

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVII

Zeszyt 2

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.: 9,8. Nakład: 100 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

НАДЕЖДА МОРОЗОВА, <i>Неизвестное стихотворное сочинение о Малочаусовском старообрядческом соборе 1898 г.</i>	179
ANDRZEJ KUŹMA, <i>Zagadnienie nadawania autokefalii w procesie przygotowawczym do Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego</i>	207
ANATOLIY GRIGORIEVICH KOSICHENKO, <i>Orthodox understanding of the essence of man</i>	229
SŁAWOMIR PAWŁOWSKI, <i>Nowe Kościoły Charyzmatyczne – charakterystyka i aspekty ekumeniczne</i>	245
ANDRZEJ MIGDA, <i>Popularność vs świętość. Przemiany rytuału pentekostalnego w kontekście zmiany kodów kulturowych i treści pieśni religijnych</i>	281
DOMINIKA KOCHAN, <i>ICT w edukacji religijnej</i>	307
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>Język jako narzędzie budowania wspólnoty. Biblijne podstawy i uchodźcze wyzwania – z doświadczenia Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS</i>	327
ANNA RYGOROWICZ-KUŹMA, <i>Zapożyczenia z terminologii Kościoła rzymskokatolickiego w leksyce polskiego prawosławia. Latynizmy</i>	383
Wykaz autorów	398

Contents

ARTICLES

NADEŽDA MOROZOVA, <i>An Unknown Poem about the Malochausovsky Old Believers' Church Assembly of 1898</i>	179
ANDRZEJ KUŹMA, <i>The issue of granting autocephaly in the preparatory process for the Holy and Great Council of the Orthodox Church</i>	207
ANATOLIY GRIGORIEVICH KOSICHENKO, <i>Orthodox understanding of the essence of man</i>	229
SŁAWOMIR PAWŁOWSKI, <i>New Charismatic Churches – characteristics and ecumenical perspectives</i>	245
ANDRZEJ MIGDA, <i>Popularity vs sanctity. The transformation of Pentecostal ritual in the context of changing cultural codes and the content of religious songs</i>	281
DOMINIKA KOCHAN, <i>ICT in religious education</i>	307
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>Language as a tool for building community. Biblical foundations and refugee challenges – from the experience of the Orthodox Metropolitan Center of Mercy ELEOS</i>	327
ANNA RYGOROWICZ-KUŹMA, <i>Borrowings from the terminology of the Roman Catholic Church in the lexis of Polish Orthodoxy. Latinisms</i>	383
List of authors	398



Неизвестное стихотворное сочинение о Малочаусовском старообрядческом соборе 1898 г.

An Unknown Poem about the Malaya Chausova Old Believers' Church Assembly of 1898

Ключевые слова: староверы, поморцы, полемика, книжность староверов, Зауралье, Россия, Малочаусовский собор, Григорий Токарев

Key words: Old Believers, Pomorians, polemics, Old Believers' literature, Trans-Urals, Russia, Malaya Causova Church Assembly, Grigory Tokarev

Аннотация

Во второй половине XIX в. среди староверов-поморцев Южного Урала и Зауралья активизировалась полемика об отношении к бессвященнословным бракам. Одним из катализаторов этой полемики стал Озерский собор 1875 г. (дер. Озерки Челябинского уезда Оренбургской губернии). Внутри поморского сообщества произошел раскол, который привел к созыву многочисленных местных соборов и породил обширную полемическую литературу. Одним из проозерских соборов считается Малочаусовский собор 1898 г. (село Малая-Чаусова Курганского уезда Тобольской губернии). До недавнего времени он был известен в историографии лишь по упоминанию в позднейшем источнике. В 2018 г. в Риге (Латвия) был обнаружен рукописный сборник,

¹ Надежда Морозова, доктор гуманитарных наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения письменного наследия Института литовского языка (Вильнюс, Литва).

переписанный виленским книгописцем И. Ф. Гущенко, в котором помещены неизвестные ранее «Стихи на деяния Чаусовского собора, бывшего в 7406 / 1898 года». В статье анализируются приведенные в этом сочинении сведения о Малочаусовском соборе, обсуждается контекст возникновения произведения. В приложении публикуется текст памятника.

Abstract

In the second half of the 19th century, a discussion arose among the Pomorians of the Southern Urals and Trans-Urals about the attitude towards marriages without a priestly blessing. One of the catalysts for this controversy was the Ozerki Assembly of 1875 (Ozerki village, Chelyabinsk district, Orenburg province). As a result, a split occurred in the Ural Pomorian community, leading to the convening of numerous local councils and giving rise to extensive polemical literature. One of the pro-Ozerki Assemblies is the Malaya Chausova Assembly of 1898 (Malaya Chausova village, Kurgan County, Tobolsk Province). Until recently, this council was known in historiography only by mention in a later source. Yet, in 2018, a handwritten book, copied by the Vilnius calligrapher I. Gushchenko, was discovered in Riga (Latvia). The manuscript contains the previously unknown "Poem on the proceedings of the Malaya Chausova Assembly, held in 7406 / 1898". The article analyses the information provided about the Malaya Chausova Assembly and discusses the context of the poem's origin. The text of the poem is published at the end the article.

Во второй половине XIX в. среди поморцев Южного Урала и Зауралья активизировалась полемика об отношении к бессвященнословным бракам. Так, в 1850-х гг. состоялись соборы в гор. Златоусте и в селе Гагарье Таловской волости Оренбургской губернии (ныне село Гагарье Юргамышского района Курганской области), на которых было принято решение о допустимости бессвященнословных браков. Однако далеко не все поморцы восприняли эту идею положительно. Разделение по этому насущному вопросу вызвало оживленную полемику между представителями различных группировок внутри поморского согласия Южного Урала и Зауралья. Одним из катализаторов местной внутриморской полемики стал Озерский собор,

состоявшийся 29 июня 1875 г. в дер. Озерки Кипельской волости Челябинского уезда Оренбургской губернии (ныне дер. Озерки Юргамышского района Курганской области). Собор постановил, что всех беспоповцев, не признающих бессвященнословный брак (т. е. федосеевцев, филипповцев, а также поморцев-безбрачников), признать еретиками первого чина и принимать в общение через перекрещивание. Другие решения этого собора являлись логическим следствием и конкретизацией основного положения (подробнее: Mangilev 2019, 91–93).

Отношение к этому собору среди местных поморцев (как приемлющих бессвященнословные браки, так и неприемлющих браки, т. е. старопоморцев) было неоднозначным. Категоричный тон решения Озерского собора 1875 г. поднял ряд вопросов, главный из которых заключался в том, как относиться к «прежде бывшим отцам», т. е. к уже умершим авторитетным деятелям (старо)поморского согласия. Многие из них не признавали законности бессвященнословных браков и теперь должны быть объявлены еретиками первого чина. Златоустовские поморцы в ответ на озерские соборные постановления составили «Вопросы Озерскому собору» (подробнее о «Вопросах Озерскому собору» см.: Mangilev 2008; 2019, 93–99, 457–470), а известный тульский поморский наставник Дионисий Васильевич Батов направил «отцам» Озерского собора пять вопросов («Вопросы к руководителям Озерского собора 1875 г.»), в которых доказывал неправомерность их действий. Усилению противостояния способствовал Московский федосеевский собор 1883 г., который принял зеркальное решение в отношении поморцев-брачников, приравняв их к еретикам первого чина (Deâniâ moskovskago fedoseevskago sobora... 1884–II, 98–99). Озерский собор и последовавшее за ним разделение местных поморцев на четыре основные группы противников и сторонников бессвященнословных браков повлекли за собой дальнейшую полемику, появление обширной полемической литературы и созыв

многочисленных соборов, которые то примиряли отдельные противоборствующие группы, то еще более усугубляли ситуацию и приводили к дальнейшему дроблению, отлучению от сообщества и взаимному отчуждению². В 1905 г. один из сторонников Озерского собора подготовил подробное «Возражение последователей Озерского собора» на высказанную в их адрес критику и привел некоторые дополнительные сведения, которые позволяют уточнить особенности внутренней жизни поморского согласия в конце XIX – начале XX в. (см. Mangilev, Olišuk 2022). Петр Иванович Мангилев писал, что, судя по материалам Первого Всероссийского собора поморцев-брачников, состоявшегося в 1909 г. в Москве, позиция последователей Озерского собора была распространена преимущественно в Южном Зауралье. Большинство поморцев других российских регионов придерживалось умеренной точки зрения: принимать в молитвенное общение федосеевцев, филипповцев и поморцев, неприемлющих брак, через покаяние (Mangilev 2019, 100).

В историографии известно, что одним из проозерских соборов был Малочаусовский собор 1898 г. Он состоялся в селе Малая-Часова (или где-то в его окрестностях) Малочаусовской волости Курганского уезда Тобольской губернии (ныне район гор. Кургана). На рубеже XX/XXI в. об этом соборе сообщал Мангилев со ссылкой на рукопись «Извещения по вере братии от христиан-последователей Озерского собора, бывшего в 1875 году» из Челябинского собрания библиотеки Уральского федерального университета (LAI UrFU. XVIII.266p/4339, s. 7). Он тогда отметил (без каких-либо подробностей), что этот собор является одним из

² Перечень основных уральских старообрядческих соборов с указанием главных решений и со ссылками на имеющиеся списки соборных постановлений и посвященных этим соборам полемических и исторических сочинений см.: Mangilev 2018. О роли соборов в жизни поморских общин уральского региона см.: Mangilev 2025.

авторитетных последователей Озерского собора 1875 г. (Mangilev 2000, 24; 2019, 100). Насколько мне известно, в других, по крайней мере, вторичных, источниках до недавнего времени Малочаусовский собор не упоминался.

В 2018 г. в одном частном собрании в Риге (Латвия) мной был обнаружен рукописный сборник, в котором среди прочего помещено стихотворное повествование о Малочаусовском соборе, написанное неким «Н. Е. Б.», озаглавленное как «Стихи на деяния Чаусовского собора, бывшего в 7406 / 1898 года». Основная часть рукописи создана виленским книгописцем Иваном Федотовичем Гущенко (1863–1957) около 1913 г.³ Об этом свидетельствует запись на соседней странице после окончания текста о Малочаусовском соборе – на л. 60 по нижнему полю под началом «Стихотворения о табачниках» указано: «АЦГГ <1913> год января АІ <11>»⁴.

В начале XX в. в селе Малая-Чаусова насчитывалось 96 дворов, в которых проживало около 600 человек – 299 мужчин и 286 женщин (Spisok naselennyh mest Tobol'skoj gubernii 1904, 128, № 1953). Видимо, примерно столько же жителей в селе было и в конце XIX в., когда там был организован старообрядческий поморский собор.

Обнаруженное сочинение позволяет в некоторой степени обрисовать как причины, повлекшие созыв этого собора, так и реконструировать обстановку на самом соборе. По словам автора «Стихов...», в старообрядческом сообществе Чаусова издавна царило благочестие: «во Човсовомъ селѣ | искони родъ хри·и·стїанскїй | благочестїемъ сїаше, | ересей ѡедосїанскихъ | бракоборныхъ не прїаше; | жили в ѡбщере невредимы | Д·у·хомъ Б·о·жїимъ водимы» (l. 54v). Однако с течением времени древние устои пошатнулись, а народ замирщился: сначала чаусовцы по наущению лукавого

³ Подробнее о книгописце и переплетчике Гущенко см.: Morozova 2011, 72–73.

⁴ Краткое описание сборника и правила цитирования текстов источников см. ниже в приложении к данной статье (с. 201–202 настоящего издания).

сатаны осквернили свои уста «табакой и чаемъ», а через какое-то время там начали распространяться федосеевские воззрения на брак и «поморцы | превратились в бракоборцы». В результате христиане-боголюбцы, «вида скорбь неизреченнѣ», захотели навести в своем сообществе порядок и соборно решить спорные вопросы. Чтобы решения были более весомыми, инициаторы посчитали необходимым созвать представительный собор с участием староверов из различных регионов: «И послаша днесъ съ извѣстїемъ | по градамъ и многимъ весамъ | с Камы, с Волги и с Урала, | и с Алтайскихъ дальнихъ горъ | чтобы сѣхались всѣ вмѣстѣ | на Чюсовскій соборъ» (l. 55v). Очевидно, так оно и случилось, хотя число участников не сообщается, а лишь указывается, что «всѣ стекостесь ѡднемъ часомъ, | кто с глазами, кто и слѣпъ»⁵ (l. 55v). Своих авторитетных начетчиков, видимо, не хватило, поэтому был приглашен известный начетчик и полемист Григорий Евдокимович Токарев (1858–1921) из села Городец Нижегородской губернии.

В сочинении описан один день собора. Основными действующими лицами были два человека: уже названный Токарев, представлявший сторону организаторов собора, и его оппонент, некий «Н. Е. Б.», автор этих «Стихов...». После традиционного молитвенного «Начала» Токарев огласил свою позицию (всех бракоборцов, т. е. непризнающих бессвященнословный брак, перекрещивать), наговорив при этом, по словам автора текста, много «поскви-лей» и «нелепиц»: «Но в видѣ того собора | изъ такого разговора || что желалъ, того не вышло, | зане не бѣ въ сѣжденїи смысла»

⁵ Указание на «кто слеп» созвучно информации «Стиха нового о раздоре, о Курганскомъ соборе», где автор, описывая ситуацию на Озерскомъ соборе 1875 г., говорит, что там среди прочих участвовал «Колесовоскїй слепой Яша» (Mangilev 2000, 35, 42). Однако это может быть и простым совпадением, а не свидетельством прямой зависимости этих стихотворных текстов. Более того, сама фраза «кто с глазами, а кто слеп» может означать, что на собор приехали разные люди: как те, кто радел о благочестїи, так и те, кому судьба староверїя в принципе была безразлична, т. е. пассивные статисты.

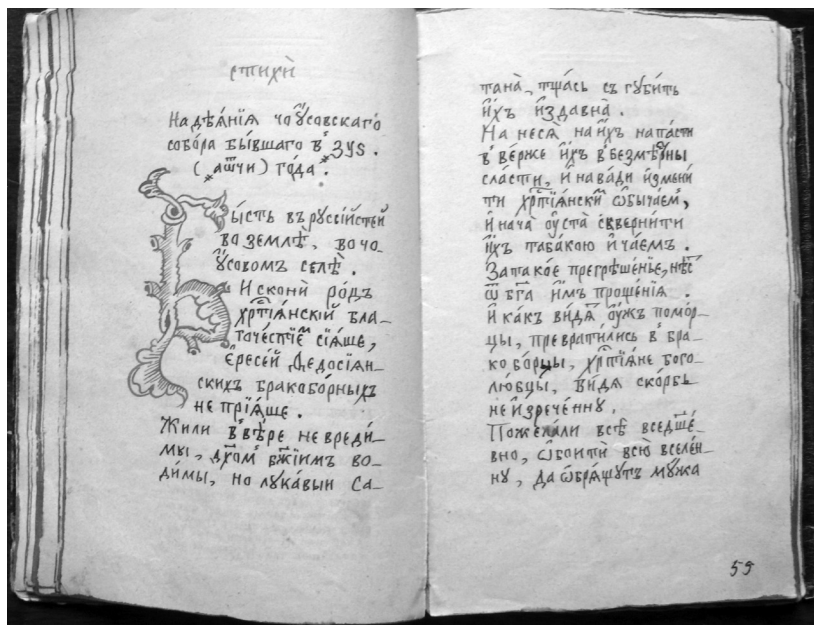
(l. 56r–56v). Это вызвало возмущение автора произведения, и он решил публично возразить Токареву: «И вида а такъ нелѣпость, | потераль въ терпѣнїи крѣпость: | сталъ просить а весь соборъ || прекратить сей разговоръ» (l. 56v–57r). Далее в тексте памятника аргументированно излагается позиция автора, которая заключается в том, что бессвященнословный брак не может считаться законным. Токарев, по тексту «Стихов...», не смог ответить на возражения своего оппонента, и в результате Малочаусовский собор ничем не закончился: «Такъ смѣшалъ шнѣ | злато съ блатомъ, | со стыдомъ сидѣлъ, | какъ съ братомъ. | Тѣмъ и кончилса соборъ. | Прекратилса разговоръ» (l. 59v).

Итак, в Чаусове, видимо, было распространено лояльное отношение к бессвященнословному браку, однако со временем спокойствие было нарушено усиливающимся федосеевским (или традиционным старопоморским) отношением к браку. Очевидно, эта ситуация не устраивала активных сторонников брака, и они решили соборно решить эту проблему, пригласив для этой цели не только местных староверов, но и представителей других общин, а для большей убедительности и весомости позвали Токарева, авторитетного начетчика из Городца, до того уже бывшего председателем поморского собора в селе Бор Нижегородской губернии в марте 1897 г. (Rudakov 2016, 6), а также активным участником и одним из главных идеологов поморского собора в Самаре в сентябре того же года (Aleksandrov 1898) и Солоновского собора 6–7 июня 1898 г. (O raskole i protivoraskol'ničeskoj deâtel'nosti... 1899, 12–15 [2-go sčeta])⁶.

Взгляды Токарева совпадали с решениями Озерского собора 1875 г. – всех бракоборов (т. е. не признающих бессвященнословный брак) перекрещивать. Видимо, к признанию такого положения

⁶ Подробнее о Токареве и его взглядах см.: Staruhin 2021, 256–257; 2022. Н. А. Старухин считает, что собор в Солоновке был своего рода репетицией Малочаусовского собора.

стремились и организаторы собора в Чаусове. Однако эта позиция устраивала далеко не всех участников собора (ср.: после выступления Токарева стоял «шѣмъ-ревъ»).



«Стихи на деяния Чаусовского собора», l. 54v–55r. Частное собрание, Рига

Оппонент Токарева поддерживал федосеевское (старопоморское) отношение к браку. По его мнению, законным (святым) признавался лишь брак, совершенный священником, а бессвященнословный брак не является законным, поскольку у беспоповцев нет рукоположенных священников и поэтому такой благословенный родителями и наставником брак – не что иное, как сожительство. Это положение он подтверждал ссылками на тексты церковного права (Кормчую), фрагменты жития св. Саввы Сербского и послания митрополита Фотия в Новгород, упоминал севаста Константина Арменопула, ср.:

«Стихи на деяния Чаусовского собора»	Комментарии
«Вотъ послышай съ добрымъ сердцемъ, коль не хочешь себа лстить, какъ насъ оучить Савва Сербскій с таковыми постыпять. Если слыхъ такой промчался: безъ попа кто сочелася, то ексархов посылали, блвдниковъ тѣхъ разыскали и зъ дѣтми ихъ повѣнчали (l. 57v).	<i>Отрывок из Жития св. Саввы Сербского, написанного монахом Феодосием Хиландарцем в конце XIII в.:</i> ...посилает же ѿ еѣрхе многы, възыскаюште иже яко поганыкы кромѣ благословенія и молитвы жены поемшихъ, и сихъ вѣнчавати повелѣваеъ, аште же въ старости и дѣти таковыи имоуште боудоутъ, и сихъ подь шкриль матере приети, и съ ними вѣнчати се (ŽSS 1860, 151). <i>В старообрядческих источниках он цитируется по одной из рукописных Четых миней на январь.</i>
Вотъ послышай, что севасть говорить важна го в асъ: (l. 57v–58r)	Цитата из сочинения севаста Константина Арменопула в «Цветнике» Василия Гаврилова следует сразу же после выписки из Жития св. Саввы Сербского.
если только люди бѣдѣтъ сочелатся безъ поповъ, то естъ какъ ты здѣсь на соборѣ оучишь мѣжыковъ, тогда оужъ по законѣ с таковыми постыпать – епитимією трехлѣтнюю блвдникомъ тѣмъ налагать. Послѣ еього сѣвященникъ долженъ ихъ оужъ повѣнчать. А не хочеть кто вѣнчатся, блвдникамъ тѣмъ разлѣчатся. Кто не хочетъ выполнять такового изволенѣа, то во исходъ ихней дѣуши имъ не дать и причащенѣа (l. 58r–58v).	<i>Ср. фрагмент послания митрополита Фотия от 29 августа 1410 г. по тексту Новгородской Карамзинской летописи:</i> А котории не по закону живут с женоу без благословения поповскаго понялись, тѣмъ опитемѣа три лѣта, какъ блуднику, да паки съвокупити их. А учите ихъ и приводите к православию: съ благословениемъ бы поималися с женами. А не съ благословениемъ восхотятъ жити, ино ихъ разлучити, а не послушаютъ, и вы, попы, не приимайте ихъ, ни приношения, ни доры им не дадите, ни Богородицина хлѣба (PSRL 42, 96).

Упоминаемые автором «Стихов...» отрывки из ранних православных церковнославянских текстов нередко встречаются в старообрядческих полемических сочинениях, посвященных вопросам брака у беспоповцев. Приведенные цитаты используются, напр., в 8-й главе «Цветника» Василия Гаврилова⁷ «О еже яко кроме благословения и венчания иерейскаго и ангелословных молитв, брак не состоится», ср.:

Ї посланїа с'вя'таго Оотїа митрополита р'скаго, в' Новградѣ.
А которїи не по законѣ живѣт' со женою безъ б'ла'гословенїа
поповскаго понались, тѣмъ епетимїа три лѣта, какъ бл'вдникъ,
да паки совок'упити ихъ молитвами. ниже: а безъ благословенїа
аще восхотятъ жити, ино разл'чити (Gavrilov, l. 76r).

М'е'с'я'ца генваря, в АІ <11>, д'е'нь. Ї житїа с'вя'таго Саввы
архіеп'и'ско'па Сербскаго. изъ книги старописменныа, статїа, РМА
<141>. О исповѣдавшихъ ереси с'вя'томъ.

Посылаетъ же іеѡарховъ много взыскующе, ихъ же якѡ погански
безъ благословенїа и м'о'л'и'тв' жены поемлющихъ, и сихъ вѣнчати
повелѣваеѣ, аще же и в' старости и дѣти таковыа имѣще боудятъ,
подъ крыль матере прїати, и с ними вѣнчатиса.

Севаста арменоп'ла, книга, S <6>. во вѣвѣтахъ хартохранителя
г'о'с'под'на Петра, г'лаго'летъ: Якѡ смешенїе безъ с'вя'щеннословїа
бл'вдъ есть (Gavrilov, l. 78v).

Вполне возможно, что текст сборника Гаврилова в том или ином виде (т. е. в рукописи или в печатном издании) был известен оппоненту Токарева, тем более что странников на Южном Урале и в Зауралье было немало. К примеру, один из экземпляров этого «Цветника», происходящий из Уржумского района Кировской

⁷ Василий Гаврилов – известный страннический наставник-«безденежник», автор «Цветника», изданного в конце 1870-х гг. в Костромской губернии в типографии Якова Прокофьева и Василия Яковлева с «почаевскими» выходными данными: «Сїа книга нарицаемаа Цвѣтникъ напечатася въ типографїи почаевской. Тщанїемъ, и трѣдами, Р. Б. В. Г.». Подробнее о Гаврилове и его «Цветнике» см.: Voznesenskij, Mangilev, Počinskaâ 1996, 26–27; Počinskaâ 2023, 230–231.

области, ныне хранится в Кировском собрании библиотеки Уральского федерального университета (LAI UrFU. XVII.123r/2989)⁸.

Оппонент обвиняет Токарева в попрании церковных правил – «иде́шь с̣ ц̣е̣рковью в̣разрѣзъ» (l. 59r) – и упрекает его в том, что если быть последовательным в его учении, то «доведется | всѣхъ с̣вя̣тит̣е̣лей крестить» (l. 59r), поскольку они не допускали заключения брака без священника, т. е. были еретиками-бракоборами. Эти упреки неоднократно повторяются и в «Вопросах Озерскому собору». В конце обличительной речи оппонент вытаскивает свой главный козырь: он называет Токарева «зельнейшим еретиком», ибо тот не приемлет «отчий образ» – отрицает изображение образа Саваофа, или Бога Отца, на иконах. Этот факт свидетельствует о том, что автор сочинения хорошо знал воззрения Токарева не только на брак, но и на вопросы канонической иконографии. Эта ремарка тем более важна, поскольку обычно считается, что первые публичные обвинения Токарева по поводу его учения о невозможности изображения на иконах Бога Отца, что в итоге привело к отлучению от церкви, относятся к 1904–1905 гг.⁹ Согласно «Стихам...», Токарева в искажении иконографического канона обвиняют значительно раньше – в 1898 г.

Следует также обратить внимание, что в «Стихах...» дважды упоминаются монтаны: сначала в речи Токарева, затем ввозражении

⁸ Благодарю за помощь и информацию об этом экземпляре Ирину Викторовну Починскую (Екатеринбург, Россия).

⁹ Первое отлучение состоялось на соборе староверов-поморцев в Самаре в сентябре 1905 г.: собор, рассмотрев этот вопрос, признал мнение Токарева еретическим и призвал его покаяться, но поскольку Токарев отказался признать свои заблуждения, собор единогласно решил отлучить его от Церкви (Opredelenie sobora v gorode Samare... [1905], l. 3r–4r). Повторно эта тема обсуждалась в 1909 г. на Первом всероссийском съезде христиан-поморцев в Москве, где решение Самарского собора было оставлено в силе (Deâniâ pervago vserossijskago sobora... 1909, l. 11v, s. 61 [1-go sčeta], 28 [2-go sčeta], 143 [3-go sčeta]).

его оппонента. В нашем случае важно, что Монтан и монтаны упоминаются также в «Вопросах Озерскому собору», т. е. тема монтанизма присутствовала в устной и письменной полемике, посвященной Озерскому собору 1875 г. Вполне вероятно, что автор «Стихов на деяния Чаусовского собора» был знаком с текстом «Вопросов Озерскому собору».

Сочинение написано в стихотворной форме. Это так называемый народный раешный стих, хорошо известный и популярный в старообрядческой традиции, хотя, в отличие от райка, здесь отсутствует явно выраженная сатирическая составляющая. По типу текста это произведение напоминает опубликованный Мангилевым в 2000 г. цикл из восьми историко-полемических стихотворений, касающихся в основном истории поморского согласия в Южном Зауралье в 1910–1920-е гг.; они написаны неизвестным современником событий и хранятся в Екатеринбурге (LAI UrFU. V.99p/1406; описание рукописи: Tradicionnaâ knižnaâ kul'tura... 2019, 182–183; публикация текста: Mangilev 2000, 25–42; анализ текстов: Ryčkova 2013). Эти тексты объединяет тема, регион, форма раешного стиха, в самоназваниях используется слово «стих / стихи». В принципе совпадает позиция авторов: осуждение практики перекрещивания и защита позиций «бракоборов». Однако в этих сочинениях различается категориальный аппарат: если в чаусовском тексте термин федосеевцы («федосиане») количественно преобладает над «бракоборами» – 4 / 2, то в цикле, опубликованном Мангилевым, наоборот, активно употребляется понятие «бракоборы» и лишь однажды встретились «федосиане». В сравниваемых сочинениях нет прямых текстовых совпадений, хотя такие повторы отмечаются в екатеринбургских текстах. Чаусовские «Стихи...» и остальные тексты разделяет значительный временной промежуток: наш текст создан не позднее августа 1899г. (см. ниже), а последний екатеринбургский текст – «Стих 8. Стих новый о раздоре, о Курганском соборе» – описывает события

начала февраля 1924 г., т. е. разница между возможным первым и последним текстом составляет четверть века. Иначе говоря, для объединения этих сочинений в один цикл нужен более детальный анализ опубликованных Мангилевым текстов и «Стихов на деяния Чаусовского собора», что выходит за рамки данной статьи.

Как было показано, из обнаруженного в Риге памятника никак не следует, что Малочаусовский собор 1898 г. поддержал решения Озерского собора, хотя в более позднем источнике этот собор назван в числе проозерских. Из «Стихов...» явствует, что на соборе была бурная дискуссия по вопросу о правовом статусе бессвященнословных браков в беспоповском сообществе, но она ничем не закончилась. В результате возникает вопрос: или в точно не датированном «Извещении по вере братии от христиан-последователей Озерскаго собора, бывшего в 1875 году» допущена ошибка и Малочаусовский собор нужно исключить из списка соборов, подтвердивших озерские решения, или в новонайденном тексте представлена неполная, в какой-то степени тенденциозная, и, возможно, даже искаженная информация о соборе в Чаусове¹⁰.

Точная дата Малочаусовского собора в «Стихах...» не указана, но ее удалось выяснить по другому источнику. В рукописи, происходящей из среды токаревского согласия (ее ксерокопия имеется в Новосибирске в Центре хранения рукописей, старопечатных книг и редких изданий Института истории Сибирского отделения РАН, № 30/09-g.), среди прочих материалов представлены постановления важнейших для формирования токаревского согласия

¹⁰ Отметим, что подобные случаи в истории местных церковных собраний известны. Так, деяния уже упоминавшегося Солоновского собора 6–7 июня 1898 г. главные действующие лица Токарев и Терентий Акимович Худошин писали отдельно, так как Токарев не согласился поставить свою подпись под текстом, составленным Худошиным, поскольку в нем осуждался наставник из села Солоновка Поликарп Рехтин, чьи интересы Токарев защищал (O raskole i protivoraskol'ničeskoj deatel'nosti... 1899, 14 [2-go sčeta]).

старообрядческих соборов (краткое описание рукописи: Panič, Titova 2011, 207). В сочинении «Разбор Гагарского собора» (Sobr. II SO RAN, № 30/09-g., l. 86v–94v) в преамбуле к основной части сообщаются день и месяц проведения Малочаусовского собора, его решение, количество подписавших соборное постановление и важная дополнительная информация о развитии событий после собора в Чаусове, объясняющая особенности содержания «Стихов...»¹¹:

Мы, Божією милостію христіане Поморскага бракопріемлющаго согласіа, собравшіася со многими отцами и братіей въ сибирскихъ предѣлахъ, въ Тобольской гѣберни Кѣрганскаго ѡбѣзда, въ деревне Малочарсовой¹², въ лѣто 7406, іюна отъ 21 и до 25го дня, ѡ крещеніи феодосіанъ, и по многомъ словопреніи съ защитниками феодосіанскаго крещеніа мы, христіане, постановили: что всехъ еретиковъ и расколниковъ, || приходящихъ церкви Христовой, совершенно крестить сватымъ крещеніемъ на основаніи божественныхъ правилъ. И сіе постановленіе подписали своими рѣками въ числѣ 61^{го} лица отцовъ дѣховныхъ и попечителей, и вставщиковъ 32, и простыхъ 29 лицъ. Но защитники главные Терентій Хѣдошинъ, города Саратова, и Иванъ Алексѣвичъ Лѣкичевъ, города Златовста, по нашемъ отѣздѣ собралися въ деревне Гогори¹³ и написали постановленіе 29 и 30 іюна подъ названіемъ Малочавсовскаго собора 24 іюна ложно, на которое мы, христіане села Городца, потщились разобрать и здѣлать отвѣтъ на ихъ нелепое постановленіе и возразить правильно (Sobr. II SO RAN, № 30/09-g., l. 86v–87r).

¹¹ Искренне благодарю Николая Алексеевича Старухина (Новосибирск, Россия) за предоставленную информацию об этом важном для истории Малочаусовского собора источнике.

¹² Должно быть: Малочавсовой. – Н. М.

¹³ Имеется ввиду село Гагарье Таловской волости Челябинского уезда Оренбургской губернии.

Далее следует детальный разбор постановлений Малочаусовского собора, составленных оппонентами Токарева в селе Гагарье спустя несколько дней после окончания «сидения» в Чаусове – 29–30 июня, выполненный «христианами села Городца», т. е. очевидно, Токаревым и его сторонниками. Авторы разбора справедливо называют новое собрание Гагарским собором, поскольку оно хотя и излагало события, произошедшие в Чаусове, но было составлено без учета мнения другой стороны и, по мнению токаревцев, не было объективным, ср.: «написали постановление... ложно». Текст деяний Чаусовского собора, составленный Худошиным и его последователями в Гагарье, не сохранился или пока не идентифицирован и не выделен из общей массы поздних старообрядческих рукописных источников. Некоторое представление о нем можно получить из «Разбора Гагарского собора», чему будет посвящена отдельная работа.

Из приведенного отрывка следует, что Малочаусовский собор состоялся с 21 по 25 июня 1898 г., т. е. через две недели после Солоновского собора, и в нем снова участвовал не только Токарев, но и его давний оппонент Худошин¹⁴, а также Иван Лукичев из Златоуста. Собор продолжался 4 или 5 дней и был очень представительным: его постановления подписали 122 человека. На нем были поддержаны решения Озерского собора 1875 г. о перекрещивании «всех еретиков», приходящих к «церкви Христовой», т. е. к поморцам-брачникам. С учетом информации из «Разбора Гагарского собора» становится понятно, что в «Стихах на деяния Чаусовского собора» описан лишь первый день заседаний, который

¹⁴ Ср. замечание составителя отчета о деятельности Томского противораскольнического братства: «Токарев откровенно сознался, что у него с Худошиным 10 лет идет перебранка» (O raskole i protivoraskol'ničeskoj deâtel'nosti... 1899, 13 [2-go sčeta]).

действительно ничем не закончился, и «словопрения» были продолжены в последующие дни, о чем автор сочинения умолчал.

Любопытно, что это уже второй собор подряд, когда по инициативе главных действующих лиц и одновременно оппонентов (в данном случае Токарева и Худошина) деяния одного и того же собора создаются параллельно и могут содержать противоположные оценки события. Создается впечатление, что несогласные с решениями собора и уверенные в своей правоте в тот же день или в ближайшие дни (тайно) собираются на свой минисобрание и составляют свои решения, противоположные принятым большинством собравшихся¹⁵.

К сожалению, имя автора «Стихов...» установить пока не удалось, известны лишь его инициалы (или криптограмма) – Н. Е. Б.,

¹⁵ Так случилось и на Самарском соборе 1905 г., когда собор не поддержал требование Токарева и его сторонников перекрещивать не признававших бессвященнословные браки федосеевцев, филипповцев и поморцев-безбрачников при их желании перейти в поморское брачное согласие. В знак протеста Токарев и его единомышленники покинули заседание собора, собрались в другом месте и написали свой «приговор» (Aleksandrov 1905, 688–689). В итоге участники Самарского собора были вынуждены составить специальное «Свидетельство о сим соборе», в котором кратко описали случившееся и советовали не доверять никаким другим документам, кроме подписанных ими: «ползчилось, что нѣсколько лицъ, прѣѣхавшихъ изъ Сибири, во главѣ Григоріа Евдокимо||ва Токарева, къ рѣшенію Собора не подписались, а между тѣмъ, тайнымъ образомъ написали личное свое мнѣніе, въ частномъ домѣ, гдѣ квартировалъ Сибирскій Ипатѣй Назмовичъ Макинѣ, и тайно, какъ сами, такъ и нѣкоторыхъ подговоривъ, подписали какой-то намъ неизвѣстный приговоръ. А потомъ и доводимъ до всеобщаго свѣденія всероссійскихъ хр-и-стіанъ, что какъ бы не назвали эти сибирскіе люди свой тайный документъ, объявляемъ его „подложнымъ“! А соборный Актъ, скрѣпленный рѣками всѣхъ собравшихся отцовъ духовныхъ и главныхъ дѣателей сего великаго сѣвятаго Собора, принимать за истинный» (Opredelenie sobora v gorode Samare... [1905], l. 11v–12r).

а в результате работы стало понятно, что его следует искать среди сторонников Худошина. Вполне вероятно, что написание «Стихов...» и подготовка гагаринских материалов 29–30 июня 1898 г. как-то связаны между собой, однако это требует дальнейших разысканий.

В настоящее время сложно сказать, каким образом это сочинение оказалось в Вильне (совр. гор. Вильнюс, Литва). Возможно, этот текст привез и передал виленским староверам кто-то из российских наставников во время встреч на старообрядческих съездах. Это мог быть, к примеру, Батов, один из оппонентов Озерского собора 1875 г., сам Худошин, судя по всему, принимавший участие в Малочаусовском соборе, хотя и не названный в числе соборян в «Стихах...» (оба участвовали в съезде наставников в Вильне в октябре 1901 г.), Василий Захарович Яксанов (участник съезда по народному образованию в Двинске [совр. гор. Даугавпилс, Латвия] в 1911 г.; в этом съезде участвовал и Худошин). Обменяться текстами наставники и начетчики могли также в Москве во время Первого съезда христиан-поморцев в 1909 г.¹⁶ Кроме того, у виленских староверов через влиятельных старообрядческих купцов и меценатов Пимоновых были давние связи с оренбургскими беспоповцами. Известно, что создатель рукописи Иван Гущенко вместе с семьей в годы Первой мировой войны жил в эвакуации в Оренбурге и мог переписать этот текст, будучи на Урале. Иначе говоря, «Стихи...» могли быть переписаны не около 1913 г., как указано на соседнем листе рукописи (см. выше), а позже, и сборник составлен и переплетен в одну книгу из отдельных разновременных тетрадок спустя какое-то время.

Не совсем ясно, как понимать слово «издано» в «выходной» записи в конце: «Автор: Н. Е. Б. издано авгѣстѣ I <10> дня

¹⁶ К примеру, в предсоборных заседаниях и работе самого Собора принимал участие виленский наставник Симеон Федорович Егупенок (1850–1934), с которым Гущенко был дружен.

✠АҢҢЧӨ <1899> года» (л. 59v). Указывает ли оно на способ распространения «Стихов...» и дату их выхода (напр., текст был напечатан в виде листовки на гектографе 10 августа 1899 г.) или означает дату создания произведения (спустя год [!] после созыва собора)? Второе предположение представляется менее вероятным, поскольку такого рода тексты обычно пишутся по горячим следам сразу после того или иного события. За истекший год (с конца июня 1898 по август 1899 г.) в южноуральском регионе произошло несколько новых не менее важных соборов: Самарский собор 21 сентября 1898 г. (Šalkinskij 1899, 39–53; деяния изданы на гектографе), Сибирский собор 17 января 1899 г., Златоустовский собор 30 января 1899 г. (Mangilev 2018, 188; постановления изданы на гектографе), Обуховский собор 1899 г. (Mangilev 2000, 23–24; 2019, 100). В этом контексте непрекращающейся полемики едва ли было актуально создание нового текста о событии годичной давности. Как бы там ни было, на данный момент это единственное известное пространное сочинение о Малочаусовском соборе, которое уточняет и некоторые моменты биографии городецкого начетчика Григория Евдокимовича Токарева.

Итак, анализ новонайденных источников показал, что Малочаусовский собор состоялся с 21 по 25 июня 1898 г. в селе Малая-Чаусова Курганской губернии. Сведения об этом соборе приведены по крайней мере в двух рукописных источниках: один хранится в Риге в частном собрании, ксерокопия второго – в Новосибирске в Институте истории Сибирского отделения РАН. Обнаруженные в Риге «Стихи на деяния Чаусовского собора» позволили в некоторой мере понять причины созыва собора и реконструировать обстановку на нем. Исследование показало, что в Чаусове в очередной раз встретились давние оппоненты по вопросу об отношении беспоповцев к бессвященнословному браку: Григорий Токарев, ратующий за перекрещивание «бракоборов», и Терентий Худошин, представляющий либеральную

позицию – принимать в общение через покаяние. Стихотворный текст написан сторонником воззрений Худошина и посвящен обличению учения Токарева. В нем, как можно судить по известным биографическим материалам о Токареве, его впервые обвиняют в том, что он не признает изображение на иконах Бога Отца в образе «Ветхого денми». В новосибирском источнике представлена противоположная точка зрения и приведено окончательное решение собора (перекрещивать «бракоборов»), которое подписали 122 человека. Таким образом можно утверждать, что Малочаусовский собор 1898 г. действительно подтвердил решения Озерского собора 1875 г. Введение в научный оборот новых источников о Малочаусовском соборе дополняет наши знания об особенностях религиозной жизни внутри поморского согласия на Южном Урале и в Зауралье в конце XIX в.

В приложении к статье публикуется краткое описание рижской рукописи, в которой были обнаружены «Стихи на деяния Чаусовского собора, бывшего в 7406 / 1898 года», и полный текст этого сочинения.

Источники

Gavrilov, Vasilij. [konec 1870-h gg.]. *Cvetnik*. V tipigrafii Počaevskoj [tipografiâ Âkova Prokof'jeva i Vasiliâ Âkovleva].

Izvešeniâ po vere bratii ot hristian-posledovatelej Ozerskago sobora, byvšago v 1875 godu. Vtoraâ polovina XX v. 4°, 4 l. LAI UrFU. XVIII.266r/4339.

Opredelenie sobora v gorode Samare v leto ot sotvoreniâ mira 7414, a po roždestve Hristove 1905. [1905 (?) g.]. 4°, 16 l. Gektograf.

Sbornik istoričeskikh stihotvorenij zaural'skih staroobrádcev. Pervaâ četvert' XX v. 8°, 41 l. (l. 1r–19v, 31v–33r, 40v–41v bez teksta). LAI UrFU. V.99r/1406.

Sbornik staroobrádčeskij. Kserokopiâ rukopisi načala XX v. 2°, I+151 l. Sobr. II SO RAN, № 30/09-g.

Sbornik-konvolût, staroobrádčeskij. Okolo 1913 (?) g., pervaa polovina XX v. 8°, 94+10 l. Častnoe sobranie, Riga.

Литература

Aleksandrov, Dimitrij. 1898. „Vserossijskij s'ezd pomorcev bračnago tolka, proishodivšij v g. Samare.” *Bratskoe slovo* 1: 139–143.

Aleksandrov, Dimitrij. 1905. „Vserossijskij s'ezd pomorcev bračnago tolka v g. Samare.” *Missionerskoe obozrenie* 14–15: 687–693.

„Deâniâ moskovskago fedoseevskago sobora, byvšago v avguste 1883 goda.” 1884. *Bratskoe slovo* 2: 35–51, 92–104, 144–154.

Deâniâ pervago vsereijskago sobora hristian-pomorcev, priemlûših brak, proishodivšago v Moskve v leto ot sotvoreniâ mira 7417, maâ v dni s 1 po 12. 1909. Moskva.

Mangilev, Petr, prot. 2008. „«Voprosy Ozerskomu soboru» kak istočnik po istorii polemiki o brake u staroobrádcev-pomorcev Ūžnogo Urala i Zaural'â.” *W Problemy istorii Rossii 7: Istočnik i ego interpretacii*, 334–374. Ekaterinburg: Volot.

Mangilev, Petr Ivanovič. 2000. „K istorii pomorskogo soglasiâ na Urale v XVIII–XX vv.” *W Očerki istorii staroobrádčestva Urala i sopredel'nyh territorij*. Otv. red. Irina Viktorovna Počinskaâ, 4–42. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta.

[Mangilev, Petr Ivanovič.] 2019. „Otraženie processov formirovaniâ religioznoj identičnosti v knižno-rukopisnoj tradicii pomorcev Ūžnogo Urala i Zaural'â v XIX – načale XX v.” *W Tradicionnaâ knižnaâ kul'tura russkogo naseleniâ Ūžnogo Urala i Zaural'â v XVII–XX vv.* Red. Irina Viktorovna Počinskaâ, 83–101. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.

Mangilev, Petr Ivanovič, prot. 2018. „Sobory staroobrádcev pomorskogo soglasiâ Ūžnogo Urala i Zaural'â vtoroj poloviny XIX – pervoj četverti XX v.” *W Tradicii russkoj duhovnoj kul'tury v pamâtnikah pis'mennosti XVI–XX vv.* (Arheografiâ i istočnikovedenie Sibiri

- 37). Otv. red. Aleksandr Hristianovič Èlert, 186–191. Novosibirsk. Mangilev, Petr Ivanovič, prot. 2025. „Roľ soborov v žizni obšin staroobrádcev-pomorcev Űžnogo Urala i Zaural'â vtoroj poloviny XIX – pervoj četverti XX veka.” *Vestnik Svâto-Filaretovskogo instituta* 17 (3(55)): 151–166. DOI:10.25803/26587599_2025_3_55_151.
- Mangilev, Petr Ivanovič, i Vadim Olegovič Olišuk. 2022. „«Vozraženie posledovatelej Ozerskogo sobora» kak istočnik po istorii polemiki o brake u staroobrádcev-pomorcev Űžnogo Zaural'â.” *Istoričeskij kur'er* 2 (22): 260–268. DOI:10.31518/2618-9100-2022-2-17.
- Morozova, Nadežda. 2011. „Knižnost.” W *Staroverj Litvy: istoriâ, kul'tura, iskusstvo*. Sudarè Nadežda Morozova ir Grigorijus Potašenko, 47–77. Vilnius: MELC.
- „O raskole i protivoraskol'ničeskoj deâtel'nosti v Bijskom i Zmejnogorskom uezdah v 1898–99 g. (Zapiska, čitannaâ 22 oktâbrâ s. g. v obšem godičnom sobranii Bijskogo otdeleniâ Bratstva [Svâtitelâ Dimitriâ Rostovskogo]).” 1899. *Tomskie eparhial'nye vedomosti* 23: 8–19 (2-go sčeta).
- Panič, Tamara Vasil'evna, i Lyubov' Vasil'evna Titova, sost. 2011. *Opisanie rukopisej XVI–XX vv. iz sobraniâ Instituta istorii SO RAN*. Otv. red. Nikolaj Nikolaevič Pokrovskij i Elena Konstantinovna Romodanovskaâ. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN.
- Počinskaâ, Irina Viktorovna. 2023. „Osobennosti organizacii nelegal'nogo knigopečataniâ staroobrádcev fedoseevskogo soglasiâ vtoroj poloviny XIX – načala XX v.” *Izvestiâ Ural'skogo federal'nogo universiteta*. Ser. 2: *Gumanitarnye nauki* 25 (3): 225–237. DOI:10.15826/izv2.2023.25.3.052.
- PSRL 42: *Polnoe sobranie russkih letopisej*. 2002. 42: *Novgorodskââ Karamzinskaâ letopis'*. Podgotovka teksta Aleksandr Grigor'evič Bobrov i Zoâ Vasil'evna Dmitrieva; red. Âkov Solomonovič Lur'e. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin.

- Rudakov, Sergej. 2016. „Tokarev, on že Kazarin.” *Staroobrádec* 64: 6–7.
- Ryčkova, Ekaterina Vladimirovna. 2013. „Istoričeskie stihi zaural'skogo staroobrádca-pomorca.” *Vestnik Čelâbinskogo gosudarstvennogo universiteta* 16 (307): 105–109.
- Spisok naselennyh mest Tobol'skoj gubernii*. 1904. Tobol'sk: Gubernskaâ tipografiâ.
- Staruhin, Nikolaj Alekseevič. 2021. „O rukopisâh, postupivših v Centr hraneniâ knig i rukopisej Instituta istorii SO RAN v 2006–2020 gg.” W *Predstavleniâ o prošlom v pamâtnikah pis'mennosti XVI–XX vv*. Sbornik naučnyh trudov (Arheografiâ i istočnikovedenie Sibiri 40). Otv. red. Aleksandr Hristianovič Èlert, 254–259. Novosibirsk.
- Staruhin, Nikolaj Alekseevič. 2022. „Pomorskoe polemičeskoe sočinenie «Ispovedanie very moego nedostoinstva» i ego avtor.” *Istoričeskij kur'er* 2 (22): 269–277. DOI:10.31518/2618-9100-2022-2-18.
- Šalkinskij, Pavel. 1899. „Raskol'ničij s'ezd bezpopovcev v g. Samare.” *Missionerskoe obozrenie* 7–8: 39–53.
- Tradicionnaâ knižnaâ kul'tura russkogo naseleniâ Ūžnogo Urala i Zaural'â v XVII–XX vv*. 2019. Red. Irina Viktorovna Počinskaâ. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Voznesenskij, Andrej Vladimirovič, i Petr Ivanovič Mangilev, Irina Viktorovna Počinskaâ. 1996. *Knigoizdatel'skaâ deâtel'nost' staroobrádcev (1701–1918)*. Materialy k slovarû. Ekaterinburg.
- ŽSS: *Život Svetoga Save*. 1860. Na svijet izdalo „Društvo srbske slovesnosti” trudom Đ. Daničića. U Biogradu: u Državnoj štampariji.

Приложение

Сборник-конволют, старообрядческий, 8°. Бумага без водяных знаков и штампов. Переплет: картон, оклеенный дерматином. Частная коллекция, Рига (Латвия).

I часть: 94 л. (l. 1r–94r), около 1913 (?) г. Писец Иван Федотович Гущенко.

Содержание: «Адская газета» (l. 1r–26r), «Римские латинские ереси» (нач.: «При истинне лжа рассыпается в прах, я пишу здесь о римских ересях...», l. 27r–39v), «Жалоба чужестранца китайского Чая» (нач.: «История про Чай, о чем жалобно говорит чай, ты, читатель, замечай...», l. 40r–54r), «Стихи на деяния Чоусовского собора» (l. 54v–59v), «Стихотворения о табачниках» (нач.: «Воззри с высот и виждь, Царь небесный, вот что творит поклонник твой телесный...», l. 60r–64v), апокриф «Разговор мальчика с философом» (l. 65r–94r).

II часть: 10 л. (отдельная фолляция кириллицей с л. ΘΙ <19>), первая половина XX в. Писец Иван Федотович Гущенко.

Содержит различные молитвословия («Молитва за детей» и др. тексты).

Нынешнему собственнику рукопись подарила пожилая женщина, которой сборник перешел от матери, получившей его от пожилого человека из богадельни Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины.

Текст памятника публикуется средствами гарнитуры русской гражданской азбуки с сохранением особенностей графики и орфографии оригинала. При наборе *є*-широкое и *е*-узкое передаются современным кириллическим [е]; надстрочные знаки не отображаются, выносные буквы вносятся в строку и отмечаются курсивом, титла раскрываются, недостающие литеры восстанавливаются по правилам современной русской орфографии и помещаются

в одиночные кавычки-«елочки». Славянская цифирь сохраняется, знак титла не воспроизводится, соответствие арабскими цифрами указывается в ломаных скобках, перевод дат «от сотворения мира» на современное летоисчисление приводится через косую линию. Знаки препинания, насколько возможно, расставлены по правилам современной русской пунктуации, введено современное словоразделение и упорядочено написание прописных и строчных букв.

(l. 54v) Стихи на деанїа Човсавскаго собора,
бывшаго в ѣЗУС (ѦАѢЧИ) <7406 / 1898> года

Бысть въ Рѣсїейстей во землѣ
во Човсовомѣ селѣ

искони родъ хрѣстїанскїй
благочестїем сїаше,
ересей ѡедосїанскихъ
бракоборныхъ не прїаше;
жили въ вѣре невредимы
Дѹхомъ БѸжїимъ водимы,
но лѣкавыи са||

(l. 55r) тана,

тщась съгнѣти ихъ издавна,
нанеся на ихъ напасти,
вѣрже ихъ въ безмѣстны сласти
и навади изменить

хрѣстїанскимъ ѡбываемъ,
и нача оуста сквернити
ихъ табакою и чаемъ.
За такое прегрѣшенїе
нѣстъ ѡ БѸга имъ прощенїа.
И какъ видатъ оужь поморцы
превратились въ бракоборцы.
Хрѣстїане-боголюбцы,
вида скорбь неизреченнѹ,
Пожелали всѣ вседѹшевно

ѡбоити всю вселеннѣ,
да ѡбращѣтъ мѣжа ||
(l. 55v) сѣвяѣта
Посрамитъ ѡедосѣанъ,
Зане ересь ихъ треклата
изгѣбиша хрѣстѣанъ.
И послаша днесъ съ извѣстѣемъ
по градамъ и многимъ весамъ:
с Камы, с Волги и с Урала,
и с Алтайскихъ дальнихъ горъ
чтобы сѣхались всѣ вмѣстѣ
на Чюсовскій соборъ.
Такъ с ѣчастьемъ хрѣстолюбцы
по примѣрѣ прежнихъ лѣтъ
всѣ стекостесь ѡднемъ часомъ,
кто с глазами, кто и слѣпъ.
Вотъ из града Городца
ѡ дѣуховнаго ѡтѣца ||
(l. 56r) к намъ прѣѣхалъ молодецъ
и рекъ всѣмъ наконецъ:
«Ну, честные ѡтѣцы и братѣа,
мы сперва Началь положимъ,
а потомъ на бракоборовъ
сѣдъ правдивый и наложимъ».
Вотъ и Бѣоуѣ помолились,
и в разборъ дѣловъ пѣстились.
Прочиталъ онъ велегласно,
какъ гнѣшатся бракомъ страшно.
И теперь ѡедосѣанъ
какъ проклятыхъ монтанъ
ѡнъ изволилъ заключить
совершенно всѣхъ крестить.
Но ввѣдѣ того собора
изъ такого разговора ||
(l. 56v) что желалъ, того не вышло,
зане не бѣ въ сѣжденіи смысла.
Хоть ѡднѣ бѣ статью закона
к дѣлѣ здраво применилъ,

и за ето а бы Токарева
сразъ извиниль.
Но со злобнымъ искѣствомъ
и с натавѣтымъ безстѣдствомъ
какъ невѣжда и слодѣй
начиталь намъ много посквилей.
И вида а такъ нелѣпость,
потераль въ терпѣнїи крѣпость:
сталъ просить а весь соборъ ||
(l. 57r) прекратить сей разговоръ.
Повлѣаль на ихъ мой способъ:
вразъ не стало шѣмъ-ревъ;
обратилса а съ вопросомъ
къ господинѣ Токаревъ:
«Читаль Кормчею, почтенный,
коль в̄ монтанехъ неглѣпъ бракъ
законный безсващенный
или поганскій ето блѣдъ?»
И на етотъ мой вопросъ
городецкїй богословъ
совершенно бѣ безъ словъ.
А тотъ часъ ето замѣтилъ,
что начетчикъ не ѿвѣтилъ,
и встѣпилъ въ разборъ ||
(l. 57v) ѿлично, тишинѣ благодара
обратилса а вѣторично
къ Токаревъ говора:
«Вотъ послѣшай съ добрымъ сердцемъ,
коль не хочешь себѣ льстить,
какъ насъ оучить Савва Сербскїй
с таковыми постѣпить.
Если слѣхъ такой промчалса:
безъ попа кто сочеталса,
то ексархов посылали,
блѣдниковъ тѣхъ разыскали
и зъ дѣтьми ихъ повѣнчали.
Вотъ послѣшай, что севасть

говорить важна||

(l. 58r) го ѿ васъ:

если только люди бѣдѣтъ
сочетатса безъ поповъ,
то естъ какъ ты здѣсь на соборѣ
оучишь мѣжиковъ,
тогда оужъ по законѣ
с таковыми постѣпать –
епитимією трехлѣтнюю
блѣдникомъ тѣмъ налагать.
Послѣ етого сѣвященникъ
долженъ ихъ оужъ повѣнчать.
А не хочеть кто вѣнчатса,
блѣдникамъ тѣмъ разлѣчатса.
Кто не хочетъ выполнять
таковаго изволенѣа,
то во исходѣ ихней дѣуши
имъ не дать ||

(l. 58v) и причащенѣа.

Такъ теперъ ѡедосѣане,
всѣ держасъ такогѡ мненѣа:
безъ попа совершать имъ браки
нѣтъ ѿ церкви повелѣнїа.
И живѣтъ всѣ в строѣ скромномъ:
женѣ, дѣтей ѡни имѣють,
но назватъ свой бракъ законнымъ
ѡедосѣвцы не смѣють.
Што жъ свѣщенства по причинѣ
хоть ѡни и не имѣють,
но съ сердечнымъ сокрѣшенѣемъ
всѣ предъ нимъ благоговѣють.
Ты за сей сѣвятой залогъ
клеветѣ ||

(l. 59r) на нихъ навлекъ.

Ахъ, какъ жаль, что ты не внемлешь,
ты оусвоилъ слобный дѣухъ.
Сѡни бракъ сѣвятой прїемлють,

не прїемлють только блвдъ.
Нѣ ты теперъ самъ подѣмай,
мысль твою какъ допѣстить,
то тогда и вамъ доведется
всѣхъ сѣвятитѣлей крестить.
Вотъ вѣдь какъ тебѣ навадилъ
сатана, лѣкавый бѣсъ,
ты залогъ сѣвятой изгладилъ,
идеши сѣ цѣрковью вѣразрѣзъ.
Мѣжники – народъ ||

(l. 59v) глѣпѣйшій
жалъ того, что всѣ не внемлютъ.
Еретикъ вѣдь ты зельнейшій –
ѡтѣчїй ѡбразъ не прїемлешъ».
Оудивительное дѣло,
какъ вѣ догматъ вѣдается смѣло
и законъ-то понимаетъ
мѣжничонко етотъ хѣдо,
но гордынею и тѣцеславїемъ
ѡнъ сѣло набитой тѣго.
Такъ смѣшалъ ѡнъ
злато сѣ блатомъ,
со стыдомъ сидѣлъ,
какъ сѣ братомъ.
Тѣмъ и кончилсѣ соборъ.
Прекратилсѣ разговоръ.

Авторъ: Н.Е.Б. издано авгѣстѣ I <10> днѣ #АГ҃҃ЧӨ <1899> года ||



Zagadnienie nadawania autokefalii w procesie przygotowawczym do Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego

**The issue of granting autocephaly
in the preparatory process
for the Holy and Great Council of the Orthodox Church**

Słowa kluczowe: autokefalia, Wielki i Święty Sobór Kościoła prawosławnego, nadawanie autokefalii, Tomos o autokefalii

Key words: autocephaly, the Holy and Great Council of the Orthodox Church, granting autocephaly, Tomos of autocephaly

Streszczenie

W Kościele prawosławnym nie istnieje jednoznaczna procedura nadawania autokefalii dla nowo powstającego Kościoła lokalnego. Już na początku przygotowań do zwołania Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego stwierdzono, że należy opracować dokument o zasadach nadawania autokefalii. W procesie przygotowawczym nie udało się opracować projektu dokumentu dotyczącego tego zagadnienia. Z tego też względu Sobór, który odbył się na Krecie w 2016 r., nie zajmował się procedurą nadawania autokefalii. Niemniej jednak w procesie przygotowawczym uzgodniono wiele punktów, które wyrażają wspólne podejście całego prawosławia do tego zagadnienia. W artykule zostały ukazane wspólne uzgodnienia dotyczące

¹ Ks. dr Andrzej Kuźma, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

togo, kto nadaje autokefalię? W jaki sposób nadawana jest autokefalia? I kto podpisuje tomos o nadaniu autokefalii? Stwierdzono, że nadawanie autokefalii jest sprawą całego prawosławia. Autokefalię nadaje Patriarcha Konstantynopola w porozumieniu i za zgodą wszystkich zwierzchników. Tomos o nadaniu autokefalii podpisywany jest przez Patriarchę Ekumenicznego i pozostałych zwierzchników Kościołów autokefalicznych. Nie osiągnięto jednak porozumienia dotyczącego tego, czy podpis patriarchy Konstantynopola powinien różnić się od pozostałych podpisów.

Abstract

There is no clear-cut procedure in the Orthodox Church for granting autocephaly to a newly established local Church. It was stated at the beginning of preparations for convening the Great and Holy Council of the Orthodox Church that a document on the principles of granting autocephaly should be developed. However, because it was not possible to develop a draft document during the preparatory process, the Council held in Crete in 2016 did not deal with the procedure for granting autocephaly. Nevertheless, many points were agreed in the process that express the common approach of the whole Orthodox Church to this issue. The article shows the common agreements regarding issues such as who grants autocephaly, how autocephaly is conferred and who signs the Tomos granting autocephaly. It was stated that the granting of autocephaly is a matter for the entire Orthodox Church. Autocephaly is granted by the Patriarch of Constantinople with the agreement and the consent of all the superiors. The Tomos granting autocephaly is signed by the Ecumenical Patriarch and the other members of the autocephalous Churches. However, no agreement was reached on whether the signature of the Patriarch of Constantinople should differ from the others.

Wielki i Święty Sobór Kościoła Prawosławnego, który odbył się w czerwcu 2016 r. na Krecie, przyjął w sumie osiem dokumentów, które w różny sposób odnoszą się do życia i funkcjonowania współczesnego Kościoła prawosławnego (Kuźma 2018, 169). Jednym z ważniejszych zagadnień, które wymaga sprecyzowania i wyrażenia w formie wspólnego stanowiska, jest nadawanie statusu autokefalii dla nowo kształtującej się jednostki administracyjnej Kościoła. Pomimo tego, że od samego

początku ustalania zagadnień, wobec których Sobór powinien był się wypowiedzieć, znajdował się temat nadawania autokefalii, to projekt dokumentu na planowany Sobór nie został przygotowany. Tym samym Sobór na Krecie nie zajął się tym zagadnieniem ważnym dla współczesnego świata prawosławnego. a wśród przyjętych dokumentów nie ma tekstu, który poruszałby kwestię nadawanie autokefalii. Choć w całym procesie przygotowawczym do Soboru zagadnienie było szeroko dyskutowane, to jednak nie uzyskano powszechnej zgody, która wyrażałaby wspólny punkt widzenia całego prawosławia odnośnie do tego tematu.

Zagadnienie nadawania autokefalii w procesie przygotowawczym do soboru Kościoła prawosławnego było podjęte przez znawcę tematyki związanej z procesem przedsoborowym ks. Tadeusza Kałużnego (Kałużny 2004/2005). Artykuł został opublikowany w 2005 r., obejmował więc analizę zagadnień i opracowanie pierwszych ustaleń, które miały miejsce na Międzyprawosławnej Komisji Przygotowawczej odbywającej się w dniach 7-13 listopada 1993 r. w Chambésy. W kolejnych latach proces soborowy znacząco zwolnił, czego przyczyną był szereg problemów pojawiających się w świecie prawosławnym. Decyzja o odnowieniu procesu przygotowawczego zapadła w czasie *Synaksy* zwierzchników autokefalicznych Kościołów prawosławnych, która odbywała się w dniach 10-12 października 2008 r. w Konstantynopolu (Le Message 2008). Po *Synaksie* prace przygotowawcze zostały wyraźnie przyspieszone. Temat nadawania autokefalii był podejmowany kilkakrotnie w czasie spotkań przedsoborowych o różnym statusie i wadze. Zostało przyjętych szereg nowych ustaleń, niemniej jednak do opracowania dokumentu o charakterze projektu zatwierdzonego przez Ogólnoprawosławną Konferencję Przedsoborową nie doszło. W niniejszym opracowaniu zostaną więc w skrócie powtórzone założenia, które doprowadziły do znaczących ustaleń w 1993 r., natomiast zasadnicza treść skupi się na wydarzeniach i ustaleniach, które miały miejsce po roku 2008.

1. Aktualność zagadnienia

Zasada autokefalii jako forma administracyjnego i terytorialnego kształtowania życia Kościoła charakterystyczna jest dla prawosławia. W świadomości Kościoła prawosławnego zasada ta nie stanowi kwestii dowolnego wyboru, lecz jest głęboko zakorzeniona w kontekście sprawowania św. Eucharystii w konkretnym miejscu. Wyrażenia apostoła Pawła „Kościół Boży w...” wskazują na geograficzne i terytorialne umiejscowienie wspólnot zbierających się wokół stołu eucharystycznego. W pierwszych trzech wiekach każdy Kościół lokalny, w którym była sprawowana Eucharystia pod przewodnictwem biskupa, cieszył się samodzielnością, a jednocześnie stanowił jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół (Tofiluk 2006, 11-12). Zasada samodzielności Kościołów lokalnych zawsze szła w parze z kolegalnością całego Kościoła. Pomijając znaczącą część uwarunkowań kształtowania się systemu, który dzisiaj nazywamy autokefalią, powszechnie przyjmuje się kanon 34 apostołski² jako zasadę kanoniczną, która wyraża zarówno samodzielność Kościoła, jak i jego wymiar soborowy. Kanony kolejnych soborów powszechnych w wyraźny sposób podejmowały to zagadnienie, wskazując na wymiar samodzielności poszczególnych Kościołów, która to samodzielność wyrażała się w prawie wyświęcania i sądzenia biskupów (Tofiluk 2006, 12-14). Niemniej jednak osobne kanony, które ustalałyby zasadę autokefalii, nie pojawiły się w ustawodawstwie soborów pierwszego tysiąclecia. Również samo pojęcie „autokefalia” na przestrzeni życia Kościoła znacząco ewoluowało. Zastosowanie tego terminu w takim pojmowaniu, jak występuje ono dzisiaj, pojawia się właściwie dopiero w XIX w. wraz z odrodzeniem się państw, które pozostawały pod okupacją otomańską

² „Biskupi każdego narodu znać powinni pierwszego między sobą, za głowę go uważać i nie czynić niczego bez jego decyzji, co by ich władzę przekraczało; czynić zaś wolno każdemu to jedynie, co się odnosi do jego biskupstwa i miejscowości do niego należących. Lecz i pierwszy biskup niech niczego nie czyni bez narady z wszystkimi, albowiem w ten sposób tylko może być zachowana jednomyślność i wślawiony przez Pana w Świętym Duchu Bóg, Ojciec i Syn i Święty Duch” (Znosko 2000, 19).

na Bałkanach. Wraz z odbudową tych państw umacniała się też samodzielność etnicznych Kościołów lub też powstały nowe Kościoły funkcjonujące w ramach nowo powstałych struktur państwowych (Panev 1995, 126). Zasada autokefalii, chociaż nie była określana tym wyrażeniem w starożytności, w świadomości współczesnego Kościoła prawosławnego odzwierciedla istniejącą historycznie od początku formę funkcjonowania Kościoła. Każdy lokalny autokefaliczny Kościół rozwija administracyjną stronę życia eklezjalnego, dotyczy to również życia duchowego, liturgicznego, twórczości muzycznej itp., pozostaje jednak zawsze w jedności dogmatycznej i przede wszystkim eucharystycznej z pozostałymi Kościołami.

Warunki, które powinien spełniać Kościół ubiegający się o nadanie autokefalii nie zostały zapisane w kanonach. Właściwie na poziomie ogólnoprawosławnym również nie zostały one określone. Powszechnie wskazuje się, że Kościół, który ubiega się o status autokefalicznego, powinien spełniać kilka warunków: 1) Posiadać pewną odrębność terytorialną wynikająca z uwarunkowań politycznych. 2) W skład episkopatu kształtującego się Kościoła wchodzi co najmniej czterech biskupów. 3) Nowo powstająca jednostka kościelna powinna być zaopatrzona w monaster, który stanowiłby zaplecze wyboru kolejnych biskupów. 4) Kościół powinien posiadać szkołę teologiczną, kształcącą dla niego kadry. 5) Powinien posiadać zgodę na usamodzielnienie od Kościoła Matki, z którego się wyodrębnia. 6) Powinien nawiązać stosunki kościelne z innymi Kościołami autokefalicznymi. Czynniki te wywodzą się zarówno z interpretacji ustawodawstwa kanonicznego, jak i z pewnych logicznych zasad, które odnoszą się do funkcjonowania samodzielnego Kościoła lokalnego. Są one powszechnie akceptowane i właściwie rozwijane przez współczesnych teologów prawosławnych (Zyzykin 1931, 18-28; Łotocki 1932, 135-140; Znosko 1995, 1157-1158; Tofiluk 2006, 14-15).

W procesie nadawania autokefalii bardzo ważną rolę odgrywa Kościół Matka. Właściwie odnosząc się do tych zdarzeń w nadawaniu

autokefalii, które znamy z lat minionych (Kościoła Rosji, Grecji, Serbii, Bułgarii itp.), największym problemem z akceptacją nowego statusu pojawiał się właśnie w obszarze relacji z Kościołem Matką. Za każdym razem tworzenie się struktur politycznych dawało początek tworzenia się struktur kościelnych. Czynniki narodowościowe zawsze odgrywały bardzo ważną rolę. Należy zaznaczyć, że był też w różny sposób interpretowany. W świadomości Patriarchatu Konstantynopola ogłoszenie w 1860 r. niezależności hierarchii Bułgarów od hierarchii greckiej, a następnie w 1870 r. nadanie przez sułtana dekretem potwierdzającego jej samodzielność, związane było z dążeniami etnofiletycznymi. Sam etnofiletyzm został usankcjonowany i osądzony na soborze w Konstantynopolu w 1872 r. Kościół bułgarski pozostawał w schizmie z Kościołem Matką aż do 1960 r. Natomiast w przypadku tworzenia się autokefalii Kościoła serbskiego, patriarcha Konstantynopola Joachim III w liście do narodu serbskiego z 1879 r. wskazywał na odrębność terytorialną Królestwa Serbów jako warunkującą utworzenie samodzielnego Kościoła: „uznaliśmy za sprawiedliwe i celowe przyznać politycznie już niezależnemu i powiększonemu, chronionemu przez Boga Królestwu Serbii całkowitą niezależność kościelną” (*Nezavisnost Srpskie* 1880, 9). Sytuacja Bułgarów i Serbów jest właściwie podobna, natomiast interpretacja Patriarchatu Konstantynopola dążeń do usamodzielnienia w obu przypadkach jest zasadniczo różna.

W przypadku ogłoszenia samodzielności starożytnych Kościołów takich jak Cypr (431) czy Gruzja (486) nie obserwujemy schizmy. Brakuje jednak ustalonej procedury w rozwiązywaniu kwestii nadawania i przyznawania autokefalii. Kościół cypryjski wskazywany jest często jako swego rodzaju model w nadawaniu samodzielności z tego względu, że ta samodzielność była ogłoszona już na III Soborze powszechnym w 431 r. W istocie na Soborze Efeskim została potwierdzona istniejąca już samodzielność tego Kościoła. Sytuacja Kościoła Gruzji i nadanie mu statusu autokefalii przez Patriarchat Antiochii w 486 r. pozostaje jednym z nielicznych przypadków, gdzie Kościołem Matką nie jest Patriarchat

Konstantynopola. Pozostałe Kościoły prawosławne swój status autokefalii również otrzymały w sposób, który powodował dłuższe lub krótsze okresy schizmy. Analiza takiego stanu rzeczy wyraźnie wskazuje na brak zasad regulujących procedury nadawania autokefalii (Kałużny 2004, 171-172). Dlatego też w świadomości Kościoła prawosławnego zagadnienie to jest niezwykle ważnym i potrzebuje znaczących działań na poziomie ogólnoprawosławnym.

2. Ustalenia procesu soborowego do roku 1993

Pierwsza Ogólnoprawosławna Konferencja – zwołana z inicjatywy patriarchy Konstantynopola Atenagorasa (Spyru) i odbywająca się w dniach 24 września – 1 października 1961 r. na wyspie Rodos – była niezwykle ważnym etapem w procesie przygotowawczym do Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego. Właściwie był to etap zasadniczy, kiedy przyjęto listę zagadnień, wobec których Sobór powinien się wypowiedzieć. W długim i rozbudowanym katalogu tematów przyjętych na tej Konferencji w rozdziale IV w punkcie B zawarto problematykę nadawania autonomii i autokefalii w Kościele prawosławnym (Kałużny 2008, 394). Katalog zagadnień ułożony przez uczestników Konferencji na Rodos w 1961 r. okazał się jednak zbyt obszerny. Opracowanie wszystkich zawartych tam kwestii przewyższało możliwości poszczególnych Kościołów lokalnych. Dokument, który należałoby wypracować, musiałby liczyć setki stron. Dlatego po kilkunastu latach zdecydowano o znaczącym zawężeniu zagadnień, wobec których powinien być wypowiedzieć się Sobór. Pierwsza Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, która miała miejsce w nowo otwartym Prawosławnym Centrum Patriarchatu Konstantynopola w Chambésy w 1976 r., przyjęła dokument, w którym zagadnienia dla planowanego Soboru określono w dziesięciu punktach (Kałużny 2008, 397). Zagadnienie nadawania autokefalii i autonomii rozmieszczono odpowiednio w punktach 2 i 3.

Rozpoczął się długi proces opracowywania i przyjmowania poszczególnych dokumentów jako projektów na przyszły Sobór. Pierwsze

opracowane i zaakceptowane projekty pojawiły się już na II Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej w 1982 r.³. Kolejne zostały przyjęte na III Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej w 1986 r.⁴. Na Konferencji w 1986 r. sekretarz do spraw przygotowań Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego metropolita Szwajcarii Damaskinos (Papandreu) zwrócił się do uczestniczących w spotkaniu delegacji autokefalicznych Kościołów prawosławnych z prośbą o przesłanie swoich opinii na temat zagadnień, którymi powinna zająć się kolejna IV Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa. Zagadnienia te dotyczyły nadawania statusu autonomii i autokefalii, dyptychów i prawosławnej diaspory. Realizacja tego zadania przez lokalne Kościoły prawosławne zaowocowała opublikowaniem w 1987 r. przez sekretariat „Raportu o zbieżnościach i rozbieżnościach w czterech tematach IV Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej”⁵. Analizując odpowiedzi, metropolita Damaskinos wskazywał na trzy zasadnicze zagadnienia, które pojawiają się w nadesłanych opracowaniach i które można zawrzeć w następujących punktach: 1) Kto jest właściwym kanonicznym organem nadającym status autokefalii dla nowo tworzącej się jednostki administracyjnej? 2) W jaki sposób przebiega kanoniczna procedura

³ Były to dwa opracowane tematy: 1. „Przeszkody małżeńskie” i 2. „Zagadnienie kalendarza” (Kuźma 2018, 167).

⁴ Przyjęto wówczas cztery dokumenty: 1. „Znaczenie postu i jego zachowanie dzisiaj”, 2. „Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim”, 3. „Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny”, 4. „Wkład Kościoła prawosławnego w realizację pokoju, sprawiedliwości, wolności, braterstwa i miłości między narodami oraz zniesienie dyskryminacji rasowej i innych” (Kuźma 2018, 167).

⁵ Dokład 1987. Materiał nadesłany przez Kościoły autokefaliczne został opublikowany w trzech tomach: 1) Autokefalia i autonomia, 2) Dyptychy, 3) Prawosławna diaspora. Wspomniane tomy zostały wydane w formie maszynopisu. Tomy nie zostały ponumerowane i mają jednakową szatę zewnętrzną. Różnica zawiera się w treści i tematyce. W niniejszym opracowaniu będzie cytowany tom odnoszący się do autonomii i autokefalii. Ponadto wydawca nie dokonał numeracji stron. W tym przypadku paginacja zostanie nadana przez autora publikacji i rozpoczyna się od pierwszej strony, pomijając stronę tytułową.

nadawania autokefalii? 3) Kto wprowadza nowy autokefaliczny Kościół do rodziny już funkcjonujących Kościołów? (Dokład 1987, 5).

Przy próbach odpowiedzi na te pytania rysuje się dość wyraźna linia podziału. Patriarchat Konstantynopola wraz z pozostałymi Kościołami greckojęzycznymi wskazują na udział w procesie nadawania autokefalii całego Kościoła, którego działania koordynowane są przez patriarchę Konstantynopola. W dokumencie Patriarchatu Konstantynopola stwierdza się: „Otwarcie kanonicznej procedury ogłaszającej autokefalię jakiegokolwiek Kościoła leży w gestii Patriarchy Ekumenicznego, który zajmuje pierwsze miejsce w kanonicznym porządku pierwszeństwa czci” (Dokład 1987, 23). W podobnych kategoriach wyraża swoją opinię Patriarchat Aleksandrii. W tym przypadku jednak zwracana jest też uwaga na udział procesie całego Kościoła prawosławnego:

Patriarcha Ekumeniczny według ogólnej zgody wszystkich Kościołów prawosławnych posiada prawo inicjowania, zgodnie z przyjętym porządkiem w ogólnych zagadnieniach Kościoła, wśród których jest też ustanowienie autokefalii (Dokład 1987, 47).

Podobna opinia pojawia się w nadesłanych wypowiedziach Patriarchatu Jerozolimy i Kościoła Grecji (Dokład 1987, 79; 151).

W opinii Patriarchatu Moskwy główną rolę w nadawaniu autokefalii powinien mieć Kościół Matka, z którego wyłania się nowa struktura kościelna o charakterze autokefalicznym: „Każdy autokefaliczny Kościół jest pełnomocnym dać autokefalię wyłącznie tej części Kościoła, która kanonicznie przynależy do jego jurysdykcji (Dokład 1987, 92). Nie wspomina się o roli patriarchy Konstantynopola lub też organu ogólnoprawosławnego. W podobny sposób wyrażają się teolodzy rumuńscy, którzy zaznaczają rolę Kościoła Matki jako czynnika decydującego i pomijają aspekt ogólnoprawosławny (Dokład 1987, 104-106). Kościół bułgarski w długim opisie warunków uzyskania autokefalii zupełnie nie podejmuje zagadnienia organu, który taką autokefalię mógłby nadać. Jako ostatnia pozycja w prezentowanym dokumencie pojawia się stanowisko biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła

Prawosławnego. Biskupi polscy również wskazują na zasadniczą rolę Kościoła Matki w kwestii nadawania autokefalii, jednak w przypadku kwestii spornych wskazują potrzebę „potwierdzenia i wyjaśnienia przez Ogólnoprawosławny Święty Sobór w imię ogólnoprawosławnej jedności” (Dokład 1987, 154).

W przedstawionych opiniach, oprócz ukazanych rozbieżności, przejawia się troska i potrzeba wszystkich Kościołów lokalnych uregulowania zagadnienia autokefalii zgodnie z normami kanonicznymi prawosławia. Dlatego też metropolita Damaskinos podsumowując nadesłane opinie, wskazuje, że komisja przygotowawcza na tej podstawie może opracować dokument, który rozwiązywałby te ważne kwestie (Dokład 1987, 6).

Spotkanie Komisji międzyprawosławnej, która zajęła się opracowaniem dokumentu o procedurze nadawania autokefalii, z różnych przyczyn okazało się możliwe dopiero po kilku latach. Komisja obradowała w dniach 7-13 listopada 1993 r. w Chambésy. Na podstawie nadesłanych opracowań i raportu sekretariatu stwierdzono całkowitą zgodność Kościołów lokalnych co do znaczenia instytucji autokefalii w funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego (Kałużny 2004, 181). Komisja przygotowawcza, analizując pod względem kanonicznym i eklezjologicznym dane zagadnienie, ujęła problematykę procedury nadawania autokefalii w trzech głównych punktach, które można streścić następująco⁶: a) Prośba o nadanie statusu autokefalii powinna być skierowana do Kościoła Matki, który ocenia nadesłaną prośbę, badając uwarunkowania kanoniczne, pasterskie i inne uzasadniające potrzebę utworzenia nowego Kościoła. Jeśli ocena wypadnie pozytywnie, wówczas prośba jest przedkładana Patriarchatowi Ekumenicznemu dla ogólnoprawosławnej akceptacji. Patriarcha Ekumeniczny informuje pozostałe Kościoły o zaistniałej sytuacji. W dalszej procedurze b) patriarcha Konstantynopola patriarchalnym listem powiadamia pozostałe Kościoły

⁶ Dokładne tłumaczenie tekstu przyjętego przez Komisję zob. Kałużny 2004, 181-182.

i zachęca je do wyrażenia swojej opinii poprzez decyzję lokalnych synodów. Trzeci punkt – „c)” – nie uzyskał pełnej akceptacji Komisji. Dotyczył on ogłoszenia autokefalii przez Patriarchę Ekumenicznego, który dokonuje tego poprzez wydanie tomosu i umieszczenia na nim swego podpisu. Wskazano, że by został on podpisany również przez zwierzchników pozostałych Kościołów autokefalicznych. Jeśli nie jest to możliwe, wymaga się, aby na tomosie znalazł się przynajmniej podpis zwierzchnika Kościoła Matki.

Część członków Komisji przygotowawczej sugerowała, aby w punkcie „c)” znalazła się alternatywna forma ogłoszenia autokefalii poprzez sobór ogólnoprawosławny. Taką formę wskazano jako lepiej wyrażającą ducha soborowości. Wydaje się, że świadomość bliskiego zwołania soboru skłaniała członków Komisji do postrzegania jego obrad jako okazji do podjęcia istotnych rozstrzygnięć takich jak np. ogłoszenie autokefalii (Mežpravoslavnaja Komissija 1994, 214-216). Rozwiązanie tej kwestii przekazano do dalszego opracowania.

Kolejne spotkanie Komisji, które miało zająć się zagadnieniem nadawania autokefalii, odbyło się na przełomie lutego i marca 1999 r. Jednak od początku atmosfera obrad była naznaczona trwającym konfliktem pomiędzy Patriarchatem Moskwy i Konstantynopola, dotyczącym nadania statusu autonomii Kościołowi w Estonii przez Patriarchat Konstantynopola. Ponadto obowiązki pasterskie uczestników związane z rozpoczęciem się wielkiego postu nie sprzyjały konstruktywnej i swobodnej dyskusji. Spotkanie Komisji odłożono na przyszłość bez wyznaczenia konkretnych terminów (Tofiluk 1999, 82).

3. Działania po wznowieniu procesu soborowego

W wyniku postanowień *Synaksy* zwierzchników lokalnych Kościołów autokefalicznych w 2008 r. proces soborowy został wznowiony. Pierwszym wydarzeniem wznowionego procesu była IV Ogólnoprawosławna Konferencja Przed soborowa, która odbyła się w dniach 6-13 czerwca

2009 r. w Chambésy. Nie zajmowała się jednak ona zagadnieniem autokefalii, ponieważ projekt dokumentu nie uzyskał aprobaty Komisji przygotowawczej. Zagadnienie nadawania i ogłaszania autokefalii pojawiło się natomiast w pracach Komisji przygotowawczej zwołanej jeszcze tego samego roku w dniach 9-17 grudnia. Nastąpiły znaczące zmiany w kierownictwie Komisji. Przewodniczącym i jednocześnie przedstawicielem Patriarchatu Ekumenicznego został metropolita Pergamonu Jan (Ziziulas). Rolę sekretarza pełnił natomiast metropolita Szwajcarii Jeremiasz (Kaligiorgis). Odnosząc się do zagadnienia nadawania autokefalii, przewodniczący metropolita Jan podkreślił, że Komisja będzie pracować na bazie przyjętego projektu dokumentu z 1993 r. Wskazał również, że jedynym punktem, który powinien być określony przez bieżącą Komisję, pozostaje zagadnienie dotyczące tego, kto będzie podpisywał tomos o nadaniu autokefalii? Zaznaczył również, że wszelkie propozycje powinny być czerpane z tradycji kanonicznej Kościoła prawosławnego (*Allocution* 2009, 2).

W podobnym tonie utrzymany był raport sekretarza do spraw przygotowań Soboru metropolity Szwajcarii Jeremiasza. Metropolita Jeremiasz wyraźnie zaznaczył, że jedynym problemem, który został postawiony przed obecnym zebraniem, jest forma podpisywania tomosu. Część Kościołów stoi na stanowisku, że dokument o nadaniu autokefalii powinien być podpisywany wyłącznie przez Patriarchę Konstantynopola jako wyraz konsensusu wszystkich Kościołów prawosławnych. Część natomiast jest zdania, że wszyscy zwierzchnicy Kościołów autokefalicznych powinni złożyć swój podpis pod dokumentem. Są też Kościoły, które głosem swoich przedstawicieli wskazują na to, że na tomosie powinien znaleźć się obok podpisu Patriarchy Konstantynopola wyłącznie podpis zwierzchnika Kościoła Matki, z którego wyłania się nowa jednostka administracyjna (*Rapport* 2009, 2).

Przedstawione opinie, zarówno Przewodniczącego Komisji, jak też sekretarza, wyraźnie określały kierunek dyskusji zebrania. Wydaje się, że dyskusja na temat podpisywania tomosu, która odbyła się

na spotkaniu Komisji szesnaście lat wcześniej tj. w 1993 r., nie miała tak ostrego przebiegu. Sygnatariusze uzgodnień z 1993 r. raczej nie pochyłali się nad kwestią podpisu tomosu i w dość luźnej formie stwierdzali, że powinien on być podpisany przez: „Patriarchę Ekumenicznego. Wskazany też jest, by [tomos] został podpisany przez pozostałych zwierzchników Kościołów prawosławnych, a w każdym razie powinien być podpisany przez zwierzchnika Kościoła Matki” (*L’Autocéphalie, Texte adopté 1993*). Punkt ten pozostawał otwarty, nie dlatego, że nie osiągnięto satysfakcjonującego porozumienia w kwestii podpisu na tomosie, lecz dlatego, że rozpoczęto dyskusję nad nowym zagadnieniem. Tym nowym zagadnieniem była alternatywna forma nadawania autokefalii, nie przez Patriarchę Konstantynopola, lecz przez Sobór ogólnoprawosławny. Jedynie brak czasu na rzetelne omówienie i sformułowanie tekstu dotyczącego tego alternatywnego sposobu nadawania autokefalii spowodował odłożenie tego tematu i konieczność „dodatkowego zbadania” przez kolejną Komisję (*Mežpravoslavnaja Komissija 1994, 216*).

Problem dotyczący zagadnienia, kto podpisuje tomos, pojawił się z całą ostrością na Komisji w 2009 r. Zupełnie pominięto alternatywną propozycję, wyrażoną w 1993 r., aby autokefalia była ogłaszana przez Sobór ogólnoprawosławny. Przewodniczący metropolita Pergamonu Jan wyraźnie wskazał, że tomos o nadaniu autokefalii według opinii Patriarchatu Ekumenicznego powinien być podpisywany wyłącznie przez Patriarchę Konstantynopola. Jego propozycja została wsparta przez przedstawicieli pozostałych Kościołów greckojęzycznych. Delegaci innych Kościołów (Antiochii, Rosji, Gruzji, Serbii, Rumunii, Bułgarii, Polski, Albanii, Ziem Czeskich i Słowackich) wskazywali, że tomos powinien być podpisywany również przez zwierzchników pozostałych Kościołów autokefalicznych. Stanowisko wyrażone przez metropolitę Jana było niezgodnym z przyjętymi założeniami w 1993 r. W ramach kompromisu proponowano również rozwiązanie, które polegało na podpisywaniu tomosu przez Patriarchę Konstantynopola i zwierzchnika

Kościoła, z którego wyłania się nowy Kościół autokefaliczny. Przewodniczący odrzucał takie rozwiązania. Ostatniego dnia obrad ponownie jednak powrócono do zagadnienia podpisywania tomosu i przyjęto kompromisowe rozwiązanie polegające na tym, że dokument o autokefalii podpisywany będzie przez Patriarchę Konstantynopola i pozostałych zwierzchników. Jednak ich podpisy powinny różnić się od patriarchalnego. W jaki sposób podpis patriarchy powinien być wyróżniony, przekazano do ustalenia kolejnej komisji (Sprawozdanie 2009).

Kolejna próba opracowania dokumentu o nadawaniu i ogłaszaniu autokefalii miała miejsce w czasie spotkania Międzyprawosławnej Komisji w dniach 21-27 lutego 2011 r. Komisja obradowała tak jak poprzednio pod przewodnictwem metropolity Pergamonu Jana (Ziziulasa), funkcję sekretarza pełnił metropolita Szwajcarii Jeremiasz (Kaligiorgis). Już na początku w mowie powitalnej przewodniczący odnosząc się do zadań, które zostały postawione przed obecną Komisją, stwierdził, że dokument dotyczący nadawania autokefalii jest niemalże przygotowany. Pozostały właściwie dwie kwestie do ustalenia: 1) forma składania podpisów pod dokumentem i 2) ustalenie treści tomosu. Zasugerował, by Komisja szybko uporała się z pierwszym punktem, by potem można było przejść do drugiego (Commission 2011, 6). Sugestia metropolity Jana pozostała jedynie życzeniem. Debaty utknęły w punkcie pierwszym dotyczącym sposobu podpisywania tomosu. Treść tomosu nie doczekała się dyskusji. W dokumencie końcowym, który jest też Komunikatem, wskazano cztery sposoby podpisywania tomosu. We wszystkich propozycjach zakłada się, że tomos jest podpisywany przez patriarchę Konstantynopola i wszystkich zwierzchników lokalnych Kościołów autokefalicznych. Za każdym razem w tych propozycjach występuje pewien dodatek, odnoszący się do Patriarchy Konstantynopola i pozostałych zwierzchników, w ten czy inny sposób podkreślający rangę i pierwszeństwo Patriarchy Ekumenicznego. Żadna z tych czterech propozycji nie uzyskała aprobaty całego zgromadzenia. Przede wszystkim Kościół rosyjski stał na stanowisku, by tomos zawierał podpisy

zwierzchników bez jakichkolwiek dodatków. Dlatego też w końcowej części Komunikatu stwierdzono:

We wszystkich tych propozycjach wskazanych wyżej, Przewodniczący zapytał całe plenum, czy wyraża swoje obiekcje? Odnośnie do tego zagadnienia święty Kościół Rosji wyraził obiekcje, podkreślając swoją propozycję, aby tomos o autokefalii był podpisywany według dyptychów przez wszystkich zwierzchników bez żadnego dodatku przy podpisie (Commission 2011, 275).

Opracowanie dokumentu odnoszącego się do sposobu nadawania autokefalii zatrzymało się na kwestii składania podpisów na tomosie przez Patriarchę Ekumenicznego i pozostałych zwierzchników lokalnych Kościołów autokefalicznych. Zagadnienie to nie jest zbyt zawile, okazało się jednak kwestią nie do pokonania. Tomosy, które do tej pory były wydawane przez Patriarchę Konstantynopola ogłaszające autokefalię tego czy innego Kościoła lokalnego, były podpisywane przez patriarchę i członków synodu bez adnotacji zawierającej określenie „zaświadczam” czy też „współświadczę”. Nowa zasada, co do której osiągnięto porozumienie, polegałaby na umieszczeniu pod tomosem podpisu patriarchy Konstantynopola i nie członków synodu tego Kościoła, lecz zwierzchników Kościołów autokefalicznych. Procedura taka w pełni wpisuje się w kierunek rozwoju instytucji soborowości. Wydaje się, że historia zna jeden przypadek, kiedy patriarchowie wschodni w sposób soborowy określali statut Kościoła autokefalicznego. Chodzi o podniesienie Kościoła w Moskwie do godności Patriarchatu w 1589 r. W tym przypadku nie chodziło jednak o nadanie samodzielności, gdyż Kościół na Rusi już taką samodzielność posiadał, lecz o tytuł honorowy. Dlatego też przedstawiciel Patriarchatu Moskwy, metropolita Hilarion (Ałfiejew), argumentując swoje stanowisko w 2011 r. w sprawie składania podpisów pod tomosem o nadaniu autokefalii, wskazywał właśnie na to historyczne wydarzenie, kiedy dokument o przyznaniu tytułu patriarchatu na Rusi był podpisywany przez Patriarchę Konstantynopola i pozostałych trzech zwierzchników starożytnych siedzib bez żadnej

dodatkowej adnotacji (Commission 2011, 57). Akty o nadaniu autokefalii wydawane przez Patriarchę Konstantynopola, które zaistniały w XIX i XX w., były podpisane przez Patriarchę tegoż Kościoła i członków synodu. Tuż za podpisem zwierzchnika Kościoła znajdowało się wyrażenie „postanawiam” i następowały podpisy członków synodu bez dodatkowych wyrażień⁷. Taka forma mogłaby stanowić istotny punkt odniesienia przy podpisywaniu tomosu, w ramach którego dokument sygnowałiby nie członkowie synodu Patriarchatu Konstantynopola, lecz zwierzchnicy Kościołów autokefalicznych. Zagadnienie wymaga jednak ponownej analizy i dalszego rozwinięcia.

Pozycja Patriarchatu Konstantynopola wyrażona przez metropolite Jana (Ziziulasa) w 2011 r., jednocześnie przewodniczącego Komisji przygotowawczej, wyraźnie ewaluowała względem stanowiska zaprezentowanego na spotkaniu Komisji w 2009 r. O ile w 2009 r. twierdził on, że tomos o nadaniu autokefalii powinien być podpisywany wyłącznie przez Patriarchę Konstantynopola, to w roku 2011 wspólne ustalenia mówiły o podpisywaniu dokumentu przez wszystkich zwierzchników Kościołów autokefalicznych. Hierarcha pozostał jednak nieugięty w kwestii wyróżnienia w jakiś sposób podpisu Patriarchy Konstantynopola. Jego stanowisko w tym wypadku jest zgodne z pewną tendencją, która zaistniała wśród teologów Patriarchatu Ekumenicznego, a którą można byłoby określić jako akcentowanie i promowanie katedry Patriarchy Konstantynopola jako *primus sine paribus* [pierwszy bez równych]. Wyrażenie jest dość nowe i w świecie prawosławnym wywołuje sporo

⁷ Forma podpisywania tomosów potrzebowałaby głębszego zbadania. Sposób podpisywania tomosu, który został wskazany wyżej, zaistniał w dokumencie nadającym autokefalię Kościołowi w Rumunii w 1885 r. (Autocefalia libertate 2010, 583-587) i Kościołowi prawosławnemu w Polsce („Tomos o nadaniu autokefalii Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu...” 1924, 244-247). Oryginał tomosu z 1924 r. nadającego autokefalię Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu nie zachował się. Posiadamy jedynie zdjęcia tego aktu. Zachowany został natomiast w Archiwum Akt Nowych oryginalny duplikat w języku francuskim przysłany przez Patriarchat Konstantynopola Rządowi Rzeczypospolitej jesienią 1924 r.

kontrowersji. Tradycyjnie teolodzy, zarówno wywodzący się z Kościołów greckojęzycznych, jak też innych, używają względem zwierzchnika Kościoła w Konstantynopolu wyrażenia *primus inter pares* [pierwszy wśród równych]. Określenie to jest dość powszechne i w świadomości prawosławnej wyrażające prymat zwierzchnika Kościoła Konstantynopola w rodzinie Kościołów prawosławnych.

Patriarchat Moskwy był i pozostaje nadal szczególnie wrażliwy w kontekście relacji międzyprawosławnych dotyczących prymatu zwłaszcza z Patriarchatem Konstantynopola. Zasada *primus inter pares* nie jest w żaden sposób negowana, niemniej w oficjalnym stanowisku dotyczącym rozumienia prymatu na trzech poziomach: 1) lokalnym, 2) regionalnym i 3) powszechnym, wskazuje się na istotną różnicę w rozumieniu prymatu w Kościele na dwóch pierwszych poziomach a jego rozumieniem na poziomie powszechnym⁸. Biskupi rosyjscy podkreślają, że ustanowienie prymatu na poziomie lokalnym i regionalnym wynika z ustanowienia Bożego i norm teologicznych, natomiast prymat na poziomie powszechnym odnosi się do ustanowienia kanonicznego i ogólnej akceptacji na zasadzie konsensusu całego prawosławia. Normy te są zmienne i ukształtowały się w określonym czasie i kontekście historycznym. Obecnie Patriarchat Konstantynopola posiada pierwszeństwo czci na podstawie dyptychów uznawanych przez wszystkie lokalne Kościoły prawosławne (Pozycja Moskovskiego Patriarchat nd.). Z tego też względu dyskusja dotycząca składania podpisów pod tomosem o nadaniu autokefalii nabiera znaczenia nie tylko w kwestii wyróżnienia w jakiś sposób Patriarchy Konstantynopola, lecz staje się zagadnieniem eklezjologicznym, ponieważ uprzywilejowana i podkreślona pozycja tegoż

⁸ Stanowisko swoje Patriarchat Moskwy wyraził w związku z przyjęciem w 2007 r. w Rawennie przez Komisję mieszaną dialogu prawosławno-rzymskokatolickiego dokumentu pt. „Konsekwencje eklezjologiczne i kanoniczne sakramentalnej natury Kościoła. Wspólnota kościelna, soborowość i autorytet”. Przedstawiciele Patriarchatu Moskwy opuścili to zebranie ze względu na uczestnictwo w dialogu nie uznawanego Kościoła Estonii.

hierarchy dotyka sfery dogmatycznej. Przy tym wszystkim pojawiające się sformułowanie *primus sine paribus* nie pomaga w rozwiązaniu problemów, lecz je zaostrza (Hryniewicz 2014).

Spotkanie zwierzchników lokalnych autokefalicznych Kościołów prawosławnych, które przebiegało w dniach 6-9 marca 2014 r. w Konstantynopolu, było niezwykle ważnym wydarzeniem w procesie przygotowawczym, gdyż określono wtedy datę i miejsce planowanego Soboru. Ustalono, że Sobór odbędzie się w święto Pięćdziesiątnicy w 2016 r. w gmachu Prawosławnej Akademii Kreta. We wspólnym komunikacie potwierdzono, że zagadnienia, które będą obiektem dyskusji i ewentualnego przyjęcia przez Sobór, ograniczą się do tych tematów, które wcześniej zostały przygotowane przez Komisje Międzyprawosławne i zaakceptowane przez Ogólnoprawosławne Konferencje Przedsoborowe. Zaznaczono jednocześnie, że temat autokefalii zostanie włączony do agendy Soboru, jeśli zostanie wcześniej opracowany i przygotowany w formie projektu (Decyzja zwierzchników 2014, 9). Tym organem, który mógłby ewentualnie przygotować i przyjąć projekt dokumentu, była V Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa zwołana w dniach 10-17 października 2015 r. w Chambésy. Uczestnicy V Konferencji nie zajęli się jednak formalnie zagadnieniem autokefalii. Poprawiono i przyjęto kilka dokumentów, nad którymi wcześniej pracowała Komisja Specjalna. Zagadnienie autokefalii jednak się pojawiło. W szczególnie sposób wybrzmiało ono w powitalnym liście patriarchy Moskwy, który został odczytany przez delegata tego Kościoła, metropolitę Hilariona (Ałfiejewą). Kościół rosyjski podkreślał wielką potrzebę opracowania dokumentu o nadawaniu autokefalii. Patriarcha moskiewski wraz z synodem wskazywał w swoim przesłaniu, że w kwestiach zasadniczych dotyczących podpisywania tomosu osiągnięto już jednomyślność, pozostały do uzgodnienia jedynie szczegóły. Podkreślano również, że pozostało jeszcze dość dużo czasu do zwołania Soboru i możliwe jest przygotowanie dokumentu o autokefalii (Synodika XIII 2015, 26). Również delegat Kościoła Serbii, metropolita Amfilochiusz (Radovich)

w swoim powitalnym słowie nawoływał do tego, by projekt dokumentu o nadawaniu autokefalii został przygotowany na nadchodzący Sobór. Wręcz wskazywał, że wielką ujmą będzie, jeśli ten dokument nie doczeka się soborowego opracowania (Synodika XIII 2015, 29).

Zagadnienie autokefalii zajęło również ważne miejsce w czasie ostatniego etapu przygotowań do Soboru. W czasie *Synaksy* zwierzchników w dniach 21-28 stycznia 2016 r. Patriarcha Moskwy Cyryl ponownie wskazał na palącą potrzebę opracowania dokumentu o nadawaniu autokefalii⁹. Wydaje się wręcz, że uzależniał swój udział w Soborze od kwestii opracowania tego dokumentu. Dopiero po jasnej deklaracji patriarchy Konstantynopola, że Sobór nie będzie zajmował się nadaniem autokefalii Kościołowi prawosławnemu na Ukrainie ani podczas obrad soborowych, ani po ich zakończeniu, Kościół rosyjski zaakceptował agendę przyszłego Soboru, a tym samym potwierdzał w nim swój udział (Pańkowski 2016, 4-5).

Dokument o nadawaniu autokefalii nadal pozostaje w fazie przygotowawczej i potrzebuje swego opracowania. Starożytna tradycja Kościoła prawosławnego i normy kanoniczne pozostają w tym względzie materiałem bazowym dla wypracowania współczesnych form funkcjonowania Kościoła opartego na zasadzie autokefalii. Temat nadawania i uznawania tego czy innego Kościoła za samodzielny jest jednym z największych i najbardziej palących problemów współczesnego prawosławia. Nie chodzi tu nawet o istniejącą sytuację na Ukrainie lub w Macedonii. Te zagadnienia prawdopodobnie wkrótce zostaną rozwiązane, tak jak to miało miejsce w przypadku autokefalii Kościoła Grecji, Bułgarii, Serbii czy innych. Na horyzoncie jednak rysuje się potrzeba uregulowania statusu Kościołów prawosławnych w tzw. diasporze. Z pewnością prę-

⁹ Brak dokumentacji przebiegu *Synaksy* uniemożliwia odtworzenie z całą precyzją zdarzeń, które tam miały miejsce. W tym przypadku pozostaje odwołać się do opisu przebiegu spotkania przez jego uczestników. W naszym przypadku jest to relacja delegata PAKP ówczesnego biskupa siemiatyckiego Jerzego (Pańkowskiego).

dzej czy później – raczej prędzej niż później – prawosławie powróci do dyskusji nad tym tematem na poziomie ogólnoprawosławnym.

Bibliografia

- Allocution 2009: „Allocution de son Eminence Métropolite Jean de Pergame. Président da la Commission prononcée à la séance d'ouverture des travaux le 10 décembre 2009.” 2009. Maszynopis, Commission Interorthodoxe Préparatoire 9-17 décembre.
- Autocefalia libertate 2010: *Autocefalia libertate și demnitate*. 2010. București: Editura Basilica a Patriarhei Române.
- L'Autocéphalie, Texte adopté 1993: „L'Autocéphalie et la maniere de la proclamer. Texte adopté.” 1993. Maszynopis, Commission Interorthodoxe Préparatoire 7-13 novembre.
- Commission 2011: „Commission Interorthodoxe Préparatoire au Saint et Grand Concile.” 2011. Actes-Documents, Chambésy, 21-27 février.
- Decyzja zwierzchników 2014: „Decyzja zwierzchników Cerkwi Prawosławnej (Fanar 6-9 marca 2014).” 2014. *Wiadomości PAKP* 4 (293): 8-9.
- Dokład 1987: „Dokład o sovpadienijach i raschoždenijach po četyriem temam poviestki dnia IV Vsiepravoslavnogo Predsobornogo So-vieščanija.” 1987. Maszynopis, Šambesi-Ženieva.
- Hryniewicz, Wacław. 2014. „Pierwszy bez równych. Moskwa ściera się z Konstantynopolem w kwestii prymatu.” *Tygodnik Powszechny* 16.02.: 17-18.
- Kałużny, Tadeusz. 2004/2005. „Autokefalia a przyszły sobór ogólnoprawosławny.” *Rocznik Seminaryjny (Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów)* (4): 167-183.
- Kałużny, Tadeusz. 2008. *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, Tematyka*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.

- Kuźma, Andrzej. 2018. „Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 r. i jego ustalenia.” *Elpis* (20): 165-179.
- Le Message 2008: „Le Message des Primas de Églises orthodoxes.” *Episkepsis* 692 (2008): 26-30.
- Łotocki, Michał. 1932. *Autokefalia. Zasady autokefalji*. Warszawa: Instytut wydawniczy Biblioteka Polska.
- Mežpravoslavnaja Komissija 1994: „Mežpravoslavnaja Podgotovitel'naja Komissija Sviatago i Wielikogo Sobora Pravoslavnoj Cerkvi 7-13 nojabrja 1993.” 1994. Stenogram-maszynopis, Sekretariat po Podgotovkie Svjatago i Wielikogo Sobora Pravoslavnoj Cerkvi, Šambesi-Ženieva.
- Nezavisnost Srpskie 1880: *Nezavisnost Srpskie Cerkve prohlášena 1879*. 1880. Beohrad: Državna štampovni.
- Panev, Jivko. 1995. „Quelques remarques sur l'autocéphali.” *Contacts* 170: 125-133.
- Pozicija Moskovskogo Patriarchata: „Pozicija Moskovskogo Patriarchata po voprosu o piervienstvie vo Vselenskoj Cerkvi.” Nd. dostęp: 2025.07.14. <https://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>.
- Rapport 2009: „Rapport du Métropolite Jérémie de Suisse.” 2009. Maszynopis Secrétaire pour la préparation du Saint et Grande Concile. Commission Interorthodoxe Préparatoire 9-17 décembre.
- Sprawozdanie 2009: „Sprawozdanie ze spotkania Międzyprawosławnej Komisji Przygotowawczej Świętego Soboru Wszechprawosławnego. Chambesy 9-16.12.2009.” 2009. Maszynopis. Archiwum Prawosławnej Metropolii w Warszawie t. 3.
- Pańkowski, Jerzy. 2016. „Synaksa Zwierzchników Lokalnych Cerkwi Prawosławnych, Chambesy (21-28 stycznia 2016).” *Wiadomości PAKP* (3): 4-5.
- Synodika XIII: „V Prosinodiki Panorthodoxox Diaskepsis, Sambesi 10-17 oktovriu. 2015.” 2016. *Synodika* 13.
- Tofiluk, Jerzy. 1999. „O przygotowaniach do Soboru Wszechprawosławnego.” *Elpis* (1): 69-84.

- Tofiluk, Jerzy. 2006. „Autokefalia w rozumieniu Kościoła prawosławnego.” W *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*. Red. Antoni Mironowicz, Urszula Pawluczuk, Piotr Chomik, 9-22. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Tomos: „Tomos o nadaniu autokefalii Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu” 1924 (duplikat w j. francuskim). Archiwum Akt Nowych, Sygn. 2/14/0/5/1001, (skany 244-247).
- Znosko, Aleksy. 2000. *Kanony Kościoła Prawosławnego*. Hajnówka: Bratczyk.
- Znosko, Aleksy. 1995. „Autokefalia.” W *Encyklopedia Katolicka* T. 1. Red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: 1157-1158.
- Zyzykin, Michał. 1931. *Autokefalia i zasady jej zastosowania*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska.



Orthodox understanding of the essence of man²

Prawosławne rozumienie istoty człowieka

Key words: God, faith, orthodoxy, essence of man, freedom, meaning of life
Słowa kluczowe: Bóg, wiara, prawosławie, istota człowieka, wolność, sens życia

Abstract

The life of man on earth is framed by two states - the initial state in Paradise and the final state when he attains the Kingdom of Heaven. It is in these two states that the essence of man is revealed in its fullness, but life on earth in between is only an opportunity for the manifestation of this essence through deification, namely, the acquisition of man's unity with God which was lost in the fall into sin. It is through the means of acquiring this unity that the essence of man in his earthly life and the very meaning of man's life are manifested. These ways and means include living in accordance with the commandments, accepting the will of God, acquiring the fear of God, attaining the virtues of faith, hope, love, charity, joy, meekness, repentance, kindness, humility, salvation, etc. Man can manifest and realise these means

¹ Prof. Anatoly Grigorievich Kosichenko, Chief Scientific Associate of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.

² The article was prepared as part of the financing of the KN EOM RK (FNI BR20280977-OT-23 "Modern conceptual approaches to the content of justice and its implementation in Kazakh society in the context of global transformations").

of deification only if he performs them freely; they are the essence of the result of man's will dissolving into the will of God.

Streszczenie

Życie człowieka na ziemi wyznaczają dwa stany – stan początkowy w raju i stan końcowy, kiedy osiągnie on Królestwo Niebieskie. Istota człowieka w tych dwóch stanach objawia się w całej pełni, lecz życie na ziemi jest jedynie okazją do uzewnętrznienia się tej istoty poprzez przebóstwienie, jako nabycie jedności człowieka z Bogiem, utraconej w wyniku upadku (grzech). To właśnie poprzez osiągnięcie tej jedności objawia się istota człowieka w jego ziemskim życiu i sam sens jego życia. Do tych sposobów i środków należą: życie zgodnie z przykazaniami, przyjęcie woli Bożej, bojaźń Boża, osiągnięcie cnót wiary, nadziei, miłości, miłosierdzia, radości, łagodności, pokuty, życzliwości, pokory, zbawienia itp. Człowiek może ukazać i urzeczywistnić te środki przebóstwienia tylko wtedy, gdy je swobodnie wykonuje; są one istotą rezultatu jakim jest „rozpłynięcie się” woli człowieka w woli Boga.

1. Introduction

It is no exaggeration to say that the life of modern man and that of entire humankind has taken a bizarre turn. It is dominated by uncertainty and instability. Only an unconcerned optimist does not see, feel, or sense this instability and uncertainty. Uncertainty regarding the future has always been present, dependant on so many factors that only visionaries or adventurers would dare to speak about the future, for one never knew how the “tides would turn”, but the uncertainty of today's existence exceeds all measure. Of course, there is an “elite” leading society in a direction known to it alone, there are theorists and practitioners of social progress, social constructors. But today, social engineering has become silent, almost paralysed. Against this background, many people try to predict the future, but they do it somehow uncertainly.

And this is no coincidence. No matter how much a man tries not to be overwhelmed by the realities of everyday life, no matter how much he is drowned out by the rumblings of momentous events and everyday vanity, he remains a man, and his deepest human essence, his weakened

yet indestructible spirituality tells him that the present time is unique and fraught with something very serious. It would be easy in this state to fall into prostration, to give up a meaningful life, relax and *make the most of life*. But the same spiritual essence of man does not allow many people to do this earnestly: it may happen temporarily, but not permanently. Not everyone ends up falling into anabiosis. What to do?

It is necessary to make one's life meaningful. The meaning must be independent from the *vicissitudes* of life, from momentary events, factors, circumstances. How to find this meaning? One can construct it artificially, focusing on the content of the reality dominating at a given time and on one's personal preferences and interests – there will be at least some sense. But it would be better to rely on the truest, deepest and highest foundation of this meaning – on the essence of man within his relationship with God. This is the ontological, deeply-existential and the only true foundation for the believing person; it will never fail, because it is based on God, and who is greater and truer than Him?

In this context, the question arises about the essence of man - what is it, what does it consist of? There is a wide variety of strategies for living life - some of which are primitive and others quite profound. But, as it becomes clear nearing the end of one's life, there is not a single life strategy that does not lead to disappointment or to unmet expectations, to the recognition – if, of course, one is honest with oneself – that one's life has been lived wrongly. The only solution to the spectrum of these failures is to find the meaning of life in God Himself and His Providence for man. Man must search for the meaning of his life on earth as it derives from God, for it is He who created man in all his fullness, and it is in this fullness that the essence of man is revealed.

2. Research Methodology

The study of the problems of the essence of man, as it is seen and understood by Orthodoxy, is carried out in this article by referring to the texts of Holy Scripture, saint-theological literature and Orthodox

dogmatic theology. The philosophical methods used in the research include: the phenomenological method, which allows us to analyse a certain phenomenon in the context of the spiritual existence of man; the widely-used hermeneutical method, which reveals the intra-religious aspects of the essence of man in its connection with freedom, repentance and other concepts related to the subject; the method of the unity of being and thinking, which ensures the constant retention of the specific content of Orthodox teaching in its connection with the realities of the modern world. We would like to emphasize that these methods are used in their unity, since such a subject of research as the essence of man requires a holistic approach.

3. Preliminary remarks

It is firmly established in Orthodoxy that the essence of man is ontologically linked to God. This is irrespective of how a person may position himself – it may be in any way, he may behave morally or immorally, be a believer or a non-believer, to name but a few. At the same time, a man may believe that his essence lies in his mind, in strength, in health, in longevity, in the possession of power, and humanly speaking it is so. Antiquity put forward the thesis of man as the measure of all things. And many more different views of man have been formed in culture and science. Depending on what a person or society considers the justified meaning of life, the vision of the essence of man is formed. Nevertheless, Orthodoxy unequivocally asserts that the essence of man goes back to his, man's, being in God. The act of creation of man by God has set this essence for all time. "Sacred Scripture says that the creation of man was preceded by a certain «meeting» of the Divine Persons: Let Us make man in Our image and in Our likeness (Gen 1:26)." In Orthodox theology, this *meeting* is called the Pre-Eternal Council. Of course, the word *council* is an anthropomorphism since the will and action of the Persons of the Blessed Trinity are one. However, this emphasises the special place of man in God's plan for the world' (Davydenkov 2019, 7).

The modern Greek theologian Christos Yannaras emphasises in this connection: “The special character of the act of creation of man by God is supplemented, according to the Bible, by another exceptional act: «And the Lord God created man out of the dust of the ground, and breathed into his face the breath of life, and man became a living soul»” (Genesis 2:7). No other creature was created by God “by His own hand”. The material for the human body was “the dust of the earth”, hence the name of the first man: Adam (“made of the earth”). But this earthly clay was moulded by the hands of God Himself, who then breathed into it His own breath and thus raised man to the level of “living soul” (Ânnaras 1992, 72).

Human life and its meaning are found in God. Therefore,

Questions about the meaning of life become painfully insoluble for man only to the extent that he is removed from God (Leonov 2016, 5).

And since after the fall of man in Paradise, man must now endeavour to recreate his connection with God and thus be saved, for the meaning of man’s life is precisely salvation. As Nikolai Serbsky writes:

The salvation of the soul is the only meaning of all the labours of man on earth (Nikolaj Serbskij 2014, 52).

In fact, in these theses lies the main content of the problem of the Orthodox vision of the essence of man.

4. The essence of man in Orthodox theology

Posing the question of the essence of man immediately leads us to the creation of man by God and man’s stay in Paradise. Only then did man abide in his essence, coincide with it. The essence of man is to be in unity with God, to fulfil God’s purpose. We can assume that the future stay in the Kingdom of Heaven also returns man to his essence. All the rest of the time between these two states man does not respond to his essence, does not manifest it; but man does foresee his essence, he strives

to find it - in a certain sense, all Christianity is the process of man's return to his essence. The teachings of the Church Fathers, the decisions of the Ecumenical Councils, the lives of the Saints, hermits, martyrs and confessors, asceticism, all the spiritual practices of Orthodoxy are aimed at finding, at restoring the essence of man - to be in union with God.

From the days of John, the Baptist until now the Kingdom of Heaven is taken by force, and those who make an effort lift it up (Mat 11:12)

- this is exactly what we are talking about. We are placed in the period from the fall in paradise to the "end of time", and we are far from the essence of man, from the purpose for which God created us. We do not own our essence, but we are obliged to approach it: all the riches of Orthodoxy help us in this. It is on this "intertemporality", on the possibility of approaching one's essence, about freedom as a necessary condition for the realisation of this possibility, that the article focuses.

The doctrine of man in Orthodoxy differs from secular conceptions of man. Whereas in the latter the human being is the central subject of research, independent, brought to the forefront, Orthodoxy has little interest in the human being per se, as a certain isolated phenomenon: Orthodoxy considers the human being in the light of his obligation to progress towards restoring the lost unity with God, in the process of spiritual transcendence, through the prism of the removal of the old man and the acquisition of the new. Therefore, in all the holy theological literature there is no doctrine of man in his selfhood, but there is a doctrine of man in his movement towards God. This is natural: in Orthodoxy man finds meaning, he finds essence only in connection with God; he is created by God and it is in God that his meaning exists, and outside of this connection, man, by and large, does not exist.

It is often said that man is the crown of creation; he is. God created man at the end of His creation of the world, created him in His own image and likeness, and this is what distinguishes man from all other things created by God.

“Is there a distinction between the image and likeness of God in man, or not? Most of the Fathers and teachers of the Church answered that there is, and said that the image of God is in the very nature of our soul, in its mind, in its freedom, and the likeness - in the proper development and improvement of these forces by man [...]. Consequently, we receive the image of God from God together with being, and the likeness must be acquired by ourselves, having received from God only the possibility to do so” (Makarij 2007, 456-457).

Man received the image of God in God’s act of creation, whereas man must achieve the likeness of God by his own efforts with the favour of God.

Man appears in the following four consecutive states in Orthodox teaching. The first state: bliss in Paradise.

Let Us make man in Our image and after Our likeness, and let him possess the fish of the sea, and the birds of the air, (and beasts) and cattle, and all the earth (Gen 1:26).

God

brought Adam into paradise; gave him food, among other fruits of paradise, the fruit of the tree of life; finally, He took a rib from Adam while he slept, and from it He created the first woman, Eve [...] God created man so that he would know God and the universe created by Him, love and glorify Him, and through this he would be eternally blessed... (Makarij 2007, 427).

Man “bathed” in grace and was in such unity with God as is only possible for a created being; man in Paradise was in constant all-round unity with God, both physical and spiritual. This is the first state of man - as he was in Paradise before the fall.

The second condition is the fall into sin and expulsion from Paradise. ‘But because man did not keep the commandment of God in Paradise when he was innocent, but took of the forbidden fruit and tasted of it, he lost his dignity and the state which he had during his innocence. Being cast out of paradise, he became as the Prophet describes him, saying,

“He that hath no understanding in honour, is joined to the cattle that have no understanding, and is made like unto them” (Psalms 48:21); and he heard the sentence: “the earth you are, and into the earth you shall depart” (Gen 3:19) (Mogila nd.).

Meanwhile, even after the fall, man remained man. His purpose and goal is the same - God-communion; the way to this goal is the same - walking in the will of God, to the fulfilment of which he must determine himself according to the feeling of his dependence on God. And yet, of all this, man cannot fulfil any of the requirements by himself. At all points he needs Divine, extraordinary help (Vyšenskij 2005, 64-65).

The third condition: the redemption of man by Jesus Christ by His death on the cross. By His great grace Jesus Christ descended from Heaven, became incarnate from the Virgin Mary, was crucified, redeemed man from sin by His death, rose again, and by His Resurrection opened to man the possibility of gaining the Kingdom of Heaven.

The fourth state (in which man is today): consists in the possibility of man to restore, to recreate his unity with God by righteous living, in the renunciation of sin. It should be emphasised that all four of these states are not only consecutive in time but also correlate in such a way that the subsequent states organically include the previous ones. For example, the present state in which man is, is based both on the Paradise stay, and on the expulsion from Paradise, and on the salvation of man by Jesus Christ. That is, the present state of man cannot be separated from the previous ones, which complicates the realisation of this state, but together sets the path and ways of recreating the lost unity with God.

Thus the doctrine of the Orthodox Church about man as a creation of God is composed, in particular, of the doctrine: 1) of the origin of human nature; 2) of the purpose and innocent state of man; 3) of the self-willed fall and the consequences of the fall of man (Makarij 2007, 427-428).

What can be said about the manifestation of the essence of man in the state he is in today, on earth? Man is far from his essence, but a return to the essence of man is possible; Jesus Christ's demand: “Be

perfect as your heavenly Father is perfect” (Mat 5:48) is the guarantee of this, for Jesus Christ would not demand it from one who is incapable of this perfection. Besides, it must be remembered what man is in his essence: God clearly said:

I say, “You are God and the sons of the Most High, all of you. But as men you are dying, and as one from princes you are falling” (Psalm 81:6-7).

The Gospel of John also mentions this concept (John 10:34). This highest naming of man often confuses both believers and theologians; St John Damascene explains this place in such a way that man is a living being [...] because of his attraction to God he becomes a god; however, he becomes a god in the sense of participation in the Divine light, not because he passes into the Divine essence” (Ioann Damaskin, 2011, 177).

In another place in the Psalter, we read:

What is man, that thou remember him? Or the son of man, that thou visit him? Thou hast diminished him with the least of angels and crowned him with glory and honour. And thou hast set thy hand over his works and hast put all things under his feet. The sheep and the oxen all, even the cattle, the birds of the sky, and the fish of the sea, the transients of the sea (Ps 8: 5-9).

Man has forgotten that he is God-like, he has resigned himself to his insignificant role, it even satisfies him - he does not have to make efforts, he does not have to grow spiritually, he does not have to fulfil his highest purpose. But it is not so easy for man to throw off the duty of becoming God-like.

We were created for good works, to praise and glorify the Creator and, as much as possible, to imitate God” (Grigorij Bogoslov 2010, 453).

5. Freedom of man as a condition for his reunion with God

It is only a free man who can “imitate God”, and that is why freedom is so important for understanding the essence of man in Orthodoxy. The Gospel of John reveals the essence of freedom on a very deep level which

is not obvious for our contemporary society. The absence of freedom, as well as its loss, is connected here with the sinful state of man.

Then Jesus said to the Jews who believed in Him, "If you abide in My word, you are truly My disciples, and you will know the truth, and the truth will make you free." They answered him, we are Abraham's seed, and have never been slaves to anyone; how then do you say, "You will be made free"? Jesus answered them, Verily, verily, I say unto you, Whosoever, committeth sin is the slave of sin (John 8:31-34).

This is the essence of freedom in Orthodoxy. Sin makes man a slave, and liberation from sin is a return to original freedom. Thus, in Orthodoxy there is an essential connection between freedom in its ontological aspect and freedom in its moral relation. In general, Orthodoxy is highly characterised by the deepest (to the point of interpenetration) interconnection of human being and morality. Morality only in its superficial sense is a norm of behaviour or a requirement of what is proper; it is, in fact and in Orthodox theology, the implementation of the deepest laws of being. Moreover, the relationship is not realised by the unfolding of deterministic inevitability but is realised through the free acceptance of God's Providence for man. Freedom, as a refusal of sin, as its overcoming, is one of the most important moments of the realisation of the truth, which stretches from the possibility of man's being free, preordained in existence, to his conscious liberation from the paralysing effect of sin. Orthodox theology holds that the freedom given to man by God is distorted by man when he commits sinful acts that are not atoned for by repentance.

Whereas freedom was the means of man's God-communion before the fall, after it, man's freedom was significantly deformed by sin when he fell away from God and lost his gracious, permanent, living relationship with God. Yet, Jesus Christ redeemed fallen mankind and restored man's freedom. Now every man is free, but he loses his freedom in his personal sinfulness. "Stand fast in the liberty which Christ has given us (by His death on the cross - A.K.), and be not subject again to a yoke of

bondage” (do not fall into sin, since sin is the source of spiritual bondage –author’s addition) (Galatians 5:1).

Man cannot by his own efforts gain the freedom required to restore unity with God. In the Orthodox teaching on grace as God’s good gift of the possibility of gaining freedom, it is emphasized that an adequate form of acceptance of grace by man is communion with his Divine light, which adores man. But man is only able to perceive these good messages when he is humble and open to them. This inner nature of his deification, which is essential for understanding the essence of man, was revealed in the doctrine of uncreated light by St. John. Maxim the Confessor:

The human mind could not have risen enough to receive God’s illumination if God Himself had not carried it away, illuminating it with His rays (Maksim Ispovednik 1993, 220).

Much later, in the 14th century, St. Gregory Palamas expounded in detail the doctrine of the sacred light in his work “Triads in Defense of Those Who Practice Sacred Quietude” (Grigoriy Palama 1995, 189-210).

A person is free by grace, but he is responsible for himself, that is, he is responsible for his life, for his behaviour, for his thoughts, desires, and aspirations. God judges man according to many criteria, the most important of which are faith, deeds, and intentions. All moral preaching would be inappropriate if man did not possess freedom. After all, only a free man can be required (or recommended) to fulfil moral rules. If man is not free, he is not responsible for his actions. If a man did not have freedom, then it would be impossible to judge a man - because a man would not be guilty, because everything that happens to him happens not by his will, because he is not free and has no power to choose. But man is indeed free, and from his freedom flows responsibility. Now freedom can be used by man both for good (which is given to him with great difficulty) and for evil (to which man has become used).

To freedom you were called, brethren, only that your freedom should not be an occasion to please the flesh, but by love serve one another (Galatians 5:13).

It is difficult for modern man to serve his neighbour with love; he just “pleases the flesh”, and the values of the modern world have little spirituality. Sharing them, man is constantly in vanity, in false aspirations, in much preoccupation, in the ever-expanding circle of needs on which the human soul is caught. Already in the fifth century A.D., St John Chrysostom, one of the universal teachers of the Church, said: “Truly, nothing so makes a man a slave, as a multitude of needs; and nothing so makes free, as contentment with only the necessary (...). Truly, nothing gives the soul so much strength, as freedom from worries, and nothing so much makes it weak, as the burden of worries” (Ioann Zlatoust 2012, 297).

Today, man’s will to do good has weakened, and his sinfulness and evil have increased manifold.

The elders point to the iniquities that are going on in the world, they speak of the main war - the war in our souls and the victory of evil. The victory of evil leads to dehumanisation and a cycle of betrayals: God, the Church, ourselves, one another, family, traditions, spiritual and moral values. Turning away from God, we disfigure our souls and the souls of our children, we stop nurturing the human, the best, the beautiful, we follow the «easy» path of betrayal, deceit, while inevitably slipping and becoming shallow in the spiritual and moral sense. We find it increasingly difficult to refrain from sin, and in our weakness, we legitimise it, make it a norm. What was condemned yesterday is now welcomed and encouraged. This applies both to personal sins and church-wide sins (Pakanič nd.).

Modern man has trampled the meaning of his existence to the point of losing all sense of it. He spends his life in conditions and circumstances imposed on him, in vanity. We must recognise that man has changed his essence of being spiritual being, and therefore man’s attempts to replace or substitute this essence with anything else only expose this substitution. Having renounced his spiritual essence, man can in no way compensate for the spiritual emptiness that has arisen. However, no matter how far he departs from his essence, he remains a human being

in his inner-most being, though crippled by sin, and therefore he will come to the Spirit-created necessity to love God, love his neighbours, and repent. He does not want to and cannot do this of himself, but today it has become obvious to the majority that there is no other way.

6. Conclusion

Understanding the depths of the essence of man is not only of conceptual, ideological, and purely dogmatic interest. This, not discounting the importance of realising the essence of man at the theoretical level, is a practical issue: man, building his life, searching for the meaning of his life, is obliged to correlate it with his essence, it is the essence of man that defines the meaning of life. But it is not easy to resort to this basis: man abided in his essence only in Paradise, and the subsequent life of man on earth is only a faint glimmer of the paradisiacal existence of man. But it is impossible for man to live without meaning; therefore, it is necessary to build this meaning on the present glimmer of Paradise existence, in which man's essence was in its fullness. The meaning of man is found in unity with God, and finding this unity brings us closer to the meaning of human life. The essence of man after the fall into sin is no longer clear and simple; it is now revealed in man's distorted reality through a multitude of relations, connections and definitions, his actions and intentions.

It would seem that modern man is so entangled with sin that it is almost impossible for him to break through to his essence, to become God-like. But God does not confront man with insoluble problems; by bringing man to the necessity of mastering the essential dimensions of his being, God simultaneously gives man the means of such mastery.

God has given man commandments, and it is according to these commandments that man must live. Then God will help man, then man's will will become consonant with the will of God. The commandments are God's laws about the entire world. They are not only moral maxims that are relevant to man and his behaviour; they are the basic laws of the

existence of the world, so the fulfilment of the commandments makes man's life rooted in existence and meaningful. But modern man has despised all the commandments [...] that is why he is in a God-fighting state, in a global crisis [...]. The nature of this crisis is spiritual. One can get out of this crisis only by correcting the spirit. A spiritual crisis requires its spiritual solution. How to get out of this crisis? It is necessary to return to a right attitude with God (Kosičenko 2021, 149).

God is calling man, but His call can be heard only by a man willing to give up fuss, selfishness, and the false values of modernity, instead cultivating humility and love for people.

Bibliography

- Ânnaras, Hristos. 1992. *Vera cerkvi: Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie*. Moskva: Centr po izučeniû religij.
- Davydenkov, Oleg. 2019. *Dogmatičeskoe bogoslovie: Učebnoe posobie*. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU.
- Grigorij Bogoslov. 2010. *Tvoreniâ v 2 t. Tom pervyj: Slova*. Moskva: Sibirskaâ blagozvonnica.
- Grigorij Palama. 1995. *Triady v zašitu svâšenno-bezmolstvuûših*. Moskva: Kanon.
- Ioann Damaskin. 2011. *Točnoe izloženie pravoslavnoj very*. Moskva: Izdatel'stvo Stretenского monastyra.
- Ioann Zlatoust. 2012. „Besedy na psal'my. Beseda na 109 psalom.” *W Tvoreniâ svâtogo otca našego Ioanna Zlatousty, arhiepiskopa Konstantinopol'skogo v russkom perevode*. T. 5. 280-297. Moskva: Svâto-Troickaâ Sergieva Lavra.
- Kosičenko, Anatolij. 2021. „Duhovno-cennostnye aspekty global'nogo krizisa sovremennosti.” *Adam èlemi* 89 (3): 140-153.
- Leonov, Vadim. 2016. *Osnovy pravoslavnoj antropologii: učebnik 2-e izd., ispravlennoe i dopolnennoe*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj patriarii Russkoj Pravoslavnoj cerkvi.

- Makarij, mitropolit. 2007. *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*. Reprintnoe izdanie. T. 1. Moskva: Sibirskaa blagozvonnica.
- Maksim Ispovednik. 1993. *Tvoreniâ prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. 1: *Bogoslovskie i asketičeskie traktaty*. Moskva: Martis.
- Mogila, Petr, mitropolit kievskij. Nd. *Pravoslavnoe ispovedanie Kafoličeskoj i Apostol'skoj Cerkvi Vostočnoj: s priloženiem*. Accessed 2023.04.12. https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Mogila/pravoslavnoe-ispovedanie-kafolicheskoy-i-apostolskoj-tserkvi-vostochnoj.
- Nikolaj Serbskij. 2014. *Duhovnye nastavleniâ i pritči*. Moskva: Izdatel'stvo Dmitrija Harčenko.
- Pakanič, Antonij mitropolit. Nd. *Čto na Afone govorât o raskolah i raskol'nikah? Čego ždat' i kogo boât'sâ*. Accessed 2024.02.05. http://ruskline.ru/opp/2018/sentyabr/19/chto_na_afone_govoryat_o_raskolah_i_raskolnikah_chego_zhdai_kogo_boyatsya.
- Vyšenskij, Feofan Zatvornik. 2005. *Načertanie hristianskogo npravoučeniâ*. Moskva: Lepta-Press.



Nowe Kościoły Charyzmatyczne – charakterystyka i aspekty ekumeniczne

New Charismatic Churches – characteristics and ecumenical perspectives

Słowa kluczowe: ekumenizm, Nowe Kościoły Charyzmatyczne, pentekostalizm, ruch charyzmatyczny.

Key words: ecumenism, New Charismatic Churches, Pentecostalism, charismatic movement.

Streszczenie

Termin „Nowe Kościoły Charyzmatyczne” odnosi się do Kościołów (kościół), które zaczęły powstawać począwszy od połowy lat 50. XX wieku w wyniku ruchu charyzmatycznego. Cennym źródłem ich poznania jest opublikowany w 2018 roku przez liderów tych Kościołów dokument pt. *The Characteristics of the New Charismatic Churches*. Przedstawia on historię, terminologię, strukturę, orientację teologiczną i praktykę Nowych Kościołów Charyzmatycznych oraz ich zaangażowanie w misję i kulturę. Niniejszy artykuł streszcza zawartość tego dokumentu, wyjaśnia niektóre jego elementy i dodaje komentarz w optyce ekumenicznej, zwłaszcza z perspektywy Kościoła rzymskokatolickiego. Sieciowy charakter Nowych Kościołów Charyzmatycznych, elastyczność ich struktur i wizja „jedności w Duchu” zbiegają się z wymaganiami „społeczeństwa sieci” oraz z nowymi paradygmatami rzymskokatolickich zasad ekumenizmu, a także

¹ Ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC, Instytut Nauk Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

z postulatem czynienia z Kościoła „domu i szkoły komunii”. Odnowiona misja ewangelizacyjna, doświadczenie już istniejącej jedności i pielęgnowanie relacji – Kościoła i w Kościele – mogą być owocem wymiany darów duchowych między Nowymi Kościołami Charyzmatycznymi a Kościołem rzymskokatolickim, a nawet – w perspektywie ekumenicznej – między wszystkimi wyznawcami Chrystusa.

Abstract

The term ‘New Charismatic Churches’ refers to churches that began to emerge in the mid-1950s as a result of the charismatic movement. A valuable source of information about them is a document published in 2018 by the leaders of these churches entitled *The Characteristics of the New Charismatic Churches*. It presents the history, terminology, structure, theological orientation and practice of the New Charismatic Churches, as well as their involvement in mission and culture. This article summarises the content of this document, explains some of its elements and adds the commentary from an ecumenical perspective, especially from the perspective of the Roman Catholic Church. The networked nature of the New Charismatic Churches, the flexibility of their structures and their vision of ‘unity in the Spirit’ coincide with the requirements of the ‘network society’ and with the new paradigms of Roman Catholic ecumenical principles, as well as with the postulate of making the Church a ‘home and school of communion’. The renewed evangelising mission, the experience of existing unity and the cultivation of relationships — of the Church and within the Church — can be the fruit of an exchange of spiritual gifts between the New Charismatic Churches and the Roman Catholic Church, and even — in an ecumenical perspective — between all followers of Christ.

Nazwa „Nowe Kościoły Charyzmatyczne” [ang. *New Charismatic Churches*, NCC] została użyta pierwszy raz przez Petera Hockena (1932-2017), brytyjskiego duchownego rzymskokatolickiego i badacza ruchu pentekostalnego (Hocken 2009, 29). Jeszcze kilka lat wcześniej Hocken stosował nazwę „Kościoły neo-charyzmatyczne” (Hocken 2005b, 1). Nowymi Kościołami Charyzmatycznymi nazywa on nurt odrębny od klasycznego pentekostalizmu i różniący się od ruchów odnowy wewnątrz starszych Kościołów czy denominacji. Ponieważ początek tych nowych grup P. Hocken umiejscawia w późnych latach 50. XX wieku, dlatego

nie można ich całkowicie utożsamić z nurtem nazwanym przez Charlesa Petera Wagnera „trzecią falą Ducha Świętego”, zainicjowanym dopiero w latach 80. (Committee to Study Third Wave Pentecostalism II 2007a, 5) albo nawet w 90. XX wieku (Siupa 2024, 55)².

Cennym źródłem poznania Nowych Kościołów Charyzmatycznych jest opublikowany w 2018 przez ich liderów dokument „The Characteristics of the New Charismatic Churches” (*The Characteristics of the NCC*). Powstał on jako owoc serii spotkań tychże liderów z przedstawicielami Papieskiej Rady (obecnie Dykasterii) dla Popierania Jedności Chrześcijan. Już ten sam fakt skłania do wzięcia pod uwagę ekumenicznego wymiaru istnienia i działalności NCC. Niniejszy artykuł streszcza zawartość wspomnianego dokumentu, wyjaśnia jego niektóre elementy i dodaje komentarz z perspektywy ekumenicznej.

1. Charakterystyka Nowych Kościołów Charyzmatycznych

1.1. Początki i rozwój

Leksykon pojęć zamieszczony na końcu dokumentu *The Characteristics of the NCC of the NCC* (*The Characteristics of the NCC*, 29) podaje następujące wyjaśnienie: „NCC: Nowy Kościół Charyzmatyczny – termin odnoszący się do Kościołów, które powstały w ciągu ostatnich 60 lat w wyniku ruchu charyzmatycznego [NCC: New Charismatic Church – a term used to refer to churches which emerged in the last 60 years as a result of the Charismatic Movement]” (*The Characteristics of the NCC*, 29). Punktem odniesienia jest najdalej rok publikacji dokumentu (2018). Tekst dokumentu stwierdza wcześniej, że „wiele NCC

² Ruch Trzeciej Fali jest zwany inaczej Nową Reformacją Apostolską lub Reformacją Nowoapostolską czy też Kościołem postdenominacyjnym (Jańczuk 2016a, 30-31; Siupa 2024, 54-57 – tam także przegląd literatury przedmiotu). Jednak granice „fali” pentekostalizmu nie zawsze są łatwe do ustalenia, stąd trudności klasyfikacyjne powstałych w ten sposób wspólnot (Jańczuk 2016a, 38n). Zdaniem Hockena termin „trzecia fala”, użyty w stosunku do wszystkich „bezwyznaniowych charyzmatyków” jest „nieszczęśliwy” (Hocken 2016, 83 {przyp. 1}).

upatruje swoje początki jako część światowego wylania Ducha Świętego, począwszy od lat 1960-tych” (*The Characteristics of the NCC*, 7).

Badając te początki, Peter Hocken wskazuje już jednak na połowę lat pięćdziesiątych i na działalność w Devon (południowo-zachodnia Anglia) Davida Lillie i Arthura Wallisa, wywodzących się z braci plymuckich. Później, podczas organizowanych przez siebie konferencji (lata 1958-1965), zaprosili oni jako głównego mówcę Cecila Cousena, pastora zielonoświątkowego z Bradford, związanego z Ruchem Późnego Deszczu³. Tematyka tych konferencji dotyczyła m.in. „przebudzenia w mocy Ducha Świętego” oraz „boskiej idei lokalnego kościoła” (Wallis). Od ruchu zielonoświątkowego odróżniała ich idea „restoracjonizmu” [*restorationism*]⁴, która wyrastała z historii i nauczania braci plymuckich. Zdaniem Hockena, David Lilie stał się twórcą „charyzmatycznej wersji

³ Spreyzowanie nauczania Ruchu Późnego Deszczu (nazwa od prorocтва J1 2,28 zinterpretowanego jako zapowiedź podwójnego wylania Ducha Świętego: w dniu Pięćdziesiątnicy oraz bezpośrednio przed drugim przyjściem Chrystusa) nastąpiło w 1948 r. (prowincja Saskatchewan w Kanadzie) i zawierało m.in. takie stwierdzenia: Bóg przywrócił wszystkie dary i służby w Kościele, włączając w to apostołów i proroków; wychwalanie i uwielbienie Boga daje odczuć Jego szczególną obecność; Duch Święty zademonstruje swoją moc w potężniejszy sposób niż kiedykolwiek przedtem w historii świata. Ruch stał się jednym z kilku katalizatorów ruchu charyzmatycznego lat 60. i 70. oraz rozkwitających nowych „Kościołów apostołskich” od lat 80. do początku XXI wieku (Cauchii nd.).

⁴ Restoracjonizm jest ideą głoszącą konieczność przywrócenia kształtu Kościoła według wzorców Nowego Testamentu. Zdaniem niektórych badaczy, przekonanie o potrzebie powrotu do pierwotnej postaci chrześcijaństwa z I w. n.e. głoszone było – w sensie ogólnym – już w II wieku (montanizm), ale wzmogło się w XII wieku (waldensi). XVI-wieczna reformacja miała wiele cech restoracjonizmu. Wskazuje się, że w sensie właściwym ruch restoracjonistyczny wyrósł na początku XIX wieku, głównie w USA, na fali tzw. Drugiego Wielkiego Przebudzenia (ok. 1790-1840). Jako przykładowe ruchy i wspólnoty (a także denominacje) XIX-wiecznego restoracjonizmu wymienia się m. in.: *Restoration Movement* Bartona Stone’a i Thomasa Campbella, a stąd wywodzący się Uczniowie Chrystusa/Społeczność Chrystusowa/Kościół Chrystusowy, bracia plymuccy, adwentyści, *Holiness Movement* – ruch uświęceniowy („Restoration from Reformation to 1900” nd.; „Restoration to 1500” nd.; „The Case for the Restoration of the Church.” nd.).

eklezyjologicznego restoracjonizmu Braci” (Hocken 2005a, 2). Opisując początki NCC, oprócz wspomnianych osób, Hocken wskazuje jeszcze na niezależny kościół domowy w South Chard (w hrabstwie Somerset w Anglii), prowadzony w stylu zielonoświątkowym przez Sida Purse’a, wywodzącego się także z braci plymuckich. Wspólnota, posiadająca nowy budynek kościelny od 1956 r., kładła duży nacisk na uwielbienie oraz nadprzyrodzone uwolnienie i uzdrowienie. W ten sposób w latach sześćdziesiątych ugruntował się brytyjski „ruch kościołów domowych” [*house church movement*]. W gronie jego liderów byli jeszcze: John i Christine Noble, Terry Virgo, Gerald Coates i Bryn Jones (Hocken 2005a, 1-4).

Kościoły domowe w Wielkiej Brytanii często zaczynały jako charyzmatyczne grupy modlitewne gromadzące się w prywatnych domach. Widać było tutaj wpływ metodystycznego systemu klasowego [*class system*], który kładł nacisk na spotkania małych grup w celu animowania rozwoju ich uczestników. Te spotkania szybko rozrosły się i przeniosły do sal szkolnych lub innych wynajmowanych przestrzeni publicznych. Widać zatem, zdaniem Hockena, że metodyzm wpłynął zarówno na zielonoświątkowców jak i na NCC, choć na różne sposoby: klasycy zielonoświątkowcy często wywodzili się z metodystycznego Ruchu Świątości [*Holiness Movement*], podczas gdy na NCC większy wpływ miał metodystyczny system klasowy (*The Characteristics of the NCC*, 7).

W USA Nowe Kościoły Charyzmatyczne powstawały inaczej. Impuls do ich tworzenia dały ruchy religijne. Jednym z nich był tzw. Ruch Jezusa [*Jesus Movement*]⁵, ponieważ wiele młodych osób, które dzięki temu ruchowi odkryło chrześcijaństwo, nie było w stanie zasymilować się

⁵ Inną nazwą: Ludzie Jezusa [*Jesus People*] czy też Maniaci lub Dziwacy Jezusa [*Jesus Freaks*]. Ruch rozpoczął się w późnych latach 60. i wczesnych latach 70. XX wieku na Zachodnim Wybrzeżu USA. Rozprzestrzenił się w Ameryce Północnej i Centralnej, w Europie oraz Australii i Nowej Zelandii, trwając do końca lat 80. Wywarł wpływ na młodzież, na chrześcijańską muzykę, mając często charakter kontrkulturowy, a także charyzmatyczny, restoracjonistyczny oraz ponadwyznaniowy (Smith 2003).

z istniejącymi już strukturami kościelnymi. Poważny wpływ miał także tzw. Ruch Pasterski [*Shepherding Movement*], zwany czasem Ruchem Uczniowskim [*Discipleship Movement*]. Zainicjowało go w 1970 roku pięciu duchownych z Fort Lauderdale na Florydzie: Don Basham, Bob Mumford, Charles Simpson, Ern Baxter i – najbardziej znany – Derek Prince⁶. Działali oni najpierw w ramach *Holy Spirit Teaching Mission* (HSTM) – publikującej magazyn „New Wine” – przemianowanej potem na Christian Growth Ministries (CGM). Kładli nacisk na przekazywanie Ewangelii „jeden drugiemu”, stosując mentorską relację mistrz-uczeń (opisaną chociażby w 2 Tm 2,1-2). Chociaż Ruch Pasterski został ostatecznie zdyskredytowany i rozpadł się (D. Prince wycofał się z niego w 1983 r.), to jednak nadał impuls do powstania kilku megakościołów NCC, głównie w USA, często charakteryzowanym jako „bezwyznaniowe” (*The Characteristics of the NCC*, 8-9; Hocken 2005b, 5-6).

Dokument *The Characteristics of the NCC* w osobnym aneksie opisuje chińskie kościoły domowe. Gdy po przejęciu władzy przez partię komunistyczną w 1949 r. zagraniczni misjonarze zostali wydaleny z Chin, niektóre kościoły zostały zarejestrowane przez państwo, ale wiele z nich kontynuowało działalność jako małe, niezarejestrowane kościoły domowe. Doświadczyły one surowych prześladowań, ale szybko rosły liczebnie pod koniec lat 70. i 80., gdy rozpowszechniła się teologia charzmatyczna. Jak czytamy w dokumencie, w tych kościołach, zwłaszcza

⁶ Derek Prince (1915-2003) miał w Polsce wpływ na nauczanie Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (KChWE), zaliczanego do „drugiej fali” pentekostalizmu (Jańczuk 2016, 35; Orłowski 2018, 25-46), ale także jest autorem czytany w Polsce przez klasycznych zielonoświątkowców („pierwsza fala”), podobnie jak Dawid Yonggi Cho (1936-2021), który także wywodzi się spoza klasycznego pentekostalizmu (Antoszczuk 2015, 275). Na nauczanie i praktykę KChWE (Jeziernicki 2021, 17) miały także wpływ książki Kennetha Hagina (1917-2003) z Ruchu Wiary („2 fala”) oraz Dawida Wilkersona (1931-2011), autora słynnej książki „Krzyż i sztylet” (1962), pierwotnie związanego z klasycznym pentekostalizmem, a później założyciela międzywyznaniowego The Times Square Church w 1987. Przytoczone fakty świadczą o wzajemnym przenikaniu się nurtów myśli pentekostalnej.

na obszarach wiejskich, „istnieje niemal powszechne doświadczenie uzdrowienia i wyzwolenia”, „a tysiące liderów doświadczyło chrztu w Duchu Świętym” (*The Characteristics of the NCC*, 26).

Chińskie kościoły domowe często są prowadzone przez osoby z niewielkim formalnym wykształceniem teologicznym. Są ewangeliczne w doktrynie i wykazują pewne podobieństwa do NCC. Istnieją także różnice w stosunku do większości NCC opisanych w omawianym dokumencie. Chińskie kościoły domowe mają, na przykład, mniej pozytywne podejście do otaczającej ich kultury. I jest to zrozumiałe, ponieważ działają w społeczeństwie w przeważającej mierze nietolerancyjnym wobec religii. Przywództwo w tych kościołach ma tendencję do działania w sposób odgórny, co z kolei jest odzwierciedleniem tegoż społeczeństwa opartego na etosie szacunku wobec starszych i przełożonych. Terminologia używana do opisu ról przywódczych ma charakter rodzinny (wujowie, ciotki itp.), aniżeli wzięty z Ef 4 (apostołowie, prorocy itd.). Wiejskie kościoły domowe zawsze kładą nacisk na ofiarną opiekę nad ubogimi i swoją misję postrzegają w sposób holistyczny. W ostatnim czasie kościoły domowe pojawiły się również w chińskich miastach. Było to częściowo spowodowane migracją chrześcijan z obszarów wiejskich, a częściowo ewangelizacyjnym wpływem zachodnich chrześcijan, którzy przybyli do kraju jako nauczyciele języków i pracownicy uniwersytetów. Wraz ze złagodzeniem prześladowań nastąpiły ruchy w kierunku jedności między różnymi chińskimi sieciami Kościołów domowych (*The Characteristics of the NCC*, 26-28).

1.2. Terminologia

Zasadniczo Nowe Kościoły Charyzmatyczne mogą być postrzegane jako „ewangelikalne” [*evangelical*] lub „protestanckie” [*protestant*], jeśli tę ostatnią kategorię rozumiemy jako określenie wykluczające w tym sensie, że nie są ani katolickie, ani prawosławne. Wiele NCC nie identyfikuje się z głównymi wyznaniem protestanckimi; jeśli już, to identyfikuje się bardziej z historycznymi ruchami znajdującymi się poza głównym nurtem protestantyzmu, takimi jak anabaptyści czy bracia

plymuccy. W związku z tym określenia „protestancki” lub „ewangelikalny” nie byłyby terminami najbardziej naturalnie używanymi przez NCC do opisania samych siebie, nawet jeśli takie kategorie pasują z teologicznego lub socjologicznego punktu widzenia.

Niektóre publikacje klasyfikują NCC jako odgałęzienie pentekostalizmu, ale większość członków NCC nie określiłaby siebie jako „zielonoświątkowcy” [*Pentecostals*], postrzegają siebie jako odrębnych od klasycznego pentekostalizmu. Nieodpowiednie byłyby także takie nazwy, jak „charyzmatycy bezwyznaniowi” [*non-denominational charismatics*] lub „charyzmatycy niezależni” [*independent charismatics*]. Pierwsza bowiem definiuje NCC negatywnie oraz mylnie sugeruje, że bezwyznaniowość jest ich najważniejszą cechą. Z kolei druga nazwa przeinacza istotną cechę NCC, którą jest sieciowość, czyli współzależność, a nie niezależność. Często bowiem mentorami liderów lokalnych wspólnot są liderzy innych wspólnot, a istotnym czynnikiem kształtowania tych wspólnot są kontakty z innymi wspólnotami (konferencje, spotkania modlitewne, wizyty).

Z tego wynika, że termin Nowe Kościoły Charyzmatyczne uważany jest za lepsze rozwiązanie niż nazwy alternatywne, ponieważ to właśnie charyzmatyczny element życia kościelnego jest kluczem do ich samorozumienia. Duchowość NCC jest podobna do duchowości ruchu charyzmatycznego w głównych Kościołach, ale różni się historycznym pochodzeniem, strukturą i tradycjami.

Kiedy NCC używają terminu „kościół”, odnoszą go do kościoła lokalnego lub czasami Kościoła powszechnego⁷. Kościół lokalny

⁷ Wiele sformułowań dokumentu *The Characteristics of the New Charismatic Churches* można odnieść jednocześnie do Kościoła w znaczeniu powszechnym jak i do kościoła lokalnego. Ponieważ tekst angielski używa zazwyczaj słowa *church* (pisanego małą literą), dlatego w niniejszym opracowaniu najczęściej stosowane jest słowo „kościół” (także małą literą), chyba, że jasno wynika z kontekstu, że chodzi o Kościół powszechny. Zbiorcza nazwa Nowe Kościoły Charyzmatyczne [*New Charismatic Churches*], pisana wielkimi literami, stanowi zatem wyjątek jako nazwa własna.

charakteryzują regularne spotkania, uznane przywództwo, biblijne nauczanie, celebrowanie komunii (łamanie chleba) i udzielanie chrztu wierzącym (*The Characteristics of the NCC*, 4-6).

1.3. Orientacja teologiczna

W swoich teologicznych akcentach większość NCC jest ewangelikalna. Podkreślają one centralne znaczenie Krzyża, potrzebę osobistej wiary i naczelną rolę Pisma Świętego. Większość NCC nie ma pisemnych deklaracji wyznaniowych, ale w praktyce wszystkie przestrzegająby treści Credo Nicejsko-Konstantynopolańskiego czy tzw. Credo Apostolskiego (*The Characteristics of the NCC*, 17).

NCC niechętnie określiłyby siebie jako „ewangelikalne” [*Evangelical*], ponieważ termin ten może wywoływać skojarzenia, od których wiele NCC chciałoby się zdystansować. Na przykład większość tzw. „konserwatywnych ewangelikalistów” [*Conservative Evangelicals*] nie akceptuje formy praktyki darów charyzmatycznych, jaka ma miejsce w NCC. W USA określenie „ewangelikalny” [*Evangelical*] może mieć również wydźwięk polityczny (*The Characteristics of the NCC*, 17; por. Zieliński 2013, 9-10).

Wiele NCC poważnie traktuje dziedzictwo poprzednich pokoleń chrześcijan, na przykład podejście Wesleya do misji i do uczniostwa. Jednak głównym źródłem autorytetu jest zawsze Pismo Święte. Wyznania wiary i tradycja są uważane za źródła drugorzędne. Zgodnie z „hermeneutyką charyzmatyczną”⁸ oczekuje się, że Pismo Święte będzie narzędziem Ducha Świętego, który przemówi do jednostek i do Kościołów, zarówno przez dobrą egzegezę, jak i przez podkreślenie wersetów, które nadadzą znaczenie współczesnym wydarzeniom i okolicznościom (*The Characteristics of the NCC*, 17).

⁸ Dokument *The Characteristics of the NCC* odsyła tutaj do podsumowania „hermeneutyki charyzmatycznej” w rozdziale 7 pracy Cartledge 2006.

1.4. Centralne znaczenie misji i jej wymiar holistyczny

Dla tożsamości i praktyki NCC centralne znaczenie posiada misja: misja od Boga i posłanie do ludzi, do świata, To ona wpływa na sposób, w jaki NCC podchodzą do ról przywódczych, do wykorzystania darów charyzmatycznych, do tworzenia sieci kościelnych i do relacji ze współczesną kulturą. Misja nie jest zatem czynnością, która wymaga uwagi obok innych aspektów życia Kościoła, takich jak opieka duszpasterska, nauczanie i doradztwo. Misja jest fundamentalna dla samej istoty Kościoła. Oczywiście, orientacja na misję jest zrównoważona naciskiem na „pobożny charakter uczniostwa”, ponieważ Kościół nie jest jedynie „instrumentem”, którym Bóg się posługuje, ale także Oblubienicą Chrystusa (Ef 5,25-27). Dlatego nacisk na pielęgnowanie żywej relacji z Bogiem jest często widoczny w kazaniach i pieśniach. Tekst pierwszego summarium Dziejów Apostolskich (Dz 2,42-46) jest dla NCC szczególnie aksjomatyczny. Starają się one realizować opisany tam ideał przez kazania biblijne, modlitwę, społeczność stołu („łamanie chleba” i posiłek) oraz dodatkowo – poza wspólnym świątecznym nabożeństwem – zebrania grup domowych w środku tygodnia (*The Characteristics of the NCC*, 6-7).

Holistyczne podejście do misji, jej nakierowanie zarówno na duchowe, jak i materialne potrzeby ludzi, nie zawsze było cechą NCC na ich wczesnym etapie rozwoju. Wiele NCC powstało w latach 60. i 70. ubiegłego wieku, kiedy kładziono nacisk na tworzenie społeczności opartej na szczerych relacjach, której dążeniem było odzyskanie prostoty i żywotności wczesnego Kościoła. Na uchwycenie dynamiki tego procesu używano często terminów „przywrócenie” [*restoration*] i „pełnia” [*fulness*]. Chociaż jedni postrzegali ten proces jako odejście od misji, to drudzy uważali go za fazę „strategicznej introwersji”, budującej trwałą bazę, autentyczną wspólnotę, która zapewni skuteczność misji. Misja w tym czasie koncentrowała się głównie na ewangelizacji, wypełniając Chrystusowe polecenie „czynienia uczniami wszystkich narodów” (Mt 28,18-20). Kościoły oczekiwały, że wysoki stopień zaangażowania

nowych wiernych będzie niemal automatycznie wynikał z ich nawrócenia.

Ten raczej jednowymiarowy pogląd na misję, z niewielkim naciskiem na zaspokajanie materialnych potrzeb ludzi, stopniowo zmieniał się w bardziej holistyczne podejście. Duży wpływ miały na to – zdaniem autorów *The Characteristics of the NCC* – pisma George’a Eldona Ladda, który w 1974 roku opublikował po raz pierwszy swoją „Teologię Nowego Testamentu”⁹. Ladd przedstawił królestwo Boże jako już zainaugurowane w teraźniejszości, wraz z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa, a nie jako przede wszystkim przyszłą nadzieję. Pogląd ten został szeroko spopularyzowany w połowie lat 80. w książkach i konferencjach Johna Wimbera, założyciela ruchu *The Vineyard*, wpływowego nurtu NCC. Zwróciło to uwagę na element królestwa Bożego „tu i teraz”, w tym na znaczenie zaspokajania praktycznych potrzeb ludzi. Kontrastowała to z rozpowszechnioną gdzieś w środowiskach protestanckich teologią „pochwycenia Kościoła” [*the Rapture*], która bagatelizowała znaczenie materialnych i społecznych potrzeb ludzi. Bardziej pozytywnemu podejściu do świata i jego ostatecznego przeznaczenia sprzyjało także nauczanie niektórych NCC o „nowej ziemi” (za Ap 21). Paradygmatem holistycznej misji stał się szeroko stosowany w kaznodziejstwie fragment Iz 61,1-2 („...posłał mnie, aby [...] zapowiadać wyzwolenie...”). Te czynniki sprawiły, że wszechstronne podejście do misji stało się głównym nurtem w ruchu NCC w latach 80. i 90. ubiegłego wieku. Obecnie niemal powszechnie przyjmuje się w NCC, że ewangelizacja i działania społeczne to dwie niepodzielne strony misyjnego mandatu Kościoła, który rozumie Ewangelię nie tylko jako zbawienie dusz, ale także jako uzdrowienie umysłów, ciał i społeczności (*The Characteristics of the NCC*, 19-20).

⁹ Georg Eldon Ladd (1911-1982), pastor baptystyczny i profesor teologii Nowego Testamentu w *Fuller Theological Seminary* w Pasadenie (Kalifornia). Dzieło G.E. Ladda liczyło ponad 700 stron i cieszyło się wielkim uznaniem w protestanckim środowisku teologicznym; nowsze wydanie Ladd 2007.

Holistycznemu podejściu NCC sprzyja ich lokalność, czy też lokalizm [*localism*]. Jest to widoczne szczególnie w Wielkiej Brytanii, gdzie początkiem wielu NCC były małe grupy domowe, których członkowie żyli niedaleko od siebie. Liderzy tych wspólnot pozostawali zaangażowani lokalnie przez wiele dziesięcioleci i dobrze znali swoją miejscowość. W mniejszym stopniu dotyczy to niektórych dużych „megakościołów”, które rozwinęły się szczególnie w USA. Tutaj liderzy i członkowie mogą pochodzić z dużego obszaru geograficznego, a lokalne zaangażowanie sąsiedzkie jest mniej znaczące. Jednak i takie kościoły często kładą nacisk na bycie błogosławieństwem dla swojego miasta lub szerszego regionu.

Na holistyczne zaangażowanie wpłynął również kontekst postmodernistycznego świata zachodniego. Nie wystarczała już bowiem np. uliczna ewangelizacja, ale potrzeba było obecności „inkarnacyjnej”. Kościoły zdały sobie sprawę, że muszą „być” dobrą nowiną, a nie tylko głosić ją słowami. Skuteczna misja lokalna ma miejsce wtedy, gdy Ewangelia jest wyrażana nie tylko słowami, ale głoszona także w praktycznej opiece nad ludźmi i poprzez wykorzystywanie darów duchowych. Te trzy elementy jako filary misji są razem wyrażone zwrotem: „słowa, uczynki i cuda” [ang. *words, works and wonders* – trzy słowa od litery „w”]¹⁰.

Dzieła, w które zaangażowanych jest wiele NCC, często we współpracy z innymi kościołami, obejmują opiekę nad dziećmi, doradztwo (np. w kwestii zadłużenia), ochronę osób bezbronnych w społeczeństwie (także nienarodzonych dzieci), banki żywności. Niektóre kościoły zakładają również własne szkoły, aby zapewnić dobrą edukację w danej miejscowości lub dać szansę alternatywnego środowiska edukacyjnego. Zaangażowanie NCC w kwestie środowiskowe i ekologiczne jest bardziej fragmentaryczne. Ogólnie rzecz biorąc, NCC są mniej widoczne w zajmowaniu się przyczynami zjawisk kulturowych lub społecznych. Koncentrują się raczej na łagodzeniu ich skutków. Również fragmentaryczne

¹⁰ Wyrażenie ukute w 1986 r. przez Johna Wimbera (Wimber 2012). Budzi skojarzenie z hasłem Armii Zbawienia *Soap, Soup and Salvation* – „Mydło, zupa i zbawienie”, uwidaczniając jednak wymiar charyzmatyczny (por. Maxwell 2011).

jest ich zaangażowanie polityczne. Jest ono podejmowane raczej przez pojedyncze osoby, a nie przez specjalne kampanie; te ostatnie są bardziej spotykane w USA niż w innych częściach świata (*The Characteristics of the NCC*, 20-21).

NCC doświadczają tych samych wpływów kulturowych, co inne Kościoły. Kreatywność, kontekstualizacja i zaangażowanie ustępują czasem konsumpcjonizmowi. Członkowie NCC w drugim i trzecim pokoleniu zostali wychowani w erze postchrześcijańskiej. Nie podzielają już założeń kulturowych z lat 60. i 70., które były charakterystyczne dla ich duchowych przodków. Kontekstem ich życia jest już zakorzeniony sekularyzm, który przenosi religię do sfery prywatnej, a także relatywizm, który czyni prawdę kwestią subiektywnego wyboru. Podobnie liderzy, nie mają już automatycznie autorytetu tylko z racji swego urzędu, jak w poprzednich pokoleniach; dla młodszej generacji większe znaczenie posiada relacyjność, jakkolwiek jest ona pojmowana (*The Characteristics of the NCC*, 22-23).

1.5. Przywództwo

Kontekstem rozumienia przywództwa [*leadership*] w NCC jest teologia charyzmatów: każdy członek kościoła ma dary, które spełniają się w określonych rolach służebnych [*ministry*]; przywództwo jest postrzegane jako jedna spośród różnorodnych posług wykonywanych przez całe Ciało Chrystusa. Służby przywódcze są wymienione w Liście do Efezjan 4,11: apostołowie, prorocy, ewangelisti, pasterze i nauczyciele. Inni członkowie Kościoła będą mieli dary, zgodnie z listami podanymi w 1 Kor 12 i w Rz 12. Namaszczenie Duchem „wszelkiego ciała” (Jl 2,28) nie jest postrzegane jako szczególna własność kilku utalentowanych przywódców, ale spoczywa na lokalnym zgromadzeniu jako całości. Chociaż służba jest pojmowana jako zadanie całej wspólnoty, jednak przywódcy odgrywają szczególną rolę, ponieważ uwalniają, wspierają i pomagają rozwijać służbę wykonywaną przez każdą osobę w zborze. Liderzy podejmują ją „dla przysposobienia świętych do wykonywania

posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4,12) (*The Characteristics of the NCC*, 10).

Większość liderów NCC działa w zespołach, które charakteryzują się wysokim stopniem kolegalności. Jednak pomimo wysokiego stopnia konsultacji kongregacyjny model głosowania członków wspólnoty nie jest powszechnie spotykany. Za podejmowanie najważniejszych decyzji odpowiedzialny jest zespół przywódczy (*The Characteristics of the NCC*, 10-11).

Zazwyczaj terminy „apostoł” i „prorok” są używane w NCC do opisu ról funkcjonalnych, nie zaś jako tytuły (choć zdarzają się wyjątki). Najczęściej mówi się o „posłudze apostoelskiej” i „posłudze proroczej”. Opisanie kogoś jako apostoła nie sugeruje, że jest on na równi z Dwunastoma czy z Pawłem Apostołem, ale że jest powołany do roli, którą pełnili np. Barnaba, Tymoteusz, Sylas i Sylwan, którzy podążali w posłudze za apostołami – Dwunastoma i Pawłem (Dz 14,14; 1 Tes 1,1; 2,6). Termin „apostoł” oznacza ludzi, którzy są powołani do zakładania i budowania kościołów lokalnych i/lub sieci tych kościołów oraz do prowadzenia ich ku dojrzałości. Autorytet apostołów lub ich poglądy nie mają automatycznego pierwszeństwa przed poglądami pasterzy czy ewangelistów.

Funkcja przywódcza w NCC niekoniecznie trwa przez całe życie liderów. Niektórzy liderzy są dwuzawodowi; inni prowadzą działalność *stricte* kościelną tylko przez kilka lat. Niektóre nurty NCC postrzegają wszystkie role przywódcze jako jednakowo otwarte dla kobiet i dla mężczyzn. Kilka sieci NCC jest prowadzonych przez małżeństwa. Inne z kolei sieci, postrzegając kobiety jako „równe, ale różne”, są bardziej restrykcyjne w przyznawaniu im funkcji kościelnych (*The Characteristics of the NCC*, 11).

Istnieją różne sposoby, w jakie przyjmowana jest rola lidera w NCC. Czasami nowi liderzy wyznaczani są przez innych liderów własnej sieci, a następnie potwierdzani w tej roli poprzez „nałożenie rąk” podczas nabożeństwa (por. 2 Tm 1,6). Czasami są wyznaczani przez zbór lub jego przywódców bez udziału przywódców krajowych. Jeszcze inni

będą na pozycji lidera, ponieważ sami założyli kościół (por. 1 Kor 3,6). W odniesieniu do lidera częściej używa się terminu „uznany” [*recognised*], aniżeli „mianowany” [*appointed*], aby podkreślić, że wspólnota uznała czy rozpoznała, że to Bóg podjął inicjatywę powołania kogoś do przywództwa i że tylko Bóg mógł tę osobę wyposażyć w niezbędne dary (*The Characteristics of the NCC*, 12).

Istnieją dwa główne modele przywództwa powszechnie spotykane w NCC. Nie wykluczają się one wzajemnie, ale reprezentuje dwa krańce pewnego kontinuum. Pierwszy model, to „przywódca transformacyjny” [*transformational leader*]. Jest on przedsiębiorczy i dobry w inicjowaniu zmian oraz w ich zarządzaniu. Generuje entuzjazm i łatwo przyciąga innych, by do niego dołączyli. Pasuje to do „charyzmatycznego” (w świeckim użyciu tego słowa) stylu przywództwa i ma cechy przywódcy działającego w sposób „odgórny”. Drugi model, to „przywódca służebny” [*servant leader*]. Jego głównym zadaniem jest umożliwienie ludziom wypełniania ich osobistego powołania w codziennym życiu. Towarzyszy on wzrostowi członków wspólnoty, aby byli skutecznymi misjonarzami tam, gdzie pracują lub mieszkają. Do pewnego stopnia modele te mogą odzwierciedlać demografię społeczną kościoła. Liderzy transformacyjni mogą przemawiać bardziej do tych, którzy potrzebują pewności, jaką dają liderzy z jasną wizją. Modele przywództwa służebnego sprawdzają się dobrze tam, gdzie członkowie kościoła są wysoce kompetentni, przyzwyczajeni do podejmowania inicjatywy i oczekują przywództwa mniej hierarchicznego (*The Characteristics of the NCC*, 13-14).

1.6. Sieciowość

Istotną cechą życia NCC jest tworzenie sieci [*networks*]. Nie chodzi o *networking* świata biznesu; sieć [*network*] jest powiązaniem między liderami i między Kościołami/kościółami opartym na osobistych relacjach i wspólnych wartościach. Alternatywnie używa się także terminu strumień [*stream*]. Sieci NCC mają pewne podobieństwa do sieci mających na celu zmianę społeczną, opisywanych jako SPIN: *Segmented*

Polycentric Integrated Networks. Jest to koncepcja organizacji określonej grupy społecznej lub społeczeństwa oparta na podziale na półautonomiczne, wzajemnie powiązane niezależne segmenty, i uważana za formę organizacji przeciwną scentralizowanej biurokracji lub modelowi z jednym kluczowym przywódcą (*The Characteristics of the NCC*, 14).

Liderzy pełnią ważną funkcję utrzymywania jedności w swoich sieciach i pomiędzy sieciami. Nawet w kościołach, które formalnie nie należą do konkretnej sieci, zwykle istnieją silne nieformalne powiązania z innymi podobnymi kościołami, poprzez konferencje, dzielenie się zasobami, wspólne przedsięwzięcia i bliską osobistą przyjaźń. Nowe środki transportu (zwłaszcza lotnictwo) oraz komunikacji (niegdyś *Skype*, teraz inne) przyczyniły się do opracowania przez NCC nowych modeli misji zagranicznych, dając przykład globalnego podejścia do tworzenia sieci, które nie są ograniczone granicami państw czy kontynentów. Zdaniem autorów *The Characteristics of the NCC* struktury takich sieci są elastyczne i mogą ewoluować w czasie, bez – jak uważał Max Weber – nieuniknionego przejścia do struktury bardziej zbiurokratyzowanej (*The Characteristics of the NCC*, 14-15)¹¹.

Wydaje się, że jedną z wad modelu sieciowego jest to, że zawiera niewiele mechanizmów tworzenia struktur mających na celu długoterminową zmianę społeczną. Istnieją jednak historyczne precedensy małych grup i jednostek tworzących struktury transformacji społecznej, które przekraczają granice wyznaniowe. Jako przykład można podać działalność tzw. Klubu z Clapham w Wielkiej Brytanii¹². Model sieciowy, w połączeniu z efektywnym wykorzystaniem mediów, może

¹¹ Analizując sieciowość NCC, dokument *The Characteristics of the NCC* odsyła szczególnie do dwóch opracowań: Christerson, Flory 2017, Kay 2007.

¹² Aktywna w latach 1790-1830 grupa głównie anglikańskich społecznych reformatorów, z siedzibą w Clapham (obecnie dzielnica Londynu), słynąca z działań na rzecz położenia kresu niewolnictwa oraz pracy dzieci. Założyła ponad 200 stowarzyszeń na rzecz łagodzenia chorób społecznych i szerzenia wiary chrześcijańskiej (*The Characteristics of the NCC*, 24; Scotland 1993).

być skuteczny, jak miało to miejsce w wielu współczesnych świeckich ruchach opowiadających się za zmianami społecznymi (*The Characteristics of the NCC*, 24).

1.7. Praktyki lokalnych kościołów

Kościół lokalny praktykuje regularnie nabożeństwo z biblijnym głoszeniem i korzystaniem z darów charyzmatycznych, takich jak uzdrawianie, słowa mądrości, duchowe rozeznanie i prorocтво (por. 1 Kor 12,7-11). NCC praktykują chrzest wierzących i regularnie sprawują Komunię („łamanie chleba”). Wiele NCC uznaje ważność inicjacji chrześcijańskiej w innych Kościołach, o ile dana osoba wyrażnie rozumie ten obrzęd jako wyraz jej osobistej intencji. Istnieje wiele sposobów, w jakie Kościoły traktują pojęcie członkostwa. Dla niektórych wiąże się to z zaangażowaniem takim jak dziesięcina i uczęszczanie na spotkania małych grup; inne NCC są bardziej elastyczne (*The Characteristics of the NCC*, 15-16).

W NCC widoczne są ruchy promujące modlitwę. Na przykład, ruch „24/7”, który został zainicjowany w 1999 roku w ramach sieci NCC w Chichester (południowe wybrzeże Anglii), jest obecnie globalnym i międzywyznaniowym ruchem modlitewnym, który zyskał rozpoznawalność dzięki powstaniu Międzynarodowego Domu Modlitwy (IHOP) w Kansas City. Oprócz modlitwy wstawienniczej niektóre kościoły kładą również nacisk na „walkę duchową”, która jest realizowana przez osobistą walkę z pokusami, modlitwę o uwolnienie czy uzdrowienie oraz przez rozumianą holistycznie misję chrześcijańską. Taka „walka duchowa” obejmuje również modlitwę przeciwko złu osadzonemu w strukturach społecznych. Niektórzy kościoły praktykują rozeznawanie demonicznych „twierdz” na danym obszarze. Wspólna modlitwa jest wtedy ukierunkowana na przełamanie ucisku tzw. „duchów terytorialnych” (por. Migda 2010, 105-140 {„Walka duchowa” – służby modlitwy

wstawienniczej}). Po części takie podejście leży u podstaw teologii Marszu dla Jezusa¹³ (*The Characteristics of the NCC*, 16).

1.8. Zaangażowanie w kulturę

NCC starają się dostosować do współczesnego krajobrazu kulturowego. Priorytetem jest tutaj kontekstualizacja, dążenie do bycia „wszystkim dla wszystkich” (por. 1 Kor 9,19-23). Dużą wagę przywiązuje się do elastyczności i kreatywności w tworzeniu struktur kościelnych. Jedną z cech NCC jest nacisk na „zasadzanie” [*planting*] nowych kościołów (za 1 Kor 3,6). Istnieje wiele różnych modeli zakładania kościołów, począwszy od modelu kościoła-matki, który pozwala na zakładanie mniejszych, ale podobnych kościołów-córek. W tę działalność wnoszone jest doświadczenie liderów NCC, którzy wcześniej pracowali w biznesie, edukacji, medycynie itd. Przyzwyczajeni do rozwiązywania problemów w swoich poprzednich rolach zdają sobie sprawę z wartości elastycznego podejścia. W rezultacie są chętni do eksperymentowania zarówno w misji jak i w modlitwie. Ma to oddźwięk w kreatywnym podejściu do nabożeństwa czy modlitwy uwielbienia [*worship*]. Nowe pieśni często odzwierciedlają styl muzyczny kultury tych osób, do których Kościół/kościół stara się dotrzeć. Na różne sposoby do niektórych nabożeństw kościelnych NCC został włączony taniec i współczesna sztuka. Nie oznacza to odżegnywania się od form tradycyjnych. W niektórych kręgach rośnie zainteresowanie odkrywaniem np. monastycznych praktyk modlitwy i wspólnego życia (*The Characteristics of the NCC*, 18-19).

¹³ „Celem i ideą marszu jest duchowe przebudzenie oraz podjęcie walki duchowej mającej na celu poprawę sytuacji w mieście, Europie i na świecie. Dokonuje się to na kilku płaszczyznach: Jedność [...]. Współpraca [...]. Modlitwa [...]. Ewangelizacja [...]. Świadectwo [...]. Zmiany (owoce) – Marsz wywarł duchowy wpływ na miasta, kraje i narody. Był początkiem «przebudzenia miast». Zmobilizował chrześcijan do działań mających na celu doprowadzenie całych społeczeństw do Chrystusa” („Ogólnopolski Marsz dla Jezusa. Cel” nd.).

2. Nowe Kościoły Charyzmatyczne – aspekty ekumeniczne

2.1. Tożsamość określona w relacjach

Jest czymś znaczącym, że dokument *The Characteristics of the New Charismatic Churches*, opracowany przez grupę liderów NCC, powstał w wyniku serii ich rozmów z przedstawicielami Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Była to próba odpowiedzi na postawione tym liderom i ich wspólnotom pytanie: „Kim jesteście?”. Liderzy NCC uświadomili sobie, że koncepcje, które były jasne dla członków NCC, jako część ich żywego doświadczenia, zostały błędnie uznane za oczywiste dla innych. Autorzy dokumentu cytują nawet anegdotę o rybie, która zapytana o wodę, nie wie, co to jest woda. Celem rozmów było zatem stworzenie wspólnego zrozumienia tych elementów, które charakteryzują NCC. Odpowiedź wymagała użycia w miarę prostego języka, aby zdefiniować pojęcia, które rozwinęły się w Nowych Kościołach Charyzmatycznych w ciągu ostatnich sześćdziesięciu lat (*The Characteristics of the NCC*, 1).

2.2. Konferencje *Gathering in the Holy Spirit* (GHS)

Do formalnych rozmów liderów NCC z przedstawicielami Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan doprowadziła seria odbywających się od 2001 r. konferencji *Gathering in the Holy Spirit* (GHS). Odbywały się one (i nadal są organizowane) co dwa lata w Rzymie pod patronatem ekumenicznego ośrodka badań *Centro Pro Unione*. Te spotkania katolickich charyzmatyków i liderów NCC (razem ok. 60-80 osób), tocząca się podczas nich otwarta dyskusja i pogłębiające się relacje między uczestnikami, stworzyły coraz silniejsze poczucie jedności, które przyczyniło się do podejmowania dalszych kroków (*The Characteristics of the NCC*, 2).

Oto wykaz konferencji *Gathering in the Holy Spirit* (do 2020), opublikowany na stronach internetowych *Centro Pro Unione* („New Charismatic Churches – Catholic Informal Conversations”, 2023), z ich problematyką, która dużo mówi o polach zainteresowań ich uczestników:

- 1-6 maja 2001: Pierwsze spotkanie miało na celu wzajemne poznanie się przez modlitwę, refleksję i dzielenie się osobistą historią wiary. Tematy: „Przede wszystkim –wstawiennictwo” (1 Tm 2,1-4); „Ciało Chrystusa i jego misja” (Ef 4,1-13); „Jaka jedność jest potrzebna Ciału Chrystusa?” (J 17,21).
- 29 kwietnia – 4 maja 2003: „Czy te niebezpieczne czasy przyniosą jedność, czy rozłam?”; „Rozróżnienie teologiczne: rzeczywista różnica czy niejasna terminologia”; „Oczekiwania przyszłego pokolenia w Kościele”; „Sieci prorockie; Służba prorocka”.
- 24-29 maja 2005: „Porządek kościelny czy apostołstwo”.
- 20-25 marca 2007: „Słowo, dary słowa, posługa prorocka”; „Uwielbienie, chwała, modlitwa, wstawiennictwo”.
- 21-26 kwietnia 2009: „Duch Święty i Słowo. Duch Święty i Kościół”.
- 22-26 maja 2012: „Bóg błogosławieństwa i cierpienie dla imienia Jezusa”; wnioski biblijne i teologiczne; świadectwa, modlitwy, dyskusja, słuchanie Pana.
- 13-17 maja 2014: „Odpowiedź na takie właśnie czasy (Est 4,14¹⁴)”.
- 24-28 maja 2016: „Zbierzcie się w Duchu Świętym: nazwałem was przyjaciółmi”; „Ekumenizm, Duch Święty i papież Franciszek”; „Nazywam was moimi przyjaciółmi: cena, do zapłacenia której możemy być wezwani”.
- 21-25 maja 2018: „Wspólna droga ku przyszłości”; „Co Duch Święty mówi dzisiaj? Nasze doświadczenia z inicjatyw ekumenicznych: świadectwa i przykłady budowania jedności i pokonywania problemów”.
- 25-31 maja 2020: „Razem w posłudze charyzmatycznej”.

¹⁴ „A kto wie, czy nie ze względu na tę chwilę zostałaś królową?” (Est 4,14b; według *Biblia Ekumeniczna* 2018).

Od 2023 roku w inicjatywie *Gathering in the Holy Spirit* udział bierze Karol Sobczyk, rzymski katolik, założyciel i prezes Chrześcijańskiej Fundacji Głos na Pustyni w Krakowie (Sobczyk 2024; Sobczyk 2025).

2.3. Rozmowy z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan

Każda konferencja *Gathering in the Holy Spirit* od 2001 r. obejmowała wizytę w Papieskiej Radzie ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Niektórzy liderzy NCC poprosili jednak o to, aby rozmowy z Radą były bardziej głębokie i zaawansowane. Po kilku nieformalnych spotkaniach Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan postanowiła zaprosić liderów NCC do udziału w formalnych rozmowach, które rozpoczęły się w maju 2014 roku¹⁵.

Pierwszy projekt dokumentu *The Characteristics of the New Charismatic Churches* został przedstawiony Papieskiej Radzie ds. Popierania Jedności Chrześcijan już w 2012 roku. Formalne rozmowy prowadzone w latach 2014-2018 zaowocowały zmianami i uzupełnieniami dokumentu, aby uczynić go bardziej zrozumiałym w kontekście ekumenicznym. Wersja z 2014 roku została rozesłana na cały świat do ponad pięćdziesięciu liderów NCC w celu uzyskania ich komentarzy. Pozyskano uwagi i komentarze od liderów takich sieci NCC jak np. RevivalNOW, Harvest International Ministries, Catch the Fire, Global Awakening, Pioneer, Vineyard, Together. Wersja z 2017 r. została zaprezentowana w Augustie (Georgia, USA) na krajowej konferencji ekumenicznej Charismatic Leaders Fellowship. Liderzy NCC, zaangażowani w rozmowy z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan, pochodzili z Europy i USA,

¹⁵ Notatka prasowa z 2008 roku określa je jako rozmowy Rady z grupą „nie-denominacyjnych liderów chrześcijańskich”: *Group of Non-denominational Christian Leaders* („Who are Non-denominational churches; concept of Christian unity – Press Release (April 15-16)” 2008). Notatka z 2009 roku dodała przymiotnik „charyzmatycznych”: *Group of Non-denominational Charismatic Christian Leaders* („Identity and self-understanding – Press Release (April 27-28)” 2009). Relacja prasowa z 2012 roku określa ich jako grupę liderów „Nowych Kościołów Charyzmatycznych”: *Group of Leaders of New Charismatic Churches* („The way forward – Press Release (May 28-29)” 2012).

ale trzeba pamiętać, że wiele NCC ma silne powiązania z kościołami za granicą: w Afryce, w Azji, w Ameryce Łacińskiej i w innych częściach świata. Obieg informacji zwrotnych zaowocował przekonaniem, że wynik reprezentuje szeroki konsensus (*The Characteristics of the NCC*, 2).

Cechą NCC, która wpływa na charakter ich dyskursu ekumenicznego jest to, że NCC nie mają scentralizowanych struktur wyznaniowych i nie posiadają centralnego organu, który wybierałby przedstawicieli całego ruchu. Rozmowy z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan obejmowały zatem grupę, którą można uznać za „reprezentatywną próbę” [*representative sample*] liderów NCC. Byli nimi: Bob Garrett (USA), Billy Kennedy (UK), Ian Nicholson (UK), Richard Roberts (UK) i Patrick Sparrow (USA). Wcześniej członkami byli: Ulf Ekman (Szwecja), Lonnie Laughlin (USA) i John Noble (Wielka Brytania). Osoby te wywodzą się z kilku sieci w ramach ogólnego parasola NCC (*The Characteristics of the NCC*, 3).

2.4. Zgoda co do kluczowych kwestii doktrynalnych – Credo

Co do konsensu doktrynalnego, który mógłby być wymagany do jedności chrześcijan, autorzy *The Characteristics of the NCC* stwierdzają:

Jedność nie jest postrzegana jako oparta na pełnej zgodzie doktrynalnej. [...] Zgoda co do kluczowych kwestii doktrynalnych, takich jak pełne człowieczeństwo i boskość Chrystusa, Trójca Święta i centralne znaczenie Krzyża, byłaby postrzegana jako niezbędna do istnienia prawdziwej jedności. Inne doktryny, takie jak wzorce posługi lub teologia sakramentalna, byłyby postrzegane jako mniej istotne (*The Characteristics of the NCC*, 22).

Wspomniano już wcześniej, że większość NCC nie ma pisemnych deklaracji wyznaniowych, ale w praktyce wszystkie przestrzegałyby treści Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskiego czy tzw. Credo Apostolskiego. Tutaj, tytułem przykładu, dokument odsyła do praktykowanych w NCC pieśni Stuarta Townenda (*We Believe in God the Father*), Grahama Kendricka (*We Believe*) i grupy Hillsong (*This I Believe*), które są inspirowane Credo Apostolskim (*The Characteristics of the NCC*, 17).

Dla ilustracji warto podać całość pierwszej pieśni i fragmenty pozostałych dwóch (tłum. S. Pawłowski):

Wierzimy w jednego prawdziwego Boga:

Ojca, Ducha, Syna.

Jeden Kościół, jedna wiara, jeden Pan wszystkich.

Jego królestwo przyjdzie.

Wierzimy w Boga Ojca,

Wszchemogącego, Pana życia,

Stwórcę niebios,

Ziemi, morza, nieba.

I wierzymy w Jezusa,

Jedyne Syna Bożego,

Zrodzonego z dziewicy Marii,

Który żył jako jeden z nas.

Wierzimy, że Jezus cierpiał,

Był bity, ukrzyżowany,

Umarł i został pochowany.

Złożony w grobie w najciemniejszą noc

Trzeciego dnia zmartwychwstał.

Wstąpił do nieba.

Pewnego dnia przyjdzie, aby nas osądzić,

Żywych i umarłych.

Wierzimy w Boga Ducha.

W jeden Kościół, umocniony przez Niego,

Wspólnotę ludu Bożego,

Przebaczenie naszych grzechów,

Naszego ciała zmartwychwstanie

Do życia wiecznego,

Aby wielbić, kochać i podziwiać

Przed tronem Chrystusa (Townsend, Getty 2016).

Wierzimy, że posyła On swojego Ducha

Na swój Kościół z darami mocy.

Bóg, potwierdzając swoje słowo prawdy,

Posyła nas teraz do narodów (Kendrick 1986).

Tak, ja wierzę w Boga Ojca,
W Syna, którym Jezus jest.
Wierzę też w Świętego Ducha.
Bóg jest w osobach trzech
[...]
Wierzę, że jest życie wieczne.
Przez Dziewicę przyszedł Bóg,
Wierzę we społeczność świętych [*saints' communion*]
I święty Kościół Twój (Fielding, Lorenzi, Crocker 2016).

Jak widać, pomimo braku oficjalnych deklaracji (wyznań) wiary w NCC, możliwe jest nakreślenie szerokich konturów ich wierzeń i praktyk. Sprzyja to lepszemu zrozumieniu podobieństw i różnic między nowszymi kościołami a Kościołami historycznymi oraz ułatwia możliwość „wymiany darów” między NCC a innymi wspólnotami czy tradycjami chrześcijańskimi (*The Characteristics of the NCC*, 4).

2.5. „Ekumenizm ochrzczony w Duchu Świętym”

Dokument *The Characteristics of the NCC* stwierdza, że wezwanie do jedności w Ciele Chrystusa jest postrzegane przez wielu członków NCC jako ważne, szczególnie w świetle Ewangelii Janowej (rozdział 17), gdzie jedność uczniów Chrystusa i skuteczność ich misji są wyraźnie ze sobą powiązane. Dowodem na wagę, którą NCC przywiązują do kwestii jedności chrześcijan, był ich aktywny udział – wraz z katolikami, zielonoświątkowcami i innymi wyznaniami – w przełomowej konferencji charyzmatycznej w Kansas City w 1977 roku¹⁶.

¹⁶ Nazwana „konferencją konferencji” odbyła się w dniach 20-24 lipca 1977 pod nazwą *The 1977 Conference on Charismatic Renewal in the Christian Churches*. Przygotowywana przez 18 miesięcy zgromadziła ok. 50 tys. uczestników. Połowę z nich stanowili katolicy. Wśród mówców i w Komitecie organizacyjnym byli m.in.: kard. Leo Suenens, Ralph Martin, Kevin Ranaghan, Bruce Yokum, Bob Mumford, Vinson Synan, Thomas Zimmerman. Podczas konferencji episkopalny duchowny Dennis Bennett z Seattle powiedział, że dostrzega trzy nurty chrześcijaństwa, które zaczynają się łączyć: nurt katolicki, kładący nacisk na historię i ciągłość wiary, nurt ewangelicki, kładący nacisk na wierność Pismu Świętemu i znaczenie osobistego oddania się Chrystusowi, oraz nurt zielonoświątkowy, kładący nacisk na bezpośrednie doświadczenie Boga dzięki mocy

Wspominając tę konferencję, dokument stwierdza:

Jedność nie ogranicza się jednak do tych, którzy podzielają doświadczenie charyzmatyczne; obejmuje wszystkich, którzy znają ojcostwo Boga, aktywnie starają się być uczniami Jezusa i są otwarci na Ducha. Świadczą o tym sposoby, w jakie chrześcijanie, w tym nowi charyzmatycy, łączą się w projektach mających na celu złagodzenie ludzkiego cierpienia, angażując się zarówno we wspólną modlitwę, jak i działanie (*The Characteristics of the NCC*, 21).

Członkowie NCC byli zaangażowani w znaczące inicjatywy na rzecz pojednania między narodami i grupami plemiennymi, z których wiele miało na celu uzdrowienie długotrwałych podziałów historycznych. Obejmowały one „marsze pojednania”, podczas których, na przykład, przedstawiciele chrześcijan przemierzali Bliski Wschód i starali się przeprosić za krzywdy wyrządzone w przeszłości (tzw. *Identificational Repentance*). Mniej widoczne było zaangażowanie w próby pojednania między organami kościelnymi (*The Characteristics of the NCC*, 22).

Lokalne kościoły sieci NCC widzą siebie jako część większej rodziny chrześcijańskiej danej okolicy. Wiele z nich należy do grup „Kościoły razem” [*Churches Together*] i lokalnych bractw [*fraternities*] liderów kościelnych. W środowiskach NCC istnieje również pragnienie globalnej jedności chrześcijańskiej. Ta jedność, zdaniem NCC, opiera się na „jedności Ducha” (Ef 4,3-4):

Jedność opiera się na fakcie, że wszyscy naśladowcy Chrystusa, charyzmatyczni i nie-charyzmatyczni, niezależnie od denominacji lub nurtu, mają Ducha (Ef 4,4). Ta jedność Ducha umożliwia, aby otwartość i miłość była fundamentem, na którym budowany jest dialog i wspólne przedsięwzięcia. [...] NCC generalnie dążą do jedności relacyjnej, w której doświadczenie „drugiego” jako brata lub siostry w Chrystusie jest ważne. (*The Characteristics of the NCC*, 22).

Działania ekumeniczne, w które zaangażowane jest chrześcijaństwo pentekostalne, Matteo Calisi i Giovanni Traettino nazwali w 1996 roku „czwartym ekumenizmem”, który nie ma zastępować, ale uzupełniać „trzeci ekumenizm” Światowej Rady Kościołów¹⁷ (Ierullo 2019, 13-16).

Ten „czwarty ekumenizm” można byłoby utożsamić z tym, co Peter Hocken nazwał „drugą paradygmatyczną zmianą” rzymskokatolickich zasad ekumenizmu. O ile pierwsza zmiana paradygmatu – zapoczątkowana przez o. Paula Couturiera (1881-1953) i przyjęta przez II Sobór Watykański w „Dekrecie o ekumenizmie” (1964) – polegała na zmianie optyki z eklezjocentryzmu (powrót do Kościoła) na chrystocentryzm (powrót do Chrystusa), to druga zmiana polega na wyakcentowaniu roli Ducha Świętego. Nie należy tego rozumieć konkurencyjnie, ale komplementarnie w stosunku do ujęcia chrystocentrycznego. Jest to ekumenizm „ochrzczony w Duchu Świętym”, który dojrzewał od Vaticanum II i znalazł wyraz w nauczaniu papieża Franciszka. Kładzie on nacisk na absolutną konieczność tego, by każdy chrześcijanin miał żywy kontakt z Jezusem, owocujący Jego naśladowaniem, dzieleniem się przeżywaną wiarą i tworzeniem wspólnoty z innymi wierzącymi. Podkreślając rolę Ducha Świętego, Franciszek kładł nacisk na „niespodzianki Ducha Świętego” i niezwykłą różnorodność, harmonię, którą Duch Święty tworzy. Jak stwierdza Hocken, aksjomat „rzeczywistość jest ważniejsza od idei”, wyjaśniony w adhortacji *Evangelii gaudium* (Franciszek 2013 {nr 231-233}), może być postrzegany jako treściwe i praktyczne określenie zmiany ekumenicznego paradygmatu, jaka dokonała się od czasów II Soboru Watykańskiego (Hocken 2015, 103-106, 113).

Można powiedzieć, że „ekumenizm ochrzczony w Duchu Świętym” pozwala nam dostrzec osobę Ducha Świętego, który „jest w nas

¹⁷ Ta periodyzacja opiera się na klasycznym dziele Ruth Rouse i Stephena Charlesa Neill z 1948 roku (*A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*), według którego „pierwszy ekumenizm” zaczął się wraz z XVI-wieczną Reformacją, „drugi” wraz z wysiłkami misyjnymi XIX wieku, a „trzeci” rozwinął się w XX wieku i zaowocował powstaniem Światowej Rady Kościołów w 1948 roku.

bliskością i bezpośredniością zbawienia wysłużonego przez Chrystusa”, a także Jego dynamikę: osobową, perychoretyczną, relacyjną i twórczą w komunijnej jedności (Guzowski 2016, 424n). Z tego właśnie wymiaru pneumatologicznego wynika następny, bardzo ważny aspekt ekumenizmu: relacyjność.

2.6. Pielęgnowanie relacji w „społeczeństwie sieci”

Zagadnienie „społeczeństwa sieci” znalazło się w centrum uwagi socjologów, a także socjologów religii i teologów. Słusznie zauważa Piotr Kopiec, że skoro społeczeństwo stało się „społeczeństwem sieci” (pojęcie spopularyzowane przez Manuela Castellsa), zarówno sieci internetowej, jak i sieci relacji gospodarczych i politycznych, których istotę stanowi kooperacja, współzależność i łatwo przystosowująca się do zmian elastyczność (Castells 2007, 84n), to:

Taka staje się również współczesna kultura i takie warunki określają teren działania chrześcijaństwa, a w konsekwencji ekumenizmu. Pozostawanie w dawnych strukturach, nieuzupełnianie ich, musi skutkować apatią i stagnacją, skoro coraz bardziej są one niezrozumiałe i nieprzystosowane do nowej geografii życia społecznego. Rozczarowania, jakie przyniosły dotychczasowe owoce ruchu ekumenicznego, dialogu ekumenicznego, ekumenizmu doktrynalnego, a nawet ekumenizmu praktycznego, nie mogą przesłonić jednak wielkiej wartości wspólnych spotkań, relacji i przyjaźni, zaś nade wszystko poczucia wspólnoty w łączących chrześcijan elementach wiary. Ekumenizm ujęty jako ruch powinien więc zostać dopełniony przez ekumenizm ujęty jako sieć (Kopiec 2014, 173).

Trudno nie zauważyć prób odpowiedzi na to wyzwanie. Widać je chociażby we wspomnianej już książce Christersona i Floreya *The Rise of Network Christianity* (Christerson, Florey 2017), której tytuł (i treść) jest demonstracyjnym nawiązaniem do sztandarowego dzieła Castellsa *The Rise of the Network Society* (oryginał ukazał się w 1996 roku, por. Castells 2007).

Współcześnie nie mamy do czynienia z sytuacją zupełnie nową. Wiemy, że badania wczesnych dziejów Kościoła ukazują niezwykłą

dynamikę zjawisk zachodzących wtedy w obszarze jego struktur. Temu procesowi, który nie był jednorodny, towarzyszyła płynność terminologiczna i to nawet w obrębie tej samej tradycji. Wpływ na to miała także ówczesna specyfika świata, z jego uwarunkowaniami socjologicznymi, kulturowymi i religijnymi (Gajewski 2010, 240-251).

Niemniej „[z]anim Kościół stał się Domem, najpierw dom stał się kościołem” (Gajewski 2010, 7). To wyrażenie W. Gajewskiego ukazuje znaczenie instytucji antycznego domostwa – z jego ideami kulturowymi i mentalnymi, charakterystycznymi dla tej epoki – jako wzorca dla kształtowania instytucji kościelnych (Gajewski 2010, 7). Na Kościół pojęty jako dom i na wzajemne w nim relacje uwagę zwrócił papież Jan Paweł II w programowym – jeśli tak można powiedzieć – dla początku III tysiąclecia dokumencie *Novo millennio ineunte*: „Czynić Kościół *domem i szkołą komunii*: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata” (Jan Paweł II 2001 {nr 43}). Jak można zauważyć, w wyrażeniu „dom i szkoła” pobrzmiewają znane określenie Kościoła jako „Matki i Nauczycielki” (*Mater et Magistra* – to np. tytuł encykliki papieża Jana XXIII z 1961 roku). Te miana Kościoła są jednak ujęte środowiskowo, „komunijnie”: nie sama matka, ale dom; nie sama nauczycielka, ale szkoła. Według Jana Pawła II, ów wymiar wspólnotowy Kościoła jest „Bożym zamysłem” i „oczekiwaniem świata”.

Troska Kościoła/Kościółów o „stawanie się wspólnotą” nie jest podróżą samotną, ale realizuje się w kontekście ekumenicznym, czego przykładem jest chociażby proces samorozumienia Światowej Federacji Luterkańskiej w kategoriach *communio* – *koinonia* (Sojka 2021, 526). Pojęcie *communio* – *koinonia*, jako klucz pozwalający względnie całościowo ująć zagadnienie jedności Kościoła, pojawiło się w dokumentach dialogów ekumenicznych w latach 80. XX wieku i nabrało tempa w latach 90. Posiada ono wielką moc integrującą, pozwalającą wyrazić kościelną jedność w wielości: trynitarny fundament, biblijno-patrystyczne

zakorzenienie, komplementarność wymiaru lokalnego i uniwersalnego Kościoła, oraz elementów widzialnych i duchowych (Pawłowski 2004, 135, 158).

Wezwaniem do przemiany relacji były także debaty i dokumenty Synodu Biskupów Kościoła katolickiego, który odbył się w latach 2021-2024. W dokumencie końcowym, w części II pt. „Razem w łodzi. Przemiana wzajemnych odniesień”, czytamy:

W trakcie całej drogi Synodu, na różnych szerokościach geograficznych, pojawiło się pragnienie, aby Kościół lepiej pielęgnował relacje: z Panem Bogiem, między kobietami i mężczyznami, w rodzinach, wspólnotach, między chrześcijanami, grupami społecznymi, wyznaniami, a także z całym stworzeniem. [...] Relacje odnowione przez łaskę i gościnność okazywaną najmniejszym zgodnie z nauczaniem Jezusa są najbardziej wymownym znakiem działania Ducha Świętego we wspólnocie uczniów. Bycie Kościołem synodalnym wymaga zatem prawdziwego nawrócenia na płaszczyźnie relacji (Franciszek et al. 2024 {nr 50}).

Z kolei na początku w części IV pt. „Obfity połów. Przemiana więzi”, po przywołaniu ewangelicznej sceny wspólnego wyciągania sieci (J 21,8.11), dokument stwierdza:

Taki jest Kościół synodalny, złożony z więzi, które łączą w komunii, oraz przestrzeni na różnorodność każdego narodu i każdej kultury. W czasach, gdy zmienia się charakter miejsc, w których Kościół jest zakorzeniony i pielgrzymuje, trzeba na nowo pielęgnować wymianę darów i splot relacji, które nas łączą [...] (Franciszek et al. 2024, {nr 109}).

2.7. Ku wymianie darów duchowych

Starsze Kościoły, stwierdza Peter Hocken, powinny uznać i poważnie przyjąć troskę Nowych Kościołów Charyzmatycznych o Kościół. Przez uznanie ich kreatywności, przez spostrzeganie ich jako swego rodzaju „kościelnego laboratorium”, starsze Kościoły mogą wejść w poważną interakcję z nowymi Kościołami, co zaowocuje korzyścią dla wszystkich (Hocken 2016, 114).

Widać już zresztą, że w wielu NCC rośnie postawa otwartości wobec innych Kościołów. Wiąże się to zarówno z coraz większą współpracą przy projektach społecznych, ale także z aktywnym pragnieniem czerpania ze źródeł duchowości z innych tradycji. Coraz więcej osób należących do NCC korzysta z rekolekcji, które są organizowane w opactwach benedyktyńskich lub klasztorach franciszkańskich. Coraz bardziej popularne staje się kontemplacyjne podejście do Biblii, w tym medytacja ignacjańska i *lectio divina*. Ruch Vineyard, na przykład, założył własną szkołę kierownictwa duchowego. Wzrasta zatem otwartość na dawne praktyki duchowe, na swoisty powrót do źródeł [*ressourcement*] i wykorzystywanie przeszłości do nadania świeżego wyrazu współczesnej wierze (*The Characteristics of the NCC*, 24-25).

Rzymskokatolicki teologowie analizują potencjalne wartości niesione przez duchowość pentekostalną, które są do zaakceptowania również przez tych chrześcijan, którzy patrzą na nią z zewnątrz (Siemieniowski 2020, 227). Poddają także refleksji biblijno-teologicznej zagadnienie „pięciorakiej posługi” (Ef 4,11-12), tak bardzo popularnej w NCC (Kiwka, Siemieniowski 2018, 19-60). Oczywiście, należy rozpatrzyć kontrowersyjne teologicznie poglądy i praktyki duchowe, występujące we wspólnotach charyzmatycznych, bazując na przesłaniu Biblii, nauczaniu Kościołów i zdrowym rozsądku. Niemniej, doświadczenia charyzmatyczne teologicznie i pastoralnie zbliżają do siebie różne denominacje chrześcijańskie, umożliwiając jeszcze bardziej zdrową wymianę darów duchowych (Sawa 2018, 389, 405).

Nawet bliska nam historia ukazuje, jak spotkania chrześcijan różnych wyznań, zwłaszcza liderów, potrafią zmienić zapatrywania i postawy jednych wobec drugich. Na przykład w Polsce takie znaczenie miała wizyta Billy’ego Grahama w 1978 r. i jego nauczanie w katolickich świątyniach, czy wizyty Johna Wimbera w latach 1991 i 1993. Na forum światowym ważnym wydarzeniem było spotkanie papieża Franciszka z neozielonoświątkowymi pastorami (Copeland, Osteen) w 2014. Tego typu wydarzenia, nawet pojedyncze, zmieniają krajobraz wzajemnych

ocen (Jańczuk 2016b, 181n, 186). Patrząc z perspektywy czasu, można powiedzieć, że podobne znaczenie miało spotkanie, a nawet seria spotkań, przedstawicieli Nowych Kościołów Charyzmatycznych z rzymskokatolickimi charyzmatykami w ramach konferencji *Gathering in the Holy Spirit*, a potem z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan.

Na zakończenie należy stwierdzić, że sieciowy charakter Nowych Kościołów Charyzmatycznych, elastyczność ich struktur i wizja „jedności w Duchu”, zbiega się z wymaganiami „społeczeństwa sieci” oraz z nowymi paradygmatami rzymskokatolickich zasad ekumenizmu, a także z postulatami czynienia z Kościoła „domu i szkoły komunii”. Odnowiona misja ewangelizacyjna, doświadczenie już istniejącej jedności i pielęgnowanie relacji – Kościoła i w Kościele – może być owocem wymiany darów duchowych między Nowymi Kościołami Charyzmatycznymi a Kościołem rzymskokatolickim, a nawet – w perspektywie ekumenicznej – między wszystkimi wyznawcami Chrystusa.

Bibliografia

- Antoszczuk, Mariusz. 2015. *Obdarowani*. Wydawnictwo „Compassion”.
- Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami Deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. 2018. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Cartledge, Marc. 2006. *Encountering the Spirit*. London: DLT.
- „The Case for the Restoration of the Church.” Nd. *The Revival Library*. Dostęp 2025.02.04. <https://revival-library.org/restoration/the-case-for-restoration/#>.
- Castells, Manuel. 2007. *Społeczeństwo sieci*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Cauchi, Tony. Nd. „The Latter Rain Revival – 1947-1958.” *The Revival Library*. Dostęp 2025.02.01. <https://revival-library.org/histories/1947-1958-latter-rain-revival-intro/>.
- „The Characteristics of the New Charismatic Churches.” 2018. *Information Service* 151: 363-386. Dostęp 2025.01.29. <https://www>.

- christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/conversazioni-con-le-nuove-chiese-carismatiche/the-characteristics-of-the-new-charismatic-churches.html; www.prounione.it/dia/ncc-c/dia-NCC-C-04-characteristics-eng.pdf.
- Christerson, Brad, i Richard Flory. 2017. *The Rise of Network Christianity*. New York: OUP.
- Committee to Study Third Wave Pentecostalism II. 2007. *Majority report*. Dostęp 2025.02.03. <https://www.crcna.org/sites/default/files/ThirdWavePentecostalismReport.pdf> (1-71).
- Committee to Study Third Wave Pentecostalism II. 2007. *Minority report*. Dostęp 2025.02.03. <https://www.crcna.org/sites/default/files/ThirdWavePentecostalismReport.pdf> (72-98).
- Fielding, Benjamin David, i Francesco Lorenzi, Matthew Philip Crocker. 2014. „This I Believe (The Creed).” Dostęp 2025.02.06. <https://www.worshiptogether.com/songs/this-i-believe-the-creed-hill-song-worship/>.
- Franciszek, 2013. *Adhortacja apostołska „Ewangelii gaudium”*. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Franciszek, i XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. 2024. *Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia – misja – uczestnictwo. Dokument końcowy*. Poznań: Pallottinum.
- Gajewski, Wojciech. 2010. *Charyzmat – urząd – hierarchia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Guzowski, Krzysztof. 2016. *Duch dialogujący. Zarys pneumatologii dialogalnej*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hawn, Robert. 1977. *Charismatic Renewal*. „The Conference «Heard Around the World».” Dostęp 2025.02.05. <https://livingbulwark.net/wp-content/bulwark/february2017p2.htm>.

- Hocken, Peter. 2005a. „The «Neo-Charismatic» Churches and Networks of the last thirty-five years (Friday March 11, 2005). The Historical Roots and Early Development of the neo-charismatic Churches in USA and Great Britain.” Dostęp 2025.01.31. [https://www.peterhocken.org/mc/home.nsf/0/F4E795111396A866C1257D9F-006155C3/\\$FILE/Part1.pdf](https://www.peterhocken.org/mc/home.nsf/0/F4E795111396A866C1257D9F-006155C3/$FILE/Part1.pdf).
- Hocken, Peter. 2005b. „The «Neo-Charismatic» Churches and Networks of the last thirty-five years (Friday March 11, 2005). Globalisation and Massive Expansion.” Dostęp 2025.01.31. [https://www.peterhocken.org/mc/home.nsf/0/F4E795111396A866C1257D-9F006155C3/\\$FILE/Part2.pdf](https://www.peterhocken.org/mc/home.nsf/0/F4E795111396A866C1257D-9F006155C3/$FILE/Part2.pdf).
- Hocken, Peter. 2009. *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Hocken, Peter. 2015. „Druga paradygmatyczna zmiana katolickiego ekumenizmu?” W *Ekumenizm dla ewangelizacji*. Red. Przemysław Kantyka i Sławomir Pawłowski, 101-114. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hocken, Peter. 2016. *Azusa, Rome, and Zion. Pentecostal Faith, Catholic Reform, and Jewish Roots*. Eugene: Pickwick Publications.
- „Identity and self-understanding – Press Release (April 27-28).” 2009. *prounione.it*. Dostęp 30.01.2025. www.prounione.it/dia/ncc-c/dia-NCC-C-02-2009-eng.pdf.
- Ierullo, Bruno. 2019. *United in Christ. The Story of the Glorious Church*. Vaughan: United in Christ.
- Jan Paweł II. 2001. *List apostolski „Novo millennio ineunte” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Jańczuk, Leszek. 2016a. „Wspólnoty pentekostalne w Polsce i ich klasyfikacja.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 25 (4): 29-42.

- Jańczuk, Leszek. 2016b. „Ekumenizm polskiego środowiska ewangelikalnego.” *Roczniki Teologiczne* 53 (7): 171-189.
- Jeziernicki, Andrzej. 2021. *Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Studium teologicznoekumeniczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kay, William. 2007. *Apostolic Networks in Britain*. Carlisle: STL.
- Kendrick, Graham. (1986). „We Believe.” Dostęp 2025.02.06. <https://grahamkendrick.co.uk/we-believe/>.
- Kiwka, Mirosław, i Andrzej Siemieniewski. 2018. „Na fundamencie apostołów i proroków”. *Przebudzenie biblijnego Kościoła*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Kopiec, Piotr. 2014. „Sieć ekumeniczna w społeczeństwie sieci: Światowe Forum Chrześcijan (Global Christian Forum) jako ekumeniczna odpowiedź na nowy kształt społeczeństwa globalnego.” *Kieleckie Studia Teologiczne* 13: 167-178.
- Ladd, Georg Eldon. 2007. *A Theology of the New Testament*. Cambridge, Lutterworth Press.
- Maxwell, Ryan. 2011. „Signs and Wonders.” Dostęp 2025.02.04. <https://salvationist.ca/articles/2011/03/signs-and-wonders/>.
- Migda, Andrzej. 2010. *Egzorcyzm pentekostalny. Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonoświątkowego w Polsce*. Warszawa: Dobry Skarbiec.pl.
- „New Charismatic Churches – Catholic Informal Conversations.” 2023. *prounione.it*. Dostęp 2025.01.30. <https://www.prounione.it/dialogues/ncc-c/>.
- „Ogólnopolski Marsz dla Jezusa. Cel.” Nd. Dostęp 2025.02.05. <https://marszdlajezusapolska.pl/cel/>.
- Orłowski, Mariusz. 2018. *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991-1995*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Pawłowski, Sławomir. 2004. „*Communio* w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych.” W „*Communio*” w chrześcijańskiej

- refleksji o Kościele. Red. Andrzej Czaja i Marek Marczewski, 135-158. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- „Restoration from Reformation to 1900.” Nd. *The Revival Library*. Dostęp 2025.02.01. <https://revival-library.org/restoration/1500-1900/>.
- „Restoration to 1500.” Nd. *The Revival Library*. Dostęp 2025.02.01. <https://revival-library.org/restoration/restoration-to-1500-introduction/>.
- Sawa, Przemysław. 2018. „Kontrowersje wokół teorii i praktyk we wspólnotach charyzmatycznych: próba oceny z perspektywy katolickiej i ewangelikalnej.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 51 (2): 387-407.
- Scotland, Nigel. 1993. „The social work of the Clapham Sect: an assessment.” *themelios*. Dostęp 2025.02.01. <https://www.the-gospelcoalition.org/themelios/article/the-social-work-of-the-clapham-sect-an-assessment/>.
- Siemieniewski, Andrzej. 2020. *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Siupa, Grzegorz. 2024. „Koncepcja Bożej obecności w rozumieniu zielonoświątkowego Ruchu Trzeciej Fali na przykładzie nauczania Benny’ego Hinna.” *Rocznik Teologiczny* 61 (1): 53-74.
- Smith, Kevin John. 2003. „The origins, nature, and significance of the Jesus Movement as a revitalization movement (Summary).” *The National Library of Australia*. Dostęp 2025.02.05. <https://catalogue.nla.gov.au/catalog/3284484>.
- Sobczyk, Karol. 2024. „#82 Kościół katolicki a Nowe Kościoły Charyzmatyczne.” *Nie Wszystko Jedno*. Dostęp 2025.02.06. <https://niewszystkojedno.pl/82-kosciol-katolicki-a-nowe-koscioly-charyzmatyczne/>.

- Sobczyk, Karol. 2025. „#95 A co, jeśli dochodzimy do ściany?” *Nie Wszystko Jedno*. Dostęp 2025.02.06. <https://niewszystkojedno.pl/95-a-co-jesli-dochodzimy-do-sciany95/>.
- Sojka, Jerzy. 2021. *Stawanie się wspólnotą. Wieczerza Pańska jako „nota ecclesiae” w publikacjach Światowej Federacji Luterńskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
- „The way forward – Press Release (May 28-29).” 2012. *prounione.it*. Dostęp 2025.01.30. www.prounione.it/dia/ncc-c/dia-NCC-C-03-2012-eng.pdf.
- Townsend, Stuart, i Keith Getty, Kristyn Getty. 2016. „We believe [Apostles’ Creed].” Dostęp 2025.02.06. <https://www.stuarttownend.co.uk/song/we-believe-apostles-creed/>.
- „Who are Non-denominational churches; concept of Christian unity – Press Release (April 15-16).” 2008. *prounione.it*. Dostęp 2025.01.30. www.prounione.it/dia/ncc-c/dia-NCC-C-01-2008-eng.pdf.
- Wimber, John. 2012. „Word and Works.” Dostęp 2025.02.04. <https://www.vineyardchurches.org.uk/vineyard-vaults/word-and-works/>.
- Zieliński, Tadeusz J. 2013. *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.



Popularność vs świętość. Przemiany rytuału pentekostalnego w kontekście zmiany kodów kulturowych i treści pieśni religijnych

Popularity vs sanctity. The transformation of Pentecostal ritual in the context of changing cultural codes and the content of religious songs

Słowa kluczowe: pentekostalizm, rytuał uwielbienia, komercyjna duchowość, Hillsong Church, celebrytizm religijny, konflikty pokoleniowe, popularność, świętość

Key words: Pentecostalism, worship ritual, commercial spirituality, Hillsong Church, religious celebrity, generational conflicts, popularity, holiness

Streszczenie

Tekst podejmuje refleksję nad relacjami między „świętością” a „popularnością” w rytuałach zielonoświątkowych. Analizując zmiany w kulturze i hymnografii, praca prezentuje ewolucję muzyki ewangelikalnej, poczynsz od tradycyjnych hymnów po nowoczesne formy chrześcijańskiej muzyki obrzędowej określanej przez wierzących mianem „muzyka uwielbieniowa”. Wpływ amerykańskiego ewangelikalizmu na polski pentekostalizm po 1989 roku prowadził w efekcie do zmian skutkujących w wielu przypadkach stopniową komercjalizacją kultu. Artykuł identyfikuje i analizuje obserwowane współcześnie w środowisku ewangelikalnych zielonoświątkowców zagrożenia związane z dominacją zespołów muzycznych nad tradycyjnymi

¹ Dr Andrzej Migda, Zakład Studiów nad Religią, Instytut Antropologii, Uniwersytet Gdański.

symbolami religijnymi. Praca ukazuje, w jaki sposób dziedzictwo teologiczne usiłuje integrować się z nowoczesnością, korzystając z historycznej analizy, studiów przypadków oraz krytyki kulturowej.

Abstract

The text illuminates the complex tension between “holiness” and “popularity” in Pentecostal rituals. By analysing changes in worship and hymnography, the work presents the evolution of evangelical music from traditional hymns to modern forms of Christian ritual music, which believers refer to as “worship music”. The influence of American evangelicalism on Polish Pentecostalism after 1989 has indeed led to changes that in many cases have resulted in the gradual commercialization of worship. The article highlights contemporary dangers observed in the evangelical Pentecostal community related to the dominance of musical bands over traditional religious symbols. The paper uses historical analysis, case studies, and cultural criticism to analyse how theological heritage attempts to integrate with modernity.

1. Wstęp

Chrześcijanie ewangelikalni zwłaszcza ci, którzy identyfikują się z ruchem zielonoświątkowym (Migda 2010, 21-59)², zmagają się z próbą odnalezienia równowagi pomiędzy paradygmatem życia z uświęconą codziennością a potrzebą dostosowania się do współczesnych oczekiwań wynikających z ciągle zmieniających się wzorców kultury (Zieliński, 2013)³. Współczesny rytuał pentekostalnych nabożeństw nieustannie ewoluuje (Ingalls, Yong, 2015)⁴, modelowany przez nowe trendy

² Szerzej na temat ruchu zielonoświątkowego w Synan 2006.

³ Szerzej na ten temat w książce prof. Tadeusza J. Zielińskiego prezentującej specyfikę ewangelikalnej formy protestantyzmu w Polsce (Zieliński 2013). W części historycznej autor przedstawia rozwój ewangelikalizmu oraz jego wpływ na współczesne ruchy religijne. Część systematyczna natomiast koncentruje się na teologicznych podstawach tego nurtu, co pozwala na lepsze zrozumienie jego miejsca w szerszym kontekście protestantyzmu.

⁴ W książce „The Spirit of Praise” Monique Ingalls i Amos Yong łączą multidyscyplinarne badania naukowe nad muzyką i kultem w globalnym chrześcijaństwie zielonoświątkowo-charyzmatycznym na początku XXI wieku, argumentując, że pełne

muzyczne oraz mody wynikające wprost z popkultury (Migda 2013, 311)⁵. Postmodernistyczne założenia, gloryfikujące subiektywizm i relatywizm poznawczy, uczyniły z emocji główne narzędzie w procesie poznawania świata i jego moralnej oceny (Lambert 2023, 4⁶). W niniejszym tekście analizuję proces, który po polskich przemianach ustrojowych w roku 1989 nabrał szczególnego impetu, widocznego zwłaszcza w ewolucji struktury nabożeństw zielonoświątkowych oraz zmian zawartości tekstualnej pieśni śpiewanych w czasie rytuału uwielbienia. Ostatnie dziesięciolecie obfitowały w zmiany i transformacje organizowanych spotkań modlitewnych (Sawa 2016, 265) a nowoczesne formy wyrazu i brzmienia muzyki chrześcijańskiej cieszą się coraz szerszą recepcją i – jak się wydaje – powszechną akceptacją w ewangelikalnych zborach (Pasek 2004)⁷. Obserwowane zmiany są atrakcyjne dla młodszych pokoleń wierzących, zaś u starszych członków społeczności budzą obawy odnośnie do religijnej zawartości duchowych przeżyć i komercjalizacji

zrozumienie tego wpływowego ruchu religijnego wymaga uważnego wsłuchiwania się w jego pieśni i zwracania szczególnej uwagi na wzorce kultu. Eseje zawarte w tym tomie wprowadzają w dialog perspektywy etnomuzykologiczne, teologiczne, historyczne i socjologiczne, badając tematy wzajemnych powiązań, interfejsów i tożsamości w ramach praktyk muzycznych i rytualnych, rzucając światło na szersze procesy społeczne, takie jak globalizacja, sakralizacja i sekularyzacja, a także rolę religii w zmianach społecznych i kulturowych (Ingalls, Yong 2015).

⁵ Słowo rytuał nie występuje w zielonoświątkowym słownictwie religijnym. Uważane jest często jako określenie martwego obrządku, czegoś nieduchowego a wręcz niebiblijnego. Nie zmienia to jednak faktu, iż opisywana praktyka duchowa tworzy rozpoznawalne specyficzne symbole, wzorce i wartości, które noszą wszelkie znamiona rytuału wykonywanego w celu osiągnięcia pożądanego skutku. Rytuał jest dla zielonoświątkowców nie tylko wyrazem „bycia razem” w chwilach istotnych dla człowieka, ale pozwala im odnaleźć ład poznawczy, emocjonalny i etyczny w chaosie dnia codziennego.

⁶ Dysertacja dotycząca współczesnej muzyki chrześcijańskiej złożona w Center for Music and the Worship Arts, Liberty University, Lynchburg w stanie Wirginia, USA.

⁷ W niniejszym artykule korzystam obficie z inspirujących ustaleń prof. Zbigniewa Paska dotyczących trzech aspektów symboliki zbawienia: motywu ochronnej funkcji krwi Chrystusa, zróżnicowanych form czci oddawanych imieniu Boga, a także zjawiska sensualizacji chwały Pana (Pasek 2004).

wiary. W obliczu narastających wyzwań dotyczących zachowania głębi duchowości pastory usiłują znaleźć równowagę pomiędzy atrakcyjnością organizowanych eventów a ich funkcją kerygmatyczną. Rodzi się coraz bardziej widoczne napięcie pomiędzy świętością a popularnością, która zaczyna odgrywać prymarną rolę wśród młodszej części populacji ruchu pentekostalnego. Zmiana kodów kulturowych oraz zawartości tekstualnej śpiewanych pieśni wpływa na pentekostalne nabożeństwa, prowadząc do redefinicji wzorców duchowości (Migda 2024)⁸.

Celem prezentowanych analiz jest próba zrozumienia, w jaki sposób wspomniane zmiany modelują wzorce tożsamości ewangelikalnej (Zieliński 2004)⁹ oraz jak w konsekwencji wpłyną na przyszłość tej gałęzi chrześcijaństwa. Warto w tym miejscu wspomnieć o antropologicznych obserwacjach Webba Keane'a (Keane 2007) i Joela Robbinsa (Robins 2003), omawiających narzędzia, jakich możemy użyć, analizując zjawiska religijne związane z wpływem muzyki na realizację praktyk religijnych. Ważne dla naszej analizy są także etnograficzne badania Toma Wagnera (Wagner 2014) i Marka Jenningsa (Jennings 2014), ilustrujące, w jaki sposób pentekostalny „worship” stał się nieodłącznym elementem chrześcijańskich spotkań i nabożeństw organizowanych zwłaszcza przez megakościoły takie jak np. *Hillsong Church*. Podczas tego typu wydarzeń wykorzystywana jest nowoczesna technika audiowizualna, by stworzyć atmosferę intensywnego doświadczenia religijnego. Posługując się starannie dobranym i przetestowanym repertuarem, można indukować bardzo silne reakcje emocjonalne, których masowe występowanie ma potwierdzać wiernym ich celowość, co w efekcie może prowadzić do homogenizacji wzorców chrześcijańskiej kultury muzycznej. Takie

⁸ Szerzej w panoramicznej monografii opisującej zróżnicowany świat polskiego pentekostalizmu Gajewski, Mirończuk 2024.

⁹ Ewangelikalny protestantyzm w Polsce, mimo swoich korzeni, wciąż ewoluuje i dostosowuje się do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. Przywołana publikacja nie tylko dokumentuje stan tego ruchu, ale także stawia pytania o jego przyszłość i rolę w polskim społeczeństwie.

działanie nie tylko przyciąga nowych członków, ale też powoduje, że muzyka staje się kluczowym dla chrześcijan medium, modelując sposób, w jaki wierni rozumieją i rozwijają swoje relacje z Bogiem (Abraham 2018). W wielu polskich zborach ewangelikalnych można dostrzec nawiązania do praktyk promujących pewien styl życia i duchowości, propagowanych przez środowiska związane z Bethel Music czy Elevation Worship. W kontekście tych zjawisk, powstaje istotne pytanie, czy głębia i szczerość przeżycia religijnego mogą się utrzymać w społeczeństwie, w którym muzyka i rozrywka zdają się przyćmiewać klasyczne ścieżki wyrażania osobistej duchowości? (Siemieniowski 2002, 93-95, 245-246)¹⁰.

Polskie społeczności należące do ruchu zielonoświątkowego (Pasek, 1992)¹¹ nie posiadają odgórnie ustalonych form liturgicznych, co sprawia, że każda społeczność może dowolnie kształtować poszczególne elementy nabożeństwa, dostosowując je do oczekiwań lokalnych wiernych. Taka postawa odpowiada na potrzebę otwarcia zborów na uczestnictwo osób pochodzących z innych kręgów eklezjalnych, co sprzyja ich integracji nastawionej na szeroko rozumianą ewangelizację zmierzającą do pozyskania nowych członków. Zwykle zielonoświątkowy rytuał rozpoczyna się od tzw. uwielbienia, które jest zielonoświątkową muzyką obrzędową (Migda 2013, 303-343)¹². Dla członków zborów jest

¹⁰ Szerzej na temat proroczego uwielbienia w przestrzeni modlitwowej estrady w Siemieniowski nd.

¹¹ Ruch zielonoświątkowy dzieli się na liczne Kościoły, które charakteryzuje wiara w konieczność świadomego odrodzenia przez uznanie Jezusa jako „osobistego zbawiciela” oraz intensywne przeżywanie obecności Ducha świętego a obecność ta ma się manifestować przez doświadczenie tzw. chrztu w Duchu świętym, którego zewnętrznym znakiem jest modlitwa innymi językami oraz inne dary duchowe wymienione w 1 Liście do Koryntian 12,4-11. Ruch zielonoświątkowy rozwija się również w łonie Kościołów tradycyjnych i jest w nich obecny pod postacią różnorodnych grup formacyjnych i wspólnot charyzmatycznych. Tworzą go również liczne społeczności, które powstały w wyniku opuszczenia Kościoła katolickiego na skutek dekretów polskich biskupów. Szerzej o tym w Zieliński 2009.

¹² Używane w tekście sformułowania dotyczące „muzyki chrześcijańskiej” pochodzą

to element niezwykle istotny, czas oddania Bogu chwały. Poprzez śpiewane pieśni i zanoszone modlitwy zielonoświątkowcy nie tylko wyrażają swoją wdzięczność i oddanie Bogu, ale również przeżywają poczucie grupowej „rodzinnej” jedności. W atmosferze poczucia bezpieczeństwa, wynikającego z wyrażanej powszechnie akceptacji dla osobistego sposobu przeżywania doświadczeń religijnych, oczekuje się występowania ekstatycznych przeżyć związanych z charyzmatyczną praktyką. Zwykle charyzmatyczne fenomeny występują spontanicznie, w różnych formach ekspresji. Wznoszone jednocześnie głośnie modlitwy oraz wspólny śpiew tworzą niezwykłą atmosferę, wzmacniając jednocześnie wiarę uczestników oraz budując silne więzi w ramach wspólnoty (Migda 2013, 192-194). Po muzycznym wstępie trwającym zwyczajowo około 60 minut następuje głoszenie Słowa Bożego, a po nim ogłoszenia i pieśni na zakończenie. W czasie nabożeństwa sprawowana jest również „Wieczerza Pańska”, a jej częstotliwość zależy od lokalnie przyjętych zwyczajów. W zależności od miejscowych potrzeb oprócz nabożeństw niedzielnych organizuje się również spotkania mniejszych grup wiernych w różne dni tygodnia, a także spotkania modlitewne dla całego zboru. Organizowane są również (bywa, że cyklicznie) eventy na zewnątrz zborów. Są to zazwyczaj koncerty muzycznych o profilu ekumeniczno-ewangelizacyjnym. Walter Hollenweger podkreślał, że duchowość pentekostalna nie ogranicza się jedynie do zewnętrznych zachowań wiernych. Stanowi ona „odmienny sposób bycia chrześcijaninem”, który koncentruje się na ciągłym rozwijaniu duchowości (Spittler 1995, 1096-1102). Wierni są zachęceni do poszukiwania nowych form doświadczenia i wyrażania

z języka religijnego i stanowią pewien skrót myślowy. W rozumieniu osób związanych z ruchem zielonoświątkowym jest to muzyka niosąca w warstwie tekstowej jednoznacznie chrześcijańskie przesłanie. Według muzyków związanych z tym kręgiem kulturowym jest to określenie dość niezręczne, ponieważ muzyka jako sztuka, której tworzywo stanowią wszystkie zjawiska akustyczne, które jesteśmy zdolni usłyszeć, uporządkowane zgodnie z koncepcją artystyczną twórcy, jest tylko jedna. Nie istnieje więc muzyka chrześcijańska, buddyjska czy satanistyczna, a przymiotniki te wyrażają tylko ideowe zaangażowanie jej autora. Szerzej na ten temat w Migda 2013.

swojej wiary, co sprawia, że życie duchowe w zborach jest dynamiczne i pełne innowacji (Hollenweger, 1998).¹³

2. Historyczne korzenie ewangelikalnego śpiewania

Reformacja zapoczątkowana przez Marcina Lutra akcentowała zasadę „powszechnego kapłaństwa”, co zrewolucjonizowało i zdemokratyzowało muzykę kościelną. Śpiew przestał być domeną duchowieństwa i chóru, a stał się praktyką całej wspólnoty. Marcin Luter żywił zamiłowanie do różnych form muzycznych. Znał zasady śpiewania chorału gregoriańskiego, ale świadomie redukował złożoność śpiewanych pieśni tak, by prości ludzie mogli zapamiętać ich treść i melodię (Ślusarczyk 2006-2007, 557-567). W ten sposób tłumacząc średniowieczne łacińskie hymny na język niemiecki, wzmocnił identyfikację wiernych z treściami teologicznymi (Ślusarczyk 2013, 163-171). Jego zdaniem, muzykowanie w przestrzeni kościoła miało mieć również dobroczynny wpływ na zdrowie człowieka (Wilson-Dickinson 2007, 74-75):

Muzyka, zaraz po Słowie Bożym, zasługuje na najwyższą chwałę. Ona jest Panią ludzkiej duszy, rządzi ludzkimi emocjami, które kontrolują człowieka lub też znacznie częściej go porywają. Cóż innego niż muzyka pomoże ci skutecznie uciszyć smutek, pokonać frywolność, oddalić rozpacz, poniżyć dumę, uspokoić namiętność, złagodzić nienawiść? (Blume 1975, 10)

Warto podkreślić, że kluczowym elementem średniowiecznej pieśni pasyjnej był jej narracyjny charakter realizowany poprzez śpiew, koncentrujący się na motywach krzyża, ofiary i krwi Chrystusa.

¹³ Jak uważa Hollenweger wspomniane poszukiwania nowych form duchowości prowadzą często do doświadczeń kojarzących się z szamanizmem. Temat ten podjęty został przez Hollenwegera w rozdziale zatytułowanym „The Oral Shamanist Culture In Pentecostal Transformation”. Potwierdzając niejako zdanie Hollenwegera, Harvey Cox twierdzi w swej książce opisującej duchowość pentekostalną „...Myślę, że odpowiedź na pytanie, czy może istnieć chrześcijański szamanizm, jest pozytywna” (Cox 1995, 228).

Luteranizm wypracował nową koncepcję kultu, w której istotne miejsce zajmowały ambona, chrzcielnica i kompleks organowy. Te elementy nie tylko definiowały przestrzeń liturgiczną, ale również odzwierciedlały fundamentalne zmiany w podejściu do wiary. W przeciwieństwie do rzymskokatolickich nabożeństw, w których liturgia eucharystyczna ma centralne znaczenie, protestancki kult skoncentrował się na Słowie Bożym. Wiara rodzi się ze słuchania Słowa Bożego, wiernie przekazywanego w Piśmie Świętym i głoszonego w Kościele. Skupienie na Słowie Bożym, jako jedynym normatywnym źródle prawd wiary, ma zasadnicze znaczenie dla ewangelickiego zboru i — obok sprawowania liturgii eucharystycznej nastawionej na ofiarnicze pojmowanie Eucharystii — stanowi kluczowy element każdego nabożeństwa. Słowo funkcjonuje nie tylko jako fundament nauczania, ale również jako podstawowe narzędzie komunikacji treści religijnych. Zdaniem Zbigniewa Paska, ważnym aspektem luteranizmu była także rola śpiewu wiernych, który podkreślał wspólnotowy charakter kultu.¹⁴ Kancjonał jako zbiór hymnów i pieśni, stał się drugą po Biblii najważniejszą księgą dla protestantów, umożliwiając im aktywne uczestnictwo w liturgii. Śpiew pozwalał także na wyrażanie osobistych i wspólnotowych emocji, tworząc atmosferę duchowej jedności. W ten sposób kładąc nacisk na Słowo i wspólnotowe przeżywanie wiary, luteranizm wprowadził nową jakość do praktyki religijnej (Pasek 2004, 9).

¹⁴ Konrad Grebel jako jeden z pierwszych organizatorów grup anabaptystów w XVI wieku doszedł do wniosku, że w Piśmie Świętym nie ma żadnych wskazówek dotyczących wspólnego śpiewu, co prowadziło go do przekonania, że taka praktyka jest nie tylko nieobecna, ale również niezgodna z naukami biblijnymi. Wspólne śpiewanie, będące popularnym elementem wielu wspólnot chrześcijańskich, zostało przez niego uznane za przejaw ludzkiej tradycji, która może prowadzić do odwrócenia uwagi od prawdziwego przesłania Ewangelii.

3. Od pieśni hymnicznej do *Praise & Worship*

Protestancka cześć dla krwi Jezusa, głęboko zakorzeniona w dolo-rycznej duchowości pasyjnej średniowiecza (Bynum 2002, 685–714), odzwierciedla bogatą tradycję teologiczną oraz artystyczną (Pasek, 2004, 67–103).¹⁵ W XIV i XV wieku popularność zyskały przedstawienia krwi ukrzyżowanego Chrystusa. Wizje te ukazywały pięciu aniołów zbierających do kielichów krew z ran Jezusa. W duchu zasady solus Christus protestancka refleksja nad krwią Jezusa kładła nacisk na jej zbawczą wartość. Krew będąca atrybutem męki była postrzegana jako święty symbol, zasługujący na szczególny szacunek, a cześć dla krwi Chrystusa stała się nie tylko wyrazem pobożności, ale także głębokiego zrozumienia tajemnicy zbawienia. W ten sposób protestanci podkreślali, że ofiara Jezusa była kluczowym momentem w historii zbawienia, a przelana Jezusowa krew ma moc oczyszczenia grzechów ludzkości.

Pieśń jako jeden z najstarszych gatunków poezji lirycznej ma głębokie zakorzenienie w kulturze, funkcjonując nie tylko jako forma artystyczna, ale także jako istotny środek wyrazu emocji i uczuć. W protestanckiej praktyce eklezjalnej pieśni przybierały formę uroczystych utworów pochwalnych, służących nie tylko do adoracji, ale także do budowania wspólnoty wiernych. Z czasem stare hymny protestanckie zastąpione zostały przez znane m. in. ze „Śpiewnika Pielgrzyma” nowsze pieśni opowiadające o życiu chrześcijanina i przeżywaniu osobistej relacji z Bogiem, poczynając od nawrócenia, na zakończeniu ziemskiej wędrówki skończywszy. W wyniku zmian zachodzących w duchowości i obrzędowości ewangelikalnej śpiewniki tego typu ustąpiły miejsca utworom oddalającym się treściowo od mowy o krwi, krzyżu, grzechu czy pokucie i skoncentrowanym teraz na emocjach towarzyszących wierzącym podczas kontaktu z sacrum.¹⁶ W latach dziewięćdziesiątych

¹⁵ Szerzej na temat Krwi Jezusa jako metonimii zbawienia w bogatej w odniesienia do tekstów źródłowych protestanckich pieśni pracy Pasek 2004.

¹⁶ Szerzej na temat genezy i rozwoju pieśni ewangelikalnej w Polsce zob. Pasek 2004, 35–66.

XX wieku wiele kościołów w Polsce doświadczyło znaczących zmian, które można określić jako proces „amerykanizacji” kultu religijnego (Migda 2009, 100-114).

Westernizacja polskich społeczności ewangelikalnych nie ograniczała się jedynie do technicznych nowinek (np. zastosowania rzutników), lecz obejmowała głęboką transformację form, wartości i struktur religijnych. Główne kanały wpływu to media masowe – telewizja, radio i Internet – dzięki którym do Polski przenikały amerykańskie treści ewangelikalne. Zmiany te dotyczyły nie tylko formy nabożeństw, ale również repertuaru pieśniowego, który przeszedł istotną przemianę. Po 1989 roku obserwujemy spadek popularności tradycyjnych pieśni zawierających teologiczne treści, wypracowanych w pierwszej połowie XX wieku. Dominującą formą stały się prezentowane za pomocą rzutników i projektorów multimedialnych tłumaczenia amerykańskich, brytyjskich i australijskich wykonawców związanych chrześcijańskie wytwórnie muzyczne. Tradycyjnie używane w wielu ewangelikalnych społecznościach śpiewniki popadły w zapomnienie zastępowane stopniowo przez często nieudolnie tłumaczone na język polski pieśni pochodzące z importowanych płyt, nagrań i koncertów zarejestrowanych na taśmach VHS. W połowie lat dziewięćdziesiątych wpływ australijskiej wytwórni *Hillsong Music* uległ wyraźnemu wzmocnieniu, przyczyniając się do ustanowienia nowych standardów w zakresie produkcji muzyki uwielbieniowej. Koncerty tej wytwórni, z ich nowoczesnym brzmieniem i emocjonalnym przesłaniem, przyciągnęły uwagę polskich chrześcijan i zainspirowały wielu lokalnych liderów do kopiowania wzorców oraz naśladowania stylu nabożeństw i koncertów uwielbiających (Migda 2013, 303-343). W polskim ruchu ewangelikalnym zawsze była obecna tęsknota za kratofanicznymi manifestacjami. Opisuując poglądy i praktyki chrześcijan ze zborów na Białostocczyźnie, Leszek Jańczuk wspomina, że dobre nabożeństwo to takie, na którym odczuwana jest moc Boża i dla takich nabożeństw członkowie społeczności gotowi byli iść 50 km pieszo (Jańczuk 2024, 143). Pomimo tęsknoty za „świeżym i nowym

objawieniem” wprowadzanie nowych zwyczajów muzycznych spotykało się u starszych wyznawców z rezerwą. Ludmiła Sosulska z Kościoła Zielonoświątkowego tak opisywała ów proces na łamach czasopisma „Chrześcijanin” w 1996 roku:

Jeszcze 20-30 lat temu nasza „liturgia” wyglądała nieco inaczej, niż się to dzisiaj odbywa w wielu, może przede wszystkim w nowych zborach [...]. Śpiewano podaną przez pastora pieśń czy pieśni. Pieśni te należały do gatunku, który anglosasi nazywają *hymns*, i były to utwory tłumaczone, powstałe w okresach wielkich przebudzeń religijnych w krajach europejskich i w Ameryce oraz (nie za wiele) oryginalne polskie. Niektóre są bardzo wiekowe. Są to z reguły pieśni wielozwrotkowe o wydźwięku budującym, ewangelizacyjnym, czasem również napominającym.¹⁷

Zdaniem autorki przywołanej wypowiedzi w rytuale zielonoświątkowym lat 90-tych

...nastał czas pieśni z reguły krótszych, często bardzo prostych, o rytmach bliższych uchu oswojonemu z brzmieniem współczesnej muzyki popularnej. [...] ich wyróżniającą się cechą jest spory ładunek emocjonalny. Śpiewamy: wywyższam Cię Boże, chwałę, kocham Cię, podnoszę swoje ręce. W niektórych jest w związku z tym jakby trochę za dużo tego, co ja robię, jak ja chwałę Boga w zgromadzeniu lub czego oczekuję. [...] Aż prosi się, żeby na początku przypomnieć, kim jest Jezus, po co się zgromadzamy, co mówi Słowo Boże (Pasek 2004, 31).¹⁸

Wypowiedź Ludmiły Sosulskiej wydaje się ilustrować tęsknotę klasycznych zielonoświątkowców za doksologią skoncentrowaną na chwale, wielkości i mocy Boga zamiast na opowieści o emocjach towarzyszących prywatnym doświadczeniom religijnym akcentującej subiektywne przeżycie.

Otwarcie granic po 1989 roku przyniosło westernizację polskiego ewangelikalizmu. Kaznodzieje z USA promowali model nabożeństwa

¹⁷ Cytowany za publikacją Paska fragment wypowiedzi L. Sosulskiej pochodzi z zielonoświątkowego czasopisma „Chrześcijanin” 3-4, 1996: 12-13.

¹⁸ Ibidem.

oparty na muzyce *Praise & Worship*, łączącej elementy rocka, popu i gospel. Organizacje takie jak *Integrity Media* i *Hillsong* stały się globalnymi eksporterami nowego modelu duchowości, w którym centralne miejsce w praktyce liturgicznej zajmuje zespół muzyczny, a nie ambona czy ołtarz, co odzwierciedla istotne przewartościowanie roli muzyki w kształtowaniu doświadczenia wiary. Nośniki elektroniczne, a w miarę rozwoju technologii internetowych, platformy streamingowe takie jak *YouTube* umożliwiły masową dystrybucję muzyki i kazań, tworząc pewnego rodzaju „supermarket duchowości” – dostępnej, ale często niewymagającej głębi formacyjnej¹⁹. Obserwacje te są zgodne z badaniami prof. Zbigniewa Paska, który wskazuje, że zmiany te nie tylko wpłynęły na formy muzyczne, ale także na język i sposób wyrażania religijności ujętej często w kilkuwersowe refreny o zredukowanej treści. Nowe pokolenia wierzących chętnie przyjmują te zmiany, tradycyjne modele religijności ulegają więc stopniowemu zapomnianiu, a nowe praktyki stają się normą.

...w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku znacznie wzrosła popularność pieśni wychwalających Boga. Zmniejsza się, wraz z odwołaniem do obrazowania krwi, aspekt dydaktyczny i formacyjny, zaś wzrasta funkcja ekspresyjna pieśni. [...] Topika krwi została przez wrażliwość młodszych pokoleń uznana za zbyt archaiczną i stopniowo uległa ograniczeniu. Topika chwały zdominowała obrazowanie soteriologiczne, które jeszcze w pierwszej połowie XX wieku wiązało się przede wszystkim z motywem krwi Chrystusa (Pasek 2004, 168).

Pokolenie X, do którego należy większość 40–50-letnich pastorów, zderza się boleśnie z inną zupełnie wizją Kościoła i świata oraz z kodami

¹⁹ W socjologicznym procesie prywatyzacji religii internetowy *YouTube* zrewolucjonizował dostępność oferty supermarketowych kazań i eventów worshipowych, do których widzowie nie mają innego dostępu niż kreacja zaprezentowana na video. Wielu członków ruchu zielonoświątkowego ma swoje playlisty z kazaniem mówców internetowych, co niejednokrotnie dewaluje przekaz kazań lokalnego (mniej atrakcyjnego marketingowo) pastora.

kulturowymi wchodzącej na rynek pracy generacji Z, oraz kohorty demograficznej Alfa, następującej po „Zetkach”. Alfa jest pierwszym pokoleniem, które urodziło się w trzecim tysiącleciu. Młodzi ludzie, tworząc społeczności ewangelikalne zdecydowanie odbiegają w definiowaniu swoich potrzeb od pokolenia X poszukującego intymności modlitewnej i konwentyklowej bliskości przeżywanej w ciszy. Młodzi ludzie pragną żyć tu i teraz, a do zaspokajania swoich potrzeb eklezjalnych używają krótkich ekspresyjnych form i dynamicznych przestrzeni uwielbienia. To pokolenie przeżywa swoją codzienność, mając „cały świat pod jednym palcem”. Jednak pomimo tego, że żyją bardzo społecznie, ich relacje są kruche, a ich delikatna konstrukcja przypomina płatki śniegu – piękne, ale dotknięte znikają (Drozdowicz 2022)²⁰. W latach osiemdziesiątych XX w. do zborów zielonoświątkowych przychodzono na spotkania modlitewne, którym (o ile był dostępny instrument i utalentowana muzycznie osoba) towarzyszyło śpiewanie pojedynczych pieśni. W grupach katolickich o charakterze charyzmatycznym, termin „modlitwa uwielbienia” był używany do podkreślenia roli modlitwy, w której pieśni stanowiły jedynie akompaniament, pozostając w tle głównego aktu modlitewnego. W połowie lat 90-tych XX w. nazwa uwielbienie była już obecna w obydwu środowiskach, obecnie zaś coraz częściej zaprasza się na eventy muzyczne, którym towarzyszą okrojone formy „słownej” modlitwy w myśl pięknej maksymy przypisywanej

²⁰ Polskie wspólnoty ewangelikalne stają się mikrolaboratoriami przemian religijnych: pokolenie X, strażnicy tradycji i dyscypliny duchowej, stanowią kontrast z młodszymi wiernymi wprowadzającymi nowe formy uwielbienia, technologie i sieciowe modele przywództwa, co rodzi napięcia międzypokoleniowe (CBOS 2021; CBOS 2024; Drozdowicz 2022). Pokolenia Z i Alfa redefiniują duchowość w kierunku indywidualnej, emocjonalnej i cyfrowej religijności, łączącej chrześcijaństwo z mediami społecznościowymi i kulturą popularną, opartej na doświadczeniu, muzyce, wizualności oraz immersyjnych formach praktyk religijnych. Młodzi preferują ekspresję i energię, angażując się w dynamiczne wydarzenia uwielbieniowe i akcje charytatywne, zamiast uczestnictwa w tradycyjnych nabożeństwach; wybierają wspólnotowość opartą na muzyce, ruchu i wizualności.

św. Augustynowi: „Kto dobrze śpiewa, dwa razy się modli”. Święty Augustyn pisze jednak o sytuacji, w której słysząc śpiewających członków społeczności kościelnej, może rozmyślać i przeżywać doświadczenie religijne w łączności z innymi.

Nie mogłem się w owych dniach nasycić cudowną słodyczą rozmyślania o głębi Twego planu zbawienia ludzkości. Ileż to razy płakałem, słuchając hymnów Twoich i kantyków, wstrząśnięty błogim śpiewem Twego Kościoła. Głosy te wlewały się do moich uszu, a gdy Twoja prawda ściekała kroplami do serca, parowało z niego gorące uczucie pobożnego oddania. Z oczu płynęły łzy i dobrze mi było z nimi. Niedawny to był jeszcze czas, kiedy Kościół mediolański zaczął szukać pociechy i duchowego umocnienia w takim zespalaniu głosów i serc swoich wiernych. [...] Wówczas oddany Ci lud czuwał w kościele, gotów umrzeć razem ze swoim biskupem, Twoim sługą. Tam też matka moja, Twoja służebnica, przodując w gorliwości i w nocnym czuwaniu, żyła pogrążona w modlitwie. Chociaż mnie jeszcze wtedy nie rozgrzewał żar Ducha Twego, udzielał się niepokój i podniecenie miasta. To właśnie w tym okresie wprowadzono zwyczaj, wzorem Kościołów wschodnich, śpiewania hymnów i psalmów, aby wśród ogólnego przygnębienia wierny lud nie tracił ducha (Augustyn 2007, 253-256).

Obecnie panujące trendy w organizowaniu koncertów uwielbienia w Polsce wyraźnie odwołują się do wzorców znanych ze Stanów Zjednoczonych. Widać to również w sposobie aranżacji przestrzeni podczas licznych spotkań kościelnych, gdzie centralnym punktem jest rozświetlona multimediami scena, zaś część przeznaczona dla zgromadzenia pozostaje celowo zaciemniona (między innymi z powodów technicznych związanych z realizacją transmisji „na żywo” publikowanych w serwisach internetowych). Profesjonalne nagłośnienie zespołu podczas występów na scenie, często osiągające poziom natężenia dźwięku rzędu 110-120 decybeli, w praktyce uniemożliwia uczestnikom nabożeństwa słyszenie modlitwy osób znajdujących się w ich otoczeniu. Taka sytuacja prowadzi do dekompozycji jednej z podstawowych funkcji

wspólnotowej modlitwy,²¹ przesuając akcent wydarzenia w kierunku indywidualnego przeżycia religijnego. Recepcja mody – interpretowanej czasem jako „świeżość objawienia”, będąca jedną z cech dystynktywnych ruchu zielonoświątkowego – sprzyja poszukiwaniu w lokalnej rzeczywistości nowej obrzędowości. Ponadto, wizerunek chrześcijaństwa propagowany za pośrednictwem profesjonalnie wyprodukowanych koncertów, konferencji i programów *YouTube*, skłania do naśladowania gwiazd chrześcijańskiej muzyki uwielbieniowej.

²¹ Podczas kwerendy prowadzonej w krakowskich wspólnotach pentekostalnych wiosną 2024 r., przeprowadzając wywiad swobodny z członkiem zboru rozważającym zmianę przynależności zborowej, odnotowałem, iż jednym z podnoszonych powodów przenosin była zbyt głośnie muzyka i zbyt ciemna (porównana do kinowej) sala. Respondent opowiadał o swoich doświadczeniach, przywołując tekst biblijny 1 Kor 14,26: „Bo jeżeli wysławiasz Boga w duchu, jakże zwykły wierny, który jest obecny, może rzec na twoje dziękczynienie: Amen, skoro nie rozumie, co mówisz?” Parafrazując, można by rzec, „skoro nie słyszy, co mówisz”.

4. Celebryci czy święci²²

Bezpośrednie konotacje związane ze sceną i rytuałem uwielbienia mogą stanowić czynnik sprzyjający odejściu wiernych z lokalnych zborów, a niekiedy prowadzić nawet do ich likwidacji. W procesie prywatyzacji religii streamingowe serwisy internetowe zrewolucjonizowały w supermarketowy sposób możliwości dostępu do oferty kazań i eventów worshipowych. Trzeba zaznaczyć, że rosnąca popularność tego segmentu duchowości przekłada się również na zyski finansowe generowane przez sprzedaż i subskrypcję materiałów umożliwiających odbiorcom integrację elementów kościelnego sacrum z codziennym życiem, przy zachowaniu wysokiego poziomu i profesjonalizmu produkcji tych treści. Wielu członków ruchu zielonoświątkowego przyznaje się otwarciu do posiadania swojej playlisty z kazaniem mówców internetowych, co niejednokrotnie dewaluuje przekaz kazań lokalnego, mniej atrakcyjnego marketingowo pastora. Podczas prowadzenia wywiadów swobodnych z członkami różnych społeczności zielonoświątkowych

²² W dzisiejszych czasach, liderzy uwielbienia w kościołach, niezależnie od ich wielkości, odgrywają kluczową rolę w tworzeniu atmosfery modlitewnego zaangażowania. Są oni odpowiedzialni nie tylko za prowadzenie muzyczne podczas nabożeństw, ale również za duchowe przewodnictwo, inspirując wiernych do głębszego przeżywania wiary. Poprzez starannie dobrany repertuar, modlitwy i osobiste świadectwa, liderzy uwielbienia kształtują doświadczenie wspólnoty. Ich szczerze wyrażane oddanie oraz transparentność w codziennym życiu są dowodem na to, że prawdziwe przywództwo opiera się na relacji z Bogiem i wspólnotą. Wiele z tych osób, poprzez swoje działania, inspiruje innych do głębszego zrozumienia duchowości i zachęca do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła. Członkowie społeczności pentekostalnych, korzystający z wydarzeń *Praise & Worship*, również przyczyniają się do budowania silnych więzi w ramach wspólnoty. Ich zaangażowanie w organizację i uczestnictwo w tych wydarzeniach nie tylko wzmacnia ich osobistą wiarę, ale również wpływa na rozwój całej społeczności. Wspólne uwielbienie staje się przestrzenią, w której ludzie mogą dzielić się swoimi doświadczeniami i wzajemnie się inspirować do głębszego oddania Bogu czci. Niemniej jednak należy pamiętać, że duchowość nie jest wolna od zagrożeń; patologie duchowe, przemoc i manipulacja religijna (Grzywocz 2020) mogą prowadzić do negatywnych skutków dla jednostek i całych społeczności, dlatego rozważając te problemy, nie można zapominać o rzeszach wiernych, którzy na co dzień demonstrowują autentyczną pobożność ewangeliczną.

wyraźnie ujawnia się przypisywanie przez rozmówców nadrzędnej roli praktykom uwielbienia i budowaniu osobistych relacji wewnątrz wspólnoty²³. Zasadne wydaje się postawienie pytania, czy wywodzące się z protestantyzmu wspólnoty pentekostalne, silnie ukierunkowane na żywiłowe doświadczenie muzyczne, pozostają nadal skoncentrowane na ambonie jako miejscu głoszenia kerygmatu? Odpowiedź na to pytanie domaga się przeprowadzenia w przyszłości odrębnych i szeroko zakrojonych badań z zakresu socjologii religii.²⁴ Możemy natomiast odnieść się do obserwacji popularności i wpływu chrześcijańskiej muzyki produkowanej przez duże profesjonalne wytwórnie. Zdecydowana większość

²³ Wywiady prowadzone były w latach 2020–2025 w ramach badań prowadzonych przez Religioznawczą Pracownię Badań Pentekostalnych WSTS w Warszawie. W trakcie zajęć dotyczących duchowości pentekostalnej przeprowadzono kwerendę wśród 130 uczestników pochodzących z różnych środowisk pentekostalnych w Polsce, zaangażowanych w służbę uwielbienia w lokalnych zborach. Respondenci dobierani byli według przynależności do pokolenia „X” (lata urodzenia pomiędzy 1965–1980), pokolenia „Y” zwanego czasem „milenialsami” (1981–1995) oraz do pokolenia „Z” (lata urodzenia pomiędzy 1995–2012). Pokolenie „X” tworzą osoby, których rozwój nie był ukształtowany przez wszechobecne technologie cyfrowe, pokolenie „Y” tworzą osoby wchodzące na rynek pracy na przełomie tysiącleci, w okresie transformacji gospodarczej i rozwoju Internetu, zaś pokolenie „Z”, to pierwsza generacja, która od urodzenia miała stały dostęp do Internetu i nowoczesnych technologii. Oprócz tego w latach 2024–2025 przeprowadzono moderowane badania fokusowe dotyczące współczesnych form realizowania duchowości poprzez pentekostalne uwielbienie wśród 50 członków Duszpasterstwa Akademickiego Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce.

²⁴ Pytania postawione w tekście wpisują się w zrealizowany przez autora komponent badań przeprowadzonych w ramach międzynarodowego grantu badawczego: „Spiritual Formation and Flourishing in European Pentecostalism”. Realizacja grantu rozpoczęła się jesienią 2023 roku i potrwa do października 2027 r. Celem projektu jest zbadanie dynamiki rozwoju duchowego we wspólnotach pentekostalnych w Europie. Inicjatywa, finansowana przez „Templeton Religion Trust”, ma na celu zrozumienie, w jaki sposób praktyki i przekonania religijne wpływają na dobrostan jednostek i wspólnot, oferując cenny wgląd we współczesny krajobraz religijny Europy. Projekt badawczy realizowany jest w zespole: Simo Frestadius (dziekan ds. badań w Regents Theological College, Wielka Brytania), Ulrik Josefsson (prezes ALT School of Theology, Uniwersytet w Uppsali) i Andrzej Migda (Instytut Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego, Religioznawcza Pracownia WSTS w Warszawie).

liderów uwielbienia zaangażowanych w rozwój tej dziedziny kultury chrześcijańskiej prowadzi skromne życie zgodne z ewangelikalnymi wartościami. Równocześnie można zaobserwować proces wyłaniania się i rozwoju służby określanej mianem „chrześcijańskiej celebry”, których legitymizacja opiera się najczęściej na mechanizmie społecznego dowodu słuszności. Są „nazwiska”, na które się przyjeżdża i wykonawcy, których piosenki są słuchane, przyjmowane jako szczególnie natchnione i bardzo szybko tłumaczone na język polski, aby bez opóźnień względem innych zborów wprowadzić na nabożeństwie nowe pieśni. Wydarzenia organizowane przez tych artystów są często spektakularne i przyciągają tłumy, jednak nie niosą one formacyjnego potencjału. Brak teologicznej refleksji, koncentracji na duchowym rozwoju czy pracy nad charakterem i stabilnością realizowanych wzorców duchowości może także generować zakulisowe problemy, których ujawnienie rujnuje wizerunek i niszczy zaufanie wiernych do popularnych liderów, Kościoła i uwielbienia.

Jako przykład takiego procesu można przywołać skandale związane z pastorem kościołów rodziny *Hillsong*, które odbiły się sporym echem wśród polskich społeczności ewangelikalnych, zwłaszcza po publikacji filmu „Hillsong: A Megachurch Exposed” (Discovery+, 2022)²⁵. Kościół *Hillsong*, z rocznymi przychodami sięgającymi 100 mln dolarów, stał się symbolem komercjalizacji wiary. Pastorzy Carl Lentz oraz Brian Houston kształtowali i utrwalali w mediach wizerunek współczesnego chrześcijańskiego lidera, świadomego zarówno kulturowego, jak i organizacyjno-biznesowego oddziaływania Kościoła. Model ten

²⁵ Film prezentuje traumatyczne świadectwa nadużyć finansowych, wykorzystywania seksualnego oraz ukrywania przestępstw przez liderów kościoła zrzeszającego ponad 150 000 wiernych, wśród których są m.in. Justin Bieber, siostry Kardashian, Chris Pratt, Selena Gomez, Vanessa Hudgens, Nick Jonas czy Bono, lider U2. Oczywiście należy w tym miejscu zaznaczyć, że w Polsce nie mamy udokumentowanych tak jaskrawych przypadków patologicznej i przemocowej duchowości. Skala socjologicznie obserwowanej duchowości ewangelikalnej w Polsce jest zbyt mała. Jednak z uwagi na naśladownictwo i podatność na wzorce chrześcijańskiej popkultury warto pochylić się nad tego typu zagrożeniami. Zob. „Hillsong: mroczna strona australijskiego kościoła” 2022.

zakładał, że sukces wspólnoty opiera się na wykorzystaniu współczesnych form przekazu, skutecznie docierających do młodych odbiorców zaangażowanych w rytuał uwielbienia. Działania medialne mające na celu zwiększenie sukcesu misji polegały na przyciąganiu do społeczności *Hillsong* znanych ze świata mediów postaci, zwłaszcza tych, które przeżywały przełomy egzystencjalne. Szczególnym zainteresowaniem cieszyła się informacja o „nawróceniu” Justina Bibera²⁶, który chętnie pokazywał się publicznie z pastorem Lentzem. W mediach coraz częściej pojawiały się zdjęcia pastora w negliżu, zaś towarzyszący mu Justin Biber fotografowany był w skromnym podkoszulku²⁷. Szybko ujawniono, że popularność zdobyta w ten sposób wiązała się z problemami Lentza z zachowaniem standardów moralnych ukrywanymi przed społecznością *Hillsong*. Okazało się, że nadużycia związane z wykorzystaniem zależności kościelnych, problemy z moralnością i ukrywaniem przestępstw dotyczą również innych prominentnych członków zarządu kościoła *Hillsong*. W marcu 2022 roku, długoletni lider kościoła *Hillsong* Brian Houston zrezygnował z przywództwa pod wpływem oskarżeń o ukrywanie nadużyć seksualnych, których jego ojciec Frank Houston miał się dopuścić wobec nieletnich. Kościół *Hillsong* miał również przeprowadzić wewnętrzne dochodzenie, w wyniku którego ujawniono naruszenie kodeksu etycznego kościoła, niestosowną korespondencję Briana Houstona prowadzoną z kobietami oraz nadużywanie leków przeciwbólowych i alkoholu. Podważenie zaufania wspólnoty kościelnej, której był założycielem²⁸, zmusiło go do rezygnacji. Kryzys przywództwa

²⁶ Justin Bieber jest kanadyjskim piosenkarzem, który jako nastolatek zyskał międzynarodową sławę. Jako jeden z najpopularniejszych artystów na świecie odniósł ogromny sukces, a jego styl i wizerunek przyciąga wielu młodych fanów. W 2014 roku, Bieber dokonał konwersji i przyjął świadomie chrzest w kościele *Hillsong*. Chrztu udzielił, mu pastor Carl Lenz.

²⁷ Zob. https://www.imdb.com/name/nm7264866/mediaviewer/rm1767708929/?ref_=nm_ph_1, dostęp 2025.02.25.

²⁸ Brian i Bobbie Houston byli od 1983 r. pastorami niewielkiego zboru *Hills Christian Life Centre* w Sydney założonego wcześniej przez Franka Houstona. W 1999 r.

spowodował poważne problemy skutkujące rezygnacją całych wspólnot kościelnych z udziału w federacji *Hillsong*. Pomimo przeprosin nowego kierownictwa kościoła i zapowiedzi reform, wizerunek tego modelu realizacji duchowości został poważnie nadszarpnięty. Opisana sytuacja skłoniła wielu członków zborów skupionych na doświadczeniu religijnym związanym z rytuałem uwielbienia do przemyśleń, co w efekcie prowadziło do porzucenia ruchu pentekostalnego (Fennell 2023). Narracja towarzysząca uczestnikom tego typu spotkań skłaniała ich do systematycznego dążenia do realizacji wzorców wykreowanych przez chrześcijańskich celebrytów. Dążenie do osiągnięcia poziomu organizacyjnego zgromadzeń i nabożeństw transmitowanych jako wydarzenia masowe (tłumy wypełniające stadiony), często wiązało się z wieloma wyrzeczeniami zespołów uwielbieniowych w lokalnych zborach. Najbardziej zaangażowani członkowie tych społeczności szczególnie boleśnie odczuwali dysonans wynikający z ujawnienia nadużyć ze strony liderów, których postrzegali jako autorytety, chcieli naśladować i utożsamiali ich popularność z autentyczną przemianą duchową i „uświęceniem” życia. W relacjach ludzi porzucających tego typu społeczności pojawia się często pytanie, ruch pentekostalny rzeczywiście koncentruje się jeszcze na autentycznej przemianie i uświęceniu życia, czy na samorealizacji wyidealizowanego obrazu siebie?

5. Zakończenie

Przemiany rytuału pentekostalnego po 1989 roku odzwierciedlają szeroko zakrojony konflikt obecny pomiędzy dążeniem do zachowania świętości a popularnością. Z jednej strony adaptacja do aktualnych trendów kulturowych (muzyka *Praise & Worship*, media społecznościowe, technika multimedialna) pozwala Kościołowi skuteczniej docierać do nowych pokoleń. Z drugiej strony jednak pojawia się ryzyko utraty

zmieniono nazwę zboru na *Hillsong Church*, który stał się globalną marką związaną ze służbą uwielbienia. Kościół posiada swoje oddziały w ponad 30 krajach świata.

tożsamości na rzecz komercji i celebrytyzmu, o ilustrują przykłady kontrowersji związanych z kościołem *Hillsong*. Na podstawie własnych obserwacji autor zauważa, że współczesny pentekostalizm coraz wyżej ceni głęboką duchowość, modlitwę medytacyjną oraz rolę cielesności w odbiorze objawienia. W przeprowadzonych wywiadach swobodnych z młodymi uczestnikami ruchu zielonoświątkowego, dostrzegalna jest tęsknota za przeżyciem bliskości i intymności doświadczanej w ciszy. Wielu respondentów wskazuje na korzystanie z aplikacji internetowych oferujących treści inspirowane duchowością ignacjańską i focusiem²⁹ jako sposób radzenia sobie z deficytem głębi. Wydaje się, że obecnie kluczowym wyzwaniem dla ewangelikalnego pentekostalizmu jest znalezienie języka pozwalającego połączyć teologiczną głębię z atrakcyjną formą cyfrową, tak aby przeciwdziałać niebezpieczeństwu przekształcenia duchowości w produkt konsumpcyjny. Przyszłość rytuału pentekostalnego zależy zatem od umiejętnego wykorzystania nowoczesnych technologii bez nadmiernego akcentowania rozrywki i narcystycznie spektakularnych form ekspresji religijnej, przy jednoczesnym powrocie do fundamentalnej refleksji nad Słowem oraz pieśni przypominających, kim jest Bóg i przeżywaniu w ciszy bliskości sacrum. Wobec tych wyzwań zasadne staje się pytanie, czy Kościół pentekostalny zdoła zachować swoją misję świętości, czy też ulegnie pokusie skomercjalizowanej wiary?

Bibliografia

- Abraham, Ibrahim. 2018. „Sincere Performance in Pentecostal Mega-church Music.” *Religions* 9 (6): 192.
- Augustyn, św. 2007. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Kraków: Znak.
- Blume, Friedrich. 1975. *Protestant Church Music. A History*. London: Littlehampton Book Services Lt.

²⁹ Jednym z tego typu narzędzi wspomnianych przez respondentów jest aplikacja „Pogłębiarka” („Pogłębiarka” 2025; „Pogłębiarka” 2020) powiązana z serwisem Pogłębiarka.pl (*Pogłębiarka.pl* 2023).

- Bynum, Caroline Walker. 2002. „The Blood of Christ in the Later Middle Ages.” *Church History* 71 (4): 685–714.
- CBOS 2021: Centrum Badania Opinii Społecznej. 2021. „Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa.” *Komunikat z badań* 144. Dostęp 2025.02.25. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2021/K_144_21.PDF.
- CBOS 2024P: Centrum Badania Opinii Społecznej. 2024. „Religijność w ostatnich dziesięcioleciach.” *Komunikat z badań* 50. Dostęp 2025.02.25. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2024/K_050_24.PDF.
- Cox, Harvey. 1995. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Reading: Addison-Wesley.
- Drozdowicz, Jarema. 2022. „W co wierzy pokolenie Z? Transformacje religijności cyfrowej młodzieży.” *Przegląd Religioznawczy* 1 (283): 91–109.
- Fennell, Marc. 2023. „I Left Pentecostalism 17 Years Ago. Now I’m Witnessing Others Make Their Own Exodus from Hillsong.” *The Guardian*, June 10. Dostęp 2025.02.25. <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/commentisfree/2023/jun/11/i-left-pentecostalism-17-years-ago-now-im-witnessing-others-make-their-own-exodus-from-hillsong>.
- Gajewski, Wojciech, i Jan Mirończuk, red. 2024. *Pentekostalizm w Polsce historia i współczesność Ostrołęka/Warszawa: Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie*.
- Grzywocz, Krzysztof. 2020. *Patologia duchowości. Od niezdrowej religijności do dojrzałej wiary*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hollenweger, Walter. 1998. „Pentecostalism’s Global Language.” *Christianity Today* 42 (January 12): 42–44.
- „Hillsong: mroczna strona australijskiego kościoła.” 2022. *Player.pl* (Discovery+). Dostęp 2025.02.24. <https://player.pl/playerplus/>

- discovery-plus/hillsong-mroczna-strona-australijskiego-koscio-la-odcinki,37497.
- Ingalls, Monique M., i Amos Yong. 2015. *The Spirit of Praise. Music and Worship in Global Pentecostal-Charismatic Christianity*. University Park, PA: Penn State University Press.
- Jańczuk, Leszek. 2024. *Chrześcijananie Wiary Ewangelicznej na Białostocczyźnie (1928–1988)*. Ostrołęka/Warszawa: Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe im. Adama Chętnika/Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie.
- Jennings, Mark. 2014. *Exaltation. Ecstatic Experience in Pentecostalism and Popular Music*. Bern: Peter Lang International.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Lambert, Clifford Ernest, II. 2023. „Experiential Truth in Contemporary Worship Environments. The Role of Late Twentieth and Early Twenty-First Century Worship Music in the Spiritual Formation of Millennials.” Rozprawa doktorska, Liberty University. Dostęp: 2025.10.05. <https://digitalcommons.liberty.edu/doctoral/4226/>.
- Migda, Andrzej. 2009. *Wpływ nagrań koncertów video Praise & Worship na zmiany w strukturze nabożeństw pentekostalnych i mszy charyzmatycznych w Polsce*. Kraków. „Ex Nichilo”.
- Migda, Andrzej. 2010. *Egzorcyzm pentekostalny*. Warszawa. Dobry Skarbiec.
- Migda, Andrzej. 2013. *Mistycyzm pentekostalny*. Kraków: Nomos.
- Migda, Andrzej. 2024. „Osobliwości pentekostalnego doświadczenia wiary.” W *Pentekostalizm w Polsce historia i współczesność*. Red. Wojciech Gajewski i Jan Mironczuk, 375–390. Ostrołęka/Warszawa: Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna.
- Pasek, Zbigniew. 2004. *Topika zbawienia w polskich kancjonalach ewangelikalnego protestantyzmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Pasek, Zbigniew. 1992. *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*. Kraków, Nomos.
- „Pogłębiarka.” 2025. *Google Play*. Dostęp: 2025.02.25. <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.wojda.poglebiarka&hl=pl&gl=US&pcampaignid=pcampaignidMKT-Other-global-all-co-prtnr-py-PartBadge-Mar2515-1>.
- „Pogłębiarka.” 2020. *Apple Store*. Dostęp: 2025.02.25. <https://apps.apple.com/us/app/pogłębiarka/id1550968285>.
- Pogłębiarka.pl*. 2023. Dostęp: 2025.02.25. <https://poglebiarka.pl>.
- Robins, Joel. 2003. „On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking.” *Religion* 33: 221–231.
- Sawa, Przemysław. 2016. „Duchowość ewangelikalna – szansa dla ekuumenizmu.” *Studia Oecumenica* 16: 253–275.
- Siemieniewski, Andrzej. 2002. *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Siemieniewski, Andrzej. Nd. „Prorocze uwielbienie.” *Apologetyka. Serwis apologetyczny katolickie spojrzenie na wiarę*. Dostęp: 2025.10.05. https://analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com_content&task=view&id=923&Itemid=0.htm.
- Spittler, Russell. 1995. „Spirituality, Pentecostal and Charismatic.” W *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, red. Stanley M. Burgess i Gary B. McGee. Grand Rapids: Zondervan: 1096–1102.
- Synan, Vinson, red. 2006. *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*. Kraków/Szczecin: Wydawnictwo „A”.
- Ślusarczyk, Dawid. 2006–2007. „Początki pieśni protestanckiej na przykładzie twórczości chorałowej Marcina Lutra.” *Analecta Cracoviensia. Studia philosophico-theologica* 38/39: 557–567.
- Ślusarczyk, Dawid. 2013. „Muzyka w luteranśkim zborze w pierwszych wiekach reformacji.” *Pro Musica Sacra* 11: 163–172.

- Wagner, Tom. 2014. „Branding, Music, and Religion: Standardization and Adaptation in the Experience of the «Hillsong Sound».” W „*Religions as Brands*”. *New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, red. Jörg Stolz i Jean-Claude Usunier, 59–73. London: Routledge.
- Wilson-Dickinson, Andrew. 2007. *Historia muzyki chrześcijańskiej*. Warszawa: Vocatio.
- Zieliński, Ariel. 2009. *W okolice schizmy: Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*. Kraków: Nomos.
- Zieliński, Tadeusz, red. 2004. *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce XXI wieku*. Katowice: Credo.
- Zieliński, Tadeusz. 2013. *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.



ICT w edukacji religijnej

ICT in religious education

Słowa kluczowe: ICT, edukacja, religia, TPACK, SAMR

Key words: ICT, education, religion, TPACK, SAMR

Streszczenie

ICT odgrywają kluczową rolę w transformacji edukacji, w tym także edukacji religijnej. Wprowadzanie ICT do nauczania religii umożliwia nie tylko bardziej angażujące metody dydaktyczne, ale również lepsze dostosowanie treści do oczekiwań współczesnej młodzieży, która na co dzień funkcjonuje w świecie cyfrowym. Pandemia COVID-19 przyspieszyła integrację ICT w procesie dydaktycznym, również w nauczaniu religii, zmuszając nauczycieli do adaptacji nowych technologii. W opracowaniu zaprezentowano wybrane modele (TPCK i SAMR) integracji technologii w pracy dydaktycznej. Zwrócono uwagę na kompetencje cyfrowe nauczycieli oraz ich rolę w efektywnym wykorzystaniu ICT w edukacji, zgodnym z potrzebami i oczekiwaniami młodzieży, zwracając również uwagę na kontekst etyczny.

Abstract

ICT plays a key role in the transformation of education, including religious education. The introduction of ICTs into the teaching of religion enables not only more engaging didactic methods, but also a better adaptation of the content to the expectations of today's young people, who function

¹ Dominika Kochan, studentka studiów II stopnia na kierunku pedagogika, Wydział Nauk Społecznych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

in a digital world daily. The COVID-19 pandemic accelerated the integration of ICT in the didactic process, also in the teaching of religion, forcing teachers to adapt modern technologies. The paper presents selected models (Technological Pedagogical Content Knowledge and Substitution, Augmentation, Modification, Redefinition) of technology integration in didactic work. Attention is paid to teachers' digital competences and their role in the effective use of ICT in education, in line with the needs and expectations of young people, while taking into account the ethical context.

1. Wprowadzenie

Nowoczesna technologia w sposób ciągły poprawia nasz styl życia i umożliwia postęp w różnych jego dziedzinach. Dyfuzja technologii informacyjno-komunikacyjnych (ICT) do wszystkich obszarów życia definiuje je jako integralny parametr rozwoju. Wysoka dynamika zmian wszystkich sfer funkcjonowania człowieka oraz tempo rozwoju technologicznego wymusza na nauczycielach, w tym nauczycielach religii, konieczność wykorzystania ICT w procesie dydaktycznym. Sytuacja pandemiczna zmusiła wszystkich uczestników działań edukacyjnych do korzystania z narzędzi technologii cyfrowej, które stały się katalizatorem zmian w zakresie warunków pracy dydaktycznej, metod nauczania itd. i jako takie są nieodłącznym elementem procesu edukacyjnego.

Dzisiejsi uczniowie – określani przez Marca Prensky'ego jako „digital nativ”, pokolenie dorastające w otoczeniu technologii – zderzają się ze strukturą systemu nauczania zaprojektowaną z myślą o świecie analogowym, gdzie „dostawcą treści” jest nauczyciel. Wybuch pandemii Covid-19 znacząco wpłynął na zmianę tego podejścia. Szeroko pojmowane „środowisko edukacyjne” wspomagane przez ICT ułatwia aktywne, oparte na współpracy, kreatywne, integracyjne i oceniające uczenie się jako przewagę nad tradycyjną metodą. Podstawą wdrażania ICT w edukacji jest szkolenie nauczycieli w zakresie nowych umiejętności, rozbudowę infrastruktury ICT, mając na uwadze podnoszenie ogólnego poziomu edukacji, ale również zmniejszenie nierówności społecznych. Działania projakościowe ukierunkowane na wykorzystanie

ICT w praktyce przekazu treści religijnych są niezwykle ważne, zwłaszcza że technologie zmieniają sposób życia i sposoby wchodzenia w interakcje.

ICT odgrywają kluczową rolę w podnoszeniu jakości edukacji poprzez ułatwianie skutecznych procesów nauczania i uczenia się (Das 2017; Ratheeswari 2018). Integracja ICT w edukacji umożliwia samodzielne uczenie się, interaktywne uczestnictwo i dostęp do różnorodnych zasobów (Sharma i in. 2011). Umożliwia nauczycielom atrakcyjną prezentację materiałów i pomaga uczniom rozwijać kreatywne myślenie i pewność siebie (Das 2017). Nowoczesne technologie promują również wspólne uczenie się, zwiększają możliwości edukacyjne i wypełniają lukę między edukacją miejską i wiejską (Amutha 2020). Jednak udana integracja ICT napotyka bariery, w tym szkolenia nauczycieli i infrastrukturę. Rola nauczycieli ewoluuje wraz z wdrażaniem ICT, wymagając nowych umiejętności i obowiązku podążania za nowościami. Nowoczesne technologie wpływają na metody nauczania, podejścia do uczenia się i ogólną wydajność edukacyjną (Amutha 2020) i jako takie są obecnie nieodłącznym elementem edukacji.

2. ICT w pracy nauczyciela

Umiejętności w zakresie konstruktywnego wykorzystania ICT stanowią dziś ważny element kapitału społecznego (Robinson i in. 2015). Wykorzystanie ICT w szkole wydaje się obecnie powszechne, zwłaszcza jeśli uwzględni się doświadczenie nauki zdalnej podczas ograniczeń pandemicznych. Wykorzystanie ICT w procesie edukacji wpływa na umiejętność krytycznego myślenia (Kurt 2010). Badania dowodzą wysokiej skuteczności zastosowania ICT już na poziomie wczesnej edukacji, akcentując możliwości, jakie daje technologia w odpowiedzi na indywidualne potrzeby edukacyjne uczniów (Kerckaert *et al.* 2015). Badania przeprowadzone na terenie Finlandii dowodzą, że kompetencje cyfrowe nauczycieli są uzależnione od szeroko pojętej aktywności cyfrowej oraz wieku, przy czym zmienne socjodemograficzne nie determinują

w takim stopniu kompetencji cyfrowych jak dostępność do zasobów (Saikkonen, Kaarakainen 2021).

Nikki DiGregorio i Dolores D. Liston wskazują na istnienie zależności pomiędzy oceną samoskuteczności a stopniem wykorzystania ICT w praktyce pedagogicznej (DiGregorio, Liston 2018). Osobista skuteczność, w oparciu o społeczno-poznawczą teorię Alberta Bandury, wynika m.in. z osiągnięć w zakresie wydajności oraz doświadczenia (Bandura, 1977), odnosi się do przekonania o zdolności „do sprawowania kontroli nad własnym poziomem funkcjonowania” (Bandura 1991, 258). Wiara we własną skuteczność jest motorem napędowym działań i przezwyciężania przeszkód (Bandura 2001). W literaturze przedmiotu podkreśla się znaczenie samoskuteczności jako ważnego predyktora stosowania ICT przez nauczycieli (Mumtaz 2000).

Przekonania nauczycieli dotyczące wykorzystania ICT powiązane z preferowaniem tradycyjnych metod stanowią bariery dla integracji nowoczesnych technologii w praktyce pedagogicznej. Dlatego mocno akcentuje się konieczność szkolenia w zakresie ICT, zwłaszcza pedagogicznego. Rozwój zawodowy jest bowiem kluczowym czynnikiem stymulującym wykorzystanie ICT w praktyce (Kerckaert *et al.* 2015).

Brak wsparcia nauczycieli w „oswojeniu się” z technologią bardzo często skutkuje wykorzystaniem ICT wyłącznie do celów demonstracyjnych, pomijając możliwości odkrywania, doświadczania, eksperymentowania (Aslan, Zhu 2016). Tymczasem właściwe wykorzystanie ICT skutkuje tym, że uczniowie są bardziej chętni do wykorzystywania informacji i danych z różnych źródeł, rozwijają umiejętność krytycznej oceny jakości materiałów edukacyjnych. Tworzą kreatywne środowisko uczenia się, które rozwija nowe rozumienie przez uczniów ich obszarów uczenia się (Chai *et al.* 2010).

Umiejętność posługiwania się ICT w procesie dydaktycznym jest niewątpliwie kluczową metakompetencją, obejmującą uczenie się, adaptację, przewidywanie i tworzenie, niezbędną do skutecznego uczestnictwa w społeczeństwie informacyjnym. Szybko zmieniające się środowisko

technologiczne wymaga stałej samoregulacji i doskonalenia swych umiejętności, zwłaszcza, że nauczyciele czują się nieodpowiednio przygotowani do korzystania z technologii informacyjno-komunikacyjnych.

3. Modele podejścia do integracji technologii w nauczaniu i uczeniu się

Dobra integracja technologii w procesie nauczania i uczenia się nie polega na korzystaniu z najlepszego w naszej ocenie narzędzia, ale na świadomości zakresu opcji tego narzędzia i wybieraniu właściwej strategii do przekazu danych treści. Sama znajomość ICT nie wystarcza do ich efektywnego wdrożenia w procesie dydaktycznym. Należy również pamiętać o tym, że podstawowym elementem efektywnego uczenia się jest interaktywność, która jest postrzegana jako istotny komponent teorii uczenia się². Nauczyciele muszą być skutecznym ogniwem łączącym treści, technologię i sposób uczenia się. Wymaga to odpowiedniego przygotowania nauczycieli do pracy z wykorzystaniem ICT. Modele integracji technologii to modele teoretyczne, których można wymienić wiele. Na potrzeby niniejszego opracowania skupiono się na dwóch modelach zapewniających skuteczną integrację technologii w nauczaniu i uczeniu się.

3.1. TPACK – Technological Pedagogical Content Knowledge

Model TPACK autorstwa Punya Mishry i Matthew J. Koehlera, integruje wiedzę technologiczną z treścią i wiedzą pedagogiczną (Mishra, Koehler 2006). Model ten powstał w oparciu o pięcioletni eksperyment prowadzony wśród nauczycieli, ukierunkowany na wykorzystanie technologii w pracy pedagogicznej, postrzeganej jako proces wysoko złożony, czerpiący z wielu rodzajów wiedzy.

² Przykładem jest teoria kognitywna wskazująca, że uczniowie stale wchodzą w interakcję z informacjami poprzez mentalny proces odbioru, kodowania, przechowywanie i wyszukiwanie. W teorii społecznego uczenia się nauka odbywa się poprzez interakcje społeczne.

Mishra i Koehler swój początkowy pomysł oparli na pracy Lee S. Shulmana z 1986 roku. Shulman w swym opracowaniu omawia koncepcję wiedzy w nauczaniu opierającą się na zestawie wiedzy merytorycznej (wiedza przedmiotowa) oraz zestawie wiedzy pedagogicznej (metody nauczania) (Shulman 1986). Połączenie tych dwóch zestawów tworzy pedagogiczną wiedzę merytoryczną – PCK (Pedagogical Content Knowledge), dzięki której nauczyciel może skutecznie nauczać swego przedmiotu. Mishra i Koehler w oparciu o własne obserwacje stwierdzili, że największą zmianą zachodzącą w edukacji jest wykorzystanie technologii w klasie i zwrócili uwagę na to, że wiedza technologiczna jest traktowana jako odrębny obszar nie mający związku z PCK. Po pięciu latach badań stworzyli nową strukturę, TPACK, która dodaje technologię do wiedzy pedagogicznej i przedmiotowej, uwzględniając powiązania, interakcje i ograniczenia, z jakimi mają do czynienia nauczyciele we wszystkich tych obszarach.

Model TPACK jest złożony z trzech podstawowych komponentów: wiedzy merytorycznej (CK), wiedzy pedagogicznej (PK) oraz wiedzy technologicznej (TK). Korelacje pomiędzy owymi podstawowymi komponentami tworzą konstrukcje pośrednie w postaci: wiedzy o treści technologicznej (TCK), technologiczna wiedza pedagogiczna (TPK) oraz wiedzy o treściach pedagogicznych (PCK).

Charakterystyka poszczególnych komponentów:

- wiedza merytoryczna (CK) – dotyczy wiedzy na temat nauczanego przedmiotu, odpowiada na pytanie, czego uczymy. CK różni się w zależności od dyscypliny i poziomu nauczania;
- wiedza pedagogiczna (PK) – dotyczy wiedzy na temat procesu uczenia się, metod nauczania, odpowiada na pytanie, jak uczymy;
- wiedza technologiczna (TK) – dotyczy sposobów pracy z wykorzystaniem ciągle zmieniającej się technologii, odpowiada na pytanie, jak integrujemy technologię, czy poziom tej integracji jest odpowiedni do prowadzenia efektywnego nauczania.

TK różni się w zależności od dyscypliny i poziomu nauczania;

- wiedza o treściach pedagogicznych (PCK) – opisuje relacje pomiędzy technologiami i celami uczenia się, odpowiada na pytanie, jak uczymy treści przedmiotowych,
- wiedza o treściach technologicznych (TCK) – opisuje relacje i skrzyżowania między technologiami i celami uczenia się, odpowiada na pytanie, jak technologia wspiera przekaz treści przedmiotowych;
- technologiczna wiedza pedagogiczna (TPK) – opisuje relacje i interakcje między narzędziami technologicznymi a konkretnymi praktykami pedagogicznymi.

Mishra zwraca uwagę na istotną rolę wiedzy o kontekście (XK) każdego nauczyciela stosującego model TPACK (Mishra 2019). Wiedza kontekstowa dotyczy zarówno świadomości nauczyciela na temat dostępnych technologii, wiedzy na temat szkoły oraz szerszego środowiska, polityki krajowej, w ramach których funkcjonują uczestnicy procesu edukacyjnego. Wiedza kontekstowa jest tak samo istotna na drodze do integracji technologii z nauczaniem jak pozostałe komponenty modelu TPACK.

Model TPACK został z powodzeniem zaimplementowany m.in. w nauczaniu historii (Vaerennewyck *et al.* 2017) czy też matematyki (Kartal, Çınar 2018). Uniwersalność tego modelu może być wykorzystana również w nauczaniu religii, o ile katecheci będą uważać, że uczenie się i korzystanie z technologii jest interesujące, ważne i użyteczne. Jest to gwarancją motywacji do nauczania się, jak zintegrować technologię w klasach i uzyskać wyższy poziom TPACK, co potwierdzają badania (Hsu *et al.* 2017). Jason T. Abbit wskazuje, że wzrost wiedzy w zakresie poszczególnych komponentów TPACK ma silną pozytywną korelację z zaufaniem nauczycieli do integracji ICT w praktyce (Abbit 2011).

Mądra integracja technologii w modelu TPACK to wybór skutecznej technologii w odniesieniu do nauczania danego przedmiotu w oparciu o pedagogiczne myślenie projektowe, obejmujące krytyczną ocenę

możliwości zastosowania technologii oraz własnych umiejętności w tym zakresie, a następnie wdrożenie ich do nauczania określonych treści z uwzględnieniem kontekstu klasowego/środowiskowego. Konieczność kształcenia nauczycieli w tym zakresie potwierdzają badania dowodzące, że ocena przydatności ICT w procesie dydaktycznym na gruncie polskim nie jest wysoka w odniesieniu do narzędzi wymagających wysokich kompetencji cyfrowych (Klichowski 2015). Michał Klichowski zwraca uwagę na fakt, że w Polsce

nie istnieje nawet zaczątek tego modelu – w kształceniu nauczycieli nie łączy się wiedzy pedagogicznej i kompetencji metodycznych z wiedzą ekspercką w zakresie nauczanych treści. Nauczyciele kształceni są albo „na pedagogów”, bez gruntownej wiedzy przedmiotowej, albo „na przedmiotowców”, bez rzetelnej wiedzy pedagogicznej i kompetencji metodycznych (Klichowski 2015, 93).

3.2. SAMR – *Substitution, Augmentation, Modification, Redefinition*

Model SAMR został opracowany w 2010 roku przez badacza edukacji Rubena Puentedurę, który zwrócił uwagę na to, że urządzenia mobilne, będące stałym elementem życia uczniów, mają potencjał do transformacji uczenia się (Romrell *et al.* 2014). Model zawiera cztery poziomy uczenia się online, prezentowane mniej więcej w kolejności ich zaawansowania i transformacyjnej mocy: *substitution* [zastąpienie], *augmentation* [rozszerzenie], *modification* [modyfikacja] i *redefinition* [redefinicja]. Autor tego modelu wskazywał na to, że nauczyciele w przestrzeni wirtualnej zazwyczaj koncentrują się na dwóch pierwszych poziomach, które ukierunkowane są, jak sama nazwa wskazuje, na zastąpienie materiałów tradycyjnych ich cyfrowymi odpowiednikami tj. zapis materiałów w plikach tekstowych, udostępnianie online nagranych lekcji, konwertowanie na formaty cyfrowe planszy dydaktycznych, tablic tematycznych itp. W takiej sytuacji nie ma mowy o zmianie treści, tylko o sposobie, w jaki zostają one dostarczane do odbiorcy.

Korzystanie z urządzeń mobilnych niewątpliwie zmienia praktyki uczenia się, koncentrując się nie na samych urządzeniach, ale na tym, co można dzięki nim osiągnąć, zwłaszcza wobec powszechności ich użytkowania przez uczniów. Ruben Puentedura w swej koncepcji oparł się na modelu TPACK oraz RAT³.

Model SAMR zachęca nauczycieli do wdrażania technologii do praktyki pedagogicznej, do przechodzenia z najniższego poziomu (zastąpienia) do kolejnych. Badania dowodzą, że technologie mobilne mogą być wykorzystywane do przekształcania uczenia się, te same badania pokazują jednak również tendencję nauczycieli do wykorzystywania możliwości technologii mobilnych do wykonywania zadań na niższych poziomach SAMR (Crompton, Burke 2020).

Wykorzystanie ICT wyłącznie w obszarze transformacji w klasach, gdzie uczniowie są mocno osadzeni w nowoczesnych technologiach, nie przyniesie oczekiwanego rezultatu. W takich klasach integracja technologii musi przenieść się na etap wzmocnienia. Integracja technologii we współczesnym świecie może być wykorzystywana nie tylko jako sposób/narzędzie dostarczania treści. Istotnym elementem powszechnego wykorzystywania ICT w codziennym życiu może być wzmocnienie relacji z uczniami. Modyfikacja i redefinicja to komponenty przekształcające doświadczenie edukacyjne, które wzbogacone o pogłębienie relacji może przynieść jeszcze lepszy efekt.

³ RAT – „model szczura” – jest prostszą wersją SAMR. Oba modele zakładają, że wprowadzenie technologii do praktyki pedagogicznej będzie miało pewien wpływ na jej przebieg, mają za zadanie pomóc nauczycielom zrozumieć, jaki jest ten wpływ i jak powinni używać technologii. RAT jest akronimem od *replace*, *amplify* i *transform*. Odnosi się do wymiany (R) tradycyjnych metod nauczania zastąpionych przez technologię, wzmocnienia (A) uzyskanego dzięki wdrożeniu technologii, która zwiększa wydajność i produktywność, transformacji (T) dzięki technologii, która przekształca lekcję w instruktaż i uczenie się. Zgodnie z tym modelem, gdy technologia jest używana w nauczaniu, robi się to w celu zastąpienia tradycyjnego podejścia do nauczania, wzmocnienia uczenia się i jego przekształcenia, co nie byłoby możliwe bez technologii.

3.3. Podsumowanie

Wykorzystywanie ICT w pracy dydaktycznej wymaga zrozumienia sposobów integracji technologii. Modele TPACK i SAMR są powszechnie akceptowane i wykorzystywane w szkoleniach nauczycieli. Model TPACK ukierunkowany jest na wiedzę, jaka jest wymagana, by doszło do znaczącej integracji technologii. Model SAMR koncentruje się na tym, jak taka integracja wygląda. Modele te nie wykluczają się wzajemnie. Jak wskazano, model SAMR powstał m.in. w oparciu o TPACK. Niewątpliwie idealnym rozwiązaniem byłoby połączenie tych modeli, tak by nauczyciele mogli czerpać z wiedzy (TPACK), a tym samym zrozumieć dzięki tej wiedzy, jak zintegrować technologię i umieć ocenić, w jaki sposób technologia zmienia doświadczenia edukacyjne uczniów (SAMR) i móc doskonalić swój warsztat pracy. Do tego potrzebne jest jednak wdrożenie w Polsce kompleksowego szkolenia nauczycieli w tym zakresie. Podejścia oparte na TPACK poprawiają kompetencje nauczycieli i umożliwiają innowacyjne uczenie się w kontekstach religijnych. Badania wskazują jednak, że integracja technologii często pozostaje na niższych poziomach SAMR, z dominującymi praktykami skoncentrowanymi na nauczycielu (Tseng 2019). Czynniki wpływające na pomyślne wdrożenie obejmują motywację nauczycieli, informacje zwrotne, jasną ocenę efektów uczenia się oraz zgodność z przepisami edukacyjnymi. Aby zapewnić skuteczne przygotowanie nauczycieli, należy przyjąć te ramy na poziomie instytucji kształcących nauczycieli (Tunjera, Chigona, 2020).

4. Wykorzystanie IT w edukacji religijnej

Religia jest ważnym wymiarem ludzkiego życia zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym. To właśnie religia miała ogromny wpływ na kształt tworzących się kultur oraz cywilizacji, a co za tym idzie – na sposób myślenia. Janusz Mariański zwraca uwagę na to, że

w społeczeństwach ponowoczesnych zinstytucjonalizowana religia traci bezpośredni wpływ na życie społeczne (...) religia ma w nowoczesnych społeczeństwach wielu konkurentów, tym samym traci swoją dawną wiarygodność jako jedyne źródło sensu życia (Mariański 2009, 34).

Z raportu Katolickiej Agencji Informacyjnej (stan na dzień 31 stycznia 2021) wynika, że młode pokolenie podlega głębokim przemianom w obszarze religijności. Spadek religijności wśród młodych Polaków jest znacznie większy niż w pozostałych kategoriach wiekowych (Rasińska 2021). Podczas gdy odsetek głęboko religijnej młodzieży pozostaje względnie stabilny na poziomie około 5% (Boguszewski, Mariański 2023), coraz większa liczba uczniów rezygnuje z edukacji religijnej (Mąkosa i in. 2022). Integracja ICT może sprawić, że edukacja religijna będzie bardziej atrakcyjna i skuteczna dla młodych ludzi (Sahu *et al.* 2019).

Rebecca Catto podkreśla, że zastosowanie innowacyjnych metod, w odniesieniu do młodych ludzi, na których życie wpływają technologie komunikacyjne, może być pomocne w nawiązaniu relacji (Catto 2013). Tymczasem Renata Nowakowska-Siuta zwraca uwagę na brak wspólnotowości odczuwany przez młodych ludzi na różnych płaszczyznach życia (Nowakowska-Siuta 2019). W związku z powyższym nawiązanie relacji wydaje się być szczególnie ważne. W świecie, w którym owe relacje odbywają się przez Internet, Kościół stoi przed zadaniem ponownego nawiązania kontaktu z młodymi ludźmi. Warunkiem wstępnym wydaje się być sposób komunikowania preferowany przez młodych ludzi i integracja technologii w procesie edukacji religijnej.

Połączenie technologii informacyjno-komunikacyjnych z edukacją religijną stanowi współczesne wyzwanie i jednocześnie szansę na innowacyjne podejście do nauczania wartości duchowych i moralnych. ICT, jako narzędzie dydaktyczne, umożliwia nie tylko zróżnicowanie metod nauczania, ale także zwiększa dostępność materiałów educa-

cyjnych, co jest szczególnie istotne w kontekście globalizacji i rosnącej mobilności społecznej.

Integracja ICT w chrześcijańskiej edukacji religijnej staje się coraz ważniejsza w erze cyfrowej, umożliwia bowiem bardziej angażujące i interaktywne doświadczenia edukacyjne dzięki zasobom multimedialnym i platformom internetowym. Wdrożenie ICT w edukacji religijnej pozwala na rozwój inteligencji wielorakich i zaspokaja różnorodne style uczenia się. Jednak wyzwania, takie jak nieodpowiednie zaplecze ICT, słaba znajomość obsługi komputera wśród nauczycieli utrudniają skuteczną integrację ICT. Aby rozwiązać te kwestie, chrześcijańscy nauczyciele muszą dostosować się do postępu technologicznego, rozwijać umiejętności ICT i zapewnić odpowiednie wykorzystanie technologii cyfrowej zgodnie z zasadami chrześcijańskimi (Butar-Butar *et al.* 2023).

Integracja umiejętności i technologii XXI wieku w edukacji religijnej jest coraz ważniejsza w kontekście dostępu do młodego człowieka. Badania podkreślają potrzebę rozwijania przez nauczycieli religii kompetencji cyfrowych, myślenia krytycznego i umiejętności interakcji, aby sprostać przyszłym wymaganiom edukacyjnym (Viinikka *et al.* 2021). Przewiduje się, że kompetencje religijne i korzystanie z technologii będą miały kluczowe znaczenie w edukacji religijnej (Viinikka *et al.* 2021). Nauczyciele muszą dostosować się do postępu technologicznego, rozwijając swoje umiejętności osobiste, techniczne, społeczne i pedagogiczne. Integracja technologii w edukacji religijnej może sprawić, że nauka będzie bardziej angażująca młodych ludzi. Rozwijanie umiejętności w zakresie ICT i ich integracji jest niezbędne, aby nauczyciele mogli skutecznie włączać technologię do swoich praktyk nauczania. Nauczyciele religii muszą w szczególności wyposażać się w wiedzę cyfrową i umiejętności, aby tworzyć bardziej angażujące i istotne doświadczenia edukacyjne.

Badania nad kompetencjami nauczycieli religii w zakresie TIK ujawniają rosnącą potrzebę integracji i rozwoju umiejętności. Wskazują, że podczas gdy niektórzy nauczyciele posiadają podstawowe umiejętności ICT, wielu z nich ogranicza się do korzystania z oprogramowania

do prezentacji, takiego jak PowerPoint. Kształtowanie kompetencji ICT u przyszłych nauczycieli obejmuje rozwijanie umiejętności korzystania z mediów i kultury informacyjnej. Rola nauczycieli ewoluuje bowiem wraz z przyjęciem ICT, wymagając nowych umiejętności i obowiązków. ICT są uznawane za katalizator zmian w edukacji, wpływający na metody nauczania, podejścia do uczenia się i ogólną wydajność edukacyjną.

Wdrożenie ICT w edukacji religijnej pozwala na rozwój inteligencji wielorakich i zaspokaja różnorodne style uczenia się. Jednak wyzwania, takie jak nieodpowiednie zaplecze ICT, słaba znajomość obsługi komputera wśród nauczycieli i uczniów utrudniają skuteczną integrację ICT. Aby rozwiązać te kwestie, nauczyciele muszą dostosować się do postępu technologicznego, rozwijać umiejętności ICT i zapewnić odpowiednie wykorzystanie technologii cyfrowej zgodnie z zasadami etyki. Integracja technologii informacyjno-komunikacyjnych w chrześcijańskiej edukacji religijnej staje się coraz ważniejsza w erze cyfrowej. ICT umożliwiają bardziej angażujące i interaktywne doświadczenia edukacyjne dzięki zasobom multimedialnym i platformom internetowym. Wykorzystanie ICT w edukacji religijnej może promować dostępność, globalizację i umiejętności uczenia się przez całe życie.

Cyberprzestrzeń oferuje nowe możliwości dla edukacji religijnej, umożliwiając globalne rozpowszechnianie nauk duchowych (Sahu *et al.* 2019). Istnieją jednak wyzwania, takie jak bariery związane z wiekiem i kwestie techniczne. Aby sprostać tym wyzwaniom, należy szkolić nauczycieli religii w zakresie integracji ICT oraz opracowania różnorodnych podejść i materiałów instruktażowych do edukacji religijnej.

Należy jednocześnie podkreślić, że wykorzystanie technologii w edukacji religijnej stwarza zarówno możliwości, jak i wyzwania etyczne. Chociaż może ona poprawić doświadczenia edukacyjne i ułatwić komunikację, pojawiają się obawy dotyczące jej wpływu na tradycyjne procesy edukacji religijnej. Kwestie etyczne mają kluczowe znaczenie przy integracji technologii, ponieważ powinna ona być zgodna z wartościami religijnymi i wzmacniać charakter uczniów. Aby zaradzić potencjalnym

negatywnym skutkom, edukacja religijna może pomóc w mądrym korzystaniu z technologii (Handrianto *et al.* 2023). Reasumując, chociaż technologia oferuje liczne korzyści dla edukacji religijnej i jej wdrożenie wydaje się naturalną kolejną rzeczą w cyfrowym świecie, to wymaga to starannego rozważenia implikacji etycznych i zachowania podstawowych zasad religijnych.

Bibliografia

- Abbitt, John T. 2011. „An Investigation of the Relationship Between Self-Efficacy Beliefs About Technology Integration and Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) Among Preservice Teachers.” *Journal of Digital Learning in Teacher Education* 27 (4): 134–143.
- Amutha, Das. 2020. „The Role and Impact of ICT in Improving the Quality of Education.” *EngRN: Electronic*. Dostęp: 2025.02.10. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3585228>.
- Aslan, Aydm, i Chang Zhu. 2016. „Influencing Factors and Integration of ICT into Teaching Practices of Pre-Service and Starting Teachers.” *International Journal of Research in Education and Science* 2 (2): 359–370. Dostęp: 2025.02.28. <https://files.eric.ed.gov/full-text/EJ1105123.pdf>.
- Bandura, Albert. 1977. „Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change.” *Psychological Review* 84 (2): 191–215. Dostęp: 2025.02.03. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>.
- Bandura, Albert. 1991. „Social Cognitive Theory of Self-Regulation.” *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 50 (2): 248–287. Dostęp: 2025.02.03. [https://doi.org/10.1016/0749-5978\(91\)90022-L](https://doi.org/10.1016/0749-5978(91)90022-L).
- Bandura, Albert. 2001. „Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective.” *Annual Review of Psychology* 52: 1–26. 2025.02.10. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.1>.

- Boguszewski, Rafał, i Janusz Mariański. 2023. „Highly Religious Young Poles in the Process of Transformation.” *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 44 (1): 35–58. 2025.02.10. <https://doi.org/10.21852/sem.2023.1.09>.
- Butar-Butar, Imelda, i Jim Sitorus, Dyoys A. Rantung, Noh I. Boiliu. 2023. „Implementation of Educational Technology in the Development Area in Christian Religious Education in the Digital Age.” *International Journal of Multidisciplinary: Applied Business and Education Research* 4 (2): 402–412. 2025.02.10. <https://doi.org/10.11594/ijmaber.04.02.07>.
- Catto, Rebecca. 2014. „What Can We Say About Today’s British Religious Young Person? Findings from the AHRC/ESRC ‘Religion and Society Programme.’” *Religion* 44 (1): 1–27. 2025.02.12. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.844740>.
- Chai, Ching Sing, i Joyce Hwee Ling Koh, Chin-Chung Tsai. 2010. „Facilitating Preservice Teachers’ Development of Technological, Pedagogical, and Content Knowledge (TPACK).” *Educational Technology and Society* 13: 63–73.
- Crompton, Helen, i Diane Burke. 2020. „Mobile Learning and Pedagogical Opportunities: A Configurative Systematic Review of PreK–12 Research Using the SAMR Framework.” *Computers & Education* 156. 2025.02.10. <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2020.103945>.
- Das, Koushik. 2017. „The Role and Impact of ICT in Improving the Quality of Education: An Overview.” *International Journal of Innovative Studies in Sociology and Humanities* 4 (6): 97–103. 2025.02.12. https://ijissh.org/storage/Volume4/Issue6/IJISSH-040611.pdf?utm_source=chatgpt.com.
- DiGregorio, Nikki, i Delores D. Liston. 2018. „Experiencing Technical Difficulties: Teacher Self-Efficacy and Instructional Technology.” W *Self-Efficacy in Instructional Technology Contexts*, red. Charles B. Hodges, 103–117. Cham: Springer International Publishing.

- Handrianto, Budi, i Bahrum Subagiya, Anis Malik Thoha. 2023. „Concept and Implementation of Religious Character Education for Wisser Use of Technology.” *TSAQAFAH* 19 (2): 265–288. 2025.02.03. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v19i2.8511>.
- Hsu, Chung-Yuan, i Meng Jung Tsai, Yu-Hsuang Chang, Jyh-Chong Liang. 2017. „Surveying In-Service Teachers’ Beliefs About Game-Based Learning and Perceptions of Technological Pedagogical and Content Knowledge of Games.” *Journal of Educational Technology & Society* 20 (1): 134–143.
- Kartal, Büşra i Cengiz Çınar. 2018. „Examining Pre-Service Mathematics Teachers’ Beliefs of TPACK During a Method Course and Field Experience.” *Malaysian Online Journal of Educational Technology* 6 (3): 11–37. 2025.02.17. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1184191.pdf>.
- Kerckaert, Stephanie, i Ruben Vanderlinde, Johan van Braak. 2015. „The Role of ICT in Early Childhood Education: Scale Development and Research on ICT Use and Influencing Factors.” *European Early Childhood Education Research Journal* 23 (2): 183–199. 2025.02.28. <https://doi.org/10.1080/1350293X.2015.1016804>.
- Klichowski, Michał. 2015. „Model TPACK. O Potrzebie Technopedagogicznego Podejścia do Wiedzy i Kompetencji Nauczycieli.” W *Nauczyciel w ponowoczesnym świecie: od założeń teoretycznych do rozwoju kompetencji*, red. Jacek Pyżalski, 85–98. Łódź: Wydawca theQ studio. 2025.02.17. https://cyberparks-project.eu/files/sites/default/files/publications/klichowski_model_tpack_2015.pdf.
- Kurt, Serhat. 2010. „Technology Use in Elementary Education in Turkey: A Case Study.” *New Horizons in Education* 58 (1): 65–76. 2025.02.10. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ893713.pdf>.
- Mariański, Janusz. 2009. „Sekularyzacja a Nowe Formy Religijności.” *Roczniki Nauk Społecznych* 1 (37): 33–68. 2025.02.28. <https://www.kul.pl/files/852/media/RNS/pdf-y/2009/2009-marianski.pdf>.

- Mąkosa, Paweł M., i Marian Zając, Grzegorz Zakrzewski. 2022. „Opting Out of Religious Education and the Religiosity of Youth in Poland: A Qualitative Analysis.” *Religions* 13: 906. 2025.02.17. <https://doi.org/10.3390/rel13100906>.
- Mishra, Punya, i Matthew J. Koehler. 2006. „Technological Pedagogical Content Knowledge: A New Framework for Teacher Knowledge.” *Teachers College Record* 108 (6): 1017–1054. 2025.02.03. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9620.2006.00684.x>.
- Mishra, Punya. 2019. „Considering Contextual Knowledge: The TPACK Diagram Gets an Upgrade.” *Journal of Digital Learning in Teacher Education* 35 (2): 76–78. 2025.02.28. <https://doi.org/10.1080/21532974.2019.1588611>.
- Mumtaz, Shazia. 2000. „Factors Affecting Teacher’s Use of Information and Communications Technology: A Review of the Literature.” *Journal of Information Technology for Teacher Education* 9: 319–342. <https://doi.org/10.1080/14759390000200096>.
- Nowakowska-Siuta, Renata 2019. „Sprawczość i wspólnotowość. Autopercepcje przyszłych nauczycieli w konfrontacji z funkcjami i zadaniami współczesnego uniwersytetu.” *Rocznik Teologiczny* 61 (4): 4: 763–783. Dostęp: 28.02.2025. <https://doi.org/10.36124/rt.2019.31>.
- Rasińska, Anna. 2021. „Młodzi w Kościele.” W *Kościół w Polsce. Raport*, red. Katolicka Agencja Informacyjna, 119–129. Warszawa: KAI. 2025.02.17. https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol-_w_Polsce_2021_2.pdf.
- Ratheeswari, K. 2018. „Information Communication Technology in Education.” *Journal of Applied and Advanced Research* 3 (Suppl. 1): 45–47. 2025.02.28. <https://doi.org/10.21839/JAAR.2018.V3IS1.169>.
- Robinson, Laura, i Shelia R. Cotten, Hiroshi Ono, Anabel Quan-Haase, Gustavo Mesch, Wenhong Chen, Jeremy Schulz, Timothy M. Hale, Michael J. Stern. 2015. „Digital Inequalities and Why They Matter.” *Information, Communication & Society* 18 (5): 569–582.

- Dostęp: 2025.02.03. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1369118X.2015.1012532>
- Romrell, Danae, i Lisa C. Kidder, Emma Wood. 2014. „The SAMR Model as a Framework for Evaluating mLearning.” *Journal of Asynchronous Learning Networks* 18 (2). Dostęp: 2025.02.17. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1036281.pdf>.
- Sahu, Ankita, i Swati Samantaray, Hajra Siddiqua. 2019. „Cyberspace: A Contemporary Path for Religious Education.” W *Smart Intelligent Computing and Applications. Proceedings of the Third International Conference on Smart Computing and Informatics*. Red. Suresh Chandra Satapathy, Vikrant Bhateja, J.R. Mohanty i Siba K. Udgata, 155–163. Singapore: Springer Singapore. Dostęp: 2025.02.10. https://doi.org/10.1007/978-981-32-9690-9_16.
- Saikkonen, Loretta, i Meri-Tuulia Kaarakainen. 2021. „Multivariate Analysis of Teachers’ Digital Information Skills: The Importance of Available Resources.” *Computers & Education* 168: 104206. Dostęp: 2025.02.10. <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2021.104206>.
- Sharma, Anu, i Kapil Gandhar, Sameer Sharma, Seema Seema. 2011. „Role of ICT in the Process of Teaching and Learning.” *Journal of Education and Practice* 2: 1–5. Dostęp: 2025.02.17. <https://iiste.org/Journals/index.php/JEP/article/view/489>.
- Shulman, Lee S. 1986. „Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching.” *Educational Researcher* 15 (2): 4–14. Dostęp: 2025.02.03. <https://www.jstor.org/stable/24636916>.
- Tseng, Jun-Jie. 2019. „Do EFL Teachers Transform Their Teaching with iPads? A TPACK-SAMR Approach.” W *Professional Development in CALL: A Selection of Papers*. Red. Christina Nicole Giannikas, Elis Kakoulli Constantinou, Salomi Papadima-Sophocleous, 71–86. Np: Research-publishing.net. Dostęp: 2025.02.03. <https://doi.org/10.14705/rpnet.2019.28.871>.

- Tunjera, Nyarai, i Agnes Chigona. 2020. „Teacher Educators’ Appropriation of TPACK-SAMR Models for 21st Century Pre-Service Teacher Preparation.” *International Journal of Information and Communication Technology Education* 16: 126–140.
- Van Vaerennewyck, Leah M., i Valerie H. Shinas, Barbara Steckel. 2017. „Sarah’s Story: One Teacher’s Enactment of TPACK+ in a History Classroom.” *Literacy Research and Instruction* 56 (2): 158–175. Dostęp: 2025.02.17. <https://doi.org/10.1080/19388071.2016.1269267>.
- Viinikka, Kaisa, i Martin Ubani, Tuuli Lipiäinen. 2021. „Religious Education as a 21st Century Practice: A Quantitative Study of the Perceptions of In-Service and Pre-Service Teachers Concerning New Learning Skills.” *Religion & Education* 49: 1–22. Dostęp: 2025.02.17. <https://doi.org/10.1080/15507394.2021.2009304>.

DOROTEUSZ SAWICKI¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-8478-0910](https://orcid.org/0000-0001-8478-0910)

Rocznik Teologiczny
LXVII – z. 2/2025
s. 327-382
DOI: 10.36124/rt.2025.15



**Język jako narzędzie
budowania wspólnoty.
Podstawy biblijne i wyzwania
związane z uchodźstwem – z doświadczenia
Prawosławnego Metropolitalnego
Ośrodka Miłosierdzia ELEOS**

**Language as a tool for building community.
Biblical foundations and refugee challenges
– from the experience of the Orthodox Metropolitan
Center of Mercy ELEOS**

Słowa kluczowe: uchodźcy, Ukraina, pomoc, kursy językowe, wojna, wsparcie, organizacja charytatywna ELEOS

Key words: refugees, Ukraine, aid, language courses, war, support, charity organization ELEOS

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest zagadnieniu praktycznego wykorzystania języka i kursów językowych w procesie wspierania integracji wojennych uchodźców z Ukrainy ze społecznością polską (szerzej: kraju goszczącego). Zgodnie z nauką biblijną „słowo” ma wielką moc. Może być narzędziem tworzenia i niszczenia. Dotyczy to szczególnie relacji międzyludzkich – indywidualnych i wspólnotowych – oraz relacji między Bogiem i człowiekiem.

¹ Ks. dr Doroteusz Sawicki, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Na podstawie relacji i ankiet uczestników kursów językowych prowadzonych przez Prawosławny Metropolitalny Ośrodek Miłosierdzia ELEOS określono potrzeby, wyzwania i oczekiwania uchodźców wojennych w Polsce. Oferowane im kursy języka polskiego okazały się doskonałym narzędziem ich integracji z lokalną społecznością, w której mogą aktywnie działać, rozwijając potencjał życiowy i zawodowy, jak również ogólny dobrostan.

Abstract

This article explores the practical use of language and language courses in supporting the integration of war refugees from Ukraine into the Polish community (more broadly, the host country). According to biblical teachings, “words” have great power. They can be both a tool for creation and destruction. This applies particularly to relationships (human-human, human-God) and community. Analyzing Russia’s policy towards South Ossetia (Georgia) and Ukraine, we can see that armed conflicts were preceded by destructive actions against the countries subsequently attacked. War refugees in Poland also face a lack of community. The Polish language courses offered to them are an excellent tool for their integration into Polish society, building a new community in which they will actively participate, developing their own life and professional potential, as well as the well-being of the community. These conclusions were based on reports and surveys from participants of language courses conducted by the Orthodox Metropolitan Center of Mercy ELEOS.

1. Wstęp

Obecnie w Polsce można zaobserwować postępujące osłabienie i pogorszenie relacji międzyludzkich, przejawiające się zwłaszcza w obniżeniu jakości komunikacji interpersonalnej, grupowej i publicznej. Brak zachowań, okoliczności i sytuacji sprzyjających możliwości nawiązywania relacji bezpośrednich, zanik wartości związanych z szacunkiem dla samego siebie i tym samym z szacunkiem dla drugiego człowieka, coraz niższa kultura prowadzenia rozmowy i brak dialogu, powodują zwiększającą się instrumentalizację komunikacji interpersonalnej i merkantylizację relacji międzyludzkich (Frydrychowicz 2018, 19).

Żyjemy w czasach, które sprzyjają rozluźnieniu więzi społecznych, co wiąże się z postępującym zanikiem bezpośredniej komunikacji i relacji interpersonalnych. Jako jednostki konstruujemy zamknięte, zindywidualizowane światy społeczne, w których obecność „innych” przestaje być postrzegana jako konieczna. Co więcej, osoby spoza naszego kręgu bywają postrzegane jako obce, a niekiedy wręcz jako potencjalne zagrożenie dla naszego bezpieczeństwa i komfortu. Niepewność przyszłości w imię wyższego dobra, gotowość na zmiany bez określenia ich końcowego rezultatu to postawy mało dziś popularne. Dominującą tendencją pozostaje dążenie do stabilizacji, wyrażające się w zachowawczym podtrzymaniu utrwalonych granic, postaw i standardów. Rodzi to jednak zasadnicze pytanie o trwałość „starego” w tak dynamicznie zmieniającym się świecie?

Pandemia COVID-19 pokazała, jak krucha jest stabilizacja wybudowana przez człowieka. Więzy społeczne, które stanowiły podstawę tradycyjnie rozumianych relacji międzyludzkich, uległy w krótkim czasie bardzo silnemu osłabieniu, a niekiedy wręcz zerwaniu. Doprowadziło to do zburzenia utrwalonych modeli interakcji społecznych. W roku 2021 rozpoczął się proces stopniowej ich odbudowy, zakładający odwrót od relacji on-line ku relacjom bezpośrednim. Proces ten został jednak gwałtownie przerwany w lutym 2022 r. wybuchem pełnoskalowej wojny w Ukrainie. W konsekwencji konfliktu zbrojnego destrukcji uległy zarówno relacje w obrębie wspólnoty międzynarodowej (świat-Rosja, Ukraina-Rosja), jak i więzi wewnątrzspołeczne w samej Ukrainie, obciążone istniejącymi wcześniej podziałami narodowościowymi, językowymi i światopoglądowymi. Równocześnie jednak konflikt ten stał się impulsem do kształtowania nowych form wspólnotowości oraz intensyfikacji procesów integracyjnych, czego wyrazem była konsolidacja społeczeństwa ukraińskiego – niezależnie od poglądów i narodowości – wokół idei obrony Ojczyzny.

Wraz z migracją ludności ukraińskiej do Polski zagadnienie budowania wspólnoty stało się jednym z pilniejszych wyzwania naszej

rzeczywistości. Granice Polski przekroczyło 2,4 mln. obywateli Ukrainy², 1,5 mln. zamieszkało tutaj na dłuższy czas. W pomoc uchodźcom zaangażowało się ponad 70% polskich gospodarstw domowych³. 94% naszych obywateli w 2022 r. opowiadało się za potrzebą ich wspierania („Odbiór społeczny i integracja uchodźców z Ukrainy” 2022, 3). Mimo zmniejszającej się stopniowo liczby uchodźców i osłabienia początkowego entuzjazmu oraz realnego zaangażowania społeczności goszczącej, potrzeba budowania wzajemnych relacji i wspólnoty polsko-ukraińskiej nie tylko nie uległa marginalizacji, ale stale zyskiwała na znaczeniu. Każdy kolejny miesiąc konfliktu zbrojnego potwierdzał, że osoby postrzegane początkowo jako „goście” pozostaną w społeczeństwie przyjmującym na dłużej, stając się integralną częścią jego systemu edukacji publicznej, ochrony zdrowia i życia gospodarczego. W tym sensie proces ten prowadził do ich stopniowej inkluzji w strukturę społeczną kraju przyjmującego. W tej sytuacji należało na nowo zdefiniować charakter kształtujących się relacji oraz wypracować nowy model wspólnoty.

W dalszych rozważaniach skupimy się pytaniu, co jest narzędziem budowania wspólnoty w ogóle i jak to narzędzie było/jest stosowane w aktualnym procesie tworzenia nowej wspólnoty w Polsce.

W działaniach człowieka język jest zjawiskiem podstawowym i powszechnym. Jest fundamentem budowania świata społecznego, zatem naszych relacji z innym, tak znaczącym jak uogólnionym. Język jest nośnikiem świata, który znamy, nośnikiem naszej tożsamości osobowej i społecznej (Piłat-Borcuch 2013, 318).

To znaczenie języka w procesie budowania „nowego społeczeństwa”, wspólnoty dostrzegają sami uchodźcy. Według badań Departamentu Statystyki Narodowego Banku Polskiego z końca 2022 r. jeszcze przed

² Według danych Centrum Analiz i Badań Unii Metropolii Polskich im. Pawła Adamowicza w maju 2022 r. w Polsce przebywało ok. 3,85 mln. Ukraińców co stanowiło 8% ówczesnej ogólnej liczby ludności Polski. Za „3,4 mln Ukraińców w Polsce...” 2022.

³ Więcej danych w raporcie GUS: *Health of refugees from Ukraine in Poland...* 2023.

wybuchem pełnoskalowej wojny ukraińscy uchodźcy za najważniejszą formę wsparcia w procesie adaptacji ich pobytu w Polsce uznawali ułatwienia w procesie legalizacji pobytu. Na ten aspekt wskazało 41% respondentów; podczas gdy kursy języka polskiego za kluczowe zostały uznane zaledwie przez 27% badanych.

W 2022 r. znaczenie ułatwień w zakresie legalizacji pobytu wyraźnie zmalało i było wskazywane przez zaledwie 26% respondentów, podczas gdy kursy językowe uzyskały 43% wskazań (najwyżej doceniana gałąź wsparcia uchodźców {*Sytuacja życiowa i ekonomiczna migrantów z Ukrainy w Polsce...* 2023, 25}). Oznacza to, że niemal co drugi uchodźca uznawał brak znajomości języka polskiego za istotną barierę integracyjną z polskim społeczeństwem, która może prowadzić do poważnych trudności w funkcjonowaniu społecznym oraz w długoterminowym pobycie w Polsce.

2. Słowo jako narzędzie budowy i niszczenia wspólnoty. Perspektywa biblijna

Ewangelia św. Jana rozpoczyna się niezwykle ważnym stwierdzeniem: „Na początku było Słowo” (J 1,1⁴). Przyzwyczailiśmy się postrzegać pod „Słowem” drugą osobę Św. Trójcy – Jezusa Chrystusa. To On jest Tym: „bez którego nic się nie stało z tego co się stało” (por. J 1,3). W szerszym pojmowaniu odnajdujemy tu całego Trójjedynego Boga. Tego, który swoim: „niech się stanie” (Rdz 1,3), powołuje do istnienia wszystko, co nas otacza. Stwarza nas: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i na Nasze podobieństwo” (Rdz 1,26). Bóg jest więc stwórczym, pełnym mocy Słowem, które tworzy i kreuje rzeczywistość. Może ją doskonalić, rozwijać: „niech się wody zaroją [...] niech ziemia wyda [...]” (Rdz 1,20.24). Wypowiedziane wobec stworzenia słowo nadaje stworzeniu nowe prawa i możliwości. Ale słowo może też unicestwiać i burzyć (zniszczenie Sodomy i Gomory, plagi egipskie, zniszczenie Jerycha itp.).

⁴ Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblia ekumeniczna...* 2017.

Słowo Boże, rozumiane w perspektywie teologicznej jako Bóg-Słowo, ma wielką moc sprawczą i objawieniową. Jednocześnie jednak słowo wypowiedziane w absolutną pustkę pozostaje jedynie dźwiękiem pozbawionym odbiorcy, aktem niemającym skuteczności. Warunkiem sensowności słowa jest bowiem jego przyjęcie – obecność słuchacza, który zaświadczy o jego istnieniu, znaczeniu i zdolności oddziaływania na rzeczywistość⁵. Słowo bez relacji pozostaje niewypełnione, pozbawione miłości i mocy komunikacyjnej. W tym kontekście objawienie Boga jako jednego według natury i trójjedynego w osobowym bycie ukazuje fundamentalną relacyjność boskiej egzystencji. Już w samym życiu Trójcy obecna jest dynamika „głoszącego i wysłuchującego”, dzięki której słowo ma sens i rację bytu. To wewnętrzne odniesienie Osób boskich sprawia, że Bóg może być Słowem, a Słowo Bogiem (J 1,1), gdyż nie istnieje nic ani nikt poza Nim – Nimi – jako genezą wszystkiego i wszystkich.

Refleksja nad aktywnością Boga przed aktem stworzenia świata materialnego oraz rzeczywistości duchowej prowadzi do zasadniczego pytania o charakter Boskiego działania w sytuacji, w której nie istniało jeszcze stworzenie. Teza o całkowitej „bezczyrności” Boga przed stworzeniem okazuje się wewnętrznie sprzeczna, gdyż zaprzeczałaby dynamice boskiego bytu. W perspektywie teologii trynitarniej jedyną możliwą formą boskiej aktywności przed stworzeniem jest wewnętrzny dialog Osób Trójcy Świętej. Dialog ten nie zakłada istnienia bytów zewnętrznych wobec Boga, lecz dokonuje się w obrębie Jego własnej, trójosobowej egzystencji. Stanowi on podstawową i pierwotną formę boskiego działania, a zarazem wyraz jedności Boga w wielości Osób. To właśnie Słowo — rozumiane jako relacyjna dynamika wewnątrz Trójcy — konstytuuje jedność Boga oraz objawia Jego wewnętrzną „mnogość” bez naruszenia jedności natury. W tym sensie Trójjedyny Bóg może

⁵ Nie możemy jednak pojmować tego „potrzebuje” jako elementu ograniczającego – bez stworzenia Bóg byłby „niepełny”. Należy to odbierać nie jako przejaw niedoskonałości, a jako wolny, przepełniony miłością wybór. Szerzej powyższe rozważania patrz: Jagodziński 2015.

być określony jako Słowo: rzeczywistość dialogiczna, w której jedność i relacyjność nie pozostają w napięciu, lecz wzajemnie się warunkują.

Wraz z aktem stworzenia świata boski dialog ulega rozszerzeniu, obejmując rzeczywistość stworzoną, a w szczególny sposób człowieka, który – jako istota zdolna do słuchania i odpowiadania – jawi się tu jako wierny i uważny słuchacz, doświadczający pełni szczęścia w rozmowie z Bogiem twarzą w twarz. Także po utracie pierwotnej harmonii w Edenie Bóg nie rezygnuje z dialogu z człowiekiem, podejmując go z wybranymi przedstawicielami ludzkości (por. Wj 33,11). Jednocześnie relacja ta ulega przemianie: bezpośredniość spotkania zostaje ograniczona, a doświadczenie Boga opisane za pomocą metafory „oglądanie Bożych pleców” (por. Wj 33,20)⁶. Nie znosi to jednak dialogicznego charakteru relacji, lecz wskazuje na nowy sposób jej realizacji w nowych warunkach. W tym sensie motyw spotkania „twarzą w twarz” pozostaje teologicznym symbolem wspólnoty pomiędzy Stwórcą i stworzenia, Ojcem a dzieckiem – wspólnoty opartej na słowie, słuchaniu i relacji.

Kiedy dziecko dorasta, czerpiąc z doświadczeń i wzorców przekazanych przez rodziców, stopniowo podejmuje samodzielną aktywność i zaczyna realizować to, co zaobserwowało wcześniej u rodziców. Podobnie człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boga – uczestniczy w Jego dialogicznej naturze i pragnie być słowem dla innych. Chce wpływać na los innych bytów. Szczególnym tego przejawem jest akt nadawania imion zwierzętom. W narracji biblijnej ma on nie tylko charakter nominalny, ale także wymiar interpretacyjny i porządkujący. Poprzez nazywanie człowiek nie tylko rozpoznaje, ale i określa charakter, funkcję i miejsce zwierząt w świecie. Oznacza to współuczestnictwo w dziele stwórczym Boga oraz zdolność do komunikowania, interpretowania i kształtowania relacji ze światem.

⁶ Więcej na temat relacji Stwórcy – stworzenia oraz możliwości postrzegania Boga twarzą w twarz, patrz Sekściński 2012.

Niestety zwierzęta nie są zdolne prowadzić pełnego dialogu z człowiekiem. Rodzi to relację asymetryczną i monologiczną, przypominającą bardziej tresurę niż komunikację. Tym samym rodzi się pytanie o podmiot, który mógłby odpowiedzieć na ludzkie słowo i wejść z człowiekiem w relację wzajemności. Człowiek stworzony na obraz Boga – jedności w wielości – szuka kogoś „odpowiedniego dla siebie”, różnego co do osoby, ale tożsamego co do natury. W realizacji tego zadania pomóc mu może tylko Ten, który sam jest Słowem. Stąd kolejne słowo Boga: „Nie jest dobrze, jeśli człowiek jest sam, uczynię więc pomoc odpowiednią dla niego” (Rdz 2,18). Jak człowiek otrzymał od Boga tchnienie życia, które uzdolniło go do partnerskiego dialogu ze Stwórcą, tak również kobieta otrzymuje „coś” z mężczyzny by budować wspólną przyszłość opartą na relacyjności i dialogu – co zostało symbolicznie przedstawione w narracji o stworzeniu kobiety z boku mężczyzny (por. Rdz 2,21-22). Niematerialna część Boga w człowieku stała się źródłem dialogu serc i wspólnoty osób. Materialna część człowieka w człowieku przeniosła ludzki dialog także w wymiar cielesno-materialny bardziej niż duchowy, choć obecne są w nim oba elementy – duchowy i materialny.

Od tego czasu ludzka wspólnota konstituuje się i realizuje przede wszystkim na płaszczyźnie wymiany słów. To właśnie słowa budują ludzką społeczność – czego wyrazem są akty o charakterze performatywnym, takie jak przysięga małżeńska, prezydencka, parlamentarna, ale słowa mogą też zrywać łączące nas więzi, czego wyrazem jest z kolei przekleństwo, ekskomunika. Słowo staje się nadrzędnym narzędziem kreowania rzeczywistości, ludzkiego życia oraz relacji. Już w biblijnej historii naszych początków słowo pełni funkcję konstytutywną: ujrzawszy Ewę, Adam stwierdza: „Ta jest wreszcie kością z moich kości i ciałem z mego ciała [...] połączy się (mężczyzna) ze swoją żoną i będą jednym ciałem” (Rdz 2,23-24). Budowanie wieży Babel również rozpoczęło się od słowa: „Chodźcie zrobimy cegły... zbudujemy sobie miasto i wieżę, której szczyt sięgnie nieba. W ten sposób zdobędziemy sławę [...]” (Rdz

11,3-4). Analogicznie – Boże unicestwienie ludzkich planów również dokonuje się poprzez słowo, poprzez pomieszanie języków, które doprowadziło do rozpadu wspólnoty i rozproszenia ludzkości (por. Rdz 11,6-9). Brak możliwości porozumiewania się unicestwia wspólnotę.

Na ziemi nie zapanowała jednak cisza – przeciwnie, było jeszcze głośniejsze. Każdy wołał, przekonywał, ale nie był rozumiany przez drugiego. Pojawiło się fundamentalne pytanie o sens życia pośród tych, którzy nie potrafili słuchać ani rozumieć. W konsekwencji ludzie rozchodzą się spod wieży Babel, tworząc nowe społeczności skupione wokół własnego języka – a więc wokół tych, którzy myślą i mówią podobnie⁷. I dzieje się to mimo wspólnej wiary, mimo barku odmiennych kultów, mimo niewielkiej liczebności oraz zbieżnych celów i dążeń. Zanik porozumienia okazuje się silniejszy niż jedność przekonań. Logikę separacji wyrazić można w przekonaniu: „Skoro nikt nas nie rozumie musimy się od nich oddalić”. W ten sposób rozpada się pierwotna jedność – nie jesteśmy już „jednym ciałem”.

Nie stało się to dopiero przy wieży Babel. Już w raju, po upadku wyrażającym się w spożyciu zakazanego owocu, dochodzi do pierwszego pęknięcia wspólnoty. Gdy Bóg pyta Adama: „Czy jadłeś owoc z drzewa, z którego zakazałem ci jeść?” (Rdz 3,11), Adam nie szuka możliwości ocalenia naruszonej jedności z Bogiem, ale swoją odpowiedzią rozbija jedność z Ewą: „To ona jest winna” (por. Rdz 3,12). Podobnie reaguje

⁷ Taka sama historia ma miejsce w Egipcie za czasów Mojżesza. Tu również faraon i Egipcjanie nie wsłuchują się w głos Izraela. Nie słyszą jego próśb i potrzeb. Liczy się tylko „ich królestwo”. Izraelici są więc, mimo wielu obaw i wieloletniej „tradycji”, decydują się opuścić Egipt i iść do nieznanej sobie ziemi, by stworzyć nową wspólnotę, nowy naród. Wypowiedziane przez faraona „NIE” – nakładanie dodatkowych obowiązków, skazanie na śmierć rodzącego się męskiego potomstwa, już podzieliło wspólnotę. Izrael biernie patrzy na nieszczęścia Egiptu. Ciekawym zagadnieniem jest tu również zderzenie Bożego słowa, które tworzy nową rzeczywistość i wspólnotę, choć ma też moc unicestwienia, ze słowem faraona (człowieka), które okazało się na tyle słabe, że nie było w stanie uchronić egipskiej wspólnoty i powstrzymać Izraela, choć nie utraciło mocy destrukcji.

Ewa. Również ona, wezwana do wyjaśnienia, wskazuje na węża, zrywając w ten sposób relacje z naturą: to wąż jest winny, mnie zostawcie w spokoju (por. Rdz 3,13). Krótkie zdania: „Ewa jest winna”, „Wąż jest winny” – stają się pierwszymi formułami wspólnoty destrukcyjnego słowa. Jak się okazuje, wspólnota może być budowana nie tylko na słowach miłości i odpowiedzialności, ale i na oskarżeniach, i przerzucaniu winy. Apogeum tak rozumianej wspólnoty destrukcyjnego słowa ujawnia się kilka tysięcy lat później w Jerozolimie, w zbiorowym okrzyku: „Ukrzyżuj go”. Setki gardeł, setki głosów – a jednak jedna wola, pragnienie i jedno słowo. Wspólne, a przez to posiadające realną sprawczą moc. Wobec tej jednomysłności Piłat ustąpił, ukazując, jak potężna — choć zarazem tragiczna w skutkach — może być wspólnota zbudowana na destrukcyjnym akcie mowy.

Upadkowi człowieka towarzyszy upadek jego słowa. Nie uległo mu jedynie Słowo-Bóg, które odradza, zbawia, przebóstwia człowieka i jego naturę⁸. W podobny sposób należy spojrzeć na słowo leżące u podstaw ludzkiej wspólnoty – ono również wymaga odnowienia. Akt stwórczy Boga dokonał się poprzez słowo: w pierwotnym „bezdenным nic” rozbrzmiało: „Niechaj się stanie” – i stało się, rodząc rzeczywistość oraz nadając jej sens. Z czasem ludzkie słowo ulegało coraz większej degradacji. Stawało się coraz bardziej hałaśliwe, wieloznaczne i podatne na nadużycia, aż w swojej deprawacji zaczęło tracić zdolność jednoczenia i budowania relacji. W tę rzeczywistość wchodzi jednak Ktoś, kto nie ma zbyt wiele do powiedzenia, ale w kilku słowach jest w stanie zawrzeć to, co najważniejsze. W jednym zdaniu wyraża sens istnienia człowieka: „Oto ja służebnica Pana, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38). Jest to postawa słuchania, zaufania i gotowości do wypełnienia słowa: Ty mów. Ja będę słuchać. To powiedz. Ja wypełnię.

⁸ Prawosławie podkreślać więc będzie niezbędność wcielenia Syna Bożego w dziele zbawienia człowieka, odrodzenia jego natury poprzez połączenie się z boską naturą, choć nie zlanie ich, w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Patrz szerzej Łoscki 2007 oraz Meyendorff 2007.

„W swoich modlitwach nie bądźcie gadatliwi jak poganie, którym wydaje się, że zostaną wysłuchani ze względu swą wielomówność. Nie naśladujcie ich” (Mt 6,7-8). Słowo jawi się tu jako rzeczywistość zbyt cenna, by używać jej w sposób nieodpowiedzialny. Jest skarbem, który należy gromadzić i na którym należy budować. Choć słów Jezusa Chrystusa nie było wiele, zawierają one wszystko, co niezbędne, aby człowiek mógł odnaleźć drogę zbawienia.

Dniem „prawdziwego zmartwychwstania słowa” jest dzień Pięćdziesiątnicy. Słowu zwrócono jego moc jednoczenia i budowania wspólnoty, tworzenia człowieka – istoty dialogu a nie monologu⁹. Do tego dnia Chrystus często wyrzucał ludziom, że choć mają uszy, nie słyszą, choć mają usta, to jednak nie mówią (np. Mk 4,9). Podkreślał, że dla zrozumienia przekazywanych treści, nawet najwspanialszych, potrzebny jest wysiłek obu stron dialogu: jedni muszą chcieć powiedzieć, drudzy usłyszeć.

W dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił sam św. Duch i objawił swoją obecność w postaci ognia. Ten, Który był uczestnikiem wewnątrzboskiego dialogu, zanim cokolwiek powstało, przybył do tych, którzy tak wiele mówili, że aż nie potrafili słuchać. Przy okazji Pięćdziesiątnicy mówi się dużo o darze mądrości, odwagi, miłości. Najbardziej jednak skupiamy się na darze języków. Nie tych ognistych spoczywających nad człowiekiem, a tych wychodzących z człowieka. Apostołowie zaczynają mówić różnymi językami. Po grecku, syryjsku, egipsku, po łacinie i w jidysz. I nikt ich nie rozumie. „Są pijani” – oznajmia tłum (Dz 2,13), który tylko tyle zrozumiał ze zwiastowanej im Ewangelii. Czyżby język przekazu był niewłaściwy? Może apostołowie zastosowali złą składnię lub naruszali

⁹ Symboliczna „śmierć słowa”, przybranie właściwości nieaktywnych, destrukcyjnych nastąpiło pod rajskim drzewem poznania dobra i zła, a ścisłej – w chwili spotkania Boga i człowieka po upadku tego ostatniego. Słowa nabrały siły dzielenia (ludzi między sobą oraz Stwórcy i stworzenia), niszczenia i oskarżania, a w rezultacie uśmiercania relacji, więzi a nawet samego istnienia. Słowo „upadłego” staje się upadłe. Słowo „śmiertelnego” może nieść śmierć. Słowo, tak jak człowiek, potrzebowało zmartwychwstania.

przepisy gramatyki, homiletyki. Gdy każdy z nich przemawiał w innym języku właściwym konkretnej grupie narodowościowej, ich wypowiedzi były niezrozumiałe. Był to przekaz formalnie poprawny, ale komunikacyjnie nieskuteczny. Narodowy w formie, ale nieuniwersalny i niezdolny do rzeczywistego dotarcia do odbiorców. Przełom nastąpił dopiero wtedy, gdy do wszystkich zgromadzonych – reprezentujących wiele narodowości – przemówił jeden apostoł posługując się jednym językiem. Wówczas został zrozumiany. Słowa Piotra tak głęboko zapadły w serca słuchaczy, że postanowili natychmiast odmienić swoje życie. Przestała się liczyć przynależność religijna, pochodzenie, historyczne uwarunkowania, nawet strach przed władzami rzymskimi i żydowską hierarchią. Ludzie zapragnęli wspólnoty z Piotrem, z „dobrą nowiną”, którą im zwiastował, z Tym, o kim mówiono i z tymi, którzy mówili. Analizowany epizod ukazuje, że skuteczność komunikacji nie zależy wyłącznie od formalnej poprawności języka, lecz od jego zdolności do przekraczania barier partykularnych i budowania relacji wspólnotowych. Człowiek bowiem nie tylko pragnie słuchać, lecz pragnie słuchać we wspólnocie i w niej pozostawać.

Dzieje Apostolskie nie podają, w jakim języku przemówił Piotr. Na pewno nie w aramejskim, którym posługiwał się od urodzenia. Na pewno nie po łacinie i grecku, bo ich nie znał. Co więcej, tych języków nie rozumiano, gdy przemawiali inni apostołowie. Najprawdopodobniej Piotr użył nie jednego języka a kilku, choć *de facto* były one tak podobne, że aż tożsame. Do pasterzy mówił jak pasterz. Do stolarzy jak stolarz. Do Żydów jak Żyd. Do Greków jak Grek. Do grzeszników jak ten, który się wyparł. Do świętych jak ten, który zasiadał obok Zbawiciela. To był język miłości i dialogu. Miłość potrzebuje obiektu, na który się przelewa, który wzbogaca i uszczęśliwia. W przeciwnym wypadku stanie się egoizmem i zamiast jednoczyć, zacznie dzielić, zamiast usprawiedliwiać – oskarżać. Nie może się zamknąć w/na sobie. Musi stać się twórcą, darczyńcą, przyjacielem. Tak jak Bóg przed stworzeniem świata i jak Adam nadający nazwy/imiona stworzeniu.

Podsumowując, Pismo Święte nadaje słowu znaczenie tak fundamentalne, że nawet Tego, który ma odbudować właściwą relację Stwórcy ze stworzeniem, naruszoną nieposłuszeństwem w raju, nazywa Słowem. Objawia tym samym dialog jako zasadę wewnętrznego życia Boga oraz pierwszą i konstytutywną potrzebę człowieka. W relacji Bóg objawia, kim jest. W relacji pierwszy człowiek osiąga pełnię szczęścia. Zarówno Bóg, jak i człowiek dążą do relacji, dialogu jako przestrzeni urzeczywistnienia swojej tożsamości. Niestety, dialog może też prowadzić do odrzucenia i oskarżenia. Dialog z wężem prowadzi do grzechu, dialog Adama i Ewy z Bogiem prowadzi do wzajemnych oskarżeń, dialog pod wieżą Babel – próby osiągnięcia transcendencji „na własną ręką”. W tych przypadkach słowo, zamiast jednoczyć, dzieli i niszczy, ukazując, że jego moc – choć fundamentalna – wymaga zakorzenienia w prawdzie i odpowiedzialności.

Antidotum na taki dialog nie jest jednak milczenie – jak pokazuje przykład Kaina, który milczał, gdy Bóg przyjmował ofiarę Abła – lecz Słowo. To Ono przychodzi, objawia się i przemawia. W dniu Pięćdziesiątnicy, mocą Ducha Świętego, zostaje ono włożone w usta apostołów, by „szli i nauczali wszystkie narody” (Mt 28,19-20) oraz by przemawiali do nich w imieniu Boga. Tylko właściwe, twórcze słowo posiada zdolność budowania autentycznych relacji zarówno między Stwórcą a stworzeniem, jak i między ludźmi. Jego skuteczność nie jest ograniczona pochodzeniem etnicznym czy narodowością, różnicami kulturowymi, lecz opiera się na uniwersalnym charakterze prawdy, którą przekazuje. W tym sensie słowo staje się nie tylko narzędziem komunikacji, lecz także podstawowym medium wspólnoty i pojednania.

3. Integracja i wspólnota – odpowiedź na wojnę.

Doświadczenie ELEOS

Zgodnie z definicją Słownika Języka Polskiego PWN, integracja to:

1. proces tworzenia się całości z części,
2. proces gospodarczy polegający na scalaniu przedsiębiorstw, działów gospodarki lub gospodarek poszczególnych krajów („Integracja” nd.).

Natomiast integracja społeczna to:

1. proces scalania się zachodzący na różnych szczeblach społecznych,
2. proces dostosowywania się do siebie zachowań ludzi w grupie („Integracja” nd.).

Mówimy więc o procesie jednoczenia tego, co w chwili wyjściowej jest różne czy wręcz niepasujące do siebie. Definicja nie określa, jak głęboki jest proces integracji, czy prowadzi on do zlania się różnorodności w monolit i zanikania tego, co wcześniej dzieliło, czy jedynie do harmonijnego współistnienia w jednym organizmie społecznym, politycznym bądź gospodarczym podmiotów, które zachowują swą odrębność i różnorodność.

Odpowiedzi na te pytania zależą od oczekiwań i okoliczności historycznych, od tego, co chcemy osiągnąć, i jakimi środkami dysponujemy. Jeżeli spojrzymy na społeczeństwo odradzającego się państwa polskiego w 1918 r., zauważymy tak wielką wyjściową różnorodność pozaborową, że trudno było mówić o jedności: kilka systemów monetarno – finansowych, kilkanaście języków i gwar narodowościowych. Nawet systemy miar i rozstaw torów kolejowych w różnych zakątkach Rzeczypospolitej różniły się między sobą. Do tego dochodziła również różnorodność religijna i wyznaniowa społeczeństwa.

Integracja społeczno – narodowościowa II Rzeczypospolitej była więc racją stanu władz odrodzonego państwa. Intensywne dążenie do ujednolicenia kraju niejednokrotnie prowadziło do naruszania swobód obywatelskich, w tym wolność poglądów i wyznania, a także do deprecjonowania różnorodności kulturowej, która stanowiła bogactwo społeczeństwa. W praktyce nie jednoczono a homogenizowano. Z tego

względem np. od ludności prawosławnej oczekiwano używania w nabożeństwie, cerkiewnej administracji i katechezie języka polskiego nawet na kresach, gdzie nikt nie posługiwał się literacko czystym j. polskim¹⁰. Nakazywano też dostosowanie życia cerkiewnego do kalendarza gregoriańskiego, choć kojarzył się on lokalnej społeczności z traumatycznymi doświadczeniami wprowadzania unii brzeskiej. Powstaje zatem pytanie, czy taki model integracji rzeczywiście sprzyjał „procesowi scalania” państwa, czy raczej go opóźniał?

Podobne refleksje trzeba wziąć pod uwagę, mówiąc o wojnie w Ukrainie i działaniach integracyjnych względem ukraińskich uchodźców w Polsce. Wojna rozpoczęła się atakiem wojsk rosyjskich 24 lutego 2022 r. Trudniej odpowiedzieć na pytanie, kiedy rozpoczęła się agresja Rosji w Ukrainie? Zanim się uderzy w monolit, trzeba go najpierw rozbić. „Jeśli królestwo jest rozdarte niezgodą, to takie królestwo nie może się ostać. I jeśli dom jest rozdarty niezgodą, to taki dom nie może się ostać” (Mk 3,24-25). Można stąd wnioskować, że agresja rosyjska rozpoczęła się w istocie od szukania i wzmacniania wewnątrzukraińskich podziałów, zwłaszcza tam, gdzie struktura narodowo-kulturowa społeczeństwa nie miała jednolitego charakteru jak na Krymie, w obwodach donieckim i ługańskim. W roku 2000 na Krymie zamieszkiwało niespełna 60% Rosjan przy 25% Ukraińców, a w Sewastopolu odsetek Rosjan wynosił 70% wobec 23% Ukraińców. Jeszcze większe dysproporcje dotyczyły sfery językowej: na Krymie językiem rosyjskim posługiwało się 77% społeczności, w Kijowie co czwarty mieszkaniec, a w obwodzie donieckim 74,9% ludności (Aneks nr 1 i 2). Nic więc dziwnego, że agresja rozpoczęła się właśnie w tych rejonach. Aneksja Krymu w 2014 r. stanowiła zatem nie początek rosyjskiej agresji, lecz kolejny jej etap¹¹.

¹⁰ Dodatkowe informacje i mapy: „Mieszkańcy II Rzeczypospolitej: struktura społeczna i narodowości” nd.

¹¹ W tym kontekście wojnę z Gruzją o wpływy w Osetii Południowej z 2008 r. możemy odczytywać jako swoisty „poligon” przyszłych działań w Ukrainie. Szerzej o historii i przyczynach konfliktu w Osetii Południowej patrz m.in. Kusion 2010 oraz

Widać, że proces integracji tych ziem i zamieszkującej je społeczności nie przebiegał w sposób prawidłowy. Nie udało się stworzyć jednego demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego z poszanowaniem jego narodowej różnorodności. Kulturowo, społecznie, gospodarczo, a nawet językowo Ukraina nie stanowiła monolitu (szerzej: Baluk, Doroszko 2017). Jako duchowny pragnę się w tym miejscu odwoływać do kwestii religijnych i bliskiego mi wzorca Św. Trójcy – Trzech Boskich Osób o jednej boskiej naturze, o czym była już mowa w poprzedniej części. Św. Trójca stanowi model najdoskonalszej jedności w różnorodności, dobrze znany zarówno w Ukrainie, jak i w Rosji. Przywołanie tego modelu nie jest przypadkowe. Wskazane dylematy – dotyczące budowania jedności w różnorodności oraz właściwego przeprowadzania procesów integracyjnych – stają bowiem przed każdym, kto podejmuje działania integracyjne względem ukraińskich uchodźców w Polsce. Zbyt często w takich sytuacjach koncentrujemy się na tym, „co robić?”, zapominając o bardziej fundamentalnej kwestii „w jakim celu chcę to robić i co chcę osiągnąć?”.

Wojna w Ukrainie, choć w pewnym stopniu przewidywana, w swojej formie i skali była dużym zaskoczeniem dla Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS¹². Spodziewano się raczej poważnego konfliktu dyplomatycznego, prób aneksji innych terenów Ukrainy na wzór tych z Krymu. Z niepokojem przyglądano się działaniom wojennym na wschodzie trwającym już od 2014 r. Rzadko formułowano

Cierpiński 2007.

¹² Prawosławny Metropolitalny Ośrodek Miłosierdzia ELEOS (dalej ELEOS), to powstała w 2002 r. największa organizacja charytatywna Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Zasięgiem swej działalności, opierając się na strukturach Kościoła prawosławnego w Polsce (ELEOS składa się z ELEOS ogólnometropolitalnego, 6 ELEOS diecezjalnych, ELEOS Ordynariatu Polowego), obejmuje tereny Rzeczypospolitej, a w sytuacjach kryzysowych (wojny, klęski żywiołowe) działa również poza jej granicami. Jest kościelną osobą prawną z grupy NGO-sów. Więcej o strukturze i statutowej działalności: eleospolska.pl oraz w zakładce aktualności (zaangażowanie w pomoc uchodźcom, np. „Sprawozdania Prawosławnego...” 2025).

obawy dotyczące powtórzenia scenariusza wojny w Osetii i Gruzji 2008 r. – konfliktu szybkiego, lecz gwałtownego i intensywnego. Tymczasem wydarzenia zapoczątkowane w lutym 2022 r. zaskoczyły ELEOS rozmiarami, okrucieństwem, metodami. Szczególnie bezprecedensowym zjawiskiem okazała się skala migracji prowadząca do rozpadu tradycyjnych i tworzenia się nowych wspólnot.

Nie oznacza to, że ELEOS zwlekał z udzielaniem pomocy. Tak jak cała Polska również Kościół prawosławny w Polsce już w pierwszych dniach był obecny tam, gdzie znajdowali się uchodźcy: na granicy, w punktach recepcyjnych i informatycznych, w obiektach cerkiewnych – akademikach, centrach kultury, monasterach, plebaniach, ośrodkach młodzieżowych – które udzielały schronienia uchodźcom. Pomoc miała charakter kompleksowy i wielowymiarowy. Obejmowała dostarczanie odzieży, artykułów spożywczych, kosmetyków, leków, środków ochrony osobistej, itp. Udzielano porad prawnych. Organizowano wstępne zakwaterowanie i opiekę zdrowotną. Pomagano w poszukiwaniu krewnych zaginionych w czasie ucieczki. Organizowano dalszą drogę uchodźców do miejsc docelowych na terenie Polski i poza jej granicami. W ciągu pierwszego roku wojny zorganizowano m.in. 46 transportów pomocy humanitarnej na Ukrainę i 44 do miejsc pobytu uchodźców w Polsce¹³.

Po miesiącu działań coraz bardziej zdawano sobie sprawę, że wojna potrwa znacznie dłużej niż znane konflikty z byłej Jugosławii czy Gruzji. Uchodźcy przestaną być gośćmi i staną się częścią polskiego społeczeństwa. Będą pracować razem z Polakami, uczyć się, wyjeżdżać na wakacje. Konieczność integracji stawała się jednym z najpoważniejszych wyzwań pracy z uchodźcami.

I tu wracamy do punktu wyjścia prowadzonych rozważań, pytania o właściwy model integracji. Pełne ujednolicenie oznaczałoby likwidację znaczącej części tożsamości narodowo-kulturalnej uchodźców. Pełne

¹³ W kolejnych latach kontynuowano niniejsze działania „Sprawozdania Prawosławnego...” 202.

zachowanie odrębności może sprzyjać stygmatyzacji i tworzeniu gett kulturowych. Poszukiwanie harmonijnej jedności w różnorodności, choć trudne, jawi się jako jedyna właściwa droga. Taki model integracyjny zakłada jednak proces dwustronny. Oznacza z jednej strony przenikanie do środowisk ukraińskich języka i kultury Rzeczypospolitej, z drugiej – otwartość polskiego społeczeństwa na obecność języka i kultury Ukrainy w przestrzeni publicznej. Integracja powinna opierać się na współlistnieniu i współpracy na równych zasadach przy poszanowaniu tych samych praw w odniesieniu do Polaków i Ukraińców. Obu stronom należało złożyć podobną ofertę wzajemnego poznania i prezentacji własnego dziedzictwa kulturowego.

Wymagania i możliwości rynku pracy, systemu oświaty i ochrony zdrowia powodowały, że Ukraińcy w naturalny sposób byli zainteresowani integracją (nawet przed wojną). Widzieli w niej dla siebie szansę. Stronę polską – początkowo bardzo zainteresowaną udzielaniem wsparcia – w kolejnych latach coraz mniej aktywną, należało zachęcić do szerokiego udziału w procesie integracyjnym.

Pierwszym krokiem ELEOS na drodze społecznej integracji stało się organizowanie płaszczyzny „spotkania obu kultur”. Rozpoczęto od organizowania świetlic kulturowo – integracyjnych przy ośrodkach grupowego pobytu uchodźców. Na terenie całego kraju powstało ich 47. Doposażone przez ELEOS świetlice kierowały ofertą spotkań integracyjnych do szerokiego grona odbiorców. Proponowały zajęcia kulturowe, edukacyjne, poradnictwo prawne, medyczne, socjalne. Dawały możliwość korzystania z różnego rodzaju baz danych. Głównie chodziło jednak o to, by polskie społeczeństwo spotykało się z ukraińskim. W ośrodkach tych Polacy prezentowali swoją kulturę, Ukraińcy zaś opowiadali o swoim kraju, jego sztuce i kulturze. Dzielono się doświadczeniami i umiejętnościami rękodzielniczymi, kulinarnymi, itp. W takich miejscach najlepiej poznawało się potrzeby i oczekiwania drugiej strony, obalano mity i stereotypy, uczono się codziennej współpracy ponad historycznymi podziałami. Uczono się patrzeć na wspólną przeszłość

i terażniejszość oczami drugiej strony. Każda ze stron miała takie samo prawo i możliwości prezentować swoje dziedzictwo i poglądy i nikt nie był stygmatyzowany. Jeśli np. zapraszano na spotkanie z polskim poetą, to na kolejnym twórczość swą prezentował literat ukraiński. Po wystawie malarstwa czy ikon z Ukrainy prezentowano osiągnięcia polskiego prawosławia.

W kontekście prawosławnym istotne znaczenie miały jeszcze kwestie dużej różnorodności wyznaniowej i narodowościowej. Polskie prawosławie nie jest do końca tożsame z ukraińskim, a kultura i poglądy społeczności ukraińskiej zamieszkującej od lat w Polsce nie zawsze są identyczne z reprezentowanymi przez uchodźców wojennych z Ukrainy. Zazwyczaj to „duchowo – narodowe” pokrewieństwo sprzyjało integracji. Czasami jednak rodziło również problemy i konflikty na tle oceny takich zjawisk jak np.: władza w Kościele prawosławnym, zagadnienia przyznawania kanonicznej samodzielności – autokefalii, prawosławna diaspora, język i kalendarz liturgiczne¹⁴.

Jednym z ważniejszych działań integracyjnych ELEOS stała się „akcja letnia” 2022 i 2023. Wakacje to czas wypoczynku i oderwania od codzienności. W przypadku uchodźców miało to szczególne znaczenie. Już wcześniej organizowane pikniki, spotkania parafialne, festyny, śniadania wielkanocne, które teraz zastąpiono organizacją wielodniowego wakacyjnego wypoczynku dzieci i młodzieży. ELEOS przygotował i wspierał 11 obozów i kolonii. W programach wyjazdowych uwzględniano elementy integracyjne, np.: mieszany narodowościowo skład uczestników, opiekunów (chodzi tu również o język), a także komponenty edukacyjne i kulturalne. Świadomie unikano zagadnień potencjalnie stygmatyzujących lub drażliwych zarówno od strony historycznej, politycznej, jak i religijnej. Większość programów obozowych zawierała ponadto elementy terapeutyczne. Przeprowadzono ponadto dwa w pełni terapeutyczne

¹⁴ Nie powinno to jednak nas dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że kultura, poglądy i ocena zjawisk na samej Ukrainie mogą się różnić w zależności od regionu czy historycznych doświadczeń.

obozy wakacyjne dla rodzin uchodźczych. We wszystkich tych przedsięwzięciach łącznie uczestniczyło: 290 osób¹⁵. Dodatkowym wsparciem omawianych działań było zadanie pod nazwą „Projekt integracyjny” w ramach, którego w okresie wakacyjnym działało w 2022 r. 8 świetlic i 4 klubiki, natomiast w 2023 r. – 8 świetlic (Aneks nr 3).

4. Język jako fundament integracji i narzędzie budowania wspólnoty

Wszystkie wspomniane wyżej działania uświadamiały ELEOS, że podstawowym elementem integracji jest komunikacja obu stron. Znajomość języka to podstawa dialogu i akceptacji jego uczestników.

Z prowadzonych w kwietniu i maju 2022 roku badań wynika, że zaledwie 32% przybyłych z terenu Ukrainy jest w stanie rozmawiać po polsku w stopniu komunikatywnym. Znajomość języka jest kluczową umiejętnością pozwalającą na adaptację w nowym miejscu. Bariera komunikacyjna wpływa na powstanie wielu różnych trudności. Większość przybyłych Ukraińców i Ukrainek (81%) wyraziła chęć podjęcia nauki języka polskiego [Długosz *et al.* 2022]. Należy jednak pamiętać o różnorodności przybyłych uchodźców i uchodźczyń oraz ich możliwościach podjęcia określonej formy edukacji („Uwarunkowania integracji...” 2022, 10).

Możemy zakładać, że strona ukraińska rozumiała swoje ograniczenia i wyrażała chęć zmierzenia się z nimi. To jednak zbyt mało, aby proces był efektywny i skuteczny:

...proces integracji opiera się na aktywności, interakcji i zaangażowaniu każdej ze stron. Po stronie kraju przyjmującego odnosi się zarówno do członków społeczeństwa, jak i m.in. podmiotów i instytucji organizujących życie społeczne, w tym także instytucji kultury (Herkt 2023, 70).

¹⁵ Projekt i sprawozdanie wykorzystania II transzy dotacji Kościoła prawosławnego w Ameryce (OCA) na rzecz wsparcia ofiar wojny na Ukrainie (Archiwum Bieżące PMOM ELEOS,teczka OCA).

Proces integracji musi więc mieć wymiar dwustronny, musi angażować i skłaniać do działania obu uczestników z całym zasobem ich narzędzi i resursów i z uwzględnieniem różnych potrzeb i celów.

Strategiczne znaczenie znajomości języka i kultury narzuca obu stronom procesu integracji szczególne zobowiązanie wzajemnego dostosowania się. Po stronie imigrantów niezbędne są: motywacja do nauki, systematyczność oraz poświęcony czas, a często i środki finansowe, po stronie kraju przyjmującego zaś – gotowość do nauczania języka z zastosowaniem efektywnych i dostępnych zasobów (w tym metod dydaktycznych i kadr zawodowych) (Herkt 2023, 72).

Niepodważalne znaczenie znajomości języka społeczeństwa przyjmującego w procesie integracji uchodźców ze wspólnotą goszczącą nie oznacza, że ukraińscy uchodźcy dostrzegli tę konieczność już od pierwszych dni wojny. Odrzucając perspektywę długotrwałego konfliktu, nie brano pod uwagę konieczności systematycznej nauki języka polskiego. Dopiero upływ czasu stopniowo zmieniał tę optykę.

Uchodźcę należało przekonać, że:

- język polski jest mu potrzebny, nawet jeśli nie planuje dłuższego pobytu w Polsce; bez jego znajomości nie będzie mógł w pełni korzystać z przysługującej mu oferty pomocy socjalnej;
- jeśli planuje pozostać w Polsce na dłuższy czas lub na stałe, potrzebuje zarówno praktycznej znajomości języka, szczególnie specjalistycznego języka urzędniczego i zawodowego, jak również potwierdzenia tej znajomości właściwymi certyfikatami;
- jego dziecko, jeśli nawet uczy się on-line w ukraińskiej szkole, powinno poznawać język polski, by nie ulec wykluczeniu społecznemu;
- uczęszczanie do polskiej szkoły publicznej wszystkim dzieciom pozwoli szybko osiągnąć właściwy poziom znajomości języka, warto więc szukać dodatkowej oferty zewnętrznej;
- uczęszczanie do polskiej szkoły nie powinno odbierać możliwości dalszego pogłębiania znajomości języka i kultury Ukrainy.

Równie istotne było przekonanie uchodźców, że brak znajomości języka kraju, w którym się przebywa:

- bardzo często prowadzi do poważnych konfliktów społecznych i wzajemnego stygmatyzowania stron konfliktu;
- skutkuje zamykaniem się stygmatyzowanej grupy w „wewnętrznym getcie”;
- nie musi prowadzić do wynarodowienia i utraty własnej tożsamości.

Integracja językowa musiała jednak obejmować zarówno uchodźców, jak i „polskiego odbiorcę”. Również tej drugiej grupie należało zaproponować realną możliwość poznania kultury i języka Ukrainy. Ograniczenie kontaktu z językiem ukraińskim jedynie do przypadkowych sytuacji codziennych – np. w środkach komunikacji miejskiej czy lokalach gastronomicznych, zwłaszcza w tzw. miastach uchodźczych¹⁶ – niejednokrotnie prowadziło do negatywnych reakcji, często nieadekwatnych do rzeczywistego kontekstu społecznego. Polski odbiorca powinien otrzymać ofertę:

- poznania kultury i języka Ukrainy;
- utworzenia płaszczyzny bliższego spotkania z Ukraińcami na gruncie wspólnych zainteresowań i pasji;
- współpracy, ale i współzawodnictwa.

5. Założenia kursów ELEOS i ich realizacja

5.1. Liczby i lokalizacja

Przejdźmy teraz do omówienia praktycznej realizacji powyższych założeń przez Ośrodek Miłosierdzia ELEOS. Kursy języka polskiego dla uchodźców, podobnie jak wszelkie inne rodzaje wsparcia, prowadzone były przez poszczególne jednostki Kościoła prawosławnego w Polsce

¹⁶ Mianem tym określono miasta szczególnie atrakcyjne dla uchodźców ze względu na rynek pracy i perspektywy rozwoju, takie jak Warszawa, Kraków, Wrocław, Gdańsk, Szczecin. Tu liczba uchodźców jest tak duża, że język ukraiński w środkach transportu miejskiego i miejscach spotkań jest powszechny.

niezależnie od ELEOS od pierwszych tygodni wojny. ELEOS wprowadził jedynie większą ich koordynację i przejął organizację działań na szerszą skalę. Do chwili obecnej zrealizowano 5 turnusów edukacyjnych (piąty znajduje się na etapie rozliczania i oczekiwania na przeprowadzenie egzaminów państwowych):

- I. marzec – czerwiec 2022, dla 300 osób, w 16 ośrodkach;
- II. sierpień – listopad 2022, dla 250 osób, w 15 ośrodkach;
- III. listopad 2022 – kwiecień 2023, dla 913 osób, w 26 ośrodkach (Aneks nr 5);
- IV. listopad 2023 – marzec 2024, dla 688 osób, w 25 ośrodkach;
- V. październik 2024 – marzec 2025, dla 580 osób, w 20 ośrodkach.

Łącznie w ciągu 4 lat programem edukacyjnym objęto w ELEOS niemal 2800 uchodźców w 45 ośrodkach. Od II turnusu ośrodki mogły ubiegać się o prowadzenie kilku grup. I tak w ramach IV turnusu placówki w:

- Biłgoraju, Cieplicach, Gdańsku, Gładyszowie, Morochowie, Krynicy, Warszawie- Ursynowie prowadziły po 1 grupie;
- Częstochowie, Lublinie, Świdnicy, Przemyślu, Warszawie-Pradze prowadziły po 2 grupy;
- Białej Podlaskiej, Krakowie, Piotrkowie Trybunalskim prowadziły po 3 grupy.

Łącznie w ramach IV turnusu w 25 lokalizacjach prowadzono 36 grup kursowych. Natomiast w ciągu 4 lat takich grup było już 156.

Rekordzistą pod względem skali realizowanych działań jest Warszawa, w której w ciągu 4 lat w czterech lokalizacjach, zorganizowano łącznie 20 grup edukacyjnych (Warszawa Praga: 11 grup, Warszawa Wola: 6, Warszawa Hagia Sophia: 2 i Warszawa ul. Lelechowska: 1). Kraków zorganizował w tym okresie 13 grup. Wałbrzych 3 grupy, a Komańcza 1. W naturalny sposób w Warszawie w kursach wzięło udział ponad 330 osób, a w Komańczy zaledwie 16. Najwięcej grup było w miastach powyżej 50 tys. mieszkańców (73,5%), a najmniej na wsi (11,3%).

Od turnusu III wprowadzono podział kursów pod względem poziomu nauczania na kursy: podstawowe i zaawansowane:

- turnus III – 30 kursów podstawowych i 23 zaawansowanych;
- turnus IV – 15 kursów podstawowych i 25 zaawansowanych;
- turnus V – 9 kursów podstawowych i 27 zaawansowanych.

Od turnusu IV wprowadzono możliwość delegowania najlepszych kursantów na certyfikowany egzamin państwowy. Wytypowanym uczestnikom ELEOS pokrywał koszty przystąpienia do egzaminu i wydania certyfikatu. Z oferty skorzystało:

- turnus IV – do egzaminu przystąpiło 98 osób (na 688);
- turnus V – do egzaminu przystąpiły 122 osoby (na 580).

Wobec systematycznego wzrostu zainteresowania kursami, które zaczęły przekraczać finansowe i organizacyjne możliwości ELEOS, od turnusu III wprowadzono dodatkowe kryteria kwalifikacyjne. Potencjalni realizatorzy musieli wykazać się odpowiednim przygotowaniem organizacyjno-merytorycznym oraz technicznymi i lokalowymi możliwościami właściwej realizacji zadania. Dodatkowym atutem było wcześniejsze doświadczenie realizowania zadań o charakterze edukacyjnym. W ramach turnusów IV–V, wśród wytypowanych do realizacji jednostek:

- 95% posiadało wcześniejsze doświadczenia edukacyjne,
- 87% już prowadziły językowe kursy ELEOS,
- 76% realizowały projekty ELEOS o pokrewnym charakterze, ale nie *stricte* edukacyjne,
- 2% po raz pierwszy współpracowały z ELEOS.

W realizacji ww. zadań edukacyjnych ELEOS korzystał z organizacyjnego i finansowego wsparcia:

- organizacji międzynarodowych, np.: The United Methodist Committee on Relief (UMCOR), International Orthodox Christian Charities (IOCC);
- Kościołów, np.: Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP), Orthodox Church in America (OCA), Presbyterian Church in America (PC);
- parafii PAKP, fundacji (np. Fotismos), bractw (np. Bractwo

Młodzieży Prawosławnej Diecezji Lubelsko – Chełmskiej) i innych¹⁷.

Dodatkowo w ramach programów edukacyjnych realizowano:

- projekt edukacyjny finansowany przez Kancelarię Prezesa Rady Ministrów, którym objęto 270 osób¹⁸
- mniejsze projekty własne dla 200 osób (samodzielnie organizowane i finansowane).

Sumując – we wszystkich kursach językowych ELEOS udział wzięło prawie 3300 słuchaczy. Wartość projektów przekroczyła 2 300 000,00 PLN (ok. 700 PLN na osobę).

5.2. Uczestnicy i wykładowcy

Uczestnikami kursów językowych z założenia byli uchodźcy wojenni z Ukrainy (powinni legitymizować się numerem UKR). Jeśli donor nie stawiał w tym zakresie dodatkowych wymogów lub gdy szkolenie finansowane było ze środków własnych, w kursach mogli uczestniczyć również uchodźcy innych narodowości a także Ukraińcy nie posiadający numeru UKR. Była to zazwyczaj niewielka grupa, ok. 3-4% wszystkich uczestników (w III turnusie 32 osoby na 913). Najliczniej reprezentowani byli w niej Białorusini i Rumuni. Sporadycznie zdarzali się również kursanci pochodzący z bardziej „egzotycznych” kierunków migracyjnych – w 2023 byli to np. Filipińczycy. Do tej pory przedstawiciele tych narodowości, w przeciwieństwie do uchodźców z Ukrainy, nie mieli możliwości uzyskać dofinansowania egzaminu państwowego potwierdzającego znajomość j. polskiego. W ich przypadku finansowane było jedynie uczestnictwo w kursach organizowanych przez ELEOS.

¹⁷ Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS,teczki np.: PC USA, IOCC/PC USA, IOCC V (VI, VII) transza, Kursy j. polskiego 2023 (2024, 2025).

¹⁸ Dane za: Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS,teczka: Projekty jednorazowe 2022/projekt Kancelarii Prezesa Rady Ministrów.

Jeszcze mniejszą grupę stanowili wolni słuchacze (grupa rezerwowa, zapisana na kurs na wypadek zwolnienia miejsca przez kursanta). Łącznie w ciągu 4 lat było ok. 500 takich osób. Korzystali oni z pełnego zakresu kursu. Otrzymywali podręczniki, ćwiczenia i materiały dydaktyczne na takich samych zasadach jak właściwi kursanci. Obowiązywały ich te same wymogi wewnętrzne: systematyczność, dokumentacja, egzaminy wewnętrzne. Otrzymywali również identyczne z pozostałymi kursantami eleosowskie certyfikaty ukończenia kursu.

O ile, jak widać, pochodzenie narodowościowe słuchaczy wpływało na zakres udzielanego im wsparcia (wymagania donorów), o tyle ich pochodzenie społeczne i poglądy, jak również religijno-wyznaniowa przynależność nie były brane pod uwagę. ELEOS zależało, aby każdy mógł skorzystać z jego oferty edukacyjnej. Osoby niewierzące, osoby wierzące, wierni cerkwi „kanonicznych” i „niekanonicznych”, wszyscy mieli równe prawa i możliwości uczestnictwa w kursach. Co więcej, wykładowcy mieli zakaz poruszania „tematów drażliwych”, które by mogły skonfliktować kursantów. O kwestiach religijnych mówiono bardzo ogólnikowo, bez poruszania zagadnień denominacji i kanonicznej przynależności wiernych. Bardzo podobnie traktowano również kwestie polityczne. Unikano komentowania działań polityków¹⁹.

Wskazane wyżej założenia skutkowały różnorodnością form rekrutacji do projektu. Nie ograniczano się wyłącznie do ogłoszeń parafialnych i środowiska cerkiewnego. Obok stron internetowych, tablic ogłoszeń, socjalmediów, cerkiewnych ogłoszeń parafialnych – z których korzystać było najprościej – wykorzystywano platformy samego ELEOS, bratnich organizacji pomocowych, uczelni, organizacji narodowościowych, uchodźczych, młodzieżowych oraz platform samorządowych

¹⁹ Niestety, w ciągu tych 4 lat zanotowano incydentalne przypadki (oficjalnie zgłoszonych 4) naruszenia zasad uczestnictwa w kursach. Usunięcia kursantów, którzy próbowali wykorzystać spotkania w celu szerzenia szowinizmu i dyskredytowania inaczej myślących. Decyzje o usunięciu podejmowano, gdy słowne upomnienia nie dawały rezultatów.

i państwowych.

Grupy kursowe liczyły od 15 do 22 osób. Zazwyczaj było to 15-18 właściwych kursantów i do 5 osób rezerwowych na wypadek rezygnacji kogoś z uczestników (ostateczną decyzję co do liczby rezerwowych podejmował realizator zadania). Średnio na jedną grupę wypadało 17,5 osoby. Chętnych na zajęcia zawsze było więcej niż miejsc.

Początkowo kursanci podzieleni byli na grupy wiekowe. Grupa dziecięco-młodzieżowa – do 18 lat, grupa dorosłych 19 – 59 lat oraz seniorzy powyżej 60 roku życia. Nie było górnej granicy wieku. Najmłodszy uczestnik miał lat 8; najstarszy 78. Ze zrozumiałych względów dominowali dorośli w wieku produkcyjnym, którzy stanowili ok. 50-60% uczestników. Znacznie mniej było seniorów powyżej 60 roku życia – ok. 18-20%. Podobną grupę stanowili niepełnoletni – 20-25%. Niewielką grupę stanowiły osoby z niepełnosprawnościami 2-3%²⁰. Taka struktura świadczy o praktycznym podejściu uchodźców do kwestii językowych. W pierwszej kolejności zainteresowani nimi byli ci, na których spoczywała odpowiedzialność za materialne utrzymanie rodzin. Młodzież korzystała przede wszystkim ze szkolnego systemu edukacyjnego. Jej pojawienie się na kursach organizowanych przez ELEOS było zazwyczaj konsekwencją indywidualnie niewystarczającej liczby godzin zajęć językowych w szkołach lub wynikała z potrzeby szybszego i pogłębionego opanowania języka polskiego (większe kłopoty lub aspiracje kursanta).

Wśród uczestników kursów zdecydowania dominowały kobiety. Na 913 osób w III turnusie, kobiet było 552 (60%). W styczniu 2024 r. na 580 uczestników, kobiet było 457 (79%). Wynikało to z wojennego charakteru uchodźstwa. Jeżeli na kursach pojawiali się mężczyźni, to zazwyczaj nieletni poniżej 18 roku życia lub osoby powyżej 60 roku życia, mężczyźni legitymizujący się orzeczeniem o niepełnosprawności, ewentualnie przebywający w Polsce jeszcze przed lutym 2022 r.

²⁰ Przekrojowe zestawienie wieku uczestników kursów (na dzień 31.01.2023) zilustrowane zostało w tabeli stanowiącej Aneks nr 6 niniejszego opracowania.

Mężczyźni w wieku 18-60 lat pojawiali się wśród uczestników sporadycznie; stanowili zaledwie 5% uczestników kursów²¹.

Wykładowcami w pierwszym okresie byli Polacy posiadający właściwe przygotowanie pedagogiczne i potwierdzoną znajomość języka ukraińskiego (przynajmniej komunikatywną), ewentualnie Ukraińcy, Rosjanie lub Białorusini od wielu lat mieszkający w Polsce i posiadający stosowne uprawnienia. Podczas I tury zdarzali się jeszcze ukraińscy studenci ostatniego roku filologii polskiej. W kolejnych turach wśród wykładowców zaczęli dominować Polacy i Ukraińcy, posiadający pełne przygotowanie pedagogiczne, potwierdzone polskimi dokumentami Ministerstwa Edukacji Narodowej lub równorzędnymi ukraińskimi akceptowalnymi na terenie Unii Europejskiej.

5.3. Organizacja kursów

W zależności od warunków ustalonych z donorem, kursy trwały od 70 do 96 godzin lekcyjnych. Uczestnikom zapewniano nieodpłatne podręczniki bądź materiały dydaktyczne, pomoce naukowe, dostęp do mediów elektronicznych i pomocy multimedialnych, a sporadycznie także poczęstunek. W miejscach dużej rotacji uczestników wprowadzono zasadę zwrotnej kaucji motywującej do pełniejszego uczestnictwa, co wiązało się również z prowadzeniem list obecności. Kaucja mogła również dotyczyć podręczników. Jednorazowe ćwiczenia lub inne tego rodzaju podręczniki uczestnicy nabywali we własnym zakresie.

W ramach kursów języka polskiego prowadzono zajęcia o charakterze praktycznym, ukierunkowane na funkcjonowanie w realiach życia codziennego w Polsce. Obejmowały one zagadnienia związane z poruszaniem się na polskim rynku pracy, załatwianiem spraw urzędowych, korzystaniem z systemu ochrony zdrowia, itp.²² Prezentowano wybrane

²¹ Więcej danych charakteryzujących uczestników kursów znajduje się w aneksie nr 12.

²² Aneks nr 8 – przykładowy plan ewaluacyjny kursu języka polskiego realizowany przy Kaplicy św. Grzegorza Peradze w Warszawie (harmonogram i tematyka zajęć) ilustruje tematykę zajęć. Znajdują się tu bloki tematyczne typu: rodzina i mój

elementy kultury, sztuki i historii Polski oraz Ukrainy. W ramach integracji proponowano również lekcje miejskie (poza salą, np. w teatrze, muzeum), okolicznościowe (poświęcone tradycjom bożonarodzeniowym, folklorystyczne, muzyczne) i zajęcia z języka ukraińskiego. Te ostatnie skierowane były do młodszych dzieci niemających kontaktu z językiem ojczystym poza kręgiem rodzinnym (chodzi o dzieci, które nie uczęszczały on-line w zajęciach organizowanych przez szkoły ukraińskie). Zajęcia prowadzone były w specjalnie przygotowanych do tego salach z zapleczem sanitarnym (sporadycznie kuchennym – do 15% lokali). ELEOS uczestniczył w przygotowaniu bądź doposażeniu ok. 30% kursowych pomieszczeń w różnych lokalizacjach. Podstawowymi elementami wyposażenia obok stołów, krzeseł i tablic był sprzęt komputerowy i multimedialny, rzadziej tablice multimedialne, projektory i nagłośnienie.

Po I turze, w związku z brakiem chętnych, zdecydowano się zrezygnować z kursów języka ukraińskiego dla dzieci i młodzieży. W ich miejsce wprowadzono dodatkowe grupy nauczania języka polskiego. Nie zrezygnowano, a nawet poszerzono elementy kulturowe i integracyjne kursów. Częstsze stały się zajęcia plenerowe, spotkania z zaproszonymi gośćmi, korzystanie z materiałów audiowizualnych prezentujących wybrane elementy kultury Polski i Ukrainy.

Ewaluacja realizowana była przy zastosowaniu kilku komplementarnych wskaźników:

- frekwencja, mierzona listami obecności, dochodziła do 85%;
- od III turnusu kursanci mogli przystąpić do egzaminu połowkowego i końcowego oraz otrzymywali wewnętrzny certyfikat ukończenia kursu; 90-95% (w zależności od turnusu) uczestników przystępowało do testów sprawdzających, 90% z nich otrzymało certyfikaty ukończenia kursu;

dzień, mieszkanie, pogoda i pory roku, zawody i pieniądze, praca i urząd, ciało ludzkie, u lekarza, mini rozmówki (użyteczne dialogi), itp. Każde z zagadnień posiada własny słowniczek i problematykę gramatyczną.

- od III turnusu kursanci z najwyższą zdawalnością egzaminów wewnętrznych otrzymywali dofinansowanie przystąpienia do egzaminu państwowego; w ramach III turnusu były to 3 osoby na kurs (przystąpiło 98 osób, zdało 82%), w IV turnusie było to już 10 osób na grupę (przystąpiło 125 osób, zdało 75%) (Aneks nr 11);
- inne formy badania zaangażowania i rozwoju umiejętności kursantów to testy, prace domowe, przedstawienia i prezentacje, ankiety wstępne i końcowe.

Jedną z najskuteczniejszych form badania jakości i efektywności kursów są wprowadzone od II tury dobrowolne wywiady i anonimowe ankiety²³. Na dzień 9.05.23 złożyło je ok. 60% uczestników kursu zakończonego 25.04.23.

Na ich podstawie można stwierdzić, że w odniesieniu do III tury kursów²⁴:

1. uczestnicy pozytywnie oceniają kształt i program kursów, podkreślając jednocześnie, że kurs mógłby być jeszcze dłuższy (większa liczba godzin) – ok. 70% składających ankietę;
2. największą zaletą kursów były (najczęstsze odpowiedzi):
 - nauka komunikatywnego rozmawiania,
 - praktyczne słownictwo,
 - właściwe merytoryczne przygotowanie wykładowców;
3. najbardziej w programie brakowało:
 - większej liczby godzin ćwiczeń gramatycznych i ortograficznych,
 - typowego podręcznika do intensywnej nauki języka²⁵,

²³ Aneks nr 7 – zanonimizowana ankietka uczestnika III tury kursów językowych ELEOS oraz Ankietka uczestnika kursu.

²⁴ Aneks nr 9 – podsumowujące zestawienie wyników ankiet kursantów z Gładyszowa.

²⁵ W odpowiedzi na niniejsze wprowadzona została praktyka posługiwania się ujednoliconym podręcznikiem, dla całego turnusu lub danej lokalizacji, np. „Polski

- większej liczby indywidualnych zajęć praktycznych (ćwiczeń);
4. większości uczestników kurs pomógł w codziennym życiu, szczególnie w kwestii:
 - porozumiewania się z otoczeniem,
 - ułatwienia załatwiania spraw urzędowych, pracowniczych, itp.;
 5. wsparcia na rynku pracy i integracji z otaczającym społeczeństwem – tego najbardziej oczekiwali przystępujący do nauki języka;
 6. połowie uczestników kurs pomógł w życiu zawodowym;
 7. ok. 80% kursantów deklaroowało chęć kontynuowania nauki języka polskiego, z tego 90% na kursie zaawansowanym zakończonym certyfikowanym egzaminem.

Bardzo ciekawie przedstawiają się odpowiedzi na pytania z zakresu integracji z polskim społeczeństwem. Pierwsze z nich brzmiało: „Czy brak takiego kursu może w jakiś sposób negatywnie wpłynąć na twoje życie w Polsce (TAK/NIE)? Jeśli TAK, to wymień 3 najbardziej negatywne wpływy.” Na to pytanie najczęściej odpowiadano pozytywnie (ok. 80%), a z konsekwencji wymieniano:

- kłopoty z porozumiewaniem się w urzędach,
- niepoprawność gramatyczną w posługiwaniu się językiem polskim,
- brak pewności siebie, skłonność ku izolacji i różnego rodzaju kompleksy.

Kolejne z pytań to: „Czy kurs języka polskiego pomógł ci nawiązać, rozwijać, pogłębiać kontakty z sąsiadami/polskim społeczeństwem (TAK/NIE)? Jeśli TAK, to dlaczego/jak?” Na to pytanie również odpowiadano twierdząco, podkreślając, że kursy:

- dodały uczestnikom odwagi i pewności siebie, zachęcały do nawiązywania kontaktów z lokalną społecznością, głębszego angażowania się w lokalne życie społeczne,
- skłaniały do większej kreatywności i zawodowego rozwoju,
- podnosiły poczucie własnej wartości i możliwości świadomego kreowania życia w nowej rzeczywistości.

Ośrodki prowadzące kursy proszone były o złożenie deklaracji dotyczącej ewentualnego udziału w kolejnych turach programu językowego. Na rok 2023/2024 planowane było przyjęcie 300 uczestników, w tym 150 na kursy kończące się państwowym egzaminem i przyznaniem certyfikatów B1 i B2. Na 26 ośrodków 21 wyraziło chęć kontynuowania zajęć. 95% z nich myślało o zorganizowaniu grupy zaawansowanej. 50% chętnie zwiększyłoby liczbę prowadzonych grup.

Wnioski z powyższych turnusów (na podstawie ankiet uczestników, sprawozdań jednostek prowadzących i wyników testów), obok wyżej zaprezentowanych, są następujące (Aneks 10):

1. Kursy języka polskiego nieustannie cieszą się dużym powodzeniem; chętnych jest zawsze więcej niż oferowanych miejsc.
2. Absolwenci kursów podstawowych pragną kontynuować naukę na kursach zaawansowanych, najchętniej w tym samym ośrodku.
3. Wewnętrzny certyfikat językowy ELEOS jest pozytywnie odbierany jako wartość dodaną kursu.
4. Słuchacze w coraz większym stopniu zainteresowani są przystąpieniem do egzaminu państwowego i uzyskaniem certyfikatu znajomości języka na poziomie B1, rzadziej B2.
5. Najbardziej doceniany przez kursantów jest praktyczny wymiar programu, ukierunkowanie na tematykę życia codziennego, zawodowego, relacji społecznych i rozwiązywania praktycznych problemów.
6. Dobrze przyjmowaną wartością dodaną kursów są zajęcia plenerowe (np. wyjścia do urzędów czy muzeów) oraz wykorzystywanie multimedialnych technik edukacyjnych.

7. Największą popularnością cieszą się kursy prowadzone w dni wolne od pracy, a w dni powszednie w godzinach wieczornych.
8. Ważnym bodźcem skłaniającym uchodźców do uczestnictwa w kursach jest ich bezpłatny charakter.

5.6. Wspólnota

Kursanci podkreślali też znaczenie wspólnotowości rodzącej się w trakcie realizacji projektów i programów. Spotykali tu po pierwsze ludzi w podobnej jak oni sytuacji życiowej. Zachęcało to uczestników do przyjmowania podobnych postaw i tworzenia nieformalnych grup wsparcia i wymiany doświadczeń. Zazwyczaj szybko przeradzały się one w kontakty przyjacielskie. Dodatkowym, istotnym kontekstem funkcjonowania tej grupy było środowisko ludności goszczącej, przeważnie przyjaźnie nastawionej i oferującej wsparcie. Lekcje plenerowe i spotkania integracyjne, koncerty, wystawy, kursy kulinarne, świetlice dla dzieci sprzyjały zacieśnianiu współpracy między obiema grupami. Możliwość dzielenia się kulturą, wspólne realizowanie programowych zadań prowadziły do współdziałania i bliższego poznania. Z czasem okazjonalne inicjatywy przekształcały się w bardziej trwałe, choć nadal nieformalne, wspólnoty społeczne.

Kursy języka polskiego prowadzone przez ELEOS realizowane były w ramach kilkuzadaniowych projektów. Zazwyczaj towarzyszyły im²⁶:

- programy integracyjne i rozwojowe w świetlicach integracyjnych dla młodzieży i dorosłych,
- eventy integracyjne (często połączone z koncertem, wystawą, świętowaniem jubileuszu, itp.),
- szkolenia wolontariuszy (utworzono Centrum Wolontariatu) i innego rodzaju szkolenia,
- obozy i kolonie dla dzieci i młodzieży (sprowadycznie obozy

²⁶ Wyjątek stanowiły niezwykle rzadkie edukacyjne programy jednokomponentowe, np. kursy finansowane przez Kancelarię Prezesa Rady Ministrów (Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS,teczka: Projekty jednorazowe 2022/projekt Kancelarii Prezesa Rady Ministrów).

z elementami językowymi),

- poradnictwo i infolinia: ok. 80% uczestników kursów (z wyjątkiem I turnusu) wcześniej już korzystało z tego rodzaju wsparcia,
- programy wsparcia finansowego.

Taka konstrukcja programów sprzyjała aktywizacji społeczności uchodźczej. Uchodźcy uczestnicząc w jednej formie aktywności, dostawali informację o kolejnych. Byli zachęcani do zaangażowania i rozwijania pozostałych form integracji, wchodzenia w społeczność lokalną. Wiedzę zdobytą na kursach językowych mogli od razu wykorzystać, przekonać się o jej skuteczności i zidentyfikować swoje deficyty. Jednocześnie proponowano im kolejne narzędzia ich przezwyciężania. Ponieważ proces ten dotyczył większej, zazwyczaj już znanej im grupy, łatwiej było przełamać naturalne obawy, poczucie skrępowania bądź wstydu i przystąpić do nowego projektu. Spotkania eventowe, o mniej formalnym charakterze, na których dodatkowo prezentowana była również ukraińska kultura i tradycje jako wzbogacające polską przestrzeń społeczną, wzmacniały wśród uchodźców poczucie własnej wartości, narodową dumę i otwartość na społeczność goszczącą. Łatwiej nawiązywali więc nowe kontakty, a angażując się w sprawy lokalne, stopniowo zaczęli utożsamiać się z daną społecznością i stawać się częścią lokalnej wspólnoty. Warunkiem niezbędnym była tu jednak komunikacja z otoczeniem, czyli to, czego uczono na kursach językowych. Na przykład w dniu 15.06.2025 w ramach projektu realizowanego we współpracy z Kościołem Prezbiteriańskim USA „Integracja społeczna i wsparcie aktywności zawodowej ukraińskich uchodźców w Polsce” przy Katedrze św. Marii Magdaleny w Warszawie zorganizowany został event pod nazwą „1700 lat I Soboru Powszechnego”. W programie znalazł się koncert 3 katedralnych chórów (łącznie 80 osób), 3 krótkie prelekcje historyczno-teologiczne, które zgromadziły ponad 500 słuchaczy. Ostatnim elementem eventu było integracyjne spotkanie w ogrodzie katedralnym (z muzyką ludową, standardami operowymi, poczęstunkiem, grami i zabawami dla dzieci i młodzieży, drobnymi upominkami), w którym

udział wzięło ok. 550 osób (nie wszyscy uczestniczyli w pierwszej części). Na spotkanie zaproszono uczestników wszystkich 5 grup językowych wraz z ich rodzinami. Uczestnicy spotkali się tu ze społecznością parafii św. Marii Magdaleny, którą tworzą prawosławni różnych narodowości, z członkami chórów i ich rodzinami (różnych narodowości i wyznania). Wartością dodaną, obok możliwości praktycznego wykorzystania zdobytych umiejętności językowych, była możliwość głębszej integracji z lokalną społecznością, wymiana doświadczeń w gronie społeczności uchodźczej, dzielenie się doświadczeniami, nawiązywanie szerokich kontaktów prywatnych i zawodowych. Każdy z uczestników wniósł do spotkania własny, niepowtarzalny wkład: jedni oferowali śpiew, inni refleksje o charakterze naukowym, jeszcze inni samą obecność, poczucie humoru, uśmiech, umiejętność uważnego słuchania lub praktyczną radę. Pojawiły się również konkretne propozycje wsparcia, takie jak oferta pracy czy mieszkania. Każdy dzielił się tym, czym dysponował, a wszyscy uczestnicy zyskiwali. Najistotniejsze jednak było to, że w wyniku tych interakcji kształtowała się wspólnota.

6. Podsumowanie: jak długo przetrwa ta wspólnota?

Agresja Rosji na Ukrainę 2022 r. doprowadziła do głębokich, negatywnych przemian w skali całej Europy. Oprócz fizycznego zniszczenia naszego wschodniego sąsiada skutkowała ona rozpadem wielu wspólnot – od rodzinnych na terenie Ukrainy, poprzez wspólnoty międzynarodowe na linii Ukraina – Rosja, aż po relacje o charakterze globalnym. Dążenie do podporządkowania sobie świata, symbolicznie przypominające próbę wzniesienia nowej „wieży Babel”, przyczyniło się do erozji dotychczasowego porządku międzynarodowego, postrzeganego jako względnie stabilny i przewidywalny. Dawni sąsiedzi, czy to na pograniczu ukraińsko-rosyjskim, czy też w ramach Unii Europejskiej, przestali mówić tym samym językiem wartości i interesów. Słowacja i Węgry już nie mówią tym samym językiem co ich europejscy partnerzy. Rosja sięgnęła po niezrozumiały w realiach XXI w. język siły. Z kolei Stany

Zjednoczone poprzez częste zmiany stanowisk, wzbudzają nieufność wobec składanych deklaracji. Nawet relacje polsko-ukraińskie napotykały poważne trudności, czego wyrazem są spory dotyczące handlu pszenicą i rzepakami. W efekcie obserwujemy sytuację przypominającą odwrócony obraz wydarzeń w dniu Pięćdziesiątnicy: pada wiele słów, ale nie budzą one zaufania, a zamiast porozumienia rodzą sceptycyzm, a niekiedy nawet szyderczy śmiech.

Choć dopiero wojna w tak wyraźny sposób uwrażliwiła nas na problem rozpadu wspólnoty, zjawisko to istniało już wcześniej. Relacje międzyludzkie zostały w dużej mierze ograniczone, zamknięte w małym, metalowym pudełku technologii 5G. Na poziom smartfonów przeniesiono sferę kontraktu, rozmowy, wymiany doświadczeń, w wyniku czego komunikacja on-line zaczęła wypierać bezpośrednie relacje. Spotkanie twarzą w twarz – zarówno człowieka z człowiekiem, jak i stworzenia ze Stwórcą – uległo zanikowi, i to nawet bez konieczności odwoływania się do kategorii grzechu pierworodnego. W telefonie komórkowym człowiek zdaje się trzymać w swym ręku cały świat, ale nie tworzy z nim wspólnoty. Jest sam, częściej słucha niż mówi, zapomina, w jaki sposób mówić, by zostać rzeczywiście usłyszanym. W konsekwencji jego słowo traci swoją sprawczą moc i zdolność budowania relacji.

ELEOS obserwuje powyższe zjawiska z niepokojem, ale i z nadzieją. Boże Słowo pierwotnie rozbrzmiało w ciszy – pojawiło się i rozpoczęło akt twórczy. Może więc warto współczesny deficyt komunikacji i relacji odczytywać nie tylko jako kryzys, ale również przestrzeń otwierającą się na narodzenie nowego „słowa”. W tym sensie wydarzenia z lutego 2022 r. można interpretować symbolicznie: podobnie jak w dniu Pięćdziesiątnicy przemówił apostoł Piotr, tak również Polska „przemówiła” w obliczu wojny i została zrozumiana. Za słowami poszły czyny. Świat otworzył się na Ukrainę, jednocząc się wokół potrzeby i chęci udzielenia jej wsparcia. W ten sposób – w makroskali – ukształtowała się wspólnota działania i odpowiedzialności.

W mikroskali ELEOS i wiele innych organizacji pomocowych, instytucji, osób prywatnych „przemówiło” na miarę swych możliwości i głos ich również został usłyszany, Wcześniej jednak podmioty te musiały wsłuchać się w głos potrzebujących, zapytać, czego potrzebuje uchodźca. Potraktowały go jak partnera dialogu, a nie tylko jako petenta i beneficjenta, który powinien być wdzięczny. Później zaproponowały rozwiązanie. Dopiero takie słowo zjednoczone z czynem staje się językiem dialogu i wspólnoty.

Uczestnicy kursów językowych prowadzonych przez ELEOS oraz ich organizatorzy dostrzegają korzyści płynące z realizowanych zadań. Obejmują one zarówno wzmacnianie potencjału zawodowego i kompetencji kursantów, jak również proces ich integracji wewnątrz grup kursowych i z polskim społeczeństwem. Nabyta wiedza i umiejętności czynią kursantów aktywnymi uczestnikami polskiego rynku pracy, życia społecznego i sprzyjają otwartości na sąsiadów. Stają się oni realną częścią społeczeństwa przyjmującego, a zarazem współtwórcami wspólnoty. Forma i program zajęć w przeważającej mierze odpowiadały rzeczywistym potrzebom zainteresowanych, choć uczestnicy oczekiwaliby też zwiększenia liczby zajęć z zakresu gramatyki czy ćwiczeń pisowni, ale w sposób konsultowany z samymi zainteresowanymi i modyfikowany zgodnie z ich sugestiami. Powinno się również dążyć, by jak najwięcej kursantów przystępowało do państwowych egzaminów językowych. Za najważniejszy rezultat udziału w kursach należy uznać podniesienie poziomu postrzegania własnej wartości uczestników, wzrost ich aktywności i chęć poszerzania kompetencji językowych. Jest to również nasz sukces, bo dzięki temu nasza wspólnota wzbogaca się o coraz bardziej świadome, zaangażowane i aktywne jednostki.

Jak długo będzie trwała ta wspólnota? Czy istnieje tylko dlatego, że trwa wojna, która w dziwny sposób jest jednak czynnikiem sprzyjającym poszukiwaniu i budowaniu wspólnoty? Czy z chwilą zawarcia pokoju poczucie wspólnoty zacznie słabnąć? Z pewnością istnieje takie

niebezpieczeństwo. Doświadczenie uchodźstwa i trudności związane z organizacją życia na obczyźnie skłaniały uchodźców do aktywnego poszukiwania wspólnoty. Początkowo była to „wspólnota lęku i słabości”, wraz z upływem czasu uchodźcy coraz bardziej integrowali się z polskim społeczeństwem, stając się jego pełnoprawną i kreatywną częścią. Nie tylko korzystali z polskiego systemu prawnego i gospodarczego, ale i zasilali go swymi umiejętnościami, doświadczeniem i wymiernymi korzyściami. Wchodzili we wspólnotę początkowo z konieczności, stopniowo również dlatego, że mogli jej coś oferować i ją współtworzyć. W tym procesie MUSZĘ ustąpiło miejsca CHCĘ.

Jak długo będzie trwała ta wspólnota? To niewłaściwe pytanie. Po pierwsze proces jej tworzenia jeszcze się nie zakończył. Jeszcze wiele osób jest „poza systemem”. W kolejce czekają kolejni Ukraińcy a także inne narodowości, Białorusini czy Rosjanie. Dla nich także trzeba znaleźć odpowiednie słowa i kursy, stworzyć właściwy język wzajemnej komunikacji, a z czasem też wspólnotę, w której będzie miejsce dla wszystkich. Właściwe pytanie brzmi więc: co jeszcze możemy zrobić, by lepiej się komunikować z bliźnim, niezależnie od jego poglądów i pochodzenia, oraz jak poszerzać i wzmacniać wspólnotę, którą udało się zbudować w tych trudnych czasach?

Bibliografia

Źródła

Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS.

„Badanie pilotażowe uchodźców z Ukrainy.” 2022. *Urząd Statystyczny w Rzeszowie*. Dostęp 2025.01.30. https://rzeszow.stat.gov.pl/download/gfx/rzeszow/pl/defaultaktualnosci/780/207/1/1/ulotka_badanie_pl.pdf.

Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami Deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych. 2017. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.

- Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami Deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych.* 2017. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Bukowski, Maciej, i Maciej Duszczyk. 2022. *Gościenna Polska 2022+*. Warszawa: WiseEuropa. Dostęp 2024.12.18. <https://wise-europa.eu/wp-content/uploads/2024/05/Raport-Goscienna-Polska-2022.pdf>.
- Centrone, Maria Rosaria, i Anna Gromada, Ivan Posylnyi. 2023. „Bez wątpienia jest tu fajnie; ale prawdziwy dom, to własny dom... Badanie subiektywnego dobrostanu dzieci i młodzieży mieszkających w Polsce w obliczu wojny w Ukrainie.” *Unicef.org*. Dostęp 2024.12.11. <https://www.unicef.org/eca/media/32336/file/Raport%20%E2%80%9EBez%20w%C4%85tpienia%20jest%20tu%20fajnie;%20ale%20prawdziwy%20dom,%20to%20w%C5%82asny%20dom...%E2%80%9D.pdf>.
- Charakter migracji w Polsce. Raport z badania ankietowego.* 2023. Warszawa: Narodowy Bank Polski – Departament Statystyki. Dostęp 2025.01.16. https://nbp.pl/wp-content/uploads/2023/04/Sytuacja-zyciowa-i-ekonomiczna-migrantow-z-Ukrainy-w-Polsce_raport-z-badania-2022.pdf.
- Health of refugees from Ukraine in Poland 2022 Household survey and behavioural insights research Report, February 2023.* 2023. Np.: World Health Organization/Statistics Poland. Dostęp 2024.02.18. https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/6377/7/1/1/raport__who_21.02.pdf.
- „Monitoring Sytuacji Uchodźców z Ukrainy w Polsce. Raport. Q1 2024: Styczeń – Marzec.” 2024. *RESCUE.ORG*. Dostęp 2024.06.27. <https://www.rescue.org/sites/default/files/2024-06/IRC%20Q1%20PM%20Report%20PL.pdf>.
- „Odbiór społeczny i integracja uchodźców z Ukrainy.” 2022. *UKREF Research Report 1*. Dostęp: 2024.01.15. https://socjologia.amu.edu.pl/images/UkRef2022_raport_05_2022_POL.pdf.

- „Raport 2023.” 2023. *Caritas Polska*. Dostęp: 2024.03.29. <https://caritas.pl/wp-content/uploads/2024/07/raport-caritas-pl-2023.pdf>.
- „Sprawozdania Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia Eleos za rok 2024.” 2025. Dostęp 2025.02.16. <https://eleospolska.pl/sprawozdania>.
- Sytuacja życiowa i ekonomiczna migrantów z Ukrainy w Polsce – wpływ pandemii i wojny na Unia Metropolii Polskich*. Dostęp 2025.01.20. <https://metropolie.pl/artukul/34-mln-ukraincow-w-polsce-nowy-raport-unii-metropolii-polskich-1>.
- „Uchodźcy z Ukrainy w Polsce. Wyzwania i potencjał integracji.” 2022. *Monitor Deloitte*. Dostęp 2024.11.12. <https://branden.biz/wp-content/uploads/2022/10/pl-Uchodzcy-z-Ukrainy-w-Polsce-Report.pdf>.
- „Ukraina na drodze do Unii Europejskiej: realia i perspektywy w świetle doświadczeń Polski.” 2025. *Warsaw Enterprise Institute*. Dostęp 2025.05.17. <https://wei.org.pl/wp-content/uploads/2025/02/Ukainska-droga-do-Unii-Europejskiej.-Podsumowanie.pdf>.
- „Uwarunkowania integracji polsko-ukraińskiej dziś i jutro Kompetencje przyszłości wspierające integrację uchodźców z Ukrainy.” 2022. Dostęp 2025.02.20. https://ec.europa.eu/programmes/erasmus-plus/project-result-content/51247aa4-7f4c-4cbe-8e-75-0b80049d7107/Uwarunkowania_integracji_polsko-ukraińskiej_dzi_i_jutro_5_.pdf.

Opracowania

- Baluk, Walenty, i Mykola Doroszko, red. 2017. *Wojna hybrydowa Rosji przeciwko Ukrainie w latach 2014–2016*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Baszczak, Łukasz, i Agnieszka Wincewicz, Radosław Zyzik. 2023. *Polacy i Ukraińcy – wyzwania integracji uchodźców*. Warszawa: Polski Instytut Ekonomiczny Dostęp 2025.05.23. <https://pie.net.pl/wp-content/uploads/2023/05/Wyzwania-integracji-.pdf>.

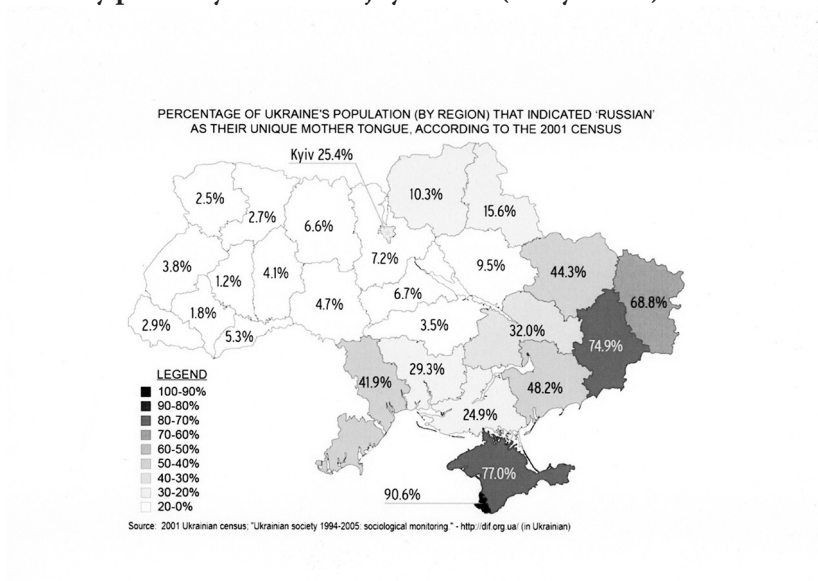
- Byś, Monika. 2022. „Wojna na Ukrainie na mapie – 26 najlepszych map, wykresów i filmów.” Dostęp 2025.03.25. <https://blog.ongeo.pl/wojna-na-ukrainie-na-mapie>.
- Chmielecka, Paulina. 2023. „Imigranci z Ukrainy w Polsce – wyzwania, szanse, zagrożenia i ryzyko adaptacji w kontekście funkcjonowania polityki społecznej na przykładzie województwa kujawsko-pomorskiego w latach 2014-2022.” Rozprawa doktorska, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Wydział Nauk o Polityce i Administracji. Dostęp 2024.12.27. https://www.ukw.edu.pl/download/64438/Chmielecka_Rozprawa_doktorska.pdf.
- Cierpiński, Zbigniew. 2007. „Konflikty zbrojne w Abchazji i Południowej Osetii a wybrane problemy bezpieczeństwa w stosunkach gruzińsko-rosyjskich.” *Wschodnioznawstwo* 1: 349-381. Dostęp 2025.02.11. <https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/wschodnioznawstwo/2007-tom-1/wschodnionawstwo-r2007-t1-s349-381.pdf>.
- Długosz, Piotr, i Liudmyła Kryvachuk, Dominika Izdebska-Długosz. 2022. „Problemy ukraińskich uchodźców przebywających w Polsce.” Dostęp 2024.12.19. <https://doi.org/10.31234/osf.io/rj2hk>.
- Frydrychowicz, Stefan. 2018. „Słowo wstępne – w poszukiwaniu istoty integracji społecznej.” W *Wyzwania integracji społecznej w Polsce*. Red. Stefan Frydrychowicz, 7-19. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum. Dostęp 2024.12.03. https://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl/sites/wydawnictwo/files/publikacje_pdf/wyzwania_integracji_spolecznej_online.pdf.
- Gałęzowski, Marek. Nd. „II Rzeczpospolita. Społeczeństwo II Rzeczypospolitej.” www.polska1918-89.pl. Dostęp: 2024.12.18. <http://www.polska1918-89.pl/spoleczenstwo-ii-rzeczypospolitej,22.html>.
- Gruza, Dorota. 2024. *Język polski w biurze. Ćwiczenia dla obcokrajowców*. Warszawa: Edu&More.
- Herkt, Monika. 2023. „Język a proces integracji imigrantów i imigrantek – rola instytucji kultury. Przykład Poznański.” *Zarządzanie*

- w kulturze 24 (2): 69–86. Dostęp 2024.11.13. <https://doi.org/10.4467/20843976ZK.23.008.18574>.
- „Integracja.” Nd. *Słownik Języka Polskiego PWN*. Dostęp 2023.05.05. <https://sjp.pwn.pl/slowniki/integracja.html>.
- Jagodziński, Marek. 2015. „Trójjedyny Bóg jako Stwórca.” *Teologia w Polsce* 9 (1): 57–69. Dostęp 2025.05.10 <https://doi.org/10.31743/twp.2015.9.1.04>.
- Jasińska, Agnieszka. 2010. *Polski w pracy*. Berlin: Kolegium Języka i Kultury Polskiej.
- KAG 2014. „Krym: mapa językowa oraz podział administracyjny Autonomicznej Republiki Krymu [INTERAKTYWNA MAPA].” 2014. *DziennikZachodni.pl* Dostęp 2025.01.11. <https://dziennikzachodni.pl/krym-mapa-jezykowa-oraz-podzial-administracyjny-autonomicznej-republiki-krymu-interaktywna-mapa/ar/3355883>.
- Kornniyuk, Andriy. 2016. „Nauka języka w integracji uchodźców – doświadczenia innych państw.” *Instytut Spraw Publicznych. Program Polityki Migracyjnej*. Dostęp: 2026.02.26. https://www.isp.org.pl/uploads/drive/oldfiles/Program%20Migracji%20i%20Polityki%20Rozwojowej/Jezyk_nauka.pdf.
- Kowalska, Marzena. 2009. *O biznesie po polsku. Wprowadzenie do języka biznesu. Podręcznik do nauki języka polskiego*. Kraków: Universitas.
- Kusion, Mariusz. 2010. „Wojna rosyjsko-gruzińska w sierpniu 2008 roku i jej implikacje dla międzynarodowego bezpieczeństwa.” *Zeszyt Naukowy Muzeum Historii Polski* 4: 89–109. Dostęp 2025.02.16. https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/zeszyt-naukowy/2010-tom-4/zeszyt_naukowy-r2010-t4-s89-109.pdf.
- Łoski, Włodzimierz. 2007. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mencel, Jolanta. 2012. „Mniejszość ukraińska w Polsce – kwestie wyznaniowe i religijne.” *Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość* 9: 83–99.

- Dostęp 2023.11.21. https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/studia-gdanskie-wizje-i-rzeczywistosc/2012-tom-9/studia_gdanskie_wizje_i_rzeczywistosc-r2012-t9-s83-99.pdf.
- Meyendorff, John. 2007. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- „Mieszkańcy II Rzeczypospolitej: struktura społeczna i narodowości.” Nd. *Zintegrowana Platforma Edukacyjna*. Dostęp 2025.03.30. <https://zpe.gov.pl/a/przeczytaj/D14p8f4yL>.
- Piłat-Borcuch, Magdalena. 2013. „Pomiędzy tożsamością osobową a podstawą społeczną.” *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i Zarządzanie* 65:317-327 Dostęp 2025.03.12. https://yadda.icm.edu.pl/baztech/element/bwmeta1.element.baztech-30fb4e6a-ea41-4381-a351-b024b4d37499/c/pilat_OiZ_65_2013.pdf.
- „Polska pomoc dla Ukrainy.” 2024. *Prezydent.pl*. Dostęp 2024.12.22. <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/wydarzenia/polska-pomoc-dla-ukrainy-plen,93620>.
- Sakowicz-Boboryko, Agnieszka. 2010. „Edukacja integracyjna jako szansa dla wszystkich – założenia a rzeczywistość.” W *Edukacja dziecka – mity i fakty*. Red. Elżbieta Jaszczyżyn, Jolanta Szada-Borzyszkowska, 585-593. Białystok: Trans Humana. Wydawnictwo Uniwersyteckie. Dostęp 2025.03.20. https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/2793/1/Agnieszka%20Sakowicz-Boboryko_Edukacja%20integracyjna%20jako%20szansa%20dla%20wszystkich%20e2%80%93%20za%c5%82o%c5%bcenia%20a%20rzeczywisto%c5%9b%c4%87.pdf.
- Sekściński, Adam. 2012. „Eschatologiczny obraz Boga w listach św. Jana.” *wiara.pl*. Dostęp 2025.01.13. <https://biblia.wiara.pl/doc/1061349.eschatologiczny-obraz-boga>.
- Szlachta, Agnieszka, i Krzysztof. Flasiński. 2024. „Nauczanie języka polskiego jako obcego uchodźców wojennych z Ukrainy w świetle

badan ankietowych.” *HETEROGLOSSIA Studia kulturoznawczo-filologiczne* 16: 251-271. Dostęp 2025.01.20. https://wydawnictwo.byd.pl/userfiles/files/Heteroglossia24_16-SzlachtaFlasinski.pdf.

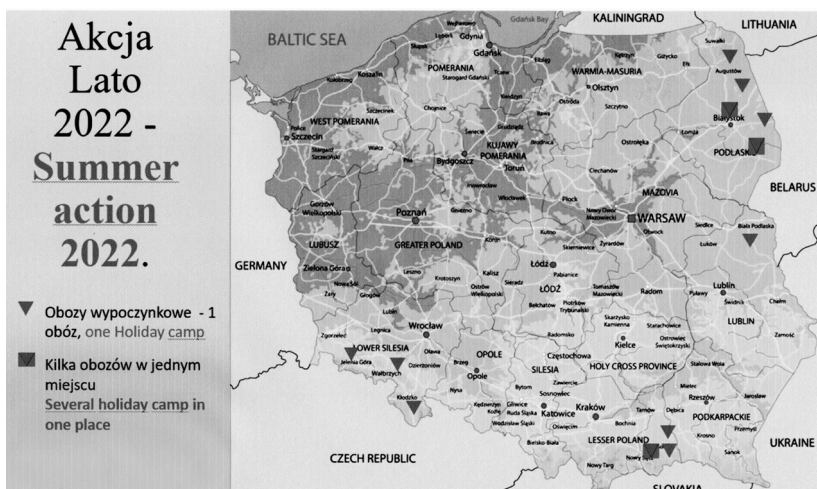
Aneks 1. Procentowy udział języka rosyjskiego w obwodach Ukrainy przed wybuchem wojny 2022 r. (za Byś 2022)



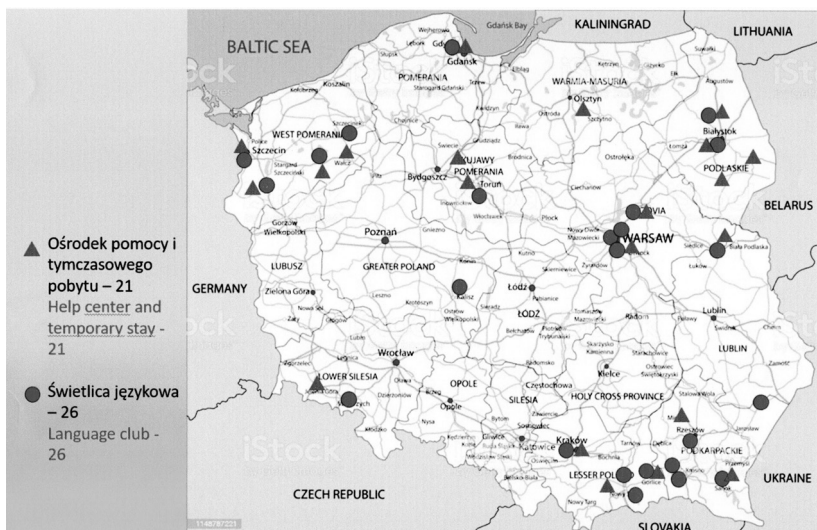
Aneks 2. Podział terytorium Ukrainy pod względem dominacji języka ludności (za KAG 2014).



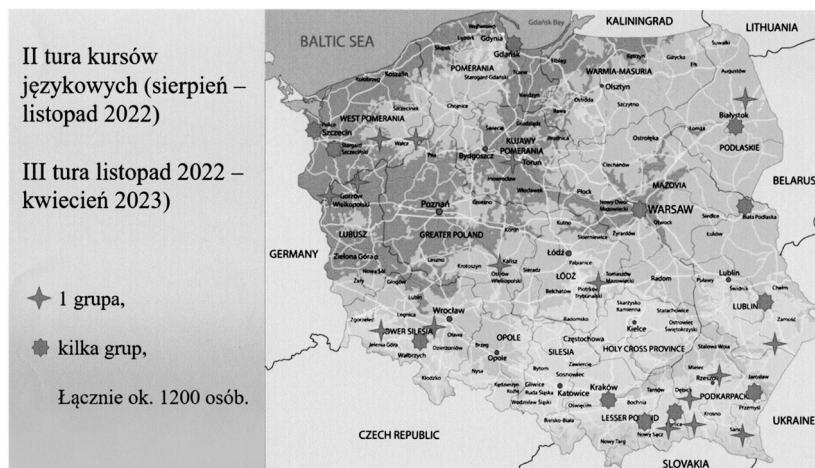
Aneks 3. Obozy i kolonie integracyjne zorganizowane przez ELEOS w roku 2022 (projekt własny).



Aneks 4. Mapa zaangażowania ELEOS. Ośrodki pomocowe i świetlice językowe – rok 2023 (projekt własny).



Aneks 5. Lokalizacja kursów językowych ELEOS (II i III tura 2022) (projekt własny).



Aneks 6. Charakterystyka uczestników kursów językowych ELEOS na dzień 31.01.2023 (projekt własny ELEOS; Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS, Kursy językowe)

Rozliczenie osobowe osób uczestniczących w kursach językowych w ramach współpracy IOCC i ELEOS
stan na dzień 31.01.2023
(dane według: 1 – ankiety ok. połowki kursu, 2 – zgłoszenia wstępnego)

L. p.	Ośrodek/ miasto	Dane według gł. 2	Ogólna liczba osób	Liczba grup język.	Uchodzący wojenni z Ukrainy	Inne narodowości	Kobiety	Mężczyźni	Dzieci i do 18 lat	Samotni a matka	Seniorzy powyżej 60 lat	Niepełnospołoweni	Wiesi	Miasto małe- do 50 tys.	Miasto duże- ponad 50 tys.
1	Białą Podlaską	1	54	3	54	-	40	0	14	0	12	2	-	-	+
2	Bielszok	2	17	1	16	1	15	0	2	0	2	0	-	-	+
3	Bystrzok	1	35	2	35	-	18	0	17	2	14	0	-	-	+
4	Bystrzok	1	17	1	17	-	11	0	6	1	5	0	-	-	+
5	Częstochowa	1	45	3	45	6	28	6	11	2	7	2	-	-	+
6	Gdańsk	1	47	3	45	2	38	2	7	0	3	1	-	-	+
7	Gdańsk	1	17	1	17	0	1	0	16	0	0	0	-	-	+
8	Gorlice	112	48	3	46	2	36	1	11	2	4	0	-	-	+
9	Gorzów Wielkopolski	1	17	1	17	0	8	1	8	0	5	0	-	-	+
10	Jelenia Góra	1	17	1	17	0	9	0	8	1	0	0	-	-	+
11	Komarnica	1	16	1	16	0	10	0	6	1	2	0	-	-	+
12	Kraków	1	105	6	100	5	73	4	28	7	23	4	-	-	+
13	Krynica Zdrój	1	31	2	31	0	18	2	11	2	4	0	-	-	+
14	Łódź	1	18	1	17	1	10	0	8	1	3	0	-	-	+
15	Morochów	1	34	2	34	0	15	2	17	2	4	0	-	-	+
16	Plotków Tyburski	1	32	2	32	0	20	2	9	14	5	2	-	-	+
17	Przemysł	1	36	2	36	0	20	4	12	3	3	0	-	-	+
18	Radom	1	17	1	17	0	8	2	7	1	4	0	-	-	+
19	Sanki	1	18	1	17	1	11	1	6	0	5	0	-	-	+
20	Stargard Szczeciński	1	51	3	50	1	25	5	21	3	7	2	-	-	+
21	Swidnica	112	20	1	20	0	13	0	7	1	3	0	-	-	+
22	Walbrzych	1	17	1	17	5	7	5	5	0	0	0	-	-	+
23	Wałbrzych	1	19	1	18	1	9	3	7	1	4	0	-	-	+
24	Warszawa Lelechowka	1	16	1	16	0	9	2	5	0	4	0	-	-	+
25	Warszawa Praga	112	125	8	117	7	75	8	42	7	28	5	-	-	+
26	Warszawa Wola	1	34	2	34	0	15	2	17	2	5	2	-	-	+
	RAZEM		913	53	881	32	552	52	293	53	156	20	-	-	+

Aneks 7. Przykładowa ankieta uczestnika kursu językowego (III tury) (projekt własny ELEOS, Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS, Kursy językowe).



Global Ministries • The United Methodist Church



ANKIETA
uczestnika kursu języka polskiego

Kiedy uczestniczyłeś w kursie języka polskiego? (podaj miesiące i rok):

listopad 2023 - marzec 2024

Gdzie odbywał się kurs języka polskiego? (miejscowość):

Przedsta-bio-ka

Kto prowadził kurs? (jaka organizacja, parafia):

Parafia Prawosławna pw. Świętej Trójcy

Należy wybrać jedną odpowiedź lub więcej zaznaczając kółkiem właściwy podpunkt (A,B,C...). W niektórych punktach należy wpisać własne uwagi/opinie.

1. Do jakiej grupy wiekowej należysz:

- A. poniżej 18 lat
- B. 19-40 lat
- ☒ C. 41-60 lat
- D. 61 lat i więcej

2. Czy jesteś osobą niepełnosprawną:

- A. tak
- ☒ B. nie

3. W jaki sposób dowiedziałeś się o kursie?

- A. ze stron internetowych ELEOS: eleospolska.pl, ukraina.cerkiew.pl, Facebook itp.
- B. z plakatów
- C. od innych osób
- ☒ D. w inny sposób (podać jaki) *w kościele*

4. Czy kurs ułatwił ci rozumienie języka polskiego i porozumiewanie się nim w życiu codziennym?

- ☒ A. tak
- B. nie

Jeśli zaznaczyłeś pkt A to napisz w czym najbardziej *rozumny z lektur*
... i ... codziennie ... czynności

Jeśli zaznaczyłeś pkt B to napisz, dlaczego.....

.....

5. Jeśli pracujesz zawodowo, to czy kurs pomógł ci w pracy?

A. Tak

Jeśli zaznaczyłeś pkt A, to napisz jak i w czym dokładnie.....

..... z polskimi kolegami

B. pomógł mi znaleźć pracę (pomógł mi zmienić pracę na lepszą)

C. nie pomógł mi

D. nie pracuję

6. Czy liczba zajęć na kursie (75 godzin) była dla ciebie wystarczająca?

A. tak

☒ B. nie

Jeśli zaznaczyłeś pkt B, to napisz, dlaczego i czego brakowało na zajęciach.....

..... chciałbym się dalej uczyć

7. Jak oceniasz metody nauczania stosowane przez nauczyciela?

☒ A. bardzo dobrze

B. dobrze

C. średnio

D. niemiernie

8. Jak oceniasz dobór materiałów dydaktycznych przez nauczyciela (podręcznik, zeszyty ćwiczeń)?

☒ A. bardzo dobrze

B. dobrze

C. średnio

D. niemiernie

9. Jak oceniasz stronę organizacyjną kursu (informacja, zapisy, terminy, sala dydaktyczna itp.)?

☒ A. bardzo dobrze

B. dobrze

C. średnio

D. niemiernie

10. Które elementy zajęć były dla ciebie najbardziej przydatne?

- Jeśli zaznaczyłeś pkt B to napisz, dlaczego.....
.....
5. Jeśli pracujesz zawodowo, to czy kurs pomógł ci w pracy?
- A. Tak
- Jeśli zaznaczyłeś pkt A, to napisz jak i w czym dokładnie *rozumiem*.....
..... *z pomocą moich kolegów*.....
- B. pomógł mi znaleźć pracę (pomógł mi zmienić pracę na lepszą)
- C. nie pomógł mi
- D. nie pracuję
6. Czy liczba zajęć na kursie (75 godzin) była dla ciebie wystarczająca?
- A. tak
- ☒ B. nie
- Jeśli zaznaczyłeś pkt B, to napisz, dlaczego i czego brakowało na zajęciach.....
..... *chciałbym się dalej uczyć*.....
7. Jak oceniasz metody nauczania stosowane przez nauczyciela?
- ☒ A. bardzo dobrze
- B. dobrze
- C. średnio
- D. miernie
8. Jak oceniasz dobór materiałów dydaktycznych przez nauczyciela (podręcznik, zeszyty ćwiczeń)?
- ☒ A. bardzo dobrze
- B. dobrze
- C. średnio
- D. miernie
9. Jak oceniasz stronę organizacyjną kursu (informacja, zapisy, terminy, sala dydaktyczna itp.)?
- ☒ A. bardzo dobrze
- B. dobrze
- C. średnio
- D. miernie
10. Które elementy zajęć były dla ciebie najbardziej przydatne?

B. ****

C. ***

D. **

16. Jakiej wiedzy i umiejętności najbardziej ci dzisiaj brakuje i chciałbyś je zdobyć na wyższym poziomie kursu? Wymień 3 najważniejsze.

A. gramatyka

B. słownictwo

C.

17. Czy chciałbyś kontynuować zajęcia z języka polskiego na poziomie wyższym?

☒ A. Tak

jeśli chcesz, aby powiadomić cię o takim kursie zostaw poniżej swoje dane kontaktowe

(..... Kosma Papadopoulos)

B. nie

18. Czy ten rodzaj kursu poleciłbyś swoim znajomym?

☒ A. tak

B. nie

19. Dodatkowe informacje – tu możesz wpisać swoje uwagi, spostrzeżenia, opinie itp.:

.....

.....

.....

miejsowość Bielko-Biala data 26-3-2024

Dziękujemy za wypełnienie Ankiety.



Aneks 9. Podsumowujące zestawienie wyników ankiet kursantów z Gładyszowa (projekt własny ELEOS; Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS, Kursy językowe).

ZESTAWIENIE ANKIET DOT. KURSU JĘZYKA POLSKIEGO - POM. DIECEZJI PRZEMYSKO-GÓRLICKIEJ
TERMIN KURSU LISTOPAD 2022- MARZEC 2023 GŁADYSZÓW

1	Ilość uczestników kursu (liczba uzupełnionych ankiet)	15		
2	Czy ilość godzin kursy była wystarczająca (90 h)?	tak 0	nie 15	brak odpowiedzi 0
3	Czy czegoś na nim brakowało jeśli chodzi o program	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
4	Wymień 3 najważniejsze braki	ćwiczeń z gramatyki, ortografii, interpunkcji		
5	Co było najważniejszą zaletą jeśli chodzi o program (najczęstsze odpowiedzi)	ciekawe zajęcia, gry, słownictwo		
6	Czy kurs języka polskiego pomógł ci w życiu zawodowym?	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
7	Dlaczego/ak? (najczęstsze odpowiedzi)	lepiej rozumienie języka i mówienie		
8	Czy kurs języka polskiego pomógł ci w codziennym życiu (szkoła, urzędy)?	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
9	Dlaczego/ak? (najczęstsze odpowiedzi)	lepiej mówię po polsku z koleżankami i nauczycielem		
10	Czy kurs języka polskiego pomógł ci nawiązać, rozwijać, pogłębić kontakty z sąsiadami/polskim społeczeństwem?	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
11	Dlaczego/ak? (najczęstsze odpowiedzi)	lepiej mówię po polsku i rozumiem		
12	Czy chciałbyś kontynuować zajęcia z języka polskiego na kursie zaawansowanym?	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
13	Czy powinny się one zakończyć egzaminem i otrzymaniem certyfikatu (B1 średniozaawansowany)?	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
14	Czy brak takiego kursu może w jakiś sposób negatywnie wpłynąć na twoje życie w Polsce?	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
15	Jeśli TAK to wymień najbardziej negatywne wpływy (najczęstsze odpowiedzi)	trudności w rozmowach, w rozumieniu napisów, problem ze zrobieniem zakupów,		
16	Jakie zagadnienia chciałbyś poznać na takim kursie? Czego - jakich wiadomości i umiejętności najbardziej ci dzisiaj brakuje? (najczęstsze odpowiedzi)	gramatyka, słownictwo, ortografia		
17	Czy znasz kogoś kto potrzebuje kursu języka polskiego w stopniu podstawowym	tak 2	nie 13	brak odpowiedzi: 1
18	Czy znasz kogoś kto potrzebuje kursu języka polskiego w stopniu zaawansowanym	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0
19	Czy chcesz wziąć udział w zaawansowanym kursie	tak 15	nie 0	brak odpowiedzi 0

	LOKALIZACJA - LICZBA ANKIET	BIAŁA PODŁ.	BIELSKO BIALA	BIŁGORAJ	BRZOZA	CIEPLICE	CZEŃSTOCHOWA	GDAŃSK	GLADYSZÓW	GORLICE
1	GRUPA WIEKOWA	31	15	13	21	20	21	31	16	16
	poniżej 18 lat	1	0	0	3	20	0	0	14	2
	19-40 lat	16	4	11	18	0	9	10	1	8
	41-60 lat	13	11	2	0	0	10	15	1	4
	61 lat i więcej	1	0	0	0	0	2	6	0	2
2	NIEPEŁNOSPRAWNOŚĆ	tak nie	1 30	1 14	0 13	0 20	0 20	3 18	0 14	0 13
3	POZYSKANIE INFORMACJI O KURSIE	strony internetowe plakaty inne osoby inny sposób - jaki	3 0 29 1	2 0 11 4	0 0 11 2	0 0 20 0	0 2 15 2	6 4 12 0	1 0 29 0	1 0 15 6
4	CZY KURS UŁATWIŁ ROZUMIENIE I POROZUMIEWANIE SIĘ	tak - w czym nie - dlaczego	29 2	15 0	13 0	21 0	19 0	21 0	31 0	16 0
5	CZY KURS POMÓGŁ CI W PRACY (jaki przykład)	tak - w czym pomógł małemu/mniejszemu nie pomógł nie przykład	11 9 0 11	11 0 0 6	2 5 0 6	13 4 0 16	0 0 0 6	11 2 0 13	16 2 0 15	3 2 0 11
6	CZY LICZBA ZARĘC BYŁA WYSTARCZAJĄCA	tak nie - czego brakowało	4 27	8 7	10 3	15 3	17 0	13 8	19 12	16 0
7	OCENA METOD NAUCZANIA NAUCZYCIELA	bardzo dobrze dobrze średnio źle	21 10 0 0	13 2 0 0	13 0 0 0	17 4 0 0	18 0 0 0	16 2 0 0	27 4 0 0	16 0 0 0

13	CO NAJBARDZIEJ PODOBAŁO SIĘ PODCZAS KURSU:									
	1	DOBRA ATMOSFERA	PROWADZĄCY ZAJĘCIA	CIEKAWY PROGRAM	SPOSOB PROWADZENIA	PRZEBYWANIA W SZKOLE	PROWADZĄCY ZAJĘCIA	METODA PROWADZENIA ZAJĘCIA	ROZMOWY	KONFERENCJE
	2	KOMPETENCJE NAUCZYCIELA	METODA NAUCZANIA	POZYTYWNA ATMOSFERA	GODZINNE LEKCJE	GRUPOWE ZADANIA	ZAANGAŻOWANIE GRUPY	ZADANIA DOMOWE	GRY	POZNANIE GRAMATYKI
	3	CIEKAWIE ZAJĘCIA	ĆWICZENIA	TECHNIKI NAUCZANIA	ĆWICZENIA		ATMOSFERA		CZYTANIE	ATMOSFERA
14	CO NIE PODOBAŁO CI SIĘ PODCZAS KURSU I DLACZEGO:									
	1	8 OS. MAŁO CZASU	1 OS. PRACE DOMOWE	1 OS. MAŁO GODZIN	2 os. RÓŻNY WIEK UCZ. 2 OS. MAŁO GODZ.		MAŁO INTENSYWNIENIE	CZASU MAŁO		
	2		1 OS. DŁUŻO GRAMATYKI			NIE PODANO	MAŁO SŁOWNICTWA			
	3									
15	GŁÓWNY PRZYMIER ZADOWOLENIA Z KURSU:	***** 16 ***** 15 ***** 2 ***** 0 ***** 0	13 2 0 0 0 0 0 0	13 2 0 0 0 0 0 0	18 20 0 0 0 0 0 0	20 0 0 0 0 0 0 0	17 4 0 0 0 0 0 0	25 4 2 0 0 0 0 0	16 0 0 0 0 0 0 0	
	JAKIEJ WIEDZY/UMIEJŹNOŚCI CI BRAKUJE I CHCEŚ ZDOBYĆ:									
	1	POPRAWNE MOWIENIE		POZNAC ZASADY GRAMATYKI	GRAMATYKA	FLYNNIE MOWIENIE	FLYNNIE MOWIENIE	DOBRE ROZMAWIAĆ	PISANIE	FLYNNIE MOWIENIE
	2	POPRAWNE PISANIE		POPWAWIC MOWIENIE WZDAGACIENIE	SWOBODA MOWIENIA	FLYNNIE MOWIENIE	WZBOGACIĆ SŁOWNICTWO	DOBRE PISAC	ZNAJOMOSC GRAMATYKI	SWOBODNE PISANIE
	3	POZNANIE GRAMATYKI		SŁOWNICTWA	SZYTKIE CZYTANIE	SŁOWNICTWO	POPRAWNE PISANIE	ROZUMIENIE	ORTOGRAFIA	CZYTANIE
17	CZY CHCIAŁBYŚ KONTYNUOWAĆ KURS NA POZIOMIE WYŻSZYM?	***** 10 ***** 10 ***** 10 ***** 10	10 10 10 10 10 10 10 10	13 13 13 13 13 13 13 13	14 14 14 14 14 14 14 14	18 18 18 18 18 18 18 18	20 20 20 20 20 20 20 20	21 21 21 21 21 21 21 21	16 16 16 16 16 16 16 16	2 2 2 2 2 2 2 2

Ankieta 11. Kursy językowe 2023-2024 – charakterystyka grup (projekt własny ELEOS; Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS, Kursy językowe).

L P	ZAGADNIENIE	BIAŁA PODL.	BIELSK O BIAŁA	BŁGOR AJ	BRZOZA	CIEPŁU C	CZĘSTOCH OWA	GDĄŃSK	GLADYS ZÓW	GORLIC E	JELEŃ GÓRA	KRAKÓ W	KRYNIC A	ŁÓDŹ
1	Czas trwania kursów	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24	XI.23- III.24
2	Ilość zorganizowanych grup językowych	2	1	1	2	1	2	2	1	1	2	3	2	1
	a) w tym liczba grup na poziomie podstawowym	0	1	0	1	1	1	1	1	0	1	1	0	0
	b) w tym liczba grup na poziomie zaawansowanym	2	0	1	1	0	1	1	0	1	1	2	2	1
3	Łączna liczba godzin zrealizowanych zajęć dydaktycznych	150	75	75	150	75	150	150	76	84	180	225	150	75
4	Łączna liczba uczestników zapisanych i obecnych przynajmniej na 10 zajęciach (we wszystkich grupach)	35	20	15	23	20	31	40	16	15	40	51	28	18
5	Średnia frekwencja uczestników na zajęciach w I grupie	85,70%	65,00%	86,70%	86,96%	75,00%	95,00%	85,00%	95,00%	90,00%	80,00%	74,33%	90,00%	83,33%
6	Liczba osób ze wszystkich grup, które przystąpiły do egzaminu końcowego	30	15	13	23	20	30	40	16	15	34	49	28	18
7	Liczba osób, które zaliczyły egzamin końcowy i otrzymały certyfikat ukończenia kursu	30	15	13	23	20	30	40	16	15	34	47	26	18
8	Liczba osób z grup na poziomie zaawansowanym, które otrzymały dofinansowanie za egzamin państwowy	7	xxx	11		xxx	0	4	xxx	0	8	10	11	0

MOROCCHÓW	PIOTRKÓW	PRZEMYŚL	RADOM	STARGARD	STRZELCE KRAJ	ŚWIDNICA	WAŁBRZYCH	WAŁCZ	WARSZAWA WOLA	WARSZAWA CKP	WARSZAWA PRAGA	RAZEM
XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	XI.23-III.24	
2	2	2	1	2	1	2	1	2	2	1	1	40
1	1	1	0	1	0	1	0	1	1	0	0	15
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	25
150	150	150	75	187,5	75	150	75	150	150	75	75	3077,5
31	40	29	17	48	20	33	20	28	40	15	15	688
67,00%	93,00%	68,97%	90,00%	87,50%	95,00%	75,00%	75,00%	85,71%	94,00%	86,67%	86,67%	84,48%
31	38	29	17	47	20	27	20	28	40	13	13	654
31	38	29	17	47	20	25	20	28	40	14	13	649
0	12	2	0	11	0	1	2		8	7	4	98

Aneks 12. Kursy językowe 2024-2025 – charakterystyka uczestników (projekt własny ELEOS; Archiwum Bieżące Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS, Kursy językowe).

ORGANIZATOR KURSU	UWAGI	ADRES	ILOŚĆ GRUP		UCZESTNICY Z LIST WG KRYTERIUM					
			BEZ DOPLATY ZA EGZAMIN	Z DOPLATĄ	KOBIETY	MĘŻCZYŹNI	DZIECIEMŁO DOZIE DO 18 RZ	OD 19 DO 59 RZ	OD 60 RZ	
BIAŁA PODLASKA - BMP DIECEZJI LUBELSKO-CHEŁMSKIEJ		21-500 Biała Podlaska, ul. Żytnia 14	1	2	46	16	12	38	6	
BILGORAJ - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. Św. JERZEGO		23-400 Bilgoraj, ul. Tarnogrodzka 3	0	1	10	5	1	14	0	
CIEPŁICE (Jelenia Góra) PRAWOSŁAWNY DOM OPIEKI		58-560 Jelenia Góra - Cieplice, ul. Cieplicka 70A	0	1	11	2	0	13	0	
CZĘSTOCHOWA - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. MIKOŁAJA		42-217 Częstochowa, ul. Kopernika 79	1	1	26	3	0	26	3	
GDĄSK - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. MIKOŁAJA W GDĄSKU	ok	80-221 Gdańsk, ul. Traugotta 45	1	0	13	2	0	15	0	
GLĄDYSZÓW - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. Narodzenia św. Jana Chrzciciela	nikt nie przystępuje do	Gładyszów 45, 38- 313 Uście Góreckie	0	1	15	0	14	1	0	
JELENIA GÓRA - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. APOSTOŁÓW POTRPA I PAWŁA		58-560 Jelenia Góra - Cieplice, ul. Cieplicka 70A	0	2	30	7	4	27	6	
KRAKÓW - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. ZASNECJA NMP	dotle opłaty i ew. 1 listy dod 1.04.2025	31-024 Kraków, ul. Świętosław 24	1	2	38	12	1	35	14	
KRYNICA ZDRÓJ - PARAFIA PRAWOSŁAWNA p.w. św. WŁODZIMIERZA	3 nowe osoby na czwartek	33-380 Krynicza, ul. Św. Włodzimierza 3	0	2	35	7	5	32	5	
LUBLIN - LUBELSKI INSTYTUT KULTURY PRAWOSŁAWNEJ		20-126 LUBLIN, ul. Reńska 15	1	1	21	8	9	19	1	
MOROCZÓW - PARAFIA PRAWOSŁAWNA p.w. SPOTKANIA PANSKIEGO		Morochów 15, 38- 542 Rąpanki	0	1	10	5	0	13	2	

PIOTRKÓW TRYBUNAŁSKI - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH	1 osoba w kwintale, będzie nowa lista, sprawozdanie do korekty	97-300 Piotrków Trybunalski, ul. Śkłodzkiego 15	1	2	32	13	6	39	
PRZEMYŚL - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. ZASNECJA NMP	2.06.2025 przebiebie listy czter / sprawozdanie pojęr do 6	37-700 Przemyśl, ul. 3 Maja 58	0	2	18	10	14	12	
STARGARD - PARAFIA PRAWOSŁAWNA App. PIOTRA I PAWŁA	ok	73-110 Stargard, ul. Nadbrzeżna 4	1	2	37	8	0	44	
ŚWIDNICA - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. MIKOŁAJA		58-100 Świdnica, ul. Łokateckiego 49	1	1	27	2	0	25	
WAŁBRZYCH - PARAFIA PRAWOSŁAWNA p.w. WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH		01-126 Warszawa, ul. Wołoska 138/140	1	0	13	1	0	2	
WARSZAWA WOLA - PARAFIA PRAWOSŁAWNA pw. św. JANA KLIMAKA		01-126 Warszawa, ul. Wołoska 138/140	0	2	28	11	0	37	
KRYNICA ZDRÓJ - UCZNIOWSKI KLUB SPORTOWY	ok	33-380 Krynicza, ul. Św. Włodzimierza 3	0	1	13	1	0	13	
WARSZAWA PRAGA (PROWADZONE PRZEZ PMOM ELEOS)	87000 wzrostprzebiebie przebiebie	03-402 Warszawa, Al. Solidarności 52	0	2	22	6	3	14	
WARSZAWA URSYNÓW PRAWOSŁAWNA PARAFIA pw. SOFII MĄDROŚCI BOŻEJ	aktualizacja listy osób tytułowych / opłaty na 2 osoby na czwartek	02-484 Warszawa ul. Półwiejska 50A	0	1	12	3	0	12	
PODSUMOWANIE:			9	27	487	122	69	431	



Zapożyczenia z terminologii Kościoła rzymskokatolickiego w leksyce polskiego prawosławia. Latynizmy

Borrowings from the terminology of the Roman Catholic Church in the lexis of Polish Orthodoxy. Latinisms

Słowa kluczowe: terminologia prawosławna, zapożyczenia leksykalne, latynizmy, język polski, prawosławie, leksyka religijna

Key words: Orthodox terminology, lexical borrowings, latinisms, Polish language, Orthodoxy, religious lexis

Streszczenie

Polska terminologia prawosławna to zbiór leksemów odzwierciedlających krzyżowanie się językowych wpływów chrześcijaństwa bizantyjsko-ruskiego i łacińskiego. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja latynizmów, takich jak „celibat”, „komunia”, „ordynariusz” funkcjonujących w języku religijnym polskiego prawosławia oraz wskazanie przyczyn a także problemów związanych z ich zapożyczaniem. Leksemy poddane analizie wyekscerpowano ze „Słownika polskiej terminologii prawosławnej” pod red. W. Przyczyny, K. Czarneckiej i M. Ławreszuka. W większości są to terminy zaadaptowane z nomenklatury Kościoła rzymskokatolickiego.

Abstract

Polish Orthodox terminology is a set of lexemes reflecting the intersection of the linguistic influences of Byzantine-Ruthenian and Latin Christianity.

¹ Dr Anna Rygorowicz-Kuźma, Katedra Językoznawstwa Sławistycznego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku.

The aim of this article is to present the terms of Latin provenance, such as “celibate”, “komunia”, “ordynariusz”, functioning in the religious language of the Polish Orthodox Church and to indicate the reasons and problems associated with their borrowing. The analysed lexemes were extracted from the “Słownika polskiej terminologii prawosławnej [Dictionary of Polish Orthodox Terminology]” edited by W. Przyczyna, K. Czarnecka and M. Ławreszuk. Most of these terms are adapted from the nomenclature of the Roman Catholic Church.

Kościół prawosławny to obecnie druga pod względem liczebności wspólnota religijna w Polsce. Początki istnienia wschodnich tradycji chrześcijaństwa na ziemiach polskich sięgają okresu cyrylo-metodiańskiego, jednak znacznie trwalsze ślady w formowaniu prawosławia na tych terytoriach pozostawiła późniejsza ekspansja polityczna Polski na Wschód. Przez wiele wieków katolicy i prawosławni jako społeczeństwa autochtoniczne współtworzyły i kształtowały kulturę i duchowość chrześcijańską państwa polskiego. Ta koegzystencja, choć nie zawsze zgodna i pokojowa, zaowocowała nie tylko w obszarze obrzędowości religijnej, m.in. kulcie ikon maryjnych (zob. np. Mironowicz 2017, 329), ale też na wielu innych płaszczyznach, na przykład w architekturze i sztuce² czy nazewnictwie geograficznym i antroponimii (zob. np. Breza 2003, 613-619; Makarski 2014, 86-87, 89-92; Walczak 2018, 558). Niektóre elementy chrześcijaństwa rzymskokatolickiego przeniknęły do tradycji polskiego prawosławia i zakorzeniły się w niej jako swojego rodzaju ewenement, czego przykładem jest wielkopostne nabożeństwo pasji czy zwrot grzecznościowy *Sława Iisusu Chrystu* – wschodniosłowiańskie tłumaczenie polskiej frazy „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, będącej kalką łacińskiego *Laudetur Iesus Christus*.

Współczesny Kościół prawosławny w Polsce jest samodzielny już od stu lat, gdyż uzyskał autokefalię w 1924 roku. Na jego odrębny

² Przykłady takich wzajemnych wpływów są bardzo liczne, to m.in. polichromie bizantyjsko-ruskie zachowane w kaplicy św. Krzyża w katedrze krakowskiej, kościołach w Lublinie, Wiślicy i Sandomierzu (Mironowicz 2003, 205), czy prawosławna gotycka cerkiew obronna w Supraślu (Uścińowicz 2024, 72).

charakter składają się również własne tradycje liturgiczne (zob. np. Ławreszuk 2015, 121-126), obrzędowe i językowe. Językiem liturgicznym PAKP³ – zgodnie z tradycją prawosławnych Słowian – jest język cerkiewnosłowiański, ale w nabożeństwach wykorzystywane są także języki współczesne, którymi posługują się prawosławni wierni. Obok języka polskiego, zajmującego coraz bardziej znaczące miejsce, używane są lokalnie języki mniejszości narodowych i etnicznych, takie jak białoruski, ukraiński, łemkowski, grecki, rosyjski. Językowa specyfika prawosławia polskiego wynika zarówno z faktów historycznych, geopolitycznych, jak i kulturowych. Położenie geograficzne, zmiany granic państwa polskiego, przesiedlenia różnych grup etnicznych, współczesne migracje, polonizacja społeczności prawosławnej, bliższe i dalsze kontakty z chrześcijańskim światem – wszystkie te czynniki wpłynęły na rozwój i wciąż kształtują język religijny polskiego prawosławia, w tym terminologię teologiczną i eklezjalną.

Celem niniejszych refleksji jest ogólna charakterystyka niezbyt licznej, ale wyróżniającej się na tle słowiańsko-bizantyjskiej nomenklatury prawosławia, grupy leksemów przejętych z terminologii Kościoła rzymskokatolickiego, a także wskazanie przyczyn ich zapożyczania. Analiza zostanie ograniczona do łacińskich pożyczek leksykalnych, czyli wyrazów, których forma graficzno-fonetyczna wskazuje na proveniencję łacińską. Jako materiał leksykalny do badań posłużą terminy wyekscerpowane ze „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”, dotychczas najpełniejszego źródła leksykograficznego skupiającego współczesną terminologię prawosławia w języku polskim. Jego autorzy podkreślają, iż zapożyczenia z łaciny, które rejestruje słownik, „w zdecydowanej większości pochodzą z polskiej terminologii rzymskokatolickiej” (Makal, Misijuk 2021, 141).

W terminologii polskiego prawosławia można wyróżnić dwie grupy jednostek leksykalnych związanych z językiem łacińskim. Jedna

³ Skrót oficjalnej nazwy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

z nich to leksemy przejęte w formie zaadaptowanych do języka polskiego pożyczek łacińskich o greckim źródłosłowie. Większość z tych wyrazów stanowią terminy ogólnochrześcijańskie, które przeniknęły na ziemię polskie w związku z chrystianizacją i kształtowaniem się na tych terenach tradycji chrześcijaństwa zachodniego. Łacina jako język sacrum była używana w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce aż do połowy XX wieku⁴, wpłynęła więc fundamentalnie zarówno na rozwój, jak i obecny stan polskiego słownictwa religijnego. Nie dziwi też fakt, iż terminy greckie dotyczące duchowości chrześcijańskiej również trafiały na te ziemie przede wszystkim poprzez medium łacińskie. Na takie pośrednictwo w przyswajaniu w języku polskim terminów greckich wskazują liczni badacze języka polskiego (zob. np. Moszyński 2006, 350; Walczak 2012, 528; Bańko 2016, 28-29). Należy w tym miejscu dodać, iż najstarsze pożyczki łacińskie przejmowane były do polszczyzny w dużej mierze poprzez medium czeskie i niemieckie, gdyż w wiekach średnich jej bezpośredni kontakt z łaciną był jeszcze minimalny (Wojan 2010, 84). Taką drogę z greki przebyły np. wyrazy „anioł” (staropolskie formy *anjoł*, *anjeł* < stczes. *anděl*/*anjel* < łac. *angelus* < gr. ἄγγελος), „biskup” (< stczes. *biskup* < st.-w.-niem. *bischof* < łac. *episcopus* < gr. ἐπίσκοπος) czy „mnich” (< stczes. *mnich* < st.-w.-niem. *munih* < dial. łac. *monicus*, z łac. *monachus* < gr. μοναχός)⁵. Innymi dawnymi greko-latynizmami, przyswojonymi w dobie staro- lub średniopolskiej⁶ są na przykład leksemy „ambona” (łac. *ambonis*, wł. *ambone*⁷,

⁴ Po Soborze Watykańskim II została zastąpiona językiem polskim (Bańko i in. 2016, 29).

⁵ Drogi zapożyczania tych wyrazów przytoczone są za Marią Karpluk (Karpluk 2001); zob. też np. WSJP, Brückner 1957, Klemensiewicz 1985, 29.

⁶ Wyrazy te poświadczone są w historycznych słownikach języka polskiego. Informacje o pierwszych rejestracjach tych leksemów w polskich tekstach dostępne są np. w WSJP.

⁷ Pozostałe odpowiedniki (łacińskie, staroczeskie, zachodnioeuropejskie i inne) są przytaczane za: WSJP, WSWO, SKŁP.

gr. ἄμβωνας, ἄμβων⁸), „anatema” (łac. *anathema*, gr. ἀνάθεμα), „antyfona” (łac. *antiphona*, gr. ἀντίφωνον), „apostoł” (łac. *apostolus*, gr. Ἀπόστολος), „cyborium” (łac. *cyborium*, z gr. κιβώριον), „diakon” (łac. *diaconus*, gr. διάκονος), „dogmat” (łac. *dogma*, z gr. δόγμα), „ewangelia” (łac. *ewangelium*, gr. Εὐαγγέλιο), „homilia” (łac. *homilia*, z gr. ὁμιλία), „ikonoklasta” (łac. śred. *iconoclastēs*, z gr. εἰκονοκλάστης), „kler” (łac. kośc. *clērus*, z gr. κληρος), „laik” (łac. *laicus*, gr. λαϊκός), „litania” (łac. kośc. *litanīa*, z gr. λιτανεία), „liturgia” (łac. kośc. *liturgia*, z gr. Λειτουργία), „prezbiterium” (niem. *Presbyterium*, z p.-łac. *presbyterium*, z gr. πρεσβύτερος), „psalterz” (łac. *psalterium*, gr. ψαλτήριον), „subdiakon” (łac. sub + łac. *diaconus*, z gr. ὑποδιάκονος), „synod” (łac. *synodus*, z gr. σύνοδος) i inne. Mimo iż greko-latynizmy uległy spolszczeniu, to niekiedy zachowały łacińskie przedrostki i przyrostki, na przykład *sub-* („subdiakon”), *-um* („cyborium”, „prezbiterium”); o takim pośrednictwie w zapożyczaniu świadczy też substytuowanie greckiej spółgłoski κ łacińskim c („cela”, „cyborium”), greckiego β łacińskim b („ambona”, „prezbiterium”) czy zamiana greckiej η (ety) na łacińską samogłoskę e („kler”, „psalterz”)⁹. Należy podkreślić, iż droga przenikania leksemów o greckim źródłosłowie do polszczyzny ma znaczny wpływ na kształt ich formy graficzno-fonetycznej. Dawna leksyka ogólnochrześcijańska nosi znamiona pośrednictwa łacińskiego, leksyka dotycząca *stricte* duchowości prawosławia najczęściej wykazuje pośrednictwo cerkiewnosłowiańskie (i wschodniosłowiańskie), choć współcześnie pojawiają się też formy zapożyczone w sposób bezpośredni (zob. np. Rygorowicz-Kuźma 2024, 769). W SPTP zarejestrowane są niekiedy terminy w wariantywnych fonetycznych wersjach (wskazujących na pośrednictwo łacińskie lub cerkiewnosłowiańskie), na przykład: „subdiakon”/„hipodiakon”/„ipodia-

⁸ Odpowiedniki greckie są przytaczane za SPTP.

⁹ Kościół rzymskokatolicki przejmował greczyzny w formach zgodnych z tzw. wymową erazmiańską, zbliżoną do wymowy greki starożytnej, różniącą się od wymowy nowogreckiej (Ostapczuk 2006, 8-9).

kon”, „anatema”/„anafema”, „anabion”/„anaław”, „martyrologium”/„martyrologion” i inne.

Podstawową grupę zapożyczeń przyswojonych z terminologii Kościoła rzymskokatolickiego stanowią leksemy o łacińskiej genezie, nie mające źródłosłowu w języku greckim. Również one mogły zostać zapożyczone do polszczyzny bezpośrednio lub poprzez pośrednictwo innych języków, na przykład wyrazy „kaplica” (< st.czes. *kaplicě* < łac. *cappella*), „dziekan” (< st.czes. *děkan* < łac. *decānus*), „pielgrzym” (< niem. *Pilgrim* < łac. śred. *pelegrinus*, z łac. *peregrīnus*), „proboszcz” (st.czes. *probošt* < z st.-w.-niem. *probost* < łac. śred. *propositus, praepositus*, z łac. *praepositus*¹⁰). Poniżej przytoczone zostały inne przykłady takich pożyczek, funkcjonujących w terminologii polskiego prawosławia: „ablucja” [łac. *ablūtīō*¹¹], „aklamacja” [łac. *acclāmātiō*], „ambit” [łac. *ambitus*], „alumn” [łac. *alumnus*], „aureola” [łac. kośc. *aureola* {*corōna*}], „celibat” [łac. *celibātus*], „celebra”, „celebracja” [łac. kośc. *celebratio*], „celebrans” [łac. kośc. *celebrans*], „credo” [łac. *credo*], „dekanat” [łac. kośc. *decanus*], „dekret” [łac. *decretum*], „dyspensa” [łac. śred. *dispensa*, łac. *dispensātiō*], „ekscelencja” [łac. *excellētia*], „ekskomunika” [łac. *excommūnicātiō*], „eminencja” [łac. *ēminentīā*], „esencja” [łac. *essētia*], „infamia” [łac. *infāmia*], „ingres” [łac. *ingressum*], „intercesja” [z łac. *intercedere*], „jurysdykcja” [łac. *iūrisdictiō*], „kantor” [łac. *cantor*], „kanonista” [łac. śred. *canonista*], „kanonizacja” [ang. *canonization*, fr. *canonisation*, wł. *canonizzazione*, z łac. *canonizatio*], „kapelan” [łac. kośc. *capellānus*], „kleryk” [łac. *clēricus*], „komunia” [łac. *communio*], „koncelebra” [łac. kośc. *concelebro*, łac. *com-* + łac. *celebrare*], „koncelebrans” [łac. *com-* + łac. *celebrans*], „konsystorz” [p.-łac. *consistorium* {miejsce zebrań, rada (cesarska)} p.-łac. *consistorium*], „lapsi” [łac. *lapsio*], „lekcja” [łac. *lēctiō*], „lektor” [łac. *lēctor*], „lekcjonarz” [łac. śred. *lectionarius*], „nimb” [fr. *nimbe*, wł. *nimbo*, z łac. *nimbus*],

¹⁰ Drogi zapożyczania tych terminów są przytoczone za WSJP. Por. też np. Brückner 1957, Karpluk 2001.

¹¹ Odpowiedniki łacińskie przytaczane są za: SKŁP, WSJP i WSWO.

„nowicjusz” [łac. *novīcius*], „ołtarz” [st.czes. *oltář*, st.-w.-niem. *altāri*, z p.-łac. *altāre*], „ordynariusz” [z łac. *ordinarius*], „pasja” [łac. kośc. *passiō*], „pastorał” [łac. kośc. {*baculum*} *pastōrāle*], „patena” [łac. *pa-tena*], „patron” [ang. *patron*, fr. *patron*, niem. *Patron*, z łac. *patrōnus*], „pielgrzym” [niem. *Pilgrim*, z łac. śred. *pelegrinus*], „plebania” [łac. kośc. *plebanus*], „prefacja” [łac. *praefatio*], „procesja” [fr. *procession*, niem. *Prozession*, p.-łac. *processio*], „profanacja” [łac. *profanatio*], „pulpit” [łac. *pulpitum*], „refektarz” [p.-łac. kośc. *refectōrium*, z łac. *refector*], „rekolekcje” [łac. śred. *recollectio*], „relikwia” [łac. *rēliquiae*], „sakrament” [łac. *sācrāmentum*], „seminarium” [ang. *seminar*, fr. *séminaire*, niem. *Seminare*, z łac. *sēminārium*], „suspensa” [fr. *suspense*, z łac. *suspēnsa*], „utensylia” [łac. *utensilia*], „wigilia” [łac. kośc. *vigilia*], „wikariat” [łac. *vicariatus*], „wikariusz” [łac. *vicarius*], „zakrystia” [śr.-w.-niem. *sacristie*, z n.-łac. *sacristia*], „zakrystianv [śr.-w.-niem. *sigris(t)e*] {niem. *Sigrist*, *Sakristan*}, z n.-łac. *sacrista*, *sacristanus*] i inne.

Latynizmy używane w Kościele rzymskokatolickim są przyswajane do terminologii prawosławnej przede wszystkim w przypadku, gdy nazywane nimi desygnaty lub pojęcia są tożsame bądź bardzo zbliżone semantycznie w obu Kościołach. Najliczniejszą grupę stanowią terminy dotyczące szeroko rozumianej administracji cerkiewnej. Można wśród nich wyróżnić nazwy jednostek strukturalnych Cerkwi, takich jak „jurysdykcja”, „dekanat”, „ordynariat”, „seminarium”, nazwy stanowisk, godności i funkcji osób duchownych i świeckich, na przykład „dziekan”, „lektor”, „kantor”, „kapelan”, „nowicjusz”, „wikariusz”, „zakrystian”, „ordynariusz”, „celebrans”, „koncelebrans” oraz określenia związane z cerkiewną etykietą: „eminencja”, „ekscelencja”. Dość licznie reprezentowane są terminy odnoszące się do jednej dziedzin teologii, jaką jest prawo kanoniczne, na przykład „celibat”, „dekret”, „dyspensa”, „depozycja”, „ekskomunika”, „infamia”, „kanonista”, „kanonizacja”, „konwersja”, „konwertyta”, „suspensa”. Część zapożyczeń łacińskich dotyczy architektury sakralnej i ikonografii, na przykład „kaplica”, „plebania”, „zakrystia”, „ołtarz”, „refektarz”, „ambit”, „cyborium”, „aureola”, „nimb”

„prezbiterium”, niektóre są związane z życiem liturgicznym, na przykład „ablucja”, „intercesja”, „prefacja”, „proklamacja”, „aklamacja”, „lekcjonarz”, „credo”, „pasja”, „procesja” i inne.

Przyczyny zapożyczania łacińskiej leksyki religijnej są różne. Najczęściej wprowadzanie do polskiej terminologii prawosławnej nowej jednostki leksykalnej jest spowodowane brakiem odpowiedniego i ustabilizowanego określenia w funkcjonującej już nomenklaturze, opartej w dużym stopniu na cerkiewnosłowianizmach. Wszelkie luki w terminologii cerkiewnosłowiańskiej determinują poszukiwania wzorców w języku greckim, łacińskim lub tworzenie autorskiego terminu w języku polskim (Ławreszuk 2022, 17). W związku z tym, iż Kościół żyje w zmieniających się realiach społeczno-politycznych i kulturowych, w naturalny sposób nieustannie ustosunkowuje się do pojawiających się nowych zjawisk współczesności (zob. Ławreszuk 2022, 16-17). Rezultatem przystosowania do administracyjnych potrzeb państwa polskiego w XX wieku jest na przykład pojawienie się nowych obszarów posług prawosławnego duszpasterstwa (Zob. „Ustawa z dnia...” 1991) i wprowadzenie nowych nominacji typu „ordynariat”, „ordynariusz”, „kapelan”, „dziekan”. Braki w tradycyjnej dla prawosławia terminologii cerkiewnosłowiańskiej czy greckiej wypełniane są formacjami polskimi i latynizmami zaczerpniętymi z nomenklatury Kościoła rzymskokatolickiego. Pożycзки łacińskie wprowadzone do terminologii prawosławnej są używane synonimicznie z nazwami bazującymi na morfemach rodzimych, na przykład „koncelebrans” – „współsprawujący”¹², „kapelan” – „duszpasterz”¹³, zastępują nazwy wieloczłonowe, na przykład „depozycja” – „pozbawienie kapłaństwa”, „ingres” – „obrzęd wprowadzenia na katedrę” czy wieloznaczne, na przykład „lekcjonarz” – „apostół”¹⁴.

¹² Termin „współsprawujący” jest kalką strukturalną łac. *concelebrans*.

¹³ Termin „duszpasterz” z jest prawdopodobnie kalką niem. *Seelenhirt* o tym samym znaczeniu (WSJP).

¹⁴ Termin „apostół” posiada 3 znaczenia: „osoba”, „księga liturgiczna”, „fragment z księgi liturgicznej” (zob. SPTP, 97-99).

W nielicznych przypadkach latynizm stanowi jedyną nazwę desygna-tu czy pojęcia dotyczącego duchowości prawosławia, zarejestrowaną w SPTP, np. „suspensa” „eminencja”, „ekscelencja”, „procesja”, „patron” czy wspomniane wyżej terminy „lektor” i „relikwie”.

Inną przyczyną pożyczek łacińskich jest trudność w adaptacji niektórych terminów cerkiewnosłowiańskich do systemu leksykalnego czy gramatycznego języka polskiego. Przykładem może posłużyć zapożyczony z języka cerkiewnosłowiańskiego (poprzez pośrednictwo wschodniosłowiańskie) termin „cztiec” [cs. чтец „czytający”] zastąpiony łacińską pożyczką „lektor”. „Cztiec” jest zapożyczeniem dość problematycznym w polszczyźnie ze względu na jego formę graficzno-fonetyczną ze zbitką miękkich spółgłosek [čʹtʹ]¹⁵ i trudności w tworzeniu form fleksyjnych (np. Gen. sg. cztea? czćca? cztieca?). Dodatkowo termin ten może nasycać błędną asocjację z wyrazami typu „czcić” i „czciciel”. Innym przykładem jest leksem „moszczy” [cs. Ммощи], występujący w formie rzeczownika *pluralia tantum* i oznaczający „szczątki osoby świętej” zastąpiony łacińskim terminem „relikwie”. Ze względu na interferencję z funkcjonującym od wieków w języku polskim wyrazem „moszcz”¹⁶ w znaczeniu „surowy sok wytłaczany z owoców” nie jest raczej możliwe ustabilizowanie się nazwy „moszczy” w funkcji terminu religijnego. Użycie tych cerkiewnosłowianizmów jest coraz rzadsze w tekstach pisanych¹⁷ i ograniczane lokalnie do języka mówionego. Zarówno leksem „moszczy”, jak i „cztiec” nie otrzymują rejestracji w SPTP, choć znaj-

¹⁵ W wyrazach rodzimych miękkie [tʹ] jeszcze w okresie staropolskim przeszło w ć (Klemensiewicz 1985, 104-105).

¹⁶ Interesujący jest fakt, iż leksem „moszcz” jest wywodzony również z łaciny, zob. czes. *most*, śr.-w.-niem. *most*, z łac. *mustum* (WSJP).

¹⁷ Leksemy „cztiec” i „moszczy” spotykane są jeszcze sporadycznie w tekstach publicystycznych, np. w „Przeglądzie Prawosławnym”: „batiuszka modli się przy moszczach [...]” (Radziukiewicz 2024, 12); „Cztiec [...] wskutek uderzenia w głowę doznał wstrząśnienia mózgu” (Matreńczyk 2024, 47).

dują poświadczenie w wydanych wcześniej leksykonach dotyczących duchowości prawosławia¹⁸.

Obecność niektórych terminów łacińskiej proveniencji w nomenklaturze prawosławia polskiego jest wynikiem ich powszechnego językowego użycia, nie tylko w terminologii Kościoła katolickiego, ale i ogólnej polszczyźnie, np. „ołtarz”, „utensylia”, „aureola”, „wigilia”, „pielgrzymka”. Spolonizowane latynizmy mogą tworzyć pary synonimiczne z cerkiewnosłowianizmami, np. „zakrystian”/„ponomar”, „pastorał”/„żeł”, „rekolekcje”/„gowienie”, „aklamacja”/„wozglas”, „sutanna”/„podriasnik”, „wigilia”/„kanun” bądź greczyzmami, np. „refektarz”/„trapezaria”, „sakrament”/„misterium”, „kontemplacja”/„theoria”, „patena”/„diskos”, „ekskomunika”/„anatema”. Analiza zarejestrowanych w SPTP swoistych dubletów znaczeniowych wskazuje jednak, że rzadko występują one jako synonimy pełne. Częściej są jednostkami leksykalnymi używanymi w różnych rejestrach stylistycznych, np. „diskos” – „patena” (ofic.)¹⁹, „rekolekcje” – „gowienie” (pot.)²⁰ bądź różnią się kwalifikatorem frekwencyjnym lub chronologicznym, np. „stasida” – „stalla” (rzad.)²¹, „ponomar” – „zakrystian” (rzad.), „darochranitielnica” – „cyborium” (daw.)²². W SPTP został zastosowany niestandardowy kwalifikator: „proponowany” (prop.), którym opatrzone są terminy

¹⁸ Zob. np. LPS: „cztiec” (LPS, 19); „moszczi” (LPS, 54); LTP: „cztiec” – brak poświadczenia, „moszczi” (LTP, 153).

¹⁹ Kwalifikator „oficjalny” (ofic.) wyróżnia terminy „używane w sformalizowanym kontakcie, odbiegające nacechowaniem stylistycznym od przejrzystej neutralności. W słowniku charakteryzuje on terminy obecne w tekstach prawnych, jak również podniosłe określenia liturgiczne” (Czarnecka 2022, 47).

²⁰ Terminy opatrzone kwalifikatorem „potoczny” (pot.) używane są „tylko w nieoficjalnych, codziennych relacjach, w sytuacjach w oczywisty sposób nieformalnych” (Czarnecka 2022, 47).

²¹ Kwalifikator „rzadki” (rzad.) wskazuje na „sporadyczne pojawianie się wyrazu [...] w ekskerpowanych źródłach” (Czarnecka 2022, 46).

²² Kwalifikator „dawny” (daw.) „dotyczy jednostek nieobecnych już w żywym, współczesnym języku pisanym lub mówionym, a zatem tych, które wyszły z użycia, znajdując jednak swe potwierdzenie w starszych źródłach” (Czarnecka 2022, 45).

potrzebne, funkcjonujące dotąd np. jako indywidualnie użyte kalki czy spolszczenia, a które mogą zastąpić używane wcześniej jednostki leksykalne oceniane jako nietrafne (nieprecyzyjne, nieodpowiednie kontekstowo itp.) (Czarnecka 2022, 46). Przegląd haseł wyróżnionych tym kwalifikatorem pozwala na wniosek, iż zaadaptowane zapożyczenia łacińskie nie zawsze są wystarczająco precyzyjne, aby odwzorować realia i pojęcia prawosławia. W przypadku niektórych z nich autorzy słownika proponują używanie terminów opartych na grece lub języku cerkiewnosłowiańskim, np. „sakrament” – prop. „misterium”, „zakrystia” – prop. „diakonikon”, „refektarz” – prop. „trapezaria”, „pastorał” – prop. „żezł”.

Pomimo zapożyczenia do polskiego słownictwa prawosławnego wielu leksemów używanych w Kościele katolickim, można zauważyć również tendencję do zachowania pewnej odrębności terminologicznej. W słowniku SPTP niektóre hasła opatrzone są uwagami poprawnościowymi, przestrzegającymi przed użyciem niewłaściwych terminów. Przykładem może służyć hasło „liturgia” z uwagą: „nie należy używać jako synonimu terminu «msza»”²³, czy hasło „prysłużnik” z uwagą: „nie należy używać jako synonimów terminów «akolita» i «ministrant»”. Podobne noty wskazują na synonimiczną nieadekwatność wielu par terminów reprezentujących realia chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego, na przykład „alba” i „sticharion”, „brewiarz” i „modlitewnik”, „beatyfikacja” i „kanonizacja”, „kompleta” i „powieczерze”, „konsekracja” i „oświecenie”, „korporał” i „iliton”, „nieszpory” i „wieczernia”, „opat” i „igumenv”, „nokturn” i „nabożeństwo o północy”, „palusz” i „omoforion”, „rezurekcja” i „jutrznia”, „responsorium” i „przyśpiew”, „stuła” i „epitrachilion”, „tabernakulum” i „darochranitielnica”. Terminy te nie oznaczają pojęć tożsamyh i nie powinny być wykorzystywane zamiennie w tekstach

²³ Tę uwagę poprawnościową należałoby uwzględnić w artykułach hasłowych wyrazu „msza” w SJP PWN i WSWO, zob. np. „msza” – „w Kościele katolickim i prawosławnym: nabożeństwo będące przypomnieniem Ostatniej Wieczerzy i symbolicznym urzeczywistnieniem ofiary Chrystusa na krzyżu” (SJP PWN).

specjalistycznych, religijnych, ale można traktować je jako swoiste odpowiedniki funkcjonalne, wskazujące na pewne relacje pojęć odnoszących się do kultury bratniego kościoła chrześcijańskiego.

Chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie, mimo wspólnych korzeni, nierzadko różni się w interpretacji zagadnień dotyczących życia liturgicznego, kanonicznego czy administracji kościelnej. Funkcjonowanie w obu systemach terminologicznych takich samych jednostek leksykalnych może prowadzić więc niekiedy do trudności w prawidłowym zrozumieniu danych pojęć. Takie swoiste homonimy terminologiczne mogą różnić się zarówno elementem znaczeniowym, jak i całym znaczeniem, zob.: np. „liturgia” – „w chrześcijaństwie: ogół obrzędów i ceremonii kościelnych” (SJP PWN), „główne nabożeństwo Cerkwi prawosławnej, centralnym momentem którego jest Eucharystia (odpowiednik katolickiej mszy)” (LTP); „konsystorz” – „rel. zebranie kardynałów pod przewodnictwem papieża” (WSJP), „daw. urząd diecezjalny kierowany przez biskupa, powołany do rozstrzygania spraw sądowych oraz administracyjnych” (SPTP, 247); „papież” – „najwyższy zwierzchnik Kościoła rzymskokatolickiego i katolickich Kościołów wschodnich” (WSJP); „tytuł biskupa Rzymu, prawosławnego patriarchy Aleksandrii i koptyjskiego patriarchy Aleksandrii” (SPTP, 338).

Przenikanie do kultury prawosławia wpływów dominującego w Polsce chrześcijaństwa zachodniego jest zjawiskiem naturalnym i bezspornym. Leksyka religijna to obszar, w którym ta interferencja jest wyraźnie widoczna. Terminy pochodzące z nomenklatury Kościoła rzymskokatolickiego stopniowo stają się integralną częścią polskiego prawosławnego leksykonu, który wciąż jeszcze się kształtuje. Przyswajanie latynizmów nie jest jednak procesem bezproblemowym, na co wskazują powyższe badania. Mimo kulturowej odrębności systemów terminologicznych obu Kościołów, obopólne wpływy pozwalają na wzajemne wzbogacanie i uzupełnianie tych systemów, świadcząc jednocześnie o otwartości i dialogu.

Bibliografia

- Bańko, Mirosław, i Diana Svobodová, Joanna Rączaszek-Leonardi, Marcin Tatjewski. 2016. *Nie całkiem obce. Zapożyczenia wyrazowe w języku polskim i czeskim*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Breza, Edward. 2003. „Nazwiska polskie od hagonimów cerkiewnych.” W *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*. Red. Zofia Abramowicz, 613-619. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Brückner, Aleksander. 1957. *Dzieje kultury polskiej*. Tom I: *Od czasów przedhistorycznych do r. 1506*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Czarnecka, Katarzyna. 2022. „Struktura Słownika polskiej terminologii prawosławnej.” W *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*. Red. Wiesław Przyczyna i Katarzyna Czarnecka, Marek Ławreszuk, 37-62. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Karpluk, Maria. 2001. *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.
- Klemensiewicz, Zenon. 1985. *Historia języka polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- LPS: Smykowska, Elżbieta. 2008. *Liturgia prawosławna. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów.
- LTP: Fediukina, Helena. 2014. *Leksykon terminologii prawosławnej rosyjsko-polski*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Ławreszuk, Marek. 2015. „Wpływ lokalnych tradycji na kalendarz liturgiczny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.” *Elpis* 17: 121-126.
- Ławreszuk, Marek. 2022. „Problemy współczesnej polskiej terminologii prawosławnej wynikające z jej relacji z terminologią cerkiewno-słowiańską.” *Elpis* 24: 15-19.
- Makal, Grzegorz, i Włodzimierz Misijuk. 2021. „Zarys problematyki obcojęzycznych odpowiedników wyrazów hasłowych Słownika polskiej terminologii prawosławnej.” *Elpis* 23: 141-145.

- Makarski, Władysław. 2014. „Z metodologii badań toponomastycznych. W poszukiwaniu staroruskich nazw miejscowości na terenie dzisiejszej Zamojszczyzny.” *Roczniki Humanistyczne* 62 (6): 85-100.
- Matreńczyk, Ałła. 2024. „Cierpi Ukraina.” *Przegląd Prawosławny* 1 (463): 47-48.
- Mironowicz, Antoni. 2003. „Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej.” *Elpis* 5: 201-235.
- Mironowicz, Antoni. 2017. „Cerkiew prawosławna w I Rzeczypospolitej.” *W Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*. Red. Jacek Krochmal, 321-354. Warszawa: Archiwum Główne Akt Dawnych/Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych.
- Moszyński, Leszek. 2006. *Wstęp do filologii słowiańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ostapczuk, Jerzy. 2006. *Język grecki Nowego Testamentu*. Cz. 1. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Radziukiewicz, Anna. 2024. „Monaster we mgle.” *Przegląd Prawosławny* 10 (472): 10-13.
- Rygorowicz-Kuźma, Anna. 2024. „O zapożyczeniach greckich w polskiej terminologii prawosławnej.” *Rocznik Teologiczny* 66 (4): 759-773.
- SJP PWN: Bralczyk, Jerzy, red. 2005. *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. Aktualizacja wersji on-line (modyfikacje i nowe hasła): Lidia Drabik. Dostęp 2025.02.20. <https://sjp.pwn.pl/>.
- SKŁP: Jougan, Alojzy. 1948. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Przemyśl: Michalineum.
- SPTP: Przyczyna, Wiesław, i Katarzyna Czarnecka, Marek Ławreszuk, red. 2022. *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- „Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.” 1991. *Dziennik Ustaw* Nr 66 poz. 287.

- Uścińowicz, Jerzy. 2024. „Gotyk prawosławia – fenomen idei architektury pogranicza Wschodu i Zachodu.” *Latopisy Akademii Supraskiej* 15: 69-83.
- Walczak, Bogdan. 2012. „Kontakty polszczyzny z językami niesłowiańskimi.” W *Współczesny język polski*. Red. Jerzy Bartmiński, 527-540. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Walczak, Bogdan. 2018. „Nazwy własne a granice językowe.” W *Onomastyka – neohumanistyka – nauki społeczne*. Red. Urszula Bijak, i Halszka Górny, Małgorzata Magda-Czekaj, 521-560. Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN. Dostęp 2025.03.03. <https://rcin.org.pl/dlibra/publication/133976/edition/105821>.
- Wojan, Katarzyna. 2010. *Przypadkowe i nieprzypadkowe wędrówki leksemów*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- WSJP: Żmigrodzki, Piotr, red. 2007–. *Wielki słownik języka polskiego PAN*. Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN. Dostęp 2025.02.14. <https://wsjp.pl/>.
- WSWO: Bańko, Mirosław, red. 2010. *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wykaz autorów

Nadežda Morozova, nadja.moroz@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva / Lithuania.

Andrzej Kuźma, a.kuzma@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa.

Anatoliy Grigorievich Kosichenko, anatkosichenko@mail.ru, Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies The Republic of Kazakhstan, 050010, Almaty city, str. Shevchenko 28.

Sławomir Pawłowski, slawomir.pawlowski@kul.pl, Sekcja Ekumenizmu, Instytut Nauk Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

Andrzej Migda, andrzej.migda@ug.edu.pl, Instytut Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Jana Bażyńskiego 8, 80-309 Gdańsk.

Dominika Kochan, dkochan@student.chat.edu.pl, ul. Brzeska 15, 08-110 Siedlce.

Doroteusz Sawicki, d.sawicki@chat.edu.pl., Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa.

Anna Rygorowicz-Kuźma, anna.rygorowicz-kuzma@uwb.edu.pl, Katedra Językoznawstwa Sławistycznego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Plac Niezależnego Zrzeszenia Studentów 1, 15-420 Białystok.