

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVII

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2025

REDAGUJE KOLEGIUM

prof. dr hab. Jakub Sławik – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ucz. – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ucz.

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ucz. – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

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)

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 7,7. Nakład: 100 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JERZY OSTAPCZUK, <i>Parateksty ewangeliczne w Antologionie Mateusza Dzie- siątego: posłowania do Ewangelii i stychometria końcowa</i>	7
JONASZ OŚWIECIŃSKI, <i>Komentarz midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23</i>	29
ADAM MAGRUK, METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), <i>Pojęcie autokefalii w Kościele Wschodnim do XIII wieku</i>	51
АЛЕКСАНДР ФЕДЧУК, <i>Вклад редемптористов в развитие униатского движения на Волыни</i>	63
ЕП. СЕРАФИМ (ВЛАДИМИР АМЕЛЬЧЕНКОВ), <i>Польский колокол в Смоленске: историко-археологическое исследование</i>	79
MARCIN RZEPKA, <i>Misje medyczne w protestantyzmie a problem ochrony zdrowia misjonarzy. Na przykładzie misji anglikańskich i presbiteriańskich w I połowie XX wieku</i>	97
DAMIAN HERATYM, <i>Problematyka teologiczna i kościelna poruszana w czasopiśmie PNKK „Polska Odrodzona” w Polsce w roku 1923</i>	129
WOJCIECH SZCZERBA, <i>The Imago Dei Concept as a Symbol of Human Dignity? A Critical Examination. An Outline</i>	159
Wykaz autorów	172

Contents

ARTICLES

JERZY OSTAPCZUK, <i>Gospel paratexts in the Anthologion of Matthew the Tenth: Subscriptions to Gospels and final stichometry</i>	7
JONASZ OŚWIECIŃSKI, <i>Midrash commentary of Yalkut Shimoni on Psalm 23</i>	29
ADAM MAGRUK, METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), <i>The Concept of Autocephaly in the Eastern Church up to the 13th Century</i>	51
OLEXANDR FEDCHUK, <i>The contribution of the Redemptorists to the development of the Uniate movement in Volyn</i>	63
BP. SERAFIM (VLADIMIR AMEL'ČENKOV), <i>Polish bell in Smolensk: historical and archaeological research</i>	79
MARCIN RZEPKA, <i>Medical missions in Protestantism and the issue of missionaries' health care. The example of Anglican and Presbyterian mission of the first half of the 20th century</i>	97
DAMIAN HERATYM, <i>Theological and church issues discussed in „Polska Odrodzona” magazine of the PNCC in Poland in 1923</i>	129
WOJCIECH SZCZERBA, <i>The Imago Dei Concept as a Symbol of Human Dignity? A Critical Examination. An Outline</i>	159
List of authors	172



Parateksty ewangeliczne w Antologionie Mateusza Dziesiątego: posłowania do Ewangelii i stychometria końcowa²

**Gospel paratexts in the Anthologion of Matthew
the Tenth: Subscriptions to Gospels and final stichometry**

Słowa kluczowe: Antologion Mateusza Dziesiątego, 1507, posłowania, stychometria końcowa

Key words: Anthologion by Matthew the Tenth, 1507, Subscriptions, Final stichometry

Streszczenie

Antologion Mateusza Dziesiątego to kodeks zawierający księgi biblijne i teksty liturgiczne. Powstał on w Wilnie i Supraślu, gdzie został ukończony w 1507 roku. Dotychczasowe badania naukowe wskazały na podobieństwo ksiąg nowotestamentowych Antologionu do rękopisów reprezentujących tradycję bośniacką i kompilacyjny charakter tego wyjątkowego kodeksu. Przedmiotem niniejszej publikacji są parateksty ewangeliczne obecne w Antologionie Mateusza Dziesiątego. Analiza ich liczby, umiejscowienia i kolejności potwierdziła kompilacyjny charakter kodeksu. Kopista

¹ Dr hab. Jerzy Ostapczuk, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

² Projekt finansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2024-2029, nr projektu NPRH/DN/SP/0143/2023/12.

wykorzystał co najmniej dwa rękopisy z tekstem ewangelicznym. Pierwszy z nich należał do starszej tradycji i był, najprawdopodobniej, bośniackiego pochodzenia, drugi zaś reprezentował młodszą tradycję (po XIV wieku) i zawierał dużą liczbę paratekstów. Analiza posłowi do Ewangelii i końcowej stychometrii również potwierdziły te informacje.

Abstract

The Anthologion by Matthew the Tenth is a codex containing biblical books and liturgical texts. It was composed in Vilnius and Supraśl, where it was completed in 1507. Previous research has indicated the affinity of the New Testament books in the Anthologion to manuscripts belonging to the Bosnian tradition and the compilatory character of this exceptional codex. The subject of this publication is the Gospel's paratexts present in the Anthologion by Matthew the Tenth. Analysis of their number, placement and order has confirmed the compilatory character of the codex. The copyist used at least two manuscripts with Gospel texts. The first belonged to an older tradition and was, most likely, of Bosnian origin, while the second represented a younger tradition (after the 14th century) and featured a large number of paratexts. Analysis of the subscriptions to the Gospels and the final stichometry has also confirmed this evidence.

1. Wstęp

Główną część Tetraewangelii, Apostoła, Nowego Testamentu czy Biblii, niezależnie od tradycji, tzn. greckiej, łacińskiej, słowiańskiej czy wielu innych, stanowi tekst Pisma Świętego. Prawie zawsze rękopisy wskazanych typów zawierają również parateksty³. Początkowo, ze względu na specyfikę i objętość pierwotnej formy księgi, tzn. zwoju, parateksty były bardzo krótkie. Wynalezienie i wprowadzenie do użycia kodeksu, który umożliwiał łatwy dostęp do dowolnej części dzieła literackiego i umieszczenie całego tekstu w jednym woluminie, przyczyniło się do stopniowej ewolucji paratekstów przeniesionych ze zwojów, a także do powstania nowych, np. indeksów czy przedmów, najpierw

³ Szerzej o paratekstach w kodeksach greckich zawierających część lub cały Nowy Testament zob. Andrist 2018, 130-149.

krótkich, potem coraz bardziej rozbudowanych. Parateksty nie zawsze były umieszczane w tym samym miejscu w kodeksie. Ich występowanie nie ograniczało się do jednego typu księgi. Wraz z upływem czasu ich lokalizacja ulegała stopniowej stabilizacji.

2. Posłowania w tradycjach lokalnych

Badania tekstologiczne posłowi do Ewangelii w tradycji greckiej wskazały, że ich najstarsza forma zawierała jedynie informacje dotyczące autorstwa i gatunku literackiego, np. *εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον* (Gathercole 2012, 209-235; Gathercole 2013, 33-76; Elmelund, Wasserman 2023, 433-435). W dalszej kolejności posłowania zostały uzupełnione o dwa inne elementy, wskazujące na koniec księgi (np. rzeczownik *τέλος* lub czasownik *ἐτετέλεσθη*) i datę jej powstania (np. *ἔξεδόθη μετὰ χρόνους δέκα τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως*) (Elmelund, Wasserman 2023, 435-437). W niektórych rękopisach potwierdzona została obecność jeszcze innych informacji, np. język, w którym została napisana dana księga, miejsce jej powstania czy wykorzystanie przez kopistę wiarygodnych źródeł, tzn. rękopisów (tzw. kolofon jerozolimski⁴).

Analiza tekstologiczna łacińskich, koptyjskich i syryjskich przekładów Pisma Świętego potwierdziła teorie o stopniowej ewolucji paratekstów, w tym posłowi do Ewangelii, w tradycji greckiej. W najstarszych, zachowanych często fragmentarycznie, manuskryptach reprezentujących trzy wskazane tradycje subskrypcje wiernie odwzorowują ich greckie oryginały (Gathercole 2012, 223-224.234; Gathercole 2013, 59-60.63-69.72-76).

Tradycja słowiańska, której początek datowany jest na II połowę IX wieku, również poświadcza większość zmian odnotowanych w rękopisach greckich. Najstarsze głągolicke i cyrylickie rękopisy Tetraewangelii mają najprostszą formę posłowi do Ewangelii, np. *ЕВАНГЕЛИЕ ОΥΤΩ*

⁴ Szerzej o tzw. kolofonie jerozolimskim zob. Wasserman 2010, 86-103; Elmelund, Wasserman 2023, 442.

Марка, uważaną za pierwotną w tradycji greckiej, lub nie mają żadnej. Począwszy od II połowy XIV wieku w rękopisach cyrylickich występowały, poza drobnymi wyjątkami, posłowania wskazujące na koniec księgi, tzn. z rzeczownikiem *конецъ*, i/lub z datą jej powstania (np. *издасть ся по лѣтѣхъ десятихъ Христова възнесения*). Posłowiom towarzyszyła zwykle końcowa stychometria, tzn. informacja wskazująca na liczbę wierszy – zgodnie z tradycją grecką (por. Harris 1893, 49-51) – w poszczególnych Ewangeliach, i niekiedy krótkie przedmowy do Ewangelii.

Analiza tekstologiczna różnych jednostek literackich znajdujących się na końcu czterech ksiąg ewangelicznych w głągolicznych i cyrylickich rękopisach Tetraewangelii oraz Nowego Testamentu, uwzględniająca również ich brak, dała bardzo ciekawe rezultaty. Zestawienie najkrótszych tekstów umieszczanych na końcu poszczególnych Ewangelii umożliwiło wskazanie bliskich sobie tekstologicznie kodeksów, potwierdzenie prawdopodobnego kompilacyjnego charakteru niektórych rękopisów czy wydzielenie elementów służących za podstawę przypisania kodeksów do tradycji wschodnio- lub południowosłowiańskiej.

3. Kompilacyjny charakter Antologionu Mateusza Dziesiątego i jego parateksty ewangeliczne

Rozpoczęty w 1502 roku w Wilnie i ukończony w 1507 roku w Supraślu Antologion Mateusza Dziesiątego należy do wyjątkowych zabytków piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego pod wieloma względami (Lavrov 1933-1934, 85.111; Temčín 2010, 29-32; Alekseev 2017, 14; Pančenko 2017, 127.135; Žukov 2018, 48; Korogodina 2023a, 95-102; Korogodina 2023b, 49-52). Jest to pierwszy powstały na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i trzeci cerkiewnosłowiański kodeks biblijny. Powstał on niezależnie od dwóch⁵ wcześniejszych analogicznych

⁵ W literaturze przedmiotu wskazuje się na Jana Czarnego, który w 1487 roku w Moskwie podjął się redakcji ksiąg biblijnych, i abp. Genadiusza, z inicjatywy którego w 1499 roku w Wielkim Nowogrodzie powstała Biblia (Temčín 2010, 29).

inicjatyw (Alekseev, Lihačeva 1978, 85-86; Naumow 2016, 37). Autonomiczny projekt Mateusza Dziesiątego wymusił na kopiście samodzielne poszukiwanie tekstów biblijnych w dostępnych⁶ mu źródłach, niekiedy różnych typologicznie, w miejscu jego pracy (Korogodina 2022, 114). Księgi Antologionu skopiowane w Wilnie (f. 1-146) i te przepisane w Supraślu (f. 146v-500) różnią się między sobą. Wileńska część kodeksu bazuje na źródłach wschodniosłowiańskich, supraska zaś na południowosłowiańskich (Lavrov 1933-1934, 112 {por. opinia B. Lâpunova}; Temčín 2005-2009, 174; 2010, 32; 2011, 124.132; Naumow 2016, 37).

Tekst Dobrej Nowiny – znajdujący się w drugiej części Antologionu – jest bliski tekstologicznie Ewangeliom reprezentującym tradycję bośniacką (Alekseev, Lihačeva 1978, 77-78). Apokalipsa wykazuje podobieństwo do redakcji utrwalonej w datowanym na 1404 rok bośniackim Kodeksie Hvala (Biblioteka Uniwersytetu w Bolonii, nr 3575B)⁷, w którym również została umieszczona po Ewangeli i przed Dziejami Apostolskimi⁸ (Alekseev, Lihačeva 1978, 80-83; Alekseev 2017, 14; 2020, 102; Podkovyrova 2017, 198; Naumow 2016, 37). W tekście Apostoła także można znaleźć ślady południowosłowiańskie (Alekseev, Lihačeva 1978, 83; Alekseev 2020, 102). Tak zwane posłowie serbskiego mnicha Izajasza (Isaii), datowane na 1183 rok, informuje o wprowadzeniu do Apostoła rubryk liturgicznych i zaopatrzeniu go w aparat Eutaliszua (Temčín 2005-2009, 170-171; 2011, 103-136; 2021, 9-40; Korogodina 2022, 108-109.115-116).

Wg A.A. Alekseeva, Mateusz Dziesiąty komponując swój Antologion, wykorzystał serbski kodeks Ewangelii tetr z dodaną Apokalipsą, który został przyniesiony przez serbskich mnichów do Supraśla. Niestety, jego

⁶ Mateusz Dziesiąty wykorzystał tzw. parimejnik, czyli lekcjonarz Starego Testamentu (Temčín 2010, 30). Dlatego tekst Starego Testamentu w przypadku niektórych ksiąg, np. Rodzaju, jest bardzo ograniczony.

⁷ Edycja niniejszego kodeksu zob. Gošić et al. 1986.

⁸ O próbach wyjaśnienia takiej właśnie kolejności ksiąg nowotestamentowych zob. Alekseev 2017, 14.

późniejsze losy są nieznane (Alekseev 2017, 15; 2020, 102). Porównanie przez S. Temčina tekstu pierwszej księgi ewangelicznej Antologionu Mateusza Dziesiątego i Kodeksu Hvala, w świetle materiału źródłowego zawartego w krytycznym wydaniu Ewangelii Mateusza w tradycji słowiańskiej (*Evangelie ot Matfeâ... 2005*), potwierdziło ich tekstologiczną i fonetyczno-ortograficzną zbieżność (Temčin 2017). To samo zaobserwowano również w odniesieniu do Apokalipsy⁹ w obu tych kodeksach (Alekseev, Lihačeva 1978, 80-83).

O ile tekstologicznie Antologion Mateusza Dziesiątego dzieli się na dwie części, to przeprowadzone przez F.A. Panczenko badania elementów dekoracji kodeksu umożliwiły jego podział na pięć części, gdzie Ewangelie i Apokalipsa¹⁰ stanowią trzecią jego część, zaś Apostoł czwartą (Pančenko 2017, 130-134; Žukov 2018, 53). Mateusz Dziesiąty, wykorzystując istniejące ówczśnie gotowe wzorniki, samodzielnie wykonał zdobienia ornamentalne w kodeksie w poszczególnych jego częściach już po zakończeniu ich kopiowania (Pančenko 2017, 128-130.135).

Antologion Mateusza Dziesiątego jest więc księgą o charakterze kompilacyjnym, niejedyną – jak dowiodły badania naukowe¹¹ – opracowaną w ten sposób przez tego kopistę. Sam autor w nocie autobiograficznej wskazał na taką właśnie metodologię pracy (Podkovyrova 2017, 178).

Parateksty ewangeliczne w Antologionie Mateusza Dziesiątego i ich umiejscowienie również potwierdzają kompilatywny charakter kodeksu. Kopista skopiował – jak podaje się w literaturze przedmiotu (Podkovyrova 2017, 180-181.184-185; Alekseev 2020, 96-97; Žukov 2020, 53-54; Ławreszuk 2024) – piętnaście paratekstów ewangelicznych w następującej kolejności:

⁹ V. Podkovyrova wprowadziła do obiegu naukowego nawet termin bośniacko-supraska redakcja Apokalipsy (Podkovyrova 2017, 192-193).

¹⁰ Szczegółową charakterystykę ornamentalną Ewangelii i Apokalipsy zob. Pančenko 2017, 132-133.

¹¹ Innym przykładem jest księga zwana *Szmaragd*, której tekst przypisano do trzeciej redakcji, zwanej również litewską. Por. Temčin 2005-2009, 169-178.

- List Euzebiusza z Cezarei o podziale przez Ammoniusza z Aleksandrii tekstu Ewangelii na rozdziały;
- Kanony Euzebiusza;
- wykaz rozdziałów Ewangelii Mateusza;
- informacja o kolejności czytanych ksiąg Ewangelii w cyklu rocznym i synaksarion (tzn. wykaz czytań ewangelicznych w kalendarzu ruchomym) wraz z jedenastoma perykopami ewangelicznymi jutrzni niedzielnych;
- informacja o liczbie Ewangelii;
- modlitwa przed czytaniem Ewangelii;
- wyjaśnienie liczby Ewangelii;
- Przedmowa błogosławionego Teofilakta Bułgarskiego do Ewangelii Mateusza¹²;
- Ewangelia Mateusza;
- wykaz rozdziałów Ewangelii Marka;
- Przedmowa (błogosławionego Teofilakta Bułgarskiego) do Ewangelii Marka;
- Ewangelia Marka;
- wykaz rozdziałów Ewangelii Łukasza;
- Przedmowa (błogosławionego Teofilakta Bułgarskiego) do Ewangelii Łukasza;
- Ewangelia Łukasza;
- wykaz rozdziałów Ewangelii Jana;
- Przedmowa (błogosławionego Teofilakta Bułgarskiego) do Ewangelii Jana;
- Ewangelia Jana;
- informacja, gdzie i przez kogo zostały napisane Ewangelie¹³.

¹² W literaturze przedmiotu wskazuje się na przedmowę do wszystkich czterech Ewangelii (Podkovyrova 2017, 184) lub po prostu na przedmowę (Ławreszuk 2024, 5).

¹³ V. Podkovyrova niniejszy paratekst określiła jako „о символах Евангелистов” (Podkovyrova 2017, 184), A.E. Žukov natomiast jako „сведения об авторах Евангелий и обстоятельствах их написания с указанием символов евангелистов” (Žukov

Apokalipsę, która zwyczajowo umieszczana była na końcu Nowego Testamentu, tzn. po listach apostoelskich, Mateusz Dziesiąty przepisał po ostatnim krótkim paratekście następującym po Ewangelii Jana. Taki porządek ksiąg Nowego Testamentu w tradycji słowiańskiej jest bardzo rzadko spotykany. W literaturze przedmiotu – o czym wspomniano już wcześniej – wskazywano na analogię do Kodeksu Hwala. Warto zaznaczyć, że w tym samym miejscu Apokalipsa¹⁴ znajduje się także w innym rękopiśmiennym Nowym Testamencie przechowywanym w Bibliotece Narodowej im. św. Marka w Wenecji (Orient 227)¹⁵. Kodeks ten, datowany na koniec XIV/początek XV wieku, jest również pochodzenia bośniackiego.

Umieszczenie wykazu rozdziałów Ewangelii Mateusza w analizowanym Antologionie wskazuje na kompilatywny charakter kodeksu. W starszych rękopisach Ewangelii tetr, tzn. powstałych przed XIII wiekiem lub w ich późniejszych odpisach, przed Ewangelią Mateusza mogą występować:

1. List Euzebiusza do Karpiana (a) i Kanony Euzebiusza w formie tabel (b) oraz wykaz rozdziałów Ewangelii Mateusza (c);
2. List Euzebiusza do Karpiana (a) i wykaz rozdziałów Ewangelii Mateusza (c);
3. wykaz rozdziałów Ewangelii Mateusza (c).

Pierwszy zestaw paratekstów został poświadczony w dwóch wyżej wymienionych bośniackich kodeksach Nowego Testamentu, drugi – w datowanej na 1144 rok Ewangelii Halickiej (Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, zbiór Synodalny {nr 80370}, nr 404),

2020, 54). Określa się go również mianem fragmentu z Synopsy Pseudo-Atanazego o symbolach Ewangelistów (Gościć et al. 1986, 13.37; Kardaś, Ramić-Kunić 2018, 144).

¹⁴ Por. Podkovyrova 2017 i edycja Pelusi 1991. Zwykle wskazuje się jeszcze na trzy inne kodeksy biblijne zawierające Apokalipsę. Poza Antologionem Mateusza Dziesiątego są to: Nowy Testament metropolity Aleksego z 1354/55 roku, Biblia abp. Genadiusza z 1499 roku i Kodeks Hwala z 1404 r. (Alekseev 2020, 100).

¹⁵ Edycję niniejszego kodeksu zob. Pelusi 1991.

zaś występowanie wyłącznie wykazu rozdziałów Ewangelii Mateusza zostało potwierdzone w wielu kodeksach sprzed I poł. XIV wieku. Od XIV stulecia, które uważane jest za złoty wiek paratekstów w słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej, w cerkiewnosłowiańskich rękopisach Ewangelii tetr zaczynają pojawiać się nowe, wcześniej nieznanne, parateksty. Przedmowy do Ewangelii bł. Teofilakta Bułgarskiego, podobnie jak i wykazy rozdziałów, umieszczane były bezpośrednio przed poszczególnymi księgami ewangelicznymi, zaś informacje o kolejności czytania ksiąg ewangelicznych lub liczbie Ewangelii na samym początku kodeksów Tetraewangelii. Tym samym umieszczenie wykazu rozdziałów Ewangelii Mateusza po Liście i Kanonach Euzebiusza a przed pięcioma paratekstami poprzedzającymi tekst pierwszej Ewangelii wskazuje na wykorzystanie przez kopistę co najmniej dwóch kodeksów. Jeden reprezentujący starszą tradycję¹⁶ – najprawdopodobniej, co potwierdzają też inne badania, bośniacką (serbską), drugi – młodszą, obfitującą w parateksty ewangeliczne wprowadzone na grunt słowiański po XIV wieku. Należy zauważyć, że wykazy rozdziałów Ewangelii Marka, Łukasza i Jana oraz wszystkie cztery przedmowy do poszczególnych Ewangelii znajdują się na właściwym miejscu, tzn. przed każdą księgą¹⁷.

Pojawiające się na marginesach wszystkich czterech Ewangelii warianty tekstologiczne¹⁸ mogą świadczyć o wykorzystaniu przez kopistę dodatkowego materiału źródłowego. Sąsiadujące z tekstem ewangelicznym leksemy zostały przejęte z głównego źródła lub z innego rękopisu z tekstem Ewangelii.

¹⁶ Występowanie w datowanych na wiek XV i XVI Ewangeliach tetr Listu i Kanonów Euzebiusza razem z przedmowami bł. Teofilakta Bułgarskiego jest niezwykle rzadkie.

¹⁷ A.A. Alekseev stwierdził tylko, że „Каждому Евангелию предшествует предисловие Феофиakta Болгарского и его же оглавление” i że w porównaniu z Biblią abp. Genadiusza „порядок размещения дополнительных статей не совпадает” (Alekseev 2020, 97).

¹⁸ Wykaz wszystkich wymienionych na marginesach wariantów tekstologicznych Ewangelii zob. Alekseev 2020, 98-99.

Znajdujące się w Antologii teksty zarówno biblijne, jak i liturgiczne oraz różnorodne parateksty odzwierciedlają dostępne Mateuszowi Dziesiątemu i wykorzystane przez niego źródła (Alekseev, Lihačeva 1978, 80; Alekseev 2020, 103-104). Niektóre parateksty, również te ewangeliczne, są niezwykle interesujące i bardzo rzadko spotykane w cerkiewnosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej (Podkovyrova 2017, 186). W nich także widoczne są ślady południowosłowiańskiego (serbskiego) oryginału. Jako potwierdzenie A. A. Alekseev wskazał na brak ж i з oraz zapis symboli Ewangelistów jako ѠБРАЗЪ ЛАВОВЪ, ѠБРАЗЪ ТЕΛΑΥΤЪ i ѠБРАЗЪ ΟΡΑΛΛЪ (Alekseev 2020, 97-98).

Wskazywane w literaturze przedmiotu i wymienione wyżej parateksty ewangeliczne nie odzwierciedlają w rzeczywistości wszystkich tego typu jednostek tekstowych obecnych w Antologii Mateusza Dziesiątego. Posłowania, zwane subskrypcjami, i końcowa stychometria są bardzo często pomijane w katalogach i publikacjach naukowych poświęconych analizie kodykologicznej rękopisów zawierających teksty Dobrej Nowiny.

4. Posłowania do Ewangelii i końcowa stychometria w Antologii Mateusza Dziesiątego

Najnowsze badania tekstologiczne posłowi do Ewangelii, zwanych również subskrypcjami, w tradycji greckiej pozwoliły na przeprowadzenie ich typologicznej klasyfikacji. Zostały one podzielone na trzy grupy (Elmelund, Wasserman 2023, 431-442):

- Typ 1. – posłowania z informacją o autorze i gatunku literackim, np. εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον;
- Typ 2. – posłowania z dodatkową informacją o końcu księgi, np. τέλος τοῦ κατὰ Μάρκον ἀγίου εὐαγγελίου;

- Typ 3. – posłowania z dopełniającą informacją o dacie napisania księgi¹⁹, np. τὸ κατὰ Μάρκον ἄγιον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη μετὰ χρόνους δέκα τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως.

Grecka tradycja rękopiśmienna potwierdziła również brak posłowi do Ewangelii. Ich opuszczenie zyskało miano typu 0.

W cerkiewnosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej – jak wspomniano wcześniej – zostały poświadczone wszystkie cztery typy wyżej wymienionych posłowi. Najstarsze głągolicke i cyrylicke kodeksy Ewangelii tetr, tj. datowane do końca XIII wieku, poświadczają występowanie subskrypcji typu 1. lub ich całkowity brak. Większość zaś rękopisów powstałych w XIV wieku i kolejnych stuleciach zawiera subskrypcje typu 2. lub/i 3.

W Antologionie Mateusza Dziesiątego na końcu wszystkich czterech Ewangelii zostały zapisane posłowania typu 2., tzn.:

- КОНЕЦЪ ЕВѢЛІА ЕЖЕ ОУЪ МАТѢА;
- КОНЕЦЪ ЕВѢЛІА ЕЖЕ ОУЪ МАРКА;
- КОНЕЦЪ ЕВѢЛІА ЕЖЕ ОУЪ ЛУКИ;
- КОНЕЦЪ СѢГО ЕВѢЛІА ЕЖЕ ОУЪ ІВАННА.

Posłowania do Ewangelii typu 1. i 2. należą do jednych z najkrótszych paratekstów ewangelicznych. Tworzy je zaledwie jedno krótkie zdanie. Kompilacyjna metoda pracy kopisty, posługującego się dwoma lub większą liczbą źródeł, i utrwalone w pamięci wyrażenia mogły przyczynić się do zmian wprowadzonych świadomie lub nieświadomie w posłowiach.

Porównanie analogicznych tekstów w ponad 500 rękopisach wskazało, że posłowania do Ewangelii w Antologionie Mateusza Dziesiątego pod względem tekstologicznym są bardzo bliskie tradycji południowosłowiańskiej, reprezentowanej przez rękopisy zaliczane do grupy kodeksów bośniackich. Posłowania do pierwszych trzech Ewangelii w Kodeksie Hvala zgadzają się werbalnie z analogicznymi paratekstami w analizowanym

¹⁹ Posłowania typu 3. mogą zawierać również inne informacje, np. wskazanie na język i/lub miejsce kompozycji Ewangelii.

Antologionie. W posłowniu do Ewangelii Jana w Kodeksie Hvala w miejscu rzeczownika *εὐ^ςλι^ς* znajduje się wyraz *БЛАГОВѢСТВОВАНИЕ*. Mateusz Dziesiąty mógł w ostatnim posłowniu ewangelicznym celowo zastąpić rzeczownik *БЛАГОВѢСТВОВАНИЕ* wyrazem *εὐ^ςλι^ς*, by wszystkie te parateksty miały ten sam leksem. W datowanej na koniec XIV w. Ewangelii ze wsi Wrutok koło Gostiwara w Północnej Macedonii (Biblioteka Narodowa im. św. Klemensa Ochrydzkiego w Skopje, nr 1 {157 f.} i Biblioteka Patriarchatu Serbskiego w Belgradzie, nr 313 {6 f.}) wszystkie zachowane posłowania do Ewangelii, tzn. Mateusza i Łukasza²⁰, również werbalnie są zgodne z tymi w analizowanym Antologionie. W innej bośniackiej Ewangelii tetr przechowywanej w Rosyjskiej Bibliotece w Sankt Petersburgu w zbiorze A.F. Gilferdinga (zespół nr 182) pod numerem 7. (110 f.) i datowanej na pocz. XV wieku jedno z dwóch zachowanych²¹ posłowi – do Ewangelii Marka²² – również zgadza się werbalnie z tym w Antologionie. W bośniackiej Ewangelii tetr ze zbiorów Jerneja Kopitara przechowywanej obecnie w Bibliotece Narodowej i Uniwersyteckiej w Lublanie pod nr. 24 i datowanej na II poł. XIV wieku, pierwotne posłowania do wszystkich Ewangelii również były typu 2. – jak w analizowanym Antologionie. Posłowania w tym kodeksie zawierają ponadto przymiotnik *ѣ^ст^о*: w 1., 2. i 4. posłowniu przed rzeczownikiem Ewangelia, zaś w 3. po imieniu Ewangelisty. Również w pierwszym posłowniu w miejscu rzeczownika *εὐ^ςλι^ς* znajduje się leksem *БЛАГОВѢЩЕНИЕ*.

W innym – wspomnianym już wcześniej – bośniackim kodeksie Nowego Testamentu, przechowywanym w Bibliotece Narodowej św. Marka w Wenecji (Orient 227), tylko pierwsze posłowie jest typu 2., zaś trzy pozostałe typu 1. – tzn. bez rzeczownika *конецъ*. W trzecim posłowniu został poświadczony leksem *БЛАГОВѢЩЕНИЕ*.

²⁰ W niniejszym rękopisie posłowania do Ewangelii Marka i Jana nie zachowały się.

²¹ Posłowania do Ewangelii Łukasza i Jana nie zachowały się.

²² W przypadku Ewangelii Mateusza parateksty kończące niniejszą księgę zostały całkowicie opuszczone.

Wербalne podobieństwo posłowi do Ewangelii w Antologii Mateusza Dziesiątego z tymi w kodeksach reprezentujących tradycję bośniacką jest jednoznaczne. Jeśli uwzględnimy opinie dotyczące roli cerkiewnosłowiańskiego tekstu Ewangelii zachowanego w nielicznych²³ rękopisach pochodzenia bośniackiego, ma to jeszcze większe znaczenie dla rekonstrukcji pierwotnego przekładu cerkiewnosłowiańskich tekstów ewangelicznych (Jagić 1883, 475-476; Vajs 1933-1934, 117-118; Horálek 1954, 27; Vaillant 1952, 21; Molnár 1985, 13). Tetry bośniackie są bowiem umiejscawiane obok najstarszych głągolicznych kodeksów Ewangelii, z których były kopiowane (Daničić 1864, VIII; Speranskij 1899, 86; Žukovskaâ 1976, 115.117). Mimo ich datowania na XIV-XV wiek, uważa się, że zachowały one warstwę pierwotnego najstarszego przekładu z X-XI wieku (Speranskij 1899, 87; Speranskij 1905, 9; Alekseev 1999, 151).

Po każdym posłowie do Ewangelii w Antologii Mateusza Dziesiątego zostały zapisane również dane stychometryczne, tzw. końcowa stychometria [łac. *final stichometry*]. Zgodnie z zawartymi tam informacjami, w Ewangelii Mateusza znajduje się 2800 wierszy (стиховъ ѿѢх), Marka – 1600 (стиховъ ѿѢ и ѿ ѿтѢ), Łukasza – 2800 (стиховъ ѿѢ и ѿ ѿ) i Jana – 2300 wierszy (стиховъ ѿѢ и ѿ ѿ). Zawarte w Antologii dane stychometryczne są zgodne z najczęściej spotykaną liczbą wierszy w poszczególnych Ewangeliach w rękopiśmiennej tradycji greckiej (por. Harris 1893, 49-51) i cerkiewnosłowiańskiej (por. Ostapczuk 2025, 124-137).

W świetle przedstawionych wyżej informacji dotyczących werbalnego podobieństwa posłowi w analizowanym Antologii i w bośniackich Ewangeliach tetr, należy stwierdzić, że w tych drugich – jak również w kodeksach głągolicznych²⁴ – dane stychometryczne nie występują.

²³ Wykaz zachowanych rękopisów Ewangelii reprezentujących tradycję bośniacką zob. Garzaniti 2001, 449-458; Ostapczuk 2010, 107-108; 2020, 50-51; Kardaš, Ramić-Kunić 2018, 117-157.

²⁴ W głągolicznym Kodeksie Mariańskim (Rosyjska Biblioteka Narodowa w Moskwie, zbiór W.I. Grigorowicza {nr 87}, nr 6, pocz. XI w., 171 f.) po posłowie do Ewangelii

Informacje o liczbie wierszy w poszczególnych księgach Dobrej Nowiny Mateusz Dziesiąty musiał więc skopiować z innego, dodatkowego, źródła. Reprezentowało ono młodszą tradycję Ewangelii tetr obfitującą w parateksty ewangeliczne licznie wprowadzone na grunt słowiański po XIV wieku. Większość samodzielnych jednostek literackich została przeniesiona do Antologionu, część zaś dołączona do innych.

Zgodnie z przedstawioną wyżej typologiczną klasyfikacją posłowi do Ewangelii typ 1. i 2., to jednozdaniowe, bardzo krótkie jednostki literackie, np. *ЕВАНГЕЛИЕ ОУЪ МАРКА І КОНЕЦЪ ЕЖЕ ОУЪ МАРКА (СВАТАГО) ЕУѢЛИА*. Posłowania typu 3. są już bardziej rozbudowane, np. *ЕЖЕ ОУЪ МАРКА СВАТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ИЗДАСТЪ СЯ ПО ЛѢТѢХЪ ДЕСАТИХЪ ХРИСТОВА ВЪЗНЕСЕНИЯ*. Tylko one zawierają informację o dacie napisania poszczególnych ksiąg ewangelicznych. Posłowania typu 3. w cerkiewnosłowiańskich Ewangeliach tetr zaczęły pojawiać się w XIV wieku. Mateusz Dziesiąty komponując Antologion, miał więc dostęp do Ewangelii tetr z posłowiami typu 3. Świadczy o tym zapisanie na marginesie (f. 289v) dat napisania poszczególnych Ewangelii, tzn.:

- по ѿ лѣтъ хѣба възнѣніа²⁵ – w przypadku Ewangelii Mateusza,
- по ѿ лѣтъ възнесеніа – Ewangelii Marka,
- по ѿ лѣтъ – Ewangelii Łukasza,
- по лѣ възнѣніа хѣба – Ewangelii Jana.

Daty napisania czterech Ewangelii zostały umieszczone na marginesie obok poszczególnych fragmentów ostatniego, podzielonego na cztery części z wydzielonym jednozdaniowym wstępem, paratekstu ewangelicznego – pochodzącego jakoby z Synopsy Pseudo-Atanazego (Gościć et al. 1986, 13.37; Kardaś, Ramić-Kunić 2018, 144). Zawarte w nim informacje o symbolach Ewangelistów i miejscu napisania Ewangelii (*рецы ми четирыѣ еванѣлы гдѣ се написаше и въ кон образъ*), uzupełnione

Łukasza został zapisany rzeczownik *сѣхъ*, którego obecność może sugerować występowanie stychometrii końcowej w jego protografie.

²⁵ O sposobie datowania poszczególnych Ewangelii zob. Elmelund, Wassermann 2023, 437-439.

niekiedy o dodatkowe dane (жидовьски писмени чзѹ въ дѣны трѣбна црѣа), nie uwzględniały dat powstania poszczególnych ksiąg ewangelicznych. Zrozumiałe jest więc umieszczenie przez Mateusza Dziesiątego brakujących – jego zdaniem – informacji obok niniejszego paratektu.

Na uwagę zasługuje fakt, że ostatni paratekst ewangeliczny Antologionu Mateusza Dziesiątego jest również obecny w bośniackim Kodeksie Hvala²⁶. Ich analiza tekstologiczna wskazała na istnienie między nimi drobnych różnic, np. opuszczenie wyrażenia δ ρымы i całkowity brak dat napisania poszczególnych Ewangelii (zarówno w tekście głównym, jak i na marginesie) w Kodeksie Hvala. Drugi fakt potwierdza więc wykorzystanie przez Mateusza Dziesiątego innego, dodatkowego rękopisu z tekstem ewangelicznym.

5. Zakończenie

Antologion Mateusza Dziesiątego jest kodeksem zawierającym księgi biblijne i teksty liturgiczne. Powstawał on w Wilnie i Supraślu, gdzie został ukończony w 1507 roku. Dotychczasowe badania naukowe wskazały na podobieństwo ksiąg nowotestamentowych Antologionu do rękopisów reprezentujących tradycję bośniacką i jego kompilacyjny charakter.

Analiza liczby, umiejscowienia i kolejności paratektów ewangelicznych potwierdziła kompilacyjny charakter kodeksu. Kopista wykorzystał co najmniej dwa rękopisy z tekstem ewangelicznym. Pierwszy z nich należał do starszej tradycji i był, najprawdopodobniej, bośniackiego pochodzenia, zaś drugi reprezentował młodszą tradycję (po XIV wieku) i zawierał dużą liczbę paratektów.

Mateusz Dziesiąty skopiował posłowania do Ewangelii (typu 2.) z jednego rękopisu. Rozszerzył je o końcową stychometrię, którą zaczerpnął z drugiego dostępnego mu źródła. Ostatni paratekst ewangeliczny

²⁶ Drugi bośniacki kodeks Nowego Testamentu ma w tym miejscu braki. Karta 127r zawiera koniec Ewangelii Jana z posłowiem (бл҃говѣщенїе еже ѿ ювина написано быѥ), zaś następna karta rozpoczyna się Apokalipsą 1,5 (por. Pelusi 1999; Kardaš, Ramić-Kunić 2018, 146).

– zapisany po Ewangelii Jana i przed Apokalipsą – informujący o symbolach Ewangelistów i miejscu napisania Ewangelii uzupełnił o daty powstania Ewangelii umieszczone na marginesie karty.

Analiza paratekstów ewangelicznych Antologionu Mateusza Dziesiątego, nawet tych najkrótszych, jak posłowania i stychometria, potwierdziła kompilacyjny charakter tego kodeksu i wskazała na typ wykorzystanych przez kopistę co najmniej dwóch źródeł zawierających tekst Dobrej Nowiny.

Bibliografia

- Aland, Kurt. 1963. *Kurzgefasste liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. Berlin: De Gruyter.
- Alekseev, Anatolij. 1999. *Telstologia[^] Slavânskoj Biblii* (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen 24). Köln/Weimar/Wien: Böhlau. St.-Petersburg: Dimitrij Bulanin.
- Alekseev, Anatolij. 2017. „Ėvolûciâ slavânskoj Biblii ot rukopisnou knižnosti k pečatnomu stanku,” W *Slavânskaâ Bibliâ v ėpohu rannego knigopečataniâ, K 510-letiu sozdaniâ Biblejskogo Sbornika Matfeâ Desâtogo*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 6–16. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Puškinskogo Doma.
- Alekseev, Anatolij. 2020. „Bibliâ Matfeâ Desâtogo: Kommentarii.” W *Biblia Matfeâ Desâtoto 1507 goda iz Sobraniâ Biblioteki Rossijskoj Akademii Nauk*. Tom II: *Issledovaniâ i materialy*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 71–108. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Puškinskogo Doma.
- Alekseev, Anatolij, i Olga Petrovna. Lihačeva. 1978. „Suprasl'skij sbornik 1507 g.” W *Materialy i soobšeniâ po fondam Otdela rukopisnoj i redkoj knigi Biblioteki Akademii Nauk SSSR*. Red. Margarita Vladimirovna Kukuškina, 54–88. Leiningrad: BAN SSSR.
- Andrist, Patrick. 2018. „Toward a Definition of Paratexts and Paratextuality: The Case of Ancient Greek Manuscripts.” W *The Bible*

- as Notepad: Tracing Annotations and Annotation Practices in Late Antique and Medieval Biblical Manuscripts* (Manuscripta Biblica 3). Ed. Liv Ingeborg Lied, Marlena Maniaci, 130–149. Berlin: de Gruyter.
- Daničić, Đuro. 1864. *Nikoljsko jevanđelje*. Beograd: Državna Štamparija.
- Elmelund, Conrad Thorup, i Tommy Wasserman. 2023. „The Subscriptions to Mark’s Gospel and History of Reception.” *New Testament Studies* 69: 429–444.
- Evangelie ot Matfeâ v slavânskoj tradicii* 2005. (Novum Testamentum Palaeoslovenice II). Sankt-Petersburg: Rossijskoe Biblejskoe Obšestvo.
- Garzaniti, Marcello. 2001. *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen 33). Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Gathercole, Simon. 2012. „The Earliest Manuscript Title of Matthew’s Gospel (BnF Suppl. gr. 1120 ii 3 / P⁴).” *Novum Testamentum* 54: 209–235.
- Gathercole, Simon. 2013. „The Titles of the Gospel in the Earliest New Testament Manuscripts.” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 104: 33–76.
- Gošić, Nevenka, i Biserka Grabar, Vera Jerković, Herta Kuna (red.), Anica Nazor. 1986. *Zbornik Hvala Krstjanina. Transkripcija i komentar*. Sarajevo: Svjetlost. Akademija Nauka i Umjetnosti BiH.
- Harris, James Rendel. 1893. *Stichometry*. London: Clay.
- Horálek, Karel. 1954. *Evangeliiře a čtveroevangelia, Příspěvky k textové kritice a k dějinám staroslověnského překladu evangelia*. Praha: Státní pedagogické naklad.
- Jagić, Vratoslav. 1883. *Quattuor Evangeliorum versionis Palaeoslovenice Codex Marians Glagoliticus. Characteribus Cyrillicis transcriptum*. Berolini: Weidmannos.

- Kalugin, Vasilij Vaslijevič. 2017. „Ukazatel Matfeâ Desâtogo «Ot Pro-ročestv poslovicy» i ego russkie istočniki.” W *Slavânskaâ Bibliâ v èpohu rannego knigopečataniâ, K 510-letiu sozdaniâ Biblejskogo Sbornika Matfeâ Desâtogo*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 137–148. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Pušklińskiego Doma.
- Kardaš, Mahmed, i Erma Ramić-Kunić. 2018. „Katalog rukopisa bosanske crkvenoslovenske pismenosti.” *Kirilometodievskitika* 12: 117–157.
- Korogodina, Maria. 2022. „Tolkovyj Apostol Aleksandra Soltana.” *Slověne* 11 (2): 92–124.
- Korogodina, Maria. 2023a. „The Reference Apparatus in the Bible of Matthew the Tenth (1502-1507).” *Knygotyra* 80: 95–102.
- Korogodina, Maria. 2023b. „Spravočnyi apparat v vostočnoslavânskikh rukopisâh XIV-serediny XVII veka.” W *Rukopisnaâ kniga v vostočnoslavânskikh zemlâh. Paleografičeskie očerki i al'bom rukopisej BAN (=Istoriâ pis'ma evropejskoii vivilizacii)*. Red. Aleksei Žukov, Maria Korogodina (otv. red.), Vera Podkovyrova, 43–54. Sankt-Peterburg: Biblioteka Rossijskoj Akademii Nauk.
- Kuna, Herta. 2008. *Srednjovjekovna bosanska pismenost* (Forum Bosnae 45/08). Sarajevo: Međunarodni Forum Bosna.
- Lavrov, Petr. 1933-1934. „Biblejskie knigi 1507 goda.” *Slavia* 12: 85–112.
- Ławreszuk, Marek. 2024. *Spis zawartości „Antologionu Mateusza Dziesiątego” – supraskiego rękopisu Mateusza Dziesiątego z 1507 roku: Biblioteka RAN St-Petersburg nr kat. 24.4.28. Sygn. BAN, zbiór Srezniewskiego, II.75*. Dostęp: 2025.03.20. <https://doi.org/10.18150/WNSY7S>.
- Molnár, Nándor. 1985. *The Calques of Greek origin in the most ancient Old Slavonic Gospel Texts. A theoretical examination of calque phenomena in the texts of the archaic Old Slavic gospel codices* (Slavistische Forschungen 47). Köln/Wien: Böhlau Verlag.
- Nakaš, Lejla. 2015. *Vrutočko bosansko evanđelje*. Sarajevo: Međunarodni forum Bosna.

- Nakaš, Lejla. 2018. *Divoševo Evandēlje: Studija i kritičko izdanije teksta*. Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu Institut za Jezik.
- Naumow, Aleksander. 2016. „Biblia w kulturze Rusi polsko-litewskiej w XVI wieku.” *Slavia Meridionalis* 16: 32–51.
- Ostapczuk, Jerzy. 2010. *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmieniach ewangeliarzach krótkich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Ostapczuk, Jerzy. 2020. „Nieznana karta bośniackiej Ewangelii tetr – Dion-122, XIV w.” *Rocznik Teologiczny* 62 (2): 39–68.
- Ostapczuk, Jerzy. 2025. „Stihometrični dannī v staropečatnīte b'lgarski Evangeliā i otnošenīeto im k'm rukopisnata tradiciā.” W *Azbuka, ezik i identičnost. Vtori meždunaroden forum za kirilicata*. 27-28 ūni 2024. Sofiā i Plovdiv. Naučni red.: Vasā Velinova, Krasimir Stančev, 124–137, Sofiā: Administraciā na Prezidenta na Respublika B'lgariā/Ministerstvo na Obrazovanieto i Nauka.
- Pančenko, Florentina. 2017. „Koncept hudožestvennogo oformleniā Biblejskogo sbornika Matfeā Desātogo.” W *Slavānskaā Bibliā v ēpohu rannego knigopečataniā, K 510-letiū sozdaniā Biblejskogo Sbornika Matfeā Desātogo*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 124–136, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Pušklinskogo Doma.
- Pelusi, Simonetta. 1999. *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum. Cod. Or 227 (=168)*. Padova: Editoriale Programma.
- Podkovyrova, Vera. 2017. „Otkovenie Ioanna Bogoslova v Sbornike Matfeā Desātogo (BAN, Srezn.II.75).” W *Slavānskaā Bibliā v ēpohu rannego knigopečataniā, K 510-letiū sozdaniā Biblejskogo Sbornika Matfeā Desātogo*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 177–201. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Pušklinskogo Doma.
- Ramić-Kunić, Erma. 2024. *Dovoljsko četveroevandēlje: studija i kritičko izdanje teksta* (Edicia Radovi 45). Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu Institut za Jezik.

- Speranskij, Mihail Nestorovič. 1899. „Recenziâ na trudy G.A. Voskresenskogo Otčet o tridcat' devâtom prisuždenii nagrad grafa Uvarova.” *Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk. Seria VIII (po istoriko-filologičeskomu otdeleniû)* III/5: 27–151.
- Speranskij, Mihail Nestorovič. 1905. „Mostarkoe (Manojlove) Evangelie.” *Russkij Filologičeskij Vestnik* 54 (3): 1–36.
- Temčîn, Sergej. 2005-2009. „Matvej Desâtyi i sostavlenie tret'ei (litovskoi) redakcii Izmaragda.” *Slavistica Vilnensis: Kalbotyra* 54 (2): 169–178.
- Temčîn, Sergej. 2010. „Rol' Matveâ Desâtogo v pravoslavnoi kul'ture Velikogo Knâžestva Litovskogo.” W *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej* (Latopisy Akademii Supraskiej 1). Red. Urszula Pawluczuk, 27–43. Białystok: Akademia Supraska.
- Temčîn, Sergej. 2011. „Posleslovie k čet'emu Apostolu 1183 goda monaha Isaji v suprasl'skom spiske Matveâ Desâtoto 1502-1507 godov.” W *Piśmiennictwo cerkiewnoślowliańskie i sztuka cerkiewna w kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej* (Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne 6). Red. Marzanna Kuczyńska, Wanda Stepniak-Minczewska, Jan Stradomski, 103–136. Kraków: Scriptum.
- Temčîn, Sergej. 2017. „Knižnaâ deâtel'nost' Matveâ Desâtogo i istoriâ rukopisnogo sobraniâ Suprasl'skogo Blagovešenskogo monastyra.” Wystąpienie na konferencji *Slavânskaâ bibliâ v èpohu rannego knigopečataniâ*, 12-16.06.2017, Organizatorzy: Institut Russkoj Literatury (Puškinskij Dom); Biblioteka Rossijskoj Akademii Nauk. Sankt-Peterburg.
- Temčîn, Sergej. 2021. *Serbskoie rukopisnoe i pečatnoie bogoslužrbnoe nasledie XI-XIX vekov*. Belgrad/Podgorica/Vil'nûs: Institut za Srpski Jezik SANU/Satica Srpska – Društvo Članova i Crnoj Gori/Lietuvių Kalbos Institutas.
- Vaillant, Andre. 1952. *Rukovodstvo po staroslavânskomu âzyku*. Moskwa: Izdatel'stvo inostrannoj literatury.

- Vajs, Josef. 1933-1934. „K charakteristice nejstarších evang. rukopisů staroslověnských.” *Byzantinoslavica* V: 113–119.
- Wasserman, Tommy. 2010. „Greek New Testament Manuscripts in Sweden with an Excursus on the Jerusalem Colophon.” *Svensk Exegetisk Årsbok* 75: 77–108.
- Žukov, Aleksej. 2018. „Bibliejskie knigi Matfeâ Desâtogo v kontekste obščestvenno-političeskoj religioznoj žizni Velikogo knâžestva Litovskogo na rubeže XV-XVI vv.” W *Kapterevskie čteniâ XVI*. Otv. red. Nadežda Petrovna Česnkova, 48–68, Moskva: Serpuhov: IVI RAN/Izdatelstvo Nasledie Pravoslavnogo Vostoka.
- Žukov, Aleksej. 2020. „Rukopis’ Matfeâ Desâtogo: kommentarii.” W *Biblia Matfeâ Desâtoto 1607 goda iz Sobraniâ Biblioteki Rossijskoj Akademii Nauk*. Tom II: *Issledovaniâ i materialy*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 45–71. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Puškinskogo Doma.
- Žukovskaâ, Lidiâ. 1976. *Tekstologiâ i âzyk drevnejših slavânskikh pamâtnikov*. Moskva: Nauka.



Komentarz midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23

Midrash commentary of Yalkut Shimoni on Psalm 23

Słowa kluczowe: Midrasz Jalkut Szimoni, Psalm 23, wędrówka Izraela po pustyni, żydowska interpretacja Psalmu 23, indywidualizm, zbiorowość.

Key words: Midrash Yalkut Shimoni, Psalm 23, Israel's wandering in the desert, Jewish interpretation of Psalm 23, individualism, community.

Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja głównych wątków teologicznych zawartych w midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23. Jalkut Szimoni jest jedną z najważniejszych średniowiecznych antologii midraszowych. Znajomość interpretacji Psalmu 23 zawartej w jalkucie umożliwia zrozumienie znaczenia tekstu biblijnego w średniowiecznym judaizmie oraz stanowi przyczynek do poznania specyfiki midraszu jako zbioru wypowiedzi rabinicznych autorów, pochodzących z różnych epok i środowisk. Treść Psalmu 23 w perspektywie midraszu jest odczytywana w kontekście historii narodu Izraela wędrującego po pustyni. Autor jalkutu nie zapomina jednak o perspektywie jednostki, umiejscawiając tekst biblijny w konkretnych okolicznościach życia psalmisty, co wskazuje na to, że historia narodu jest integralną częścią historii jednostki, tak samo jak doświadczenie pojedynczego człowieka może być obrazem historii i doświadczeń narodowej zbiorowości.

¹ Dr Jonasz Oświeciński, Wyższa Szkoła Teologiczno-Humanistyczna im. Michała Beliny-Czechowskiego w Podkowie Leśnej.

Abstract

The article aims to present the main theological themes contained in the midrash Yalkut Shimoni to Psalm 23. Yalkut Shimoni is one of the most important medieval midrash anthologies. Knowledge of the interpretation of Psalm 23 contained in the Yalkut enables an understanding of the meaning of the biblical text in medieval Judaism and contributes to an understanding of the specificity of the midrash as a collection of statements by rabbinic authorities from different eras and backgrounds. The midrash presents the content of Psalm 23 from the historical perspective of the nation of Israel wandering in the desert. However, the author of the Yalkut does not forget the perspective of the individual by locating the biblical text in the specific circumstances of the psalmist's life, pointing out that the history of the nation is an integral part of the history of the individual, just as the experience of an individual can be a picture of the history and experiences of the national collective.

Psalm 23 jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych psalmów zarówno w religii żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Wyraża on zaufanie Bogu i w sposób jednoznaczny podkreśla przekonanie o przychylności i dobroci Stwórcy. W zależności od podziału tekstu biblijnego w Psalmie 23 można dostrzegać jeden, dwa lub trzy obrazy Boga. Stwórca jest pasterzem opiekującym się swoją trzodą (w. 1-4), nauczycielem wskazującym odpowiednią drogę (w. 4) oraz gospodarzem zapraszającym do udziału w uczcie (w. 5-6) (Avishur 2002, 105). Pytaniem otwartym pozostaje kwestia, czy treść psalmu jest wyznaniem pojedynczego człowieka pokładającego swoją ufność w Bogu, czy należy traktować go jako wyrażenie przekonań całości narodu. Jak wskazuje Yitzhak Avishur, odczytując psalm w kontekście historii narodu Izraela, obraz Boga jako pasterza można kojarzyć z wędrówką Izraela po pustyni, natomiast wizję Stwórcy zastawiającego stół można umiejscowić w kontekście historii zdobywania Kanaanu. Argumentem stojącym za takim zrozumieniem są intertekstualne powiązania pomiędzy Ps 23 a Pwt 2,7, Wj 15,13, Jr 2,6 oraz Ps 78,19 (Avishur 2002, 105). Warto wspomnieć, że postrzeganie Ps 23 w kontekście losów całego narodu Izraela występuje również

w tradycji targumicznej, czego świadectwem jest Targum do Księgi Psalmów, którego redakcję można datować na około IV-VI wiek (Herr 1985, 181).

1. Obecny stan badań nad midraszem Jalkut Szimoni

Midrasz Jalkut Szimoni, powstały prawdopodobnie w XIII wieku, jest jedną z najistotniejszych antologii midraszowych ukazujących sposób interpretacji tekstów biblijnych w judaizmie od starożytności do okresu średniowiecza. Dzieło to zawiera w sobie ważne podsumowanie myśli teologicznej judaizmu okresu starożytnego i średniowiecznego do XIII wieku. Językiem midraszu są język hebrajski biblijny, misznaicki oraz dialekty języka aramejskiego, co sprawia, że antologia ta ukazuje również tradycję językową judaizmu. Powyższe stwierdzenie stanowi wystarczający argument za tym, aby bliżej przyjrzeć się treści dzieła.

Jalkut Szimoni był przedmiotem dyskusji przedstawicieli nurtu *Wissenschaft des Judentums* takich jak Leopold Zunz, Salomo Juda Rapoport, Raphael Kirchheim czy Abraham Epstein i Salomon Buber². Najczęściej badania nad midraszem dotyczyły autorstwa dzieła, czasu powstania oraz źródeł, z których korzysta. Wybuch II wojny światowej przerwał toczącą się dyskusję. Powrót do rozważań nad midraszem nastąpił po wojnie. Spośród powojennych inicjatyw badawczych należy odnotować następujące: Betzalel Landau podejmował zagadnienia autorstwa i czasu powstania midraszu, źródeł wykorzystywanych w tekście dzieła oraz jego struktury (Landau 2022, 5-13). Artur Hyman podjął wysiłek usystematyzowania wiedzy na temat źródeł wykorzystywanych w midraszu oraz znaczenia systemu przypisów zwanych *remazim* (Hyman 1965, 5-16). Ivan Théophile David Meyer w swoich badaniach koncentrował się na zależności materiału tekstowego z midraszu Bereszit

² Dyskusję badaczy poświęconą kwestiom autorstwa midraszu przedstawia Abraham Epstein. Zob. Epstein 1891, 5-22; Zunz 1832.

Raba a Jalkutem Szimoni (Meyer 2018). Istotnym punktem w rozwoju badań nad midraszem jest współczesna inicjatywa wydawnicza niemieckiego zespołu badaczy, którzy podjęli wysiłek tłumaczenia tekstu średniowiecznej antologii (Marx 2020). Sukcesywnie wydawane kolejne części dzieła zawierają tłumaczenie tekstu, spis źródeł wykorzystanych w midraszu, analizę jego struktury oraz spis cytowanych fragmentów biblijnych, kluczowych słów i sformułowań występujących w jalkucie. Inicjatywa ta jest kamieniem milowym w naukowej refleksji nad midraszem, stanowi bowiem systematyczne ujęcie i podsumowanie kwestii, którymi zajmowano się dotychczas. Biorąc pod uwagę dawny i obecny zakres tematyczny badań nad jalkutem, należy stwierdzić, że w większości przypadków koncentrują się one wokół kwestii wstępowych zaznaczonych powyżej. Niemniej jednak ważna jest potrzeba analizy refleksji teologicznej zawartej w tym dziele. Jak wskazuje Miron Bialik Lerner, jalkuty są podsumowaniem refleksji teologicznej nad tekstami biblijnymi średniowiecznej diaspory żydowskiej (Lerner 1981, 109). Można powiedzieć zatem, że są one zestawieniem najważniejszych wniosków płynących ze średniowiecznej żydowskiej refleksji nad tekstami biblijnymi.

O popularności Jalkutu Szimoni świadczą jego liczne edycje i inicjatywy wydawców, mające na celu poprawienie przypisów lub ułatwienie odbiorcom tekstu lektury poprzez zmianę sposobu drukowania czy dokonanie rewizji poprzednich wydań. Oznacza to, że dzieło to było znane i uwzględniane w żydowskiej interpretacji tekstów biblijnych. Analiza przesłania teologicznego midraszu Jalkut Szimoni pozwala na poznanie głównych wątków średniowiecznej refleksji teologicznej judaizmu, co z kolei stanowi przyczynek do wzbogacenia współczesnej dyskusji na temat rozumienia przesłania Biblii hebrajskiej. Niniejszy artykuł jest poświęcony analizie komentarza jalkutu do Psalmu 23. Prezentowane tłumaczenie zostało dokonane z języka hebrajskiego i aramejskiego. Uwzględniając specyfikę języka Miszny i źródła wykorzystywane w redakcji jalkutu, należy zaznaczyć, że przekład tekstu

midraszu nie jest dosłowny³. Celem tłumaczenia jest zaprezentowanie tekstu w sposób zrozumiały, dlatego też miejscami dodatkowo zaznaczono podmiot występujący w zdaniu, czego nie czyni tekst źródłowy. Zastosowano również szereg dopowiedzeń, bez których tekst dzieła przełożony na język polski mógłby pozostać niezrozumiały. Zrezygnowano również z dosłownego przekładu paralelizmów i zastąpiono je stwierdzeniami, które funkcjonują we współczesnej polszczyźnie. W artykule zaprezentowano wybrane fragmenty midraszu, które ukazują główne kierunki interpretacyjne w odniesieniu do Psalmu 23. Tłumaczenie tekstów biblijnych występujących w jalkucie jest efektem samodzielnego tłumaczenia autora artykułu. Przekład fragmentów biblijnych uwzględnia tok rozumowania autora midraszu.

2. Midrasz Jalkut Szimoni komentujący tekst Psalmu 23 – zagadnienia wstępne

Analizowany tekst midraszu pochodzi z wydania zainicjowanego w 2006 w Jerozolimie nakładem wydawnictwa יריד הספרים. Edycja opiera się na XVII-wiecznym wydaniu liworjańskim⁴, wydaniu lubelskim⁵ oraz edycji zainicjowanej w 1805 w Połonnym, na terenach dzisiejszej Ukrainy (Oświeciński 2023, 69). Edycja hebrajsko-aramejskiego tekstu midraszu jest wokalizowana. Zawiera również przypisy wskazujące na źródła wykorzystywane w jalkucie oraz wyjaśnienia słów, których znaczenie może okazać się problematyczne. W przypadku komentarza

³ Problemy pojawiające się w tłumaczeniu tekstów napisanych w języku hebrajskim misznaickim omawia między innymi Roman Marcinkowski. Zob. Marcinkowski 2019, 140-147.

⁴ Wydanie midraszu zostało zainicjowane przez Jedidię ben Izaaka Gabaja w latach 1650-1660 i zawierało komentarz rabina Abrahama Gedaliasza. Powodem wydania dzieła była chęć dokonania korekty błędów powstałych w poprzednich edycjach. Liworiańska wersja dzieła jest pierwszą wersją midraszu drukowaną pismem kwadratowym. Zob. Oświeciński 2023, 69.

⁵ Edycja lublińska jalkutu zainicjowana w latach 1593-1594 oparta jest na wersji weneckiej midraszu. Zob. Oświeciński 2023, 69.

midraszu do Psalmu 23 informacje pochodzące od wydawcy, które zostały zawarte w przypisach, wymagają uzupełnienia, co dowodzi tego, że podejmując się analizy komentarza i jego źródeł, należy to robić w sposób krytyczny (Cohen 2006).

W tekście komentarza przytaczane są wypowiedzi trzynastu autorytetów rabinicznych. Są to kolejno: Chama bar Chanina, Jehuda przemawiający w imieniu rabina Elazara, rabini Judan, Jehuda i Ne-chunja. Przedstawiona jest krótka dyskusja pomiędzy rabinem Elazarem i Szimonem. Następnie przywoływane są wypowiedzi rabinów Dustaja, Szmuela, Elazara z Modi'in, rabina Chananji występującego w imieniu Reuwena oraz wypowiedzi Icchaka, Isija ben Akiwy⁶ oraz Abaja. Niekiedy imiona wypowiadających się mędrców sprawiają kłopot z ich poprawną identyfikacją. Należy przyjąć, że przywoływane w tekście midraszu autorytety to tannaici i amoraici, których działalność należy datować od około II do początków V wieku po Chrystusie.

Komentarz został w większości napisany w języku hebrajskim misznaickim. Czasami pojawiają się wyrażenia w języku aramejskim, na przykład: *דלא הוית חסר אלא מימר מלא והיא מחעברא* [nie brakowało ci niczego, ale słowo było wypowiedziane, i ziszczało się], *רעיא טבא* [dobry pasterz], *אילמלא מקרא כחוב* [gdyby w Biblii nie było napisane]. Wprowadzając wypowiedź rabina Dostaja, autor midraszu wykorzystuje aramejski zaimek osobowy *לה* będący odpowiednikiem hebrajskiego *לו*, a mianowicie: *אמר לה* – „powiedział mu”. Dłuższa wypowiedź zapisana w języku aramejskim pojawiająca się pod koniec komentarza pochodzi z traktatu Pesachim 111 i odnosi się do Ps 23,4. W tekście midraszu daje się zauważyć słowa pochodzące z języka greckiego i łaciny, a mianowicie: *פסינוי* (φασισιανός), *קונדיטון* (κονδιτον, łac. *conditum*), *קוריס* (łac. *corius*), *פרפירא* (πορφύριον), *סלמנדרא* (σαλαμάνδρα), *אמייטון* (ἀμείαντος), *מקלסין* (καλός), *מקטרנין* (κατεγορέιν)⁷. Redaktorzy analizowanej

⁶ Tannaita ten działający na przełomie II i III w. po Chrystusie znany jest również jako Issi ben Jehuda, Josef HaBawli czy Josef Isz Hucal. Zob. Traktat Pesachim 113b.

⁷ Indeks greckich i łacińskich słów użytych w midraszu Jalkut Szimoni do Księgi

edycji midraszu informują czytelnika o znaczeniu poszczególnych słów. Przykładem jest przypis informujący o znaczeniu słowa קוּרִיטִין rozumianego jako określenie wina dodawanego do mанны, czy sformułowania כְּלִי קוּרִיטִים, które autorzy przypisów tłumaczą jako narzędzia tkackie (כלי אריגה), oraz אֲמִישִׁין (ἀμίστος) rozumiane jako ubranie utkane z materiału zawierającego kamienie (חושׁי אבן). Czytając tekst jalkutu komentujący Ps 23, należy zwrócić uwagę na formuły charakterystyczne dla literatury talmudycznej, wśród których można wyróżnić: תַּלְמוּד לומר (dosł. Talmud powiada), formułę występującą zazwyczaj po przedstawieniu odrzuconej opinii oraz stosowaną, gdy przytacza się argument wynikający z tekstu biblijnego (Steinzaltz 2002, 124). Innym wyrażeniem jest aramejskie הוּי הכי (tak jest, tak było). Bóg przedstawiany w tekście midraszu określany jest mianem הַקְדוּשׁ בְּרִיךְ הוּא (Święty Błogosławiony). W komentarzu nazwa ta zawsze zapisywana jest w formie akronimu הַקב״ה. Drugim określeniem Boga występującym w tekście jest רַבּוּנוּ שֶׁל עוֹלָם (Władca świata). Nazwy te są często spotykane w tego rodzaju literaturze związanej z praktyką komentowania tekstu biblijnego.

Redaktorzy midraszu Jalkut Szimoni wydanego w Jerozolimie w roku 2006 wskazują, że źródłami komentarza do Ps 23 są fragmenty midraszu Bereszit Raba oraz wypowiedzi zawarte w traktatach talmudycznych Pesachim i Joma. Bardziej szczegółowej analizy źródeł midraszu dokonał Beat Zuber, który wskazuje dodatkowo na przywoływanie fragmentów midraszu Tehilim oraz fragmentu traktatu Sukka 3,11-12 (Zuber 2021, 186-193). Wykorzystując materiał źródłowy, autor antologii dokonuje istotnych modyfikacji takich jak: skracanie wypowiedzi, wprowadzanie korekt gramatycznych, zamiany formuł pojawiających się na początku narracji oraz przestawianie kolejności wypowiedzi w celu dopasowania jej do treści Psalmu 23.

Należy zaznaczyć, że tekst komentarza do Ps 23 dla czytelnika niezaznajomionego z tekstami źródłowymi wykorzystanymi w midraszu może

stanowiąc spory problem w jego zrozumieniu, szczególnie w odniesieniu do fragmentów przytaczanych traktatów talmudycznych. Nie wiadomo, w jaki sposób treść średniowiecznego komentarza była rozumiana przez pokolenia jego odbiorców. Zagadnienie zależności pomiędzy jalkutem, a tekstami źródłowymi wymaga dokładniejszej analizy. Poniższa tabela ukazuje źródła przywoływane w midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23.

Źródła wykorzystane w midraszu Jalkut Szimoni komentującego Psalm 23	
Talmud Babiloński	Midrasze
Traktat Sukka 3,11-12	Midrasz Bereszit Raba 59,5
Traktat Pesachim 111a	Midrasz Tehilim 23,1-7
Traktat Joma 76a	Midrasz Tehilim 1,20
-----	Midrasz Tehilim 24,1;3

Autor jalkutu odwołuje się również do fragmentów Biblii hebrajskiej. Większość cytatów przywoływanych w midraszu pochodzi z Pięcioksięgu, pozostałe fragmenty zaczerpnięte są z ksiąg prorockich, a mianowicie Ksiąg Samuela, Izajasza, Ezechiela oraz Micheasza. Pozostałe fragmenty przytaczane w komentarzu pochodzą z Ksiąg Psalmów, Pieśni nad Pieśniami i Księgi Hioba. Autor midraszu cytuje niemal cały tekst Psalmu 23, pomijając jednak fragmenty Ps 23,5ba (רשנת בשמן ראשי) oraz Ps 23,6aβ (כל ימי חיי). Powołując się na treść Ps 23,5b, modyfikuje wypowiedź poprzez pozbawienie rzeczownika כוס sufiksu w postaci

zaimka dzierżawczego dla 1 *singularis*. Najczęstszym fragmentem Psalmu 23 wprowadzanym w tekście komentarza jest fragment Ps 23,1b (ה' רועי לא אחסר). Zamiast tetragramu autor decyduje się na użycie skrótu 'ה. Autor komentarza prezentuje treść komentowanego tekstu psalmu zgodnie z porządkiem tekstu biblijnego. Należy jednak zauważyć, że miejscami wraca on do wersetów poprzednio komentowanych, aby uzupełnić rozważania o kolejne uwagi. Wprowadzając inne fragmenty Biblii hebrajskiej, autor komentarza nie przedstawia całości wersetów, ale jedynie te ich części, które uznał za najpotrzebniejsze. Poniższa tabela ukazuje fragmenty biblijne przywoływane w midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23.

Fragmenty biblijne przywoływane w midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23		
Pięcioksiąg	Księgi prorockie	Pisma
Rdz 12,3; 24,1; 48,15	1 Sm 22,5; 2 Sm 5,2	PnP 2,16; 8,1; 5,2; 4,11; 4,14-15
Wj 17,2; 17,15; 20,2; 15,2; 16,4; 16,13; 13,21	Iz 60,3; 60,19; 51,4; 66,16	Ps 119,100; 78,20; 19,8; 63,6; 47,12; 24,1
Lb 11,8 (trzy razy), 11,13; 11,22; 11,23	Ez 34,31; 16,10; 34,15	Hi 20,17
Pwt 2,7 (10 razy), 8,4 (dwa razy)	Mich 4,5	-----

3. Komentarz midraszu Jalkut Szimoni do Psalmu 23

Analizując treść midraszu, należy zauważyć, że zdecydowana większość jego tekstu stanowi komentarz do pierwszych dwóch wersetów Ps 23. Pozostałe fragmenty biblijnego tekstu są komentowane

w ograniczony sposób. Czasami autor jalkutu powraca do rozważań nad omówionym wcześniej fragmentem biblijnym. Przykładem tego jest fakt nawiązywania do treści Ps 23,2a (בְּנֶאֱמַר דָּשָׁא יִרְבִּיצִנִי) pod koniec komentarza, co sugeruje nowe wyjaśnienie tego zdania.

Omawiając treść Ps 23,1aα (יְהוָה רוּעִי), midrasz poprzez wprowadzenie serii pytań przedstawia określenia Boga, dowodząc, że w zależności od kontekstu Stwórcy może być przedstawiony jako: Pasterz Dawida (רוּעֵה שֶׁל דָּוִד), błogosławiący Abrahama (מְבָרֵךְ אֶת אַבְרָהָם), sztandar Mojżesza (נִסִּי שֶׁל מֹשֶׁה) oraz światłość Jerozolimy (אֹרֻר שֶׁל יְרוּשָׁלַיִם). Jalkut wykorzystuje materiał pochodzący z midraszu Bereszit Raba 59,5. W tej części midrasz ukazuje relację pomiędzy Bogiem, a pojedynczym człowiekiem:

מִזְמוֹר לְדָוִד ה' רוּעִי לֹא אַחֲסֵר:
 דָּוִד רוּעֵן שֶׁל יִשְׂרָאֵל:
 אַתָּה תִרְעֶה אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל:
 וּמִי רוּעֵה שֶׁל דָּוִד:
 הַקֵּב"ה שֶׁנֶּאֱמַר ה' רוּעִי לֹא אַחֲסֵר:
 אַבְרָהָם הָיָה מְבָרֵךְ אֶת כָּל שֶׁנֶּאֱמַר
 וְנִבְרַכְוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפְחוֹת הָאָדָמָה:
 וּמִי הָיָה מְבָרֵךְ אֶת אַבְרָהָם:
 וְה' בָּרַךְ אֶת אַבְרָהָם בְּכָל:
 מֹשֶׁה נִסֵּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל שֶׁנֶּאֱמַר:
 מֶה תִּנְסֹן אֶת ה':
 לְכָל אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה:
 וּמִי הוּא נִסִּי שֶׁל מֹשֶׁה:
 הַקֵּב"ה שֶׁנֶּאֱמַר וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נָסִי:
 יְרוּשָׁלַיִם אֹרֻר שֶׁל עוֹלָם שֶׁנֶּאֱמַר
 וְהִלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֶךְ:
 וּמִי הוּא אֹרֻר שֶׁל יְרוּשָׁלַיִם:
 הַקֵּב"ה שֶׁנֶּאֱמַר וְהָיָה לְךָ ה' לְאוֹר עוֹלָם:

Psalm Dawida. JHWH jest moim pasterzem, niczego mi nie brakuje.

Dawid jest pasterzem Izraela, jak napisano:

Ty paść będziesz mój lud, Izraela (2 Sm 5,2).

Kto zaś jest pasterzem Dawida?

Święty Błogosławiony, jak powiedziano:

JHWH jest moim pasterzem, niczego mi nie brakuje.

Abraham błogosławił wszystkim, jak powiedziano:

I będą błogosławione w tobie wszystkie plemiona ziemi (Rdz 12,3).

Kto zaś błogosławił Abrahama? Święty Błogosławiony,

jak powiedziano:

A JHWH błogosławił Abrahamowi we wszystkim (Rdz 24,1).

Mojżesz był sztandarem Izraela, jak powiedziano:

Dlaczego poddajecie JHWH próbie? (Wj 17,2).

(Jak powiedziano również): Wobec tych wszystkich znaków i cudów, które czynił Mojżesz.

Kto zaś jest sztandarem Mojżesza?

Święty Błogosławiony, jak powiedziano:

I nazwał go: Pan moim sztandarem (Wj 17,16).

Jerozolima jest światłością świata, jak powiedziano:

„I pójdą narody do twej światłości” (Iz 60,3).

Kto zaś jest światłością Jerozolimy?

Święty Błogosławiony, jak powiedziano:

„I będzie ci JHWH wieczną światłością” (Iz 60,19).

Zadaniem powyższych wypowiedzi jest zapewnienie komentarza dla Ps 23,1aa. Oprócz rozwinięcia myśli dotyczącej tego, kim jest Bóg, autor midraszu zastanawia się nad rolą poszczególnych postaci biblijnych takich jak Dawid, Abraham, Mojżesz, oraz znaczeniem Jerozolimy. Zadaje zatem pytanie o znaczenie jednostki, zupełnie tak, jakby pytał: skoro Bóg jest pasterzem, to kim jest ten, który wypowiada słowa psalmu? Niemniej ważną kwestią okazuje się zasadność nazywania Boga pasterzem. Autor jalkutu cytując słowa Chamy bar Haniny pochodzące z midraszu do Księgi Psalmów 23,3 podkreśla, że bycie przewodnikiem trzody nie jest uważane za szczególnie szlachetne zajęcie:

אמר רב חמא בר חנינא:

אתה מוצא אין לך

אומנות בזויה יותר משל רועה

שכל ימיו הוא הולך במקלו ובתרמילו

ודוד קרא להקב"ה רועה:

אמר דוד מזקנים אתבונן:

יעקב קרא אותו רועה שנאמר

האלהים הרועה אותי:
אף אני קורא אותו רועה שנאמר
ה' רועי לא אחסר:

Rabin Chama bar Chanina powiedział:

Nie znajdziesz bardziej pogardzanego rzemiosła niż bycie pasterzem, który przez wszystkie dni swego życia chodzi z laską i podróżną torbą.

A jednak Dawid nazywa Świętego Błogosławionego pasterzem.

Powiedział Dawid: „Od starców mądrzy jestem” (Ps 119,100).

Jakub nazwał (Boga) pasterzem mówiąc: „Bóg mnie pasie”⁸
(Rdz 48,16).

Ja również nazywam go pasterzem mówiąc:

JHWH jest moim pasterzem, niczego mi nie brakuje.

Porównując tekst jalkutu z wersją midraszu Tehilim, należy zwrócić uwagę na to, że w tekście źródłowym autorem wypowiedzi jest Josi bar Chanina, rabin będący przedstawicielem drugiego pokolenia amoraitów działających na terenie ziemi Izraela⁹. Wersja proponowana przez jalkut budzi wątpliwości również z innego powodu. Możliwe, że redaktor midraszu popełnił błąd i dokonał zamiany kolejności słów. Postać występującą w midraszu Jalkut Szimoni prawdopodobnie należy utożsamiać z osobą rabina Chaniny bar Chamy.

Wśród wielu wypowiedzi midraszu czytelnik może odnaleźć również praktyczne pouczenia związane z ludzkim postępowaniem. Przykładem takiej porady jest komentarz do Pwt 2,7 pochodzący z midraszu do Księgi Psalmów 23,3:

כי ה' אלהיך ברכך:
יכול אפילו אתה יושב ובטל:
תלמוד לומר בכל מעשה ידך:
אם עושה אדם מתברך
ואם לאו אינו מתברך:

⁸ W Rdz 48,16 czasownik „pasie” מרעה należy rozumieć jako: „opiekuje się”.

⁹ Por. komentarz midraszu Tehilim do Ps 23 w XVI edycji zainicjowanej przez Icchaka ben Szimszona HaKohena wydanej w Konstantynopolu w 1512 roku.

Napisano w taki oto sposób: „JHWH Bóg twój pobłogosławił ci”

(Pwt 2,7).

Czy błogosławi On nawet wówczas, gdy pozostajesz bezczynny?

Biblia powiada przecież: „We wszystkich dziełach twoich rąk” (Pwt 2,7).

Oznacza to, że jeżeli człowiek coś czyni, zyskuje błogosławieństwo!

Jeżeli zaś nic nie czyni, błogosławieństwa nie otrzymuje.

Midrasz stara się przewidywać pytania, jakie mogą pojawić się podczas lektury biblijnego tekstu, proponując praktyczne wskazówki życiowe. Podobnie jest z pytaniem o okoliczności, w których mogło dojść do wypowiedzania słów psalmu. Autor jalkutu interpretuje treść psalmu, osadzając ją w konkretnych okolicznościach życia psalmisty i posiłkując się tekstem midraszu Tehilim 23,6:

בנאות דשא ירביצני:

מדבר ברוד בשעה שהיה בורח מפני שאול:

מה כתיב וילך דוד יבוא יער חרת:

ולמה נקרא חרת:

שהיה מנוגב כחרת והקב"ה הרטיבו מטיבו של עולם שנאמר

כמו חלב ודשן תשבע נפשי:

נפשי ישובב זה המלכות:

לא שהיה לי בזכותי אלא למען שמו:

גם כי אלך בנאי צלמות זה מדבר זיף למה:

כי אתה עמדי:

שבטך אלו יסורין ומשענתך זו תורה:

המה ינחמוני:

תערוך לפני שולחן זה המלכות:

נגד צוררי זה דואג ואחיתופל:

Na niwach zielonych mnie pasie – oto pustynia, po której Dawid uciekał przed Saulem.

Napisano bowiem: „I poszedł Dawid, i przybył do lasu Charet (1 Sm 22,5).

A dlaczego ów las nazywał się Charet (חרת)?

Ponieważ był wyschnięty jak sadza (חרת).

Jednak Święty Błogosławiony nawodnił go dobrem tego świata, jak powiedziano:

„Niczym sadłem i tłuszczem nasyciła się moja dusza” (Ps 63,6).

Duszę moją pokrzepia (Ps 23,3): *to jest królestwo.*

Nie abym miał je ze względu na swoje zasługi, ale ze względu na jego Imię.

Również wtedy, gdy będę szedł ciemną doliną (nie będę się bał)

(Ps 23,4):

To jest pustynia Zif.

*Dlaczego? **Bo ty jesteś ze mną** (Ps 23,4).*

Twój kij (Ps 23,4): *to są cierpienia, które pokazują mi odpowiednią drogę (ייסורי).*

I laska (Ps 23,4): *tym jest twe pouczenie (חורה).*

To właśnie one będą mnie pocieszać.

Rozkładasz przede mną stół (Ps 23,5), *to jest królestwo.*

Naprzeciw moim nieprzyjaciółom (Ps 23,5), *to są Doeg i Achitofel.*

W perspektywie midraszu miejscem utożsamianym z zielonymi niwami jest pustynia, którą Bóg zamienia w miejsce pełne obfitości. Psalm nie jest zatem zapowiedzią braku jakichkolwiek trudności. Autor jalkutu wykorzystuje grę słów związaną ze słowem חרה będącym nazwą własną lasu, w którym chroni się Dawid, oraz określeniem sadzy lub osadu powstałego na skutek korzystania z tuszu (Jastrov 1903, 508). Dolina cienia śmierci, początkowo pełna mroku, na skutek Bożej interwencji zamienia się w życiodajną przestrzeń.

Przyglądając się głównym wątkom pojawiającym się w midraszu, należy stwierdzić, że przeważająca część komentarza nie została poświęcona indywidualnej perspektywie psalmisty, ale relacji pomiędzy Bogiem a Izraelem. Autor jalkutu sugeruje tym samym, że Psalm 23 może być odczytywany jako opis relacji pomiędzy Bogiem a całym narodem. Mówiąc o tym, wykorzystuje fragment midraszu do Księgi Psalmów 23,1:

וכן הוא אומר דודי לי ואני לו:
הוא לי לאלוה אנוכי ה' אלהיך:
ואני לו לאומה ולאומי אלי האזינו:
הוא לי כאח מי יתנך כאח לי:
ואני לו לאחות פיתחי לי אחותי רעיתי:

אני לו לצאן ואתן צאני צאן מרעיתי:
והוא לי לרועה ה' רועי לא אחסר:

Tak oto powiada: „Mój oblubieniec jest mój, a ja jego” (PnP 2,16).

On jest mi Bogiem – „Ja jestem JHWH Bogiem twoim” (Wj 20,2).

Ja zaś mu narodem – „Ludu mój, słuchajcie mnie” (Iz 51,4).

On jest mi niczym brat – „Któż cię uczynił bratem dla mnie” (PnP 8,1).

Ja zaś mu siostrą – „Otwórz mi, siostrze moja, przyjaciółko moja” (PnP 5,2).

Ja mu jestem trzodą – „Wy trzodą mą jesteście, trzodą pastwiska mojego” (Ez 34,31).

On zaś mi pasterzem – JHWH pasterzem moim, niczego mi nie brakuje.

Autor jalkutu wykorzystuje materiał z midraszu Tehilim 23,3, poświęcając sporą część swoich rozważań historii wędrówki Izraela po pustyni. Midrasz przywołuje fragmenty Pięcioksięgu opisujące to, w jaki sposób Bóg troszczył się o naród. Historia wędrówki przez pustynię jest zatem rozwinięciem wypowiedzi Ps 23,1bβ (לא אחסר) „niczego mi nie brakuje”.

מהו ידע לכתך:
הילוכך ליכלוכך צורך בפרנסתך:
רבי יהודה בשם ר' אלעזר אומר:
שלושה דברים הדרך עושה
מבלה את הכסות ושוחקת את גוף
וממעטת את היציאה:
אבל הקב"ה אינו כן:
לא חסרת דבר זה היציאה:
שימלחך לא בלחה מעליך וגו'
זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך:
אמר ר' יודן בזכות ואמרתם
זה אלי ואנוהו נתתי זה לכם ארבעים שנה:
רבי יהודה אומר
מלך במדינה אין המדינה חסרה כלום:
כך ה' אלהיך עימך לא חסרת דבר:
בנוהג שבעולם אדם מקבל אורח:
יום ראשון שוחט לו עגל

יום שני שוחט לו שה
יום שלישי תרנגולין
יום רביעי קישניות
יום חמישי מנעט והולך
לא דומה יום ראשון כיום אחרון:
יכול אף זה כן:
תלמוד לומר
זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר:
יום ראשון כיום אחרון:
ר' נחוניא אומר
לא חסרת דבר דלא הוית חסר
אלא מומר מילא והיא מתעבדא:
יעשה המן כבשר של עגל והוא נעשה:
יעשה פטומין והוא נעשה:
יעשה פסיוני והוא נעשה:

Co oznacza wypowiedź: „On zna twój sposób chodzenia”? (Pwt 20,7).

Chodzi tu o sposób chodzenia, brud, który miałeś na sobie podczas podróży,

trud, który przeżywałeś w odniesieniu do swego utrzymania.

Rabin Jehuda w imieniu rabina Elazara mówi:

Trzy rzeczy sprawia podróż (w życiu człowieka), a mianowicie:

zużywa ubranie, męczy ciało i zmniejsza zapasy.

Nie tak jest jednak ze Świętym Błogosławionym!

Napisano bowiem: „Twoje ubranie się nie zużyło” (Pwt 8,4).

Napisano również: „Nie zabrakło ci niczego” (Pwt 2,7) – to dotyczy zapasów.

„Oto czterdzieści lat JHWH twój Bóg z tobą na pustyni” (Pwt 2,7).

Rzekł rabin Judan: ze względu na to, że powiedzieliście:

„Oto Bóg mój, sławić go będę” (Wj 15,2), podarowałem wam te czterdzieści lat.

Rabin Jehuda mówi: Jeżeli król mieszka w kraju, nie brakuje niczego.

Tak samo „Bóg twój był z tobą i niczego ci nie brakowało” (Pwt 2,7).

Jak zwykle się czynić w świecie, gdy ktoś przyjmuje gościa,

pierwszego dnia zarzyna dlań cielę,

drugiego dnia jagnię,

trzeciego dnia drób,

czwartego zaś przygotowuje bób,
 dnia piątego jednak zapasy się wyczerpują i gość odchodzi.
 Dzień pierwszy nie jest zatem podobny do ostatniego.
 Czy jest tak jednak w tym przypadku?
 Talmud powiada¹⁰:
 „Oto przez czterdzieści lat JHWH Bóg twój był z tobą, a nie zabrakło ci
 niczego”. (Pwt 2,7)
 W tym przypadku więc dzień pierwszy był taki sam jak ostatni.
 Rabin Nechunja powiada: Co oznacza: „Nie zabrakło ci niczego”
 (Pwt 2,7)?
 Wypowiedź ta oznacza to, że nie było słowa, którego byś nie wypowie-
 dział i się nie ziściło.
 Manna miała być niczym mięso cielęce i taką się stała.
 Miała być tłusta i taką się stała.
 Miała być jak mięso bażantów i taką się stała.

Komentując Ps 23,1bβ (בְּנֵאוֹת דָּשָׁא יִרְבִּיצֵנִי), autor jalkutu wykorzystuje materiał pochodzący z midraszu Tehilim 23,4. Po raz kolejny wskazuje na historię wyjścia Izraela z Egiptu i wędrówki po pustyni, podkreślając wspólnotowy wymiar rozumienia słów psalmu:

בְּנֵאוֹת דָּשָׁא יִרְבִּיצֵנִי:
 שֶׁאֵל ר' אֶלְעָזָר אֵת ר' שְׁמַעוֹן וְאָמַר לוֹ
 כְּשִׁיבָאוּ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם כָּלִי קוֹרִים יֵצְאוּ עִימָהֶם:
 לֹא וּמַהֲיֵכֵן הָיוּ לִזְבִּשִׁין כָּל אַרְבַּעִים שָׁנָה:
 אָמַר לוֹ מִמָּה שֶׁהִלְבִּישׁוּם מִלֵּאכֵי הַשֶּׁרֶת שֶׁנֶּאֱמָר:
 שֶׁנֶּאֱמָר וְאֵלְבִישְׁךָ רִיקְמָה:
 וּמַהוּ רִיקְמָה:
 רַבִּי דֹּסְתָאִי אָמַר פְּרִפִּירָא:
 וְלֹא הָיוּ בָלִים:
 שִׁימְלַחְךָ לֹא בִלְתָּה מֵעֲלִיד:
 אָמַר לֵה וְלֹא הָיוּ הַקְטָנִים גְּדִלִים:
 אָמַר לֵה צֹא וּלְמוֹד מִן הַחִילּוֹן
 שֶׁכָּל זֶמֶן שֶׁהוּא גְּדֵל גִּרְתִּיקָךְ גְּדֵל עִימוֹ:
 אָמַר לֵה וְלֹא הָיוּ מִתְלַכְלְכִין:
 אָמַר לֵה עֲנֵנִי כְבוֹד מִגִּהָצִין אוֹתָן
 צֹא לִמֹּד מִסְלִמְנִירָא

¹⁰ W rzeczywistości chodzi o fragment biblijny, nie zaś o fragment Talmudu.

האמיטון הזה שאינו מתנהג אלאב אור:
 אמר לה ולא היו עושין כנימות:
 אמר לה במוות לא היו עושין בחייהן לא כל שכן:
 אמר לה ולא היו מסריחין מריח הזעה שאינן מחליפין את לבושיהן:
 אמר לה הבאר היה מעלה להם מיני דשאים ומיני בשמים והיו מנענעין בהן:
 שאמר בנאות דשא ירביצני היה ריחן נודף מסוף עולם ועד סופו:
 בא שלמה ופרש וריח שלמותיך כריח לבנון:
 ואומר נרד וכרכום קנה וקינמון כל אלו מהיכן
 מעין ננים באר מים חיים:
 כיון שראו ישראל היאך הקב"ה מעדנן במדבר
 התחילו מקלסין אותו ואומרים
 את הוא רעיא טבא לא חיסרת טובתך לעולם:

Nad miłymi trawami mnie wypasa (Ps 23,1)

Zapytał rabin Elazar rabina Szimona, mówiąc:

Gdy Izrael wychodził z Egiptu, czy nie mieli ze sobą narzędzi tkackich?

Odpowiedział mi rabin Szimon: Nie.

Zatem, w jaki sposób mogli nosić te same ubrania przez czterdzieści lat? – zapytał.

Odpowiedział mu rabin Szimon:

Było tak dzięki temu, że aniołowie odziewali ich, jak napisano:

„Przyodziałem cię w haftowaną szatę” (Ez 16,10).

Co to jest haftowana szata? Jak należy to rozumieć?

Rabin Dostaj powiada: to jest purpura.

Zapytał rabin Elazar: i nie zużyła się?

Odpowiedział mu:

Czy nie czytałeś, że „Ubranie twe nie ulegnie zniszczeniu?” (Pwt 8,4).

Odpowiedział mu: a czy owe ubrania nie stały się ciasne?

Odpowiedział mu: idź i ucz się od ślimaka, że gdy ten rośnie, również jego skorupa rośnie wraz z nim.

Rabin Szimon odrzekł na to: czy ubrania te nie stały się brudne?

Obłoki na niebiosach oczyszczały je.

Idź i ucz się od salamandry,

*że ona, tak samo jak kamień zwany amiantem
 oczyszczana może być tylko w ogniu.*

Odpowiedział na to: a czy ubrania nie były uszkodzane przez mole?

Nawet gdy pomarli, mole nie uszkodzały ubrań, a co dopiero gdy żyli?

Odpowiedział mu:

A czy nie cuchnęli od potu, nie zmieniając swej odzieży?

Powiedział mu na to:

Studnia zapewniała im mnóstwo różnych traw i ziół, którymi się otaczali,

*Jak powiedziano: **Nad miłymi trawami mnie wypasa** (Ps 23,1).*

A ich woń roznosiła się od jednego krańca świata na drugi.

Salomon wyjaśnił to w ten sposób:

„Zapach twych ubrań jest jak woń Libanu” (PnP 4,11).

Oznacza to:

„Nard i szafran, pachnąca trzcina i cynamon” (PnP 4,14).

A to wszystko skąd przyszło?

Ze źródeł ogrodów wypływa woda żywa (PnP 4,15).

Gdy zobaczył Izrael, że Święty Błogosławiony zapewnia mu tę rozkosz, zaczął go wielbić, mówiąc:

Ty jesteś dobrym Pasterzem, nie szczędzisz dobra swego dla świata.

4. Podsumowanie

Podsumowując analizę głównych wątków interpretacyjnych komentarza, należy stwierdzić, że midrasz Jalkut Szimoni do Psalmu 23 stanowi zestawienie wielowiekowej tradycji komentowania tekstu biblijnego, wykorzystuje bowiem teksty powstałe na przestrzeni kilkuset lat. Większość materiału przedstawionego w średniowiecznej antologii pochodzi z midraszu do Księgi Psalmów, którego redakcję należy datować na okres X-XIII wieku.¹¹ Opierając się na tekstach źródłowych, autor jalkutu zmienia kolejność wypowiedzi, modyfikuje tekst komentarza, a nawet zmienia imiona wypowiadających się autorytetów. Należy zatem stwierdzić, że tekst źródłowy zyskuje autonomię i jego pierwotny kontekst nie determinuje jego dalszego znaczenia. Analogiczna zasada została zastosowana w odniesieniu do przytaczanych w midraszu tekstów biblijnych. Uwzględniając powyższe kwestie, należy zaznaczyć, że przekład

¹¹ Dyskusję dotyczącą procesu redakcji midraszu do Księgi Psalmów przedstawia Anat Reizel. Zob. Reizel 2010-2011, 281-284. Por. też Kuśmirek 2021, 14.

midraszu na język polski nie jest sprawą łatwą. Aby przedstawić treść komentarza w sposób zrozumiały, należy zrezygnować z dosłowności przekładu, stosując dopowiedzenia, miejscami zaznaczać podmiot w zdaniu, niekiedy zaś wskazywać na szerszy kontekst wypowiedzi, czego przykładem są gry słowne obecne w tekście komentarza.

Głównym motywem pojawiającym się w komentarzu jest wyrowadzenie Izraela z Egiptu i wędrówka narodu po pustyni. Zdaniem autora jalkutu kontekstem odczytywania Ps 23 są zatem losy narodowej zbiorowości. Nie wyklucza to jednak możliwości lektury psalmu w kontekście życia jednostki, na co wskazują między innymi uwagi dotyczące bohaterów biblijnych takich jak Abraham i Mojżesz oraz wspomnienie ucieczki Dawida przed Saulem. Midrasz zestawia ze sobą wspólnotowy oraz indywidualny wymiar lektury tekstu, wskazując, że oba sposoby odczytywania psalmu są równie ważne. Losy jednostki przeplatają się z dziejami narodowej zbiorowości. Obecność licznych fragmentów biblijnych przywoływanych w midraszu prowadzi do wniosku, że czytelnik jalkutu, chcący zrozumieć przesłanie dzieła, musi znać całą Biblię hebrajską. Nie wiadomo, czy i w jakim stopniu pokolenia czytelników średniowiecznej antologii znały i rozumiały teksty źródłowe wykorzystywane w antologii. Czy jalkut pełnił jedynie funkcję konkordancji ukazującej najistotniejsze wątki interpretacyjne judaizmu w odniesieniu do Biblii hebrajskiej, czy był raczej traktowany jako autonomiczne dzieło ukazujące nową perspektywę rozumienia biblijnych tekstów? Biorąc pod uwagę następujące po sobie wydania jalkutu oraz wysiłki wydawców mające na celu ułatwienie lektury tekstu, warto potraktować to dzieło jako próbę nowatorskiego spojrzenia na treść Biblii hebrajskiej.

Bibliografia

- Avishur, Yitzchak. 2002. „Mizmor kg” W *‘Olam haTānāk: Sæpær Thilim*. Red. Nahum Mattathias Sarna, 105-108. Tel Awiw: Dibrei haJāmim.

- Ben Szimszon HaKohen, Icchak, red. 1512. *Midraš T^hilim*. Konstantynopol.
- Cohen, Shlomo, red. 2006. *Jalquṭ Šim'oni haM^enuqād. Midr^ešej Chzl l^eTnk 'im Zait Ra^anān. Mar'æ^h Māqom ube'urei Milim*. Jeruszałajim: I^erid HaSpārim.
- Epstein, Abraham. 1891. *R Šimon Kārā w^eJalquṭ Šim'oni*. Kraków.
- Herr, Moshe David. 1985. „HaIšub haI^ehudi: Chaiei ruach, tarbut, siprut w^emunā^h.” W *Tqumat haMišnā^h w^ehaTalmud w^ehaŠilṭon haBizanṭi*. Red. Moshe David Herr, 179-203. Jeruszałajim: Beit Hocā^lat Kætær.
- Hyman, Artur. 1965. *M^eqorot Jalquṭ Šim'oni laN^ebii'm uK^etubim 'al pi Kitbej Jād Dfus Rišon 'im Maqbilim w^ehæārot uMap^echot haM^amārim K^esidram B^esiprei haMmāqor*. Jeruszałajim: Mosad Hārab Quq.
- Jastrov, Marcus. 1903. „Chææt.” W *Dictionary of Targumim, Talmud Babli and the Midrashic Literature*. London/New York: W. Dru-gulin, Oriental Printer.
- Kuśmirek, Anna. 2021. „Interpretacja Psalmu 110 w Targumie Psalmów.” *Studia Gdańskie* 47 (marzec):11-24.
- Landau, Betzalel. 2022. „Mābo^l” do: *Jalquṭ Šim'oni haŠālem 'osæp Midr^ešej Chzl l^eTorā^h N^ebii'm uK^etubim mjusdo šæl Rabenu Ši-mon haDaršan miPranqepurṭ sudār 'al pi Dpus Waršā^l Trlh*, 5-13. Jeruszałajim: Hocā^lat Spārim Ch. Wgśl.
- Lerner Bialik, Myron. 1981. „HaMācui w^eHārācui B^eHocāat Midraš haGādol.” *P^e(āmim: Ribon l^eCheqær Q^ehilot Isrāel baMizrāch* 10: 109-118.
- Marcinkowski, Roman. 2019. „Specyfika języka religijnego Miszny.” *Studia Gdańskie* (45): 131-147.
- Marx, Farina. 2020. *Jalkut Schimoni zum Zwölfprophetenbuch. Rabbini-sche Bibelauslegung im Mittelalter*. Berlin: De Gruyter.

- Meyer, David Théophile Ivan. 2018. „La Nature Éditoriale Du Yalkut Shimoni: Une étude exploratoire des citations de Bereshit Rabbah XXII,8-10 dans le Yalkut Shimoni.” Rozprawa doktorska, Katholieke Universiteit Leuven.
- Oświeciński, Jonasz. 2023. „Rozdział szósty Księgi Izajasza w perspektywie teologicznej midraszu Jalkut Szimoni.” Rozprawa doktorska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.
- Reizel, Anat. 2010-2011. *Mābo' l'Midrāšim*. Alon Schwut: Miklælæt Hærcog.
- Steinzaltz, Adin. 2002. *Madrik l'Talmud. Musagei l'sod w'Hagdārot*. Jeruszałajim: Kætær.
- Zuber, Beat. 2021. *Jalkut Schimoni zu den Psalmen*. Red. Dagmar Börner-Klein. Berlin: De Gruyter.
- Zunz, Leopold. 1832. *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur – und Religionsgeschichte*. Berlin: A. Asher.

ADAM MAGRUK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9468-624X](https://orcid.org/0000-0001-9468-624X)

METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK)²

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2475-8660](https://orcid.org/0000-0003-2475-8660)

Rocznik Teologiczny
LXVII – z. 1/2025
s. 51-62
DOI: 10.36124/rt.2025.03



Pojęcie autokefalii w Kościele Wschodnim do XIII wieku

The concept of autocephaly in the Eastern Church up to the 13th Century

Słowa kluczowe: autokefalia, arcybiskup autokefaliczny, Konstantynopol, Kościół Cypryjski, kanony

Key words: autocephaly, autocephalous archbishop, Constantinople, Church Cyprus, canons

Streszczenie

Artykuł przedstawia analizę pojęcia „autokefalii” w kontekście językowym, historycznym i kanonicznym, ukazując jego ewolucję do XIII wieku. Badanie koncentruje się na etymologicznych źródłach terminu obecnych już w 34. Kanonie Apostolskim oraz jego instytucjonalnym rozwoju od wczesnych arcybiskupstw autokefalicznych (VII w. – 33, przed upadkiem Konstantynopola – 80) do ukształtowania formalnego statusu Kościołów autokefalicznych. Analizowane są kluczowe etapy tego rozwoju: kanonizacja przez Sobór Nicejski (325 r.), model pentarchii, interpretacje Teodora Balsamona (XII w.) i inne. Praca dokumentuje transformację pojęcia od politycznych konotacji (*sui iuris*) ku ściśle kanoniczno-eklezyjologicznemu znaczeniu.

¹ Ks. dr Adam Magruk, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

² Metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Abstract

The article presents an analysis of the concept of “autocephaly” in linguistic, historical, and canonical contexts, tracing its evolution up to the 13th century. The study focuses on the etymological origins of the term, already present in the 34th Apostolic Canon, and its institutional development from the early autocephalous archbishoprics (7th century – 33, before the fall of Constantinople – 80) to the formal establishment of the status of autocephalous Churches. The key stages of this development are examined: its canonization at the Council of Nicaea (325), the model of the pentarchy, the interpretations of Theodore Balsamon (12th century), among others. The paper documents the transformation of the concept from political connotations (*sui iuris*) toward a strictly canonical and ecclesiological meaning.

1. Wstęp

W związku z obchodzoną w 2024 roku 100-tną rocznicą otrzymania statusu niezależności przez Cerkiew prawosławną w Polsce, najczęściej pojawiającym się w tym aspekcie terminem była „autokefalia”. W niniejszym artykule autorzy podejmą analizę pojęcia „autokefalii” zarówno z perspektywy etymologicznej, jak i poprzez omówienie kolejnych etapów jego historycznego rozwoju — od pierwotnego administracyjno-politycznego znaczenia w Bizancjum aż po status ściśle kanonicznego kryterium niezależności Kościołów lokalnych. Przedstawione zostaną zasady nadawania autokefalii na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa wschodniego, dosłowne znaczenie tego terminu oraz historyczny kontekst jego użycia w różnych okresach istnienia Kościoła.

2. Etymologiczne i semantyczne podstawy pojęcia autokefalii

Pojęcie „autokefalia” posiada swoje korzenie w języku greckim. Składają się na nie dwa człony: *αυτός* – „sam”, „jeden” oraz *κεφαλή* „głowa” (Tsirelīs 2013, 26), „życie”, „przywódca”, „władza”, „czyste źródło”, „początek np. rzeki” (Mpampiniōtīs 2002, 319; Abramowiczówna 1958, 653-654). Innymi słowy, autokefalia oznacza „posiadać głowę” lub „władać samorządnie”. To życie samodzielne, kierowane niezależnie

od kogokolwiek, to podejmowanie decyzji bez jakiegokolwiek zewnętrznej ingerencji (Tel'pis 2023, 260). Greckie κεφαλή to także największa, najwyższa i tym samym najważniejsza część każdego przedmiotu, krawędź, wierzchołek, jego szczyt. Z drugiej strony zatem, autokefalia – to ciągłe bycie na świeczniku, to posiadanie szczególnej pozycji, a co za tym idzie – postawienie za wzór do naśladowania pod każdym względem (Liddell, Scott nd.). W kontekście eklezjologicznym termin ten odnosi się do Cerkwi lokalnej, którą charakteryzuje nienaganne, w pełni dojrzałe i przykładowe funkcjonowanie. Powyżej nadmieniono, że helleńskie κεφαλή odnosi się także do „źródła krystalicznej wody” – można zatem zaryzykować stwierdzenie, że autokefalia w znaczeniu statusu administracyjnego powinna być nadawana tej Cerkwi, którą cechuje czystość nauki, dogmatu, dyscypliny kanonicznej, odpowiedzialności i nienaganność samodzielnego działania.

Termin „autokefalia” nie występuje ani w Piśmie Świętym, ani też postanowieniach Soborów Powszechnych. Prawosławna tradycja kanoniczna potwierdza, że słowo to ma swoje korzenie w 34. Kanonie Apostolskim, gdzie po raz pierwszy pojawiają się razem terminy αὐτός i κεφαλή (Grigoriță 2007, 43).

Pierwsze trzy wieki chrześcijaństwa kształtowały strukturę kościelną w oparciu o tzw. model metropolitalny, odpowiadający podziałowi administracyjnemu Cesarstwa Rzymskiego. Każda prowincja [gr. επαρχία] eklezjalna obejmowała kilka biskupstw podporządkowanych metropolii, której biskup, wybierany przez miejscowy synod, nosił tytuł metropolity. Można zaryzykować stwierdzenie, że praktyka synodalności w pewnym stopniu wyrażała zaczątki autokefalii: prowincjonalny synod mógł bowiem samodzielnie rozstrzygać kwestie personalne i dyscyplinarne bez ingerencji zewnętrznej władzy kościelnej czy świeckiej.

Sobór Nicejski w 325 r. ugruntował tę autonomię w kanonie 6, uznając „stare zwyczaje ustalone w Egipcie, w Libii i Pentapolis” (Znosko 2000, 37), a tym samym potwierdzając prawo prowincji do własnego zwierzchnika. Tak ustanowiona zasada, że „sprawami każdej prowincji

zarządza jej własny sobór” (Znosko 2000, 37), stanie się później kluczowym kryterium kanonicznej autokefalii.

W historii Cesarstwa Rzymskiego – Bizantyjskiego badane pojęcie pierwotnie odnosiło się do terytoriów lub miejscowości, które w najmniejszym stopniu nie były zależne od jakiegokolwiek władcy. Cesarz Konstantyn VII Porfirogeneta (945-969) w swoim słynnym dziele „O zarządzaniu imperium” opisuje podporządkowanie Dalmacji i okolicznych narodów słowiańskich Cesarstwu Rzymskiemu pod rządami cesarza Herakliusza, a później pod panowaniem niedbałego i niedoświadczonego Michała. Niedbalstwo i brak doświadczenia tego drugiego sprawiły, że twierdze Dalmacji i lokalne plemiona słowiańskie stały się samorządne i niezależne od władzy cesarza, czyli „autokefaliczne”. Wspomniane dzieło głosi: „κάστρα οικούντες γεγόνασιν αυτοκέφαλοι μήτε τῷ βασιλεὶ Ρωμαίων” (cyt. za: Tel’pis 2023, 260). Pozycję samodzielności regionów Konstantyn uwypukla ponadto wyrażeniem „τινὶ μὴ υποκείμενοι” (cyt. za: Tel’pis 2023, 260), a zatem: „nikomu nie podległe”. „Autokefalia” odnosiła się również do wybranych władców, którzy sprawując swój urząd na peryferiach świata rzymskiego, posiadali pewną autonomię³. Co ciekawe, terminem tym określano także odległe i opanowane przez plemiona barbarzyńców terytoria lub też tych przywódców, którzy nie byli prawnie związani z Cesarstwem Rzymskim (Feidas 1977, 261).

3. Historyczno-kanoniczna ewolucja autokefalii w Kościele Wschodnim

W kontekście eklezjologicznym słowo „autokefalia” po raz pierwszy zostało użyte przez lektora konstantynopolitańskiej Hagii Sophii i słynnego bizantyjskiego historyka Teodora Anagnostosa⁴. W swym dziele pt. „Historia Kościoła” mówi on o relikwiach św. Barnaby odnalezionych

³ W pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa terminy αυτοκέφαλον i αυτονομία (gr. αυτός – „sam” + νόμος – „prawo”) stosowane było jako synonimy (Zob. Feidas 1977, 7).

⁴ Szerzej na temat jego życia i twórczości zob. Christou 2006, 544-545.

na Cyprze. Na piersi apostoła leżała własnoręcznie przepisana przez niego Ewangelia wg Mateusza. Na tej właśnie podstawie: „Cypryiczkom udało się uczynić swoją metropolię autokefaliczną i niepodlegającą już Antiochii [Εξ ης προφάσεως και περιγεγόνασι Κύπριοι το αυτοκέφαλος είναι την κατά αυτούς μητρόπολιν και μη τελείν υπό Αντιόχειαν]” (Anagnōstis 1866, 184). III Sobór Powszechny w Efezie formalnie potwierdził niezależność wyspy, odrzucając jednocześnie roszczenia Antiochii. Oznaczało to precedens uznania autokefalii na podstawie długotrwałej praktyki i tradycji apostołskiej, a nie wyłączenie aktu cesarskiego czy patriarchalnego. Kościół cypryjski stał się w ten sposób modelowym przykładem, jak miejscowa wspólnota, powołując się na starożytność swej wiary i nieprzerwany łańcuch sukcesji apostołskiej, może zachować prawo do samodzielnego wyboru biskupów.

Dzieło pt. „Ekfesis”, przypisywane powszechnie Pseudo-Epifaniu-szowi, zawierające hierarchiczny spis metropolii i diecezji, opracowane i uzupełnione w czasach panowania cesarza Herakliusza (610-641), nazywa wybranych hierarchów „autokefalicznymi arcybiskupami”. „Arcybiskup autokefaliczny” (gr. αυτοκέφαλος αρχιεπίσκοπος) nie był zależny od jurysdykcji metropolity, w którego diecezji znajdowała się jego katedra, lecz podlegał bezpośrednio patriarche Konstantynopola, który to patriarcha dokonywał jego chirotonii (Chrizostom I nd.). Wspominał on podczas każdego nabożeństwa wyłącznie jego imię. Dodatkowo był on pełnoprawnym członkiem Soboru Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. Autokefalicznemu arcybiskupowi nie mogli jednak podlegać inni biskupi. Żywym przykładem tego typu kanonicznej sytuacji były chociażby miejscowości takie jak: Smyrna (Azja), Sebastopolis (Awasgia) i wiele innych, głównie w zachodniej części Azji Mniejszej, Półwyspu Bałkańskiego oraz u wybrzeży Morza Czarnego (Tel’pis 2023, 262). W VII wieku były już 33 tego typu autokefaliczne arcybiskupstwa. Na początku dziewiątego stulecia ich liczba wzrosła do 47, natomiast około sto lat później – ponad 50. Tuż przed upadkiem Konstantynopola funkcjonowało ich niemal 80.

Warto zauważyć w tym miejscu, że ta dynamiczna proliferacja lokalnych autokefalicznych struktur nie przebiegała w izolacji od szerszych procesów instytucjonalnych zachodzących w świecie bizantyjskim. Proces konsolidacji metropolii w większe jednostki doprowadził bowiem do wyłonienia się pięciu prymarnych stolic — Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy — których uprzywilejowaną rolę ujęto w Novelli 131 Cesarza Justyniana (535 r.) (Miller, Sarris 2018, 654-665) oraz na Soborze Trullańskim w 691-692 r. (Znosko 2000, 83). Ten model, nazwany później „pentarchią” [gr. πενταρχία], miał gwarantować jedność wiary poprzez kolegialną odpowiedzialność pięciu patriarchatów. Jednomysłność wszystkich pięciu patriarchów stanowiła swoistą pieczęć prawowierności [gr. ορθοδοξία] Kościoła powszechnego, gwarantującą integralność i autentyczność tradycji oraz nauczania chrześcijańskiego.

Na tym tle zasady przyznawania statusu autokefalii lokalnym wspólnotom były coraz silniej powiązane zarówno z ich specyficzną tradycją, jak i z pozycją w obrębie nowo powstałej struktury prawno-kanonicznej. Co nie mniej istotne, przywilej posiadania autokefalicznego arcybiskupstwa przyznawany był tym miejscowościom, które na danym terenie wyjątkowo wsławiły się działalnością i/lub nauczaniem szczególnie znanych świętych, bądź też głośną i paradygmatyczną zarazem męczeńską śmiercią wyznawcy wiary. Niemale znaczenie miało w tym aspekcie położenie strategiczne oraz polityczne znaczenie takiej miejscowości (Chrizostom I nd.). Aby lepiej zrozumieć to zagadnienie, wystarczy przywołać w tym miejscu postać wielkiego hierarchy Kościoła św. Bazylego Wielkiego – autokefalicznego arcybiskupa Cezarei Kapadockiej (Chrizostom I nd.). Czym zatem zasłynęła sama Cezarea? Już na początku swego pierwszego listu apostoł Piotr zwraca się do chrześcijan zamieszkujących Kapadocję (1 P 1,1)⁵, której stolicą była Cezarea.

⁵ „Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa, do wędrowców rozproszonych po Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii, wybranych zgodnie z tym, co przewidział Bóg Ojciec, w uświęceniu Ducha, ku posłuszeństwu i pokropieniu krwią Jezusa Chrystusa; łaska

Tradycja, piórem św. Grzegorza z Nyssy, głosi, że pierwszym biskupem miasta był ewangeliczny Longin Setnik, po nim zaś posługę tę pełnili jego uczniowie: Paweł Apollon i Epafrodyt. Cezarea była znaczącym ośrodkiem handlu i produkcji rzemieślniczej oraz jednym z centrów kultury greckiej (Vinogradond nd.).

Wybitny grecki historyk ks. Georgios Metallinos wysnuwa dość odważne przypuszczenie, że status autokefalicznego arcybiskupa legł u podstaw klasztornej Stauropigi⁶. Na przestrzeni późniejszych wieków natomiast tj. VIII-X pojęcie „autokefalii” używane było zarówno jako termin jurydyczny, jak i odnoszący się do instytucji posiadających pewną niezależność, zdolność do kierowania się „swoimi zasadami, swoim prawem” (Tel’pis 2023, 261). Warto dodać, że grecki termin αυτοκέφαλος tłumaczony był w tekstach łacińskich jako *sui iuris*⁷ i wskazywał na człowieka „mającego pełne prawo działania, własności, zdolności majątkowej” „sam sobie pan”; „nie podlegający jakiegokolwiek innej władzy” (Anagnōstis 1866, 183).

Pojęcie „autokefalia” w bardziej współczesnym znaczeniu kształtuje się w XII wieku. Autor słynnej „Syntagmy” Nilus Doxopater (+1154) klarownie wyraża ideę kanonicznie niezależnej i samorządnej Cerkwi. Doxopater mówiąc o suwerenności Cerkwi cypryjskiej, stwierdza jednoznacznie, że wyspa „jest całkowicie autokefaliczna” [gr. „αυτοκέφαλος παντελώς”] i „samowładna” [gr. αὐτεξούσιος].

wam i pokój niech się pomnoży” (*Pismo Święte Nowego Testamentu* 2022).

⁶ Mowa o ośrodkach monastycznych bezpośrednio podlegających zwierzchnikowi Cerkwi, niezależnie od tego, w granicach jakiej diecezji jest on położony. Termin Stauropigia składa się z dwóch pojęć: σταυρός – „krzyż” oraz πήγνυμι – „wbicić”, „umocować”, „zamocować”. Patriarcha osobiście bądź przez swego przedstawiciela przekazywał krzyż, który umieszczano w fundamentach powstającego korpusu klasztornego. Jeśli główna świątynia już funkcjonowała, krzyż umieszczany był za ołtarzem [cs. *prestołem*].

⁷ *Personae sui iuris* – osoby, które nie podlegały niczyjej władzy w rodzinie. Osobą *sui iuris* mógł być na przykład mężczyzna, którego nazywano wówczas *pater familias* (niezależnie od wieku i rzeczywistej sytuacji rodzinnej). Osoby *sui iuris* miały pełną zdolność majątkową, tj. były wyłącznym podmiotem praw majątkowych

Suwerenność Cypru została – jego zdaniem – uzasadniona działalnością Barnaby na tych terenach, śmiercią apostoła, odnalezieniem jego relikwii oraz obecność Ewangelii Marka na jego piersi (Doxopatrīs 1866, 1097)⁸.

Słynny bizantyjski kanonista i patriarcha Antiochii Teodor Balsamon (XII w.), interpretując drugi kanon I Soboru Konstantynopolańskiego (381 r.), zwraca uwagę na fakt, że „zgodnie ze wspomnianym kanonem w minionych czasach wszyscy diecezjalni metropolici byli autokefaliczni, a wybierały ich ich własne synody [Σημειώσαι οὖν ἀπὸ τοῦ παρόντος κανόνος ὅτι το παλαιόν πάντες οἱ τῶν ἐπαρχιῶν μητροπολίται αυτοκέφαλοι ἦσαν]”⁹. dniesienie Balsomona do „minionych czasów” i ojców II Soboru Powszechnego do decyzji Soboru w Nicei, wyraźnie wskazuje, że pod koniec XII wieku mamy do czynienia z wyraźną tendencją rozumieniem autokefalii Cerkwi w jej ściśle kanonicznym znaczeniu.

Powyższą obserwację Balsamona potwierdzi również ks. Georgij Telpis, mówiąc, że już od pierwszej połowy XIII wieku pojęcie „autokefalii” będzie odnosić się do sfery czysto eklezjalnej, zaś jej istota sprowadzi się do prostej i jednocześnie apostołskiej zasady – biskupów określonego

⁸ Teodor Anagnostos najprawdopodobniej pomylił się, mówiąc o egzemplarzu Ewangelii Mateuszowej na piersi Barnaby, który był krewnym św. Marka Ewangelisty. Dlatego św. Paweł nazywa go kuzynem Ewangelisty (Kol 4,10).

⁹ „Biskupi prowincji kościelnych niech nie czynią zamieszania w Kościołach i niech nie rozciągają swej władzy na Kościoły znajdujące się poza granicami swojej prowincji, lecz w myśl kanonów biskup Aleksandrii niech zarządza tylko Kościołami Egiptu; biskupi wschodni niech sprawują zwierzchnictwo wyłącznie na Wschodzie, zachowując prerogatywy Kościoła w Antiochii; biskupi prowincji w Azji niech sprawują zwierzchnictwo jedynie w Azji; biskupi z Pontu niech mają w swojej kompetencji wyłącznie sprawy prowincji Pontu; biskupi z prowincji trackiej – co dotyczy Tracji. Biskupi, nie będąc wzywani, nie powinni opuszczać granic swej prowincji w celu udzielenia święceń lub wykonania jakiejś innej funkcji kościelnej. Ma się rozumieć, że przy przestrzeganiu wyżej podanej reguły, dotyczącej prowincji kościelnych, sprawami każdej prowincji zarządzać będzie sobór tejże prowincji, jak to uchwalono w Nicei. Co się zaś tyczy Kościołów Bożych, znajdujących się wśród ludów barbarzyńskich, należy nimi zarządzać zgodnie z przestrzeganiem do dzisiejszego dnia zwyczajem ojców” (Znosko 2000, 43-44).

terytorium (diecezji) wybiera i wyświęca zgromadzenie hierarchów – tj. sobór określonego terytorium. Ten sam porządek dotyczy wyboru jej zwierzchnika, który również wybierany i intronizowany jest przez lokalnych biskupów i nie potrzebuje zatwierdzenia swego wyboru przez zwierzchnika innej Cerkwi (Tel'pis, 2023, 263).

Trzeba pamiętać, że jednym z najbardziej widocznych znaków autokefalii w prawosławiu pozostaje miejsce danego Kościoła w dyptychach¹⁰ liturgicznych. Wspominanie zwierzchników innych Kościołów autokefalicznych podczas każdej Świętej Liturgii stanowi publiczny wyraz pełnej komunii eucharystycznej, natomiast wykreślenie imienia jest równoznaczne z deklaracją zerwania jedności kościelnej¹¹. Ta praktyka, będąca fundamentalnym elementem liturgii, odzwierciedla zarówno teologiczny, kanoniczny, jak również praktyczny wymiar eklezjologii prawosławnej. Liczba zwierzchników, których imiona są wymieniane, wynosi aktualnie 15. Cztery pierwsze miejsca zajmują tzw. starożytny patriarchaty, po których umieszcza się zwierzchników patriarchatów nowożytnych i następnie głowy Kościołów autokefalicznych o godności arcybiskupa lub metropolity.

¹⁰ Termin ten dosłownie oznacza „złożony podwójnie”. Składają się na niego dwa człony δις – „dwa razy” oraz πτυχή – „zgięcie”, „fałda”. Pojęcie odnosi się do dwuczęściowych tabliczek służących w starożytności do pisania, które z czasem zyskały znaczenie liturgiczne w Kościele jako spisy imion czy listy hierarchów.

¹¹ Za przykład posłużyć może epizod mający miejsce w 2004 r., kiedy doszło do zawieszenia jedności eucharystycznej między patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem a arcybiskupem Aten Chrystodulosem w wyniku sporu o jurysdykcję nad tzw. „Nowymi Ziemiemi” [gr. Νέες Χώρες] metropoliami północnej Grecji. Główna przyczyna konfliktu dotyczyła ingerencji w obsadę biskupstw tych terytoriów, które zgodnie z aktem patriarchalnym z 1928 roku pozostawały pod formalnym zwierzchnictwem Konstantynopola, choć administrowane były przez Kościół Grecji. Synod Patriarchatu Ekumenicznego uznał takie działania za naruszenie ustaleń kanonicznych i podjął decyzję o wykreśleniu imienia arcybiskupa Aten ze swoich dyptychów oraz o zerwaniu wspólnoty eucharystycznej. Sytuacja ta trwała kilka miesięcy i zakończyła się pojednaniem, po przywróceniu jurysdykcyjnych ustaleń i uznaniu praw Matki Cerkwi przez Kościół grecki.

W praktyce liturgicznej istotne jest nie tylko samo uwzględnienie danej osoby w dyptychach, lecz także porządek, w jakim podczas nabożeństwa imiona są wymieniane przez zwierzchnika Kościoła lokalnego lub diakona. Kolejność ta wyraża zasadę honorowego pierwszeństwa, wynikającą z historycznego i kanonicznego statusu każdego Kościoła, a nie hierarchii władzy czy godności. Imiona zwierzchników Kościołów wpisane do dyptychów są wspominane trzykrotnie: przed Trysagionem, podczas Wielkiego Wejścia oraz pod koniec centralnego momentu Liturgii tj. Kanonu Eucharystycznego. Liturgiczne wspominanie imion hierarchów stanowi więc teologiczną rzeczywistość, wyrażającą zarówno widzialną, jak i niewidzialną jedność Kościoła w Eucharystii, potwierdzaną praktyką każdej lokalnej wspólnoty.

4. Zakończenie

„Autokefalia” to pojęcie o ewoluującym charakterze, wywodzące się pierwotnie z greko-rzymskiego dyskursu politycznego, a następnie zaadaptowane przez eklezjologię prawosławną. Początkowo odnosiło się do samorządnych terytoriów i osób funkcjonujących na obrzeżach Cesarstwa Bizantyjskiego. W sensie kościelnym termin ten po raz pierwszy został użyty przy uzasadnieniu niezależności Kościoła cypryjskiego i stopniowo zaczął odnosić się do arcybiskupstw pozostających poza jurysdykcją metropolitalną, ale bezpośrednio poddanych patriarchom, szczególnie Konstantynopola. Od XII w. pojęcie autokefalii zostało uniwersalizowane i skanonizowane jako kluczowy termin odnoszący się do statusu prawno-kanonicznego, który oznacza pełną niezależność Kościoła lokalnego w zakresie wyboru własnych biskupów i zwierzchnika bez konieczności podporządkowania się jakiegokolwiek zewnętrznej zwierzchności. Kryteria przyznawania autokefalii opierały się historycznie nie tylko na rozwoju organizacyjnym danego Kościoła, ale również na świętości miejsca, obecności relikwii lub działalności apostołów, a także strategicznym i politycznym znaczeniu regionu.

Całościowa analiza dowodzi stopniowego przekształcenia znaczenia terminu od konotacji czysto politycznych ku rozumieniu ściśle kano-
niczno-eklezjologicznemu, znajdującemu wyraz w liturgicznej praktyce
dyptychów.

Bibliografia

- Abramowiczówna, Zofia. 1958. *Słownik grecko-polski*. Warszawa: PWN.
- Anagnōstis Theodōros. 1865. „Apo tou Deuderou Vivliou.” W *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Red. Jacques Paul Migne. Tom 86 (podtom A), 183-216. Paris.
- Chrīstou, Panagiotou. 2006. *Ellīnikī Patrologia*. Tom 5. Thessalonikī: Kyromanos.
- Chrizostom I, archiepiskop. Nd. „O titule archiepiskopa.” Dostęp: 2024.05.24. <https://pravoslavie.ru/41411.html>.
- Doxopatris Neilos. 1864. „Taxis tōn patriarchikōn thronōn.” W *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Red. Jacques Paul Migne. Tom 132, 1084-1115. Paris.
- Feidas, Vlasios. 1977. *O thesmos tīs Pentarchias tōn Patriarchōn. Proypotheseis diamorfoseōs tou thesmou*. Athīna.
- Grigoriță, Georgică. 2007. *Il concetto di «Ecclesia sui iuris». Un'indagine storica, giuridica e canonica*. Rome: Libro impresso.
- Liddell, Henry George, i Robert Scott. Nd. *Mega Lexikon tīs Ellīnikīs Glōssīs*. Dostęp: 2024.04.02. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/tools/liddell-scott/search.html?lq=κεφαλή.
- Miller, David J.D., i Peter Sarris. 2018. *The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation*. London: Cambridge University Press.
- Mpampiniōtis, Geōrgios. 2002. *Lexiko tīs neas ellīnikīs glōssas*. Athīna: Kentro Lexikologias E.P.E.
- Pismo Święte Nowego Testamentu*. 2022. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.

- Tel'pis, Georgij. 2023. „Vozniknovenie Avtokefalii Cerkvi.” W *Nasledie christianskoj cerkvi: bogoslovie, istoriâ, kultura. Materialy V vse-rossijskoj nauczno-bogoslovskoj konferencji, posvâšennoj 25-letiû vozroždeniâ Vladimirskoj duchovnoj seminarii (16-17 marta 2023 goda, g. Vladimira)*, 258-265. Vladimir.
- Tsirelis, Nikolaos. 2013. *To autokefalo kai o tropos anakîrixîs tou. Thesalonikî: Diplomatikî ergasia pou ypovlithike sto Tmîma Poimantikîs kai Koinōnikîs Theologias tou A.P.Th.*
- Vinogradov, Nikolaj. Nd. „Kesariâ Kappadokijskaâ.” Dostęp: 2025.05.24. www.pravenc.ru/text/1684273.html
- Znosko, Aleksy. 2000. *Kanony Kościoła Prawosławnego*. Hajnówka: Bratczyk.

Александр Федчук¹
(OLEXANDR FEDCHUK)
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8494-9066](https://orcid.org/0000-0002-8494-9066)

Rocznik Teologiczny
LXVII – z. 1/2025
s. 63-77
DOI: 10.36124/rt.2025.04



Вклад редемптористов в развитие униатского движения на Волыни

**Vklad redemptoristov v rozvitie uniatskogo dbiženiâ
na Volyni**

**The contribution of the Redemptorists
to the development of the Uniate movement in Volyn**

Ключевые слова: неоуния, редемптористы, епископ Николай
Чарнецкий, бискуп Адольф Шелёнжек, Волынь

Key words: Neo-Union, Redemptorists, Bishop Mykola Czarniecki, Bishop
Adolf Shelenzhek, Volyn

Резюме

В данной публикации, на основе архивных и периодических источников, проанализировано влияние католического ордена редемптористов на развитие униатского движения в Волынском воеводстве межвоенной Польши. Показаны обстоятельства появления на Волыни редемптористов, раскрыты причины их переезда из Костополя в Ковель, исследовано развитие центра редемптористов в этом городе, названы причины ликвидации миссии. Анализ деятельности редемптористов на Волыни позволяет сделать выводы о том, что представителям этого ордена принадлежит исключительная роль в организации тут греко-католического движения, связанного с колонизацией

¹ Протоиерей Александр Федчук, кандидат исторических наук, проректор Волынской духовной семинарии, Украинской Православной Церкви.

Волини выходцами из Галиции. Что же касается неоунии, которая начала развиваться в Волынском воеводстве с 1925 г., то тут вклад редemptористов значительно скромнее.

Abstract

In this publication, on the basis of archival and periodic sources, the influence of the Catholic Redemptorist Order on the development of the Uniate movement in the Volyn Voivodeship of interwar Poland is analyzed. The circumstances of the appearance of the Redemptorists in Volyn are shown, the reasons for their move from Kostopol to Kovel are revealed, the development of the Redemptorist center in this city is investigated, the reasons for the liquidation of the mission are named. An analysis of the activities of the Redemptorists in Volyn allows us to conclude that the representatives of this order played an exceptional role in organizing of the Greek Catholic movement here, associated with the colonization of Volyn by immigrants from Galicia. As for the Neo-Union, which began to develop in the Volyn Voivodeship since 1925, the contribution of the Redemptorists is much more modest.

В 1924 г. в межвоенной Польше начала распространяться так называемая неоуния (уния восточного, византийского или славянского обряда). Она стала одним из воплощений озвученной папой Бенедиктом XV в энциклике «*Maximum illud*» новой миссионерской концепции Ватикана. Согласно ее положениям, в основе сближения некатолических этнических групп с Католическим Костелом должно лежать уважение к местной национальной культуре и обычаям (Bureha 2021, 243). Именно поэтому неоуния предполагала полную сохранность православных богослужебных и уставных традиций (обряда) при административном подчинении католическому епископу и через него – Римскому папе.

Поскольку главным идеологом неоунии был Подляшский епископ Хенрик Пшезьдзецкий, первые приходы восточного обряда возникли именно на Подляшье (Mironovich 2013, 66), а в 1925 г. неоуния начала развиваться и на Волини. Первыми

ее распространителями стали конвертиты – бывшие православные священники Евсей Слезко и Алексей Пелипенко, которые подчинились Луцкому католическому бискупу. Однако вряд ли их можно было назвать надежными сотрудниками неоунийной миссии на Волыни, потому что речь идет о крайне недисциплинированных и даже безнравственных лицах, изменивших свою юрисдикцию только из корыстных соображений (Fedchuk 2022, 208).

Другого униатского клира на Волыни не было, поскольку с 1839 г. здесь не существовало ни одного униатского прихода. Так как украинское греко-католическое духовенство из Галиции к распространению неуюнии в других регионах Польши не допускалось, из-за того, что ему не доверяли ни католическая иерархия, ни польское правительство, то возник вопрос, кто должен взять на себя эту миссию. Весной 1926 г., вскоре после своего назначения на Луцкую кафедру, бискуп Адольф Шелёнжек обратил внимание на монахов католического ордена редемптористов, проживавших в монастыре в Збоицьке под г. Львовом. Прибыв в Галицию из Бельгии в 1913 г., редемптористы совершали богослужения по восточному обряду, поэтому среди всех католических орденов в Польше они казались наиболее подготовленными для работы с православным населением.

Первые контакты епископа Шелёнжека с редемптористами в Збоицьке касались приглашения одного из ученых иеромонахов оттуда в Луцк для подготовки соединения с Ватиканом нескольких волынских православных монахов, выразивших такое желание. По согласованию с настоятелем монастыря о. Иосифом Схрейверсом, 3 апреля 1926 г. в Луцк был отправлен о. Николай Чарнецкий („Redemptoryści wschodni...” 1933). Он был одним из самых образованных монахов монастыря в Збоицьках. Получив образование в коллегии святого Иосафата в Риме, о. Николай

занился преподавательской работой в Станиславовской греко-католической семинарии, а в 1919 г. поступил в монастырь редемптористов (Bahtalovs'kyj 2001, 7–12).

Луцкий бискуп быстро оценил качества Чарнецкого, поэтому кроме занятий с конвертитами, продолжавшихся около месяца, поручил ему произвести миссионерские поездки по Волыни для изучения настроений людей („Redemptorysci wschodni...” 1933). По результатам этих поездок бискупу Шелёнжеку стало понятно, что на Волыни в последнее время поселилось достаточно много переселенцев из Галиции, греко-католиков по исповеданию, нуждавшихся в пастырской опеке. Бискуп решил открыть на Волыни миссию редемптористов, которые занимались бы и греко-католиками из Галиции, и новообращенными униатами. С таким предложением летом 1926 г. бискуп выслал в Збоиську своего каноника Леопольда Шумана. Выдвинутые ним условия открытия на Волыни миссии редемптористов были следующие: вхождение в ее число о. Николая Чарнецкого и поручение управления ею бельгийцу по происхождению. Отец Иосиф Схрейверс к предложению Луцкого бискупа отнесся весьма благосклонно и отослал к нему отцов Ришарда Костенобля, который должен был возглавить миссию, Григория Шишковича и упоминавшегося Николая Чарнецкого (Bahtalovs'kyj 2001, 46). Вместе с ними на Волынь выехали послушники Авксентий Кинащук и Дмитрий Дашко.

Бискуп Адольф рассчитывал поселить редемптористов в одном из изъятых у православных и возвращенных католикам монастырских помещений на выбор – в Загорове, Вишневцах или Яловичах. Однако галицкие монахи отказались от этих вариантов, поскольку опасались, что со временем на эти помещения начнут претендовать монашеские ордена, ранее владевшие ими (кармелиты, доминиканцы и базилиане). Редемптористы надеялись найти более спокойное место, которое никто не мог бы

оспорить. Как раз во время таких поисков в Луцк приехал ксендз из г. Костополя, который заявил себя симпатиком униатского дела и предложил редемптористам отправиться в Костополе, поскольку в городе и округе поселилось немало греко-католиков из Галиции („Redemptorysci wschodni...” 1933).

Таким образом, осенью 1926 г. редемптористы открыли свою миссионерскую станицу именно в Костополе. Прибыв сюда, они сняли дом, в самой большой комнате которого устроили часовню. Миссионеры ежедневно совершали богослужения и проповедовали („Redemptorysci wschodni...” 1933). Для удовлетворения духовных нужд полторы тысячи греко-католиков из многочисленных колоний вокруг Костополя организовывались периодические выезды в эти колонии, где также проводились богослужения (Bahtalovs'kyj 2001, 47). В своей деятельности редемптористы отчитывались не только перед Луцким бискупом, но и перед настоятелем монастыря в Збоиське, поскольку формально продолжали ему подчиняться.

По свидетельству самих редемптористов, они быстро сумели завязать дружеские отношения с православными мещанами (Bahtalovs'kyj 2001, 47). Причину этого явления следует видеть в том, что новые миссионеры хорошо проповедовали на украинском языке, в то время как от местного православного духовенства уже давно не было слышно никакой проповеди. К тому же большинство малообразованного православного населения не видело различий между редемптористами и православными священниками, ведь прибывшие миссионеры завели бороды и служили так же, как и местное духовенство. Со временем, когда редемптористы уедут из Костополя, здесь не останется никаких следов их деятельности среди православного населения. Поэтому следует признать, что католическо-униатские источники преувеличивали влияние этих миссионеров на местных жителей.

Пока активный труд миссионеров привлекал только галицких колонистов и некоторых православных, у местного католического духовенства не было никаких претензий к их деятельности. Однако все изменилось, когда редемптористами заинтересовались местные католики, также начавшие посещать богослужения в их часовне. Тогда католический клир стал критиковать перед бискупом деятельность миссионеров, в которых увидел конкурентов за влияние на народ. В то же время претензии к редемптористам предъявляла и уездная власть, довольно голословно обвинявшая их в проявлениях украинского национализма. В итоге, когда в начале 1927 г. миссионеры предложили открыть в Костополе отдельный греко-католический приход, Луцкий бискуп категорически отказался от этого, обязав всех местных выходцев из Галиции подчиниться католическому ксендзу, а имеющиеся у редемптористов метрические книги – передать в костел (Lurij 2014, 77).

Таким образом, миссия редемптористов на Волыни оказалась под угрозой. В любом случае, им следовало позаботиться о своем переезде из Костополя, тем более что немало галицких колонистов, которыми также должны были заниматься редемптористы, проживало настолько далеко от этого города, что миссионеры не могли уделять им достаточно внимания. Учитывая это, самым оптимальным местом для новой резиденции редемптористы посчитали г. Ковель, который был крупным железнодорожным узлом, а потому отсюда можно было легко попасть в любой конец Волыни, а также – во Львов и в Варшаву.

Окончательный переезд редемптористов в Ковель состоялся 12 сентября 1927 г., но известно, что еще в июне они сняли помещение по ул. Колейовой (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 47. Л. 5). В этом доме устроили часовню, кельи для монахов, трапезную („Redemptorysci wschodni...” 1933). Поселившись тут, редемптористы начали новый этап своей миссии на Волыни. В первые месяцы пребывания

в Ковеле их деятельность здесь нельзя признать успешной, как свидетельствовал православный благочинный: «В Ковеле униаты ходили по всем церквям, вступали в беседы с православными, но успеха никакого не имели, и, по словам церковного старосты, живущего в ближайшем соседстве с ними, совсем никто из православных ни к ним, ни на их службу не ходил» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 47. Л. 16). В начале 1928 г. еще один ковельский православный священник рапортовал в Волынскую духовную консисторию, что униатские ксендзы очень плохо себя чувствуют в Ковеле: повара и прислуги у них нет, за квартиру не заплатили за несколько месяцев и поэтому будут вынуждены искать для себя лучшую почву (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 47. Л. 17).

Однако постепенно редемптористы смогли улучшить свое положение в Ковеле, и уже летом того же 1928 г. православное духовенство было вынуждено констатировать, что активность местных униатов увеличивается. В это время в городе совместно проживало семнадцать униатских монахов и послушников (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 47. Л. 7).

Закрепившись в Ковеле, редемптористы активизировали свою работу и в других местах, куда доезжали. Одними из самых приятных для них были поездки в с. Колодяжное вблизи Ковеля, где проживал Николай Косач – родной брат знаменитой поэтессы Леси Украинки. Еще в начале 1920-х гг. он принял унию и познакомился с о. Николаем Чарнецким. Весть о переселении редемптористов в Ковель он воспринял с большим подъемом, всегда с радостью принимая миссионеров у себя. По определенным данным, именно в имении Косачей редемптористы начали совершать богослужения сразу после переселения в Ковель, пока еще не устроили там свою часовню (Skrypka 2010, 107). Неудивительно, что впоследствии в Колодяжном образовалась община униатов, которые построили часовню и подняли вопрос об открытии здесь отдельного прихода, хотя это им и не удалось. В иезуитском издании «Oriens»

утверждалось, что в Колодяжном «в унию перешли более ста человек, которые приписались к Ковельскому приходу» („Wiadomości z Wołynia” 1933). Однако есть основания полагать, что большинство из них – галицкие колонисты.

В некоторых других местах Волыни успехи миссионерской работы редемптористов также объяснялись наличием здесь лиц, которые всячески поддерживали их и предоставляли помещение как для проживания, так и для совершения богослужений. Так, например, миссионеры утверждали, что нигде на Волыни у них не было более «удобного помещения, более интеллигентного окружения, чем в Гнойном» (Bahtalovs’kyj 2001, 59) Владимирского уезда. Причиной этого было гостевание у местного учителя-галичанина, который купил здесь большое количество земли и имел хороший дом, всегда любезно предоставляемый для богослужений.

Однако чаще редемптористам приходилось проводить свою деятельность в местах, где следовало сначала расположить население к себе, прежде чем надеяться на успехи. В частности, когда в с. Жджары Владимирского уезда, где проживало 230 галицких колонистов, прибыл о. Николай Чарнецкий, его богослужением почти никто не заинтересовался. Но после Чарнецкого в Жджары приехал другой редемпторист – о. Василий Величковский, который повел дело по-другому. Прежде всего, он созвал сход «по важному делу», от которого якобы должна была зависеть судьба всех колонистов. Поскольку люди подумали, что речь пойдет о земле, то сошлись чуть ли не все. Но миссионер повел бурную проповедь о вере и аде, а затем, не давая людям прийти в себя, избрал комитет по строительству греко-католической церкви (Bahtalovs’kyj 2001, 57).

Хотя основное внимание, не считая самого Ковеля, редемптористы уделяли прежде всего греко-католикам из Галиции, все же они сыграли определенную роль и в распространении неоунии среди православного населения Волыни. В частности,

в 1927 г. о. Николай Чарнецкий и о. Григорий Шишкович пробыли некоторое время, совершая богослужения и проповедуя, в с. Дубечное Ковельского уезда, где из-за разногласий со своим священником большинство населения решило признать главенство папы (Bahtalovs'kyj 2001, 62). В конце того же года эти два миссионера более месяца пробыли в с. Бубнов Гороховского уезда, где временную часовню в крестьянском здании устроил конвертит Алексей Пелипенко (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 1472. Л. 63.). Однако скорее это были исключения из общего положения дел, тем более что в Бубнове проживали и галицкие колонисты. Вплоть до 1939 г. редемптористы не приняли участие в организации ни одного неоуниатского прихода на Волыни, а также не обслуживали такие ячейки (здесь под неоуниатами понимаем бывших православных волынян, а под греко-католиками – выходцев из Галиции). Но в торжествах, которые иногда организовывались на неоуниатских приходах Волыни, редемптористы участвовали.

Сосредоточив внимание на выходцах из Галиции и пытаясь оптимизировать свою миссию, редемптористы разделили Волынское воеводство на двадцать районов, в каждом из которых богослужения проходили раз или два в месяц. С течением времени появились униатские часовни в селах Оздютичи и Бубнов Гороховского уезда, Жджары Владимирского уезда, Рафаловка Сарненского уезда, Антоновка Костопольского уезда. В других местах богослужения совершались в основном в крестьянских избах и иногда – в католических костёлах. В 1929 г. Луцкий бискуп для облегчения работы редемптористов открыл для галицких колонистов постоянный приход в с. Оздютичи Гороховского уезда, а в 1931 г. – в с. Антоновка Костопольского уезда. Бискуп назначил сюда настоятелей, начавших обслуживать целый ряд окрестных колоний. После этого редемптористы продолжили обслуживать колонии лишь в Ковельском, Владимирском и Сарненском уездах („Redemptorysci wschodni...” 1933).

Важные изменения в положении редемптористов на Волыни произошли в 1931 г., когда Николай Чарнецкий в Риме получил епископское рукоположение и был назначен Апостольским визитатором униатов Волыни и Полесья. При этом два волынские греко-католические приходы, как и все неоуниатские приходы, которых было около пятнадцати, остались в подчинении католического ординария Адольфа Шелёнжека. В украинской прессе его обвиняли в нежелании открывать новые униатские приходы на Волыни, тогда как католические он создавал повсюду, где только появится несколько католиков-колонистов („Nastup pol's'koho kostelu” 1932). Деятельность епископа Николая Чарнецкого ограничивалась только визитациями униатских приходов, которых сам Шелёнжек не посещал, и хиротониями студентов Дубенской семинарии, которых на приходы назначали уже католические бискупы-ординарии.

После хиротонии Чарнецкого редемптористы получили от военного ведомства деревянный Свято-Юрьевский храм в Ковеле по ул. Будивляной (бывший гарнизонный костел). Передача этого храма униатам обеспокоила Варшавского митрополита Дионисия (Валединского), который 28 июля 1931 г. обратился к военному министру с объяснениями, что в 1906 г. он был построен на деньги, собранные офицерами и солдатами русского гарнизона и православных жителей Ковеля. Только в 1923 г. эта церковь была переосвящена на католический костёл для военных, а позже закрыта. Митрополита беспокоило то, что униаты именно в таком храме устроят свою базу для проведения акций против Православной Церкви на Волыни. Предстоятель Польской Автокефальной Православной Церкви выражал убеждение, что военная власть не желает провоцировать религиозное противостояние, а потому просил не передавать Свято-Юрьевскую церковь духовенству восточного обряда, не имеющему в Ковеле достаточно сторонников. Митрополит Дионисий обратил

внимание на то, что довольно большое количество православных жолнеров местного гарнизона остаются без гарнизонного храма, в который могли бы ходить и где могли бы исполнять религиозные обязанности (AAN, MWR i OP: 472. K. 219–220).

Однако ходатайство митрополита Дионисия цели не достигло и редемптористы получили в свое пользование Свято-Юрьевский храм. На земельном участке возле него они начали строить двухэтажное здание монастыря, которое вместе с отремонтированной церковью 16 октября 1932 г. освятил сам епископ Чарнецкий („Z uspihiv unii u Kovli” 1932). Для него монастырь редемптористов в Ковеле оставался постоянной резиденцией вплоть до 1939 г., хотя часто епископ покидал город, посещая различные приходы или семинарию восточного обряда в Дубном.

Поскольку весной 1931 г. Ришард Костенобль вернулся в Бельгию, настоятелем монастыря редемптористов в Ковеле стал другой бельгиец – Иосиф Гекире. Кроме вышеупомянутых лиц его насельниками в разное время бывали будущий митрополит Украинской Греко-Католической Церкви Владимир Стернюк, Маврикий Вандемале, Николай Акимович, Михаил Пристай, Зиновой Ковалик, Михаил Пилух, Петр Козак, Иероним Герасымив, Антоний Сидор („Istoriia parafii ta monasteryia Blazh...” nd.). Регентовал в униатской Свято-Юрьевской церкви Д. Кулиш („Z postupiv unijnoi aktsii na Volyni” 1934).

На июль 1937 г. в монастыре находились епископ Николай Чарнецкий, ксендзы-законники Иосиф Гекире, Владимир Стернюк, Роман Бахталовский и Григорий Семенюк, ксёндз Михаил Теслюк и законники Алексей Березяк, Ян Мартынюк и Григорий Ваврушко (ГАВО. Ф. 46. Оп. 9. Д. 1853. Л. 80).

При ковельской церкви редемптористы открыли братство Матери Божьей. Именно в Ковеле проходило собрание униатского духовенства Волыни. Например, в течение 29 августа – 2 сентября 1933 г. здесь состоялся семинар, на который прибыли почти все

униатские приходские священники Волыни. Лекции проводил редемпторист Роман Бахталовский, практические наставления давал епископ Николай Чарнецкий.

Православное духовенство прилагало усилия для нейтрализации влияния униатов в Ковеле, но в галицкой печати такие попытки считали неудачными („Z uspikhiw unii u Kovli” 1932). В целом сведения униатов и православных об успехах унии в Ковеле очень разнятся. В «Oriens» в 1933 г. убеждали, что «в Ковеле все больше людей интересуется деятельностью редемптористов и переходит в унию» („Wiadomości z Wołynia” 1933), а в 1934 г. в этом же журнале отмечалось, что только на протяжении Великого поста и на Пасху к восточному обряду присоединилось близко сотни человек („Na różnych placówkach unijnych” 1934). По информации газеты «Діло», на 1 сентября 1934 г. в Ковеле было 800 прихожан-униатов („Skil’ky vyznavtsiv maie uniiia...” 1935). Однако согласно данным православного духовенства, на 1 января 1936 г. Ковельский униатский приход насчитывал около ста человек, ни один из которых не отпал в 1935 г. (ГАТО. Ф. 148. Оп. 5. Д. 188. Л. 22). Через год православный благочинный оценивал количество униатов в Ковеле, кроме выходцев из Галиции, в 60–80 человек, причем опять же никто из них не перешел из Православия в течении последнего года (ГАТО. Ф. 148. Оп. 5. Д. 189. Л. 10). Согласно правительственным данным, на 1 января 1938 г. при монастыре редемптористов в Ковеле было 420 прихожан (AAN, MWR i OP: 416. К. 310–313), но учитывая, что в правительственной статистике не упомянуто отдельно об униатах пригородных сел, как Повурск и Колодяжное, можно предположить, что они здесь также приняты во внимание. Следовательно, успехи редемптористов среди Ковельского православного населения значительными назвать нельзя, но все же определенные достижения здесь они имели.

Вероятно, Луцкий бискуп Адольф Шелёнжек имел с ковельскими редемптористами довольно натянутые отношения, хотя раньше сам

пригласил их на Волынь. После своего ареста советскими органами госбезопасности в 1945 г. он свидетельствовал следователю: «По сведениям, поступавшим ко мне из Ковеля от настоятеля прихода, мне было известно, что редемптористы восточного обряда занимались больше националистической деятельностью, чем униатскими мероприятиями. Монахи из ордена редемптористов восточного обряда занимались проведением националистической агитации, направленной на создание так называемой Самостийной Украины» (ГОА СБУ. Д. 68069-фп. Т. 5. Л. 248).

В конце 1939 г., сразу после присоединения Волыни к СССР, новые власти ликвидировали Ковельский монастырь редемптористов, национализировав его помещение (Skakun 2018, 160). Хотя епископ Николай Чарнецкий уехал во Львов, некоторые из редемптористов остались в Ковеле, продолжая поддерживать с епископом контакты. За деятельностью этих лиц пристально следили советские спецслужбы (Skakun 2018, 161–162). В 1941 г., после оккупации Ковеля немецкими нацистами, редемптористам удалось вернуться к легальной деятельности на Волыни. Поскольку оккупанты не разрешили приехать сюда самому епископу Чарнецкому, тот назначил своим представителем на Волыни своего бывшего сотрудника по Ковелю Михаила Пилюха (Yaremchuk 1981, 326). В 1944 г., после возвращения в Ковель советской власти, редемптористы окончательно прекратили свою деятельность на Волыни, а некоторые из членов ковельской миссии подверглись репрессиям. К концу 1945 г. на Волыни исчезли все униатские ячейки, появившиеся здесь в 1920-х – 1930-х гг.

Таким образом, редемптористы стояли почти у истоков униатского движения на Волыни периода межвоенной Польши. Их влияние на развитие тут неоунии следует признать довольно незначительным, если не считать Ковеля, где редемптористы занимались активной миссионерской деятельностью среди православного населения. С другой стороны, редемптористам

принадлежит выдающаяся роль в обеспечении духовных потребностей галицких колонистов на Волыни. Пастырская опека, которой миссионеры объяли этих переселенцев, способствовала строительству ряда часовен в разных местах и открытию нескольких греко-католических приходов. В своей деятельности на территории Волынского воеводства редемптористы не находили полного взаимопонимания с Луцкой курией, ординарий которой хотел удержать за собой контроль над греко-католиками Волыни. Развитию миссии редемптористов в воеводстве способствовал возвышение Николая Чарнецкого, который был первым миссионером ордена на Волыни, в архиерейский сан. Миссия редемптористов прекратилась после присоединения Волыни к СССР, поскольку большевистские власти ее ликвидировали.

Сокращения названий хранилищ архивных документов:

AAN – Archiwum Akt Nowych w Warszawie

MWR i OP – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie

ГАВО – Государственный архив Волынской области

ГАТО – Государственный архив Тернопольской области

ОГА СБУ – Отраслевой государственный архив Службы безопасности Украины

Архивные документы

AAN, MWR i OP: 416; 472.

ГАВО. Ф. 46. Оп. 9. Д. 1853.

ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 47; 1472.

ГАТО. Ф. 148. Оп. 5. Д. 188; 189.

ОГА СБУ. Д. 68069-фп.

Бібліографія

- Bahtalovs'kyj, Roman. 2001. *Apostol z'jedyennja nashyh chasiv*. L'viv: Dobra knyzhka.
- Bureha, Viktor. 2021. *Istoriia ta bohoslov'ia Katolyts'koi Tserkvy*. Kyiv: Vydavnychij viddil UPC.
- Fedchuk, Oleksandr. 2022. „Sviaschennyk Yevsevij Sl'ozko ta neounijna parafia v Ozeri.” *Orthódoxi Evrópi* 5: 207–219.
- „Istoriia parafii ta monastyria Blazh. Mykolaia Charnets'koho oo. redemptorystiv m. Kovel.” Nd. Polučeno: 2023.03.08. <https://cssr-kovel.ucoz.com/index/0-2>.
- Lupij, Olena. 2014. „Sluzhinnia ieromonakha Mykolaia Charnetskoho na Volyni ta yoho znachennia dlia misiinoi diialnosti hreko-katolykiv.” *Dobryi pastyr* 6: 74–80.
- Mironovich, Antoni. 2013. „Neounija v Pol'she v mezhvoennyj period.” *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii* 2: 64–72.
- „Na róznych placówkach unijnych.” 1934. *Oriens* 3: 92.
- „Nastup pol's'koho kostelu.” 1932. *Dilo* 71: 2.
- „Redemptorysci wschodni na Wołyniu.” 1933. *Oriens* 1: 23–24.
- Skakun, Roman. 2018. „«Storozh bratovi svoiemu»: ahentura orhaniv bezpeky SRSR u seredovyschi hreko-katolyts'koho dukhovenstva v 1939–1941 rokakh.” *Kovcheh* 8: 72–189.
- „Skil'ky vyznavtsiv maie unii na pivnichno-zakhidnykh zemliakh?” 1935. *Dilo* 211: 5.
- Skrypka, Tamara. 2010. „Mykola Kosach: znanyj i neznanyj brat Lesi Ukrainky.” *Lesia Ukrainka: dolia, kul'tura, epokha: zbirnyk statej i materialiv. Luts'k*: 99–113.
- „Wiadomości z Wołynia.” 1933. *Oriens* 2: 62.
- Yaremchuk, Dmytro. 1981. *Pravda pro uniiu. Dokumenty i materialy*. L'viv: Kameniar.
- „Z postupiv unijnoi aktsii na Volyni.” 1934. *Dilo* 151: 2.
- „Z uspihiv unii u Kovli.” 1932. *Dilo* 235: 3.
- „Z Wołynia.” 1933. *Oriens* 5: 155–156.



Польский колокол в Смоленске: историко-археологическое исследование

Pol'skij kolokol v Smolenske: istoriko-arheologičeskoe issledovanie

Polish bell in Smolensk: historical and archaeological research

Ключевые слова: польский колокол, Смоленск, Свято-Успенский кафедральный собор, Головчин, польское наследие, Якоб Кёниг, звон

Key words: polish bell, Smolensk, The Holy Dormition cathedral, Holowczyn, polish heritage, Jakob König, ringing

Резюме

Статья посвящена историко-археологическому исследованию польского колокола в Смоленске – уникального артефакта первой половины XVII в. Данный историко-культурный объект является одним из важных памятников польского наследия на Смоленщине. Опираясь на изученные материалы, впервые дано комплексное историческое описание смоленского польского колокола 1636 г.: установлено его первоначальное местонахождение, выявлены обстоятельства его появления в Смоленске и прослежена история его бытования здесь, предположительно определен мастер-изготовитель.

¹ Bp prof. dr Serafim (Vladimir Amel'čenkov) jest przewodniczącym Synodalnego wydziału ds. młodzieży Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, profesorem katedry cerkiewno-praktycznych dyscyplin Ogólnocerkiewnej aspirantury i studiów doktoranckich im. świętych równych apostołom Cyryła i Metodego w Moskwie.

Освещена судьба колокола в XX в., в том числе на фоне дикой большевистской кампании по уничтожению колоколов. Отмечено большое значение изученного артефакта для научного, церковного и искусствоведческого сообществ России, Польши, Литвы и Беларуси.

Abstract

The article is devoted to the historical and archaeological study of the Polish bell in Smolensk, a unique artifact of the first half of the XVII century. This historical and cultural object is one of the important elements of Polish heritage in the Smolensk region. Based on the studied materials, a comprehensive historical description of the Smolensk Polish bell of 1636 is given for the first time: its original location is established, the circumstances of its appearance in Smolensk are revealed and the history of its existence here is traced, presumably the master manufacturer is determined. The fate of the bell in the XX century is highlighted, including against the background of the wild bolshevik campaign to destroy the bells. The great importance of the studied artifact for the scientific, ecclesiastical and art criticism community of Russia, Poland, Lithuania and Belarus was noted.

Древний Смоленск неразрывным образом исторически и культурно связан с Речью Посполитой. Как известно, в 1404-1514 гг. город являлся частью Великого Княжества Литовского, затем, после почти столетнего перерыва, в 1611 г. королем Сигизмундом III Вазой снова присоединен к Речи Посполитой, в составе которой находился фактически до 1654 г., а юридически – до 1667 г., когда согласно Андрусовскому перемирию отошел к России. На протяжении минувших столетий, не смотря на все общественно-политические пертурбации, на Смоленской земле, так или иначе, сохраняется наследие польского времени – комплекс памятников, традиций, культурных и языковых особенностей и ценностей, являющихся важными и знаковыми для коренных смолян, глубоко осознающих свою историю. Причем это польское наследие, выраженное в различных конфессиональных элементах, в равной степени представляет интерес и имеет значение, как для коренных жителей Смоленщины, так и для колонии. Данное обстоятельство

проистекает из характерных особенностей I Речи Посполитой, в которой представители разных этнических групп и конфессий считали себя интегральной частью единого культурно-исторического пространства.

Настоящая статья посвящена историко-археологическому исследованию сохранившегося в Смоленске до наших дней уникального православного памятника польской эпохи – так называемого польского колокола 1636 г. Именно с таким наименованием данный художественный объект вошел в историю Смоленска и поныне известен горожанам. До изъятия большевиками в 1930 г. всех колоколов с пятнадцати православных храмов Смоленска этот колокол висел на колокольне (1763-1772) Смоленского Свято-Успенского кафедрального собора (1677-1740, 1767-1772) и являлся одной из ее достопримечательностей. Об этом свидетельствует описание колокольни, составленное С.П. Писаревым. Только чудом смоленский польский колокол удалось спасти и сохранить от переплавки в большевистское лихолетье, однако, именно тогда он был снят с колокольни и, видимо, в тот момент претерпел частичное повреждение – был утрачен его язык. Сегодня этот артефакт находится на территории кафедрального собора и обращает на себя особое внимание посетителей.

Внешний вид смоленского польского колокола довольно аскетичный: по фризу идет инскрипция в две строки на польском языке, под которой в качестве украшения также по кругу размещается изящный растительный орнамент. Инскрипция является важным и единственным историческим свидетельством, рассказывающим о том, кем, для какого храма и когда был изготовлен колокол:

KOSZTEM I NAKLADEM SLAWETNEGO PANA IWANA SEMENOWICZA WODOWOZOWICZA MESZCZANINA HOLOWC/
:ZYNSKIEGO NADAL TEN DZWON DO CERKWI PRZEOBRAZENA
S SPASA·NA CZESC I CHWALE BOZA·ROKV 1636.

В переводе на русский язык:

Средствами и затратами славного господина Ивана Семеновича Водовозовича мещанина головчинского передал этот колокол к церкви Преображения Спаса на честь и хвалу Божию. Лета 1636.

Внизу указана масса: «ВѢСу 37^п. 30^ф», то есть около 619 кг.

Исходя из надписи, смоленский польский колокол был изготовлен на средства мещанина местечка Головчин² Ивана Семеновича Водовозовича и передан для церкви Преображения Спаса в 1636 г., следовательно, происхождение артефакта связано с Могилевщиной. Отсюда закономерно вытекает два вопроса – о каком Спасском храме идет речь, и как этот колокол в конечном итоге оказался в Свято-Успенском кафедральном соборе Смоленска?

Наиболее распространенным мнением является то, что польский колокол ранее находился в Спасском монастыре Смоленска, располагавшемся недалеко к востоку от церкви Святого Архангела Михаила – на Спасской горе, в деревне Чернушки. Первым это предположение, которое, как дальше увидим, является ошибочным, высказал в 1898 г. упомянутый смоленский историк С.П. Писарев (Pisarev 1898, 128). Рассмотрим и опровергнем данное мнение.

Относительно времени основания Спасского монастыря сведений нет. Между тем, о церкви Спаса в Смоленске сказано в летописях под 1384 г. в связи с вступлением в брак дочери смоленского князя Святослава Ивановича: «Тояже осени 1384 года, великий князь Михаил тверской женил сына своего князя Бориса у великого князя Святослава Ивановича смоленского и венчан бысть в церкви святого Спаса» (Karamzin 1842, 59). О существовании в то время монастыря при этой церкви не указывается. Однако с учетом того, что венчания в монастырях

² В настоящее время агрогородок Головчин в составе Бельничского района Могилевской области Беларуси.

не совершались, по всей вероятности, тогда это был приходской храм неподалеку от резиденции великого князя.

Первое упоминание о монастыре Святого Спаса в Смоленске содержится в жалованной грамоте короля Сигизмунда I Старого от 5 июля 1507 г.: «Присылали к нам игумен з братьею монастыря Святого Спаса с Смоленска, бьючи нам чолом, и просили в нас земли, в Смоленском повете, в Карлове, на имя Матфеевщины...» (*Akty, odnosâšiesâ...* 1848, 26). В королевском привилее от 1 сентября 1508 г. назван настоятель данного монастыря в сане архимандрита:

[...] Били нам чолом архимандрит с Смоленска Святого Спаса Иона з братьею и просили в нас людей наших дву служеб, в Смоленском повете, в Каспльской волости, на имя Павла з братьею Кастрычиных, а Зенова з братьею Малетиных; а поведили нам, штож тыи люди нам дадут две четверти меду пресного до погреба нашего, и город наш Смоленск робят и хоромы оправляют [...] (*Akty, odnosâšiesâ...* 1848, 26-27).

На момент осады Смоленска в 1609-1611 гг. королем Сигизмундом III Спасский монастырь продолжал существовать. Здесь польская артиллерия в 1609 г. предполагала поставить четыре орудия для обстреливания города (*Akty istoričeskie...* 1841, 314-315). В 1609 г. В нем и других монастырях располагались станы королевских войск (Pisarev 1898, 161). В донесении царю Василию Шуйскому от 9 октября 1609 г. смоленские воеводы Михаил Шеин и князь Петр Горчаков сообщали, что «Король, а с ним Радных панов, гетман пан Жолтовской, да канцлер Лев Сапега, да Стаднитцкой, и иные многие паны и ротмистры, пришед под Смоленск, стали в Троетцком и в Спасском и в Борисоглебском и в Орхангелском и в Духовском монастырех...» (*Akty istoričeskie...* 1841, 318). Сильная пальба находившихся в осаде смолян по польским войскам заставила последних покинуть это место. В результате Спасскому монастырю были причинены большие разрушения (Trofimovskij 1868, 218-219). После овладения Смоленском королем

Сигизмундом III монастырь Святого Спаса был передан иезуитам, которые устроили здесь загородный дом для своего коллегиума. На Спасскую церковь и близлежащие земли предъявлял претензии униатский архиепископ Смоленский Лев Кревза, однако иезуиты одержали верх (Krajcar 1967, 436). Это подтверждают и местные народные предания, в соответствии с которыми данная местность еще в XIX в. называлась «костелами» (Trofimovskij 1868, 219). Во время неудачной попытки воеводы Михаила Шеина вернуть Смоленск в 1634 г. на территории между церковью Святого Архангела Михаила и Спасским монастырем располагался стан Карла Губерта, француза, служившего в русском войске (Pisarev 1898, 161). Вероятно, опустошенная при этой и последующих осадах Спасская церковь после присоединения Смоленска к России в 1654 г. не была восстановлена для православных богослужений (Trofimovskij 1868, 219-220).

В начале XIX в. местные жители еще могли видеть огромные обгорелые колонны церкви и колокольни, которые затем были разобраны. Во второй половине XIX в. были видны развалины церкви Спаса Благословенного (наибольшие по размеру и близкие к деревне), параллельно им – более длинные остатки монастырских келий, на обращенном к Днепру краю Спасской горы – руины колокольни, святые ворота. От колокольни на значительное пространство тянулись вниз по горе к западу остатки ограды, в конце которой были заметны следы старого кладбища – каменные склепы (Trofimovskij 1868, 220; Pisarev 1898, 161). Развалины монастыря разбирались на материал в 1838 г. для строительства Смоленско-московского шоссе и позже – местными жителями для хозяйственных нужд. К концу XIX в. монастырская территория была занята разросшейся деревней Чернушки (Pisarev 1894, 21; Orlovskij 1909, 251; Voronin, Rappoport 1979, 254). Руины сохранялись еще в 1941 г., когда на площадке горы, возвышающейся на 54 м над уровнем днепровской поймы, находились военные блиндажи

и ходы сообщения (Voronin, Rappoport 1979, 254).

Исходя из описанного, совершенно ясно, что в 1636 г. колокол с характерной православной инскрипцией не мог быть пожертвован в Спасскую церковь Смоленска, находившуюся на тот момент в ведении иезуитов. Вообще, как отмечали сами иезуиты, их коллегиум 1630-40-х гг. испытывал материальные трудности, часто живя впроголодь. Причиной тому были общая нестабильность и беспорядок в городе и, в целом, на Смоленщине из-за военных действий, опустошивших сельскохозяйственные угодья. Доход с последних варьировался и составлял в среднем 2000 флоринов в год. Важным источником материальных средств являлись пожертвования. Известно, что в 1643 г. иезуитам был подарен новый колокол весом 33,75 пудов, то есть 553 кг, однако для церкви Святого Архангела Михаила. Латинская инскрипция, сделанная на данном колоколе, гласила: «Sonet Deo Matrique eius laus, Principibus apostolorum Petro et Paulo, Divis Ignatio et Francisco et Angelis tutelaribus militum gratitudo. Sigismundus Tertius Rex Poloniae per Alexandrum Corvinum Gosiewski hoc aes campanae Ecclesiae Societati Jesu Smolenscensi anno 1637 fusum, ac rursus auctum et refusum anno 1643» (Krajcar 1967, 450-451).

Таким образом, версия о происхождении описываемого польского колокола из Спасского монастыря Смоленска не находит исторического подтверждения.

В действительности ответ на вопрос о возникновении смоленского польского колокола в буквальном смысле лежит на поверхности самого артефакта, а именно – в сделанной на нем инскрипции. Так, надпись сообщает, что жертвователь – Иван Семенович Водовозович был головчинским мещанином. Вне всякого сомнения, речь идет о расположенном в 40 км западнее Могилева местечке Головчин (Hołowczyn) – в то время входившем в Оршанский повет Витебского воеводства Великого княжества Литовского.

Некоторые историки предполагали, что Головчин (Головчино) – это древнерусский город Голотическ (Голотичьск) в Полоцкой земле, впрочем, считая это маловероятным (Dovnar-Zapolskij 1891, 54; Košin 1965, 389). Впервые он упоминается в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях под 1071 г. В связи с битвой между полоцким князем Всеславом Брячиславичем и волынским и туровским князем Ярополком Изяславичем, в которой первый потерпел поражение (Tihomirov 1956, 32-33; Tihomirov 1979, 116; Tihomirov 1952, 214-259). Голотическ также встречается в «Списке русских городов дальних и ближних» в перечне «литовских городов», но его местоположение не указывается (Tihomirov 1952, 214-259). В 1969 г. на территории Головчина археологами были исследованы два городища, однако признаков древнего города не выявлено (Štyhov 1978, 21). На протяжении последующих четырех столетий о Головчине мало что известно. Он вновь начинает фигурировать в историческом контексте в 1432 (1440) г., когда великий князь литовский Жигимонт Кейстутович дарит его Самойле. В это же время сооружаются укрепления деревянного Головчинского замка, валы которого сохранились до сего дня. Предположительно замок располагался в селе, на правом берегу реки Вабич в 250 м на восток от Головчина. Его возникновение относят к XVI в. Площадь городища составляет 90х90 м и возвышается над уровнем реки до 4 м. Кроме того, для замка могла также использоваться небольшая возвышенность (до 7 м) в центре села площадью 17х34 м на правом берегу ручья, являющегося правым притоком Вабича, где позже построили деревянную церковь. В 1986 г. археологами были найдены здесь фрагменты гончарной керамики XIV в. (Borisenko 2007, 426-427). Упоминание о существовании замка в Головчине присутствует и в Барколабовской летописи, где под 1583 г. говорится о наличии здесь «брамы остроговой» (Romanov 1910, 13). Однако до настоящего времени точное расположение Головчинского замка не установлено (Borisenko 2007, 427).

В 1501 г. Головчин принадлежит супруге великого князя литовского и короля польского Александра Ягеллончика королеве Елене Ивановне, дочери царя Ивана III, затем переходит князьям Ряполовским. Далее Головчин отходит князьям Головчинским (из рода Рюриковичей), которые основали здесь кальвинский сбор. Впоследствии Головчин принадлежит Слушкам, Потоцким, Пацам (Semenov 1905, 478-479). Известно, что в 1573 г. в Головчине строят костел, а через четыре года здесь проходит Виленский почтовый тракт (Borisenko 2007, 428). В XVI в. о Головчине говорится на первых страницах Барколабовской летописи в связи с заселением Могилева: «место Могилев засели люди прихожие... селяне с Княжич, з Головчина» (Romanov 1910, 8). В 1584 г. Головчин вместе с Оршей, Копысем и Шкловом указывается как город. В 1623 г. Головчин получает статус местечка. В. Семенов пишет, что, по преданию, в XVII в. Головчин находился «в цветущем состоянии», и что «в нем, будто бы, было до 15 христианских храмов и до 100 кузниц» (Semenov 1905, 479). В XVII-XVIII вв. здесь располагался каменный костел доминиканцев, построенный около 1686 г., который действовал до Ноябрьского восстания и был закрыт в 1832 г. (Miławicki 2014, 130).

Теперь мы подходим к событиям, непосредственно проливающим свет на историю смоленского польского колокола. В ходе русско-польской войны в 1654 г. Головчин подвергся разрушению и сожжению. В августе 1654 г. польско-литовское войско под предводительством гетмана Януша Радзивилла отступало через белыничские земли на запад. Его теснили русские воеводы Трубецкой и Черкасский. 12 августа Радзивилл укрепился на реке Вабиц возле Головчина и решил разбить русские войска и удержаться здесь. Имея количественное превосходство, русские внезапным ударом выбили польско-литовское войско из Головчина и погнали его дальше. Трубецкой переправился через реку Друть у Тетерина и вынудил Радзивилла вступить в бой под Шепелевичами

в 20 км от Борисова. Там 14 августа Радзивилл впервые проиграл сражение в русско-польской войне. Из восьмитысячного войска гетмана погибла примерно тысяча человек, сам он был ранен, его корпус продолжил хаотичное отступление в западном направлении. Многие были взяты в плен, из них двенадцать полковников. О данном событии русские в своем сообщении докладывали так: «Бояре и воеводы Головчин повоевали и посады выжгли, и народ поимали. И из Головчина пошли за Радзивиллом к Борисову». 5 сентября 1654 г. царь Алексей Михайлович дал приказ воеводе Трубецкому вывезти из Головчина в Смоленск колокола из церквей, металл, лекарственные средства и докторов (Borisenko 2007, 428). Добавим, что разгром польско-литовской армии оказал влияние на весь ход военной кампании 1654 г. Шляхта Смоленска, понимая, что помощи ждать неоткуда, 16 сентября вынужденно сдала город царю Алексею Михайловичу.

Известно, что в Головчине были Преображенская, Троицкая и Успенская православные церкви, которые позже, в 1722 г., стали униатскими (Borisenko 2007, 435). Таким образом, вполне очевидно, что смоленский польский колокол изначально находился в Преображенской церкви Головчина и был вывезен из этого местечка в 1654 г. в Смоленск в качестве одного из многочисленных трофеев. Память о Преображенской церкви Головчина сохранялась на протяжении последующей истории, свидетельством чего служит переименование местного доминиканского костела в Преображенский храм после передачи его православным в 1833 г. (Borisenko 2007, 435-436).

Историю происхождения смоленского польского колокола обогатили бы сведения об его фундаторе – головчинском мещанине Иване Семеновиче Водовозовиче. Пока что среди доступных источников автору не удалось найти о нем какой-либо информации. Возможно, в будущем данный пробел восполнится, если следы этой персоны удастся найти в Литовском государственном

историческом архиве в Вильнюсе, где хранятся документальные реестры Головчина, включая переписи местного населения.

Внешние признаки польского колокола, изготовленного из бронзы, позволяют гипотетически атрибутировать его как произведение колокольного литейщика Якоба Кёнига (Jakob König) из Эрфурта, который в 1634-1636 гг. работал в Виттенберге (Eichler, Poettgen 2003, 162). Своим скромным орнаментом, типом шрифта, а также совокупностью характерных черт колокол очень похож на работы указанного мастера, например, на колокол из деревенской церкви Святого Маврикия в Фрауэнприсниц в Тюрингии, Германия („Die Inschriften des Landkreises Jena“ nd.). Небезынтересно также сравнить описываемый колокол с колоколами из западно-белорусских регионов (Šat'ko 2015).

В Смоленске, взятом царем Алексеем Михайловичем в том же 1654 г., польский колокол, по всей вероятности, занял место на звоннице кафедрального собора. Назначенный в 1658 г. на Смоленскую кафедру архиепископ Филарет просил у царя финансовые средства на ремонт кафедрального Мономахова собора, а также на строительство при нем колокольной (Voronin, Rapoport 1979, 31). Звонница была сооружена между 1663 и 1669 гг., но реставрация храма затянулась и в итоге переросла в строительство нового Свято-Успенского собора в барочном стиле в 1677-1740 гг., окончательно завершено в 1772 г. (Plužnikov 2011, 215-216).

В 1763-1772 гг. при епископе Смоленском Парфении (Сопковском) на пожалованные императрицей Екатериной II 11900 рублей и 45000 рублей собранных пожертвований был закончен кафедральный собор и выстроена новая колокольная, с использованием нижнего яруса предыдущей. В 1791 г. с севера к ней была сделана небольшая вертикальная пристройка для часов. Автор первой книги по истории Смоленска священник Никифор Мурзакевич сообщает, что за счет тех же средств епископ

Парфений «отлил колокола один в 1000 пудов, другой в 450, третий 65 и пять поменьших» (Murzakevič 2008, 118). Очевидно, что среди этих колоколов свое место на звоннице нашел и польский колокол, вес которого, как указывалось, составляет чуть более 37 пудов.

В 1887 г. в своего рода анкете под названием «Метрика для получения верных сведений о древне-православных храмах Божиих, зданий и художественных предметов», подписанной протоиереем Смоленского кафедрального собора Авраамием Лызловым, в пункте 51 указано, что на соборной колокольне всего четырнадцать колоколов (Anikeev 2012, 76). Иных дореволюционных описаний колоколов Смоленского Свято-Успенского кафедрального собора нет.

Более подробные сведения о колоколах относятся к 1929 г., когда большевиками была начата кампания по снятию колоколов на нужды индустриализации. В апреле 1929 г. Главнаука, занимавшаяся учетом храмов, направила во все регионы предписание о необходимости проведения осмотра колоколен с целью изъятия колоколов. 8-14 мая специальной комиссией из представителей Губернского административного отдела Западного облисполкома, горсовета, губоно, губфо и горкомхоза осуществлялся осмотр колоколов храмов Смоленска. В результате, согласно составленному акту, к изъятию с колокольни Свято-Успенского кафедрального собора были определены следующие колокола: «1. Праздничный колокол весом 1000 пудов, датированный 1741 г. 2. Будничный весом в 65 пудов. 3. Колокол с прежней филаретовой колокольни, весом около 30 пудов, второй половины 17 века (бездействует). 4. Три больших колокола, выбивавших четверти на башенных часах, весом около 6-7-8 пудов». Означенные колокола подлежали передаче Рудметаллторгу, при этом предварительно губоно поручалось «зафотографировать на месте» тысячепудовый колокол, и кроме того «со всех колоколов должны быть скопированы

надписи, орнамент отделки и прочее» (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 2952. Л. 310). Учитывая, что в подобного рода советских документах довольно часто допускалось много неточностей и ошибок, можно полагать, что под колоколом с «филаретовой» колокольной второй половины XVII в. – подразумевался польский колокол. Вскоре после проведенного обследования в местной газете «Рабочий путь» была опубликована антирелигиозная статья искусствоведа И. Хозерова, в которой отмечалось, что соборная колокольная представляет собой «целый музей колоколов» („Dovol'no malinového zvona...” 1929, 4-5).

15 января 1930 г. пленум Смоленского городского совета принял варварское постановление о снятии колоколов со всех действующих и недействующих православных церквей Смоленска и передаче металла в фонд индустриализации страны („Hronika” 1930, 2-3). Уже через месяц, 19 февраля, специально созданная комиссия актом удостоверяла, что во всех пятнадцати православных храмах Смоленска было произведено снятие 88 колоколов общим весом 44775 кг. В частности, с колокольной Свято-Успенского кафедрального собора снято 13 колоколов общим весом 23377 кг. В примечании к документу указывалось, что колокола в разбитом виде были перевезены на склад Рудметаллторга, где были взвешены, и на что имеются приемно-сдаточные акты (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 2952. Л. 291, 301).

Однако от уничтожения должны были сохраниться три колокола. Того же 19 февраля 1930 г. был составлен еще один акт, в котором сообщается, что те же члены комиссии на основании полномочий адмуправления Западной области «произвели передачу из снятых с собора колоколов три колокола весом – 1-160 пудов, 1-20 пудов, 1-25 пудов для хранения в Смоленском Государственном музее». Вместе с этим актом в архивной папке имеется также простая бумажка без подписей, печати и штампа,

в которой говорится: «Из колоколов изъяты музеем как имеющие историческую ценность с соборной колокольни с датой 1515 г. – 160 пудов, 1636 г. – 20 пудов, 1748 г. – 25 пудов» (Anikeev 2012, 82).

Между тем в довоенный период никакие колокола на учет в Смоленский музей не поступили и там не состояли, равно как нет в музее и каких-либо скопированных колокольных надписей и орнаментов. Это подтверждает многолетний бывший директор Смоленского государственного музея-заповедника Надежда Евстафьевна Волосенкова, которая в беседе с автором высказала мнение, что отобранные для музея колокола, скорее всего, остались во дворе собора. Затем какие-то из них могли пойти на нужды промышленности, поскольку для этой цели даже из музея были изъяты предметы из драгоценных металлов.

Нет сомнений в том, что в вышеприведенном документе («бумажке») под колоколом 1636 г., вес которого ошибочно указан в 20 пудов, подразумевается польский колокол. По неизвестным нам обстоятельствам, данный артефакт остался на территории Свято-Успенского кафедрального собора (в котором в 1933-1941 гг. большевиками был устроен антирелигиозный музей), равно как остался здесь и язык от снятого большого тысячепудового колокола.

Свое место на соборной звоннице польский колокол занял после того, как с началом немецкой оккупации Смоленска, в августе 1941 г. были возобновлены богослужения в Свято-Успенском кафедральном соборе. С этого времени он висел на колокольне в числе прочих случайно подобранных колоколов до ее реставрации в 2010-х гг., когда был снят и размещен рядом. Польский колокол имеет повреждение – утрачен его язык, и примерно наполовину отломано внутреннее кольцо (серьга). В послевоенное время кустарным способом был изготовлен непрофессиональный язык, который подвешивался за оставшуюся часть кольца и, поскольку не был закреплен, после нескольких сильных ударов падал. В связи

с этим бить в польский колокол требовалось очень деликатно, а потому он использовался довольно редко. Автору этой статьи еще в детстве, в 1990-е гг., удалось несколько раз звонить в польский колокол и сохранить в памяти его мощное и одновременно «сладостное» мелодичное звучание.

Резюмируя, следует отметить, что проведенное историко-археологическое исследование смоленского польского колокола позволило впервые представить комплексное описание данного артефакта: установить его первоначальное местонахождение, выявить обстоятельства его появления в Смоленске и проследить историю его бытования здесь, предположительно определить мастера-изготовителя, а также осветить его судьбу в XX в., в том числе на фоне дикой большевистской кампании по уничтожению колоколов. Из изложенного вытекает вывод о том, что смоленский польский колокол имеет большое историческое и культурное значение для России, Польши, Литвы и Беларуси и является частью общеевропейского достояния, заслуживая пристального внимания со стороны историков и искусствоведов.

Сокращения названий государственных учреждений:

Адмуправление – Административное управление

Горкомхоз – Городской отдел коммунального хозяйства

Горсовет – Городской совет

Главнаука – Главное управление научными, научно-художественными
и музейными учреждениями

Губоно – Губернский отдел народного образования

Губфо – Губернский финансовый отдел

Облисполком – Областной исполнительный комитет советов
народных депутатов

Рудметаллторг – Акционерное общество по торговле рудой,
металлами, минералами и металлическим ломом

Сокращения названий хранилищ архивных документов:

ГАСО – Государственный архив Смоленской области

Архивные документы

ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 2952.

Библиография

Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye arheografičeskoû komissieû. 1841.

Tom vtoroj: 1598-1613. Sankt-Peterburg: W Tipografii II-go Otdeleniâ Sobstvennoj E.I.V. Kancelârii.

Akty, odnosâšiesâ k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye arheografičeskoû komissieû. 1848. Tom vtoroj: 1506-1544. Sankt-Peterburg:

W Tipografii II Otdeleniâ Sobstvennoj E.I.V. Kancelârii.

Anikeev, Vladimir Mihajlovič. 2012. *Svâtyni i podvižniki smolenskie.*

Smolensk: Svitok.

Borisenko, Nikolaj Sergeevič. 2007. *Mogilëvšina – moj lubimyj*

Pridneprovskij kraj (sbornik ekskursij). Časti I-II. Mogilev: Mogilev. obl. ukрупn. tip.

Dovnar-Zapolskij, Mitrofan Viktorovič. 1891. *Očerk istorii krivičskoj*

i dregovičskoj zemel' do konca XII stoletia. Kiev: Tipo-litografiâ Tovarišestva I.N. Kušnerov i K v Moskve.

„Dovol'no malinovogo zvona. Mertvyj kapital na zvonnicah cerkvej”.

1929. *Rabočij put'* 29 maâ, 119: 4-5.

Eichler, Hans-Georg, i Barbara Poettgen 2003. *Handbuch der Stück- und*

Glockengießer auf der Grundlage der im mittleren und östlichen Deutschland überlieferten Glocken. Greifenstein: DGM.

„Hronika”. 1930. *Rabočij put'* 17 ânvarâ, 14: 2-3.

„Die Inschriften des Landkreises Jena. Gesammelt und bearbe-

itet von Luise und Klaus Hallof, Berlin/Wiesbaden 1995: Nr. 326 Frauenprießnitz, Dorfkirche St. Mauritii.” Nd. *Deutsche inschriften online.*

Dostęp 2024.08.15. https://www.inschriften.net/jena-landkreis/inschriften/nr/di039-0326.html?tx_hisodat_sources%5BitemsPerPage%5D=10&tx_hisodat_

- sources%5BorderBy%5D=10&tx_hisodat_sources%5BascDesc%5D=10&tx_hisodat_sources%5BcurrentPage%5D=4&tx_hisodat_sources%5BcurrentItem%5D=328&tx_hisodat_sources%5Baction%5D=show&tx_hisodat_sources%5Bcontroller%5D=Sources&cHash=df11ecc65007958cf481ed6c28fef7ab.
- Karamzin, Nikolaj Mihajlovič. 1842. *Istoriâ Gosudarstva Rossijskogo. Kniga II (tomy V, VI, VII, VIII). Primečaniâ k V tomu (137).* Sankt-Peterburg: Izdanie I. Ėjnerlinga, v tipografii Ėduarda Praca.
- Kočin, Georgij Evgen'evič. 1965. *Sel'skoe hozâjstvo na Rusi v period obrazovaniâ Russkogo centralizovannogo gosudarstva. Konec XIII – načalo XVI v.* Moskva/Leningrad: Nauka, lenigradskoe otделение.
- Krajcar, Jan. 1967. „Religious conditions in Smolensk 1611-1654” *Orientalia christiana periodica* (33) 2: 406-456.
- Miławicki, Marek. 2014. „Dominikanie na kresach wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów (teren dzisiejszej Białorusi)” *Folia Historica Cracoviensia* 20: 95-153.
- Murzakevič, Nikiŋor Adrianovič. 2008. *Istoriâ goroda Smolenska.* Smolensk: Svitok.
- Orlovskij, Ivan Ivanovič. 1909. „Borisoglebskij monastyr' v Smolenske na Smâdyni i raskopki ego razvalin” *Smolenskaâ Starina* 1 (1): 195-313.
- Pisarev, Semen Petrovič. 1894. *Knâžeskaâ mestnost' i hram knâzej v Smolenske. Istoriko-arheologičeskoe izsledovanie v svâzi s istoriej Smolenska.* Smolensk: Tipo-Litografiâ F.V. Zeldoviča.
- Pisarev, Semen Petrovič. 1898. *Pamâtnaâ kniga g. Smolenska. Istoriko-sovremennyj očerk, ukazatel' i putevoditel'.* Smolensk: Izdanie knižnago magazina S.A. Klestova.
- Plužnikov, Vladimir Ivanovič, red. 2011. *Svod pamâtnikov arhitektury i monumental'nogo iskusstva Rossii: Smolenskaâ oblast'.* Moskva: Nauka.

- Romanov, Evdokim Romanovič, red. 1910. „Varkolabovskaâ letopis’”
W *Pamâtnaâ knižka Vilenskoj gubernii na 1910 g.*, 1-58. Vilna:
Gubernskaâ Tipografiâ.
- Semenov, Veniamin Petrovič, red. 1905. *Rossiâ. Polnoe geografičeskoe
opisanie našego otečestva. Nastol’naâ i dorožnaâ kniga dlâ russkikh
lûdej*. T. 9: *Verhnee Podneprov’e i Belorussiâ*. S.-Peterburg: Izdanie
A.F. Devriena.
- Šat’ko, Elena Gennad’evna. 2015. *Kolokola i kolokol’nye zvony pravo-
slavnyh hramov zapadnyh regionov Belarusi: istoriâ i sovremen-
nost’*. Minsk: Kompozitor.
- Tihomirov, Mihail Nikolaevič. 1956. *Drevnerusskie goroda. Izdanie vto-
roe, dopolnennoe i pererabotannoe*. Moskva: Gosudarstvennoe
izdatel’stvo političeskoj literatury.
- Štyhov, Georgij Vasil’evič. 1978. *Goroda Polockoj zemli (IX-XIII vv.)*.
Minsk: Nauka i tehnika.
- Tihomirov, Mihail Nikolaevič. 1956. *Drevnerusskie goroda. Izdanie vto-
roe, dopolnennoe i pererabotannoe*. Moskva: Gosudarstvennoe
izdatel’stvo političeskoj literatury.
- Tihomirov, Mihail Nikolaevič. 1979. *Russkoe letopisanie*. Moskva: Nauka.
- Tihomirov, Mihail Nikolaevič. 1952. „Spisok russkikh gorodov dal’nih
i bližnih” *Istoričeskie zapiski* 40: 214-259.
- Trofimovskij, Nikolaj Vasil’evič. 1868. *Istoriko-statističeskoe opisanie
Smolenskoj eparhii*. Smolensk.
- Voronin, Nikolaj Nikolaevič, i Pavel Aleksandrovič Rappoport. 1979.
Zodčestvo Smolenska XII-XIII vv. Leningrad: Nauka, lenigrad-
skoe otdelenie.



Misje medyczne w protestantyzmie a problem ochrony zdrowia misjonarzy. Na przykładzie misji anglikańskich i prezbiteriańskich w I połowie XX wieku²

**Medical missions in Protestantism
and the issue of missionaries' health care.
The example of Anglican and Presbyterian mission
of the first half of the 20th century**

Słowa kluczowe: Protestantyzm, anglikanizm, prezbiterianizm, misje, misjonarze, medycyna, zdrowie

Key words: Protestantism, Presbyterianism, Anglicanism, missions, missionaries, medicine, health

Abstrakt

Prezentowany artykuł dotyczy rozwoju misji medycznych w protestantyzmie oraz regulacji dotyczących monitorowania i ochrony zdrowia misjonarzy. W artykule przedstawiono analizy materiałów stanowiących wyraz „misyjnej polityki zdrowotnej” w odniesieniu do dwóch organizacji misyjnych – Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States oraz Church Missionary Society. Skoncentrowano się głównie na okresie międzywojennym, wówczas bowiem misje medyczne, po fazie dynamicznego rozwoju, musiały stawić czoła

¹ Dr hab. Marcin Rzepka, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

² Artykuł został przygotowany w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki o numerze UMO-2020/39/B/HS3/00920.

nowym wyzwaniom, takim jak nacjonalizm i rosnąca rola państw narodowych w promowaniu opieki zdrowotnej. Jako główne założenie przyjęto, że misje medyczne doprowadziły do rozwoju dwóch nurtów w protestantyzmie misyjnym. Pierwszy doprowadził do swoistej emancypacji medycyny w ramach protestantyzmu misyjnego, a w konsekwencji do powstania niezależnych misji, rozumianych bardziej jako przejaw działalności społecznej oraz humanitarnej. Drugi zaś do internalizacji medycyny poprzez rozszerzenie kompetencji misji medycznych zarządzanych przez poszczególne departamenty w celu monitorowania zdrowia misjonarzy.

Abstract

The article discusses the development of medical missions in Protestantism and the arrangements for monitoring and protecting the health of missionaries. Focusing on two missionary organizations, the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States and the Church Missionary Society respectively, the article analyses normative and ideological materials that constitute missionary health policy, concentrating mainly on the interwar period, when, after a phase of dynamic development, medical missions had to face new challenges, such as nationalism and the increasing role of nation-states in promoting health care. The assumption was made that medical missions led to the development of two trends in missionary Protestantism. The first led to a kind of emancipation of medicine within the mission, and consequently to forming independent missions, understood more as a manifestation of social activities and humanitarian action. The second led to the internalization of medicine by extending the competencies of medical missions managed by particular departments to monitor the health of missionaries.

Publikując w 1933 roku pracę „Jak daleko do najbliższego lekarza [How far to the nearest doctor]”, Edward Mills Dodd (1887-1967), pełniący wówczas obowiązki sekretarza ds. medycznych w Radzie Misji Zagranicznych Kościoła Prezbiteriańskiego w Stanach Zjednoczonych [Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States, dalej jako BFMPC], podjął próbę wyjaśnienia specyfiki misji medycznych. Ponieważ sam przez pewien czas pracował jako lekarz-misjonarz w irańskim mieście Tabriz, jego praca ma charakter wspomnieniowy,

niewielko autobiograficzny, jednak w przeważającej mierze biograficzny. Koncentrował się bowiem na misjonarzach, którzy w ramach swoich obowiązków prowadzili szpitale misyjne w różnych regionach świata, w Azji, Afryce, Ameryce Łacińskiej. Przywołana książka oraz inne publikacje autorstwa Dodda (Dodd 1934; Dodd 1953), a zwłaszcza raporty i sprawozdania przeznaczone dla gremiów zarządzających aktywami misji, wywołują pytania o rozumienie misji medycznych w protestantyzmie, ich rozwój oraz specyfikę. Dodatkowo skłaniają do refleksji nad postrzeganiem misjonarza jako swoistego „kapitału misyjnego”.

Wywołane powyżej zagadnienia dotyczące rozwoju misji medycznych oraz szpitali misyjnych, jak również – pośrednio – regulacji związanych z pracą misjonarzy w warunkach wymagających szczególnej troski o ich zdrowie stanowią istotny problem badawczy podejmowany współcześnie przez historyków misji i antropologów (Choa, 1990; Grundmann 2008; Hardiman 2006, 5-57; Hardiman 2008; Kim 2020; Ratschiller Nasim 2023; Renshaw 2013; Walls 1982) oraz badaczy zajmujących się związkami między religią a medycyną z uwzględnieniem działalności misjonarzy protestanckich (Levin 2020, 45-61). Jest to również temat pojawiający się w pracach praktyków, często byłych misjonarzy, którzy skupiają się na zagadnieniach zdrowia psychicznego oraz obciążeniach wynikających z charakteru pracy misyjnej (Bonk et al. 2019; Rance 2021). Do tej ostatniej grupy należy zaliczyć Edwarda Dodda, z tym jednak zastrzeżeniem, że jego publikacje mają dziś wartość historyczną, dokumentującą głębokie zmiany, jakie zachodziły w protestantyzmie w odniesieniu do misji zagranicznych w pierwszej połowie XX wieku.

Prezentowany artykuł dotyczy zaledwie jednego aspektu związanego z funkcjonowaniem protestanckich misji medycznych, który można określić jako misyjna polityka zdrowotna. W mniejszym stopniu odnosi się on zatem do konkretnych rozwiązań wprowadzanych na polach misyjnych. Takie badania są dziś przedmiotem wielu szczegółowych studiów i opracowań (Clarke 1993; Hardiman 2006; Honarmand Ebrahimi 2023; Rzepka 2024). W przeciwieństwie do nich, niniejszy artykuł

koncentruje się na ideach towarzyszących rozwojowi misji medycznych, które stanowiły podstawę przygotowania programów dotyczących ochrony zdrowia misjonarzy. Przyjęto założenie, że rozwój działalności medycznej był powiązany ze wzrostem misyjnych specjalizacji, wymogiem większej konkurencyjności oraz skuteczności oferowanych usług, jak również zmiennością kontekstów społecznych i politycznych. Przy czym postulat efektywności działań misyjnych możliwy był do osiągnięcia tylko przy uwzględnieniu czynników środowiskowych wpływających na jakość pracy misjonarza, a tym samym na jego zdrowie.

Przedstawiony materiał dotyczy dwóch organizacji misyjnych, wspomnianej misji prezbiteriańskiej BFMPC oraz anglikańskiego Misyjnego Towarzystwa Kościelnego [Church Missionary Society, dalej jako CMS], które można uznać za reprezentatywne w odniesieniu do działań o charakterze medycznym zarówno ze względu na zasięg prowadzonych misji, posiadaną infrastrukturę medyczną, jak również politykę kadrową. Prezentowane analizy dotyczą tendencji rozwojowych oraz polityki zdrowotnej realizowanej przez wymienione organizacje w okresie międzywojennym, który charakteryzował się znaczną intensywnością w rozwoju misji medycznych oraz znaczącym wkładem protestantów w promocję idei ochrony zdrowia w wymiarze globalnym (Blevins 2019, 55-107). Okres ten kontrastuje z sytuacją po II wojnie światowej, gdy organizacje misyjne formułowały nową politykę misyjną starając się dostosować do zmiennych warunków politycznych w krajach objętych działalnością misyjną. Wówczas znaczenie misji medycznych, skoncentrowanych dotąd na prowadzeniu szpitali misyjnych i leczeniu, znacznie spadło. Dodatkowo zmiany społeczne i polityczne w poszczególnych państwach prowadziły do stopniowej marginalizacji misji protestanckich w sektorze opieki zdrowotnej. Należy również pamiętać o procesach zachodzących globalnie związanych z dekolonizacją oraz erozją systemu imperialnego, zaś – w odniesieniu do problemów zdrowia – z powstaniem Światowej Organizacji Zdrowia.

Analizując misyjną politykę zdrowotną, nie sposób pominąć zagadnień odnoszących się do profesjonalizacji oraz instytucjonalizacji protestanckiego ruchu misyjnego. Prowadziły one do wyodrębnienia misji specjalistycznych, początkowo związanych z edukacją oraz tłumaczeniami Biblii, później zaś z medycyną. Jednak formowanie się odrębnych misji skoncentrowanych tylko na medycynie było procesem powolnym, świadczącym o głębokich zmianach świadomościowych środowisk promujących misje zagraniczne oraz nowego podejścia do biomedycyny. Proces ten można badać w odniesieniu do zmian instytucjonalnych. W 1921 roku w ramach misji presbiteriańskiej wydzielono departament medyczny. Kierował nim Edward Dodd. W odniesieniu do misji anglikańskiej CMS powołanie odpowiedniej jednostki zajmującej się problematyką medyczną w ramach misji o charakterze pomocniczym – Medical Mission Auxiliary (dalej jako MMA) nastąpiło pod koniec XIX wieku. Tak wyszczególnioną jednostką misyjną kierowali Herbert H. Lankester, John Cook, później Harold G. Anderson. Prace, raporty, sprawozdania czy też oświadczenia autorstwa wymienionych sekretarzy – Dodda, Lankeстера, Cooka, Andersona – odzwierciedlają etapy kształtowania się misyjnej polityki zdrowotnej. Świadczą też o głębokich przeobrażeniach w rozumieniu misji oraz zdrowia misjonarzy, których manifestację znajdujemy również w prasie specjalistycznej dedykowanej problematyce misji medycznych „Mercy and Truth”, „Preaching and Healing” oraz „The Mission Hospital”.

1. Protestantki ruch misyjny i medycyna

Rozwój misji medycznych w protestantyzmie odpowiadał zmianom dokonującym się w środowiskach protestanckich oraz przemianom w obrębie samej medycyny. Misje zagraniczne pozwalały „testować” różne metody działania oraz służące im technologie, a także modyfikować i usprawniać te, które okazały się nieprzydatne. W konsekwencji dynamika misyjna protestantyzmu skłaniała do rewizji idei misji przy

jej jednoczesnym uspołecznieniu, a nawet upolitycznieniu, co widoczne było z różnym natężeniem w Wielkiej Brytanii oraz w Stanach Zjednoczonych (Maughan 2014; Porter 2004). Należy również zwrócić uwagę na wzajemność oraz współzależność rozwoju religijnego i społecznego przejawiającego się w postępach w dziedzinie medycyny, którym towarzyszyło konstruowanie autorytetu lekarza bądź przez włączanie medycyny w dyskurs religijny, bądź przez ureligijnienie praktyki medycznej (Imber 2008). Ogromne znaczenie miały wprowadzane akty normatywne dotyczące praktyki medycznej, jak na przykład „Medical Act” z 1858 roku w Wielkiej Brytanii (Cook 2013, 203) oraz – w Stanach Zjednoczonych – proces standaryzacji nauczania medycznego (Ramsden 2013). Oczywiście w przypadku protestantyzmu obserwujemy ogromne zróżnicowanie postaw względem medycyny, wynikające tyleż z odmiennych uwarunkowań kulturowych, społecznych, prawnych, co z interpretacji kluczowych dla określonych nurtów chrześcijańskich doktryn. W odniesieniu do omawianych organizacji misyjnych zasadnym jest wprowadzenie kilku przynajmniej uwag na temat postrzegania medycyny w prezbiterianizmie oraz anglikanizmie.

Kenneth Vaux (Vaux 1984, 14) analizując stosunek do medycyny w prezbiterianizmie, przywołuje teologię przymierza [*covenant theology*]. Dowodzi, że tradycja reformowana, zwłaszcza w wydaniu Jana Kalwina, ma charakter „ziemski”, to znaczy sprawy człowieka traktuje poważnie, a dzięki dynamicznemu rozumieniu Bożej woli w procesie pojednania i transformacji świata, które to należy do obowiązków chrześcijanina, warunkuje pozytywny stosunek do wiedzy, pośrednio zaś do medycyny (Smylie 1998, 214).

Transformacyjny wymiar prowadzonych misji zagranicznych przejawia się w wykorzystaniu osiągnięć medycznych rozumianych jako współczesny dar uzdrawiania. Vaux (Vaux 1984, 121) wskazuje jednak na praktykowanie medycyny wśród członków Kościołów reformowanych zanim została ona „zsekularyzowana”. Thomas J. Kessler, praktykujący lekarz i prezbiterianin, przekonuje, że tradycja reformowana

„jest najbardziej biblijną reprezentacją natury uzdrowienia” (Kessler 2022, 8). Uzdrowienie zostało zinterpretowane w duchu empirycznych nauk medycznych (farmacji, psychiatrii, chirurgii, pielęgniarstwa), medycyna zaś stała się narzędziem boskiego działania. Uznając zawód lekarza za powołanie, presbiterianie dostrzegali szereg podobieństw w pracy duchownego i lekarza, co z pewnością wpływało na podejście do działań misyjnych zorientowanych na praktykę medyczną. Jest to dość dobrze widoczne w odniesieniu do szkockich presbiterian (np. Davida Livingstona), których z powodzeniem można uznać za pionierów protestanckich misji medycznych (Levin 2020, 49).

John E. Booty (Booty 1998, 240) w swoich analizach dotyczących relacji między medycyną a anglikanizmem dowodzi związków reformacji angielskiej z „północnym renesansem”, stwierdzając, że odrodzeniowa i postępową myśl reformatorów nakazywała odrzucić ludowe przesady o demonicznym pochodzeniu chorób oraz ponadnaturalne środki, które miałyby człowieka od nich uwolnić. Jednocześnie rozumienie uzdrawiania oraz choroby określała „Book of Common Prayer”, księga, która w istocie kształtowała tożsamość anglikańską. Modyfikacje oraz jej uaktualnienia stanowić mogą przejawy zmieniających się postaw względem problemów związanych z leczeniem. Cynthia B. Cohen (Cohen 2002) natomiast akcentuje podejście kazuistyczne [*casuistical divinity*] jako jedną z cech tradycji anglikańskiej, która, jej zdaniem, zakłada konieczność badania określonych przypadków w kontekście ich występowania i interpretowania oraz w odniesieniu do kolegialnych prób ustalenia odpowiedniego stosunku Kościoła anglikańskiego wobec palących problemów, w tym oczywiście medycznych. Wyrazem takiego podejścia może być deklaracja uczestników spotkania biskupów w Lambeth Palace w 1930 roku, że człowiek chory nie może oczekiwać od duchownego tego, co może uzyskać od lekarza czy chirurga (Booty 1998).

Warto przywołać również postać Johna Wesleya, który sprzeciwiał się korzystaniu z medykamentów i forsował naturalistyczną koncepcję leczenia. Pogląd, że wystarczy „czysto żyć”, aby zachować zdrowie,

stanowiący kwintesencję jego pracy „Primitive Phisick” został przejęty przez misjonarzy anglikańskich (choć nie tylko) i znacząco wpłynął na promocję zasad higieny w tych społecznościach, do których skierowane były misje.

Na najbardziej ogólnym poziomie misje można uznać za praktykę dyskursywną, której efektem były kulturowe reprezentacje społeczności pozaeuropejskich oraz dominujących wśród nich systemów wierzeń. Jednym z przejawów waloryzacji innych były sposoby leczenia. Esme Cleall analizując stosunek misjonarzy brytyjskich do rdzennych mieszkańców Afryki oraz Indii, stwierdza, że „misyjne myślenie zarówno o chorobie, jak i medycynie przyczyniło się do konstruowania Afrykanów, jak również Hindusów jako innych” (Cleall 2012, 76). Cleall ukazuje proces włączenia medycyny w politykę Imperium, a rosnące zainteresowanie medycyną wśród misjonarzy widzi jako rezultat zaufania społeczeństw zachodnich do biomedycyny w XIX wieku. Trudno jednak zaprzeczyć, że misje wprowadzały nowy impuls teologiczny i hermeneutyczny.

Misje medyczne promowały nową jakość pracy oraz nowy typ chrześcijańskiego humanitaryzmu (Levin 2020, 49-50). Za pierwszą misyjną organizację o charakterze medycznym należy uznać Edynburskie Medyczne Towarzystwo Misyjne [Edinburgh Medical Missionary Society, dalej EMMS] powstałe w 1841 roku w Edynburgu (Hardiman 2006, 12-13). W wymiarze formalnym i strukturalnym organizacja ta miała wpływ na formowanie się agend misyjnych dedykowanych medycynie w anglikanizmie oraz prezbiterianizmie amerykańskim. Stosunkowo długo trwały debaty poświęcone obowiązkom lekarza-misjonarza oraz rozumieniu misji medycznych w relacji do działań ewangelizacyjnych. John Lowe (Lowe 1886, 14), sekretarz EMMS w latach osiemdziesiątych XIX wieku, przekonywał, że działalność Jezusa i apostołów stanowiła pierwszą formę misji medycznych. Jego zdaniem lekarz-misjonarz miał obowiązek głoszenia Ewangelii, jednakże robił to, wykonując dobrze swój zawód. Potrzebował jednak odpowiedniego przygotowania

oraz znajomości medycyny – Lowe zwracał uwagę głównie na wiedzę w zakresie medycyny tropikalnej. Od końca XIX wieku w publikacjach poświęconych misjom medycznym pojawiało się coraz więcej „technicznych” informacji dotyczących pracy lekarza-misjonarza oraz zasad organizowania i prowadzenia szpitala misyjnego. Mogą one świadczyć o stopniowym wprowadzaniu formalnych rozwiązań w zakresie misyjnej praktyki medycznej.

W zasadzie aż do drugiej połowy XIX wieku medycyna nie miała większego wpływu na anglikańskie towarzystwa misyjne. Wynikało to głównie z powolnej profesjonalizacji zawodów medycznych, o czym może świadczyć fakt, że w pierwszej połowie XIX wieku trudno było odróżnić medyka od praktykującego uzdrowienie duchownego. Ta płynność zawodów znacząco wpływała na postrzeganie medycyny oczywiście przed wprowadzeniem procedur standaryzujących praktykę lekarską (wspominany „Medical Act”). Henry Venn jako sekretarz CMS w 1861 roku odradzał misjonarzom naukę medycyny. Jeśli pojawiali się na polach misyjnych lekarze, to raczej w celu zadbania o zdrowie misjonarzy oraz ich rodzin. Dwie dekady później William Gray, sekretarz CMS argumentował, że uzdrowienie powinno być jednym z aspektów ewangelizacji, a nie tylko środkiem niesienia pomocy. Chociaż dowodził pośredniości działań o charakterze medycznym, to jednocześnie uznawał je za wartościowe. Można zatem uznać, że oznaczało to zmianę optyki, która w konsekwencji prowadziła do wzrostu liczby misjonarzy-lekarzy. W 1852 roku na misjach było zaledwie 13 lekarzy, zaś w 1900 ich liczba wyniosła 650 (Booty 1998, 253). Wzrost liczby lekarzy pracujących na misjach należy również wiązać ze zmianami społecznymi. W Wielkiej Brytanii dobroczynność oraz motywowana religijnie pomoc dla biednych wpływała na koncepcję „misji medycznych”, które zakładane były w miastach, oraz na ideę podobnej pracy podejmowanej poza granicami (Heasman 1964). Z drugiej strony większa aktywność kobiet na misjach wiązała się właśnie z praktyką medyczną (Francis-Dehqani 2000, 142-171; Maughan 2014, 211). Na ten aspekt

zwraca uwagę Dana Robert (1996, 166), analizując wzrost znaczenia kobiet w przedsięwzięciach misyjnych w Stanach Zjednoczonych, gdzie, w przeciwieństwie do Wielkiej Brytanii, idea misji medycznych przyjęła bardziej konkretną postać nieco wcześniej.

W 1835 roku Peter Parker – amerykański presbiterianin i pierwszy misjonarz medyczny w Chinach – założył w Kantonie szpital. Akt ten uważany był za formalny zwrot w kierunku prowadzenia bardziej sformalizowanych działań skoncentrowanych na leczeniu (Choa 1990, 22-24; Renshaw 2013, 15). Założenie szpitala w Kantonie nie wywołało znaczących zmian w amerykańskim protestantyzmie misyjnym, wpłynęło jednak na instrumentalizację medycyny (Blevins 2019, 28). Za punkt zwrotny w historii misji medycznych należy uznać podróż Parkera do Edynburga w 1841 roku i kontakt ze środowiskiem lekarzy, chirurgów. Skutkowała ona powstaniem wspomnianego już towarzystwa Edinburgh Medical Missionary Society (Elmslie 1874, V), którego celem stała się promocja oraz wsparcie misji medycznych bez względu na przynależność konfesyjną misjonarzy. Istotnie, jednym z etapów rozwoju misji medycznych był ich ekumeniczny charakter.

Church Missionary Society planując rozwój misji w Pendżabie we wczesnych latach sześćdziesiątych XIX wieku, zwróciło się do misji edynburskiej z prośbą o wysłanie pracownika. Rekomendację otrzymał William Elmslie, presbiterianin. Wkrótce po tym rozpoczął on pracę z Church Missionary Society i prowadził szpital w Kaszmirze. W tym czasie CMS zaczęło intensywnie rozwijać lokalne stacje medyczne w ramach istniejących misji oraz promować pracę w szpitalach oraz ambulatoriach misyjnych. Rezultatem tych działań było zorganizowanie „misji pomocniczej” Medical Mission Auxiliary, która miała koordynować prace w zakresie medycyny oraz pozyskiwać fundusze. Herbert H. Lankester, jeden z twórców MMA oraz jej sekretarz, przekonywał, że „lekarze-misjonarze pracujący dla Towarzystwa są przede wszystkim ewangelistami, ale wykorzystują swoją wiedzę medyczną oraz chirurgiczną w celu uzyskania łatwego dostępu do serc i domostw

ludzi” (Lankester 1892, 3). Wciąż jednak tego typu misje postrzegane były jako dodatek do „właściwych” działań misyjnych skoncentrowanych na ewangelizacji. W jakimś sensie stanowiły one jednak impuls do intensyfikacji działań misyjnych, dając nadzieję, że finalnie okażą się one skuteczne, czyli przyczynią się do upowszechnienia chrześcijaństwa.

Gwałtowny rozwój medycyny w XIX wieku stanowił niewątpliwie dla protestantów wyzwanie i prowadził do redefiniowania relacji między ewangelizacją a medycyną. Można zatem przyjąć, że o stosunku protestantów do medycyny decydowały zmiany zachodzące w sposobach leczenia oraz postępująca profesjonalizacja zawodu lekarza, której towarzyszył postęp w dziedzinie anestezjologii, chirurgii, użycie stetoskopu oraz aparatów rentgenowskich (Moorshead 1926, 40). Po I wojnie światowej osiągnięcia w zakresie medycyny stały się elementem misyjnej codzienności. Świadczą o tym publikacje z tego okresu, towarzyszące im wezwania do większej ofiarności oraz apele o środki potrzebne na pracę medyczną. William McAdam Eccles, chirurg, prezbiterianin oraz popularyzator wiedzy o misjach medycznych w pierwszym numerze pisma „The Mission Hospital” z 1922 roku przedstawił wymogi, jakim powinien sprostać szpital misyjny:

Szpital misyjny musi być wyposażony we wszelkie środki do nowoczesnego diagnozowania i leczenia chorób oraz urazów. Dobrzy lekarze i pielęgniarki mają za sobą bardzo kosztowne szkolenie (koszt wykształcenia lekarza wynosi 1000 funtów, zaś pielęgniarki 400 funtów), które pozwala im dobrze zarabiać w kraju, a kiedy ktoś taki udaje się na misję, z pewnością godzien jest zapłaty. Wyposażenie szpitala misyjnego w najnowocześniejsze sterylizatory i wydajną aparaturę rentgenowską kosztuje, jednak wydane pieniądze zwracają się stukrotnie dzięki uldze, jaką taki sprzęt przynosi w cierpieniu i leczeniu chorób (Eccles 1922, 10).

Eccles koncentrował się na wyposażeniu oraz finansach związanych z prowadzeniem szpitala. Już sam ten fakt dowodził istotnej zmiany, jaka zaszła w myśleniu o misjach medycznych. Nie były one postrzegane jako dodatkowa działalność, lecz w pełni niezależna forma aktywności

misyjnej wymagająca odpowiednich środków oraz sprzętu, który faktycznie decydował o jakości świadczonych usług. Medycyna stanowiła zatem najbardziej „świecki” komponent misji, nie sposób było jej w pełni podporządkować – jak na przykład edukacji – wymogom ewangelizacyjnym (Gleeson 1993, 137). Charakterystyczne jest jednak to, że była ona postrzegana jako narzędzie oddziaływania społecznego, wymuszając przy tym nowe spojrzenie na misję oraz lekarza pracującego na misjach. Henry T. Hodgkin, kwakier pracujący jako lekarz-misjonarz w Chinach, dał temu wyraz twierdząc, że „[misjonarz medyczny] zajmuje szczególne miejsce w tworzeniu nowego porządku społecznego w krajach niechrześcijańskich.” (Hodgkin 1919, 27). Stwierdzenie Hodgkina odpowiada zmianę strategii prowadzenia misji medycznych oraz ponowną próbę określenia programu misji medycznych wraz z misyjną polityką zdrowotną w okresie międzywojennym. Miała ona obejmować szereg aspektów praktycznych oraz uwzględniać czynniki społeczno-kulturowe. Podkreślano: 1) Potrzeby krajów, w których prowadzone były misje medyczne. Postrzegano je jako konieczność ze względu na słaby stan rozwoju medycyny w krajach misyjnych oraz niskie standardy sanitarne. 2) Możliwości tkwiące w prowadzeniu praktycznych działań na rzecz poprawy jakości zdrowia. Zakładano, że misje medyczne będą mogły być prowadzone w miejscach, gdzie inne aktywności zostały wstrzymane. 3) Społeczny wymiar misji przejawiający się w tym, że medycyna misyjna wprowadzała zasadę równości, promowała rozwój szkolnictwa (medycznego, głównie w odniesieniu do pielęgniarstwa). Medycyna misyjna – w założeniu – prowadziła do poprawy jakości życia. 4) Psychologiczny aspekt misji medycznych wraz z postulatem, że misje miały przyczynić się do formowania pamięci społecznej, kulturowej, miały prowadzić do zmiany mentalności.

2. Misyjna polityka zdrowotna: idea i praktyka

Formowanie zasad dotyczących prowadzenia misji medycznych odpowiada etapowi profesjonalizacji pracy misjonarzy-lekarzy oraz

powstaniu określonych jednostek, komitetów, departamentów mających na celu zarządzanie wszelkimi sprawami związanymi z działalnością medyczną oraz – co stanowiło pewne *novum* – monitorowaniem zdrowia misjonarzy. W przypadku CMS taką funkcję pełniło Medical Mission Auxiliary, zorganizowane w 1891, zaś w odniesieniu do misji prezbiteriańskiej BFMPC – departament medyczny [Medical Department] utworzony w 1921 roku. Kierujący tą jednostką Dodd określił priorytety w odniesieniu do trzech aspektów: 1) zdrowia pracowników, 2) rekrutacji i formacji pracowników medycznych, oraz 3) współpracy w zakresie medycyny na polach misyjnych (Dodd 1934, 78). Dodd osobiście angażował się w działania mające na celu popularyzację oraz promocję misji medycznych. Postrzegał je – podobnie jak wielu innych teoretyków i praktyków misji medycznych w tym czasie – jako przejaw ewangelicznego chrześcijaństwa i niezbędny element wszelkich misji chrześcijańskich. Jego zdaniem praca misjonarzy medycznych powinna być opierać się na czterech podstawach: leczeniu, nauczaniu, zapobieganiu chorobom oraz „odkrywaniu”, czyli innowacyjności (Dodd 1955). Znamienne jest to, że w podobnym duchu wypowiadali się przedstawiciele MMA. W raporcie komisji medycznej opublikowanym w 1939 roku przedstawiono następujące rozumienie misji medycznych:

Misje medyczne opierają się na czterech zasadach i ich różnych funkcjach, które można sklasyfikować i określić jako: Służba Słowa, Służba Uzdrowienia, Służba Nauczania, Służba Społeczna. Każda z tych aktywności w szpitalu ma prawdziwie ewangelizacyjny charakter. Szpital misyjny jest zatem domem Boga, miejscem uzdrawiania chorych, szkołą dla niewiedzących i schronieniem dla potrzebujących oraz nieszczęśliwych (*Report of the Medical Commission* 1939).

Raport miał dość duże znaczenie w formowaniu praktycznych zasad prowadzenia misji medycznych (Editorial 1939). Działalność misyjną umieszczono w kontekście politycznym, odnosząc ją do brytyjskiej polityki imperialnej – zwłaszcza w Indiach – sprzyjającej rozwojowi inicjatyw medycznych. Z drugiej jednak strony raport wskazywał

na zmiany społeczne i kulturowe w krajach misyjnych, które stopniowo prowadziły do większej aktywności lokalnych władz w zakresie medycyny, powodując tym większą konkurencyjność usług medycznych. Dostrzegano zatem konieczność modyfikacji prowadzonych działań, a zwłaszcza rewizji dotychczasowych poglądów dotyczących funkcjonowania szpitala misyjnego:

...w niektórych przypadkach rozwój szpitali rządowych może prowadzić do ponownego rozważenia przez misję specjalnej sfery działalności szpitala misyjnego. Działalność szpitala misyjnego nie może być oddzielona od rozwoju społecznego i politycznego krajów, w których szpitale te działały (*Report of the Medical Commission 1939*, 4).

Wspomniany raport miał na celu zidentyfikowanie oraz zdefiniowanie najbardziej istotnych problemów przy jednoczesnej próbie określenia tendencji rozwojowych misji medycznych. Niezwykle ciekawe wydają się dążenia do umieszczenia misji w kontekście zmian religijnych wywołanych działalnością ewangelizacyjną. Autorzy raportu, nieco idealistycznie, upatrywali początku misji medycznych w działalności Abdul Masiha, muzułmanina z Indii, który miał przyjąć chrześcijaństwo w wyniku działań Henry'ego Martyna w pierwszej dekadzie XIX wieku (*Report of the Medical Commission 1939*, 7). Wydaje się to interesujące właśnie ze względu na wprowadzenie medycyny w obszar rdzennej kultury, reprezentowanej przez konwertytów. Istotnie jednak, jak dowodzą sugestie Johna Cooka, ostatecznym celem misji medycznych było ich „ulokowanie”. Cook dowodził, że pierwszy etap rozwoju misji medycznych wiązał się z obecnością na misjach lekarzy, których zadaniem było wspieranie oraz leczenie misjonarzy. Następnym etapem było organizowanie pracy medycznej – w przypadku CMS pierwszym obszarem tego typu pracy był Kaszmir – a później rozwinięcie podobnej działalności w innych miejscach oraz współpraca z innym towarzystwami. Zwieńczeniem tych aktywności miało być powstanie szpitala misyjnego jako jednostki koordynującej wszelkie działania w zakresie pomocy medycznej oferowanej miejscowej ludności. Szpital misyjny

miał jednocześnie reprezentować ideał misji medycznych, czyli „wymianę kadr” – zastąpienie lekarzy-misjonarzy lekarzami reprezentującymi lokalną społeczność. Ten ostatni okres w rozwoju misji medycznych Cook nazwał „erą szpitala”. Nie był to jednak stan rozwoju charakterystyczny tylko dla misji, gdyż zakładanie szpitali było naturalną konsekwencją procesów modernizowania opieki zdrowotnej inicjowanej przez rządy poszczególnych państw. W podobny sposób Edward Dodd rozumiał rozwój misji jako przejście od pionierskich i indywidualnych inicjatyw lekarzy po organizację szpitala, który dawał możliwość edukowania oraz rozwinięcia sieci współpracy między różnymi misjami. Logicznym zakończeniem misji miało być przekazanie pracy w ręce miejscowych lekarzy (Dodd 1955). To zaś oznaczało, że misją szpitala misyjnego – podkreślano to w raportach okresu międzywojennego – było nauczanie. W praktyce oznaczało to przede wszystkim zakładanie szkół dla pielęgniarek.

Jak wspomniano, okres po I wojnie światowej oznaczał wzrost znaczenia medycyny w przedsięwzięciach misyjnych podejmowanych przez protestantów globalnie. Przejawiało się to w implementowaniu odpowiednich regulacji związanych z pracą medyczną. Tworzyły one zaczątek polityki zdrowotnej, która nabierała kształtu w czasie negocjacji między różnymi instytucjami odpowiedzialnymi za misje zagraniczne. Powołanie odpowiednich jednostek, departamentów, komitetów dowodziło konieczności uregulowania wszelkich spraw związanych z prowadzeniem misji medycznych oraz zdrowiem misjonarzy.

John Cook opierając się na doświadczeniach w pracy w CMS, dowodził, że na początku lat trzydziestych XX wieku sformułowano po raz pierwszy zasady polityki misyjnej w odniesieniu do działań medycznych, uznając je za integralną część pracy Kościołów (Cook 1935). W kolejnych latach misjonarze oraz pracownicy związani z CMS starali się doprecyzować i uszczegółowić przyjęte wstępnie rozwiązania. Wydaje się, że za najbardziej reprezentatywny tekst w zakresie polityki medycznej można uznać raport „The Health of the Whole Man. Third Jubilee

Statement on Medical Mission Policy”, opublikowany w 1948 roku. Harold Anderson, pełniący obowiązki sekretarza medycznego (Barkley 1939), w krótkim wprowadzeniu informował, że ze względu na fakt, że tekst mógł wydawać się nieco akademicki dla odbiorców, konieczne stało się umieszczenie go w nieco szerszym kontekście. Anderson przywołał raporty przygotowywane przed wybuchem II wojny światowej, dowodząc, że wyrażone w nich stanowisko odpowiadało tendencjom, jakie pojawiły się w protestanckim ruchu misyjnym (Anderson 1948). Wskazywał on pośrednio na tendencje unifikacyjne w ruchu misyjnym, zwłaszcza te odnoszące się do problematyki zdrowia i medycyny, które trudno było uznać za wynik partykularnych stanowisk, czy też doktryn poszczególnych Kościołów. Raport „The Health of the Whole Man” miał wyjątkowe znaczenie dla rozumienia misji medycznych jako działalności o charakterze humanitarnym w zmieniających się warunkach społeczno-politycznych. Anderson tłumaczył, że:

...nacisk położony na zdrowie nie oznacza, że nasza praca w zakresie leczenia zostanie zastąpiona przez medycynę prewencyjną. *Statement* podkreśla potrzebę większej równowagi, głębszego zrozumienia faktu, że misje medyczne mają na celu uczynienie człowieka kompletnym, a nie tylko leczenie nieuniknionych skutków jego ignorancji, głupoty lub nieszczęścia (Anderson 1948, 3).

Wezwanie do zachowania równowagi rozumiał on jako próbę rzeczywistego oszacowania potrzeb w odniesieniu do możliwości, jakie posiadały misje. Ponadto w raporcie pojawiło się szereg praktycznych wskazówek, które można było wykorzystać w pracy misyjnej. Znamienne jest również to, że w raporcie zwrócono uwagę na zmiany zachodzące w opiece medycznej w okresie po zakończeniu II wojny światowej, zwłaszcza zaś powołanie w Wielkiej Brytanii National Health Service jako przejaw nowego podejścia do leczenia oraz postrzegania pacjenta w jego otoczeniu społecznym. Miało to oczywiście skłaniać do refleksji nad specyfiką oraz potrzebą prowadzenia misji medycznych, a także nad możliwymi polami

współpracy z instytucjami rządowymi. Ten aspekt wydawał się dość istotny, o czym może świadczyć stwierdzenie dotyczące koniecznych zmian wynikających z przemian społecznych i politycznych: „obecna era misji medycznych dobiega końca, gdyż rządy i inne organizacje przejmują większą odpowiedzialność za zdrowie i dobrostan w tych rejonach, w których niegdyś misje prowadziły działalność pionierską” (Anderson 1948, 22). Ton nieuchronnego końca pewnej epoki w dziejach misji pobrzmiwał również w raportach prezbiteriańskich z tego okresu. Raport zatytułowany „Recommendations of Medical Sub-Committee on Advance in Medical Work” z 1947 roku wskazywał na konieczność zmierzenia się z wyzwaniami wynikającymi z rozwoju medycyny oraz tymi będącymi następstwem zmian politycznych:

Nauki medyczne zmieniają się i rozwijają bardzo szybko, by nie powiedzieć oszałamiająco. Nie ma takiej przestrzeni w naszej pracy, w której nie musielibyśmy nadążać za dokonującymi się zmianami. Narody i rządy, wśród których pracujemy, są zaznajomione z medycyną jak nigdy dotąd. Jeśli nie pójdziemy mocno do przodu, zostaniemy wyprzedzeni zarówno przez nich, jak i przez świat medycyny naukowej (Medical Sub-Committee 1947).

Podobnie jak w przypadku misji anglikańskich, ocena możliwości działań misyjnych prezbiterian wynikała z wcześniejszych badań i obserwacji. W tym sensie, polityka zdrowotna formowana po II wojnie światowej miała swoje źródło w okresie wcześniejszym, a jej kształt określały „bezprecedensowa unifikacja i intensyfikacja życia narodowego” w krajach od Turcji po Chiny oraz powstanie „narodowych programów zdrowia” (Medical Department 1938). Sytuacja polityczna i społeczna wymuszała zatem poszukiwanie nowych sposobów wdrażania programów zdrowotnych, które nie tylko pozwalałyby na kontynuowanie już rozpoczętej pracy, lecz także dawałyby możliwość konkurencyjności z programami rządowymi. Za konkurencyjne uznawano wówczas kompleksowe programy wiejskie, nauczanie w zakresie zdrowia publicznego,

położnictwo i pielęgniarstwo, przeciwdziałanie gruźlicy oraz psychiatrię (Medical Department 1938). Ich realizacja wymagała jednak znacznego przygotowania kadrowego jak również finansowego.

W świetle tych raportów oraz rozwoju wyspecjalizowanych departamentów odpowiadających za medycynę należy zadać pytanie o to, w jakim zakresie polityka zdrowotna obejmowała samych misjonarzy oraz jak zmieniał się stosunek wobec misjonarzy-lekarzy czy też lekarzy, którzy pracowali jako misjonarze.

3. Misje medyczne i zdrowie misjonarzy

Nakreślone powyżej etapy kształtowania misji medycznych oraz towarzyszące im zasady, cele oraz priorytety składające się na politykę medyczną misji protestanckich dowodzą zmienności kontekstów, w jakich misje się rozwijały. Zasadniczo, można wyróżnić cztery determinanty polityki dotyczącej zdrowia i medycyny cechujące towarzystwa misyjne: 1) rozwój nauki, 2) rozwój technologii, 3) proces instytucjonalizacji oraz profesjonalizacji działań misyjnych, 4) zmiany społeczne oraz polityczne zachodzące w krajach, w których prowadzono działalność, przy czym nacjonalizm był jednym z głównych czynników wskazywanych przez misjonarzy.

Warto podkreślić nasilające się od końca XIX wieku procesy profesjonalizacji działań misyjnych, których przejawem było nie tylko powstanie wyspecjalizowanych komitetów, czy też departamentów zajmujących się sprawami związanymi z medycyną, lecz także przyjęcie zobiektywizowanych kryteriów pozwalających na ocenę pracy oraz jej efektów. Taką odpowiedzialność brały na siebie departamenty medyczne i administrujący nimi sekretarze. Jeden z nich, przywoływany już wielokrotnie Edward Dodd, zwracał uwagę na praktyczny aspekt takich działań, pytając, czy „misjonarz mający problemy z ciśnieniem może wrócić do pracy w Chinach?” (Medical Department 1940, 2). Takie pytanie prowadziło nieuchronnie do innych zagadnień związanych ze zdrowiem misjonarzy, jak chroniczne migreny, menopauza czy rekonwalescencja

po chorobie nowotworowej. Mając na uwadze fakt, że towarzystwa ubezpieczeniowe domagały się pełnych danych dotyczących misjonarzy udających się na misje, podobne pytania stawiano również w procesie rekrutacji kandydatów. Pytanie, czy kandydat na misjonarza jest jednocześnie kandydatem „do załamania nerwowego” (Medical Department 1940, 3), jest istotne nie tylko ze względu na troskę o przyszłego pracownika, lecz także na okoliczności, w jakich mogło być wypowiedziane. Podkreślimy, że to czas powstania wyspecjalizowanych departamentów (BFMPC) i jasno określonej polityki misji w zakresie medycyny (MMA) przypadający na okres międzywojenny. Charakteryzował się on znaczącym rozwojem misji medycznych w pierwszym okresie oraz koniecznością przeformułowania celów i metod działania w okresie tuż przed wybuchem II wojny światowej. Należy mieć na uwadze również postulat „większej równowagi” w zakresie celów i możliwości, a także pragmatyki, wynikających z odmiennych uwarunkowań kulturowych i politycznych w krajach, w których misje były prowadzone. Zatem konieczność zagwarantowania opieki i wsparcia (również finansowego) misjonarzom oraz ich rodzinom musiało prowadzić do uwzględniania osiągnięć medycyny we wszelkich planach misyjnych. A tym samym stosunek do medycyny – dotyczy to wszystkich Kościołów prowadzących pracę misyjną – warunkowała sytuację misjonarzy na polach misyjnych oraz czynniki ekonomiczne. Oczywiście koncentracja na życiu misjonarzy była wyrazem racjonalizacji działań, których powodzenie zależało właśnie od ich zdrowia i życia. Z perspektywy towarzystw misyjnych istotne było nie tylko wysyłanie pracowników na misje, lecz także zrozumienie zagrożeń zdrowotnych, jakie mogły ich spotkać w miejscu ich pracy. Raporty dotyczące śmiertelności misjonarzy wymuszały konieczność podjęcia określonych działań związanych z organizacją pracy misyjnej. Postulaty gromadzenia takich danych pojawiają się wcześniej niż formalne rozwiązania w zakresie opieki zdrowotnej misjonarzy (Willey 1873), choć oczywiście rozwinięte programy przypadają na okres po I wojnie światowej. Wiąże się to ze wspomnianymi wcześniej

procesami instytucjonalizacji oraz profesjonalizacji misji medycznych, którym towarzyszyły prace badawcze, statystyczne i analityczne.

W 1933 roku ukazała się praca Williama G. Lennox'a „The Health and Turnover of Missionaries”. Autor mający doświadczenie w pracy jako lekarz misyjny znany był już ze swoich badań poświęconych zdrowiu misjonarzy pracujących w Chinach (Lennox 1920). Co ważne, praca nie była finansowana przez towarzystwa misyjne, lecz przez Instytut badań Społecznych i Religijnych [The Institute of Social and Religious Research], który powstał w Nowym Jorku w 1921 roku jako inicjatywa Johna R. Motta, Charlesa Watsona oraz Johna Rockefellera, juniora (Fisher 1934, 6). Celem tej instytucji było promowanie współpracy między różnymi denominacjami protestanckimi wraz z możliwością finansowania inicjatyw badawczych w celu tworzenia wiedzy (Fisher 1934, 9). Inicjatywa ta odzwierciedlała również tendencje unifikacyjne i ekumeniczne w protestantyzmie amerykańskim.

Wyjaśniając ideę badań, Lennox zwrócił uwagę na znaczną liczbę towarzystw oraz komitetów misyjnych, uznając, że misje zagraniczne stanowią największy „przemysł” filantropijny, a przy tym sugerował, że misjonarz „sprzedaje siebie, sam jest towarem” (Lennox 1933, 9). Miał świadomość, że jego badania, aby faktycznie miały znaczenie, powinny opierać się na twardych danych podchodzących z jednej strony z przygotowywanych przez towarzystwa misyjne raportów i statystyk, z drugiej zaś na danych ilościowych i jakościowych zgromadzonych w czasie ich prowadzenia. Istotnie, praca imponuje rozległością poruszanych tematów oraz metodologią. Interesujący – w odniesieniu do problematyki ochrony zdrowia misjonarzy – wydaje się rozdział poświęcony śmiertelności misjonarzy oraz analiza czynników zagrażających ich życiu oraz zdrowiu. Na podstawie danych dotyczących śmiertelności misjonarzy w latach 1900-1928 autor wykazał, że jedna trzecia śmierci powodowana była chorobami przewlekłymi, w tym chorobami nowotworowymi, układu krążenia – co stanowiło wynik największy. Choroby wywołane infekcjami oraz zakażeniami – gorączka, tyfus, ospa, cholera

nie przekraczały 25 procent wszystkich przypadków, zaś przyczyny zgonów wywołane wypadkami oraz przemocą ze strony mieszkańców, które nierzadko w piśmiennictwie misyjnym były eksponowane, stanowiły nieco ponad dziewięć procent wszystkich badanych przypadków (Lennox 1933). Badania prowadzone przez Lennox'a nie miały jednak charakteru historycznego, istotne było wskazanie zależności dotyczącej zdrowia, choroby, śmiertelności w odniesieniu do wykonywanej pracy w kontekście uwarunkowań rodzinnych, społecznych, politycznych, geograficzno-klimatycznych przy rozróżnieniu na płeć misjonarzy, długość pracy, wiek. W konsekwencji, autor postulował prowadzenie bardzo szczegółowych badań lekarskich wśród kandydatów na misjonarzy. Postulat taki – jak pamiętamy – został wprowadzony przez misję prezbiteriańską, zaś znaczenie książki Lennox'a można dostrzec w realizowanych programach monitorowania zdrowia misjonarzy i badań lekarskich przeprowadzanych w czasie obowiązkowych pobytów urlopowych misjonarzy w Stanach Zjednoczonych. W tym kontekście zrozumiałe wydaje się pytanie sekretarza ds. medycznych: czy osoba z nadciśnieniem (czy innymi problemami) może wrócić do pracy w Chinach?

Rzeczywisty wpływ publikacji Lennox'a można mierzyć inicjowanymi w towarzystwach misyjnych zmianami w zakresie raportowania i monitorowania stanu zdrowia misjonarzy oraz dyskusjami dotyczącymi odpowiednich metod gromadzenia danych. Dyskusje takie toczyły się w komitetach różnych towarzystw i organizacji misyjnych. Harold Anderson z CMS z uznaniem wyrażał się o pracy Lennox'a, sugerując nawet, że jako sekretarz MMA starał się promować jego rekomendacje w różnych komisjach (Anderson 1940, 1). Przygotował materiał dotyczący zdrowia misjonarzy pracujących w CMS w latach 1925-1939, proponując nieco inny sposób analizy – nie poprzez odniesienie do chorób, ale regionów, gdzie prowadzono pracę misyjną. Zaproponował następujący podział: I. Zachodnia Afryka; II. Tanganika Kenia i Ruanda (lub Południowa i Centralna Afryka); III. Uganda Elgon i Sudan (lub Północna i Centralna Afryka); IV. Palestyna i Egipt; V. Iran

i Północno-Zachodnie Indie; VI. Cejlon i tropikalne Indie; VII. Chiny i Japonia (Daleki Wschód). W swoim badaniu uwzględnił oczywiście wiek oraz płeć misjonarzy, jednak próba regionalizacji dała możliwość wskazania na dominujące na danych obszarach zagrożenia powodowane np. wysokim wskaźnikiem zachorowań na gruźlicę (obszar V – Iran i Północno-Zachodnie Indie, czyli dzisiejszy Pakistan). Co ciekawe, region VII – Daleki Wschód wskazywał na niewielki procent problemów związanych ze stresem (Anderson 1940, 9).

Materiał przygotowany przez Andersona – podobnie jak praca Lennox – wywołał dyskusje w różnych gremiach, komisjach i komitetach odpowiadających za politykę misyjną. Dowodził również potrzeby prowadzenia badań nad zdrowiem misjonarzy, a tym samym kreowania misyjnej polityki zdrowotnej. Podkreślano przy tym konieczności wypracowania odpowiednich metod rekrutacji przy uwzględnieniu wieku kandydatów oraz ich płci. Warto dodać, że Zespół Doradczy ds. Zdrowia Kobiet [Women's Health Advisory Group] zajął się w szczególności sposobem zdrowiem kobiet pracujących na misjach oraz zasadami rekrutacji kobiet. Szczegółowe rozwiązania dotyczące wieku kobiet-kandydatek (z założenia komisja rekrutująca nie przyjmowała kandydatek w wieku poniżej 26 lat) szły w parze z bardziej ogólnymi stwierdzeniami oraz rekomendacjami. Dotyczyły one, między innymi, psychologicznych czynników prowadzących do załamania nerwowego. Postulowano zatem pozyskiwanie danych psychologicznych w procesie rekrutacji (Advisory Group 1941).

Wypracowanie zasad dotyczących prowadzenia misji przy uwzględnieniu szeregu czynników wpływających na jakość pracy misyjnej z konieczności musiała wpływać na podejmowane – choćby w formie deklaracji, oświadczeń sekretarzy ds. medycznych lub komisji – próby ponownego definiowania roli misjonarza-lekarza oraz zasadności prowadzenia misji medycznych. Należy pamiętać, że głębokie przeobrażenia społeczne i polityczne w Stanach Zjednoczonych oraz Wielkiej Brytanii po I wojnie światowej, mające swoje odzwierciedlenie

w raportach misyjnych, wpływały na postawy wobec ruchu misyjnego. W tym kontekście należy również przywołać pracę „Re-Thinking Missions” (Hocking 1932), sfinansowaną przez Instytut Badań Społecznych i Religijnych, która wywarła ogromny wpływ na rozumienie misji chrześcijańskich jako działań o charakterze humanitarnym. Jej celem była właściwa oceny aktywności misyjnej, oszacowanie wpływu misji na życie mieszkańców Azji, wypracowanie praktycznego programu działań oraz przedstawienie rekomendacji w odniesieniu do różnych typów aktywności misyjnej przy jednoczesnym wskazaniu zasadności ich kontynuowania (Hocking 1932, XI). Jednym z obszarów poddanych analizie były misje medyczne, które – jak dowodzono – przez długi czas postrzegane były jako działalność pomocnicza i wspierająca ewangelizację. Nie można było jednak utrzymać takiego stanu rzeczy. Misje medyczne przestały bowiem opierać się jedynie na prowadzeniu szpitali oraz ambulatoriów. W ich ramach wprowadzano programy dotyczące prewencji i zapobieganiu chorobom, rozwijano edukację w zakresie pielęgniarstwa i medycyny oraz organizowano opiekę społeczną. Wszystko to sprawiało, że misje medyczne uniezależniały się względem innych form działalności misyjnej, wywołując szereg trudności wynikających, w pewnym sensie, z oczekiwań dotyczących świadczonych w ramach medycyny misyjnej usług. Miały one być na bardzo wysokim poziomie, wszak w zakresie medycyny misje musiały konkurować z programami wprowadzanymi przez rządy różnych państw. Oczekiwania mieli również lekarze udający się na misje, zwłaszcza w odniesieniu do warunków pracy, która powinna była odpowiadać ich specjalizacji. Ten aspekt został silnie wyróżniony w pracy „Re-Thinking Missions” poprzez wskazanie, że „nadmierne rezygnacje lekarzy misyjnych są w dużej mierze powodowane rozczarowaniem panującymi warunkami oraz naturą ich pracy” (Hocking 1932, 206).

Okres po I wojnie światowej oznaczał konieczność przededefiniowania roli i znaczenia misji medycznych w ramach prowadzonej działalności misyjnej przy jednoczesnej próbie określenia zadań i wymogów

stojących przed lekarzem-misjonarzem. Owszem, wciąż dominowało przekonanie o ewangelizacyjnej działalności lekarza, jednak w praktyce wykonywana praca była traktowana jako manifestacja ducha ewangelizacyjnego. Warto również dodać, że wprowadzenie zasad dotyczących zdrowia misjonarzy również wpływało na sytuację lekarzy-misjonarzy. Rolla Hoffman, pracujący w szpitalu misyjnym w irańskim mieście Maszhad, pisał w raporcie osobistym z 1930 roku:

Jednym z moich zadań jest sprawdzanie stanu zdrowia misjonarzy oraz doradzanie im, by więcej ćwiczyli i od czasu do czasu odpoczywali. Stało się to już takim frazesem, że śmieją się ze mnie i pochłonięci różnymi zadaniami robią swoje, zapominając o tym do czasu aż nadejdzie coroczne badanie lekarskie lub dopadnie ich gorączka (Hoffman 1930).

Nacisk kładziony na prowadzenie regularnych badań zdrowia misjonarzy był niewątpliwie przejawem nowej polityki zdrowotnej wprowadzanej przez towarzystwa misyjne po zakończeniu I wojny światowej. Należy też podkreślić znaczny poziom medykalizacji kultury misyjnej w tamtym okresie, która promując ikonę misjonarza-lekarza, wytworzyła również jej odbicie, czyli misjonarza-pacjenta. W konsekwencji do nowych obowiązków misjonarza należała dbałość o własne zdrowie, zaś efekty mierzone były za pomocą ustandaryzowanych kwestionariuszy kolportowanych przez departamenty oraz komitety ds. medycznych.

Misje medyczne powodowały znaczne zmiany w rozumieniu misji w protestantyzmie, wywołując nader drażliwe pytanie o efekty podejmowanych w jej ramach działań. Czy wciąż celem było zbawienie ludzi, do których kierowano misje? Czy raczej uzdrowienie, rozumiane jednak szeroko, holistycznie, chodziło bowiem o „całego człowieka”, jak informował przytoczony powyżej raport „The Health of the Whole Man”. Niewątpliwie poprawa jakości życia była celem misji, która w praktyce przejawiała się w poprawie warunków sanitarnych oraz zdrowotnych człowieka, który poprzez transformację fizyczną miał zapragnąć zmian o charakterze religijnym.

Misje medyczne należy usytuować w obrębie procesów prowadzących do formowania się protestantyzmu ekumenicznego, międzynarodowego oraz liberalnego. Przy czym, za Pamelą Klassen należy przyznać, że liberalny protestantyzm bynajmniej nie wykluczał tego, co ponadnaturalne, lecz bazując na doświadczeniach, również tych z pól misyjnych, postulował połączenie nauki i religii (Klassen 2011, 8). Jednocześnie Klassen zwraca uwagę na fakt, że „liberalni protestanci odegrali ważną rolę w powstaniu systemu biomedycznego” (Klassen 2011, 9). Manifestacją nowych postaw względem medycyny oraz integracji nauki i religii będą raporty publikowane przez towarzystwa misyjne określające politykę misji w zakresie medycyny oraz zdrowia misjonarzy.

4. Zakończenie

Działalność misyjna prowadzona przez różne Kościoły protestanckie wynikała wprost z imperatywu misyjnego sformułowanego w Ewangeliach. Organizacja pracy oraz jej zrozumienie wynikały tyleż z samej struktury Kościoła, co z doktryn stanowiących fundament interpretacyjny misji. Wydaje się, że właśnie w odniesieniu do medycyny potencjał tkwiący w tekstach konstytutywnych wpływał na stosunek do chorych oraz pozwalał określić pochodzenie choroby. Dodatkowo sposoby zarządzania wspólnotą – modele episkopalny czy kongregacyjny – decydowały o jakości „dialogu” między naukami medycznymi a misją Kościoła. Warto pamiętać o procesualnym, progresywnym oraz pragmatycznym charakterze misji protestanckich, które budowane na bazie ideowo-doktrynalnej poszczególnych Kościołów otwierały jednak przestrzeń negocjacji oraz hybrydyzacji praktyk. Ponadto, interpretacja doktryn odbywała się zawsze w określonych kontekstach temporalno-ideowych, wskazując na tendencje do regresywnego odczytywania znaczeń i ich odnoszenia do problemów współczesnych.

W XIX wieku misje protestanckie skoncentrowane były na działaniach ewangelizacyjnych. Jednak w okresie po zakończeniu I wojny

światowej zmieniło się zasadniczo rozumienie misji. W większym stopniu brano pod uwagę konieczność niesienia pomocy, a także sformalizowanych działań związanych z pomocą medyczną. Proces ten można zdefiniować jako przejście od „misji zbawczych” do „akcji pomocowych”. Przy określaniu intensywności owych zmian trudno pominąć kontekst narodowy, w jakim rozwijały się misje i w jakim funkcjonowali misjonarze, oraz ponadnarodowe procesy i ruchy – nacjonalizm, dekolonizacja, humanitaryzm – które mogły wpływać na postrzeganie misji jako działalności filantropijnej. Na tle tych procesów nie sposób pominąć rozwoju medycyny, który silnie wpłynął zarówno na kształt misji chrześcijańskich, stosunek do praktyk leczniczych i diagnostycznych oraz formowanie się idei misji medycznych. Rozwój medycyny prowadził do bardzo głębokich przeobrażeń kulturowych, a tym samym również religijnych. Upraszczając, można założyć, że medycyna „uwalniała” od Kościołów, zaś skuteczność leczenia dawała nadzieję na polepszenie jakości życia bez odwoływania się do tego, co nadprzyrodzone.

Rozwój medycyny miał zatem istotne znaczenie dla misji protestanckich nie tylko w odniesieniu do zdrowia osób zaangażowanych w pracę misyjną, lecz także dla formowania organizacji misyjnych, których główną aktywnością stało się leczenie i opieka zdrowotna. Przejście od postrzegania pracy lekarza jako służebnej w stosunku do pracy misjonarza do upodmiotawiania medycyny w praktyce misyjnej było procesem powolnym, a jego zwieńczeniem było wprowadzenie odpowiednich regulacji dotyczących zdrowia misjonarzy.

Medycyna, podobnie jak misje, była częścią praktyk społecznych. Misje medyczne wymuszały jednak nowy typ relacji społecznych oraz ekonomicznych, wpływając na konieczność oszacowania kosztów oraz potencjalnych zysków płynących z podejmowanych działań. Tego typu relacje uległy zintensyfikowaniu w toku rozwoju i zaawansowania misji, tworząc rozbudowany system wymiany „praktyk medycznych” oraz system ich ewaluacji. Tym samym rozwój medycyny misyjnej znajdował wyraz w tworzeniu ośrodków wiedzy skoncentrowanych na szpitalu,

miejsz nauczania poprzez praktykę i naśladowanie, a następnie w zakładaniu szkół medycznych oraz ośrodków bezpośrednio związanych z leczeniem i diagnostyką medyczną jak szpitale misyjne, kliniki, ambulatoria.

Misje medyczne prowadziły do wykształcenia się dwóch tendencji rozwojowych w protestantyzmie misyjnym. Pierwsza prowadziła do wspomnianej powyżej „emancypacji” medycyny w obrębie misji, a w konsekwencji do formowania się niezależnych misji, rozumianych bardziej jako przejaw działań społecznych o charakterze pomocowym. Druga – do interioryzowania medycyny poprzez rozszerzenie kompetencji „misji medycznych” zarządzanych przez departamenty ds. medycznych na monitorowanie zdrowia misjonarzy.

Bibliografia

- Advisory Group. 1941. *Women's Health Advisory Group on the Health of Missionaries*. M AP 2/2 – AP 4. Church Missionary Society Archive, Cadbury Research Library, Special Collection. University of Birmingham.
- Anderson, Harold G. 1940. *A Survey of the health of C.M.S. missionaries in the field (1925-1939)*. M/AP 2/1. Church Missionary Society Archive, Cadbury Research Library, Special Collection. University of Birmingham.
- Anderson, Harold G. 1948. *The Health of the Whole Man. A Statement on C.M.S. Medical Policy*. London: CMS. M/AP 2/1. Church Missionary Society Archive, Cadbury Research Library, Special Collection. University of Birmingham.
- Barkley, Gwendoline R. 1939. „From Wester China to Salisbury Square. Welcome to Dr. and Mrs. Anderson.” *Mission Hospital. A Record of Medical Missions of the C.M.S.* 43 (492): 10-11.
- Blevins, John. 2019. *Christianity's Role in United States Global Health and Development Policy. To Transfer the Empire of the World*. London/ New York: Routledge.

- Bonk, Jonathan J. et al. 2019. *Missionaries, Mental Health and Accountability. Support Systems in Churches and Agencies*. Pasadena: William Carey Publishing.
- Booty, John E. 1998. „The Anglican Tradition.” W *Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, 240-270. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Choa, Gerald H. 1990. *“Heal the Sick” Was Their Motto. The Protestant Medical Missionaries in China*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Clarke, Angela. 1993. *Through the Changing Scenes of Life, 1893-1993: the American Mission Hospital Bahrain*. Manama: The American Mission Hospital Society.
- Cleall, Esme. 2012. *Missionary Discourses of Difference. Negotiating Otherness in the British Empire, 1840-1900*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cohen, Cynthia B. 2002. „The Episcopal Tradition.” W *Religious Traditions and Healthcare Decisions*. The Park Ridge Center. Dostęp 2024.01.22. https://www.advocatehealth.com/assets/documents/faith/episcopal_tradition.pdf.
- Cook, Harold J. 2013. „Medicine in Western Europe.” W *The Oxford Handbook of the History of Medicine*. Red. Mark Jackson, 190-207. Oxford: Oxford University Press.
- Cook, John Howard. 1935. *A Historical Survey of the Medical Missionary Work*. CMS/M/AP 1 – 2/1. Church Missionary Society Archive, Cadbury Research Library, Special Collection University of Birmingham.
- Dood, Edward M. 1933. *How Far To The Nearest Doctor? Stories Of Medical Missions Around The World*. New York: Friendship Press.
- Dodd, Edward M. 1934. *Our Medical Task Overseas*. New York: Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States.
- Dodd, Edward M. 1955. *Brief Outline on Medical Work, April 28, 1955*. RG 144-1-10. Presbyterian Historical Society. Philadelphia.

- Dood, Edward M. 1956. *Why medical missions?* New York: Ecumenical Mission.
- Eccles, William McAdam. 1922. „The Mission Hospital.” *Mission Hospital. A Record of Medical Missions of the C.M.S.* 26 (289): 9-10.
- Editorial 1939. „Editorial notes.” *Mission Hospital. A Record of Medical Missions of the C.M.S.* 43 (492): 19-20.
- Elmslie, William J. 1874. *Medical Missions: as Illustrated by Some Letters and Notices of the Late Dr. Elmslie.* Edinburgh: Medical Missionary Society.
- Fisher, Galen M. 1934. *The Institute of Social and Religious Research, 1921-1934.* New York: The Institute of Social and Religious Research.
- Francis-Dehqani, Gulnar E. 2000. *Religious Feminism in an Age of Empire, CMS Women Missionaries in Iran, 1869-1934.* Bristol: University of Bristol.
- Gleeson Kristin L. 1993. „The Stethoscope and the Gospel: Presbyterian Foreign Medical Missions, 1840-1900.” *American Presbyterians* 71 (2): 127-38.
- Grundmann, Christoffer. H. 2008. „Mission and Healing in Historical Perspective.” *International Bulletin of Missionary Research* 32 (4): 185-188.
- Hardiman, David. 2006. „Introduction.” W *Haling Bodies, Saving Souls. Medical Missions in Asia and Africa.* Red. David Hardiman, 5-57. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Hardiman, David. 2008. *Missionaries and Their Medicine. A Christian Modernity for Tribal India.* Manchester: Manchester University Press.
- Heasman, Kathleen J. 1964. „The Medical Mission and the Care of the Sick Poor in Nineteenth-Century England.” *The Historical Journal* 7 (2): 230-245.

- Hocking, William Ernest. 1932. *Re-thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. New York: Harper and Brothers Publishers.
- Hodgkin, Henry T. 1919. *The Way of God Physician to Which is Added the Story of C.M.S. Medical Missions*. London: Church Missionary Society.
- Hoffman, Rolla. 1930. *Personal Report. Mashed Station. Year ending June 30, 1930*. RG 91-1-11. Presbyterian Historical Society. Philadelphia.
- Honarmand Ebrahimi, Sara. 2023. *Emotion, Mission, Architecture. Building Hospitals in Persia and British India, 1865–1914*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Imber, Jonathan B. 2008. *Trusting Doctors. The Decline of Moral Authority in American Medicine*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Kessler, Thomas J. 2022. *The Cue. A Physician Reflects on Reformed Theology*. Bloomington: WestBow Press.
- Kim, Sonja M. 2019. *Imperatives of Care. Women and Medicine in Colonial Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Klassen, Pamela E. 2011. *Spirits of Protestantism Medicine, Healing, and Liberal Christianity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Lankester, Herbert. 1892. „Appeal of the Medical Mission Auxiliary Found Committee.” *Medical Mission Quarterly* nos. 1 to VII, 3-4.
- Levin, Jeff. 2020. *Religion and Medicine. A History of the Encounter Between Humanity's Two Greatest Institutions*. Oxford: Oxford University Press.
- Lennox, William G. 1920. *The Health of Missionary Families in China. A Statistical Study*. Denver: University of Denver.
- Lennox, William G. 1933. *The Health and Turnover of Missionaries*. New York: Foreign Missions Conference.

- Lowe, John. 1886. *Medical Missions: Their Place and Power*. London: Unwin.
- Maughan, Steven S. 2014. *Mighty England Do Good. Culture, Faith, Empire, and World in the Foreign Missions of the Church of England, 1850-1915*. Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans Publishing.
- Medical Department. 1938. *Medical Department – Functions. Board Minutes March 21, 1938*. RG 144-1-10. Presbyterian Historical Society. Philadelphia.
- Medical Department. 1940. *Medical Department Statement at Promotional Conference*. RG 144-1-10. Presbyterian Historical Society. Philadelphia.
- Medical Sub-Committee. 1947. *Recommendations of Medical Sub-Committee on Advance in Medical Work*. RG 144-1-2. Presbyterian Historical Society. Philadelphia.
- Moorshead, Fletcher R. 1926. *The Way of the Doctor. A Study in Medical Missions*. London: The Carey Press.
- Porter, Andrew. 2004. *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*. Manchester: Manchester University Press.
- Ramsden, Edmund. 2013. „Science and Medicine in the United States of America.” W *The Oxford Handbook of the History of Medicine*. Red. Mark Jackson, 225-242. Oxford: Oxford University Press.
- Rance, Valerie A. 2021. *Trauma and Coping Mechanism among Assemblies of God World Missionaries*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Ratschiller Nasim, Linda M. 2023. *Medical Missionaries and Colonial Knowledge in West Africa and Europe, 1885–1914*. Purity, Health and Cleanliness. Cham: Palgrave Macmillan.
- Renshaw, Michelle. 2013. *Accommodating the Chinese. The American Hospital in China, 1880–1920*. New York/ London: Routledge.

- Report of the Medical Commission*. 1939. CMS/M/AP 1 – 2/1. Church Missionary Society Archive, Cadbury Research Library, Special Collection. University of Birmingham.
- Robert, Dana. 1996. *American Women in Mission: A Social History of Their Thoughts and Practice*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Rzepka, Marcin. 2024. „Protestant Medical Missions in Iran: Negotiating Religion and Modernity in Mission Hospitals.” *Religions* 15 (2): 145.
- Smylie, James H. 1998. „The Reformed Tradition.” W *Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, 204-239. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Vaux, Kenneth L. 1984. *Health and Medicine in the Reformed Tradition. Promise, Providence, and Care*. New York: Crossroad.
- Walls, Andrew F. 1982. „The Heavy Artillery of the Missionary Army: The Domestic Importance of the Nineteenth-Century Medical Missionary.” *Studies in Church History* 19: 287-297.
- Willey, Nathan. 1873. „The Mortality Experience of American Missionaries.” *Insurance Monitor* November.

DAMIAN HERATYM¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0009-0009-4808-039X](https://orcid.org/0009-0009-4808-039X)

Rocznik Teologiczny
LXVII – z. 1/2025
s. 129–157
DOI: 10.36124/rt.2025.07



Problematyka teologiczna i kościelna poruszana w czasopiśmie PNKK „Polska Odrodzona” w Polsce w roku 1923

**Theological and church issues discussed in „Polska
Odrodzona” magazine of the PNCC in Poland in 1923**

Słowa kluczowe: Kościół Polskokatolicki, czasopismo, Polska Odrodzona, PNKK, prasa religijna, polskokatolicyzm

Key words: Polish Catholic Church, Polska Odrodzona, magazine, Polish National Catholic Church, religious press, Polish Old Catholicism

Streszczenie

Kościół Polskokatolicki (do 1951 r., PNKK w Polsce) zorganizowany przez bp. F. Hodura w Stanach Zjednoczonych został przeniesiony na tereny Polski, gdzie funkcjonuje od 1918 roku. Jednym z przejawów działalności Kościoła jest praca wydawnicza. Publikacje kościelne poruszały tematy z zakresu teologii, nauk społecznych czy historii. Celem artykułu jest ukazanie, jakie treści prezentuje czasopismo „Polska Odrodzona” wydawane w 1923 roku, czyli pierwszym roku wydawniczym i w jakim stopniu treści publikowane przez czasopismo odnoszą się do działalności Kościoła. Treści poruszane w czasopiśmie można podzielić na cztery grupy: 1. Historia Kościoła, poezja, patriotyzm, 2. Polemiki, wiadomości i komentarze do aktualnej sytuacji, 3. Nauka PNKK, 4. Teologia. Biorąc to pod uwagę, można postawić wniosek, że wszystkie teksty publikowane w czasopiśmie

¹ Ks. mgr Damian Heratym, Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

pomagają w prezentowaniu głównych założeń PNKK i służą potwierdzeniu najistotniejszych dla Kościoła kwestii.

Abstract

The Polish Catholic Church (until 1951, PNCC in Poland) was established by Bishop F. Hodur in the United States and moved to Poland in 1918. One of the Church's activities is publishing work. Church publications covered topics in the fields of theology, social sciences and history. The aim of the article is to show the content of the magazine "Polska Odrodzona", published in 1923, the first year of publication. Answers were sought to the questions to what extent the content published by the magazine related to the activities of the Church, and into what subgroups the texts published in the magazine could be divided. Research showed that the content discussed in the magazine can be divided into four groups: 1. Church history, poetry, patriotism, 2. Polemics, news and comments on the then current situation, 3. PNCC's teaching, 4. Theology. The most important conclusion is that all texts published in the magazine helped present the main assumptions of the PNCC and served to confirm the most important issues for the Church.

1. Wstęp

Celem artykułu jest przybliżenie treści poruszanych przez czasopismo „Polska Odrodzona”, organ prasowy PNKK w Polsce, w początkowym okresie wydawania periodyku. Obiektem analiz były numery czasopisma od 1 do 32, wydawane od 21 stycznia do 15 grudnia 1923. Są to pierwsze numery czasopisma i pierwszy rok publikowania przez PNKK w Polsce (od 1951 roku Kościół Polskokatolicki). To sprawia, że pierwsze numery czasopisma są niejako prezentacją założeń pracy misyjnej Kościoła z wykorzystaniem środków masowego przekazu.

Aby zrealizować cel i zamierzenia badawcze należało przeanalizować artykuły publikowane w czasopiśmie, odnaleźć wspólne cechy, myśli przewodnie pozwalające pogrupować je ze względu na poruszaną w nich tematykę. Wyciągnięte zostały również ogólne wnioski dotyczące charakteru czasopisma i publikowanych w nich treści. Niniejszy artykuł stara się odpowiedzieć na pytania, w jakim stopniu treści publikowane przez czasopismo odnoszą się do działalności Kościoła, na jakie

podgrupy można podzielić teksty publikowane w czasopiśmie, jaki zakres tematyczny poruszają artykuły publikowane w „Polsce Odrodzonej”.

2. Powstanie PNKK w Stanach Zjednoczonych

Na przełomie XIX i XX wieku na sile przybrała emigracja ekonomiczna z terenów byłej Rzeczypospolitej. Rdzenni Polacy chcieli zmienić swoją sytuację materialną, uzyskać lepiej płatne zajęcia, aby podnieść swój poziom życia. Poza względami ekonomicznymi istotnym powodem emigracji była sytuacja polityczna panująca na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborami. Chociaż w przypadku słabo wykształconej i biednej, niższej warstwy społecznej głównym argumentem przemawiającym za migracją były powody ekonomiczne. Udający się na emigrację mieszkańcy wsi nie byli jednak przygotowani do zmiany stylu i warunków życia, czego wymagała konieczność zamieszkania w innym kulturowo kraju. Do różnych innych przyczyn dochodził także powód religijny: polscy imigranci, w większości niewykształceni mieszkańcy wsi, wynieśli ze swoich domów głęboką religijność, cechującą polską kulturę ludową (Grotnik 2001, 51).

Aby pomóc migrantom polskiego pochodzenia odnaleźć się w nowej sytuacji, powstawały różne organizacje o charakterze polonijnym. Dla podjętego tematu ważne jest, że z inicjatywy ks. Adolfa Śnigurskiego i komitetu założycielskiego składającego się ze stu dziesięciu osób, powstała w 1885 roku w Scranton polska parafia pw. Najśłodszego Serca Jezusa i Maryi. Miasto to będzie odgrywało znaczącą rolę w całej historii Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Położone w północnowschodniej części Pensylwanii początkowo było jedynie małą osadą rolniczą. W połowie XIX w. odkryto w Scranton pokłady rudy żelaza i antracytu, co zapoczątkowało gwałtowny rozwój miasta i napływ ludności do pracy przy wydobywaniu owych surowców (Bałakier 1980, 73-74).

W tygodniku „Polska Odrodzona” z roku 1923 wydawanym przez PNKK w Polsce ukazała się seria artykułów poświęconych powstaniu

PNKK w Ameryce. W artykule „Jak powstał Kościół Polsko-Narodowy Katolicki w Ameryce” nakreślony został krótki rys historyczny obrazujący ówczesną sytuację religijną. Po Synodzie w Baltimore w roku 1884 własność parafii rzymskokatolickich przechodzi zgodnie z prawem na rzecz biskupów diecezjalnych. Autor artykułu podkreśla, że „...parafie polskie ...zatem wedle tego prawa przeszły na własność biskupów irlandzkich i niemieckich, usposobionych nie bardzo serdecznie względem Polaków.” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 10)

Ważną postacią związaną z tą parafią i powstaniem PNKK był ks. Franciszek Hodur, wikariusz tejże parafii w latach 1893-94. Także migrant z terenów Polski, który zajął się pracą z miejscową Polonią. Jednak współpraca z ówczesnym proboszczem ks. R. Austem, nie układała się pomyślnie dla ks. Hodura i polskich emigrantów. Dochodziło do sporów i nieporozumień, w wyniku czego ks. Hodur został przeniesiony do pracy w innej parafii. W tym czasie jednak zrodził się pomysł utworzenia nowej, typowo polskiej parafii katolickiej w Scranton i budowy nowego kościoła dla ludności pochodzenia polskiego, która chciała, aby budynek kościoła pozostał własnością parafii. Spowodowało to konflikt z miejscowym biskupem. W takiej sytuacji wierni poprosili o pomoc ks. Hodura, do którego mieli zaufanie. Ks. Hodur poradził, aby kontynuować budowę, a później rozstrzygnąć sprawę własności w porozumieniu z biskupem. Jednak porozumienie nie doszło do skutku i wspólnota stanęła przed wyborem porzucenia dotychczasowych planów albo kontynuowania budowy i ryzyka popadnięcia w konflikt z lokalnym biskupem (Wysoczański 1977, 59-65).

W niedzielę 14 marca 1897 ks. Hodur przybył do Scranton i w piwnicy nowego kościoła zapewnił wiernych o pomocy i wsparciu, którego zamierza im udzielić. Zdecydował się także zostać z parafianami. Następnego dnia biskup scrantoński nałożył na ks. Franciszka Hodura karę suspensy (Grotnik 2001, 58). Parafianie wraz z ks. Hodurem próbowali także przedstawiać swoją sytuację podczas wyjazdu do Rzymu, przekazana zostały postulaty parafii w Scranton. Niepowodzeniem zakończyły się

próby załagodzenia sytuacji, dlatego też 29 września 1898 roku ks. F. Hodur został ekskomunikowany (Wysoczański 1996, 438).

3. Specyfika PNKK i powody powstania Kościoła

Od nałożenia na ks. F. Hodura kary ekskomuniki do powstania zorganizowanego związku wyznaniowego z wyraźnie zarysowaną specyfiką kościelną minęło wiele lat. Przełomowym momentem była sakra biskupia ks. F. Hodura, który przyjmując święcenia biskupie od Starokatolickiego Kościoła Utrechtu, związał PNKK z nurtem starokatolickim. Odcisnęło to wyraźne piętno na doktrynie PNKK w kilku aspektach. W ślad za tradycją starokatolicką, a także z powodu niechęci do papieża po ekskomunie nałożonej na ks. F. Hodura (Domagała 2017, 149) PNKK odrzucił dogmat o nieomyślności i uniwersalnej jurysdykcji Biskupa Rzymu, przyjęty na Soborze Watykańskim I w 1870 roku. Kolejnym elementem decydującym o specyfice PNKK była kwestia celibatu duchownych. W PNKK zniesiono celibat w 1921 roku, dopuszczając do kapłaństwa żonatych księży (Domagała 2017, 147). Synodalny ustrój Kościoła także nawiązywał do elementów starokatolickich, choć był również wyrazem postulatów ks. Hodura, który dążył do większego wpływu świeckich na działalność i życie Kościoła.

Poza różnicami z Kościołem rzymskokatolickim w obrębie eklezjologii i dyscypliny kleru zauważyć można pewne próby reform teologicznych w PNKK. Próbowano m. in. ustanowić nowy sakrament, który polegać miał na słuchaniu Słowa Bożego, jednak po śmierci bp. Hodura sakrament ten usunięto (Wysoczański 2006, 5). Obok spowiedzi indywidualnej dopuszczono w PNKK także formę spowiedzi publicznej. (Domagała 2017, 150) Wprowadzenie języka polskiego do liturgii wiązało się z kolejnymi postulatami ks. Hodura, wynikającymi z patriotycznego nastawienia, a także z tego, że działalność PNKK skupiona była tylko na katolikach polskiego pochodzenia.

Za główne powody zorganizowania niezależnych struktur kościelnych można uznać chociażby brak polskich biskupów w episkopacie

amerykańskim. Polscy imigranci nie mieli swoich przedstawicieli wśród hierarchów Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych, którzy rozumieliby ich potrzeby. Nie było też wystarczającej liczba księży mówiących po polsku, co stanowiło barierę w uczestnictwie w życiu religijnym i duszpasterstwie (Domagała 2017, 146). Poza sytuacją duszpasterską związaną ze stosunkiem hierarchii kościelnej do katolików pochodzenia polskiego warto także wskazać na brak możliwości nauczania języka polskiego w szkołach parafialnych. Polscy imigranci chcieli, aby ich dzieci uczyły się języka ojczystego w szkołach prowadzonych przez parafie, czego ówczesny Kościół rzymskokatolicki w Stanach Zjednoczonych nie zapewniał. Kolejnym elementem mającym wpływ na decyzję o zorganizowaniu PNKK miały spory o własność i kontrolę nad kościołami. Polscy imigranci, którzy budowali kościoły, pragnęli mieć wpływ na zarządzanie nimi i decydowanie o ich przyszłości. Jest to najbardziej widoczne w przypadku wspomnianej już polskiej parafii pw. Najświętszego Serca Jezusa i Maryi w Scranton (Bałakier 1980, 73-74). Wspominając o sporach o własność, warto odnieść się jeszcze do kwestii gospodarczych w parafiach, które także były powodem do niezadowolenia i mogły stanowić istotny czynnik w procesie organizowania PNKK. Patrząc na przyczyny zorganizowania PNKK, najbardziej widoczne zdają się być powody społeczno-ekonomiczne. Decyduje to także o specyfice PNKK, w którym wszelka działalność społeczna uchodziła za bardzo istotną. Zaobserwować to można także w tematach podejmowanych przez czasopismo „Polska Odrodzona”, gdzie tematyka społeczna stanowi największą część problemów poruszanych na łamach tego periodyku.

4. PNKK w Polsce i początki działalności wydawniczej

Po 1918 roku wielu emigrantów powróciło kraju, będąc już członkami Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Sytuacja społeczno-polityczna niższych warstw sprawiła, że można było przenieść idee Kościoła na grunt polski. Akcję misyjną zapoczątkował w 1919 roku

przybyły z USA ksiądz Bronisław Krupski (Piątek, Piątek 1987, 99-100). Decyzja o rozszerzeniu działalności na Europę zapadła na III Synodzie Generalnym Kościoła w Chicago w 1914 r.

Po rozpoczęciu działalności Kościoła w Małopolsce, 29 marca 1920 roku zgłoszono do Departamentu Wyznań Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, prośbę o uznanie prawne PNKK. Jednak Polski Narodowy Kościół Katolicki nie otrzymał formalnej legalizacji w II Rzeczypospolitej, był związkiem nieuznanym prawnie.

Pierwszy numer czasopisma „Polska Odrodzona” ukazał się 21 stycznia 1923 roku. (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 1). W pierwszym roku ukazywał się cyklicznie, bez większych problemów, choć nie zawsze regularnie. Na drugi numer czytelnicy czekali trzy tygodnie. 11 lutego 1923 roku ukazał się kolejny numer oznaczony jako drugi i trzeci. W pierwszym artykule tego numeru zatytułowanym „Do pracy twórczej” znajduje się informacja o planowanym spotkaniu wyznawców Kościoła, którego celem miało być zaznajomienie szerszego grona odbiorców z charakterystyką PNKK (*Polska Odrodzona* 1923, nr 2/3, 1). Kolejny numer oznaczony jako czwarty ukazał się już 18 lutego 1923 i od tego dnia czasopismo ukazywało się regularnie jako tygodnik. W ciągu pierwszego roku wydawniczego ukazały się trzydzieści dwa numery czasopisma. Pierwsze numery były opatrzone tylko winietą czasopisma z jego tytułem „Polska Odrodzona”, wraz z miejscem wydania, którym w całym pierwszym roku wydawniczym był Kraków, i datą, a także oznaczeniem numeru i roku wydania. Poniżej tytułu widniał napis „Tygodnik poświęcony sprawom oświatowym, społecznym i religijnym”.

Od numeru piątego wydanego 25 lutego, pojawia się na pierwszej karcie strona tytułowa, która wzbogacona była ozdobną bordiurą, a także spisem artykułów i informacjami dotyczącymi prenumeraty, zarówno w Polsce, jak i w Stanach Zjednoczonych. Na stronie tytułowej pojawił się także adres redakcji, mieszczącej się na ulicy Madalińskiego 7 w Krakowie. Jako wydawca i redaktor widnieje ks. Jan Tomaszewicz. Na końcu strony tytułowej podany jest także adres Drukarni Ludowej

w Krakowie, która mieściła się na ulicy Dunajewskiego 5 i zajmowała drukiem czasopisma (*Polska Odrodzona* 1923, nr 5, 1).

Jako tygodnik czasopismo „Polska Odrodzona” ukazywał się do dnia 3 czerwca 1923 roku, kiedy to ukazał się dziewiętnasty numer czasopisma. Od dnia 15 czerwca 1923, czyli ukazania się dwudziestego numeru „Polski Odrodzonej” zmienia się częstotliwość publikowania. Czasopismo z tygodnika stało się na dwutygodnikiem. Zmianie ulega także pierwsza strona, która zostaje zastąpiona winietą czasopisma, taką jak w numerach od pierwszego do czwartego. Taka formuła utrzymana jest do końca roku 1923. Następne numery pojawiały się regularnie bez opóźnień pierwszego i piętnastego dnia miesiąca. Liczba stron też jest dość stała, prawie wszystkie numery mają po szesnaście stron z wyjątkiem trzech numerów od siedemnastego do dziewiętnastego, które liczyły po osiem stron.

Zmiany szaty graficznej nie zdarzały się dość często. Od numeru dwudziestego trzeciego zmieniała się czcionka tytułu, a także dwa numery – dwudziesty trzeci i dwudziesty czwart – posiadają tekst umieszczony w jednej kolumnie, natomiast pozostałe podzielone są na dwa łamy.

Liczba artykułów jest niestała i waha się pomiędzy ośmioma artykułami w numerach 17-19, do nawet dwudziestu artykułów w numerze 20. Dziewięć artykułów zawiera numer 2/3, dziesięć artykułów zawierają numery 23-24 i 32. Jedenaście artykułów zawierają numery 4-5, 10, 22, 27-28, 30. Dwanaście artykułów zawierają numery 6-8, 13, 31. Trzyście artykułów zawierają numery 12, 15, 25. Czternaście artykułów zawiera tylko numer 26, natomiast piętnaście artykułów zawierają numery 14, 16, 29, zaś numer 9 posiada szesnaście artykułów.

Kilka numerów posiada także skonfiskowaną treść artykułów. W trzynastu numerach pojawiają się braki w treści artykułów, czyli puste pola z napisem „skonfiskowano”. Pierwsze konfiskaty zauważyć można w numerze 5, a także w numerach 6, 12-15, 18-24. Jak można się dowiedzieć z numeru 23 „Polski Odrodzonej”, 26 czerwca 1923 roku poseł Kazimierz Czapiński wniósł interpelację do Ministra Sprawiedliwości.

Powołując się na artykuły 111 i 105 Konstytucji Marcowej dotyczące odpowiednio wolności religijnej i wolności prasy (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej 1921, 652-653), poseł zarzuca władzy bagatelizowanie prawa, czego dowodem są konfiskaty w „Polsce Odrodzonej” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 23, 10).

5. Treści i problemy poruszane przez „Polskę Odrodzoną” w 1923 roku

„Polska Odrodzona” jest pierwszym czasopismem wydawanym przez PNKK po zapoczątkowaniu działalności misyjnej w Polsce (Wysoczański 1977, 95). Zgodnie z informacjami, które można znaleźć w samym czasopiśmie, artykuły zamieszczane na łamach „Polski Odrodzonej” były autorstwa zarówno duchownych, jak i świeckich związanych z PNKK w Polsce albo utożsamiających się z ideą PNKK.

Czasopismo było przeznaczone do celów propagowania PNKK w Polsce, musiało więc podejmować tematy, które zaznajamiały czytelników z głównymi ideami głoszonymi przez Kościół. Bardzo ważne miejsce w nauce PNKK w Polsce zajmują motywy patriotyczne, dlatego propagowanie kultury narodowej i odwołania do niej także są obecne w artykułach publikowanych w czasopiśmie. Jako że „Polska Odrodzona” była oficjalnym i jedynym organem prasowym (Wysoczański 1977, 95), musiała podejmować także problematykę aktualnej sytuacji Kościoła, czyli duchowieństwa i wiernych, a także problemy czysto praktyczne związane z aktualną działalnością duszpasterską i misyjną.

Umownie wszystkie artykuły można podzielić na cztery grupy ze względu na problematykę w nich poruszaną. Podział taki opiera się na przyporządkowaniu do większych obszarów tematycznych z obrębu teologii i historii. Choć dotyczą różnych spraw i problemów, to jednak zawsze akcentują wyraźnie nadrzędny cel, jaki przyświecał wydawaniu tego tytułu, czyli propagowaniu idei PNKK wśród wiernych.

Pierwszy obszar tematyczny stanowi historia Kościoła, poezja i elementy patriotyczne. To dość szeroki obszar obejmujący artykuły

prezentujące historię Kościoła powszechnego jako tła dla PNKK, a także elementy poezji, która najczęściej służy celom patriotycznym i odnosi się do polskiej kultury, tradycji i sztuki. Kolejny obszar to polemika z Kościołem rzymskokatolickim, komentarze do aktualnej sytuacji politycznej i kościelnej, a także wiadomości z Kościoła i korespondencje od czytelników. Następną grupą tekstów dotyczy nauki o Kościele i organizacji PNKK. Jest to obszar dotyczący problemów eklezjologicznych, oraz skupiający artykuły prezentujące model Kościoła, zarządzania i kierowania Kościołem zgodnie z myślą PNKK. Ostatni czwarty obszar to teologia i liturgika. Skupia artykuły prezentujące bardziej naukową stronę czasopisma, dotyczące zagadnień i problemów teologii dogmatycznej oraz teologii praktycznej. Oczywiście taki podział służy tylko celom tej pracy, wiele artykułów można dopasować do więcej niż jednego obszaru, gdyż poruszają różne kwestie, decydującym czynnikiem była ocena, co jest wiodącym bądź najbardziej widocznym motywem artykułu, czy też to, jak jest ujęty jego temat.

5.1. Historia Kościoła, poezja, patriotyzm

Wśród wielu problemów poruszanych przez „Polskę Odrodzoną” szczególne miejsce zajmują artykuły dotyczące historii Kościoła powszechnego, historii idei Polskiego Katolickiego Kościoła Narodowego w polskiej myśli kościelnej. Sporą część czasopisma stanowią publikacje dzieł znanych polskich poetów, które poruszają temat patriotyzmu i religijności.

Już w pierwszym numerze znajduje się artykuł „Jak powstał Kościół Polsko-Narodowy Katolicki w Ameryce” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 10-12), jednak bez podania autora. Przedstawia on skrótowo powody, dla których powstał Kościół, oscylując wokół Synodu w Baltimore i jego skutków.² W kolejnym artykule dotyczącym przyczyn powstania PNKK

² Synod ten uchwalił ważne prawo dotyczące regulacji własności parafii. Uchwalone prawo nakazywało, aby wszystkie nieruchomości będące własnością parafii przechodziły na rzecz biskupów diecezjalnych jako mężów zaufania [*trustee*] (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 10).

zatytułowanym „Przyczyny powstania Kościoła Narodowego w Ameryce” (*Polska Odrodzona*, 1923 nr 8, 4-7) przytoczono fragmenty artykułu Władysława Reymonta „Amerykanizacja ludu polskiego przez wyższą hierarchię kościelną w Ameryce” (*Gazeta Warszawska* 1919, nr 350, 3-4), opublikowanego w *Gazecie Warszawskiej* z grudnia 1919 roku. W „Polsce Odrodzonej” artykuł Reymonta zaprezentowany jest jako opis niebezpieczeństwa, z jakim wiążą się złe relacje między Polonią amerykańską i hierarchią kościelną. Reymont alarmuje, iż sytuacja konfliktu na tle etnicznym i zarazem religijnym nie służy żadnej z grup. Autor kolejnego artykułu³ nawiązującego do idei patriotycznych – ks. F. Bończak wspomina, że głównym motywem powstania PNKK była tęsknota za ojczyzną. Autor pisze o początkach parafii narodowych w Ameryce, wymieniając bardzo wyraźnie różnorodne przeszkody w początkach działalności, a także niechęć duchowieństwa rzymskokatolickiego wobec PNKK (*Polska Odrodzona*, 1923 nr 8, 2-4).

Dalej w „Polsce Odrodzonej” odnaleźć można wiele artykułów prezentujących wybrane problemy z historii Kościoła. Najczęściej związane były one z ideą Kościoła narodowego, która pojawiała się w historii Kościoła w Polsce. Wiele artykułów dotyczy także hierarchii kościelnej, a w szczególności biskupa Rzymu. Autor podpisany skrótem „Dr K.K.” opublikował serię 5 artykułów zatytułowanych „Najstarszy okres Kościoła Narodowego w Polsce” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 2, 6-9; nr 4, 8-10; nr 5, 8-11; nr 6, 12-13; nr 7, 9-10). Wspomina o idei Kościoła narodowego obecnej od pierwszych wieków chrystianizacji Słowian, chrztu Mieszka I, poprzez okres Reformacji w Polsce, aż do historii późniejszej, m.in. Soboru Watykańskiego I. Pokazuje, jak mocno historia państwa polskiego związana jest Watykanem, co uważa za przyczynę niektórych problemów państwowych. Przedstawia także opisy średniowiecznych ruchów w Kościele Zachodnim, takich jak gallikanizm czy wizja Ko-

³ Artykuł zatytułowany „Ciernistą Drogą” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 8, 2-4).

ścioła Karola Wielkiego (*Polska Odrodzona* 1923, nr 2, 6-9; nr 4, 8-10; nr 5, 8-11; nr 6, 12-13; nr 7, 9-10).

Z ideą Kościoła narodowego związana jest również kolejna seria podzielona na 11 artykułów zatytułowana „Dzieje idei Kościoła Narodowego w dawnej Polsce” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 22, 3-4; nr 23, 8-9; nr 24, 5-7; nr 25, 4-7; nr 26, 2-4; nr 27, 6-9; nr 28, 2-4; nr 29, 1-4; nr 30, 2-4; nr 31, 5-8; nr 32, 5-7). W czasopiśmie jednak nie pojawia się żadne określenie, które pozwoliłoby zidentyfikować autora. Dzieło wspomina o idei Kościoła narodowego, która według autora bierze początek już w początkach chrystianizacji ziem polskich od księży biegłych w mowie słowiańskiej i od plemienia Polan. Powołuje się na obrządek słowiański oraz na Kronikę Miechowity, która poświadcza język polski w liturgii. Dalej pisze, że Niemcy i papieństwo narzuciły obrządek łaciński, odsuwając tym samym ideę liturgii w językach narodowych aż do XV i XVI w. Wtedy też społeczeństwo zaczyna dostrzegać, że kler stoi ponad prawem. Wspomina się o konflikcie szlachty i duchowieństwa, o nowych prądach myślowych poznawanych przez synów szlacheckich podczas studiów zagranicznych. Anonimowy autor kończy swoje refleksje na Reformacji i Soborze Trydenckim, postaciach króla Zygmunt II Augusta, Stanisława Hozjusza, prymasa Jakuba Uchańskiego, Andrzeja Frycza Modrzewskiego i nawiązuje do sejmów z lat 1558 i 1559, na których posłowie domagali się zwołania soboru narodowego. Idea Kościoła narodowego pojawia się także w kilku innych pojedynczych artykułach, chociażby w tekstach takich jak „Co dała Polsce Reformacja?” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 4, 7-8) czy „Sprawcy wojen religijnych” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 10-12).

Kolejna seria 3 artykułów „Demokracja chrześcijaństwa” autorstwa ks. Franciszka Bończaka także dotyczy historii Kościoła, tym razem starożytności chrześcijańskiej. Autor rozpoczynając od czasów apostołskich i kończąc na współczesności w dużym skrócie ukazuje, że Kościół od początków swej działalności wykazywał bardziej demokratyczny

sposób zarządzania. Wspomina o „Didache” i pismach św. Hieronima, wyciągając wnioski krytyczne wobec „monarchicznego episkopatu” i podkreślając, że ustrój Kościoła starożytnego miał bardziej demokratyczną formę (*Polska Odrodzona* 1923, nr 4, 3-5; nr 5, 4-6; nr 6, 4-5).

Kolejna seria 3 artykułów nosi tytuł „Św. Augustyn i jego nauki o stosunku Kościoła do Państwa”. Jej autor, podpisany jako „ks. H”, odwołuje się do dzieła św. Augustyna „Państwo Boże” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 5, 11-12; nr 6, 13-14; nr 7, 6-8). W artykułach spotkać można krytykę bliskich stosunków państwa i Kościoła oraz działalności władzy świeckiej na zlecenie Kościoła. Bardzo podobny wydźwięk ma tekst „Która władza wyższa: świecka czy duchowna?” opublikowany w dwu częściach w numerach 7 i 8 (*Polska Odrodzona* 1923, nr 7, 12-13; nr 8, 7-9). Prezentuje podobne zdanie na temat bliskich relacji władzy świeckiej i duchownej, które autor wywodzi z nauk św. Augustyna.⁴

W „Polsce Odrodzonej” odnaleźć można także artykuły dotyczące historii prymatu papieskiego, jak tekst „Piotr a papieństwo” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 5-8) i ciąg dalszy z podtytułem „Ojcowie i Pisarze Kościoła o Piotrze” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 12, 3-5), gdzie autor przytacza wraz z komentarzem teksty m.in. Orygenesza, św. Hilarego z Poitiers, św. Jana Chryzostoma, św. Augustyna, św. Gelazjusza, czy fragmenty Ewangelii odnoszące się do prymatu piotrowego. Ten problem poruszają także artykuły „Historia nieomyślności papieża” autorstwa ks. Franciszka Bończaka (*Polska Odrodzona* 1923, nr 12, 9-11) i „Pierwotny Kościół chrześcijański a władza biskupów rzymskich w świetle

⁴ Oba teksty krytycznie odnoszą się do bliskich relacji między władzami kościelnymi i świeckimi. Zapewne obrazowało to niezadowolenie z braku legalizacji PNKK przez władze II Rzeczypospolitej. Chociaż autor krytykuje taki model relacji państwa z Kościołem, to w swoich pismach bp F. Hodur odwoływał się także do idei współpracy władz świeckich i duchownych, gdzie współpraca taka miała zapewnić szczęśliwe i dobrze zorganizowane społeczeństwo oparte na zasadach chrześcijańskich: „Królestwo Boże to państwo, to zjednoczenie polityczno-społeczne, mające na względzie bezpieczeństwo, rozwój i szczęście współobywateli” (Hodur 1967, 149).

historycznem”, którego autorem jest duchowny PNKK, podpisany jako „ks. W.P.” (*Polska Odrodzona*, nr 15, 8-9).

Kolejną grupę artykułów stanowią teksty poetyckie, przedruki znanych dzieł wybitnych autorów. Ze względu na charakterystykę pisma zawsze są to dzieła o tematyce religijnej i patriotycznej. Teksty religijne przyjmujące formę modlitwy ujęte są w serii pod tytułem „Modlitewnik Narodowy”, gdzie można spotkać „Modlitwę za Ojczyznę” Artura Oppmana (*Polska Odrodzona* 1923, nr 11, 2), „Psałterz dziecka” Marii Konopnickiej (*Polska Odrodzona* 1923, nr 12, 2; nr 16, 4; nr 18, 2; nr 20, 1), „Modlitwa do Boga” Bronisława Trentowskiego (*Polska Odrodzona* 1923, nr 13, 2), „Modlitwa” Antoniego Lange (*Polska Odrodzona* 1923, nr 13, 2; nr 14, 2; nr 18, 2) czy „Modlitwa Przedsenna” Seweryna Goszczyńskiego (*Polska Odrodzona* 1923, nr 20, 1).

W „Polsce Odrodzonej” publikowane były także teksty bp. Franciszka Hodura będące w użyciu podczas liturgii Kościoła. Można je uznać za część publikacji poetyckich jak i tych z zakresu teologii i liturgii. Są to dzieła „Hymn Polsko-Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 2 i 3, 6), „Hymn Wiary Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 23, 5), „Hymn zwycięstwa Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 23, 5-6).

Ponadto do tekstów poetyckich należy zaliczyć dzieła Juliusza Słowackiego „W braterstwie idei świętej” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 6, 6), „Bóg Duch” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 22, 1), „Modlitwa matki” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 22, 1) i Marii Konopnickiej „Jan Hus” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 8, 14), „Ave” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 9, 4), „Myśli” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 9, 16), „Resurexit” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 3), „Po odwiedzeniu Kościoła Jubileuszowego w Rzymie” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 13, 10-12). A także innych autorów, wśród których można wymienić utwory Jana Rzepeckiego „Alleluja” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 11, 12), Adama Mickiewicza „Mnich w piekle” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 20, 2-4), Romana Zamorskiego „Chrystus i Piotr” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 24, 4-5), Tomasza

Moore'a „Do Boga” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 24, 7), Kornela Ujejskiego: „Ojcie nasz” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 25, 3-4), „Tyś wielki Panie” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 26, 4), „Przekłęci” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 26, 10), „Mojżesz” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 31, 4), Ksawerego Godebskiego, „Hymn” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 25, 7-8) i „Modlitwa” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 26, 1), Stanisława Wyspiańskiego „Ten Boga nie zna” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 28, 1) i „Słowo stało się ciałem” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 30, 4), Stanisława Koraba Brzozowskiego „Chrystus” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 28, 4), Juliana Tuwima „Przyjście” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 29, 1) i „Nowina” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 31, 2), a także fragment „Hosanny” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 24, 16) Edwarda Mariana Gallego oraz fragmenty dzieła Bronisława Trentowskiego, dziewiętnastowiecznego filozofa, „Rzeczy o wyjarzmienu Ojczyzny” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 23, 1-5; nr 24, 1-3; nr 25, 1-2) o idei Kościoła narodowego⁵.

Interesującym odniesieniem do literatury jest także seria artykułów „Mickiewicz o Kościele Rzymskim”, która stanowi antologię cytatów o Kościele i papieżstwie, pochodzących z dzieła „Literatura Słowiańska. Tom IV” Adama Mickiewicza (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 13-14).

Wśród artykułów „Polski Odrodzonej” tematy historyczne i patriotyczne zajmują ważne miejsce i stanowią ogromną część treści publikowanych w 1923 roku. Wszystkie te teksty, podobnie jak i publikowane

⁵ Choć fragmenty tekstu B. Trentowskiego odwołują się do idei Kościoła narodowego, to filozof wypowiadał się negatywnie o podziałach Kościoła i uleganiu obcym wpływom. Stanowi to pewien kontrast między poglądami autora a stosunkiem PNKK do podziału Kościoła, w którym władze duchowne PNKK nie widziały nic złego. B. Trentowski postuluje promocję polskiej kultury przez Kościół, ale także zaangażowanie Kościoła w sprawy narodowe. Te postulaty mogą w pewnym stopniu być zbieżne z prezentowanymi przez PNKK, chociaż Trentowski w bardzo dosadny sposób krytykuje duchowieństwo i uważa, że zbyt mocno sprzeciwia się myślom oświecenia i postępu. Kontrastuje to z myślami bp. Hodura, który pragnął, aby Kościół był głosicielem i organizatorem postępu na drodze rozwoju społecznego.

działa poetyckie mają za zadanie przedstawić szerszy kontekst powstania PNKK i myśli, które stanowią najważniejsze przesłanie tego Kościoła.

5.2. Polemika z Kościołem rzymskokatolickim, komentarze do aktualnej sytuacji, wiadomości, korespondencja

Kolejną bardzo dużą część wszystkich artykułów publikowanych w „Polsce Odrodzonej” zajmują te odnoszące się do sytuacji Kościoła na początku jego działalności w Polsce. Autorzy komentują nie tylko samą sytuację Kościoła, ale i sytuację polityczną oraz próby legalizacji PNKK w Polsce. W tej grupie artykułów znajdują się także teksty polemiczne bądź odnoszące się do innych czasopism, bardzo często rzymskokatolickich. Ostatnią grupę stanowią odpowiedzi redakcji do czytelników czy teksty związane z samych czasopiśmem i jego przesłaniem.

Ks. A. Ptaszek⁶, autor tekstu „Po co to zwlekanie?” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 6-7) wyraża zdziwienie i ubolewania nad policyjnymi zakazami sprawowania nabożeństw przez duchownych PNKK. Artykuły poruszające ten temat są obecnie niemal w każdym numerze „Polski Odrodzonej”, wystarczy wspomnieć teksty „Dlaczego dotąd nie uznano Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 2 i 3, 16) czy „W sprawie legalizacji Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 5, 13). W tym drugim przedstawiony jest dokument starosty krakowskiego w sprawie uznania gminy wyznaniowej Kościoła narodowego, który to starosta uzasadnia brakiem uznania przez rząd nowego związku religijnego. Tekst „O wolności wyznań” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 7, 5-6) autorstwa jednego z duchownych PNKK także odnosi się do problemu legalizacji Kościoła. Wskazuje przy tym dość ryzykownie, że rząd polski dąży do uniezależnienia prawosławia w Polsce od moskiewskiej władzy duchownej, czy Kościołów protestanckich od wpływów niemieckich, ale nieprzychylnie patrzy na Kościół tradycji katolickiej niezależny

⁶ Choć artykuł nie jest podpisany, z treści można wyciągnąć wniosek, że autorem jest ks. A. Ptaszek, ponieważ w treści wspomina, jak został aresztowany po Mszy Świętej w parafii Bażanówka.

od ośrodka rzymskiego. Artykuł „Czasy Neronów” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 9, 4-6) przedstawia otwarty konflikt w parafii Jaćmierz, gdzie zdaniem autora dochodzi do łamania prawa, nadużyć i wręcz wojny religijnej, spowodowanej niechęcią pomiędzy lokalnymi wyznawcami Kościoła rzymskokatolickiego i narodowego.

Oprócz artykułów dotyczących braku legalizacji Kościoła Narodowego, sporą grupę wśród artykułów komentujących bieżące wydarzenia społeczne i polityczne, stanowią artykuły opisujące represje dotyczące wyznawców PNKK ze strony władz państwowych. Artykuł „Krwawa lekcja” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 11, 9-10), opisuje incydent w Wiśniczu, czyli aresztowanie ponad 50 osób i ks. Farona po nabożeństwie domowym PNKK, a także zdewastowanie miejsca kultu przez policję. Do kolejnego incydentu z udziałem ks. Farona odnosi się także artykuł „Stróżowie Prawa” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 27, 15-16), gdzie ukazana jest bezskuteczna próba kolejnego aresztowania ks. Farona po nabożeństwie domowym. Znaleźć można jeszcze informacje dotyczące podobnych prób aresztowania duchownych i zakłócania nabożeństw przez policję w Dąbrowie Górniczej (*Polska Odrodzona* 1923, nr 25, 15; nr 31, 14), Sosnowcu (*Polska Odrodzona* 1923, nr 31, 15), Wiśniczu (*Polska Odrodzona* 1923, nr 14, 16; nr 27, 16), Żarkach (*Polska Odrodzona* 1923, nr 20, 9).

Wśród tej grupy tekstów wyróżnia się artykuł „Pod gradem kamieni” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 8-9), w którym autor komentuje napiętą sytuację i prowadzi nawet pewną walkę prasową. Odwołuje się bowiem do artykułu z „Rzeczpospolitej” (Bartoszewicz 1923a), gdzie K. Bartoszewicz zarzuca wyznawcom Kościoła narodowego zakłócanie Mszy Świętej w kościele mariackim w Krakowie. Autor artykułu „Pod gradem kamieni” wskazuje, że za incydemem w Krakowie nie stoi nikt związany z PNKK. Potwierdza to, odwołując się do czasopisma „Głos Narodu” („O sekcje Hodura słów kilkoro” 1923, 3), które zdementowało te pomówienia. Autor tekstu z „Polski Odrodzonej” twierdzi, że jest to prowokacja, która jest dziełem jezuitów, tak samo jak wspominany

niżej wiec i odczyt autorstwa dr. Konopki. Co ciekawe w numerze 26 z 15 września „Polski Odrodzonej” znajduje się artykuł W. Osikowskiego „Pogromca Kościoła Narodowego w Polsce” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 26, 11-12), który odwołuje się do artykułu „Jeszcze Kościół narodowy”⁷ z „Rzeczpospolitej” (Bartoszewicz 1923c), w którym autor polemizuje z artykułem „Pod gradem kamieni”, zarzucając „działaczom amerykańskim” podburzanie czytelników przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu.

Tekst „Wytwarzanie nastroju” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 5, 3) komentuje wystąpienie pod tytułem „O niebezpieczeństwach grożących katolickiej Polsce”, w którym autor wystąpienia określony jako dr Konopka przedstawia słuchaczom niebezpieczeństwa związane z działalnością „sekt amerykańskich”. Dr Konopka żąda niedopuszczenia do legalizacji w Polsce Kościoła Narodowego, rozwiązania dotychczas istniejących bezprawie związków, wydalenie z kraju obcokrajowców propagujących Kościół narodowy, konfiskaty wszystkich broszur. Autor artykułu wyraża z troską i strach przed takimi wiecami i odczytami, twierdzi, że prowadzą one do nietolerancji i łamania prawa.

W tym miejscu warto wspomnieć jeszcze inny problem dla działalności PNKK, związany z dystrybuowaniem czasopisma. Sytuacja przedstawiona jest w artykule „Nie błagować!” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 8, 12-14). Chodzi o utrudnianie prenumeraty, zatrzymywanie „Polski Odrodzonej” na pocztach. Autor – ks. F. Bończak wspomina także o działalności charytatywnej prowadzonej przy pomocy PNKK z Ameryki. Z kolei inny tekst „Demoralizacja na pocztach” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 9, 16) zwraca uwagę na to, że czytelnicy nie otrzymują czasopisma z powodu zatrzymywania go na pocztach. Natomiast tekst „Kto szkodnikiem Narodowym” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 12-13) odwołuje się do artykułu z „Rzeczpospolitej” pod tytułem „Propaganda

⁷ Choć autor artykułu W. Osikowski, nie wymienia tytułu artykułu, z którym polemizuje, wspomina jednak numer 168 czasopisma „Rzeczpospolita” z 23 czerwca, w którym znajduje się artykuł Bartoszewicz 1923c.

antykatolicka i walka z nią” (Bartoszewicz 1923b), w którym przedstawione zostały absurdalne zarzuty pod adresem Kościołów, które prowadzą działalność charytatywną dzięki funduszom pochodzącym z Ameryki. W artykule twierdzi się, że ta działalność charytatywna zmierza do ataku na Kościół rzymskokatolicki, gdyż prowadzona jest przez PNKK, Kościół metodystyczny i Kościół baptystów.

Wyżej wspomniane artykuły dotyczą kolejnego obszaru, czyli polemiki z innymi pismami i Kościołem rzymskokatolickim. Najczęściej w „Polsce Odrodzonej” polemizuje się z czasopiśmem „Rzeczpospolita”⁸ i „Głos narodu”⁹. Przykładem takiej polemiki może być artykuł „Boją się Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 18, 5) autorstwa ks. Huszno, gdzie autor broni PNKK i stara się polemizować z autorem artykułu „O sekcie Hodura słów kilkoro” („O sekcie Hodura słów kilkoro” 1923), w którym przedstawiona została w nieprzychylnym świetle idea i działalność PNKK.¹⁰ W artykule „Jak się Rzym broni” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 20, 12-13) autor polemizuje z tekstem z „Gazety codziennej” wydawanej we Lwowie zatytułowanym „Orgie i zbrodnie

⁸ Chodzi o cykl artykułów publikowanych w „Rzeczpospolitej” pod wspólnym tytułem „Listy krakowskie”, z różnymi podtytułami, autorstwa Kazimierza Bartoszewicza (Bartoszewicz 1923a; Bartoszewicz 1923b).

⁹ „Głos Narodu”, dziennik polityczny ukazujący się w Krakowie w latach 1893-1939, blisko związany z Kościołem rzymskokatolickim.

¹⁰ Artykuł przedstawia, jak sam autor określa, kilka uwag dotyczących działalności F. Hodura. Autor artykułu przedstawia powody zorganizowania PNKK i przyznaje, że sytuacja religijna polskich imigrantów była trudna, następnie zarzuca Hodurowi, że wykorzystał naiwność prostych imigrantów, tworząc niezależny Kościół oraz wyprosił sakrę biskupią u starokatolików z Holandii. Autor działalność PNKK określa mianem „agitacji”, oskarża duchownych PNKK o bardzo niską moralność, dlatego że posiadają rodziny bądź są byłymi duchownymi Kościoła rzymskokatolickiego ukaranymi przez ich biskupów. Autor oskarża także PNKK o współpracę z członkami PPS, sympatyzowanie z posłem Stapińskim, którego określa jako pozbawionego moralności ateistę oraz marksistę, a także o organizowanie nabożeństw i odczytów w budynkach należących do PPS bądź właścicieli pochodzenia żydowskiego. Cały tekst opiera się na oskarżeniach odwołujących się do stereotypów oraz mających wzbudzić niechęć czytelników do PNKK poprzez niejednokrotnie absurdalne stwierdzenia.

w tak zwanym Narodowym Kościele” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 20, 12-13). Autor stara się przedstawić bp. Hodura i PNKK w najgorszym świetle. Oskarża się bp. Hodura i Kościół narodowy o działanie pod patronatem PPS i organizowanie nieobyčajnych zgromadzeń. Autor tekstu z „Polski Odrodzonej” odrzuca wszystkie te oskarżenia, twierdząc, że nic takiego nie miało miejsca i wszystkie przedstawione zarzuty są tak absurdalne, że wyraża zdziwienie nad publikowaniem tak bulwersujących treści w czasopismach.

Wśród artykułów „Polski Odrodzonej” znaleźć można też teksty dotyczące ówczesnej sytuacji politycznej, co jednak zawsze związane jest z tolerancją religijną i legalizacją PNKK w Polsce. Tekst „Refleksje nad expose prezesa ministrów generała Sikorskiego w sprawie tolerancji religijnej” jest tego dobrym przykładem. Autor stara się zapewnić czytelników, że to przemówienie Prezesa Rady Ministrów może zwiastować poprawę sytuacji prawnej Kościoła. „

Ostatnie expose prezesa ministrów generała Sikorskiego dodało nam otuchy i nadzieji, że jednak mamy jeszcze ludzi odważnych, którzy gotowi są narazić się kaście kapłanów i zrobić to, co odpowiada interesom narodu i którzy w myśl ustawy Konstytucji będą mieli odwagę Kościół Polski uznać i zatwierdzić (*Polska Odrodzona* 1923, nr 4, 12).

Poza tymi odnaleźć można jeszcze inny tekst, który jest stylizowany na dramat, „Karykatura czy Prawda?”, jest to przedruk fragmentu tekstu „Dziady nie-Mickiewicza” pochodzący z pisma satyrycznego „Mucha” („Dziady nie-Mickiewicza” 1923), będący satyrą na prawicowych dziennikarzy krytykujących premiera Władysława Sikorskiego (*Polska Odrodzona* 1923, nr 4, 15-16)¹¹.

Ostatnie strony prawie każdego numeru są miejscem przeznaczonym

¹¹ Choć w „Polsce Odrodzonej” można spotkać krytykę władz II RP, to nie jest to krytyka absolutna. Spotkać można poparcie dla niektórych postulatów oraz grup politycznych, wyśmiewanie prawicowych dziennikarzy. Może to świadczyć o pewnych sympatiach politycznych, a w istocie o pragmatyzmie popierania frakcji mogących zapewnić legalizację PNKK, bądź pomóc w tym procesie.

na „Odpowiedzi redakcji” i artykuły zatytułowane „Głosy czytelników”, w których odpowiada się na pytania czytelników. Większość z tych pytań dotyczy legalizacji PNKK. Czytelnicy zgłaszają problemy z policją, która zakazuje zgromadzeń w celu odprawiania nabożeństw Kościoła narodowego. Są także głosy podziękowania za możliwość uczestniczenia w nabożeństwach katolickich w języku polskim.

Ważnymi tekstami jest seria „Dlaczego przystąpiłem do Kościoła Narodowego?” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 5, 7-8; nr 6, 5-6), w których duchowni PNKK ks. Jan Tomaszewicz, ks. Franciszek Bończak, czy ks. Andrzej Huszno prezentowali swoją drogę do PNKK.

Oprócz tych wszystkich artykułów w „Polsce Odrodzonej” odnaleźć można także sprawozdania z odczytów prowadzonych przez duchownych PNKK w różnych częściach Polski, które miały za zadanie przybliżyć słuchaczom myśl Kościoła narodowego i działalność misyjną PNKK.

5.3. Nauka i organizacja PNKK

Trzecią grupą tekstów publikowanych w „Polsce Odrodzonej” są artykuły dotyczące nauki i głównych idei PNKK oraz samej struktury organizacyjnej przedstawionej czytelnikom w celu zapoznania ich z założeniami Kościoła narodowego i tym, jak ta wspólnota funkcjonuje.

W pierwszym numerze „Polski Odrodzonej” znajduje się artykuł „Wyznanie Wiary Kościoła Polsko-Narodowego Katolickiego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 2-3), czyli zbiór prawd dogmatycznych ułożony przez bp. F. Hodura na podstawie znanych starożytnych symboli wiary. Jest to 11 stwierdzeń komentujących wiarę w Tróję Świętą, istnienie Kościoła i życie wieczne (Wysoczański 1977, 79-80). Artykuł „Zasady Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 15, 2-4; nr 16, 2-4) jest podzielonym na dwie części przedrukiem pisma bp. F. Hodura, gdzie przedstawiono główne założenia prowadzenia działalności duszpasterkiej i funkcjonowania Kościoła, odnosząc je także do tekstów biblijnych.

Kolejne artykuły dotyczące nauki PNKK przedstawiają już bardziej praktyczną stronę nauki Kościoła, jak chociażby tekst „Znaczenie demokratycznego Kościoła dla Państwa” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1,

5-6), gdzie przedstawiona została potrzeba większego zaangażowania wiernych w sprawę Kościoła. Tekst porusza także kwestie ustroju Kościoła narodowego, jako zarządzanego w sposób demokratyczny, który ma być tolerancyjny i wspierający proces odbudowy odrodzonego Państwa Polskiego. Podobny wydźwięk ma artykuł „Stosunek Kościoła Narodowego do Państwa” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 14-15), gdzie został nakreślony stopień zależności Kościoła i państwa, a krytykowana jest zależność Kościoła od władzy świeckiej i uprzywilejowana pozycja związków wyznaniowych. Za przykład dobrego modelu relacji państwo-Kościół jest podany przykład Stanów Zjednoczonych. Przy okazji grupy tekstów o PNKK warto wspomnieć o tekście „Kościół Narodowy nie jest Kościołem partyjnym” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 1, 15), opublikowanym w dziale „Sprostowania i uwagi”. Tekst ten można uznać za wiadomość czy komentarz redakcji do czytelników, gdyż jest odpowiedzią na głosy czytelników, jednak ze względu na treść należy go przytoczyć w tym miejscu. W tekście tym autor zapewnia, że Kościół narodowy nie współpracuje blisko z partiami socjalistycznymi, ani żadnymi innymi i ma być Kościołem niezależnym od wpływów polityków¹².

W „Polsce Odrodzonej” prezentowany jest także artykuł „Co to jest Kościół Narodowy” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 4, 1-3), który stara się przybliżyć główne idee Kościoła. Prezentuje się w nim również postulaty, które realizuje Kościół narodowy w liturgii. Szczególnie podkreślane jest używanie języka polskiego. „Kościół narodowy naucza to samo, co uczył Chrystus, to samo, co apostołowie. Nie jest to żadna nauka nowa. [...] Jest więc w Kościele Narodowym polska Msza św., polski chrzest, ślub, polski pogrzeb, wszystko po polsku...” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 4, 1). Tekst „Zadania Kościoła Narodowego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 6, 8-9) podkreśla cele, jakie obiera sobie Kościół, mówi, że duchowni nie mogą angażować się politycznie, powinni prowadzić działalność

¹² Jest to znów odwołanie do relacji władz świeckich i duchownych. Tutaj krytyka dotyczy uprzywilejowania jednych związków wyznaniowych kosztem drugih, co wynika z silnego związku tylko jednego Kościoła z państwem.

wśród ubogich, zorganizować wydawnictwo celem przekazywania wiedzy o wierze i tradycji polskiej. Poza tymi tekstami można tu przywołać artykuł „Do czego dążymy?” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 11, 6-9).

Artykuł „Sekciarze” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 8, 11-12) jest kolejną polemiką z publikacjami czasopism związanych z Kościołem rzymskokatolickim. Autor – ks. A. Huszno obalając zarzuty stawiane Kościołowi narodowemu, przedstawia naukę PNKK głównie w stosunku do biskupa Rzymu, a także podkreśla demokratyczny ustrój Kościoła jako zgodny z tradycją chrześcijaństwa od samych jego początków. Ważne treści prezentowane są także w artykule „Narodowy Kościół dla wsi” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 9, 14), gdzie autor – A. Płaza twierdzi, że Kościół narodowy jest szansą dla ludności wiejskiej na poprawę stanu wiedzy zarówno religijnej, jak i patriotycznej. Z tekstu można wywnioskować, że sam autor powrócił po latach do Polski ze Stanów Zjednoczonych, gdzie poznał PNKK i zauważa, jak wiele można zrobić dla edukowania ludności.

Poza wymienionymi artykułami, pozostaje jeszcze grupa kilku artykułów prezentujących bieżącą sytuację PNKK w Stanach Zjednoczonych, ale także w Polsce. Należą one do działu zatytułowanego „Kronika” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 14, 16; nr 19, 8; nr 26, 15; nr 29, 14-15; nr 31, 15-16; nr 32, 14-16) bądź „Kronika z Ameryki” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 4-5; nr 29, 15). Są to teksty, które poruszają problemy zarówno z obszaru aktualności, jak i nauki o Kościele, dlatego trudno jednoznacznie określić, do której grupy można je przyporządkować.

Na koniec warto jeszcze podkreślić jeden tekst, który w zasadzie powinien być przyporządkowany do tekstów o historii Kościoła. Jest to artykuł „Papież a Kościół”, czyli mowa bp. J. Strossmayera¹³ na Soborze Watykańskim I odnośnie do roli papieża w Kościele. Pomimo że tekst dotyczy historii Kościoła, jest bardzo często przytaczany przy okazji

¹³ J.J. Strossmayer, biskup Diakowa w Chorwacji, uczestnik Soboru Watykańskiego I, podczas którego wygłosił przemówienie negatywnie opiniujące dogmat o nieomylności biskupa Rzymu (Wysoczański 1996, 61-62, 72).

dyskusji o ruchu starokatolickim, mowa bp. Strossmayera jest bowiem pewnego rodzaju krytyką doktryny o nieomyślności biskupa Rzymu.

5.4. Teologia

Ostatni obszar tematyczny artykułów publikowanych w „Polsce Odrodzonej” stanowią teksty prezentujące inne obszary teologii poza eklezjologią, która prezentowana była w poprzednim rozdziale. W czasopiśmie znaleźć można teksty dotyczące głównie liturgiki, homiletyki oraz teologii dogmatycznej i moralnej.

Jako że „Polska Odrodzona” miała być oficjalnym organem prasowym PNKK w Polsce¹⁴, publikowane były w niej kazania na niedzielę roku liturgicznego, niestety, nie były to publikacje regularne. Teksty takie jak na przykład „Na niedzielę V. po Objawieniu Pańskim – Wykład podobieństwa o pszenicy i kąkolu.” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 2 i 3, 9-12), „Na głębię” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 20, 5-6) będący komentarzem do Łk 5,1-2, „Chrystusowa miara” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 21, 1-2), czyli kazanie do fragmentu Ewangelii wg św. Mateusza, „Chrystus i Mamon” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 22, 1-3), gdzie „Mamonem” określony jest zły duch kuszący ludzi bogactwem, swoista personifikacja pogardy wobec biednych, ukazana także na przykładzie duchownych Kościoła rzymskokatolickiego. „Faryzeizm” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 23, 6-8) będący komentarzem do Łk 18, pojawiły się tylko w kilkunastu numerach,

Poza tekstami homiletycznymi w „Polsce Odrodzonej” odnaleźć

¹⁴ „Polska Odrodzona” miała być oficjalnym czasopismem PNKK w Polsce służącym przede wszystkim do propagowania idei Kościoła narodowego w bardzo ogólnej formie, ale także propagowania samego PNKK. Sytuacja Kościoła była dość skomplikowana, co przekładało się na działalność wydawniczą. Trudno doszukać się jakiegoś jednego schematu prezentowania tych zagadnień w „Polsce Odrodzonej”. Raczej każdy numer odpowiadał na bieżące potrzeby społeczne i religijne, zarówno członków PNKK, jak i tych, którzy mogliby przystąpić do Kościoła. Stąd artykuły mają tak różnorodną tematykę, a większość stanowią artykuły o tematyce społecznej. Niekonsekwencja publikowania tekstów duszpasterskich czy teologiczno-pastoralnych jest jedną ze słabych stron czasopisma, co także wpływa na całłościowy odbiór periodyku.

można artykuły dotyczące najważniejszych świąt czy okresów liturgicznych. W roku 1923 były to trzy teksty ks. A. Ptaszka opisujące trzy największe święta Kościoła: tekst o Wielkim Poście i Wielkanocy (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 2), prezentujący duchowy wymiar tych okresów liturgicznych i ich znaczenie dla wiernych, artykuł „Uroczystość Zesłania Ducha Świętego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 17, 3-4) księdza Huszno, gdzie bardzo mocno podkreślony jest dar glosolalii wśród apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy, co autor odnosi do języka polskiego w liturgii, oraz „Bóg się rodzi” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 32, 1) dotyczący świąt Narodzenia Pańskiego i tradycji z nimi związanych. Artykuł „Dwa wizerunki” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 13, 9-10) prezentuje czytelnikom elementy chrystologii. Jest to opis miłosierdzia Chrystusa oraz Jego sprawiedliwości.

W „Polsce Odrodzonej” odnaleźć można cykl artykułów „Liturgia Narodowa” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 6, 2-3; nr 7, 2-3), który prezentuje bardzo skrótową historię liturgiki od czasów apostoelskich do współczesnej autorowi liturgii katolickiej i zmian wprowadzonych przez PNKK do liturgii katolickiej. Najczęściej podkreślanym postulatem w tekście jest uwzględnienie języka polskiego w liturgii Kościoła. Autor stara się przekonać, że nie ma przeciwwskazań w tekście biblijnym, jak i Tradycji, czy historii Kościoła dla wprowadzania do liturgii języka innego niż łacina.

Ponadto publikowany był cały cykl rozważań teologicznych autorstwa ks. A. Ptaszka. Rozważania miały formę po części katechezy, po części homilii. Prezentowały czytelnikom wybrane aspekty życia religijnego w perspektywie teologii i praktyki duszpasterskiej. Są to artykuły „Wiara” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 7, 14), „Nadzieja” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 9, 2), „Miłość ku Bogu” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 10, 3-4), „Miłość bliźniego” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 11, 5), „Człowiek” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 14, 5), „Modlitwa” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 15, 7-8), „Sumienie” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 16, 7-8), „Cnota” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 18, 5-6).

Dodatkowo w „Polsce Odrodzonej” odnaleźć można szereg popularnonaukowych artykułów z zakresu teologii moralnej. Artykuł „Szkola zabobonu” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 12, 7-8) ks. Ptaszka to tekst o teologii pastoralnej, który zawiera wskazania dla duchownych, jak prowadzić działalność duszpasterską. Tekst mocno krytykuje kler rzymskokatolicki za to, że nie głosi Słowa Bożego, a jedynie okłamuje lud co do prawdziwej treści nauki katolickiej. Nieprzychylny Kościołowi rzymskokatolickiemu ton może być przyczyną, dla której około $\frac{3}{4}$ tekstu skonfiskowano. Trzy z czterech łamów artykułu pozostają puste. Zamiast tekstu na każdym z nich widnieje napis „Skonfiskowano!”.¹⁵ Kolejny tekst z zakresu teologii pastoralnej, także autorstwa ks. A. Ptaszka, pod tytułem „Pasterz i lud” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 31, 8-9) podaje praktyczne wskazówki dla duszpasterzy, jak prowadzić nauczanie wiernych w zakresie prawd wiary.

Teksty, które szerzej opisują problemy teologii moralnej to „Współczesna Europa a idea Chrystusowa”, czyli tekst o współczesnych autorowi problemach moralnych, o deprawacji chrześcijańskiej moralności w Europie, za którą autor obwinia Kościół rzymskokatolicki. Ten tekst jest również we fragmentach skonfiskowany, co znacznie utrudnia zrozumienie pełnego wywodu.

Ostatni element tekstów teologicznych stanowią artykuły z zakresu religioznawstwa, nauki o religii. Artykuł „Myśli o Bogu” (*Polska Odrodzona* 1923, nr 16, 8) przedstawia w sposób zbliżony do kazania czy katechezy dla czytelników różne koncepcje osobowego Boga obecne w innych religiach. Kolejny artykuł „Rozmyślenia o religii” (*Polska*

¹⁵ Konfiskaty tekstu zapewne były uciążliwe dla autorów, gdyż artykuł pozbawiony części treści traci swój pierwotny wydźwięk i nie przekazuje wszystkich myśli zamierzonych przez autora. Jednak teksty, które zostały w części skonfiskowane, niejednokrotnie udawało się opublikować w kolejnych numerach „Polski Odrodzonej”. Tak PNKK radził sobie z cenzurą wydawniczą. Niemniej jednak cenzura i ograniczanie obywatelom dostępu do wolnej prasy z powodów religijnych bądź politycznych należy z całą stanowczością uznać za coś godnego potępienia. Taką działalność można uznać za element utrudniania działalności PNKK w II RP oraz wyraz prześladowań mniejszości religijnej.

Odrodzona 1923, nr 19, 5; nr 20, 7-8) opublikowany w dwu częściach porusza bardzo podobne zagadnienie. Również prezentuje różne koncepcje Boga, różny sposób rozumienia działania Bożego w świecie.

6. Podsumowanie

Najbardziej widocznym i nasuwającym się wnioskiem, jest to, że w zasadzie prawie wszystkie teksty publikowane w „Odrodzonej Polsce” służą prezentacji PNKK szerszemu gronu odbiorców. Niezależnie od tego, czy są to teksty dotyczące historii Kościoła, czy nauki i teologii, to zawsze mają one widoczne odniesienie do postulatów Kościoła narodowego. Szczególnie mocno podkreślane są dwie kwestie: demokratyczny sposób zarządzania Kościołem oraz język polski w liturgii, co wiąże się z ideą propagowania patriotyzmu przez Kościół. Te dwie cechy PNKK wydają się być dla autorów niezmiernie ważne i godne podkreślenia przy każdej okazji. Po prześledzeniu artykułów można wyciągnąć wniosek, że Kościół narodowy stawia przed sobą bardzo trudne zadania i wymagającą wiele wysiłku misję. Z jednej strony musi polemizować z czasopismami starającymi się zdyskredytować Kościół, z drugiej – organizować życie liturgiczne, prowadzić działalność duszpasterską i edukacyjną. Kościół napotyka wiele przeszkód, jak zakazy zgromadzeń i odczytów, wytaczane procesy o nielegalne zgromadzenia, próby zdyskredytowania w prasie, wreszcie problemy z dystrybucją i konfiskatą tekstu.

Bibliografia

- Bałakier, Edward. 1980. „Z dziejów parafii PNKK w USA.” *Kalendarz katolicki*: 73-110.
- Bartoszewicz, Kazimierz. 1923a. „Listy Krakowskie. (Propaganda antykatolicka – Kościół narodowy)” *Rzeczpospolita* 18 marca: 5.
- Bartoszewicz, Kazimierz. 1923b. „Listy Krakowskie. (Propaganda antykatolicka i walka z nią)” *Rzeczpospolita* 20 marca: 5.

- Bartoszewicz, Kazimierz. 1923c. „Listy Krakowskie. (Jeszcze Kościół narodowy)” *Rzeczpospolita* 23 czerwca: 5.
- Domagała, Bożena. 2017. „Polski Narodowy Kościół Katolicki a dziedzictwo reformacji” *Studia Sociologica* 9 (2): 143–155.
- Elerowski, Eugeniusz. 1997. *Zarys historii Kościoła Narodowego Polsko-katolickiego. (Historia, doktryna, ideologia)*. Warszawa/Scranton/Kraków: s.n.
- „Dziady nie-Mickiewicza.” 1923. *Mucha* 55 (5): 3.
- Grotnik, Kazimierz. 2001. „Franciszek Hodur – Ośrodek w Scranton – Konsekracja.” W *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953). Życie, dokonania, znaczenie. Materiały seminarium naukowego, Olsztyn 1-2 III 2000 r.* Red. Jacek Jezierski, 51-67. Olsztyn: SQL.
- Hodur, Franciszek. 1967. *Pisma*. Tom II. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Odrodzenie”.
- Majewski, Tadeusz Ryszard. 1987. *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- „O sekcie Hodura słów kilkoro.” 1923. *Głos Narodu* 19 maja: 4-5.
- „Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej.” 1921. *Dziennik Ustaw* Poz. 267. Nr 44: 634-657. Dostęp: 12.01.2024. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19210440267/O/D19210267.pdf>.
- Piątek, Tadeusz, i Jerzy Piątek. 1987. *Starokatolicyzm*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Polska Odrodzona*. 1923. Brak redaktora. Numery od 1 do 4 i 20 do 32. Kraków: s.n.
- Ptaszek, Antoni. red. 1923. *Polska Odrodzona tygodnik*, numery od 18 do 19. Kraków: s.n.
- Reymont, Władysław. 1919. „Amerykanizacja ludu polskiego przez wyższą hierarchię kościelną w Ameryce.” *Gazeta Warszawska* 24 grudnia: 3-4.
- Tomaszkiewicz, Jan. red. 1923. *Polska Odrodzona tygodnik*, numery od 5 do 17. Kraków: s.n.

- Trentowski, Bronisław, 1860. *Trzy wskazówki dążeń i usiłowań moich w Paryżu*. Paryż: Księgarnia Polska. Dostęp: 11.02.2025. https://kpbc.umk.pl/Content/242805/PDF/Magazyn_352_10.pdf.
- Warchoł, Edward. 1995. *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922-1952)*. Radom: „Ave”.
- Włodarski, Szczepan, i Władysław Tarowski. 1968. *Kościół chrześcijański*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Odrodzenie”.
- Włodarski, Szczepan. 1964. *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa: Wydawnictwo Literatury Religijnej.
- Wysoczański, Wiktor. 1987. „Patriotyczne, prawnokościelne i doktrynalne więzi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA i Kanadzie z Kościołem Polskokatolickim w Polsce.” *Posłannictwo: Kwartalnik Teologiczno-filozoficzny* (3-4): 3-22.
- Wysoczański, Wiktor. 1977. *Polski nurt starokatolicyzmu*. Warszawa: Zakład Wydawniczy „Odrodzenie”.
- Wysoczański, Wiktor. 1996. Posłowie do *Kościół starokatolicki. Historia nauka dążenia*, Urs Küry, 425-459. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Wysoczański, Wiktor. 2006. „Program religijno-społeczny bpa F. Hordura – z historii PNKK.” *Rodzina* (11): 5-6. Dostęp: 2025.01.10. https://polskokatolicki.pl/wp-content/uploads/rodzina/pdf/2006/Rodzina_2006_11.pdf.



The *Imago Dei* Concept as a Symbol of Human Dignity? A Critical Examination. An Outline

Koncepcja *Imago Dei* jako symbol ludzkiej godności? Krytyczna ewaluacja. Zarys

Key words: Imago Dei, image of God, biblical anthropology, Moltmann, Habermas, post-religious society, human dignity

Słowa kluczowe: Imago Dei, obraz Boga, antropologia biblijna, Moltmann, Habermas, społeczeństwo post-religijne, godność człowieka

Abstract

The article examines the religious concept of the image of God – Imago Dei, as a foundational symbol of human dignity. It analyses three main perspectives: the ontological, relational, and functional. The ontological interpretation concerns each human, or a particular aspect of each human, as a reflection/image of God. The relational view emphasizes the interconnection of humankind and the connection between humans and God. The functional understanding of imago Dei perceives humanity as a representative of God on earth, responsible for stewardship of the rest of creation. Yet, the article raises questions about the potential negative implications of the concept and its traditional understanding. The promotion of exclusivism, patriarchy, and anthropocentrism may serve as a few examples underlining that interpretations of imago Dei have, at times, justified social inequalities and environmental exploitation. Contemporary theologians, like Jürgen Moltmann, propose an understanding of imago Dei that integrates universal human rights and ecological responsibility. Yet, various challenges remain,

¹ Dr hab. Wojciech Szczerba, Evangelical School of Theology, Wrocław, Poland; Von Hügel Institute, St Edmund's College, University of Cambridge.

especially about such issues as the situation of people with disabilities, refugee crises, and technological developments. The article points out that the future relevance of *imago Dei* depends on humanity's ability to embrace its principles inclusively, i.e., respecting the dignity of all individuals and the significance of the earth, the home of all humankind.

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat koncepcji obrazu Boga – *Imago Dei* – rozumianej jako podstawowy symbol godności człowieka. Analizowane są trzy główne sposoby jej interpretacji: ontologiczny, relacyjny i funkcjonalny. Ujęcie ontologiczne postrzega każdego człowieka lub pewien aspekt człowieczeństwa jako odzwierciedlenie/obraz Boga. Perspektywa relacyjna podkreśla wzajemne powiązania między ludźmi oraz relację człowieka z Bogiem. Z kolei interpretacja funkcjonalna postrzega człowieka jako przedstawiciela–regenta Boga na ziemi, odpowiedzialnego za troskę o stworzenie. Artykuł zwraca uwagę, że tradycyjne rozumienie *imago Dei* bywało niejednokrotnie źródłem problemów, takich jak ekskluzywizm, patriarchalizm czy antropocentryzm, które niekiedy usprawiedliwiały nierówności społeczne i degradację środowiska. Współcześni teologowie, m.in. Jürgen Moltmann, proponują nową interpretację, łączącą ideę *imago Dei* z uniwersalnymi prawami człowieka i odpowiedzialnością ekologiczną. Mimo to pozostają otwarte pytania dotyczące sytuacji osób z niepełnosprawnościami, kryzysów uchodźczych czy wpływu technologii na rozumienie człowieczeństwa. Autor podkreśla, że przyszłe znaczenie *imago Dei* zależy od tego, czy ludzkość potrafi ująć jego przesłanie w sposób inkluzywny, z poszanowaniem godności każdego człowieka i odpowiedzialnością za ziemię jako wspólny dom całej ludzkości.

1. *Imago Dei* and human dignity

The religious concept of *imago Dei* is derived from the theological interpretation of the first chapters of the Book of Genesis (e.g., Gen 1:26-7; 5: 1-3; 9:6). It highlights the significance of the human being as the pinnacle of creation, the only entity created in/as the image of God (Szcherba 2020, 13-36; Clines 1968, 70-78)². The concept has been

² For the purposes of this article, I give a brief sketch of the biblical concept of

perceived – in Christian theological tradition – from several perspectives, or several aspects of it have been emphasized over the centuries (Middleton 2005, 17-30; Peterson 2016, 23-52).

Firstly, the ontological/substantial/structural aspect of *imago Dei* may be underlined. Each individual serves as a reflection of God in the created world. God reveals Himself in and through humans, assigning them a special ontological status and unique role. This applies to every human being or precisely to the core aspect of every human being, e.g., the rational soul in the post-Platonic reading of the first book of the Bible (Schäfer 2020, 62-64; e.g., AH {180}; Augustine 1991 {11, 1-11}; ST {I, 93, 3-9}). Regardless of gender, age, race, origin, or social standing, every human being ontologically or structurally reflects the Creator. This universal status of humans differentiates the biblical account from the other ancient Middle Eastern creation myths, assigning the status of the image of God to selected people, e.g., various types of rulers, kings, or pharaohs (Sarna 2001, 12).

Secondly, the relational aspect of *imago Dei* emphasizes the interdependence of and between people. This relational dimension has both a vertical aspect between God and humanity and a horizontal one among humans. For example, the Trinitarian dimension of God's image, developed within orthodox Christian thought, may underline that from a theological standpoint, the concept of *imago Dei* is less about individualism and more about collective and relational dynamics. Theologically speaking, humanity—expanding Paul's vision of the church (Rom 12:4-5; 1 Cor 12:27)—may be seen as an interconnected organism. For example, Gregory of Nyssa interprets humankind in this sense as interrelated

the image of God, limiting myself only to the protology presented in the Bible. I treat image (hebr. *tselem*, gr. *eikon*) and likeness (hebr. *demut*, gr. *homoiosis*) synonymously as a particular representation of God in the order of creation. My publication on the subject – Szczerba 2020. I develop the problem dialectically here with the premise that different initial assumptions and different methodologies lead to different readings of the concept.

physis tou anthropou – human nature (PG 44, 204D {*De hominis opificio* 22}; PG 44, 185D {*De hominis opificio* 16}; GNO {*Ad Graecos* 3, 1, 25}).

Thirdly, from a functional perspective, *imago Dei* underscores humanity's role within the created order, where human beings are representatives or regents of God. Just as God creates and cares for all of creation in a metaphysical sense, humans are, in a way, royal ambassadors of the Creator in the earthly, physical order. Their task is to care for the earth and oversee creation on behalf of God and for God, who is the ultimate owner of all things and transcendent-metaphysical sovereign (Wilson 2017, 265-67; Garr 2003, 219-21).

From this perspective, *imago Dei* describes not only the ontological status of individuals, communities, or humanity as a whole but also sets a challenge for individuals, societies, and humankind to fulfill their assigned function within the created order. This normative aspect, stemming from the theological concept of *imago Dei*, was highlighted, e.g., by the Reformed theologian Jürgen Moltmann as early as 1970, in a human rights declaration prepared for the World Alliance of Reformed Churches (McCord & Miller 1977, 7-8; Moltmann 1975, 268-274; Moltmann 1976, 58-72). In his argument, rooted in a theology of hope, Moltmann views humanity positively as being in the process of restoring the original image of God, which was obscured by the fall of man. Following the anthropological model set by Irenaeus of Lyon already in the 2nd century A.D., he believes that humanity is maturing over the centuries and gradually approaching the ideal set by the Creator. Moltmann expresses hope that the culmination of the history of salvation will be a universal restoration of humankind, *apokatastasis ton panton*. *Imago Dei* is developed through *imago Christi* and will culminate in *gloria Dei* (Moltmann 1985, 225-228).

In outlining the nature and dynamics of the development of the global human community, Moltmann argues that human rights should have a universal dimension so that all people, regardless of their beliefs, can best function as God's representatives in the world. According

to the biblical account and the theological interpretation of the first chapters of Genesis, every person is created as an image of God—not only selected rulers, pharaohs, kings, or high priests. Based on this universal model of *imago Dei*, Moltmann asserts that a proper understanding of human rights should include, among other things, democratic relationships that regulate the exercise of power within state communities, cooperation and solidarity between societies, human collaboration in caring for the environment in which people live, and responsibility for future generations who bear the image of God just as much as the present ones (Moltmann 1995, 374).

The concept of *imago Dei* functions in contemporary theological Christian or, more broadly, biblical thought as an essential indicator of human dignity³. Theologians and philosophers of religion often highlight, at least as a postulate, a special relationship between humanity and God, the responsibility of humans toward other creatures, and the communal dimension of the concept of the image of God, which characterizes the entirety of humankind. Even some secular thinkers, such as Jürgen Habermas, express hope that *imago Dei*, as a religious truth still anchored in the consciousness of post-religious societies, can, if adequately reinforced and translated into secular language, lead to the further development and integration of humanity (Habermas 2008, 17-29).

2. *Imago Dei* and human oppression

The positive interpretation of *imago Dei* creates an inspiring and moving picture. Nevertheless, in analyzing the issue, one must ask whether this is the only possible reading of the *doctrine* of God's image, especially in light of the historical evolution of interpretations of *imago*

³ I accept here the perspective sketched by Immanuel Kant and post-Kantian tradition, according to which all people *en bloc*, and each person individually possesses a dignity deriving from the very fact of being a human being, from the ontic status of human beings. Kant 1903/11, 6: 412-445; Hill 2015, 215-221.

Dei, the world's current condition, and the challenges facing humanity in the 21st century. Could the concept of the image of God also have a negative potential, which may have influenced not only the development of inclusive cultures and civil societies but also oppressive and exclusionary attitudes throughout history? In other words, isn't the interpretation of such concepts as *imago Dei* too optimistic when deciphered as a sign or symbol of universal human dignity? In the context of geopolitical tensions, economic inequalities, migration crises, or the social patriarchy still prevailing in many cultures, perhaps it is naïve to assign too much actual and positive significance to the theological doctrine of the image of God.

In his analysis of the concept, Jürgen Moltmann points out the dangers arising from too strict an adherence to the substantial/ontological interpretation of *imago Dei* (Moltmann 1995, 395-402). Suppose the *imago Dei* is located in the human body or structure as a distinct ontological aspect of human nature, as understood for centuries in the Christian tradition. In that case, it naturally creates a division between this sanctified element of human essence and the rest of human *physis*, which becomes degraded. If the image of God is placed – as it has been the case in post-Platonic Christian currents of theology – in human reason or the rational soul, questions arise about the significance and value of the body. Does human physicality, then, not become merely a vessel containing a divine spark? And is not the goal of human life, in that case, to liberate this unique element from imperfect, sinful corporeality? This perspective was already reflected in the ancient Pythagorean and early Platonic anthropology, stemming from, i.a., the Orphic myth of Dionysus Zagreus (Edmonds 1999, 35-73; Kerenyi 1996, XXIII-XXXV; Guthrie 1993, 25-68). However, it is also, or even more so, reflected in many strands of the orthodox Christian tradition, which often devalues the body and human sexuality, as articulated by numerous Church Fathers and in later Christian theology (Brown 2008).

On the other hand, reading the biblical account of creation through the lens of its second description (Gen 2:5-7) could lead to the conclusion that it is the man/male who is created in the image of God, and the woman, at most, is made in the image of man. The patriarchal culture within which the Bible took shape in its canonical form may suggest such an interpretation of gender relations and the power structure that defines the man-woman order. Does not the Apostle Paul suggest this very perspective in his letter to the Corinthians, when he emphasizes that “the man [...] is the image and glory of God, but the woman is the glory of man” (1 Cor 11:7)? Feminist thought points to this danger and highlights the patriarchal reading of *imago Dei* throughout the history of theology (Hilkert 2002, 2-7; 11-12; Sarna 1989, 18-9). A similar risk accompanies the ethnic and national interpretation of the concept of God’s image in the Bible, based, e.g., on the premise that biblical Adam symbolizes ancient Israel as a chosen nation (Postell 2011, 75-169), which can lead to theologically justified subjugation of races and nationalities. The World Council of Churches addressed this issue during the consultation entitled *Theological Anthropology: Towards a Theology of Human Wholeness* in 1980: “We have discovered that the almost exclusively male image of God in the Christian tradition has contributed to the affirmation of male, white, Western superiority and led to a sense of inferiority among women and people from non-Western cultures” (EPS 1981, 77).

The functional interpretation of the *imago Dei*, which links the phrase “in the image and likeness” (Gen 1:26a) with “let them rule over the fish of the sea, the birds of the air, the livestock, the whole earth, and all the creatures that move along the ground,” (Gen 1:27b) highlights, on the one hand, the role of humans as ambassadors or regents of God in the earthly order. However, on the other hand, such an understanding of God’s image can lead — and indeed has led throughout history — to the justification of an attitude in which humans exploit the earth

and the living creation for their own purposes (Pope Francis 2015, No. 2, 65-67). In its functional interpretation, the concept of *imago Dei* may lie at the root of contemporary anthropocentrism in the Abrahamic religions and the belief that humans have a biblical mandate to “subdue the earth” with all creatures. “Let them fear and dread you” (Gen 9:2) points God to the survivors of the Flood in the act of symbolic recreation of humanity and the new social order (Gen 9:1-17; White 1967, 1203-7; Deane-Drummond 2014, 61-75). Humans of the first part of the Book of Genesis (Gen 1-9) rule the earth, subjugate animals, and finally consume their meat and use their skins. Does not then the biblical Adam, created in God’s image, symbolize the anthropocentric structure of biblical creation and possible exploitation of the earth?

On the other hand, the relational interpretation of the concept of *imago Dei* may support religious exclusivism if it is grounded in beliefs that arise from the particular doctrines of specific religions. For instance, the Christian Trinity might serve well in defining human relationships by reflecting divine relations. The closest possible relationship within the Godhead between God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit (*opera ad intra*) is somehow reflected in the assumed relationships between created (*opera ad extra*) human beings within their various social circles (Tarus 2016, 20-2; Cairns 1953, 134-5). Yet, the doctrine itself is not translatable into the frameworks of Judaism, Islam, or secular thought. To put it simply, the doctrine of the Trinity is an outcome of a particular stream of Christian theology.

Similarly, the concept of God’s covenant with the people of Israel, as developed in the Bible (e.g., Gen 12; Ex 19-34; Jer 29) and temporarily invoked, e.g., by Jewish theologian David Novak, emphasizes the unique role of Israel in the history of salvation (Novak 2001, 43-55; Curtin 2014, 105-132). It portrays Israel as the nation to which God addresses Himself in a distinctive manner and the nation that directly responds to God (Novak 2000, 40-44; 56-60; 117-119). How can one incorporate other religious traditions, ethnicities, and cultures—or humanity

as a whole—into this scenario (Novak 1983)? Even if this is possible, e.g., in reading the biblical Israel as a symbol of the whole of humanity, does not such an understanding of *imago Dei* again overly elevate humankind as the sole being within the order of creation capable of responding to God's call?

Moreover, one must ask whether the traditionally understood concept of *imago Dei* – usually from the ontological perspective – does not excessively support modern Western individualism, where the individual's rights supersede the community's rights (e.g., Pope Leo XIII 1891, No. 7). How can the doctrine of the image of God be applied to people with disabilities, the sick, or individuals with limited cognitive abilities? (Maliszewska 2019, 1-10; Ibrahim 2023, 62-109; Service 2015, 50-60) To what extent does it find application in the contemporary world, where the boundaries between humans and machines are increasingly blurred? In what way does the concept of the image of God — which speaks to the dignity and significance of human life — pertain, in practical terms, to those living in refugee camps, attempting to cross the waters of the Mediterranean Sea in hopes of reaching the promised lands of the West, or struggling to survive in occupied territories such as Gaza, Syria, or Ukraine?

In the context of the new arms race that encompasses not only the Earth but also outer space, does the concept of *imago Dei* still hold any relevance? Hasn't it become a symbol of anachronistic cultures, patriarchal hierarchies, or oppressive ecclesial power systems?

3. *Imago Dei* – conclusion

The concept of *imago Dei*, introduced in the early chapters of Genesis, is often understood as representing humanity's unique place as the highest part of creation and a key marker of human dignity. Scholars in theology and religious philosophy usually highlight a unique relationship between humans and God, humans' duty towards other creatures, and the shared aspect of *imago Dei* that applies to all humankind. However,

it is also essential to recognize some potential adverse effects of this concept and its traditional interpretations. For example, *imago Dei* has sometimes been used to justify exclusivism, patriarchy, and human-centered thinking, which have led to social inequalities and environmental harm. Various issues remain, especially concerning people with disabilities, refugee crises, and technological changes.

In her article “Imago Dei: Does the Symbol Have a Future?”, Mary Catherine Hilker O.P. refers to the issue by pointing out that the present and future relevance of *imago Dei* depends on humanity’s ability to embrace its principles inclusively, i.e., respecting the dignity of all individuals, the significance of the rest of creation and the importance of earth, the home of all humankind. In her words: “Ultimately, it seems that the answer depends on us. Human beings and human communities—including ecclesial communities—are capable of denying and, in a sense, ‘erasing’ the image of God in those whom we consider ‘others.’ However, in doing so, do we not also erase our own participation in the image of God, whose love knows no boundaries?” (Hilker 2002, 18).

Bibliography

- Augustine, Saint. 1991. *The Trinity: De Trinitate*. New York: New City Press.
- Brown, Peter. 2008. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Cairns, David. 1953. *The Image of God in Man*. London: SCM.
- Clines, David J.A. 1968. „The Image of God in Man.” *Tyndale Bulletin* 19: 53-103.
- Curtin, Brigid. 2014. „The Human Person as Imago Dei: Christian and Jewish Perspectives.” PhD thesis, School of Theology, Mater Dei Institute of Education, Dublin City University.
- Deane-Drummond, Celia. 2014. „In God’s Image and Likeness.” In *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the*

- Twenty-First Century*, edited by Lieven Boeve et al., 61-75. New York: Fordham University.
- Edmonds, Radcliffe. 1999. „Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin.” *Classical Antiquity* 18 (1), 35-73.
- EPS. 1981. „Ecumenical Diary.” *The Ecumenical Review* 33 (1): 77.
- Garr, Randall W. 2003. *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity and Monotheism*. Leiden: Brill.
- GNO: Gregory of Nyssa. 1922-. *Gregorii Nysseni Opera*. Edited by Werner Jaeger. Leiden: Brill.
- Guthrie, William K.C. 1993. *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 2008. „Notes on Post-Secular Society.” *New Perspectives Quarterly* 25: 17-29.
- Hilkert, Mary Catherine. 2002. „Imago Dei: Does the Symbol Have a Future.” *Santa Clara lectures* 8 (3): 1-24.
- Hill, Thomas E. 2015. „Kantian perspectives on the rational basis of human dignity.” In *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, edited by Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, 215-221. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibrahim, Emily A. 2023. „Imago Dei in Eastern Orthodox Statements and Implications for Inclusion of People with Disabilities in the Church: A Dissonant Relationship.” *Horizons* 50 (1): 62-109.
- AH: Irenaeus of Lyon. 1994. „Against Heresies.” Translated by Cleveland A. Coxe. In *Ante-Nicene Fathers*, series II, volume 1, edited by Alexander Roberts & James Donaldson, 309-567. Peabody: Hendrickson Pub.
- Kant, Immanuel. 1903/11. „Die Metaphysik der Sitten.” In *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften. Volume 6. Berlin: Walter de Gruyter.

- Kerenyi, Carl. 1996. *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Translated by Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press.
- Maliszewska, Anna. 2019. „Imago Dei in People with Profound Intellectual Disabilities.” *Theologica Xaveriana* 188: 1-26.
- McCord, James I., and Allen O. Miller (ed.). 1977. *A Christian Declaration on Human Rights*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Middleton, Richard J. 2005. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids: Brazos.
- Moltmann, Jürgen. 1975. „The Theology of Human Rights and the Theology of Liberation (Interim Report).” *Reformed World* 33 (6): 268-74.
- Moltmann, Jürgen. 1976. „A Christian Declaration on Human Rights.” *Reformed World* 34 (2): 58-72.
- Moltmann, Jürgen. 1985. *God in Creation*. Translated by Magaret Kohl. London: SCM Press LTD.
- Novak, David. 1983. *The image of the non-Jew in Judaism: a historical and constructive study of the Noahide Laws*. New York: E. Mellen Press.
- Novak, David. 2000. *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Novak, David. 2001. „The Human Person as the Image of God.” In *Personhood and Health Care*, edited by David C. Thomasma, David N. Weisstub, Christian Herve, 43-55. Dordrecht, Springer-Science+Busines Media, B. V.
- Peterson, Ryan S. 2016. *The Imago Dei as Human Identity: A Theological Interpretation*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- PG: *Patrologiae cursus Completus. Series Graeca Prior*. 1863. edited by Jacques Paul Migne. Volume 44-66. Parissis: Garnier.
- Pope Francis. 2015. „Laudato Si.” Retrieved 2024.11.03. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

- Pope Leo XIII. 1891. „Rerum Novarum.” Retrieved 2024.11.03. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.
- Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis* (The JPS Torah Commentary). New York-Philadelphia-Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Schäfer, Peter. 2020. „8. The Logos, according to Philo of Alexandria.” In *Two Gods in Heaven: Jewish Concepts of God in Antiquity*, 62-64. Princeton: Princeton University Press.
- Service, Jacqueline. 2015. „«A Disabled Trinity» – Help or Hindrance to Disability Theology?” *St Marks Review* 232: 50-64. 232.
- ST: Thomas Aquinas. 1947. „Summa Theologica.” Translated by Fathers of the English Dominican Province, edited by Benzinger Bros. Retrieved 2024.11.03. <https://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>.
- Szczerba, Wojciech. 2020. „The Concept of Imago Dei as a Symbol of Religious Inclusion and Human Dignity.” *Forum Philosophicum* 25 (1): 13-36. Retrieved 2024.11.02. https://forumphilosophicum.ignatianum.edu.pl/docannexe/file/3684/2._szczerba.pdf.
- Szczerba, Wojciech. 2025. *W poszukiwaniu godności. Człowiek w świetle formatywnych metafor*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki. (in print)
- Tarus, David. 2016. „Imago Dei in Christian theology: the Various Approaches.” *Online International Journal of Arts and Humanities* 5: 18-25.
- White, Lynn. 1967. „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.” *Science* 155 (3767): 1203-1207.
- Wilson, Stephen M. 2017. „Blood Vengeance and the Imago Dei in the Flood Narrative (Genesis 9:6).” *Interpretation: Journal of Bible and Theology* 71 (3): 263-273.

Wykaz autorów

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa.

Jonasz Oświeciński, jonasz.oswiecinski@gmail.com, Wyższa Szkoła Teologiczno-Humanistyczna im. Michała Beliny-Czechowskiego w Podkowie Leśnej ul. Jana Pawła II 39, 05-807 Podkowa Leśna.

Adam Magruk, a.magruk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa.

Olexandr Fedchuk, l_fedchuk@ukr.net, Volynska Duhovna Seminaria, 43016 Ukraine, Volynskaia Oblast, Luck, vul. Dragomanova 26
Bp. Serafim (Vladimir Amel'čukov), seraphim@list.ru, ul. Krutickaja, 11, Moskwa, 109044.

Marcin Rzepka, marcin.rzepka@uj.edu.pl, Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Grodzka 52, 31-044 Kraków.

Damian Heratym, dheratym@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa.

Wojciech Szczerba, w.szczerba@ewst.pl, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, ul. Św. Jadwigi 12, 50-266 Wrocław.