

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**3/285
2022**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA**

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Redaktor Naczelny

Zastępca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członek

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Sławomir Sztajer

Paweł Kusiak

Ewa Stachowska

Redakcja językowa i skład – *Katarzyna Dzierżanowska*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Adres redakcji

00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. 22 625 26 42

www.ptr.edu.pl

estachowska@ptr.edu.pl

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW

ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia

wydawnictwo@amw.gdynia.pl

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
ORCID: 000-0001-9409-9029
DOI: 10.34813/ptr3.2022.1

Glosa w dyskusji o chrześcijańskich schizmach i schizmatykach

Glossa in the debate on Christian schisms and schismatics

Abstract. Schisms, which are an internal rupture in cult terms, do occur in all of the better known religions. The object of this debate might be and actually is not just what is considered a schism but also this what is considered its cause and how its effects are being evaluated. In Christianity the rights to use that stigmatic notion was and still is being reserved by diverse churches. The problem is that what is being considered a schism and condemned by some by others is being also considered a schism but those schismatics are being presented as those who had chosen the correct path towards God. It is the case of some Orthodox churches but also those numerous reformed protestant churches who let go the relations to Rome and proposed such cult formulas which are for many Christians much more attractive than the Catholic ones. In the debates on such schisms and schismatics such scholars take part who do not identify with neither of these Christian churches or confessions. Their representation of the schisms and schismatics is however much diversified in the spectrum of views. In these remarks I recall although the Weberian standpoint on this matter but still introduce certain corrections.

Keywords: Great Eastern Schism, schisms in Western Christianity, cultural causes and effects.

W różnych kulturach są takie stygmatyzujące określenia, które odbierają tym, którzy zostali nimi „obdarzeni”, jeśli nawet nie szanse na życie wieczne, to przynajmniej godne szacunku tutaj, na ziemi. Należy do nich nie tylko określenie

heretyk, ale także niejednokrotnie łączone z nim (w Kościele katolickim aż do Soboru Watykańskiego II) określenie *schizmatyk*, czyli – zgodnie z jego gr. etymologią – ten, który przyczynia się do religijnego rozdarcia. Było i jest kwestią dyskusyjną, kogo można zasadnie nazwać schizmatykiem i co można uznać za faktyczną schizmę w chrześcijaństwie. Jest jednak kwestią bezdyskusyjną to, że takie *rozdarcia* w tej religii się pojawiały, a postępująca laicyzacja społeczeństw zachodnich sprawia, że coraz trudniej jest jej obrońcom „pozszywać” ją w jakąś całość lub przynajmniej przedstawiać jako taką, która wprawdzie ma pewne „pęknięcia”, ale w gruncie rzeczy są one niegroźne dla jej społecznego funkcjonowania. Dzisiaj nadal skupia ona najliczniejszą grupę wyznawców. Jednak oznacza to tylko tyle, że pod tą samą nazwą funkcjonuje wiele istotnie różniących się i pozostających pod niejednym względem we wzajemnej opozycji Kościołów i wyznań. Zasadne są w tej sytuacji pytania, czy przynajmniej najbardziej znaczący przedstawiciele tych Kościołów i wyznań dokonali rachunku sumienia z popełnionych w przeszłości błędów oraz czy mogą i potrafią zaproponować oni takie rozwiązania, które w istotnym stopniu przyczynią się do zjednoczenia chrześcijaństwa. Nie podejmuję tutaj próby udzielenia na nie generalnej odpowiedzi. Skłonny jestem jednak zaryzykować twierdzenie, że wiele jeszcze muszą zmienić kościelni zwierzchnicy w swoich działaniach, aby można było powiedzieć, że wyciągnęli właściwe wnioski z błędów popełnionych przez swoich poprzedników.

Wielka schizma wschodnia

Takie *rozdarcia*, które oznaczają swoiste *votum separatum* wobec zastanych form życia religijnego oraz sprawowanie nad nim przewodnictwa duchowego w chrześcijaństwie, pojawiły się już w pierwszych wiekach jego istnienia. Wskazuje na nie m.in. historyk Kościoła katolickiego ks. Marian Banaszak, pisząc, że „pierwsza znana schizma wystąpiła w Kościele jerozolimskim po śmierci Jakuba Młodszego, gdy grupa Żydów chrześcijan, zachowujących z ogromnym rygoryzmem wszystkie przepisy prawa mojżeszowego, nie uznała prawowitego biskupa Symeona, lecz wybrała własnego biskupa, Tebutisa”. Nieco dalej przypomina on takich schizmatyków, których nazywa również *heretykami* oraz *chrześcijańskimi sektami*, bowiem głosili „błędne nauki”. Zalicza do nich ceryntian, elbionitów oraz elkazaitów. „Błędy te różniły się między sobą w szczegółach, lecz miały wspólne przekonanie, że zachowanie przepisów prawa mojżeszowego jest konieczne do zbawienia” (1986, s. 51 i n.). Takich schizmatyków pojawiało się w tych pierwszych wiekach chrześcijaństwa więcej i niektórzy z nich zyskiwali nawet spore uznanie społeczne – żeby tylko tytułem przykładu przywołać zainicjowany ok. 150 roku przez Montana ruch religijny zwany początkowo *herezją frygijską*, a później *montanizmem*. Zdaniem tego historyka i obrońcy Kościoła katolickiego w IV w. „stanowił on silne zagrożenie dla Kościoła eksplozją fałszywego profetyzmu, egzaltacji dla dziewictwa i męczeństwa. (...) Surowy tryb życia i powoływanie się na charyzmaty jednały mu zwolenników. (...) Niebezpieczeństwo tkwiło w przyznaniu prorokom i charyzmatykom prawa

do kierowania Kościołem. (...)”. Takie postrzeganie i przedstawianie schizmatyków stanowi w gruncie rzeczy powielanie stanowiska tych Kościołów, w których uznaje się biskupów za jedynych ich zwierzchników. Słowa biskupa Rzymu Leona I (440–461), który stwierdził, że jest „dziedzicem Piotrowej spuścizny, co nakłada na [niego] podwójny obowiązek: czuwania w całym Kościele nad czystością wiary i ustalanie w nim takiej dyscypliny życia, by odpowiadała Ewangelii i tradycji Ojców”, traktujemy jako zgłoszenie aspiracji do uznania zwierzchności tego biskupa nad pozostałymi biskupami.

Zanim jednak doszło do zaakceptowania tego dziedzictwa i uznania tej zwierzchności, trzeba było stoczyć niejedną batalię nie tylko z różnego rodzaju schizmatykami, ale także tymi poganami, którym obce były chrześcijańskie wierzenia i praktyki religijne. To, że Kościół katolicki odniósł w tej materii niejedno zwycięstwo, zawdzięczał nie tylko talentom jego zwierzchników i wspierających ich teologów, ale także pomocy tych rzymskich cesarzy, którzy dostrzegali swój polityczny interes zarówno w upowszechnianiu chrześcijaństwa, jak i w usytuowaniu w Rzymie jego najwyższych władz. Pierwszym z nich był cesarz Konstantyn, który 313 roku przyznał chrześcijanom prawo do publicznego praktykowania ich religii. Przywoływany wcześniej historyk Kościoła katolickiego zalicza go wprowadzie do chrześcijańskich władców, jednak zastanawia się, czy „w osobistym życiu był on chrześcijaninem”, przypominając jego okrucieństwa oraz to, że „zachował dawny kult cesarzy, ale jedynie w ceremoniale, jak klękanie, w którym wyrażano jego wybranie przez Boga (...) Nie widziano w tym nic pogańskiego, później przyjęli ten ceremoniał cesarze zachodni i papieże” (ks. Banaszak, 1986, s. 130 i n.).

Rzecz jasna, przyjęcie tego ceremoniału nie oznaczało zakończenia sporów teologicznych dotyczących m.in. takiej fundamentalnej (ekumenicznych) kwestii, jaką jest problem Trójcy Świętej. Na II Soborze Ekumenicznym, który odbył się w 381 roku w Konstantynopolu pod przewodnictwem patriarchów Aleksandrii i Antiochii, uznano, że Duch Święty stoi wyżej niż pozostałe osoby Świętej Trójcy. Natomiast na IV Soborze Ekumenicznym przeprowadzonym w 451 roku w Chalcedonie pod przewodnictwem patriarchy Konstantynopola, potępiono nauki Nestoriusza w kwestii natury Jezusa i przyjęto, że Jezus jest zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem. W 553 roku na V Soborze Ekumenicznym w Konstantynopolu potępiono m.in. nauki Orygenesza dotyczące preegzystencji ludzkiej duszy. Te i inne jeszcze rozstrzygnięcia teologiczne były przyjmowane w jednych Kościołach chrześcijańskich, ale kwestionowane w innych.

Dla pojawienia się wielkiej schizmy wschodniej istotne znaczenie miały jednak nie tylko te teologiczne spory, ale także to, że te ekumeniczne sobory odbywały się we wschodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego i niejednokrotnie przewodzili im hierarchowie Kościołów wschodnich. Oznaczało to bowiem faktyczne postawienie pod znakiem zapytania zwierzchnictwa biskupa Rzymu. Istotny wpływ na to rozdarcie między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim miały również rozstrzygnięcia przyjmowane na synodach – takie np. jak przyjęcie w 692 roku na Synodzie Trullańskim II, że patriarcha Konstantynopola ma takie same prawa jak patriarcha Rzymu. Apogeum tych rozbieżności między chrześcijaństwem zachodnim

a wschodnim przypada na połowę XI wieku. W 1053 roku ówczesny papież Leon IX nakazał odprawianie liturgii po łacinie w kościołach w południowych Włoszech oraz zamknięcie tych, które odprawiały je w języku rodzimym. W odpowiedzi patriarcha Konstantynopola Michał I Cerulariusz nakazał zamknięcie tych kościołów znajdujących się pod jego zwierzchnictwem, które odprawiały ją w rycie łacińskim. W tym sporze zarówno ci hierarchowie kościelni, jak i ich późniejsi sukcesorzy odwoływali się do pomocy władców świeckich i niejednokrotnie ją uzyskiwali. Przyczyniało się to jednak nie do zjednoczenia chrześcijaństwa, lecz pogłębienia występujących w nim podziałów.

Szczególnie dramatyczne karty w historii tego konfliktu zapisała zorganizowana w 1202 roku przez papieża Innocentego III, wspieranego przez świeckich władców i możnowładców, wyprawa krzyżowa przeciwko wschodnim chrześcijanom. W 1204 roku zdobyli oni Konstantynopol. Historyk wypraw krzyżowych Steven Runciman pisze, że:

barbarzyństwo zdobywców Konstantynopola przeszło wszelkie wyobrażenia. (...) Rozpasany motłoch rozbiegł się po ulicach, rabując wszystko, co błyszczało, niszcząc wszystko. (...). Nie oszczędzano ani klasztorów, ani kościołów, ani bibliotek. (...) Ów bestialski rozlew krwi i grabieże trwały całe trzy dni, aż w końcu to piękne miasto obróciło się w ruinę. (Runciman, 1987, s. 125 i n.)

Sukces polityczny tej wyprawy krzyżowej był jednak niewątpliwy, bowiem tron cesarski znalazł się w ręku wspieranego przy krzyżowców hrabiego Flandrii i Hainauta Baldwina IX i „prawie wszystkie prowincje Cesarstwa Bizantyjskiego dostały się w ręce łacinników. Mylili się oni wszakże, sądząc, że zdobycie Konstantynopola jest równoznaczne z podbiciem całego Cesarstwa”. Wprawdzie „w pierwszym momencie w całym łacińskim świecie zapanował bezgraniczny entuzjazm” i papież Innocenty III „wynosił pod niebiosa wielkie i wspaniałe rezultaty cudu sprawionego przez Boga” i „wyrażał aprobatę dla wszystkiego, co się stało”, jednak:

spoglądając na tę krucjatę z perspektywy historii powszechnej nie można mieć wątpliwości, że odegrała ona rolę katastrofalną. Od chwili swego powstania Cesarstwo Bizantyjskie stało na straży Europy, broniąc jej przeciwko niewiernym ze Wschodu i barbarzyńcom z północy. (...) Kiedy jednak na widowni pojawiło się nowe, potężniejsze plemię tureckie pod przewodem świetnej dynastii Osmanów, chrześcijaństwo wschodnie było już tak podzielone, że nie mogło mu stawić skutecznego oporu. Przywództwo chrześcijaństwa wschodniego przeniosło się wtedy gdzie indziej, ze śródziemnomorskiej kolebki kultury europejskiej na daleki północo-wschód, na rozległe równiny Rosji. Miejsce drugiego Rzymu zajął trzeci Rzym – Moskwa. (Źródło)

Zanim do tego doszło, podejmowane były jednak próby ponownego zjednoczenia chrześcijaństwa, zarówno przez cesarzy wschodnich (np. Jana VIII Palaiologosa), jak biskupów kościołów wschodnich. W 1439 roku uznali oni jednak, że to Rzym trwa zarówno w herezji, jak i w schizmie. W 1453 roku Konstantynopol znalazł się ostatecznie pod władaniem Imperium Osmańskiego.

Odpowiedź na pytanie, czy stojący na czele „trzeciego Rzymu” patriarchowie wyciągnęli wnioski z tego historycznego błędu popełnionego przez zwierzchników

Kościół katolicki, nie może być jednoznaczny. Chrześcijaństwo wschodnie przechodziło bowiem różnego rodzaju zawirowania, wywołane zarówno aspiracjami poszczególnych patriarchów, jak i poszczególnych władców – najpierw na Rusi Kijowskiej, a później Moskiewskiej. Można jednak powiedzieć, że im słabsi byli ci drudzy, tym silniejsi byli ci pierwsi. Przykładem może być metropolita Maksym, który już w 1448 roku ogłosił autokefalię Patriarchatu Moskiewskiego. Jego następca Jonasz przyjął tytuł metropolity moskiewskiego i całej Rusi, a metropolita Hiob w 1589 roku przyjął tytuł patriarchy Moskwy i całej Rusi. W 1721 roku car Piotr I zniósł ten tytuł i zwierzchnictwo nad tym kościołem powierzył całkowicie zależnemu od niego Świętobliwemu Synodowi Rządzącemu. Jego zadaniem było m.in. doprowadzenie do ostatecznego zjednoczenia i unifikacji liturgicznej wszystkich Kościołów prawosławnych funkcjonujących w imperium rosyjskim. Po wybuchu rewolucji w Rosji w 1917 roku wprowadzono przywrócić zwierzchnikowi Cerkwi Moskiewskiej tytuł patriarchy Moskwy i całej Rosji, jednak dosyć szybko okazało się, że nowym władcom tego kraju nie jest po drodze ani z tą Cerkwią, ani też z żadnym innym chrześcijańskim Kościołem i podjęły one próbę ich likwidacji lub przynajmniej marginalizacji ich pozycji w społeczeństwie.

Odpowiedź na pytanie, jak ona wyglądała w praktyce, można znaleźć m.in. na kartach *Czarnej księgi komunizmu*. W jej części zatytułowanej *Elementy klasowo obce i cykle represyjne* mowa jest m.in. o tym, że:

pośród innych kategorii postawionych pod pręgierzem „nowego społeczeństwa socjalistycznego” znaleźli się zwłaszcza duchowni. Lata 1929–1930 to okres rozwinęcia drugiej ofensywy państwa przeciw Cerkwi, po ofensywie z lat 1918–1922. Pod koniec lat dwudziestych znaczenie Cerkwi prawosławnej w społeczeństwie było wciąż duże. Mimo sprzeciwu niektórych wyższych duchownych wobec deklaracji lojalności, złożonej władzy sowieckiej przez metropolitę Sergiusza (...). W ten sposób w opozycji do głoszonej przez metropolitę Sergiusza lojalności wobec władzy sowieckiej w łonie Cerkwi rozwinęła się schizma, szczególnie silna w byłych guberniach woroneskiej i tambowskiej. (Courtois, Werth, 1999, s. 169 i n.)

Sytuację Cerkwi Moskiewskiej radykalnie zmieniła napaść Niemiec hitlerowskich na Związek Radziecki.

Stalin potrafił zręcznie zagrać na uczuciach i na nowo powoływać do życia wartości narodowe, rosyjskie i patriotyczne. Zwracając się do narodu w słynnym radiowym przemówieniu z 3 lipca 1941 roku, uciekł się do hasła, które od wieków spajało naród: „Bracia i siostry, naszej ojczyźnie grozi wielkie niebezpieczeństwo”. (...) Stalin wezwał do walki śladem „bohaterskiej przeszłości naszych przodków Aleksandra Newskiego i Dymitra Dońskiego”, z których pierwszy uratował w XIII wieku Ruś przed niemieckim zakonem kawalerów mieczowych... (Źródło)

Na to wezwanie pozytywnie odpowiedział nie tylko zwierzchnik Cerkwi Moskiewskiej, ale także szeregowi duchowni oraz świeccy członkowie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Po zwycięskim zakończeniu tej narodowej batalii komunistyczne władze powróciły jednak do polityki represji wobec wierzących i trwały one praktycznie aż do tzw. pieriestrojki z początku lat 90. minionego stulecia. Jeśliby oceniać te doświadczenia z perspektywy dzisiejszych wystąpień patriarchy Moskwy

i całej Rusi Cyryla I, to można powiedzieć, że ten zbyt bliski sojusz władzy kościelnej i świeckiej nie za wiele go nauczył.

Obecnie Kościoły prawosławne skupiają ponad 220 mln wyznawców (Binns, 2002). Najliczniejszą grupę stanowią prawosławni zamieszkujący kraje europejskie, zwłaszcza Europy Wschodniej i Środkowej, a w takich krajach jak Rosja, Ukraina, Rumunia, Białoruś, Grecja, Serbia, Bułgaria czy Gruzja stanowią wyznaniową większość. Funkcjonują oni w ramach Kościołów, które dzielą się na autokefaliczne (nazywane również Cerkwiami kanonicznymi), autonomiczne i samorządowe oraz te o nieuregulowanym statusie. W tych pierwszych patriarcha Konstantynopola jest uznawany wprawdzie za *primus inter pares* (pierwszego wśród równych), ale nie jest zwierzchnikiem pozostałych Kościołów autokefalicznych: każdy z nich posiada nie tylko prawo do wyboru swojego patriarchy, ale także konsekrowania „własnego Krzyża”. Takich Kościołów jest szesnaście i zakres ich działania nie pokrywa się ani z granicami państwowymi, ani nawet kontynentalnymi. Do najstarszych z nich należy Cypryjski Kościół Prawosławny – autokefalię nadał mu w 431 roku Sobór Efeski, a niewiele później, bo w 486 roku patriarcha Antiochii nadał ją Gruzińskiemu Kościołowi Prawosławnemu. Natomiast najmłodszym z nich jest Kościół Prawosławny Ukrainy – autokefalię nadał mu w 2019 roku patriarcha Konstantynopola i uznawana jest ona przez patriarchów Aleksandrii, Cypru i Grecji. Natomiast nie jest ona uznawana m.in. przez Serbski Kościół Prawosławny, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny oraz Rosyjski Kościół Prawosławny.

Prawosławne Kościoły autonomiczne i samorządne posiadają uprawnienia do zachowania swojej odrębności liturgicznej, ale nie do wyboru swojego zwierzchnika i podlegają któremuś z Kościołów autokefalicznych. Przykładowo patriarcha Konstantynopola jest zwierzchnikiem ośmiu takich Kościołów, w tym Autonomicznego Fińskiego Kościoła, Autonomicznego Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego (nieuznawanego przez patriarchę Moskwy), Samorządnego Kościoła Prawosławnego Krety oraz Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego USA i jego diaspory. Natomiast patriarcha Moskwy jest zwierzchnikiem dziewięciu takich Kościołów, w tym Autonomicznego Japońskiego Kościoła Prawosławnego, Autonomicznego Chińskiego Kościoła Prawosławnego, Filipińskiego Kościoła Prawosławnego oraz Samorządnego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji. Nieuregulowany status ma pięć Kościołów prawosławnych, w tym Macedoński Kościół Prawosławny oraz Białoruski Autokefaliczny Kościół prawosławny. Ogłosiły one swoją autokefalię, ale nie jest ona uznawana przez patriarchów Kościołów autokefalicznych. W prawosławiu funkcjonują również takie grupy religijne, które kultywują dawne tradycje schizmatyczne – takie m.in. jak tradycje staroobrzędowców (byli to ci członkowie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, którzy występowali przeciwko wprowadzanej w latach 1652–1656 roku przez patriarchę Nikona reformie liturgii), (Przybył, 1999).

Próby przywrócenia chrześcijaństwu jedności podejmowane były przez hierarchów Kościołów wschodnich i wspierających ich świeckich władców co najmniej od XVI wieku. Niektóre z nich przynosiły lokalne efekty, żeby tylko tytułem przykładu wymienić podpisaną w 1596 roku Unię Brzeską (Łużny, Ziejka, Kępiński,

1994). Współcześnie podejmowane są one w ramach ruchu ekumenicznego (Rose, Neill, 1967). Członkiem powołanej w 1948 roku Światowej Rady Kościołów jest m.in. Patriarchat Konstantynopolitański i Grecki Kościół Prawosławny. Nie jest nim natomiast Rosyjski Kościół Prawosławny. Dzisiejsze dramatyczne wydarzenia w Ukrainie pokazują, że jego hierarchom bliżej jest do polityki prowadzonej przez obecne władze Rosji niż do poszukiwania jedności wszystkich chrześcijan.

Wielkie schizmy w zachodnim chrześcijaństwie

Niejedna ze schizm w zachodnim chrześcijaństwie zasługuje na miano wielkiej. W *Historii Kościoła Katolickiego* ks. M. Banaszak za taką uznaje schizmę, która zapoczątkowana został w 1309 roku przeniesieniem siedziby papieża z Rzymu do Awinionu. Jej apogeum przypada na lata 1378–1417 i związane jest z wyborami na papieża zarówno biskupów Awinionu, jak i Rzymu. W 1409 roku na to najwyższe stanowisko w Kościele zachodnim wybrany został również biskup Pizy. Istotną rolę w tych wyborach odgrywały nie tylko zantagonizowane kolegia kardynalskie, ale także mający w nich swoje interesy władcy świeccy Francji, Anglii, Hiszpanii, Portugalii oraz innych ówczesnych państw. W konkluzjach autor tego dzieła stwierdza, że schizma ta świadczyła nie tylko o słabości papiestwa, ale także, iż:

jej skutkiem było osłabienie całego Kościoła. Jego autorytet niweczyły ekskomuniki, które rzucili obaj papieże, jeden na drugiego i na swoich przeciwników. Lekceważono je, bo każdy człowiek podlegał jakieś ekskomunice. Zdewaluowało się określenie *heretyk*, bo tak nazywali jedni drugich. Głoszono, że biskup rzymski popadł w herezję, zastanawiano się więc, czy papiestwo jest potrzebne Kościołowi. Wrogość do papiestwa spotęgowała się przez zwiększone wymagania fiskalne na rzecz kurii, zarówno rzymskiej, jak i awiniońskiej. Władcy za cenę oświadczenia swojej obojętności zyskiwali od papieża lub antypapieża nowe przywileje i umacniali swój wpływ na sprawy Kościoła w państwie. (ks. Banaszak, 1987, s. 258 i n.)

Jest to raczej kwestią bezdyskusyjną.

Kwestią dyskusyjną jest jednak to, czy była to największa schizma w chrześcijaństwie zachodnim. Zanim bowiem pojawiła się ta walka o sukcesję Piotrową na szczytach władzy w Kościele katolickim swoją wielką batalię o prawo do takich wierzeń i praktyk religijnych, które są zgodne z ich sumieniem, stoczyli ci chrześcijanie, których obrońcy tego Kościoła nazywają heretykami lub sekciarzami. Są to herezje *katarów* (nazywanych również *albigensami* oraz *bogomilami*) i *waldensów*. Przywoływany tutaj historyk Kościoła katolickiego wprowadza ich do obecności, ale jednak minimalizuje ich znaczenie, przedstawiając ich poglądy jako „zaczerpnięte z dawnych herezji manichejczyków, a także z demagogicznych nauk niektórych wędrownych kaznodziejów” (ks. Banaszak, 1987, s. 164 i n.). Podkreśla przy tym, że „katarzy nie uznawali katolickich sakramentów i nabożeństw”. Natomiast waldensi „prowadzili surowe życie moralne, kształtowane według Ewangelii, lecz we własnej interpretacji. (...) Rozpowszechnili się w Lombardii, gdzie nawiązali do dawnego ruchu ubogich (patarii), byli też tam, bardziej niż we Francji, radykalni

w antykościelnym nastawieniu”. Sprawiało to, że do rozprawienia się z tymi heretykami przystąpiła najpierw inkwizycja biskupia, a gdy ona okazała się nieskuteczna, papież Innocenty III ogłosił kolejną krucjatę przeciwko tym niepokornym chrześcijanom. Przewodził jej hrabia Tuluzy Rajmund VI.

Zdobył Beziers (1209), wymordował ludność miasta, nie oszczędzając kobiet i dzieci oraz starców w katedrze. (...) Legaci papiescy współdziałali z wodzem krucjaty i uzyskali od niego w statucie z Pamiers (1212) zapewnienie Kościołowi wolności i ustanowienie nowego ładu w kraju, co oznaczało likwidację herezji siłą. (ks. Banaszak, 1987, s. 169 i n.)

Brutalna rozprawa Kościoła katolickiego z tymi schizmatykami i heretykami trwała do XIV wieku. Znaczącą rolę odegrała w nim ustanowiona przez papieża Grzegorza IX inkwizycja papieska. Przywoływany tutaj historyk Kościoła katolickiego wprowadza przypuszczenie, że stosowała ona drastyczne sposoby nawracania na wiarę zgodną z jej rzymską wykładnią, jednak dodaje przy tym, że „wszystkie zasady prawne, nie wyłączając kary śmierci przez spalenie, wzięto do inkwizycji z obowiązującego wówczas prawodawstwa świeckiego”. Jeśli miałoby to być usprawiedliwieniem działań tego kościelnego trybunału, to można by zasadnie postawić pytanie, czy chrześcijańskie miłosierdzie przestało już obowiązywać w tej religii.

Takie fundamentalne pytania stawiali zresztą ci, którzy byli inicjatorami i liderami tej kolejnej wielkiej schizmy w chrześcijaństwie zachodnim, którą zwykło się nazywać protestantyzmem. Łączyć się ona miała bezpośrednio z wystąpieniem Marcina Lutra w 1517 roku („magistra nauk wyzwolonych i świętej teologii, lektora ordynaryjnego”) przeciwko biskupowi Rzymu i tym jego stronnikom, którzy wspierają jego politykę handlu odpustami. Jest to jednak spore uproszczenie problemu. Ten protest szeregowego mnicha nie tylko bowiem miał swoich historycznych poprzedników (można do nich zaliczyć wszystkie wcześniejsze wystąpienia ubogich chrześcijan przeciwko bogatemu i obnoszącemu się ze swoim bogactwem Kościołowi katolickiemu), ale także swoje znaczące wymiary teologiczne i polityczne. Mowa jest zresztą o nich w niejednej z 95 tez ogłoszonych przez Lutra. Już w ich preambule wzywa on do dysputy w celu „wyświetlenia prawdy”, a w tezie 1 stawia pytanie: „czy Pan i nauczyciel nasz Jezus Chrystus, mówiąc: »Pokutę czyńcie« (Mt,4,17) chciał, by całe życie wiernych było pokutą?”. Natomiast w tezie 4 pojawia się teologiczne pytanie, czy kara za grzechy trwa „aż do chwili wejścia do królestwa niebieskiego” (Luter, 1972, s. 12 i n.). Motyw sukcesji Piotrowej jest jednak jednym z istotniejszych w tych tezach, a wynikające z nich generalne wnioski są jednoznaczne – w tezie 39 mowa jest o tym, że „każdy chrześcijanin szczerze skruszony dostępuje pełnego odpuszczenia winy i kary; należy mu się ono również i bez listów odpustowych”; w tezie 79 o tym, że „błuznierstwem jest twierdzenie, że krzyż w sposób widoczny orężem papieskim wzniesiony posiada moc równą krzyżowi Chrystusowemu”, a w tezie 86 stwierdza się, że „papież, którego bogactwu nikt dzisiaj nie dorówna, nie za własne pieniądze, ale głównie za pieniądze ubogich wiernych buduje jedną tylko bazylikę św. Piotra” [w wielu krajach sprzedawano odpusty pod hasłem zbierania środków na budowę tej świątyni – uw. wł.].

Istotne wypowiedzenia do tych tez znajdują się w tych częściach *Dziejów papieżstwa* Leopolda von Rankego, w których ich autor przedstawia walkę o władzę pretendentów do tronu papieskiego i obejmowanie go przez takich rozmijających się z chrześcijańskimi normami i zaleceniami moralnymi papieżów jak Sykstus IV (1471–1484) oraz Aleksander VI (1492–1503). Zdaniem tego historyka:

Aleksander przez wszystkie dni swego życia dążył jedynie do tego, by używać życia, szukać przyjemności i zaspokajać swe ambicje i zachcianki. (...) Zajmowało go jedynie to, co mogło mu przynieść pożytek, co mogło pomóc jego synom w osiągnięciu różnych godności i dóbr; i nigdy niczym innym nie potrafił się zająć w sposób poważny. (...) Jakież zdumienie ogarnęło młodego Lutra, gdy przybył do Włoch. Oto kapłani w momencie odprawiania mszy świętej wypowiadali bluźniercze słowa, zadając kłam owemu sakramentowi. W rzymskim świecie towarzyskim należało do dobrego tonu zaprzeczać podstawowym zasadom chrześcijańskim. (...) Na samym dworze o zasadach Kościoła katolickiego, o fragmentach Pisma Świętego mówiono jedynie w sposób żartobliwy; tajemnice wiary znalazły się w pogardzie. (Ranke, 1974, s. 73 i n.)

Jeśli nawet uznać, że ten obrońca Lutra i luteranizmu nie jest całkowicie bezstronny w swoich ocenach tych i innych ówczesnych papieży, to trzeba wiedzieć, że nie jest on w nich odosobniony. Dzisiaj można bez większego trudu znaleźć takie publikacje, których autorzy kreślą mroczne obrazy Watykanu oraz osób znajdujących się na kościelnym świeczniku. Jednym z nich jest K.R. Mai. W jego książce pt. *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi* znajduje się rozdział zatytułowany *Od świętości do burdelu*. Głównym jego bohaterem jest papież Aleksander VI (Mai, 2011). Takie obrazy Watykanu uzasadniają pytanie, czy schizmatykiem i heretykiem był Luter (jak stwierdził papież Leon X), czy też ci duchowni katolicy różnych szczebli, którzy byli na opak z chrześcijańskimi zasadami życia i społecznego współżycia. Wprawdzie Sobór Trydencki (1546–1563) nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, ale przyjęte na nim postawienia przekonują, że nie można postawić znaku równości między schizmatykami i heretykami. Trzeba jednak powiedzieć, że dla tych faktycznych schizmatyków, którzy w sposób najbardziej rażący naruszali chrześcijańskie zasady wiary oraz życia w katolickiej wspólnotie możliwości funkcjonowania zostały przynajmniej na pewien czas istotnie ograniczone. Dotyczyło to również kościelnych hierarchów, w tym biskupów. Nie oznacza to jednak, że przestali oni żyć w przepychu, który niejednokrotnie ostro kontrastował z biedą ich społecznego otoczenia.

Na przywrócenie do Kościoła katolickiego protestanckich secesjonistów w wielu krajach europejskich było jednak już za późno (Bruce, 2019). W krajach niemieckich aż do połowy XVI stulecia toczyły się, z różnym nasileniem, walki między zwolennikami pozostawania pod papieską zwierzchnością a jej przeciwnikami. W latach 1524–1535 w krajach południowych i zachodnich były to wystąpienia pod przywództwem Thomasa Münzera, który był wprawdzie zwolennikiem Lutra, ale jednocześnie tak radykalnym przeciwnikiem Kościoła bogatego, że odciął się od niego nawet sam inicjator protestanckiej rewolty. Zakończyły się one klęską buntowników, w tym ścięciem ich przywódcy. W latach 1546–1555 w krajach niemieckich toczyła się druga wojna religijna między krajami protestanckimi tworzącymi

ligę szmalkaldzką a obrońcą katolicyzmu cesarzem Karolem V i wspierającymi go książętami. Wprawdzie siły tych ostatnich odniosły w 1547 roku spektakularne zwycięstwo militarne w bitwie pod Mühlbergiem, które jednak nie doprowadziło do zakończenia tej konfrontacji, choć przyczyniło się do szukania przez obie strony kompromisowego rozwiązania tego konfliktu. W 1555 roku w Augsburgu zawarto porozumienie nazywane pokojem augsburskim. Przyjęto w nim zasadę *cuius regio, eius religio* (czyja władza, tego religia). Władza w podzielonych na wiele organizmów państwowych krajach niemieckich znajdowała się w ręku książąt, w tym książąt Kościoła, czyli biskupów. Oznaczało to, że ich wyznanie stawało się obowiązujące dla wszystkich innych poddanych, a ci, którzy nie chcieli tego zaakceptować, zmuszani byli pod groźbą uwięzienia do emigracji i nie mogli liczyć na obronę ze strony tych państw, w których obowiązywało wyznanie zgodne z ich sumieniem.

W Anglii kwestia ta została rozstrzygnięta przez króla Henryka VIII. Autor *Historii społecznej Anglii* pisze, że:

Henryk VIII przeprowadził przy pomocy parlamentu rewolucję antykościelną, która słuszniej niż jakiegokolwiek inne wydarzenie może być uważana za oznakę końca średnio-wiecznego społeczeństwa w Anglii. Dążenie do niezawisłości narodowej Kościoła, który odrzucał autorytet papieski, umożliwiała podporządkowanie kleru czynnikom świeckim oraz podział ogromnych posiadłości i społecznych wpływów klasztornych pomiędzy osoby świeckie. Posunięcia te, razem wzięte, składają się na rewolucję społeczną. Towarzyszą jej równie liczne zmiany religijne, aprobowane przez Henryka VIII, wychowanka nowej nauki – rozpowszechnianie Biblii angielskiej wśród wszelkich warstw społecznych, zniszczenie prymitywnych form kultu obrazów i handlu relikwiami, zastąpienie filozofii scholastycznej i prawa kanonicznego w Oksfordzie i Cambridge przez naukę renesansową – posunięcie stanowiące w oczach Henryka reformę prawowierną i katolicką. To wszystko zdziaławszy, nadal brzydził się on protestantami i prześladował ich, a gdyby tego nie robił, mógłby być utracić tron wobec ówczesnego stanu opinii publicznej. Niemniej jednak stworzył nowy społeczny i kościelny porządek rzeczy, który wobec zmian, jakie przyniosły następne lata, mógł się utrzymać tylko na bardziej zdecydowanych podstawach protestanckich. (Trevelyan, 1961, s. 111 i n.)

Te następne lata to nie tylko rządy jego córki Elżbiety I (przyczyniła się ona do istotnego wzmocnienia pozycji Kościoła anglikańskiego), ale także pojawienie się bardziej radykalnych przeciwników katolicyzmu, jakimi byli purytanie. Rządy kolejnego króla Anglii – Karola I – doprowadziły do rewolucji cromwellowskiej. Przywoływany tutaj autor *Historii społecznej Anglii* twierdzi, że „nie zrodziła się ona z przyczyn i motywów społecznych ani ekonomicznych, dały jej początek myśli i dążenia polityczne i religijne ludzi, którzy wcale nie chcieli przebudować społeczeństwa ani na nowo dzielić dóbr”. Wyjaśnienia dla tych zagadkowo wyglądających stwierdzeń może znaleźć m.in. na kartach książki *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Maxa Webera. W głównej roli występują w niej ci purytanie, którzy ożywni głęboką wiarą w to, że jedynie ciężka i pełna wyrzeczeń radości tego świata może doprowadzić nie tylko do wzbogacenia siebie i swoich najbliższych, ale także do zbawienia ich duszy (Weber, 1994, s. 77 i n.). Dosyć szybko okazało się, że dla takiej wiary nie ma przyzwolenia ani ze strony władz politycznych ówczesnej Anglii, ani

też Kościoła anglikańskiego i po chwilowym ich zwycięstwie nad siłami Karola I zmuszeni byli sobie szukać miejsca do lepszego życia w Nowym Świecie – Ameryce Północnej. Purytanie są uznawani za ojców założycieli Stanów Zjednoczonych (Dixon, 2010). Jak by tego nie oceniać, ich wystąpienia stanowiły swoistą schizmę w Kościele anglikańskim.

We Francji wojny religijne między katolikami i protestantami (nazywanymi w tym kraju *hugenotami*) toczyły się bez przerwy od 1562 do 1598 roku. Wyniszczenie sił obu stron sprawiło, że zawarły one porozumienie, nazywane pokojem nantejskim, na mocy którego

hugenoci otrzymali pełne prawo obywatelskie i wolność publicznego kultu (z wyłączeniem Paryża i wielu miast). Mogli zwoływać swe synody i prowadzić szkoły. Gwarancją przed niesprawiedliwymi wyrokami było utworzenie dla nich w parlamentach [były to wówczas gremia sądownicze – uw. wł.] osobnych izb o mieszanym składzie wyznaniowym. Przyznano protestantom ponad sto „miejsc bezpieczeństwa” z kalwińską załogą (w tym wiele potężnych twierdz: La Rochelle, Saumur, Montauban (...)). Te koncesje dla protestantów rozsądzały jedność państwa (...). (Baszkiewicz, 1974, s. 215 i n.)

Jednak dopóki władza królewska i wspierający ją hierarchowie Kościoła katolickiego (tacy jak kardynałowie Richelieu i Mazarin) musieli stawiać czoła zagrożeniom zewnętrznym (w szczególności ze strony Hiszpanii) i wewnętrznym (w 1648 roku wystąpił przeciwko niej parlament paryski, a rok później niezadowolona z polityki Mazarina arystokracja francuska), dopóty protestanci francuscy mogli korzystać ze swoich uprawnień. Sytuacja zmieniła się po osiągnięciu pełnoletności przez Ludwika XIV w 1661 roku. Najpierw przystąpiono do przywracania jedności wyznaniowej we francuskim szkolnictwie, a później w zawodach prawniczych, medycznych i księgarskich (zakazując ich wykonywania przez protestantów), a w końcu edyktem królewskim z 1685 roku

obalono zasady wolności kultu ustalone w Nantes i Alais. Zdelegalizowano Kościół reformowany, nakazano konfiskatę jego mienia i zburzenie zborów, pastorom pozostawiono wybór między przejściem na katolicyzm a emigracją (pod karą śmierci). Hugenoci, którym zabroniono emigracji, formalnie zachowali prawo prywatnego wyznawania swej wiary, ale nie mogli chrzcić dzieci i zawierać małżeństw wedle swego obrządku, kształcić się w swej szkole, liczyć na religijny pochówek. Toteż wbrew zakazowi hugenoci zaczęli masowo emigrować do krajów protestanckich. (Baszkiewicz, 1974, s. 260)

Ta uzyskana siłą królewskiego rozporządzenia katolicka jedność Francji przetrwała około 100 lat, tj. do tej wielkiej schizmy, która związana była z wybuchem w 1789 roku rewolucji francuskiej. Rzecz jasna, nie chodziło w niej jedynie o sprawy wyznaniowe. Jednak prawo do wyznawania takiej wiary jaka jest zgodna z sumieniem poszczególnego obywatela znalazło się na jej sztandarach. Zostało ono zapisane w tak ważnym pod wieloma względami dokumencie tamtych czasów, jakim była, i w jakiejś mierze jest nadal, *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 26 sierpnia 1789 roku. Wprawdzie w jej preambule pojawia się odwołanie do Istoty Najwyższej, a w jej art. X stwierdza się, że „obywatel nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych”, to jednak mają one tak ogólnikowy charakter, że może

chodzić o niemal każde wyobrażenie bóstwa i niemal każde przekonanie religijne (Fauré, 1988, s. 11 i n.). Ważne jest jednak nie tylko to, co się w nim mówi o religii, ale także to, jak się o niej mówi, a mówi się o niej w taki sposób, jakby religia była nie sprawą publiczną, lecz prywatną obywatela. Jest to bez wątpienia radykalna zmiana w stosunku do tej długiej tradycji, w której Kościół katolicki we Francji był traktowany jako jeden z dwóch najważniejszych filarów życia społecznego (drugim była władza królewska).

Za tym radykalizmem szły takie kroki władz rewolucyjnej Francji jak przejście przez nie w 1790 roku ogromnych dóbr kościelnych i uczynienie urzędników państwowych z księży pełniących funkcje kościelne. W dyskusji

nad upaństwowieniem dóbr kościelnych Zgromadzenie Narodowe podjęło problem życia zakonnego. (...) Wielu deputowanych wyrażało przekonanie, że śluby zakonne są sprzeczne z prawami człowieka. Toteż 13 II 1790 r. zabroniono na przyszłość składania takich ślubów i równocześnie zniesiono zakony i zgromadzenia o ślubach uroczystych z wyjątkiem tych, które prowadziły akcję charytatywną i zajmowały się nauczaniem. (Kumor, 1985, s. 187 i n.)

Trzeba dodać, że wśród tych deputowanych zdecydowaną większość stanowiły osoby, które godziły swoje myślenie o Kościele ze swoim katolickim sumieniem – tyle że temu sumieniu nie były już potrzebne idące z Rzymu zalecenia, a nawet te formułowane przez miejscowych biskupów. Stanowiło to bez wątpienia wielką schizmę we francuskim wydaniu.

Jej wielkości nie można jednak oceniać wyłącznie poprzez pryzmat tych wydarzeń, które są związane z rewolucją 1789 roku, a nawet tych, które miały miejsce w okresie tzw. restauracji (przypada ona na lata 1815–1830), czyli próby przywrócenia tego, co miało miejsce w życiu społecznym tego kraju przed rewolucją. Już tzw. rewolucja lipcowa 1830 roku pokazała, że siły *ancien régime'u* są zbyt słabe, aby obronić „starą” Francję. Natomiast późniejsze wydarzenia w tym kraju jedynie potwierdziły, że wahadło historii przechyliło się na stronę sił uznających, że wprawdzie jest jeszcze miejsce we Francji na chrześcijańską religię i religijność, ale już nie w życiu publicznym, lecz prywatnym obywatela. Próbowali przeciwko temu oponować hierarchowie Kościoła katolickiego, w tym papież. W 1863 roku papież Pius IX ogłosił encyklikę zatytułowaną *Syllabus errorum in Europa vigentium*, w której potępił zarówno tych, którzy utożsamiali się jeszcze z katolicyzmem (ale już nie tym „w starym” stylu), oraz tych, którzy już się z nim nie utożsamiali (w tym dokumencie łączeni są oni z modernizmem oraz z liberalizmem). Na zwołanym w 1869 roku soborze watykańskim I przyjęto konstytucję dogmatyczną, w której stwierdza się m.in., że „Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawuje urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych (...), posiada tę nieomyślność, jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu wiary i moralności” (ks. Banaszak, 1991, s. 231 i n.). Ten nowy dogmat katolicki już na tym soborze wywoływał spore kontrowersje (doprowadziły one do takiej schizmy, jaką było odłączenie się od Kościoła katolickiego tych, którzy powołali do istnienia Kościoły starokatolickie). Natomiast w późniejszym okresie w istotnym stopniu przyczynił się do takich kroków władz politycznego tego kraju, jakimi była prowadzona w drugiej połowie XIX stulecia

laicyzacja szkolnictwa publicznego różnych szczebli oraz przeprowadzony w 1905 roku formalno-prawny rozdział Kościoła od świeckiego państwa (Duby, Mandrou, 1967, s. 513 i n.). O dzisiejszej Francji mówi się, że jest tak zdechrystianizowana, iż wymaga to podjęcia przez Kościół katolicki w tym kraju ponownie misyjnej działalności (ks. Banaszak, 1992, s. 263 i n.). Nie oznacza to jednak, że nie kultywuje się w niej żadnych form religijności. Jednak tylko stosunkowo niewielu Francuzów łączy swoją religijność z katolicką wiarą, a jeszcze mniej z katolicką obrzędowością, jaką jest np. chodzenie do kościoła i udział we mszy. Bez wątpienia jest to wielka schizma tego społeczeństwa, którego przodkowie przez wiele stuleci deklarowali swoją przynależność do Kościoła katolickiego.

Kilka ogólniejszych uwag i sugestii

Te uwagi i sugestie związane są w pierwszej kolejności z pytaniem, kto jest uprawniony do stwierdzenia, czy mamy, czy też nie mamy do czynienia ze schizmą w chrześcijaństwie. Jeśli przyjąć, że takie uprawnienia posiadają jedynie najwyższe gremia Kościoła katolickiego, to takie założenie może budzić, i niejednokrotnie budziło, poważne zastrzeżenia nie tylko strony tych chrześcijańskich Kościołów i wyznań, które mają swoją listę schizmatyków, ale także tych uczonych, którzy z pozycji pozawyznaniowych albo dokonują istotnej rewizji tych kościelnych list, albo też dopisują do nich kolejnych schizmatyków. Tak czy inaczej, te listy były i są w niejednym punkcie rozbieżne. Co więcej, zdarzało się, i zdarza nadal, że ci, którzy w jednych okolicznościach byli uznawani przez Kościół katolicki za schizmatyków i heretyków, w innych wprawdzie pozostawali schizmatykami, ale przestawali być heretykami i stawali się – jak to np. miało miejsce w przypadku protestantów po Soborze Watykańskim II – „braćmi odłączonymi”.

Stosunkowo młodej daty przykładem, najpierw wykluczenia z Kościoła katolickiego schizmatyka, a później przywracania mu prawa do obecności w nim, jest arcybp Marcel Lefebvre, założyciel Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X. Był on jednym z tych uczestników Soboru Watykańskiego II, którzy dosyć konsekwentnie podążali na wskazania Soboru Watykańskiego I. Wprawdzie przegrali oni na tym soborze swoją batalię m.in. o wykładnię katolickiej wiary i związaną z nią liturgią, która w ich przekonaniu byłaby zgodna z wielowiekową tradycją Kościoła katolickiego, jednak później kontynuowali ją, zwracając się do szeregowych duchownych oraz zwyczajnych wiernych. Wprawdzie nie spotkali się z ich strony z masowym poparciem, to jednak było ono na tyle znaczące, że w wielu tych krajach, w których katolicy stanowili i stanowią nadal wyznaniową większość, zorganizowali swoje przeoraty. W Polsce działają one od początku lat 90. minionego stulecia m.in. w Warszawie, Krakowie i Poznaniu. W 1975 roku watykańska komisja kardynalska uznała za niedopuszczalne „poddawanie zarządzeń papieskich swojemu prywatnemu osądowi”, a rok później upomniwała arcybp. M. Lefebvre’a, aby nie udzielał święceń kapłańskich bez zgody miejscowego ordynariusza. Gdy nie powstrzymało to tego duchownego i jego zwolenników przed dalszą działalnością, papież Jan Pa-

wiel II w 1988 roku nałożył na nich ekskomunikę *moto proprio Ecclesia Dei adflicta* i dekretem Kongregacji ds. Biskupów *Dominus Marcellus Lefebvre* został on uznany za schizmatyka (ks. Grzechowiak, 1998, s. 65 i n.). Ekskomunika została jednak z niego zdjęta przez jego następcę papieża Benedykta XVI, a obecny papież Franciszek w 2015 roku uznał, że „osoby, które w Roku Świętym Miłosierdzia przystąpią do sakramentu pojednania, od kapłanów z Bractwa św. Piusa X otrzymują ważne i zgodne z prawem rozgrzeszenie” (Pytel, 2015). Przykład ten pokazuje również, jak trudno jest przełożyć decyzje podjęte na najwyższych szczeblach decyzyjnych w Kościele katolickim na szczeble niższe, a także na realia życia i współżycia zwyczajnych duchownych. Od kilku lat w Domu Salezjańskim w Poznaniu toczy się spór z tymi duchownymi, którzy opowiadają się za jej formą określoną na Soborze Watykańskim II, o prawo przebywania w nim ks. Michała Woźnickiego i odprawiania przez niego mszy w tradycyjnym rycie rzymskim. Konflikt ten osiągnął takie rozmiary, że do wyprowadzenia tego duchownego z Domu Salezjańskiego potrzebna była pomoc policji. Okazała się ona zresztą mało skuteczna, gdyż nadal są przez niego w tym miejscu odprawiane msze dla garstki wiernych podobnie jak on uznających za schizmatyków i heretyków tych wszystkich, którzy opowiadają się za katolicyzmem funkcjonującym na zasadach określonych na tym soborze. Wprawdzie określanie przez niższych rangą duchownych tego, kto jest, a kto nie jest schizmatykiem i heretykiem ma w chrześcijaństwie długie tradycje, to jednak niejednokrotnie prowadziło ono do kolejnych rozłamów w nim i pojawienia się albo nowych Kościołów i wyznań, albo też takich grup religijnych i quasi-religijnych, które zwykło się nazywać sektami.

W literaturze na temat chrześcijańskich schizmatyków znaczące miejsce zajmują publikacje tych osób, które do tej religii mają stosunek zdystansowany, a czasami wręcz skrajnie negatywny. Bez większej przesady można powiedzieć, że kreślony jest przez nich czarny obraz chrześcijaństwa, a w najczarniejszych kolorach przedstawiane są w nich instytucje i osoby, które przez wiernych uznawane są za święte lub przynajmniej mające w sobie coś z takiej świętości, do której oni skłonni są podchodzić na kolanach (czasami dosłownie). Szczególnie eksponowane miejsce zajmuje w tych publikacjach Watykan oraz funkcjonujące w nim grono duchownych, z papieżami włącznie. Przykładem takiej publikacji może być m.in. książka Frédérica Martela pt. *Sodoma. Hipokryzja i władza w Watykanie* (Martel, 2019). W jej świetle schizmatykami nie są ci, którzy krytykują i dystansują się od watykańskich duchownych, lecz ci duchowni, bowiem ich życie i współżycie ze sobą (w tym dosłowne) daleko odbiega od chrześcijańskich zaleceń (takich m.in. jak przestrzeganie celibatu) i norm (takich m.in. jak zgodność tego, co się mówi, z tym, co się robi w praktyce). W czasach wolności słowa i druku autorom takich publikacji nie można odmówić prawa wypowiedzania się w taki sposób o tych i jeszcze wielu innych chrześcijańskich świętościach. Rzecz jednak w tym, aby takie wypowiedzi nie miały jedynie publicystycznego charakteru, lecz miały głębsze uzasadnienie stanowiące próbę spojrzenia na chrześcijaństwo w znacznie szerszej perspektywie niż tylko niedoskonałości poszczególnych instytucji kościelnych oraz funkcjonujących w nich osób. Stwierdzenie, że żaden z chrześcijańskich świętych nie był tak doskonały, aby nie można mu było niczego zarzucić jest taką oczywistością,

że trudno byłoby polemizować nawet tym, którzy się do niego modlą i pokładają w nim swoje najgłębsze pragnienia. Rzecz jasna, nie oznacza to, że skłonny jestem usprawiedliwiać różnego rodzaju nadużycia duchownych.

Z głębszym uzasadnieniem dla kreślonych obrazów chrześcijaństwa i chrześcijan można się spotkać w publikacjach o charakterze naukowym. Jednak również niejednej z nich można zarzucić, jeśli nawet nie powielanie starych stereotypów i zwyczajnych błędów, to przynajmniej przyjmowanie takich uproszczeń, w których pomijane są istotne i znaczące społecznie fakty. Przykładem może być przywołana we wcześniejszej części rozważań *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Maxa Webera. Jej autor nie nazywa w niej wprawdzie schizmatykami tych, których uznaje za kreatorów owego tytułowego ducha, jednak każdego z nich – począwszy od Lutra i Kalwina, a skończywszy na Benjaminie Franklinie – można wpisać na listę chrześcijańskich schizmatyków. Weber jednak tylko niektórym z nich przypisuje rolę głównych kreatorów nowego świata, jakim jest świat kapitalizmu. Należą do nich przede wszystkim ci purytańscy kaznodzieje, którzy – tak jak Robert Barclay czy Richard Baxter – nawoływali do ciężkiej pracy i wielu wyrzeczeń, a w odnoszonych sukcesach pokładali największe nadzieje na zbawienie duszy swojej i tych wszystkich, którzy podążali za ich wskazaniem. Bez wątpienia, byli oni takimi schizmatykami, którzy zmagali się z nieprzyjaznym im otoczeniem społecznym i religijnym, w tym z obrońcami Kościoła anglikańskiego, których uznawali za zbyt mało radykalnych, aby faktycznie rozstać się z katolickimi wierzeniami i praktykami. Jednak można mieć uzasadnione wątpliwości co do tego, czy zasługują oni na to wyróżnienie, jakie pojawia się na kartach *Etyki protestanckiej*. Takie wątpliwości zgłaszają zresztą również dzisiejsi purytanie, wskazując, że przynajmniej pod niektórymi względami kaznodziejom tym bliżej było do anglikanizmu niż purytanizmu, który faktycznie spotkał się z uznaniem najpierw części społeczeństwa angielskiego, a nieco później odegrał znaczącą rolę w kreowaniu religijnego oblicza społeczeństwa amerykańskiego (Beeke, Pederson, 2007). Trzeba również powiedzieć, że Weber w swoim wykazie osiągnięć purytan pominął tak mało chlubne kwestie jak tropienie przez nich czarownic i stawianie ich przed sądem. Do historii przeszły prowadzone w latach 1692–1693 procesy w Salem (w stanie Massachusetts), w których o czary oskarżono ok. 200 osób, a kilkanaście z nich skazano na śmierć i wyrok wykonano (Demos, 1983).

Do osiągnięć purytańskich schizmatyków zalicza się również przyczynienie się do zniesienia niewolnictwa w Ameryce i w Europie. Miały w tym jednak udział również inne formacje religijne, w tym Kościół katolicki, a także ci politycy i przemysłowcy, którzy kierowali się w swoich działaniach nie tyle racjami wyznaniowymi, co ekonomicznymi – takimi chociażby jak zapotrzebowanie na wyzwolone z niewolniczej pracy na plantacjach siły pracowników najemnych (Curry, Cowden, 1972). O tym, jak trudno było się rozstać z pracą niewolniczą nawet najbardziej światłym Amerykanom, może świadczyć chociażby to, że niewolników posiadał również zaliczany do nich w *Etyce protestanckiej* Benjamin Franklin. Warto przypomnieć, że w stanowiącej przedmiot dumy wielu Amerykanów Konstytucji Stanów Zjednoczonych zakaz niewolnictwa wprowadzony został dopiero w 1865 roku 13 poprawką. Chce

przez to powiedzieć tylko tyle, że uczeni mają wprawdzie prawo do takiego selekcjonowania osób i zdarzeń, które umożliwiają im wskazanie ogólnych tendencji i kierunków dokonujących się zmian, jednak muszą się liczyć z tym, że zarówno ich selekcja, jak i formułowane przez nich generalizacje mogą być – i niejednokrotnie są – istotnie korygowane lub nawet w całości zakwestionowane przez innych uczonych.

Jeśli na koniec miałbym sformułować takie generalizacje, które bazują na przedstawionej przeze mnie liście chrześcijańskich schizm i schizmatyków, to powiedziałbym, że są one wpisane w założenia, że prawdziwe chrześcijaństwo może i powinno być religią:

1. powszechną, tj. wszystkich ludzi;
2. jedyną potrafiącą umiejętnie godzić wszystkie najistotniejsze potrzeby ludzkiego życia;
3. posiadającą takich mistrzów i nauczycieli, którzy chcą i potrafią wskazać zwykłym ludziom właściwą drogę prowadzącą do tego pogodzenia;
4. z mistrzami i nauczycielami stanowiącymi hierarchiczny Kościół widzialny, na czele którego stoi biskup Rzymu, a następne szczeble tej hierarchii stanowią w nim inni duchowni, aż do tych, którzy dopiero co otrzymali święcenia kapłańskie i stanowi ono nie tylko otwarcie im drogi do wspinania się po szczeblach kościelnej hierarchii, ale także upoważnienie do udzielania rad i pouczeń zwykłym wiernym, w tym tym, którzy mają lepsze od nich wykształcenie i znacznie większe doświadczenie życiowe i zawodowe.

Te założenia zostały podważone najpierw przez tych schizmatyków, którzy doprowadzili do powstania Kościołów wschodnich, a później przez tych, którzy doprowadzili do powstania Kościołów reformowanych, przy czym ci ostatni zakwestionowali również znaczenie przypisywane przez wschodnich schizmatyków Kościołowi widzialnemu. Raczej retoryczny charakter ma pytanie, czy przyczynili się w ten sposób do jedności chrześcijaństwa. Przeczy temu pojawienie się licznych i mocno zróżnicowanych wyznaniowo i obrzędowo Kościołów oraz wyznań reformowanych. Natomiast nieretoryczny charakter ma pytanie, czy w ten sposób w większym stopniu niż Kościół katolicki i Kościoły wschodnie trafiali i trafiają oni w oczekiwania społeczne. Różnie to bowiem wyglądało i wygląda w różnym miejscu i czasie. Jeśli jednak to mierzyć taką miarą, jaką była i jest sytuacja Kościołów reformowanych w społeczeństwach zachodnich, to ze sporym przekonaniem można powiedzieć, że wprawdzie mieli swoje dobre lata w różnych krajach, jednak w niejednym z nich zdają się one już przeszłością i przeżywają równie głęboki kryzys, jaki jest ich udziałem Kościoła katolickiego. Skłania to do zadania fundamentalnego pytania, czy chrześcijaństwo przetrwa. Pytanie to jest zresztą dzisiaj stawiane nie tylko przez tych chrześcijan, którzy zdają sobie sprawę z popełnionych i popełnianych przez chrześcijaństwo błędów. Problem m.in. w tym, że znacząca ich część uważa, iż błędy były i są popełniane przede wszystkim przez krytyków i przeciwników tej religii. Ich publiczne wypowiedzi pojawiają się również w Polsce. Takie myślenie i mówienie, w moim przekonaniu, nie tylko nie pomoże chrześcijaństwu utrzymać znaczących społecznie pozycji, ale także przyczynia się do jego społecznej marginalizacji.

Obecną sytuację tej religii skłonny jestem porównać do wielkiego kotła, w którym przez wiele stuleci znajdowały się różnego rodzaju ludzkie pragnienia i nadzieje na lepsze życie (jeśli nawet nie na ziemi, to przynajmniej w niebie), a różne chrześcijańskie Kościoły i wyznania nie tylko im się przyglądały, ale także dokładały do ognia, który miał podnosić ich temperaturę lub przynajmniej utrzymywać ją na odpowiednim z ich punktu widzenia poziomie. Skojarzenie tego metaforycznego kotła z kotłem piekielnym jest zasadne w przywołanych tutaj sytuacjach z przeszłości, w których chrześcijanie zachodni – pod hasłem przywracania jedności w Kościele – zgotowali swoiste piekło na ziemi innowiercom nie tylko ze wschodu, ale także z zachodu. Jest ono zasadne również w tych stosunkowo niedawnych sytuacjach, w których – tak jak w przypadku hitlerowskich Niemiec – dokonywali oni na masową skalę eksterminacji osób uznawanych przez nich za niegodne życia na tej ziemi lub przynajmniej przyglądali się temu biernie. Dzisiaj takie mroczne karty zapisują ci wschodni chrześcijanie, którzy wspierają militarną „krucjatę” Rosji na politycznych „schizmatyków” w Ukrainie. Jej następstwem zapewne będzie (a nawet już jest) pogłębienie i utrwalenie podziałów w Kościołach wschodnich.

Literatura

- Ks. Banaszak, M. (1986–1992). *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1–4. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Beeke, J. R., Pederson, R. J. (2007). *Meet the Puritans*. Reformation Heritage Books, Kindle Edition.
- Binns, J. (2002). *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruce, S. (2019). *A house divided: Protestantism, schism and secularization*. London: Routledge Press.
- Courtois, S., Werthe, N. i in. (red.). (1999). *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Curry, R. O., Cowden, J. D. (1972). *Slavery in America: Theodore Weld's American Slavery As It Is*. Itasca, Illinois: F. E. Peacock.
- Demos, J. (1983). *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*. Oxford: Oxford University.
- Dixon, C.S. (2010). *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517–1740*. Hoboken, New Jersey (USA): John Wiley & Sons.
- Duby, G., Mandrou, R. (1967). *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*. Warszawa: PWN.
- Fauré, Ch. (ed.). (1988). *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*. Paris: Edition Payot.
- Ks. Grzechowiak, S. (1998). *Ruch arcybiskupa Lefebvre'a. Ku rozłamowi w Kościele posoborowym*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo GAUDENTINUM.
- Howard, T. A. (2016). *Remembering the Reformation: an inquiry into the meanings of Protestantism*. Oxford: Oxford University Press.
- Łużny, W., Ziejka, F., Kępiński, A. (red.). (1994). *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Ks. Kumor, B. (1985). *Historia Kościoła. Część 6. Czasy nowożytnie. Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

- Mai, K. R. (2011). *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Martel, F. (2019). *Sodoma. Hipokryzja i władza w Watykanie*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Pytel, J. (2015). *Komunikat Domu Generalnego FSSPX w sprawie listu papieża Franciszka o nadchodzącym Roku Świętym*. 2015-09-01. [dostęp 2022-07-08].
- Przybył, E. (1999). *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.* Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szczucki, L. (red.). (1972). *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa: PWN.
- Ranke, L. (1974). *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1. Warszawa: PIW.
- Rose, R., Neill, S. C. (red.). (1967). *A History of The Ecumenical Movement 1517–1948*. Philadelphia: Westminster Press.
- Runciman, S. (1997). *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 3. Warszawa: PIW.
- Trevelyan, G.M. (1961). *Historia społeczna Anglii. Od Chaucera do Wiktorii*. Warszawa: PIW.
- Weber, M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: Wydawnictwo TEST.

MARIA MARCZEWSKA-RYTKO

Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

e-mail: m_marczewska@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-4006-0476

DOI: 10.34813/ptr3.2022.2

Kościół rzymskokatolicki wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych

The Roman Catholic Church in the face of migration and refugee movements

Abstract. The aim of the article is to analyze the attitude of the Roman Catholic Church towards migration and refugee movements. The subject of the analysis will be the documents of the Roman Catholic Church in a comparative approach. It will show the continuity and change in the attitude of this institution towards the growing tendency of migration and refugee movements in the world. Migration and refugee movements are treated as part of global social movements. The article has been divided into several parts. In the first one, the institutional dimension of the attitude of the Roman Catholic Church towards migration and refugee movements will be analyzed. The second part of the article will be devoted to the analysis of the concept of popes in the period before the Second Vatican Council. The subject of the research in the third part will be the concepts of popes of Vatican II. The last part of the article will analyze the approach to migration and refugee movements and the solutions proposed by John Paul II, Benedict XVI and Pope Francis.

Keywords: migration, migration and refugee movements, Roman Catholic Church, Second Vatican Council.

W pierwszych dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego dotyczących migrantów używano pojęcia *emigrant*. W *Konstytucji apostolskiej o duchowej opiece nad emigrantami* – *Exsul familia* papież Pius XII pisał między innymi: „wywrotowa działalność niektórych ludzi zmierzała, niestety, do duchowej ruiny emigrantów,

a nie do tego, by przyjść im z pomocą materialną” (Pius XII, 1952, s. 1). Obecnie stosowane jest pojęcie *migrant* (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 2013). W dokumentach można znaleźć również pojęcie *uciekinier* stosowane zamiast pojęcia *uchodźca*. Używane są również pojęcia *podróżujący* lub *ludzie w drodze*, które zawierają takie kategorie osób jak migranci, uchodźcy, wygnańcy, podróżujący statkami i samolotami, koczownicy (Paweł VI, 1970). W *Kodeksie prawa kanonicznego* (1983) stosowane są pojęcia: *przybysz* na określenie osoby zamieszkującej w danym miejscu tymczasowo; *podróżny* oznacza osobę będącą poza miejscem swojego stałego czy też tymczasowego zamieszkania; *tułacz* to z kolei osoba niemająca ani stałego, ani tymczasowego miejsca zamieszkania. Podkreśla się również, że „ten ruch ludnościowy staje się nową i powszechną przyczyną «przeobrażenia» wszystkich ludów [...] bowiem sprzyjając wzajemnemu poznaniu wszystkich i współpracy [...], świadczą o jedności rodziny ludzkiej i [...] stwierdzają braterstwo między narodami” (Kongregacja Biskupów, 1969, 2).

W *Instrukcji Erga migrantes caritas Christi – miłość Chrystusa do migrantów* z 3 maja 2004 roku mowa jest o ruchach migracyjnych traktowanych jako znak czasów i jeden z komponentów zwiększającej się współzależności między państwami narodowymi oraz pokłosie globalizacji. Wskazuje się na przemieszczenia wewnątrzpaństwowe (np. ze wsi do miast) oraz międzynarodowe, które są istotnym czynnikiem kształtującym społeczną, ekonomiczną i polityczną rzeczywistość współczesnego świata. W świetle *Instrukcji* rodzi to potrzebę „globalnego spojrzenia na świat” jako ogólnoludzką wspólnotę, do której, w świetle zasady dobra wspólnego, należą wszystkie wartości ziemi (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 2004).

Kościół rzymskokatolicki upatruje źródeł migracji w dysproporcjach w rozwoju gospodarczym między różnymi regionami (bogata północ i biedne południe) i państwami (Paweł VI, 1967), w prześladowaniach oraz konfliktach zbrojnych (Jan Paweł II, 2003a), w nadmiernie rozwiniętym nacjonalizmie prowadzącym do nienawiści w stosunku do mniejszości narodowych czy religijnych i związanego z tym ich marginalizowania (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 2004, 2013).

Oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w kwestii migrantów stanowi pochodną kilku przekonań. Po pierwsze, wszyscy ochrzczeni są traktowani jako członkowie jednej wspólnoty, a poszczególne Kościoły charakteryzujące się różną tradycją i obrządkami stanowią w istocie jedność odwołującą się do Chrystusa. Po drugie, Kościół rzymskokatolicki postrzega migrantów przez pryzmat własnej historii jako ludu pielgrzymującego. Jak podkreśla Pius XII:

Tułacza Rodzina Nazaretańska: Jezus, Maryja i Józef, uciekając przed gniewem bezbożnego króla i w drodze do Egiptu, i na wygnaniu w Egipcie stanowi pierwowzór, przykład i ostoję dla wszystkich emigrantów w każdym czasie i miejscu, dla cudzoziemców i wszelkiego rodzaju uchodźców, którzy w obawie przed prześladowaniem lub z powodu niedostatku muszą opuścić rodzinną ziemię, drogich rodziców i krewnych oraz serdecznych przyjaciół i podążać w obce strony. (1952)

Po trzecie, zasady gościnności oraz wierność chrześcijańskiej tożsamości nakazują przyjęcie i udzielenie pomocy migrantom i uchodźcom. Po czwarte, różnorodność staje się wyznacznikiem współczesności wymagającym pielęgnowania ducha tolerancji oraz szacunku wobec tożsamości innych osób (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 2013).

Celem artykułu jest analiza stosunku Kościoła rzymskokatolickiego wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych. Przedmiotem analizy będą dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego w ujęciu porównawczym. Ukazana zostanie ciągłość i zmiana stosunku tej instytucji wobec tendencji wzrostowej ruchów migracyjnych i uchodźczych w skali świata. Ruchy migracyjne i uchodźcze są traktowane jako część ruchów społecznych funkcjonujących w skali globu (Marczewska-Rytko, Maj, 2017; Marczewska-Rytko, Ziętara, 2015). Artykuł został podzielony na kilka części. W pierwszej z nich analizowany będzie wymiar instytucjonalny stosunku Kościoła rzymskokatolickiego wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych. Druga część artykułu zostanie poświęcona analizie koncepcji papieża w okresie przed II Soborem Watykańskim. Przedmiotem dociekań zawartych w trzeciej części będą koncepcje papieża Vaticanum II. W ostatniej części artykułu będzie analizowane podejście do ruchów migracyjnych i uchodźczych oraz rozwiązania proponowane przez Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz papieża Franciszka.

Instytucjonalny wymiar stosunku Kościoła rzymskokatolickiego wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych

W literaturze przedmiotu początki instytucjonalnego wymiaru stosunku Kościoła rzymskokatolickiego wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych wiązane są z dekretem Piusa X *Cum omnes* z 15 sierpnia 1912 roku (Cichy, 2012; Necel, 2013). Na jego mocy w ramach Kongregacji Konsystorialnej utworzono Sekcję ds. Duchowych Emigrantów. W kolejnym dekrete z 19 marca 1914 roku Pius X zapowiedział utworzenie kolegium, którego celem miało być przygotowywanie księży emigrujących z Włoch (Cichy, 2012). W opublikowanej w roku 1952 *Konstytucji apostolskiej o duchowej opiece nad emigrantami – Exsul familia* Pius XII szczegółowo omówił wcześniejsze rozwiązania instytucjonalne dotyczące migrantów i uchodźców wypracowane na gruncie Kościoła rzymskokatolickiego. W dokumencie zawarto także nowe rozwiązania przyjęte przez Piusa XII: wykaz kompetencji Kongregacji Konsystorialnej; ustanowienie urzędu Delegata ds. Emigracji; wykaz kompetencji misjonarzy emigrantów, kapelanów okrętowych i ich dyrektora; funkcje miejscowych ordynariuszy; rolę Papieskiego Kolegium Kapłańskiego. Co istotne, w dokumencie uwypuklono rolę biskupów miejscowych diecezji w procesie duszpasterstwa migrantów.

W *Instrukcji dotyczącej duszpasterstwa wśród migrantów* z 15 sierpnia 1969 roku Kongregacja Biskupów zawarła obowiązek sprawowania opieki nad migrantami, a w punkcie 13 deklarację:

Daje to Kościołowi – zgodnie z intencją Soboru Watykańskiego Drugiego – wspaniałą okazję do propagowania jedności chrześcijan oraz – gdy chodzi o niechrześcijan i niewierzących – okazję sprawienia, by przez świadectwo życia poszczególnych wiernych i całej wspólnoty, stać się znakiem ukazującym Chrystusa. (Kongregacja Biskupów, 1969)

W roku 1970 z inicjatywy Pawła VI przy papieżu utworzono specjalny organ: Papieską Komisję ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych (Paweł VI, 1970). W okresie pontyfikatu papieża Jana Pawła II ranga Komisji została podniesiona. Na mocy *Konstytucji apostolskiej Pastor Bonus* w roku 1988 zaczęła ona funkcjonować jako Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych (Jan Paweł II, 1988). Od 1 stycznia 2017 roku jej kompetencje pełni Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka.

Reasumując, kwestie duszpasterstwa migrantów zostały uregulowane w *Kodeksie prawa kanonicznego* (1983), *Konstytucji apostolskiej Pastor Bonus* z 1998 roku (Jan Paweł II, 1988) oraz *Instrukcji Erga migrantes caritas Christi* z 2004 roku (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 2004). Główna odpowiedzialność za ewangelizację migrantów spoczywa na papieżu i podległych mu organach Stolicy Apostolskiej, nie mniej istotną rolę odgrywają także Kościoły w poszczególnych państwach i parafie (Wojnicz, 2016).

Stanowisko papieża wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych przed II Soborem Watykańskim

W encyklice *Rerum novarum* papież Leon XIII odniósł się do jednej z przyczyn migracji, pisząc, że [emigranci, M.M-R] „nie porzucaliby bowiem ojczyzny, gdyby im dawała możliwość prowadzenia znośnego życia” (Leon XIII, 1891, s. 35). Dlatego podkreślał konieczność wprowadzenia bardziej sprawiedliwego podziału dóbr materialnych.

Do stanowiska Leona XIII odwołał się papież Pius XII podczas uroczystości Ześłania Ducha Św. 1 czerwca 1941 roku. W *Przemówieniu na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki Rerum novarum* papież ponownie podkreślił potrzebę uwzględnienia prawa rodziny do przestrzeni życiowej. Dzięki emigracji – zdaniem papieża – następuje „korzystniejszy rozdział ludzi na powierzchni ziemi” (Pius XII, 1941, s. 17). Jednocześnie zauważył, że dzięki emigracji wszystkie jej podmioty zyskują korzyści: „rodziny otrzymują rolę, która będzie dla nich ziemią ojczystą [...]; okolice o gęstym zaludnieniu zostaną odciążone [...]; państwa zaś, które przyjmują emigrantów, zyskają pracowitych obywateli” (s. 17).

W orędziu radiowym ogłoszonym 1 września 1944 roku Pius XII wskazał na największą wędrowną ludów w dotychczasowej historii jako pokłosie II wojny światowej oraz potrzebę rozwiązania wynikających stąd problemów (Pius XII, 1944, s. 20). W encyklice *Redemptoris nostri* Pius XII wyraził troskę los o uchodźców palestyńskich i zaapelował o wszelką pomoc dla nich (Pius XII, 1949).

Wielką zasługą Piusa XII było wydanie w 1952 roku *Konstytucji apostolskiej Exsul Familia*, w sposób szczegółowy nakreślającej zasady duszpasterskiej troski

o migrantów i uchodźców (Pius XII, 1952). Papież podkreślił, że w każdym okresie swojego funkcjonowania Kościół okazywał zainteresowanie emigrantom, wygnańcom i uciekinierom. Papież wystosował apel do wielu różnych podmiotów, w tym do władz państwowych, o ich zaangażowanie w proces rozwiązywania problemu uchodźców i emigrantów, oceny strat poniesionych podczas wojny oraz wypracowania wspólnych działań w tym zakresie.

Stanowisko papieża II Soboru Watykańskiego wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych

Stanowisko papieża Jana XXIII wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych znalazło wyraz w encyklice *Pacem in terris* i obejmuje kilka głównych koncepcji. Po pierwsze, w sposób jednoznaczny zostało wyartykułowane prawo każdego człowieka do emigracji oraz imigracji, co wynika z przekonania, że obywatel danego państwa jest jednocześnie członkiem rodziny ludzkiej (Jan XXIII, 1963, s. 25). Po drugie, występujące w świecie zróżnicowanie pod względem wielkości obszarów ziemi uprawnej i liczby mieszkańców czy też między bogactwami naturalnymi i kapitałem niezbędnym do ich eksploatacji wymaga współdziałania w zakresie wymiany dóbr, kapitałów oraz ludzi (s. 101). Po trzecie, wielkie rzesze uchodźców opuszczających swoje kraje ze względów politycznych są narażone na liczne cierpienia. Uchodźcy posiadają prawa osobowe, w tym prawo do osiedlenia się w państwie, w którym będą mogli zaspokoić potrzeby własne i potrzeby swojej rodziny. Z kolei rządzący mają obowiązek przyjmowania cudzoziemców „i – jeśli jest to zgodne z nieprzesadnie pojmowanym dobrem społeczności, w której piastują władzę – przychylne ustosunkowanie się do ich prośby o włączenie w nową społeczność” (s. 103, 105–106). Po czwarte, Kościół rzymskokatolicki z wielkim uznaniem odnosi się do wszelkich inicjatyw, które – w oparciu o zasadę wspólnoty braterskiej oraz miłości chrześcijańskiej – mają na celu wspomoczenie uchodźców politycznych i emigrantów (s. 107).

W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* *Gaudium et spes* papież Paweł VI wskazał na konieczność podjęcia działań, mających na celu przezwycięzenie niezrównoważonego rozwoju i zreformowania życia gospodarczego i społecznego (Paweł VI, 1965, s. 63). Podkreślał, że „ruchy ludnościowe, konieczne przy postępie ekonomicznym nie powinny negatywnie wpływać na życie jednostek i ich rodzin” (s. 66). Szczególny apel wystosował do władz państwowych, by okazały pomoc przy sprowadzaniu rodzin zagranicznych robotników, uzyskaniu przyzwoitego mieszkania czy też włączaniu ich w życie społeczne ludności danego kraju (s. 66). Wskazał również zadania dla chrześcijan związane ze zbieraniem oraz rozdzielaniem darowizn w diecezjach, poszczególnych państwach i w skali globu (s. 88). Podkreślił potrzebę niesienia pomocy uchodźcom rozproszonym po całym świecie oraz emigrantom i ich rodzinom (s. 84).

W encyklice *Populorum progressio* Paweł VI wskazał na potrzebę okazywania życzliwej gościnności robotnikom – emigrantom, „którzy nierzadko przebywają w warunkach niegodnych człowieka i są zmuszeni żyć nader oszczędnie z otrzymana-

ných zarobków, aby utrzymać rodzinę znajdującą się w ojczystym kraju i cierpiącą nędzę” (Paweł VI, 1967, s. 69). W roku 1969 papież Paweł VI wydał *Motu proprio Pastoralis migratorum cura*, mające na celu uwspółcześnienie rozwiązań zawartych w konstytucji *Exsul familia* i ustalenie nowych przepisów w zakresie duszpasterstwa wśród migrantów (Paweł VI, 1969). U podłoża zmian miały – w przekonaniu papieża – leżeć trzy zasady: 1) uwzględnienie dziedzictwa duchowego migrantów, a zwłaszcza ich języka ojczystego; 2) dbałość o to, by zróżnicowane ruchy migracyjne nie podważały jedności wspólnot kościelnych; 3) obowiązek „zarządzenia potrzebom duszpasterskim względem różnych grup emigrantów” (Paweł VI, 1969). W roku 1970 papież Paweł VI ogłosił *Motu proprio Apostolicae caritatis*, ustanawiające Papieską Komisję Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych (Paweł VI, 1970). Papież podkreślił, że po zakończeniu II wojny światowej nastąpił wzrost ruchów migracyjnych oraz wskazał na potrzebę udoskonalenia pomocy duchowej tym wszystkim, którzy „przebywają z dala od własnych domostw” (Paweł VI, 1970). W *Octogesima adveniens* z 14 maja 1971 roku Paweł VI zaapelował o „przewycięzenie ciasnej postawy nacjonalistycznej i uchwalenie ustawy przyznającej im prawo do emigracji, sprzyjającej ich integracji, ułatwiającej im awans zawodowy oraz zdobycie przyzwoitego mieszkania, do którego w razie potrzeby mogliby sprowadzić swoje rodziny” (Paweł VI, 1971, s. 17). Za obowiązek wszystkich, a zwłaszcza chrześcijan, uznał w tej materii dążenie do powszechnego braterstwa, sprawiedliwości i trwałego pokoju.

Stanowisko papieża wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych po II Soborze Watykańskim

W encyklice o pracy ludzkiej *Laborem exercens* papież Jan Paweł II w kontekście migracji podniósł problem emigracji za pracą. Szczególnie istotne dla papieża było to, aby „pracujący poza swym ojczystym krajem, czy to jako stały emigrant, czy też w charakterze pracownika sezonowego, nie był w zakresie uprawnień związanych z pracą upośledzony w stosunku do innych ludzi pracy w danym społeczeństwie” (Jan Paweł II, 1981, s. 23). W konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus* z 28 czerwca 1988 roku papież Jan Paweł II nakreślił wizję polityki wprowadzającej zabezpieczenia prawne migrantów przed różnymi rodzajami dyskryminacji (Jan Paweł II, 1988, s. 34). Jako szczególnie pożądane sposoby postępowania, wskazał gościnność, solidarność, gotowość do dzielenia się, unikanie wrogości wobec obcych oraz rasizmu (s. 35).

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* z 28 czerwca 2003 roku Jan Paweł II zaliczył zjawisko migracji do wyzwań, domagających się od Kościoła „zdolności przyjęcia każdego człowieka, niezależnie od tego, do jakiego ludu czy narodu należy” (Jan Paweł II, 2003a, s. 100). Wszystkie podmioty powinny się zaangażować w działania, mające na celu ustanowienie bardziej sprawiedliwego porządku ekonomicznego w skali globu. Za istotny problem papież uznał zdolność Europy do wypracowania pożądanych form przyjmowania i gościnności, czego wymaga uniwersalistyczna koncepcja dobra wspólnego. Papież twierdził, że:

każdy musi przyczyniać się do rozwoju dojrzałej kultury otwartości, która ma na uwadze jednakową godność każdej osoby i należytą solidarność z najsłabszymi, domaga się uznania podstawowych praw każdego migranta. Do władz publicznych należy sprawowanie kontroli nad ruchami migracyjnymi, z uwzględnieniem wymogów dobra wspólnego. Przyjmowanie migrantów winno zawsze odbywać się w poszanowaniu prawa, a zatem, gdy to konieczne, towarzyszyć mu musi stanowcze tłumienie nadużyć. (s. 101)

Papież Jan Paweł II wygłaszał w latach 1985–2005 *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy* (Jan Paweł II, 2009; Horowski, 2005; Cekiera, 2018). W orędziach papieża Jana Pawła II wielokrotnie występowało pojęcie gościnności. Między innymi można wskazać na Orędzie z 1990 roku, w którym papież uznał, że „powołaniem Kościoła jest okazywanie gościnności migrantom i służenie im” (Jan Paweł II, 1990, s. 8). W *Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy* w 2003 roku Jan Paweł II stwierdził:

Kiedy różne kultury spotykają się i integrują, możliwe staje się „współlistnienie odmienności”. Pozwala to odkryć wartości wspólne wszystkim kulturom, zdolne jednoczyć, a nie dzielić; wartości zakorzenione w tej samej ludzkiej „glebie”. Dzięki temu łatwiej jest rozwijać owocny dialog, aby tworzyć klimat wzajemnej tolerancji, nacechowanej realizmem i poszanowaniem dla specyfiki każdego. W takich warunkach zjawisko migracji pomaga kultywować „marzenie” o pokojowej przyszłości dla całego rodzaju ludzkiego. (Jan Paweł II, 2003, s. 5)

Papież zauważał także, że:

wzbogacający dialog międzykulturowy to „nieodzowny sposób budowania świata wewnętrznie pojednanego”. Staje się to możliwe, gdy imigranci są traktowani z szacunkiem, jakiego wymaga godność każdego człowieka; kiedy wspomaga się wszelkimi środkami kulturę gościnności i pokoju, w której potrafi się pogodzić zachowanie odmienności z dążeniem do dialogu, nie ulegając pokusie indyferentyzmu, gdy w grę wchodzi wartości. Taka postawa otwartości i solidarności staje się propozycją i warunkiem pokoju. (s. 5)

Mając świadomość zróżnicowanego stosunku ludzi wobec imigrantów, papież z jednej strony wyrażał uznanie dla organizacji publicznych i prywatnych, niosących pomoc w trudnych sytuacjach, z drugiej zaś wskazywał na haniebne praktyki tych,

którzy bez skrupułów wyzyskują migrantów, porzucając na pełnym morzu, na łodziach lub statkach nie dających gwarancji bezpieczeństwa, ludzi desperacko poszukujących pewniejszej przyszłości. Kto znajduje się w tak krytycznej sytuacji, potrzebuje pilnej i konkretnej pomocy. (s. 4)

W *Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy* w 2005 roku Jan Paweł II ostrzegał przed niebezpieczeństwem izolacji imigrantów:

Trzeba wykluczyć zarówno tendencje asymilacyjne, które mają prowadzić do upodobnienia innych do nas samych, jak też próby marginalizacji imigrantów, które mogą przybierać nawet formy apartheidu. Właściwą drogą jest dążenie do autentycznej otwartości, która nie godzi się na dostrzeganie tylko różnic między imigrantami a rdenną ludnością kraju. (Jan Paweł II, 2005)

W encyklice *Caritas in veritate* z 2009 roku papież Benedykt XVI problem migracji postrzegał w szerokiej perspektywie prawno-międzynarodowej:

stoimy wobec zjawiska społecznego o charakterze epokowym, wymagającego silnej i dalekowzrocznej polityki współpracy międzynarodowej, by mu sprostać w odpowiedni sposób. Ową politykę należy rozwijać poczynając od ścisłej współpracy między krajami, z których pochodzą emigranci, a krajami, do których przybywają. Muszą jej towarzyszyć stosowne rozporządzenia międzynarodowe pozwalające na zharmonizowanie różnych systemów prawa, tak aby zabezpieczyć potrzeby i prawa emigrujących osób oraz rodzin, a jednocześnie społeczeństwa, w którym się znajdują. Żaden kraj nie może uważać, że jest w stanie sam sprostać problemom migracyjnym naszych czasów. Wszyscy widzimy jak wiele cierpienia, niewygód i aspiracji towarzyszy ruchom migracyjnym. (Benedykt XVI, 2009, s. 62)

W kwestiach ruchów migracyjnych i uchodźczych papież Franciszek podąża drogą wyznaczoną przez poprzedników. W *Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy* z 17 stycznia 2016 roku papież podkreślił istotę wyzwania, jaką stanowi zjawisko migracji:

Dzisiaj migracje nie są zjawiskiem ograniczonym do niektórych obszarów naszej planety, ale dotyczą wszystkich kontynentów i w coraz większym stopniu nabierają wymiarów dramatycznego problemu globalnego. Chodzi nie tylko o ludzi poszukujących godnej pracy czy lepszych warunków życia, ale także mężczyzn i kobiety, osoby starsze i dzieci, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich domów w nadziei ocalenia siebie i znalezienia pokoju i bezpieczeństwa w innym miejscu. (Papież Franciszek, 2016)

Papież zwrócił uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, podkreślił rolę skutecznej i wzmożonej współpracy, opartej zarówno na wymianie informacji, jak i na intensyfikacji sieci niezbędnych do szybkiej i powszechnej interwencji. Po drugie, prawo państwowe „musi się łączyć z obowiązkiem rozwiązania i uregulowania sytuacji nieletnich imigrantów, z pełnym poszanowaniem ich godności i starając się sprostać ich potrzebom” (Papież Franciszek, 2016). Po trzecie:

zamiast promować integrację społeczną nieletnich migrantów, czy programy bezpiecznej i wspieranej repatriacji, usiłuje się jedynie przeszkodzić ich wjazdowi, sprzyjając w ten sposób uciekaniu się do siatek nielegalnych; lub są oni odsyłani do kraju pochodzenia, bez upewnienia się, czy odpowiada to ich rzeczywistemu „interesowi nadrzędnemu”. (Papież Franciszek, 2016).

Encyklika *Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej* z 3 października 2020 roku zawiera pogłębioną analizę zmian zachodzących we współczesnym świecie oraz stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec różnorodnych wyzwań, w tym ruchów migracyjnych i uchodźczych. Papież Franciszek w sposób jednoznaczny stwierdził, że:

rozpalają się odwieczne konflikty, które uznawano już za przezwyciężone. Odradzają się zamknięte, ostre, gniewne i agresywne nacjonalizmy. W niektórych krajach idea jedności ludu i narodu, przeniknięta przez różne ideologie, tworzy nowe formy egoizmu i zatracenia zmysłu społecznego, zakamuflowane pod maską rzekomej obrony interesów narodowych. (Papież Franciszek, 2020, s. 11)

Papież krytycznie ocenił te koncepcje polityczne i gospodarcze, w myśl których należy zamykać granice przed napływem imigrantów, ograniczać pomoc dla państw słabo rozwiniętych oraz dążyć do tego, by zmniejszały wydatki:

Zarówno pewne populistyczne reżimy polityczne, jak i liberalne stanowiska gospodarcze twierdzą, że za wszelką cenę należy unikać napływu imigrantów. Jednocześnie uważa się, że należy ograniczyć pomoc dla krajów ubogich, aby sięgnęły dna i zdecydowały się na ograniczenie wydatków. Nie bierze się pod uwagę, że za tymi abstrakcyjnymi stwierdzeniami, trudnymi do podtrzymania, kryje się wiele rozdartych istnień ludzkich. Wielu ucieka przed wojną, prześladowaniami i klęskami żywiołowymi. Inni, zgodnie z wszelkimi prawami szukają szans dla siebie i swoich rodzin. Marzą o lepszej przyszłości i chcą stworzyć warunki, aby do tego dążyć. (s. 37)

Z jednej strony papież Franciszek potwierdził posiadanie prawa do emigracji, z drugiej zaś podkreślił potrzebę realizacji prawa do nieemigrowania. Z samą emigracją – w przekonaniu papieża – wiążą się liczne negatywne zjawiska, takie jak handel ludźmi, przemoc, wyzysk psychologiczny i fizyczny, oddzielenie od środowiska swojego pochodzenia (Papież Franciszek, 2020, s. 38). Dodatkowo w części państw przyjmujących migrantów pojawiają się obawy „często podsycane i wykorzystywane do celów politycznych. W ten sposób rozprzestrzenia się mentalność ksenofobiczna, mentalność zamknięcia i skupienia się na sobie” (s. 39). Papież uznał za niedopuszczalne, by tego typu postawy były udziałem chrześcijan. Przypomniał niezbywalną zasadę godności osoby ludzkiej bez względu na jej pochodzenie, kolor skóry czy wyznanie. Uznał, że migracje w dużo większym stopniu niż dotychczas będą tworzyły podstawę przyszłości świata. Dlatego należy zachować równowagę między obowiązkiem ochrony praw obywateli oraz obowiązkiem pomocy i gościnności wobec imigrantów (s. 40). W przekonaniu papieża Franciszka:

ideałem byłoby unikanie niepotrzebnych migracji, a drogą prowadzącą do tego celu jest stworzenie w krajach pochodzenia konkretnej możliwości godnego życia i wzrastania [...]. Dopóki jednak nie nastąpi żaden poważny postęp w tym kierunku, naszym obowiązkiem jest poszanowanie prawa każdego człowieka do znalezienia miejsca, w którym będzie on mógł nie tylko zaspokoić podstawowe potrzeby swoje i swojej rodziny, ale także w pełni realizować się jako osoba. Nasze wysiłki na rzecz przybywających imigrantów można streścić w czterech czasownikach: przyjmować, chronić, promować i integrować. (s. 129)

Do niezbędnych działań papież zaliczył:

zwiększenie liczby przyznawanych wiz i uproszczenie procedur; zastosowanie prywatnego i wspólnotowego sponsorowania, otwarcie korytarzy humanitarnych dla uchodźców znajdujących się w najtrudniejszej sytuacji; zapewnienie odpowiedniego i godnego zakwaterowania; zapewnienie bezpieczeństwa osobistego i dostępu do podstawowych świadczeń; zapewnienie odpowiedniej opieki konsularnej, prawa do posiadania przy sobie w każdej chwili osobistych dokumentów tożsamości, równego dostępu do wymiaru sprawiedliwości, możliwość otwierania rachunków bankowych i zapewnienie środków niezbędnych do życia; zapewnienie swobody poruszania się i możliwości podejmowania pracy; ochrona małoletnich i zapewnienie im regularnego dostępu do

edukacji; zapewnienie tymczasowej opieki lub programów przyjmowania; zapewnienie wolności religijnej; promowanie ich integracji społecznej; sprzyjanie łączeniu rodzin i przygotowanie wspólnot lokalnych do procesów integracyjnych. (s. 130)

Opowiedział się również za koncepcją pełnego obywatelstwa, rozumianą jako równość praw i obowiązków; odrzuceniem pojęcia mniejszości (s. 131) oraz opracowaniem globalnego prawodawstwa dotyczącego migracji (s. 132).

Zakończenie

Przeprowadzone badania pozwalają na sformułowanie kilku wniosków. Po pierwsze, w celu analizy szeroko rozumianego zjawiska migracji na przestrzeni wieków w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego używano różnych pojęć: emigranci, imigranci, migranci, uchodźcy, uciekinierzy, podróżujący (podróżni), podróżujący statkami i samolotami, tułacze, ludzie w drodze, wygnańcy, koczownicy, ruchy ludnościowe, ruchy migracyjne.

Po drugie, przyczyn ruchów migracyjnych i uchodźczych Kościół rzymskokatolicki doszukuje się przede wszystkim w zróżnicowaniu warunków ekonomicznych istniejących w różnych częściach świata, dysproporcjach w rozwoju gospodarczym między bogatą północą i biednym południem oraz między poszczególnymi państwami. Podkreśla również wpływ prześladowań oraz konfliktów zbrojnych. Nie mniej istotny jest nadmiernie rozwinięty nacjonalizm prowadzący do nienawiści w stosunku do mniejszości narodowych czy religijnych i związanego z tym ich marginalizowania.

Po trzecie, na przestrzeni wieków funkcjonowały różne rozwiązania instytucjonalne związane z pomocą dla ruchów migracyjnych i uchodźczych. W *Konstytucji apostolskiej o duchowej opiece nad emigrantami – Exsul familia* z 1952 roku Pius XII szczegółowo omówił wcześniejsze rozwiązania instytucjonalne dotyczące migrantów i uchodźców wypracowane na gruncie Kościoła rzymskokatolickiego. Od roku 1970 przy papieżu funkcjonowała Papieska Komisja ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Jej ranga została podniesiona na mocy *Konstytucji apostolskiej Pastor Bonus* z roku 1988 i zaczęła ona funkcjonować jako Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Od 1 stycznia 2017 roku jej kompetencje pełni Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka. Kwestie duszpasterstwa migrantów zostały uregulowane w Kodeksie prawa kanonicznego, *Konstytucji apostolskiej Pastor Bonus*, *Instrukcji Erga migrantes caritas Christi*.

Po czwarte, w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego podkreślane są fundamentalne prawa człowieka. Należy do nich prawo do emigracji. Każdy człowiek ma prawo do poszukiwania miejsca, w którym będzie mógł zaspokoić podstawowe potrzeby swoje i swojej rodziny oraz w pełni realizować się jako osoba. Niezbywalna pozostaje zasada godności osoby ludzkiej bez względu na jej pochodzenie, kolor skóry czy wyznanie. W tym kontekście należy brać pod uwagę zasady polityki migracyjnej ustalane przez poszczególne państwa. W ostatnich latach uwypuklane jest prawo do nieemigrowania, czyli realizacji swoich potrzeb i aspiracji we własnym kraju.

Po piąte, z perspektywy Kościoła rzymskokatolickiego ruchy migracyjne i uchodźcze w coraz większym stopniu nabierają wymiarów dramatycznego problemu globalnego. Poszczególne papieże posoborowi kreślili plany rozwiązania tego problemu. W *Konstytucji apostolskiej Pastor Bonus* z 28 czerwca 1988 roku papież Jan Paweł II nakreślił wizję polityki wprowadzającej zabezpieczenia prawne migrantów przed różnymi rodzajami dyskryminacji. Papież apelował o wzbogacający dialog międzykulturowy. Papież Benedykt XVI opowiadał się za silną i dalekowzroczną polityką współpracy międzynarodowej. Jej istota miała polegać na ścisłej współpracy między krajami pochodzenia emigrantów, a krajami, do których przybywają. Wskazywał w tym kontekście na potrzebę zharmonizowania różnych systemów prawa. Papież Franciszek opowiada się za koncepcją pełnego obywatelstwa, rozumianą jako równość praw i obowiązków oraz za opracowaniem globalnego prawodawstwa dotyczącego migracji.

Po szóste, Kościół rzymskokatolicki naucza, że obowiązkiem chrześcijan jest niesienie pomocy migrantom i uchodźcom. Wszyscy ochrzczeni są traktowani jako członkowie jednej wspólnoty. Migranci są postrzegani przez pryzmat historii Kościoła jako ludu pielgrzymującego. Zasady gościnności oraz wierność chrześcijańskiej tożsamości nakazują przyjęcie i udzielenie pomocy migrantom i uchodźcom. Różnorodność staje się wyznacznikiem współczesności, wymagającym pielęgnowania ducha tolerancji oraz szacunku wobec tożsamości innych osób. Nie do przyjęcia są postawy ksenofobiczne podzielane przez chrześcijan, mentalność zamknięcia i skupienia się na sobie.

Literatura

- Benedykt XVI. (2009). *Encyklika Caritas in veritate* z 29 czerwca 2009 roku. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Cekiera, R. (2018). Byłem przybyszem. Nauczanie papieskie w Orędziach na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*, 126, 49–63.
- Cichy, D. (2012). Migracje jako zjawisko eklezjalne przed Soborem Watykańskim Drugim. *Nurt SVD*, 46(1), 165–182.
- Horowski, K. (2019). Prekursor – Jan Paweł II w Orędziach na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy w latach 1985–2005. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 28(1), 45–56.
- Jan Paweł II. (1981). *Encyklika o pracy ludzkiej Laborem exercens* z 15 maja 1981 roku. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html
- Jan Paweł II. (1988). *Konstytucja apostolska Pastor Bonus*. Pobrane z: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-index.html
- Jan Paweł II. (1990). *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1990*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/migranci_25071990.html
- Jan Paweł II. (2003). *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2003*. Pobrane z: <https://jp2online.pl/obiekt/orędzie-jana-pawla-ii-na-swiatowy-dzien-migranta-i-uchodzczy-2004;T2JqZWN0OjE5MzQ=>

- Jan Paweł II. (2003a). *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*. Pobrane z: <https://papiez.wiara.pl/doc/379658.Ecclesia-in-Europa/37>
- Jan Paweł II. (2005). *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2005*. Pobrane z: <http://naukaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1242>
- Jan Paweł II. (2009). *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*. Oprac. Ks. W. Necel. Poznań: Hlondianum.
- Kodeks prawa kanonicznego* (1983). Pobrane z: <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/kodeks-prawa-kanonicznego-286754792>
- Kongregacja Biskupów. (1969). *De Pastoralis Migrantium Cura Instrukcja dotycząca duszpasterstwa wśród migrantów z 15 sierpnia 1969 roku*. Pobrane z: http://migracja.episkopat.pl/wp-content/uploads/2017/01/de_pastoralis_migratorum.pdf
- Leon XIII. (1891). *Encyklika o kwestii robotniczej Rerum novarum z 15 maja 1891 roku*. Pobrane z: <https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm>
- Marczewska-Rytko, M., Ziętara, W. (red.). (2015). *Ideologie, doktryny, ruchy społeczne i polityczne. Wybrane problemy*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Marczewska-Rytko, M., Maj, D. (red.). (2017). *Nowe ruchy społeczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- ks. Necel, W. (2013). Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących. *Prawo Kanoniczne*, 56(1), 47–71.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. (2004). *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi – miłość Chrystusa do migrantów* wydana 3 maja 2004 r. Pobrane z: <http://migracja.episkopat.pl/wp-content/uploads/2016/12/Erga-migrantes-caritas-Christi-PL.pdf>
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. (2013). *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych. Wytoczne duszpasterskie*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_it/pubblicazioni/Rifugiati-2013-POL.pdf
- Papież Franciszek. (2016). *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016*. Pobrane z: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20160908_world-migrants-day-2017.html
- Papież Franciszek. (2020). *Encyklika fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej z 3 października 2020 roku*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Paweł VI. (1965). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes z 7 grudnia 1965*. Pobrane z: <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html>
- Paweł VI. (1967). *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów Populorum progressio z 26 marca 1967*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967
- Paweł VI. (1969). *Motu proprio Pastoralis migratorum cura z 15 sierpnia 1969 roku*. Pobrane z: <https://ojs.tnku.pl/index.php/sp/article/download/2819/2775/>
- Paweł VI. (1970) *Motu Proprio, Apostolicae Caritatis ustanawiające Papieską Komisję Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych z 19 marca 1970*. Pobrane z: <https://ojs.tnku.pl/index.php/sp/article/download/2821/2777/>
- Paweł VI. (1971). *Octogesima adveniens z 14 maja 1971 roku*. Pobrane z: <https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm>
- Pius XII. (1941). *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”, papieża Leona XIII na temat kwestii społecznej, Uroczystość Zesłania*

- ducha Św. 1 czerwca 1941*. Pobrane z: <http://rodzinakatolicka.pl/pius-xii-la-sollenita-della-pentacoste-o-kwestii-spoecznej/>
- Pius XII. (1944). *Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 roku*. Pobrane z: <https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-radiowe-wygloszone-1-wrzesnia-1944/>
- Pius XII. (1949). *Encyklika Redemptoris nostri o miejscach świętych w Palestynie z 16 kwietnia 1949*. Pobrane z: file:///C:/Users/admin/Downloads/Encyklika_Redemptoris_nostri_o_miej.pdf
- Pius XII. (1952). *Konstytucja apostolska o duchowej opiece nad emigrantami – Exsul familia z 1 sierpnia 1952 r.* Pobrane z: <http://migracja.episkopat.pl/wp-content/uploads/2017/01/exsulfamilia.pdf>
- Wojnicz, P. (2016). Istota funkcjonowania duszpasterstwa migrantów w prawie Kościoła rzymskokatolickiego. *Civitas et Lex*, 10(2), 62–63.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

e-mail: remigiusz.ciesielski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0672-8660

DOI: 10.34813/ptr3.2022.3

Religioznawcze konteksty inwazji Rosji na Ukrainę (24 lutego 2022). Wydarzenia wojenne w naukach papieża Franciszka proklamowanych podczas niedzielnej modlitwy Anioł Pański

Religious contexts of Russia's invasion of Ukraine (February 24, 2022).

The events of the war in the teachings of Pope Francis proclaimed
during Sunday's Angelus prayer

Abstract. The text is based on an analysis of Pope Francis' statements on the war in Ukraine. In the first part of the text, the author analyzes Pope Francis' understanding of war in the Encyclical *Fratelli Tutti*. In the second part, he characterizes the Roman Catholic Church's teaching on the war starting from the teachings of St. Augustine, through the lectures of St. Thomas Aquinas and the teaching of the popes after World War II. The final section analyzes Pope Francis' statements on the war in Ukraine during Sunday's Angelus prayer.

Keywords: war, Ukraine, Pope Francis' statements.

Kolejnym etapem konfliktu zbrojnego pomiędzy Rosją a Ukrainą, wszczętego w lutym 2014 roku, jest inwazja na Ukrainę zainicjowana przez Rosję 24 lutego 2022 roku. Wojna, określana przez Rosję wojskową operacją specjalną, została poprzeczona żądaniami wykluczenia możliwości dalszego rozszerzania NATO oraz redukcji

potencjału militarnego sojuszu w Europie Środkowo-Wschodniej do stanu sprzed 1997 roku. Jest to pierwszy tak groźny konflikt wojenny na terenie Europy od 14 grudnia 1995 roku, kiedy prezydenci Republiki Bośni i Hercegowiny, Chorwacji i Serbii podpisali układ z Dayton, kończący formalnie dwie najkrwawsze od 1945 roku wojny w Europie, które były powodowane wydarzeniami po rozpadzie byłej Jugosławii w 1992 roku.

Rozumienie kategorii wojny w nauczaniu papieża Franciszka – konteksty encykliki *Fratelli tutti*

Spółeczna świadomość niebezpieczeństwa nowej wojny w Europie, nadzieja na pokojowe rozwiązanie konfliktu, ale i w określenie sytuacji Starego Kontynentu znalazły odbicie w wypowiedziach Stolicy Apostolskiej i nauczaniu papieża Franciszka. Oczekiwania te zostały jasno zaprezentowane w artykule Jeana-Marie Guénois opublikowanym na łamach „Le Figaro” *Guerre en Ukraine: les efforts du pape François* (Guénois, 2022). Autor podkreślił, że w ostatnim czasie papież Franciszek publicznie interweniował ponad dwadzieścia razy przeciwko perspektywom, przygotowaniom, zaangażowaniu i przebiegowi wojny między Rosją a Ukrainą. Nie sposób także pominąć licznych akcji dyplomatycznych prowadzonych przez Stolicę Apostolską zarówno w Rosji, jak i na Ukrainie, ale także na forum ONZ. Nie można więc utrzymać tezy, że w konflikcie między Rosją a Ukrainą mamy do czynienia z „milczeniem” papieża Franciszka. Główną treścią zarzutów stawianych papieżowi jest brak imiennego wskazania głównego sprawcy wojny. Papież Franciszek, podobnie jak jego poprzednicy, mówi absolutne „nie” dla wojny, ale w tym konflikcie zbrojnym dodatkowo wysuwa quasi-formalne „nie” wobec użycia broni i wyścigu zbrojeń, szczególnie protestuje przeciwko broni nuklearnej. Jak wskazać w dalszej części tekstu, na powyżej opisanych współrzędnych budowana jest płaszczyzna polityki międzynarodowej prowadzonej przez Stolicę Apostolską.

Aby dookreślić wszystkie wymiary nauczania papieża Franciszka odnoszącego się do wojny na Ukrainie, konieczne jest przedstawienie wrażliwości Stolicy Apostolskiej obecnej w doktrynalnym określeniu rozumienia wojny w kulturze współczesnej. Znaczącym fundamentem, na którym papież Franciszek buduje swoje rozumienie konfliktów wojennych, jest treść nauki ogłoszonej 3 października 2020 roku w Asyżu w encyklice *Fratelli tutti*. W punktach od 255 do 262 tego dokumentu papież Franciszek przedstawia, jak rozumie wojnę i jej znaczenie w świecie współczesnym. W pkt. 255 zalicza wojnę do dwóch skrajnych sytuacji, które są traktowane jako rozwiązania dramatycznych wydarzeń czy konfliktów. Po pierwsze, nazywa on wojnę fałszywą możliwością rozwiązania konfliktu, po drugie, wojny, według niego, „w ostateczności jedynie przyczyniają się do jeszcze większego zniszczenia tkanki społeczeństwa narodowego i światowego” (Franciszek, 2020, pkt 255).

Wojna jako rozwiązanie jakiegokolwiek konfliktu, zdaniem papieża Franciszka, jest przede wszystkim efektem wynaturzenia relacji społecznych, nadużycia władzy, mocarstwowych ambicji, lęku oraz różnorodności rozumianej jako przeszkoda (Fran-

ciszek, 2020, pkt 256). Jak nie nastęrczają większych trudności interpretacje tekstu papieża Franciszka, które są związane z pierwszymi czterema powodami wyboru strategii wojennej, tak artykułowanie elementu piątego rozumienia różnorodności jako przeszkody wydaje się nie tyle zaskakujące, ile zupełnie oderwane od praktyki funkcjonowania Kurii Rzymskiej pod zarządem papieża Franciszka. Dokumenty sygnowane przez Głowę Kościoła Katolickiego, jakie odnoszą się do codziennego funkcjonowania wiernych w ramach obrzędów Kościoła katolickiego świadczą o tym, że nie akceptuje on różnorodności i zakazuje jej wprost, tak jak jest to ostro artykułowane w dokumentach dotyczących dyscypliny liturgicznej. Ten brak spójności w stosowaniu kategorii tłumaczących poszczególne elementy doktryny realizowanej przez papieża Franciszka jest, moim zdaniem, jedną z ważniejszych przyczyn zakłopotania odbiorców jego nauczania. Różnorodność jest dobra, jest cnotą społeczną, brak akceptacji dla niej stanowi powód wystarczający do wszczęcia wojny, ale w praktykach codziennego funkcjonowania Kościoła w wypełnianiu jego podstawowych obowiązków znajduje się wystarczająco wiele przesłanek, by powiedzieć, że Stolica Apostolska kierowana przez papieża Franciszka traktuje kategorię różnorodności w sposób bardzo dystrybutywny.

Dla świata katolickiego zaskakująca była treść punktu 257 encykliki *Fratelli Tutti*, w którym Ojciec Święty, cytując samego siebie, wskazuje, że:

wojna stanowi zaprzeczenie wszelkich praw i dramatyczną agresję wobec środowiska. Jeśli chcemy autentycznego integralnego ludzkiego rozwoju dla wszystkich, musimy wciąż starać się unikać wojny między państwami i narodami. W tym celu trzeba zapewnić niekwestionowaną praworządność i niestrudzone uciekanie się do negocjacji, pośrednictwa i arbitrażu, zgodnie z tym, co mówi Karta Narodów Zjednoczonych, będąca prawdziwą podstawową normą prawną. (Franciszek, 2020, pkt 257)

Po pierwsze głównym podmiotem troski papieża jest środowisko, należy domniemywać, że człowiek jest rozumiany przez Autora *Fratelli tutti* jedynie jako część środowiska, po drugie zaś uznanie Karty Narodów Zjednoczonych za podstawową normę prawną dla świata, w tym dla katolików. W kontekście innych działań, np. dotyczących dialogu międzyreligijnego czy interpretacyjnego zamieszania związanego z Synodem Amazońskim, wskazanie dokumentu ONZ nie jawi się jako wyłom w nauczaniu papieża Franciszka. Wydźwięk tego punktu pokazuje, że encyklika *Fratelli Tutti* to dokument raczej o charakterze wskazań aksjologicznych niż dokument odnoszący się do rzeczywistych problemów w polityce międzynarodowej, jakie obserwujemy u progu III dziesięciolecia XXI w. Niemniej warto zaznaczyć, że sprawność działania Karty jest przez Papieża warunkowana.

Wymaga to jednak, aby nie maskować fałszywych intencji i nie stawiać interesów partykularnych danego kraju lub grupy ponad światowym dobrem wspólnym. Jeśli norma uznawana jest za narzędzie, do którego należy się odwoływać, kiedy jest to korzystne, a unikać, kiedy takim nie jest, to uwalniają się niekontrolowane siły, które poważnie szkodzą społeczeństwom, osobom najsłabszym, braterstwu, środowisku i dobrom kultury, przynosząc nieodwracalne straty globalnej wspólnoty. (Franciszek, 2020, pkt 257)

Oczekiwanie swoistego altruizmu w polityce międzynarodowej być może jest przekonującym warunkiem sprawiedliwości społecznej w kontekście wychowania młodych pokoleń, ale sama polityka zagraniczna Watykanu, czy to wobec Chin, czy wobec Rosji, wydaje się pokazywać, że sam Autor nie stosuje jej w podejmowanych przez siebie działaniach. Także wskazywanie na niewymienione z nazwy „niekontrolowane siły” raczej osłabiają wypowiedź Papieża, niż mogą być traktowane jako poważne wskazanie drogi wychodzenia z kryzysów, jakie dzieją się w polityce międzynarodowej.

Z powyższych względów trudno jest zrozumieć rozczarowanie Papieża nauką *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który dopuszcza możliwość prowadzenia wojny sprawiedliwej. Trzeźwe wskazanie: „Faktycznie, w ostatnich dekadach wszystkie wojny były rzekomo «usprawiedliwione»” nie tłumaczy użycia w finalnym zdaniu punktu 258 omawianej encykliki kolejnego bardzo utopijnego stwierdzenia:

Nie możemy już zatem myśleć o wojnie jako o rozwiązaniu, ponieważ ryzyko prawdopodobnie zawsze przeważa nad przypisywaną jej hipotetyczną użytecznością. W obliczu tej sytuacji, bardzo trudno jest dziś utrzymać racjonalne kryteria, które wypracowano w poprzednich wiekach, by mówić o możliwości „wojny sprawiedliwej”. Nigdy więcej wojny! (Franciszek, 2020, pkt 258)

Ojciec Święty dostrzegając miałość dysput międzynarodowych dotyczących konfliktów międzynarodowych, jaskrawiej widoczną dla obserwatorów prac np. Rady Bezpieczeństwa ONZ, stara się argumentować konieczność porzucenia kategorii wojny sprawiedliwej, która jest jednym z ważniejszych argumentów pozwalającym na podejmowanie niekiedy dramatycznych w konkluzjach decyzji odnoszących się do oceny konfliktów zbrojnych na różnych szczeblach polityki międzynarodowej, dodaje, że część argumentów dla takich decyzji czerpie się również z dokumentów Kościoła katolickiego. Papież Franciszek nie podaje jednak żadnych racjonalnych przesłanek, które mogłyby stanowić podstawę dyskusji nad koniecznością zmiany we wnioskach zawartych w dokumentach wytwarzanych przez różne gremia stanowiące o racjach w konfliktach międzynarodowych. Jedynym argumentem jest nacechowana emocjonalnie formuła: Nigdy więcej wojny. Co istotne w tym punkcie, a co stanowi drugie poważne źródło niepokoju dla katolickich czytelników encykliki *Fratelli tutti*, zawarte jest w przypisie nr 242 tego dokumentu:

Także św. Augustyn, który opracował ideę „wojny sprawiedliwej”, której dzisiaj już nie popieramy, powiedział: „największym tytułem do chwały jest właśnie unicestwienie wojny słowem, zamiast zabijania ludzi mieczem, i poprzez pokój, a nie wojnę, zabiegać o pokój lub jego utrzymanie. (Epistula, 229, 2: PL 33, 1020)

Papież Franciszek nie tylko poddaje krytyce treści nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, ale, co jednak zaskakujące, dystansuje się od nauczania Ojców Kościoła, co w kontekście źródeł wiary katolickiej, którymi są *Pismo Święte* i Tradycja apostołska, może wprowadzać zamieszanie o charakterze doktrynalnym, tym większe, że jedynym źródłem na którym opiera się papież Franciszek jest on sam, czyli jego nauczanie i interpretacja.

Należy jednocześnie podkreślić stawianą przez papieża Franciszka bardzo ostrą diagnozę towarzyszącą przemianom dziejącym się na świecie rzeczywistości globalizacji. „W naszym świecie istnieją obecnie nie tylko „kawałki” wojny w tym czy innym kraju, ale przeżywamy „wojnę światową w kawałkach”, ponieważ losy krajów są silnie ze sobą powiązane na arenie światowej” (Franciszek, 2020, pkt 259). Jednoznaczne wskazanie, że świat egzystuje w przestrzeni III wojny światowej, stanowi jedną z ważniejszych uwag odnoszących się do kondycji polityki międzynarodowej w pierwszym dwudziestoleciu XXI w. Uwagę jasno przedstawioną przez Ojca Świętego należy zaliczyć do najważniejszych faktów nauczania encykliki *Fratelli tutti*.

Bardzo istotne, choć nie dość jasnym i spójnym w kontekście przytoczonych wyżej uwag dotyczących nauczania Stolicy Apostolskiej zawartego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* opublikowanego w 1992 roku, jest zwrócenie uwagi na dziedzictwo pontyfikatu papieża Jana XXIII i encykliki *Pacem in terris* z roku 1963. Wskazuje, że dążenie do pokoju jest ważniejsze od jakichkolwiek interesów prywatnych a przede wszystkim od zaufania pokładanego w wyścigu zbrojeń. Ocena skutków międzynarodowych działań podejmowanych po istotnym dokumencie papieża Jana XXIII jest bardzo pesymistyczna.

Jednak możliwości, jakie stwarzał koniec zimnej wojny [stwierdza papież Franciszek – RTC], nie zostały odpowiednio wykorzystane ze względu na brak wizji przyszłości i wspólnej świadomości dotyczącej naszego wspólnego losu. Natomiast ustąpiono przed dążeniami do realizacji interesów prywatnych, nie biorąc odpowiedzialności za powszechne dobro wspólne. W ten sposób ponownie otwarto drogę dla zdradliwego widma wojny. (Franciszek, 2020, pkt 260)

Ostatnie dwa punkty odnoszące się do kategorii wojny w encyklice *Fratelli tutti* stanowią swojego rodzaju program działania na rzecz pokoju na świecie. W punkcie 261, ponownie odwołując się do emocji, Ojciec Święty konstatuje, że każda wojna zostawia świat w gorszej sytuacji od tej, w której go zastała. Zdanie to należy czytać metaforycznie, bo rozbiór gramatyczny tej wypowiedzi może prowadzić do wniosków absurdalnych. Chcąc poznać odpowiedź na pytanie, czym jest wojna, Papież kolejny raz odpowiada zdaniem odnoszącym się do wrażliwości, emocji odbiorcy:

Nie poprzestawajmy na dyskusjach teoretycznych, pochylajmy się nad ranami, dotykajmy ciała tych, którzy zostali poszkodowani. Przyjrzyjmy się wielu niewinnym cywilom, wymordowanym jako „przypadkowe ofiary”. Zapytajmy poszkodowanych. (Franciszek, 2020, pkt 261)

Konsekwencją tego wsłuchania się w zdania ofiar wojny są proponowane przez Papieża konkretne działania. Odwołując się do tekstu swojego przesłania do Zgromadzenia Ogólnego ONZ (AAS, 2017) oraz do encykliki papieża Pawła VI *Popularum progressio*, papież Franciszek proponuje, że aby odbudować zaufanie między narodami, należy odbudować przede wszystkim relacje zaufania, zdefiniować poczucie bezpieczeństwa poprzez wyeliminowanie potencjału nuklearnego. Wzajemne zaufanie między narodami „Może być (...) zbudowane tylko poprzez dialog szczerze ukierunkowany na wspólne dobro, a nie na ochronę ukrytych lub indywidualnych interesów”. Wszelkie środki, które są kierowane na wydatki wojskowe powinny być

kierowane do utworzonego Światowego Funduszu na rzecz ostatecznego wyeliminowania głodu i rozwoju krajów najuboższych „aby ich mieszkańcy nie uciekali się do przemocy lub rozwiązań podstępnych i nie byli zmuszani do opuszczania swoich krajów w poszukiwaniu bardziej godnego życia” (Franciszek, 2020, pkt 262).

Postulaty papieża Franciszka, choć oparte na założeniu, że aksjologia praktykowana na całym świecie jest czymś stałym i niepodlegającym dyskusji, wydają się jednak próbą zawrócenia biegu historii. Wskazania Papieża oparte na zdroworozsądkowej refleksji, że dialog i zaufanie są możliwe, tworzą jednocześnie u odbiorcy pewnego rodzaju rozczarowanie, że świat idealny nie istnieje i bardziej roztropne jest zachęcanie rządzących do podejmowania strategii ograniczonego zaufania, związanego z odpowiedzialnością za urząd, który realizują, nie zaś uleganie utopijnym mrzonkom, że wszyscy ludzie są dobrzy i pragną przede wszystkim szczęścia innych niż swojego.

W kontekście religioznawczym niezwykle istotnym jest wyraźnie artykułowana niezgoda na doktrynę zawartą w kartach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, jak i odcięcie się od nauczania ojców Kościoła. Ta dość ryzykowna strategia, bo podbudowana jednie nauczaniem samego papieża Franciszka, stanowi pierwsze źródło aporii związanych z wypowiedziami Papieża odnoszącymi się nie tylko do wydarzeń o charakterze ogólnym, ale także do opisu sytuacji związanej z wojną na Ukrainie.

Rozumienie wojny sprawiedliwej papieża Franciszka na tle dotychczasowej nauki Kościoła katolickiego

Jak starałem się wykazać, głównym problemem wykładu rozumienia kategorii wojny przez papieża Franciszka jest oderwanie go od stosowanej od wieków przez Kościół katolicki strategii społecznego wyjaśniania rozumienia jego doktryny w tworzonych, przez zmieniającą się kulturę, „nowych słownikach” sprawnych w społecznej komunikacji w konkretnych czasach, poprzez zakotwiczanie tych zmieniających się znaczeń w stałości tradycji apostołskiej i wykładzie *Pisma Świętego*. Papież Franciszek wybrał, obcą historii teologii katolickiej, strategię hermeneutyki zerwania. Strategia ta po pierwsze nie pozwala na zrozumienie powodów rewolucji znaczeniowej pojęć, po drugie zaś poprzez zakotwiczanie nowych znaczeń jedynie w przekonaniu samego papieża Franciszka powoduje, naturalne w tej sytuacji, niepokoje dotyczące kwestii podstawowej, czym jest Kościół i jaka jest rola papieża jako strażnika tradycji i doktryny Kościoła katolickiego. Dlatego nie dziwi wstrząs odbiorców encykliki *Fratelli tutti* spowodowany zdaniem ze wspomnianego wyżej przypisu 262, niepoparty żadnymi przesłankami większymi, o niezgodzie Papieża na treści nauki św. Augustyna o znaczeniu i rozumieniu wojny. Rewolucyjna zmiana nauczania Kościoła katolickiego dokonana przez papieża Franciszka w rozumieniu wojny, powtarzam – niezakotwiczona w żadnych przesłankach, zrywająca z historią znaczenia tej kategorii, kiedy Papież potępia każdą wojnę, nawet tę sprawiedliwą, obronną, musiała wzbudzić nie tylko zaniepokojenie, ale i zrodzić pytania o prawne

możliwości zmiany doktryny społecznej Kościoła katolickiego przez urzędującego papieża.

Dość oczywiste stwierdzenie papieża Franciszka, że wojna jest złem, ponieważ stanowi zaprzeczenie wszelkich praw i jest dramatyczną agresją wobec środowiska, mimo zawartego w tej wypowiedzi potencjału emocjonalnego, zaskakuje przemilczaniem tragedii i cierpienia ludzkiego, które są zastępowane wymienionymi kategoriami praw i środowiska. Papież Franciszek wybierając dla encykliki *Fratelli tutti* narrację opartą na sentymentalnym pacyfizmie, wpływa przekonująco na emocje odbiorców tekstu, racjonalność czytelników nie zostaje jednak odpowiednio zabezpieczona przed stawianiem pytań o podstawy treści, która pozostanie, gdy już opadną emocje. Dlatego trzeba przypomnieć ten istotny przypis 262 encykliki *Fratelli tutti* stwierdzający, że „także św. Augustyn, który opracował ideę wojny sprawiedliwej, której dzisiaj już nie popieramy, powiedział: największym tytułem do chwały jest właśnie unicestwienie wojny słowem, zamiast zabijania ludzi mieczem, i poprzez pokój, a nie wojnę, zabiegać o pokój lub jego utrzymanie”, budzi uzasadnione pytania o prawdę, jaka wypływa z treści tego dokumentu.

Papież Franciszek w sposób zdecydowany odrzuca koncepcję wojny sprawiedliwej, która zakładała, że istnieją warunki usprawiedliwiające prowadzenie wojen. Św. Tomasz z Akwinu w kwestii 40, co istotne dla materii sprawy, *Traktatu o miłości* odpowiada na pytania dotyczące wojny. Interesujący nas fragment dotyczący rozumienia wojny sprawiedliwej, tego bowiem dotyczą pytania odnoszące się do nauki Papieża, opiera Tomasz z Akwinu na nauczaniu św. Augustyna, obecnie negowanym przez Stolicę Apostolską. Pojawiające się pytania dotyczące wykładni *Fratelli tutti*, odnoszą się także do rozumienia przez papieża Franciszka zasad sprawiedliwości.

John Senior w pracy *Upadek cywilizacji chrześcijańskiej*, która w Polsce stanowi pierwszą część książki *Upadek i odrodzenie kultury chrześcijańskiej*, zauważa, że:

Sprawiedliwość jest po prostu dobrem społecznym i dlatego musi być realizowana. Definiuje się ją jako „oddawanie każdemu tego, co mu się należy” – *cuique suum*, „każdemu jego własne”. Człowiekowi należy się życie, ponieważ jest istotą żywą; jego naturą jest posiadanie życia; a ponieważ jego naturą jest również bycie moralnym, jeśli człowiek popełni przestępstwo, musi zostać ukarany, ponieważ kara ma charakter retrybutywny – kara jest karą należną przestępcy w sprawiedliwości wobec niego. Proporcjonalna kara należy się również jemu i nie można odmówić mu tego prawa bez popełnienia niesprawiedliwości wobec niego, zasługującej również na karę. Sędzia, który zawodzi przestępcę w karaniu, sam ponosi większą winę (Senior, 2022)

Przeniesienie znaczenia personalistycznego tej uwagi na znaczenie o charakterze politologicznym ukazuje ostrze i konsekwencje zawarte w wypowiedzi Franciszka. Państwom należy być pokojowi, należy je penalizować. I co najistotniejsze w uwadze Seniora, ten kto łagodzi znaczenie działań powodujących wojnę, sam ponosi winę za taki stan rzeczy. Tyle tylko, że tym ponoszącym winę sędzią może być w przyszłości autorytet odpowiadający za zmianę doktryny, jak to ma miejsce w przypadku treści wpływających z tekstu *Fratelli tutti*.

W kontekście wybranej przez papieża Franciszka strategii narracyjnej w encyklice *Fratelli tutti* bardzo ostro brzmią kolejne spostrzeżenia Seniora:

Sentymentalizm to nie tylko słabość, a już na pewno nie cnota – myli się go z miłosierdziem – ale zbrodnia; a błędny sentymentalizm to zwykły sentymentalizm ulokowany w miejsce zasad. Jest to, jak już powiedziałem, zatrucie studni. To nie ta czy inna ustawa lub ten czy inny przypadek, ale samo prawo, sama sprawiedliwość zostały zakwestionowane i tylko na poziomie pierwszych zasad można podjąć właściwą obronę. Dzisiejszy kryzys w prawie i porządku nie jest kryzysem prawnym. Jest to katastrofa na poziomie pierwszych zasad. (...) Sentymentalizm, jak sugerują konstytutywne części tego słowa, jest podporządkowaniem tego, co „umysłowe”, temu, co „czujące”. Jest to próba stworzenia filozofii opartej na uczuciach. Człowiek ma uczucia, oczywiście. Nie-rozsądne jest ich wykluczanie w imię rozumu. Człowiek jest zwierzęciem rozumnym i jedną z pierwszych rzeczy, jakie podpowiada mu rozum, jest to, że zwierzęta są czujące, a zatem że człowiek ma uczucia. Uczucia, jeśli podlegają rozumowi, nadają mu siłę, barwę, żwawość i werwę. Uczucia są dobre. Sentymentalność to „podporządkowanie rozumu pożądaniu”, jak mówi Dante o cielesnych grzesznikach w Piekło, oddanie rozumu na użytek uczuć, a nie na odwrót. (2022, s. 224–225)

Wykład treści encykliki *Fratelli tutti*, w obszernych jej fragmentach opartej na strategiach emocjonalnych, jest bardzo nośny znaczeniowo. Jednocześnie dziwi taki tryb narracji w czasach, kiedy już wiadomo, że wybór przez Kościół katolicki po Soborze Watykańskim II strategii religijności i ewangelizacji opartej na emocjach doprowadził do kryzysu nie tylko praktykowania wiary, ale i w ogóle kryzysu katolicyzmu, gdyż emocje mają to do siebie, że są krótkotrwałe i odżywają najczęściej w kontekstach sentymentalnych. Budowanie prawa opartego na uczuciach prowadzi prędzej czy później do ogromnych aporii związanych z racjonalnością, na której zasadzona jest poświeceniowa kultura Zachodu. „Ale chrześcijaństwo nie jest ideą, teorią czy specjalnym przywilejem. Jest ono faktem” – kontynuuje Senior. A faktem pozostaje, że historia narodów chrześcijańskich była nieustannie militarna. Chrześcijańscy pacyfiści muszą zaprzeczać powszechnej, rzeczywistej praktyce dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa, a poza historią do wieczności wojnom tronów i dominacji, księstw i potęg. „Wojna jest piekłem – powiedział Sherman – a piekło przez dokładną teologiczną analogię jest miejscem wiecznego sprawiedliwego karania. Chrześcijańscy pacyfiści zaczynają od negocjowania dobra wojny, a kończą na przepisywaniu *Pisma Świętego* tak, aby wykluczyć dobro piekła”. Senior pisał te uwagi w roku 1977, obserwując przemiany w Stanach Zjednoczonych po roku 1968, znał więc też zarówno nauczanie Jana XXIII, jak i Soboru Watykańskiego II oraz społeczne encykliki Pawła VI. Odnoszą się więc one do przemian, jakie obserwuje się na Zachodzie w społecznym praktykowaniu katolicyzmu zmieniającego poprzez zamilczania nauki o karze. Papież Franciszek czyni krok w zupełnie innym kierunku, przyjmując strategię przemilczania wskazywania sprawcy, kieruje uczucia odbiorców Jego nauczania w stronę myślenia o środowisku i niedookreślonymu kanonowi „wszelkich praw”.

Dla jasności opisu procesu przemian w rozumieniu przez Kościół katolicki koncepcji wojny sprawiedliwej warto przypomnieć, że ogromny wpływ na ten proces

miały wydarzenia II wojny światowej. Powodowany dramatem Hiroszimy i Nagasaki papież Pius XII uzupełnił rozumienie wojny sprawiedliwej o nakaz zapobiegania konfliktom zbrojnym (Kozłowski, 2006, s. 70).

Papież Jan XXIII w przywoływanej już encyklice *Pacem in terris* poddał redefinicji rozumienie wojny, dodając, że:

w naszych czasach ludzie przekonują się coraz bardziej, że spory, jakie mogą powstawać między narodami, należy rozwiązywać nie siłą zbrojną, lecz na drodze układów i porozumień. Przekonanie to wywodzi się najczęściej ze zrozumienia straszliwej siły niszczycielskiej współczesnej broni oraz z obawy przed powodowanymi przez nią nieszczęściami i okropnymi zniszczeniami. Dlatego też w epoce potęgi atomowej byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw. (Jan XXIII, 1997, s. 52)

Co bardzo istotne dla omawianego zagadnienia, Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* nie zakwestionował możliwości prowadzenia wojny w ogóle, ale uznał ją za dopuszczoną jedynie wówczas, gdy nie będą istniały inne możliwości rozwiązania konfliktu międzynarodowego. Co więcej Sobór uznał, że nie można odbierać nikomu prawa do samoobrony, „póki będzie istniało niebezpieczeństwo wojny (...), póty rządowi nie można zaprzeczać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpięrow wszystkie środki pokojowych rokowań” (Sobór Watykański II, 1985, s. 194).

Także w nauczaniu papieża Pawła VI zawarte są treści precyzujące prawomocność wybrania strategii wojny jako sposobu rozwiązania konfliktu. Kościół zdaniem Pawła VI nie może zabraniać walki, jeżeli okaże się ona konieczna. Należy ją wtedy oceniać jako broń sprawiedliwości, a nawet jako heroiczny obowiązek. „Czasami miecz jest konieczny dla obrony sprawiedliwości i pokoju”. (Paweł VI, 1975). W encyklice *Populorum progressio* Paweł VI doprecyzował, że w sytuacji gdy „ewidentna i przedłużająca się tyrania poważnie zagraża fundamentalnym prawom osoby i jest niebezpiecznie szkodliwa dla wspólnego dobra kraju”, wtedy działania wojenne należy uznać za dopuszczalne (Paweł VI, 1999, s. 22).

Jan Paweł II w swoim nauczaniu również nie uważał wojny za rzeczywistość bezwzględnie niedopuszczalną. Papież Wojtyła miał świadomość, że wojna w swej istocie nie rozwiązuje i nie znosi problemów stanowiących przedmiot sporu, który ją zainicjował. Jan Paweł II uzupełniał, że wojna nie jest strategią rozwiązywania konfliktów, którą można dowolnie się posługiwać. Nawet w sytuacjach kiedy mamy do czynienia z obroną dobra wspólnego, strategię wojenną można stosować jedynie w ostateczności, biorąc pod uwagę konsekwencje, jakie ona niesie dla ludności cywilnej nie tylko podczas samych działań wojennych, ale także po ich zakończeniu (Jan Paweł II, 2003).

W kontekście powyższych wypowiedzi, należy dodać, że papieństwo po II wojnie światowej nie tylko traktowało podejmowanie strategii wojennych przez poszczególne państwa jako rozwiązanie ostateczne, możliwe po wyczerpaniu wszystkich innych strategii rozwiązywania konfliktów. Jednoznacznie negatywnie odnosiło się też do strategii odstraszenia, czy nadmiernych zbrojeń. Dlatego zdanie papieża Franciszka wydaje się wypływać z rozstrzygnięć jego poprzedników. Papież Franciszek pod-

kreśla, jak już wskazałem, że „*Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o możliwości uprawnionej obrony przy użyciu siły zbrojnej, co oznacza wykazanie, że istnieją pewne ścisłe warunki uprawnienia moralnego. Łatwo jest jednak popaść w zbyt szeroką interpretację tego możliwego prawa”. Z tego powodu konstatuje, że „bardzo trudno jest dziś utrzymać racjonalne kryteria, które wypracowano w poprzednich wiekach, by mówić o możliwości wojny sprawiedliwej”. W tym miejscu mamy więc do czynienia z jasnym odrzuceniem opartej na tradycji koncepcji wojny sprawiedliwej, która to uznawała, że istnieją takie przypadki, kiedy należy uznać wojny za usprawiedliwione i to nawet takie, które nie są bezpośrednio wojnami obronnymi. Sądzę, że dla oceny redefiniowania przez papieża Franciszka rozumienia wojny poprzez odrzucenie nauczania św. Augustyna, warto przytoczyć całą argumentację wykładu Tomaszowej koncepcji „wojny sprawiedliwej” zakorzenionej w dziele Augustyna.

Święty Tomasz odpowiadając na pytanie o to, czy wojna jest złem, stwierdza: „wydaje się, że tak”. Przywołując naukę św. Augustyna, przyjmuje przedstawioną przez niego argumentację.

Aby jakaś wojna była sprawiedliwa, musi odpowiadać trzem warunkom.

1. Władza książęca (*auctoritas principis*), z której polecenia wojna ma być prowadzona. Osoba bowiem prywatna nie jest władna wypowiadać wojny, bo swych praw może dochodzić przed trybunałem władzy. Nie należy też do osoby prywatnej zwoływanie wojska dla celów wojennych. A ponieważ dbanie o państwo zostało powierzone książętom, oni też są władni bronić podległych sobie miast, królestwa i prowincji. I jak wolno im bronić państwa siłą miecza przeciw burzycielom wewnętrznym karaniem złoczyńców (...)

2. Drugim warunkiem jest słuszność sprawy (*causa iusta*), by mianowicie strona, przeciw której wojna ma być prowadzona, zasłużyła na to jakąś przewiną. Wyraża to Augustyn: „sprawiedliwą nazywa się wojnę dla pomszczenia krzywd: gdy mianowicie ma być ukarany naród albo miasto za to, że zaniedbał ukarać swych obywateli za popełnienie złego czynu, lub zwrócić co oni komuś zabrali z krzywdą dla niego”.

3. Ze strony walczących ma być uczciwy zamiar (*intentio recta*): a więc dla poparcia dobra lub uniknięcia zła. O tym mówi Augustyn: „u prawdziwych czcicieli Boga nawet wojny są pokojowe, bo prowadzą je nie pod wpływem chciwości lub okrucieństwa, lecz dla pokoju: by powściągnąć złych i pomóc dobrym”. Może się bowiem zdarzyć, że wojna, nawet wypowiedziana przez prawowitą władzę, dla słusznej przyczyny, staje się niesprawiedliwą z powodu złego zamiaru. Augustyn wyraża to w zdaniu: „żądza szkodenia, okrucieństwo w zemście, twarde i nieubłagalne usposobienie, dzikość w walce, żądza władzy i tym podobne, oto co słusznie czyni wojnę grzeszną”.

Ci, którzy prowadzą wojnę, słusznie dążą do pokoju, a więc nie są przeciwni pokojowi, z wyjątkiem „złego pokoju, którego Pan nasz nie przyszedł zesłać na ziemię” (Mt 10, 34). Stąd Augustyn mówi: „Nie szukamy pokoju, aby być na wojnie, ale idziemy na wojnę, aby mieć pokój. Bądźcie więc pokojowo nastawieni w wojowaniu, abyście mogli pokonać tych, przeciwko którym prowadzicie wojnę, i doprowadzić ich do pomyślności w pokoju”. (Św. Tomasz z Akwinu, 1967, s. 152 i nn.)

Reasumując, Tomasz z Akwinu rozpoczyna swój wywód od emocjonalnej oceny wojny, przyjmując, i tutaj zgadza się z tą argumentacją papież Franciszek, że wojna nie może być nazywana dobrem. Pozostaje jednak poszukiwanie odpowiedzi: dlaczego jednak wojny są toczone, czy każdy sięgający po tę strategię jest siewcą zła? Podejmuje więc argumentację Augustyna z Hippony, który prezentuje warunki, po spełnieniu których strategia wojenna musi zostać uznana za usprawiedliwioną. Muszą zostać spełnione łącznie trzy warunki: ten, który podejmuje strategię wojenną, musi być prawowitym władcą, przedmiot konfliktu musi być słuszny oraz musi tej strategii towarzyszyć uczciwy zamiar. Skutki działań wojennych, więc to, co oceniamy emocjonalnie, nie są tutaj pierwszoplanowe, najważniejszym jest zamiar obrony dobra.

Papież Franciszek, jak starałem się wskazać wcześniej, definiuje wojnę, opisując ją z innej perspektywy, niż czyni to Augustyn. Analizuje wszelkie konflikty, spory międzynarodowe jako wydarzenia dziejące się przede wszystkim w środowisku naturalnym, które jest przez niego traktowane priorytetowo. Człowiek, wartości które podziela, nawet nierówności społeczne, są traktowane jako rzeczy ważne, ale podległe przede wszystkim prawom obrony środowiska naturalnego, w którym egzystuje człowiek. Papież Franciszek swoje myślenie o wojnie bardziej zakotwiczył w idei zrównoważonego rozwoju niż *Piśmie Świętym* czy tradycji ojców Kościoła. Ideę wojny wpisuje on w ideę budowania społeczeństwa przyszłości, „zrównoważony rozwój to taki rozwój, w którym potrzeby obecnego pokolenia mogą być zaspokojone bez umniejszania szans przyszłych pokoleń na ich zaspokojenie”. Wokół tej współrzędnej budowana jest myśl polityczna papieża Franciszka. (Światowa Komisja ds. Środowiska i Rozwoju, 1987). Dlatego należy mieć w pamięci powyżej nakreślone optyki opisu rzeczywistości, aby dokonywać pełnej interpretacji jego nauczania. Dla papieża Franciszka nie jest najważniejsza przyczyna konfliktu, priorytetowy staje się skutek prowadzonych działań, zniszczenia, które są dokonywane poprzez działania wojenne. Papież, podobnie jak Tomasz z Akwinu, rozpoczyna od oceny etycznej skutków, pomija aksjologiczne skutki wynikające z braku ochrony wartości ocenianych etycznie jako dobre.

Wojna na Ukrainie w wypowiedziach papieża Franciszka podczas modlitwy Anioł Pański

Najwięcej kontrowersji związanych z interpretacjami wystąpień papieża Franciszka dotyczących wojny na Ukrainie, odnosi się do refleksji wygłaszanych po modlitwie Anioł Pański (w okresie wielkanocnym Regina Caeli). Nie ulega wątpliwości, że zwyczaj publicznej popołudniowej modlitwy papieża praktykowany w niedzielę i wielkie święta katolicyzmu jest traktowany jako okazja do zapoznania światowej opinii publicznej z najważniejszymi wskazaniem papieża, które odnoszą się także do bieżących wydarzeń na świecie. Zwyczaj ten był zapoczątkowany przez papieża Piusa XII 15 sierpnia 1954 roku w Castel Gandolfo, kiedy modlitwa Anioł

Pański była transmitowana po raz pierwszy przez Radio Watykańskie oraz radio i telewizję RAI właściwie na cały świat.

Pomysł ten przypadł do gustu słuchaczom i musiał się spodobać samemu Biskupowi Rzymu, który po powrocie do Watykanu po zakończeniu swych letnich wakacji postanowił odtąd spotykać się z wiernymi z Rzymu, a za pośrednictwem radia i telewizji, także z zagranicy, w każde niedzielne południe na modlitwie maryjnej. Każdorazowo odbywało się to z wychodzącego na Plac okna pokoju papieskiego. (*Przed 60 laty narodziła się...*)

Tak jak stwierdziłem wyżej, konstytucja prawna niedzielnej popołudniowej publicznej modlitwy papieża wskazuje, że jest to przede wszystkim rytuał modlitewny powiązany z katechezą odnoszącą się najczęściej do mszalnego czytania Ewangelii dnia, która stanowi duchowe wprowadzenie do modlitwy i błogosławieństwa, kończy ją, będąca przedmiotem tego tekstu, część informacyjna dotycząca bieżącego życia Kościoła katolickiego i najważniejszych wydarzeń społeczno-politycznych na świecie. Przypominam, że jest to najbardziej nośne medialnie wystąpienie papieskie, które właściwie określa społeczny odbiór nauki Kościoła rzymskokatolickiego aplikowanej do wydarzeń teraźniejszych.

W związku ze społecznym odbiorem wypowiedzi papieża Franciszka dotyczącego wojny na Ukrainie warto przeanalizować treści wystąpień w pierwszych 100 dniach konfliktu, czyli od modlitwy Anioł Pański z dnia 6 marca 2022 roku do modlitwy Regina Caeli praktykowanej w dniu 5 czerwca 2022 roku. W tym okresie miało miejsce 14 celebracji tej modlitwy publicznej. Papież Franciszek w tym czasie siedmiokrotnie podejmował temat wojny na Ukrainie w części informacyjnej po błogosławieństwie kończącym akt modlitwy Anioł Pański czy też w okresie wielkanocnym modlitwy Regina Caeli (*Angelus – Regina Caeli*, 2022). W tekście tym odnoszę się jedynie do tego corpusu tekstów, taktując go jako zbiór zamknięty. Nie mam możliwości dotarcia do całości innych działań podejmowanych przez Stolicę Apostolską, a zatem wybiórcze wydarzenia taktowane jako fragment całości mogłyby prowadzić do wniosków dalekich od prawdy.

W pierwszym Aniele Pańskim po wybuchu wojny, 6 marca 2022 r., Papież wyznaczył najważniejsze wektory rozumienia przez Stolicę Apostolską tej wojny.

Drodzy bracia i siostry, na Ukrainie płyną rzeki krwi i łez. Nie jest to jedynie operacja wojskowa, ale wojna, która sieje śmierć, zniszczenie i nędzę. Jest coraz więcej ofiar, a także osób uciekających, zwłaszcza mam i dzieci. W tym udręczonym kraju wzrasta dramatycznie z godziny na godzinę konieczność pomocy humanitarnej. Zwracam się z żarliwym apelem, żeby naprawdę zostały zapewnione korytarze humanitarne i żeby zostało zagwarantowane i ułatwione docieranie z pomocą do obszarów obleganych, aby nieść niezbędną pomoc naszym braciom i siostram, nękanym przez bomby i lęk. Dziękuję wszystkim, którzy przyjmują uchodźców. Przede wszystkim błagam o zaprzestanie ataków zbrojnych i żeby przeważały negocjacje – a także, żeby zwyciężył zdrowy rozsądek. – Oraz żeby znów było respektowane prawo międzynarodowe! Pragnę podziękować również dziennikarkom i dziennikarzom, którzy dla zagwarantowania Informacji narażają swoje życie. Dziękuję, bracia i siostry, za tę waszą służbę! Służbę, która pozwala nam być blisko dramatu tej ludności i pozwala nam ocenić okrucieństwo wojny. Dziękuję, bracia i siostry. Módlmy się razem za Ukrainę – mamy tutaj przed sobą

jej flagi. Pomódlmy się razem, jak bracia, do Matki Bożej, Królowej Ukrainy. Zdrowaś Maryjo... Stolica Apostolska jest gotowa uczynić wszystko, aby oddać się na służbę tego pokoju. W tych dniach udało się na Ukrainę dwóch kardynałów, aby służyć ludności, aby pomóc. Kard. Krajewski, jałmużnik, żeby zawieźć pomoc potrzebującym, i kard. Czerny, prefekt ad interim Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka. Obecność tam tych dwóch kardynałów jest obecnością nie tylko Papieża, ale całego ludu chrześcijańskiego, który chce okazać bliskość i powiedzieć: „Wojna jest szaleństwem! Proszę, zatrzymajcie się! Popatrzcie na to okrucieństwo!

Należy wyraźnie stwierdzić papież Franciszek nie szuka synonimów, którymi można opatrzyć stan konfliktu, mówi wprost: na Ukrainie mamy do czynienia z wojną. To bardzo istotne stwierdzenie, pokazujące kategorię, do której odnosi się całe nauczanie papieskie. Po drugie, mówi wprost o skutkach prowadzonych działań, mamy do czynienia przede wszystkim ze śmiercią ludzi, rannymi i uchodźcami, tym ludziom należy zapewnić ochronę i pomoc. Co najistotniejsze w tej wypowiedzi, Papież nie odnosi się, idąc za przesłankami zawartymi w jego teoretycznym opisie wojny, do środowiska, odnosi się wprost do dramatu, do tragedii ludzi. Po trzecie, wyraźnie apeluje o stworzenie korytarzy humanitarnych, w tym dostrzega możliwość udzielenia pomocy ofiarom wojny. Wyraźnie wskazuje na wszelkie dobro dziejące się w czasie wojny, dziękuje tym, którzy przyjmują uchodźców oraz dziennikarzom. Co bardzo istotne, wskazuje, że należy zatrzymać działania wojenne, rozpocząć negocjacje i pozwolić, by zaczęło działać prawo międzynarodowe. Jak sądzę, w tym wskazaniu zawarta jest najważniejsza idea polityki Stolicy Apostolskiej, iż to nie instytucje religijne są od rozstrzygania sporów, spory podlegają prawu międzynarodowemu i instytucjom międzynarodowym, których prerogatywy Kościół rzymskokatolicki nie tylko respektuje, ale i szanuje ich rozstrzygnięcia. Należy domniemywać, że jest to wyraźna deklaracja gotowości Stolicy Apostolskiej do wykorzystywania jej pozycji, do tworzenia przestrzeni negocjacji i dialogu. Wydarzeniem bez precedensu jest bezzwłoczne delegowanie dwóch członków Kolegium Kardynalskiego do pełnienia posługi i pomocy na Ukrainie.

Papież nie rezygnuje z omawianej wyżej retoryki sentymentalnej, kończąc pierwsze wystąpienie odnoszące się do wojny, apeluje: „Wojna jest szaleństwem! Proszę, zatrzymajcie się! Popatrzcie na to okrucieństwo!”.

W wystąpieniu z 13 marca papież Franciszek odnosi się do dramatycznej sytuacji w Mariupolu. Nie ta kwestia jest, moim zdaniem, najważniejsza w tej wypowiedzi. We fragmencie „w obliczu barbarzyństwa zabijania dzieci, niewinnych ludzi i bezbronnych cywilów nie istnieją racje strategiczne, które by się dało utrzymać – należy tylko zakończyć niedopuszczalną agresję zbrojną, zanim zamieni miasta w cmentarze” papież wyraźnie przedstawia zdanie, które jest głównym indykatorem myślenia o wojnie: wojna jest kategoria, która nie może istnieć w świecie współczesnym. W wystąpieniu Franciszek ponawia apel o tworzenie korytarzy humanitarnych i rozpoczęcie negocjacji pokojowych. Co ważne, w perspektywie religioznawczej, Papież jasno stwierdza: „Proszę wszystkie wspólnoty diecezjalne i zakonne o wzmoczenie modlitwy o pokój. Bóg jest tylko Bogiem pokoju, nie jest Bogiem wojny, a ten, kto popiera przemoc, profanuje Jego imię”. Wojna jest traktowana przez Franciszka jako

wskaźnik religijności, wezwanie to brzmi ostrzej w kontekście prezentowanej wyżej kwestii odrzucenia nauczania św. Augustyna z Hippony. Trzeba jasno zaznaczyć, że w wystąpieniach papieża znajdują się podziękowania dla wszystkich angażujących się w pomoc dla ofiar wojny.

W modlitwie z 20 marca 2022 r. papież dostrzega, że jego działania i nauczanie nie przynoszą efektów. Dlatego przynagla wspólnotę międzynarodową do bardziej stanowczych działań. „Błagam wszystkich przedstawicieli wspólnoty międzynarodowej, żeby naprawdę zaangażowali się w doprowadzenie do zakończenia tej odrażającej wojny”. Przypomina fakt odwiedzin w Rzymie rannych, pokaleczonych ofiar wojny, przede wszystkim dzieci, które dotarły do Włoch i są tam leczone.

W bardzo osobistym, dramatycznym wyznaniu, korespondującym z wypowiedzią sprzed tygodnia Franciszek apeluje:

To wszystko jest nieludzkie! Co więcej, jest także świętokradcze, gdyż jest sprzeczne ze świętością życia ludzkiego, zwłaszcza jest przeciwko bezbronnemu życiu ludzkiemu, które musi być szanowane i chronione, nie eliminowane, i które ma pierwszeństwo przed jakąkolwiek strategią! Nie zapominajmy – jest to okrucieństwo, nieludzkie i świętokradcze! Pomódlmy się w milczeniu za tych, którzy cierpią.

Jedyne pocieszenie w tej sytuacji papież znajduje w ogromnej aktywności ludzi na rzecz ofiar wojny.

Wskazuje na konkretne działania Stolicy Apostolskiej na Ukrainie. „Myślę także o nuncjuszu apostolskim, który niedawno został mianowany nuncjuszem, abpie Visvaldas Kulbokasie, który od początku wojny pozostaje w Kijowie razem ze swoimi współpracownikami i swoją obecnością przybliża mnie każdego dnia do umęczonego ludu ukraińskiego”. Bardzo istotnym wątkiem zawartym w tym przemówieniu jest troska papieża Franciszka o przyszłość pomocy ofiarom wojny.

Nie ustawajmy w wielkodusznym przyjmowaniu, jak to jest robione – nie tylko teraz, w czasie sytuacji wyjątkowej, ale także w tygodniach i miesiącach, które nadejdą. Bo wy wiecie, że w pierwszej chwili wszyscy dokładamy wszelkich starań, żeby przyjąć, ale potem przyzwyczajenie ostudza trochę nasze serce i zapominamy. Pomyślmy o tych kobietach i tych dzieciach, które z czasem, nie mając pracy, oddzielone od swoich mężów, będą szukane przez „sępy” społeczeństwa. Proszę, chrońmy je.

Papież wyraźnie przestrzega przed kolejnymi niebezpieczeństwami związanymi z faktem bycia uchodźcą, ofiarą wojny. Papież każdy konflikt, któremu towarzyszy zjawisko uchodźstwa opatruje bardzo ważnymi uwagami o charakterze duszpasterskim.

W kontekście religioznawczym najistotniejszy element wypowiedzi papieża Franciszka zawarty jest w zakończeniu tego wystąpienia, gdzie papież informuje o zaproszeniu dla całego Kościoła o przyłączenie się do specjalnej modlitwy o pokój na Ukrainie, którą papież Franciszek odprawi 25 marca, w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, kiedy będzie miało miejsce uroczyste poświęcenie ludzkości, zwłaszcza Rosji i Ukrainy, Niepokalanemu Sercu Maryi. Przynaglenie to jest zawarte w uznanych przez Kościół za prawdziwe objawieniach Maryi w Fatimie.

Po modlitwie z 27 marca 2022 r. papież zauważa, że mija już miesiąc bezsensownej wojny, która jak każda wojna, nie przynosi niczego pozytywnego. Co istotne,

w wystąpieniu tym papież dokonuje swoistego resume dotyczącego rozumienia przez niego miejsca wojny w kulturze.

Wojna nie może być czymś nieuniknionym – nie możemy przyzwyczajać się do wojny! Powinniśmy natomiast przekształcić dzisiejsze oburzenie w zobowiązanie na przyszłość. Bowiem jeżeli z tej sytuacji wyjdziemy tacy jak wcześniej, wszyscy będziemy w pewnym sensie winni. W obliczu niebezpieczeństwa samozniszczenia ludzkość musi zrozumieć, że nadszedł moment, żeby zlikwidować wojnę, wymazać ją z historii człowieka, zanim to ona wymaze człowieka z historii.

W zdaniu tym pojawia się stwierdzenie, że wszyscy są odpowiedzialni za przyszłość. Stwierdzenie to jest o tyle trafne, o ile niezrozumiałe w kontekście podjęcia przez Stolicę Apostolską decyzji o stosowaniu strategii nieokreślenia podmiotów odpowiedzialnych za wojnę na Ukrainie. Tworzenie dość enigmatycznie określonego podmiotu zbiorowego pokazuje, jak trudno jest charakteryzować aksjologicznie fakty dziejące się w rzeczywistości, unikając pełnego jej opisu. Wojna traktowana jako swoiste perpetuum mobile, akt, który dzieje się bez akcji inicjującej, może stać się kategorią pustą. Pustość zakresu znaczeniowego kategorii wojny nie oznacza przybliżenia uprawnionej przez papieża Franciszka sytuacji nieistnienia wojny.

W modlitwie z 3 kwietnia 2022 r., która ma miejsce na Malcie, papież jedynie przypomina o toczącej się wojnie na Ukrainie, a w rytuale z 10 kwietnia problem ten nie zaistniał, gdyż papież odniósł się do dramatycznych wydarzeń konfliktów społecznych, jakie miały miejsce w Peru. Problem wojny na Ukrainie nie został także podniesiony podczas modlitwy 18 kwietnia.

W modlitwie przypadającej na święta Wielkiej Nocy obchodzone wg kalendarz juliański, czyli 24 kwietnia 2022 r., papież Franciszek zauważa, że przypadają one w dwa miesiące od początku wojny i ona miałaby się kończyć, właśnie wtedy nasiliła się. Papież ponawia apel o zaprzestanie wojny i apeluje o jeszcze bardziej gorliwą modlitwę o nastanie pokoju na Ukrainie.

1 maja 2022 r. podczas modlitwy Regina Caeli papież Franciszek przypomina, że maj w praktyce religijnej Kościoła rzymskokatolickiego jest miesiącem poświęconym osobie Maryi. Dlatego też wspomina zniszczony Mariupol.

Boję i płaczę, gdy myślę o cierpieniach ludności ukraińskiej, a zwłaszcza o najsłabszych, osobach starszych i dzieciach. Dochodzą wręcz straszliwe wiadomości o dzieciach wydalonych i deportowanych. I podczas gdy jesteśmy świadkami makabrycznego regresu człowieczeństwa, pytam się, wraz z licznymi osobami ogarniętymi trwogą, czy rzeczywiście dąży się do pokoju; czy jest wola uniknięcia ciągłej eskalacji militarnej i słownej; czy robi się wszystko, co możliwe, żeby broń ucichła. Proszę was, nie poddawajmy się logice przemocy, perwersyjnej spirali broni. Niech zostanie obrana droga dialogu i pokoju!

Nie ulega chyba wątpliwości, że papież Franciszek jest zaniepokojony faktem, że wojna właściwie nie zmierza ku końcowi. Podejmowane działania są albo niewystarczające, albo nie dość autentyczne. Wierzy, że tylko obranie drogi pokoju jest tą strategią, która może doprowadzić do pokoju i zakończenia wojny na Ukrainie.

W modlitwach, jakie mają miejsce w dniach 8 maja, 15 maja, 22 maja, 29 maja i 5 czerwca 2022 r., wojna na Ukrainie nie jest głównym przedmiotem rozważań

papieskich, które są wygłaszane po błogosławieństwie kończącym publiczną niedzielną modlitwę Anioł Pański.

Podsumowanie

W kulturze współczesnej odbiorca przekazu oczekuje zawartych w nim treści, faktów które uważa w nim na niezbędne. Takie subiektywne podejście do odczytywania treści może stać się źródłem nieporozumień w procesie odbioru. Jest to zagrożenie tym mocniej obecne, kiedy sam przekaz jest nacechowany treściami emocjonalnymi, które jedynie potęgują subiektywizację odbieranego komunikatu. Jak starałem się pokazać, problemy religioznawcze powiązane z nauczaniem papieża Franciszka są przede wszystkim zakorzenione w sentymentalnej strategii narracji jego wystąpień. Rozumienie wojny, taktowane przez papieża Franciszka w duchu pacyfizmu lat 70. XX wieku, okazało się narracyjnie mało sprawne w latach dwudziestych XXI wieku. Ukazanie treści nauczania papieskiego odnośnie do wojny na Ukrainie na tle rozumienia wojny wyartykułowanego na kartach encykliki *Fratelli tutti* oraz na tle dotychczasowej doktryny Kościoła katolickiego miało na celu uwypuklenie spójności narracji papieża Franciszka. Tak jak treści encykliki *Fratelli tutti* były czytelne i zrozumiałe w oderwaniu od aplikacji tego nauczania do konkretnej sytuacji, tak ta strategia katechetyczna była źródłem aporii w opisie rzeczywistej wojny. Strategie emocjonalne mają swoje znaczenia w budowaniu dojrzałości religijnej, nie można jednak dojrzałości budować jedynie na uczuciach. Konkretnie racjonalne tłumaczenia podejmowane w dziejach przez Kościół katolicki są bardziej sprawne interpretacyjnie od narracji naznaczonych sentymentalizmem. Nie musi oznaczać to, że te dwie strategie opisują odmiennie podejmowane kategorie. Wojna, czy to w rozumieniu św. Augustyna, czy też św. Tomasza z Akwinu, jest złem. Dokładnie w ten sam sposób rozumie ją papież Franciszek.

Literatura

- AAS. (2017). *Messaggio alla Conferenza dell'ONU per la negoziazione di uno strumento giuridicamente vincolante sulla proibizione delle armi nucleari* (New York, 27–31 marzo 2017). AAS 109, 394–396.
- Angelus – Regina Caeli 2022. Pobrane z: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2022.index.html#angelus>
- Franciszek. (2020). *Encyklika Fratelli tutti*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Guénois, J.-M. (2022). *Guerre en Ukraine: les efforts du pape François*. Le Figaro 18.03.2022. Pobrane z: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/guerre-en-ukraine-les-efforts-du-pape-francois-20220318>
- Jan Paweł II. (2003). „Nie” śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak” życiu i pokojowi! (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Watykan, 13 I 2003). *L'Osservatore Romano*, nr 3, s. 21–24.
- Jan XXIII. (1997). *Encyklika Pacem in terris*. Wrocław.

- Kozłowski, K. (2006). „*Pax Christi in Regno Christi*”. *Problematyka pokoju światowego w nauczaniu i działalności papieża Piusa XII w latach 1939–1945*. Katowice.
- Paweł VI. (1975). *Pojednanie drogą do pokoju. Orędzie na VIII Światowy Dzień Pokoju 1975*.
- Paweł VI. (1999). *Encyklika Populorum progressio*. nr 30, 31, Wrocław, s. 22.
- Przed 60 laty narodziła się praktyka spotkań papieża z wiernymi na modlitwie „Anioł Pański”*.
Pobrane z: <https://m.niedziela.pl/artukul/10932/Przed-60-laty-narodzila-sie-praktyka>
- Senior, J. (2022). *Upadek i odrodzenie kultury chrześcijańskiej*. Poznań: Dębogóra.
- Sobór Watykański II. (1985). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Wrocław.
- Światowa Komisja ds. Środowiska i Rozwoju. (1987). *Raport Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju*.
- Św. Tomasz z Akwinu. (1967). *Summa teologiczna*, tom 16. Londyn: KOW Veritas.

RYSZARD WÓJTOWICZ

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: rwojt@univ.rzeszow.pl

ORCID: 0000-0002-8807-8720

DOI: 10.34813/ptr3.2022.4

**„Budujmy wspólny dom”:
Papież Franciszek o znaczeniu religii i polityki
w życiu społecznym**

“Let’s build a common home”. Pope Francis on the importance
of religion and politics in social life

Abstract. The fundamental issue from the perspective of this article is politics, and more specifically the relationship between religion and politics. This relationship can be summarized in the question that is the proper issue of this analysis, it is the question of dialogue between religion and politics, the question of whether politics can be an effective and useful tool in liberating the world from its problems (i.e. wars, social and economic inequalities, ecological crisis), or it can be a tool for avoiding and eliminating contemporary threats to man and his culture, to the world. The above question can be reformulated as follows: can the Church in its evangelization and inculturation activities, operating in different cultures and countries with different political systems and doctrines, cooperate (build bridges) with politics. Is the dialogue between religion and politics possible (real) or not for various reasons (e.g. doctrinal)? Can cooperation of religion and politics, at the local and international level (according to the principle: think globally, act locally) contribute to the implementation of the project of “common Home” proposed by Pope Francis?

Keywords: Pope Francis, religion, politics, culture, society, philosophy.

Nauczanie społeczne papieża Franciszka to z jednej strony *continuum magisterium* Kościoła oraz papieży posoborowych, z drugiej strony jest to działanie przystosowujące katolicką teologię i filozofię społeczną do współczesności, do *signum temporis*. Jednocześnie wskazane wymiary aktywności Pontifexa charakteryzuje oryginalność, którą współczesnemu Kościołowi nadaje formacja intelektualno-kulturowa Jorge Mario Bergoglio. Stąd też m.in. nauczanie papieża Franciszka obejmuje właściwie wszystkie sfery życia społeczno-kulturowego, w których podejmuje kwestie zasadnicze dla doktryny Kościoła, jak i życia społeczno-kulturowego (wiernych, a także nienależących do Kościoła Rzymskiego oraz niewierzących). Uniwersalność, powszechność i ogólność, charakterystyczne dla teologii i katechezy Kościoła, a także filozofii społecznej Franciszka, ujawniają się w m.in. w takich zagadnieniach, jak: godność osoby, pluralizm kulturowy, tj. dialog z kulturami i religiami, wolność, prawda, miłość, rodzina, wychowanie, wiara, moralność, braterstwo, pokój, miłosierdzie, sprawiedliwość itp. W nauczaniu społecznym papieża istotną część stanowią, poza wymienionymi wyżej, problemy związane z rozumieniem np.: pojęcia postępu, sekularyzacji, inkulturacji oraz właściwego dla formacji intelektualno-wyznaniowej wspólnoty Kościoła, rozumienia systemów społeczno-gospodarczych, ekonomii, ekologii, konsumizmu, a także koncepcji i doktryn politycznych, ideologii i światopoglądów¹.

Czy możliwy jest dialog religii z polityką? Kilka uwag historycznych

Od drugiej połowy XIX wieku, w kontekście analizowanego zagadnienia (relacji religii i polityki), postawa Kościoła w kwestii rozumienia różnych modeli kultury, społeczeństwa, a także doktryn politycznych jest zasadniczo przeciwna wobec wszelkim przejawom antyreligijnym. Anatemizacja dotyczyła nie tylko ateizmu i koncepcji historyczno-dialektyczno-materialistycznych, ale także liberalizmu o różnej proveniencji i różnych jego wersji. W encyklikach, adhortacjach, listach i przemówieniach papieża Franciszka odnośnie do analizowanego zagadnienia odnajdujemy oczywiste odniesienie do magisterium Kościoła, ale szczególne znaczenie w jego katechezie zajmuje Sobór Watykański II, teologia, filozofia oraz nauczanie społeczne jego poprzedników: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI.

XIX-wieczne wersje liberalizmu, a właściwie stosunek Kościoła do nich, uniemożliwiały prowadzenie dialogu. Liberalizm o odmiennej proveniencji teoretycznej i kulturowej (liberalizm angielski, francuski, niemiecki i włoski, zob. Drozdowicz, 2005, s. 13–98), generował bardzo istotne różnice i rozbieżności między sobą. Pierwotne różnice w założeniach teoretycznych także współcześnie generują zasadniczo

¹ Pełne opracowanie wskazanego zagadnienia i powiązanej z nim problematyki wymaga opracowania w formie monografii. Stąd też, ze względu na wymogi edytorskie i ograniczenia (objętość tekstu), niniejszy artykuł jest jedynie wprowadzeniem do przedstawionego zagadnienia; jest to rekonstrukcja i analiza wybranych aspektów związanych z tematem zawartym w tytule.

odmienne sposoby myślenia politycznego, a w konsekwencji wyznaczają nowe warunki prowadzenia dialogu z Kościołem katolickim (zob. Szlachta, 2008, s. 165).

W powyższym kontekście szczególną pozycję zajmuje Leon XIII, który dostrzegał i rozumiał znaczenie różnicujących się odmian liberalizmu. W encyklice *Liberstas praestantissimum* (1888) wskazuje i wylicza największe „błędy” liberalizmu. Po pierwsze, zagrożeniem ze strony liberalizmu dla Kościoła (religii w ogóle) jest liberalizm radykalny, jego wersja utylitarystyczna, którego założenia zmierzają do totalnej negacji „Dzieła Bożego”, „Rozumu Bożego”, w życiu prywatnym i publicznym, życiu społecznym oraz politycznym państwa (zob. Szlachta, 2008, s. 166; Drozdowicz, 2005, s. 157–171). Niezależność naturalnych władz poznawczych człowieka, „rozumu ludzkiego”, wolnej woli od przyczyn nadnaturalnych, jest nie do zaakceptowania przez Kościół przełomu XIX i XX wieku. Szczególnie irytująca dla Leona XIII była kwestia niezależności sfery moralnej i politycznej od religii oraz historii, od providencjalizmu dziejów. Sprzeciw papieża dotyczył m.in. głoszonego przez liberalizm prymatu wolności jednostki nad każdą projekcją zniewalającą, negującą Boga i jego moc sprawczą oraz Boga jako źródło wiedzy (rozumu) i wolności. Tym samym, zdaniem Leona XIII, liberalizm to zwodnicza doktryna, która uznaje

Kościół za przeszkodę wolności ludzkiej (...). Przyczyna tego tkwi w pewnym przewrotnym i przekręconym pojmowaniu samejże wolności. Fałszują bowiem albo jej pojęcie, albo też zakres jej więcej niż sprawiedliwie rozszerzają tym mniemaniem, jakoby obejmowała bardzo wiele spraw, w których atoli, jeżeli się zdrowo sądzić ma, człowiek nie może być wolnym. (Leon XIII, 1888, n 1)

Liberalizm w tej wersji jest kontynuacją i „analogonem” oświeceniowego racjonalizmu i naturalizmu, według którego państwo powstaje w wyniku umowy, consensu społecznego, w którym fundament życia społecznego konstytuuje prawo stanowione, prawo świeckie, tworzone przez państwo, a nie prawo naturalne (moralne)².

Inną odmianą liberalizmu, potępianego przez Leona XIII, była koncepcja odwołująca się wprost do francuskiego oświecenia (hasła rewolucji mieszczańskiej: wolność, równość i braterstwo, zob. Cassirer, 2010, s. 147–166), szczególnie akcentując niezgodę na *ancien regime* (fr. stare rządy, stare zasady, stary reżim, ówczesna władza absolutna, zob. Drozdowicz, 2006, s. 73–148). Zdaniem papieża liberałowie tej proveniencji uważają, iż wolnością człowieka kierują jedynie „zasady rozumu”. Otóż błąd tej odmiany liberalizmu polega na tym, że jego zwolennicy „sądzą, że powinni na tym się zatrzymać, nie przypuszczają, aby człowiek wolny miał się poddać prawom, którymi spodobałoby się Bogu inspirować nasze działania inną drogą niż poprzez naturalny rozum” (Leon XIII, 1888). Podobnie jak w poprzedniej wersji liberalizmu, przyznanie prymatu rozumu nad wiarą („pycha rozumu”) neguje obowiązywalność Bożych praw i obowiązków. Odmienne od wyżej wspomnianych wersji liberalizmu, które Leon XIII poddaje krytyce, jest „liberalizm chrześcijański”. Zdaniem M. Novaka

² „Wodzem tedy człowieka w działaniu jest prawo, które go wskazanymi nagrodami i karami zachęca do czynienia dobrze, a od grzeszenia odstrasza (...). Toż na czele wszystkich stoi naturalne prawo, które wypisane i wyrte jest na sercach pojedynczych ludzi, ono bowiem jest samym rozumem człowieka, nakazującym dobrze czynić, a zabraniającym grzeszyć”. Dalej: „Wynika zatem, że prawo natury jest samem prawem wiecznym wszechpionym rozumnym istotom i nakłaniającym je do należytego czynu i celu i że toż jest samym rozumem wiecznym Stworzyciela i Boga, całym światem rządzącego” (Leon XIII, n 7, 8).

jest to formuła ukazująca trzecią, poza pozytywną i negatywną (zob. Berlin, 1991, s. 108–192), koncepcję wolności (zob. Novak, 1993, s. 28–36). Przedstawiciele tego nurtu nie negują istnienia Boga, znaczenia Objawienia, jednakże dążą do usunięcia Kościoła z życia społeczno-publicznego, polityczno-państwowego. Rola i funkcja religii sprowadzona zostaje do sfery prywatnej.

Wspomniane wyżej dwie pierwsze wersje liberalizmu traktowały istnienie i działalność Kościoła w sposób instrumentalny, natomiast „liberalizm chrześcijański” dążył do „wyparcia nauczania Kościoła z życia publicznego i ograniczenia wpływu jedynie do tych, którzy akceptują głoszone przezeń zasady” (Szlachta, 2008, s. 169). Stąd Kościoły (np. katolicki) powinny być traktowane na równi z innymi prywatnymi stowarzyszeniami, co znaczy, że mogą one działać, ale zakres owej działalności nie może prowadzić w kierunku posiadania nadzoru np. nad instytucją rodziny, małżeństwem czy edukacją.

Z założeń wymienionych nurtów liberalizmu wynika, że dialog z Kościołem (religią) na przełomie XIX i XX wieku był nieosiągalny i niemożliwy z powodu przynajmniej trzech konsekwencji teoretycznych i praktycznych. Po pierwsze, model XIX-wiecznego państwa postrzegany był przez liberalizm jako centralizacja władzy, która pozwala jednostce odnaleźć sens wolności indywidualnej w pluralistycznym społeczeństwie oraz zachować wolność i indywidualność na zróżnicowanym rynku idei, wartości, ideałów i dóbr (zob. Szlachta, 2008, s. 171.) Po drugie, liberalizm poszukiwał nowego ładu społecznego, głosząc prymat zasad większości, użyteczności i racjonalności, jednocześnie eliminując próby utrwalania „porządku normatywnego” (zob. s. 171). Po trzecie, głoszono i realizowano prymat prawa pozytywnego, państwa, legalizmu nad prawem naturalnym (moralnym), co w konsekwencji doprowadziło do absolutyzacji praw i uprawnień jednostki (zob. s. 172).

Generalizując, można powiedzieć, że liberalizm różnych proveniencji rozwijał się pod sztandarem wspólnych haseł, ideałów i wartości, mianowicie: wolności, indywidualizmu, melioryzmu, tolerancji, rozumnego egoizmu, wyrachowanego altruizmu, odpowiedzialności i przewidywalności zachowań (zob. Drozdowicz, 2005, s. 175–185).

Powyższe uwagi są o tyle istotne, gdyż współcześnie, na początku trzeciej dekady XXI wieku, systemy społeczno-gospodarczo-polityczne w cywilizacji zachodu odnajdują w nich swą genezę i czerpią inspiracje do dalszego rozwoju. Owszem, istnieją różnice, ale zasadnicza jest taka, że współczesny liberalizm (jego różne odmiany i oblicza) podobnie jak Kościół rzymski nie jest odporny na zmiany zachodzące w rzeczywistości społecznej, ekonomicznej, gospodarczej czy politycznej. Nurty te ewoluowały do tego stopnia, że ujawniły się obszary życia społeczno-ekonomiczno-politycznego, w obrębie których dialog jest możliwy do osiągnięcia. Jednakże, w sprawach fundamentalnych, różnice pozostają na tyle istotne, że pożądaný dialog oraz porozumienie w kwestii uzgodnienia i ujednolicenia działań ze względu na wspólny cel (dobro wszechludzkie) są ciągle nieosiągalne.

Stanowisko autorów konstytucji duszpasterskich podczas obrad Soboru Watykańskiego II wobec materialistycznych doktryn politycznych, a szerzej wszelkich modeli kultur antyreligijnych, było jednoznacznie negatywne. W konstytucji *Gau-*

dium et spes odnajdujemy zapisy wyraźnie potępiające materialistyczne koncepcje, doktryny oraz ideologie i światopoglądy ateistyczne, wyjaśniające i uzasadniające „zagadkę” życia i tajemnicę świata (*Gaudium et spes*, 1965, n 10, n 19, n 20). Z zapisów Konstytucji o Kościele współczesnym wynika, że ateizm wywodzi się ze słusznego sprzeciwu wobec istniejącego zła, jednakże ów sprzeciw jest wynikiem błędnego rozumienia świata i roli człowieka w nim (zob. n 19). Ateizm i doktryny materialistyczne głosząc niezależność we wszystkich sferach aktywności kulturowej człowieka, doprowadził do absolutyzacji wolności, która przedstawia człowieka, a nie Boga, jako kreatora wszelkiej rzeczywistości. W *Gaudium et spes* czytamy, że zwolennicy ateizmu swoją autonomię i wolność rozumieją tak: „żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii” (n 20).

Materialistyczna formuła kultury, materializm różnej proveniencji teoretycznej, a także światopoglądy ateistyczne były poddane radykalnej krytyce papieży posoborowych: Pawła VI³, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz papieża Franciszka. Jednakże ustosunkowanie się magisterium Kościoła wobec *signum temporis*, wobec dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej, a tym samym politycznej, wymusza dostosowanie doktryny, nauczania Kościoła i zaleceń Vaticanum II wobec tych zmian. Tym samym każdy z pontyfikatów posoborowych prezentuje odmienną i oryginalną wobec dynamiki zmian ekspresję i interpretację zastanej rzeczywistości.

W encyklice *Populorum progressio* (26.03.1967) Paweł VI określając kultury konstytuujące się na filozofii i doktrynach materialistycznych, zauważa, że nie prowadzą one człowieka do właściwego celu, tj. wolności i godności (zob. 1967, n 39). Jednocześnie wyraźnie podkreśla, że chrześcijanin, który „pragnie przeżywać swą wiarę uczestnicząc w działalności politycznej, rozumianej jako służba dla drugich – nie może bez przeczenia samemu sobie sprzyjać doktrynom, które (...) przeciwstawiają się jego wierze i jego koncepcji człowieka” (Paweł VI, 1971, n 26; Wójtowicz, 2020, s. 55). Nie można opowiadać się za żadną z doktryn, które pozbawiają człowieka transcendencji i negują jego niezbywalną godność, a wolność używają instrumentalnie celem realizacji indywidualnych potrzeb i pragnień. Stąd też ani materializm dialektyczny, ani liberalizm nie przyczyniają się do autentycznego (duchowego) rozwoju człowieka, pomnażania dobra wspólnego zorientowanego na transcendencję (zob. Paweł VI, 1967, n 86). Zatem dialog religii z materialistycznie zorientowanymi doktrynami politycznymi, jeśli nie jest niemożliwy, to wyraźnie ograniczony.

Pontyfikatowi Jana Pawła II towarzyszyło przekonanie, że ewangeliczna koncepcja kultury, cywilizacji miłości, przewycięży materializm i jego odmiany (m.in. konsumizm) dominujące w kulturze przełomu XX i XXI wieku (zob. Wójtowicz, 2020, s. 58). „Cywilizacja miłości” to działania ewangelizacyjne (inkulturacyjne), mające na celu przewyciężanie „cywilizację śmierci”, tj. cywilizację wykorzeniającą kulturę i człowieka z miłości bliźniego, z kultury miłości, miłosierdzia i transcendencji. U źródeł „antycywilizacji” znajdują się doktryny materialistyczne, promujące relatywizm, utylitaryzm i nihilizm. Dlatego też należy reewangelizować świat (kulturę

³ Oczywiście papież Paweł VI od 1963 r. (po śmierci Jana XXIII) kontynuował i zakończył obrady Vaticanum II w 1965 r. Jednocześnie był entuzjastą i konsekwentnym realizatorem postanowień Soboru do końca pontyfikatu w 1978 r., stąd przyjmując, że był nie tylko papieżem Soboru, ale także posoborowym.

zachodu), powrócić do ewangelicznie rozumianej rodziny, prawa naturalnego, podmiotowego, a nie przedmiotowego traktowania człowieka. Polityka inspirowana doktrynami materialistycznymi prowadzi człowieka i świat ku „antycywilizacji”, pozbawia go transcendencji, a promując konsumizm, uzasadnia, że Bóg jest niepotrzebny. Tylko „cywilizacja miłości” dookreśla właściwy (autentyczny) sens i znaczenia pojęć „człowiek” i „kultura” (Jan Paweł II, 1994, n 13; Wójtowicz, 2010, s. 115–191), ale także – „polityka”.

Benedykt XVI, podobnie do nauczania Jana Pawła II, w materialistycznych ujęciach kultury dostrzegał źródło relatywizmu, pragmatyzmu i sceptycyzmu, tj. kryzysu autentycznej (ewangelicznej) koncepcji kultury i autentycznego człowieka. Kultura określana mianem ponowoczesnej odrywa człowieka od transcendencji, zatracza chrześcijańską tożsamość. Zatem polityka oparta na fałszywej nadziei, fałszywej antropologii, prowadzi do „zamieszania i zagubienia” (zob. Benedykt XVI, 2007a, n 4), a w konsekwencji „zasadniczym problemem staje się, zatem nie dążenie do dobra, lecz do władzy, czy raczej do równowagi władzy” (Benedykt XVI, 2007b). Skoro – zdaniem Benedykta XVI – relatywizm jest warunkiem demokracji i gwarantem tolerancji, to polityka musi zaprzeczać wspólnej wszystkim ludziom naturze, a tym bardziej nie może uznać prymatu prawa moralnego (naturalnego) nad pozytywnym (państwowym). Trudno w powyższej sytuacji kooperować z materialistycznie zorientowanymi doktrynami politycznymi i prowadzić wspólną drogą ludzkość ku dobru wspólnemu.

Wszyscy braćmi – papież Franciszek o polityce i religii

Jedną z głównych inspiracji do napisania i ogłoszenia przez Franciszka encykliki *Fratelli tutti* (Franciszek, 2020) był *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* (Franciszek, 2019) podpisany 4 lutego 2019 przez Papieża i imama Al-Azharra Ahmada Al-Tayyeba. Według sygnatariuszy wymienionej deklaracji zasadnicze przyczyny kryzysów we współczesnym świecie przejawiają się poprzez obojętność na zło, krzywdę ludzką, hegemonię wulgarного egoizmu, dominację indywidualnych pragnień i potrzeb nad dobrem wspólnot oraz postępującą sekularyzację i materializację (konsumpcjonizm) życia całych społeczeństw i ich kultur. Zdaniem Franciszka u podstaw tych tendencji znajduje się filozofia materialistyczna (Franciszek, 2019), wartości materialne i doczesne, marginalizacja lub negacja wartości religijnych (zob. Wójtowicz, 2021). Stąd sygnatariusze *Dokumentu o ludzkim braterstwie...* stwierdzają, że kryzysy polityczne zasadniczo przyczyniają się do wzrostu ubóstwa, chorób i śmieci (Franciszek, 2019; Wójtowicz, 2021, s. 103). Oświadczają, że religie nie mogą prowadzić i nakłaniać do wojny, przemocy, nienawiści, ekstremizmu i przelewania krwi. Terroryzm religijny, fundamentalny radykalizm prowadzący do konfliktów, ekstremizmów nie ma nic wspólnego z prawdą religijną. Karykatura religii jest wynikiem „politycznej manipulacji religiami”, wypaczeniem autentycznych jej nauk celem realizacji interesów politycznych czy gospodarczych (Mrozek-Dumanowska, 2014, s. 125–154; zob. Wójtowicz, 2021, s. 104).

We *Fratelli tutti* przedstawiony jest uniwersalny wymiar miłości bliźniego, braterstwa i przyjaźni społecznej jako realny cel, ideał zadany do realizacji. Wskazany we wstępie encykliki cel oraz uznanie godności ludzkiej to droga do braterstwa i pokoju powszechnego, która napotyka na trudności i przeszkody w jego realizacji, tj. negatywne tendencje świata na początku trzeciej dekady XXI wieku.

Do negatywnych tendencji („mroków zamkniętego świata”) Franciszek zalicza kryzysy polityczne, brak dialogu polityki z religią (marginalizowanie wierzących), czego przejawem są m.in. „rozpadające się marzenia” o różnego rodzaju próbach integracji (zob. Bauman, 2005; Król, 2012), np. Unii Europejskiej, integracji latyno-amerykańskiej. Pewne sukcesy procesów integracyjnych są niewątpliwe, jednakże – zauważa Franciszek – „historia pokazuje, że lubi się powtarzać”, powracają dawne konflikty, odradzają się nacjonalizmy, fanatyzm i fundamentalizm, a „w niektórych krajach idea jedności ludu i narodu, przeniknięta przez różne ideologie, tworzy nowe formy egoizmu i zatracenia zmysłu społecznego, zakamuflowane pod maską rzekomej obrony interesów narodowych” (Franciszek, 2020, n 11). Integracja, w ramach procesów globalizacyjnych, ukierunkowała się na gospodarcze interesy dominujących państw kosztem dobra wspólnego. Logika globalizacji we właściwy dla siebie sposób, poprzez mechanizmy gospodarki światowej, jednoczy świat (ujednolica), ale także „dzieli osoby i narody”, narzucając im unifikacyjny model kultury (Mrozek-Dumanowska, 2014). W świecie rynków ekonomicznych, wszechpanującej konsumpcji – konstatuje Franciszek – nie stajemy się sobie bliżsi, wręcz przeciwnie, „jesteśmy bardziej niż kiedykolwiek osamotnieni w tym zmasowanym świecie, który daje pierwszeństwo interesom indywidualnym, a osłabia wymiar wspólnotowy istnienia” (Franciszek, 2020, n 12). Prymat indywidualizmu (egoizmu poszczególnych państw) nad dobrem wspólnym (szczególnie najsłabszych i najuboższych państw), prowadzi do dominacji i utrwalania hegemonii silniejszych, „ponadnarodowych potęg gospodarczych”, globalnych rynków, kosztem marginalizacji i osłabienia polityki państw narodowych oraz ich znaczenia w polityce międzynarodowej. Polityka globalnego odrzucenia prowadzi ku cywilizacji śmierci, w której istnienie wskazanych ludzi można poświęcić na rzecz „faworyzowanych grup społecznych”. Pewne grupy ludzi nie są postrzegane jako wartość autoteliczna: ubodzy, niepełnosprawni czy starcy skazani są na „przebieg” i zapomnienie. Podobnie jak inne przedmioty, których użyteczność wyczerpała się, ta grupa ludzi „już nie jest potrzebna” (Franciszek, 2020, n 18; 2016, s. 14). Można powiedzieć, że: „przedmiotem odrzucania nie są tylko pokarm czy dobra zbywające, ale często same istoty ludzkie” (Franciszek, 2020, n 19). Odrzucenie jednych grup ludzi przez innych ma wiele twarzy i wyraża się na różne sposoby, m.in. poprzez rasizm, który ujawnia, że postęp społeczny nie jest taki pewny i realny. Również postęp (rozwój) ekonomiczny, który miał przyczynić się do integralnego rozwoju ludzkości, w rzeczywistości prowadzi do „nowych form ubóstwa”.

Istotną przeszkodą w realizacji idei „wspólnego domu” jest niechęć do „budowania mostów”, prowadzenia autentycznego dialogu polityki z religią, czego przejawem jest brak powszechnego uznania praw człowieka i ich stosowania wobec wszystkich. Uznanie praw człowieka, zdaniem Franciszka, jest warunkiem rozwoju społecznego

i dobra wspólnego. Jednakże istniejące różne i liczne formy niesprawiedliwości, fałszywa antropologia, ideologia materializmu i konsumizmu negują i nie chronią godności człowieka. Pomimo zawartego w preambule *Powszechnej deklaracji praw człowieka* uznania „przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej [która – przyp. wł.] stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie” (ONZ, 1948), to powszechne stosowanie powyższego zapisu jest iluzją. Artykuł I powyższej *Deklaracji* głosi, że: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach” (ONZ, 1948), ale, jak trafnie zauważa Franciszek, „słowa mówią jedno, ale decyzje i rzeczywistość wykrzykują inne przesłanie” (Franciszek, 2020, n 22; 2019; 2013, n 212)⁴.

U podstaw powyżej wskazanych zjawisk nie odnajdujemy uznania dla „godności ludzkiej”. Skoro tak, to świat – zdaniem papieża – będzie rozwijał się „w bezsensownej dychotomii, wyobrażając sobie »zapewnienie stabilności i pokoju opartych na fałszywym bezpieczeństwie wspieranym mentalnością strachu i nieufności«” (Franciszek, 2020, n 53). Tworzymy „kultury murów”, dzielimy świat na „swój” i „obcy”, pierwszego należy bronić, gdyż jest „mój”, „nasz”, drugi jest przedmiotem odizolowania, negacji, lęku przed „innym”⁵.

W powyższym kontekście ujawnia się wartość solidarności, tj. postawy służby ludzkości i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Świat to nasz „wspólny dom”, w którym wszyscy ludzie rodzą się z tą samą niezbywalną godnością – konstatuje papież. Dlatego też ludzkość jako wspólnota ma prawo domagać się prawa do godnego życia i równych dla wszystkich szans rozwoju. Stąd „różnice koloru, religii, zdolności, miejsca pochodzenia, miejsca zamieszkania oraz wiele innych nie można przedkładać lub wykorzystywać do uzasadnienia przywilejów dla niektórych, kosztem praw wszystkich” (Franciszek, 2020, n 118). Franciszek przypomina nauczanie społeczne Pawła VI (Paweł VI, 1967, n 22) oraz Jana Pawła II (Jan Paweł, II 1991, n 31), dodając, że zagwarantowanie równości praw (osobistych, społecznych, ekonomicznych, politycznych „praw narodów i ludów”) oraz umożliwienie rozwoju całej wspólnoty ludzkiej jest działaniem niezbędnym i koniecznym, w drodze do wspólnego braterstwa, autentycznej polityki umożliwiającej „budowanie mostów” i w konsekwencji „wspólnego domu”.

Skoro – zauważa Franciszek – „każdy człowiek czy instytucja, na całym świecie, ma zawsze wymiar polityczny” (Franciszek, Wolton, 2018, s. 33). Papież wskazuje na politykę przez duże „P”, której działanie prowadzi do rozwoju człowieka i kultury. Działania polityczne powinny „konfrontować się z problemami”, używając perswazji jako narzędzia. W każdym dialogu istnieje pewna forma „napięcia”, ale polityka – dodaje Franciszek – to poszukiwanie napięcia między jednością a odrębnymi tożsamościami. Stąd relacja polityki i religii przejawia się w dialogu, dyskursie ekumenicznym, który nie powinien być prowadzony z perspektywy wła-

⁴ Przykładem jest niewolnictwo, które nie jest jedynie demonem przeszłości. Zjawisko to współcześnie dotyka wielu mężczyzn, kobiet i dzieci. U podstaw współczesnego niewolnictwa znajduje się „fałszywa” antropologia, której konsekwencją jest przedmiotowe traktowanie człowieka (osoby). Człowiek jest osobą, podmiotem, a nie przedmiotem, zatem nie może być pozbawiany samostanowienia, traktowany jak towar i środek do realizacji jakiegos partykularnego celu.

⁵ „Znaki czasu” wskazują pewne tendencje, z których można wnioskować, że migracje będą stanowić podstawę przyszłego świata, a są to m.in. pandemia Covid, migracje i imigranci, konflikty wewnątrz państw, wojny).

snej (jednej) tożsamości (s. 36). Dyskurs polityki z religią jest aktem politycznym, dialogiem który musi być „otwieraniem drzwi”, dążeniem do syntezy, „do jedności zachowującej różnorodność, wszystkie tożsamości” (s. 37). „Wspólny Dom” zagrożony jest przez fundamentalizm polityki ogólnoswiatowej. Dlatego religie (Kościół) nie powinien opowiadać się po stronie żadnej z ideologii czy doktryny (materializmu czy liberalizmu). Pokusa istnieje – dodaje Franciszek – ale opowiedzenie się po którejś ze stron „oznaczałoby powrót obrazu Kościoła-imperium (s. 39). Dlatego, zdaniem papieża, Kościół musi powiedzieć jednoznaczne „nie” dla „cezaropapizmu”. Owszem należy akceptować partie chrześcijańskie, ale nie partie np. katolickie (s. 42). Kościół ma prawo korzystać z demokracji, uprawnień państwa, jednakże opowiadając się po stronie jakiejś ideologii, doktryny, stronnictwa, będzie traktowany na równi z ideologią, stowarzyszeniami czy partiami. Dlatego M. Zięba podkreśla, że „domeną duchownych winna być metapolityka, ów poziom prefilozofii, moralności i tworzenie consensusu, zaś w sferze politycznej powinni działać wyłącznie ludzie świeccy” (Zięba, 1994, s. 122).

Musimy zrozumieć, dodaje Franciszek, że nasz „wspólny dom” polega na zjednoczeniu ludzkiej rodziny w drodze do zrównoważonego i zintegrowanego rozwoju, nie tylko w bioróżnorodności, w harmonii z innymi stworzeniami, ale także z innymi ludzkimi kulturami, dialogu polityki z religią, aby nadać nowy sens „naszej bytności na ziemi” (Franciszek, 2015, n 13, n 160; Franciszek, Agasso, 2021, s. 78–79). Zatem jeśli można mówić o wspólnej drodze, dialogu i porozumieniu religii z polityką, to np. w kwestii obrony praw człowieka przed projekcją totalizujących ideologii oraz negowaniem wolności indywidualnej przez państwo. Jednakże w powyższych kwestiach można równocześnie dostrzec wspólny cel oraz różne drogi do jego osiągnięcia. Zmiany, jakie nastąpiły za sprawą Vaticanum II, oraz papieży posoborowych, w tym pontyfikatu Franciszka, uwidaczniają się w m.in. w tym, że:

1. Katolicy podkreślają znaczenie godności ludzkiej (osoby), co stanowi dla nich kwestię fundamentalną, której obrona wymusza działania na rzecz ochrony praw człowieka. Jednakże odrzucają znaczenie naturalnej wolności (człowiek z faktu urodzenia jest wolną i równą jednostką – J. Locke), podkreślają, że wolność to „smaookreślenie”, samostanowienie, tj. określenie siebie poprzez aprioryczne prawo moralne, emancypujące osobę względem praw przyrody, determinizmu kauzalnego, przyczynowo-skutkowego natury (przyrody);

2. Liberałowie natomiast negują aprioryczne prawo moralne oraz redukują rozumienie człowieka do wymiaru naturalnego (przyrodniczego i kulturowego), stąd do uzasadnienia celowego (świadomego i wolnego) działania potrzebne jest wychowanie i wykształcenie człowieka, a także uzyskanie umiejętności koniecznych do sprawnego funkcjonowania w świecie.

Zakończenie

Wspólna droga religii i różnych modeli czy doktryn politycznych będzie możliwa, gdy w polityce uzna się, że zaspokojenie potrzeb materialnych człowieka jest bar-

dzo ważne, ale niewystarczające dla utrzymania stabilności w życiu społecznym. Generalizując, można stwierdzić, że w nauczaniu przynajmniej pięciu wielkich religii uniwersalistycznych życie jednostki oraz funkcjonowanie społeczeństwa nie redukuje się do wymiaru materialnego (horyzontalnego), tzn. że u podstaw wymiaru materialnego znajduje się duchowy wymiar ludzkiej egzystencji. W nauczaniu społecznym Franciszka „człowiek jest osobą” o niezbywalnej (bo nadprzyrodzonej) godności, której przysługują niezbywalne prawa: do samostanowienia i sprawiedliwości. Zapewnienie realizacji potrzeb duchowych, urzeczywistnienie wspomnianych wyższych wartości, prowadzi do braterstwa, poszanowania różnorodności i równości. Zatem aby urzeczywistnić „wspólny dom”, ludzkość powinna otworzyć się na transcendencję. Jednakże aby to uczynić, musi wyzwolić się z egoizmu, obojętności, różnych form przemocy, korupcji i „degradacji moralnej”, prowadzących do konfrontacji, a nie życia we „wspólnym domu”, „budowania mostów” (dialogu religii i polityki), domu przyjaźni społecznej, wspólnoty braterskiej i powszechnego pokoju.

Literatura

- Bauman, Z. (2005). *Europa niedokończona przygoda*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedykt XVI. (2007a). *Spe salvi*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Benedykt XVI. (2007b). Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., n 12.
- Berlin, J. (1991). *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki. Warszawa: Res Publica.
- Cassirer, E. (2010). *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: WUW.
- Drozdowicz, Z. (2005). *Liberalizm europejski*. Poznań: WSZiB.
- Drozdowicz, Z. (2006). *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: PWN.
- Franciszek. (2013). *Evangelii Gaudium*. Warszawa: Wydawnictwo „M”.
- Franciszek. (2015). *Laudato si'*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Franciszek. (2016). Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 stycznia 2016. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., n 2.
- Franciszek. (2019). Przesłanie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat, Prawa człowieka we współczesnym świecie — osiągnięcia, zaniedbania, negacje. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., n 1.
- Gaudium et spes* (1967). W: J. Groblicki, E. Florkowski (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Kraków: Pallottinum.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. Warszawa: Wydawnictwo „M”.
- Król, M. (2012). *Europa w obliczu końca*. Warszawa: Wydawnictwo Czerwone i Czarne.
- Mrozek-Dumanowska, A. (2014). Fundamentalizm religijny jako wykwit globalizacji. W: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religia a globalizacja* (s. 125–154). Warszawa: Wydawnictwo Askon.
- Novak, M. (1993). Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja. W: M. Novak, A. Rausche, M. Zięba (red.), *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, tłum. W. Büchner. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Papież Franciszek, Agasso, D. (2021). *Świat jutra*, tłum. J. Tomaszek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Papież Franciszek, Wolton, D. (2018). *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szlachta, B. (2008). *Wokół katolickiej myśli politycznej*. Kraków: WAM.

- Wójtowicz, R. (2010). *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*. Rzeszów: Wyd. UR.
- Wójtowicz, R. (2020). Cywilizacja miłości wobec kultury konsumpcyjnej. Wybrane zagadnienia filozofii społecznej papieża Jana Pawła II. *Przegląd Religioznawczy* nr 2.
- Wójtowicz, R. (2021). O pokoju i braterstwie. Wybrane aspekty filozofii i myśli społecznej papieża Franciszka. *Przegląd Religioznawczy* nr 2.
- Zięba, M. (1994). Kościół wobec liberalnej demokracji. W: M. Novak, A. Rausche, M. Zięba (red.), *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, tłum. W. Büchner. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

Netografia

- Franciszek. (2020). *Fratelli tutti*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/fratelli_tutti_03102020.html [dostęp: 10.01.2020].
- Franciszek. (2019). *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/al_azharr_04022019.html. (20.04.2020).
- Jan Paweł II. (1994). *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny*, Rzym, 2 lutego 1994. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html [dostęp: 20.07.2020].
- Leon XII. (1888). *Liberstas praestantissimum*. Pobrane z: <http://www.ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-papieskie/47-leon-xiii/231-encyklika-libertas-praestantissimum.html> {dostęp: 10.07.2022}
- ONZ. (1948). *Powszechna deklaracja praw człowieka*. Paryż: ONZ. Pobrane z: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [dostęp: 25.02.2021].
- Paweł VI. (1967). *Populorum progressio*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html [dostęp: 10.07.2020].
- Paweł VI. (1971). *Octogesima adveniens*. Pobrane z: <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm> [dostęp: 10.07.2020].

GRACJANA DUTKIEWICZ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych
e-mail: g.dutkiewicz@amw.gdynia.pl
ORCID: 0000-0002-0028-4563

GRZEGORZ PIWNICKI

Uniwersytet Gdański
Wydział Nauk Społecznych
e-mail: grzegorz.piwnicki@ug.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5489-4028

DOI: 10.34813/ptr3.2022.15

Pokój i wojna w orędziach papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju

Peace and war in the messages of Pope Francis
for the World Day of Peace

Abstract. Dealing with peace in the face of war as one of the problems of social life and searching for practical solutions in the context of its restoration, preservation and building, above all with regard to uniting and strengthening the defense of people, communities, nations and states for the sake of belonging to one human family are the key issues raised in the social doctrine of the Catholic Church. In its general message, concern for the common good, which provides protection and a peaceful and safe life, survived until the pontificate of Pope Francis. The article presents the understanding of peace and war in the messages of Pope Francis, for the World Day of Peace, which is celebrated each year on January 1. The article discusses the documents published in the years 2014–2022. An important aspect of this analysis is the understanding of the concept of peace in the face of war and the proposed measures to achieve and maintain it, and to end the war, which are consistent with the social teaching of the Catholic Church.

Keywords: peace, war, messages of Pope Francis, World Day of Peace.

Zajmowanie się pokojem wobec wojny, jako jednym z problemów życia społecznego oraz poszukiwanie praktycznych rozwiązań w kontekście jego przywrócenia, zachowania i budowania, przede wszystkim w odniesieniu do

jednoczenia i umocnienia obrony osób, wspólnot, narodów i państw na rzecz przynależności do jednej rodziny ludzkiej, to kluczowe zagadnienia podejmowane w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego. W ogólnym jej przesłaniu do czasów pontyfikatu papieża Franciszka przetrwała troska o dobro wspólne, które zapewnia ochronę oraz pokojowe i bezpieczne życie.

Mówiąc o postawie Kościoła katolickiego wobec pokoju i wojny, konieczne jest przypomnienie, iż ewoluowała ona na przestrzeni wieków. Pierwsi chrześcijanie wyrzekali się wojny, uznając ją za coś złego. Jednak w kolejnych wiekach była ona częstym sposobem rozwiązywania sporów. W związku z tym niezbędne stało się wypracowanie przez Kościół katolicki stanowiska, w którym dopuszczalne byłoby jej zaakceptowanie w ramach „chrześcijańskiej moralności” (Białas-Zielińska, 2018, s. 59).

Można również zgodzić się z tezą Georges’a Minois, który w rozprawie na temat stosunku Kościoła katolickiego do wojny wskazuje:

Postawa Kościoła wobec wojny zmieniała się w funkcji dwóch głównych czynników. Pierwszym jest miejsce, jakie zajmuje Kościół w społeczności, zależne od tego, czy jest związany, czy nie, z władzą polityczną, czy jest jej podporządkowany, czy może ją kontroluje. Drugim jest charakter i technika wojny, zależnie od tego, do jakiego stopnia jest mordercza, okrutna, powszechna, kontrolowalna. (1998, s. 458)

Stanowisko papieża Franciszka, prezentowane każdego roku w orędziach publikowanych na Światowy Dzień Pokoju (dalej ŚDP), potwierdzone również w odniesieniu do trwającej obecnie wojny na Ukrainie, jest cennym źródłem wiedzy dotyczącej podejścia Kościoła katolickiego do kwestii wojny i pokoju. Według Ojca Świętego najlepszym środkiem zmierzającym do położenia jej kresu jest pokój poprzez dialog, pojednanie i przebaczenie.

Stanowiska innych papieży wobec zagadnienia pokoju i wojny, w okresie ich pontyfikatów zmieniały się, dopasowując się do ducha czasów, w których żyli. W związku z tym doktryna Kościoła katolickiego wobec tej problematyki była potwierdzana, rozwijana, reinterpretowana, jak i odrzucana. Jako przykład można podać Sobór Watykański II, na którym zakwestionowano koncepcję „wojny sprawiedliwej”, zastępując ją pojęciem „prawa do obrony”.

Obecnie papież Franciszek krytykuje ideę „prawa do obrony”, twierdząc, że każda wojna jest szaleństwem i niszczy obie strony konfliktu. Takie myślenie Ojca Świętego powoduje problem doktrynalny, ponieważ jest wbrew obowiązującemu w Kościele katolickim prawu. Co więcej, w obliczu trwającej agresji Federacji Rosyjskiej na Ukrainę nie wskazuje, jakim pojęciem tę ideę zastąpić, co w efekcie przyczynia się to do braku odpowiedzi na pytanie, czy Ukraina ma prawo się bronić.

Niezależnie od oceny papieża Franciszka dla tej idei, z doktrynalnego punktu widzenia „uprawniona obrona” ma moc obowiązującą i jest zapisana w Katechizmie Kościoła Katolickiego. W tej oficjalnej wykładni wiary i zasad moralności Kościoła katolickiego czytamy:

Uprawniona obrona osób i społeczności nie jest wyjątkiem od zakazu zabijania niewinnego człowieka, czyli dobrowolnego zabójstwa. Z samoobrony... może wynikać dwójaki

skutek: zachowanie własnego życia oraz zabójstwo napastnika... Pierwszy zamierzony, a drugi nie zamierzony (nr 2263). Miłość samego siebie pozostaje podstawową zasadą moralności. Jest zatem uprawnione domaganie się przestrzegania własnego prawa do życia. Kto broni swojego życia, nie jest winny zabójstwa, nawet jeśli jest zmuszony zadać swemu napastnikowi śmiertelny cios (...) (nr 2264). Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzania szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności (nr 2265). Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiu ochrony dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa (...) (nr 2266).

Krytycznie odnosząc się do oceny papieża Franciszka wobec wspomnianej idei, należy zwrócić uwagę, że Ojciec Święty nie udziela odpowiedzi na pytanie, czy Ukraina ma prawo się bronić. Pytanie, które dzisiaj wydaje się jednym z najważniejszych w odniesieniu do trwającej wojny na Ukrainie. Dlatego Franciszkowi zarzuca się, iż rezygnuje z moralnej oceny sytuacji tam, gdzie jego głos jako przywódcy religijnego jest potrzebny.

Głównym celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, jaki stosunek do kwestii pokoju i wojny prezentuje papież Franciszek w przekazach dziewięciu orędzi publikowanych na Światowy Dzień Pokoju.

Idea Światowego Dnia Pokoju

Światowy Dzień Pokoju w Kościele katolickim obchodzony jest co roku 1 stycznia. Wydarzenie to ustanowił papież Paweł VI 8 grudnia 1967 roku listem skierowanym do „wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli”. Jego ogólnym przesłaniem jest propagowanie idei światowego pokoju i pojednania wobec wybuchających wojen i konfliktów zbrojnych. Stąd też ważny motyw ŚDP ma skłaniać do pokojowego rozstrzygania sporów międzynarodowych i niedopuszczania do sytuacji, w której doszłoby do użycia siły zbrojnej między stronami (Światowy Dzień Pokoju; Szałata, 2008).

Analizując orędzia papieża Franciszka publikowane na ŚDP, od objęcia pontyfikatu do dzisiaj Ojciec Święty wydał ich z tej okazji dziewięć. Zawierają one tytułowe przesłania i poruszają różne tematy związane z zagadnieniem pokoju i wojny:

- orędzie na 47 ŚDP, 1 styczeń 2014 r.: *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*;
- orędzie na 48 ŚDP, 1 styczeń 2015 r.: *Już nie niewolnicy, lecz bracia*;
- orędzie na 49 ŚDP, 1 styczeń 2016 r.: *Przezwyć obojętność i zyskaj pokój*;
- orędzie na 50 ŚDP, 1 styczeń 2017 r.: *Wyrzeczenie się przemocy: styl polityki na rzecz pokoju*;
- orędzie na 51 ŚDP, 1 styczeń 2018 r.: *Migranci i uchodźcy: mężczyźni i kobiety w poszukiwaniu pokoju*;

- orędzie na 52 ŚDP, 1 styczeń 2019 r.: *Dobra polityka służy pokojowi*;
- orędzie na 53 ŚDP, 1 styczeń 2020 r.: *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*;
- orędzie na 54 ŚDP, 1 styczeń 2021 r.: *Kultura troskliwości jako droga do pokoju*;
- orędzie na 55 ŚDP, 1 styczeń 2022 r.: *Dialog międzypokoleniowy, edukacja, praca: narzędziami budowania trwałego pokoju*.

Rozumienie pokoju i wojny w orędziach papieskich

Rozumienie pokoju na tle wojny w orędziu papieża Franciszka na ŚDP 1 stycznia 2014 r. wychodzi od przesłania: „Braterstwo podstawą i drogą do pokoju”. Pokazuje ono tradycyjnie obecne w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego podejście, że braterstwo, którego wyrazem jest dialog „buduje pokój i tłumi wojnę”. W jego treści Ojciec Święty potępia wszelkie wojny i wskazuje dialog jako jedyny skuteczny sposób rozstrzygania sporów międzynarodowych. Ta sama refleksja na temat dialogu pojawia się we wszystkich orędziach Ojca Świętego publikowanych na ŚDP. Wskazanie dialogu, w kontekście przywrócenia i zachowania pokoju pojawia się również w wypowiedziach papieża od momentu zbrojnej napaści Federacji Rosyjskiej na Ukrainę. Tutaj jednoznacznie od samego jej początku Franciszek apeluje o zaprzestanie wszelkich działań zbrojnych każdej ze stron konfliktu i wzywa do rozmów. Niewątpliwie dla Ojca Świętego faktem jest, że to Rosja rozpoczęła wojnę i to ona musi ją zakończyć. Jednak, aby dialog był możliwy Ojciec Święty wskazuje, że działania zbrojne muszą zostać zakończone również przez Ukrainę. Dopiero wtedy możliwy będzie pokój. To również w tym orędziu papież Franciszek formułuje swoje stanowisko na temat użycia w działaniach wojennych broni jądrowej, które podtrzymuje do dzisiaj, uważając jej wykorzystanie za niemoralne (Franciszek, 2014; Cieniek, 2022).

Głównym wątkiem orędzia papieża Franciszka na ŚDP 1 stycznia 2015 r. pt. *Już nie niewolnicy, lecz bracia* jest problem współczesnego niewolnictwa. Stąd też w jego treści Ojciec Święty wypukla ideę braterstwa oraz równości ludzi jako podstawową więź życia rodzinnego i fundament życia społecznego, podkreślając, iż na drodze do jej urzeczywistnienia stoi tytułowy problem. Według niego jego przyczyną są również konflikty zbrojne, które zmuszają ludzi do emigrowania i zostawienia wszystkiego, co mają. W tym kontekście na uwagę zasługuje fakt, iż ten ŚDP miał miejsce po agresji Rosji na Ukrainę w 2014 roku, w postaci wojny hybrydowej i późniejszych działań, takich jak: interwencja militarna na Krymie i jego aneksja czy wojna w Donbasie. Przypuszczać można, że właśnie ze względu na te wydarzenia papież Franciszek w omawianym orędziu potwierdził swoje stanowisko wyrażone w poprzednim przemówieniu – nauczając, że wojny i konflikty są złem, ponieważ przynoszą cierpienie, zniszczenie, głębsze spory i że tylko szerzenie pokoju i zgody na świecie jest sposobem na ich zakończenie i rozwiązanie (Franciszek, 2015).

W orędziu na ŚDP 1 stycznia 2016 r., pod hasłem *Przez zwycięż obojętność i zyskaj pokój* papież Franciszek utrzymał swoje przesłanie o duchu prowadzenia dialogu jako jedynego skutecznego sposobu rozstrzygania sporów międzynarodowych, uzupeł-

niając je o nowy element, tj. podejmowanie przez państwa zbiorowych inicjatyw na rzecz utrzymania pokoju, m.in. w ramach współpracy na forum organizacji międzynarodowych. Następnie Ojciec Święty odwołał się do wydarzeń minionych lat i upomniał, że wojny mają tragiczne konsekwencje, dlatego wszyscy – tak rodziny, jak i narody świata, a także przedstawiciele państw i rządów oraz zwierzchnicy wspólnot religijnych – powinni angażować się we wszystkie działania prowadzone w celu zapewnienia pokoju na świecie. Według papieża brak takiego zaangażowania wynika z obojętności i stanowi poważne zaniedbywanie obowiązku, jaki posiada każda osoba, by przyczyniać się w miarę swoich możliwości i roli odgrywanej w społeczeństwie, do dobra wspólnego, szczególnie do pokoju, który jest jednym z najcenniejszych jego form. W tej perspektywie papież Franciszek apeluje o powstrzymanie się od wciągania innych narodów w konflikty i wojny, bowiem niszczą one bogactwo materialne, kulturowe i społeczne oraz integralność duchową i moralną (Franciszek, 2016).

Temat orędzia na ŚDP 1 stycznia 2017 r. brzmiał *Wyrzeczenie się przemocy: styl polityki na rzecz pokoju*. W jego przesłaniu papież Franciszek podtrzymał swoje stanowisko w kwestii broni jądrowej, wyrażone w orędziu w 2014 r., nawołując do rozbrojenia. Głosił potrzebę jej likwidacji oraz w jednoznaczny sposób potępił nuklearne odstraszenie. Stąd też w ocenie Franciszka „etyka braterstwa i pokojowego współżycia osób i narodów nie może opierać się na logice strachu, przemocy i zamknięcia, ale jej podstawą musi być odpowiedzialność, szacunek i szczerzy dialog” (Franciszek, 2017). Odnosząc się do samego nuklearnego odstraszenia Ojciec Święty zmienił stanowisko Kościoła katolickiego wobec tej doktryny. Jego poprzednicy, zwłaszcza w okresie zimnej wojny moralnie dopuszczali nuklearne odstraszenie, natomiast Franciszek je całkowicie odrzucił (Kojkoł, Kusiak, Wyszynski, 2021, s. 13–21). Pozostając przy analizie przemówienia, stało się ono dla papieża Franciszka okazją do potwierdzenia i uzupełnienia swojego nauczania na temat pokoju i wojny. Z jednej strony przestrzega przed „niebezpieczeństwem, jakim jest przekonanie, że sporów międzynarodowych nie można rozwiązać przez negocjacje, a jedynie przez zasto-sowanie siły”. Równocześnie zalecał w przypadku „nieprzewidywalnych ataków zbroj-nych koncentrować się na działaniu bez użycia przemocy jako stylu polityki pokoju w rela-cjach międzynarodowych”. W tym znaczeniu Ojciec Święty zwraca uwagę, że reagowanie przemocą na przemoc prowadzi do migracji i cierpienia ludzi, ponieważ znaczne zasoby przeznaczone są na cele wojskowe zamiast na codzienne potrzeby ludzi co może doprowadzić do ich śmierci fizycznej i duchowej. Wydaje się, że to podejście odzwierciedla dzisiejszą postawę Ojca Świętego, w kwestii braku jego odpowiedzi na pytanie, czy Ukraina ma prawo się bronić (Franciszek, 2017).

W orędziu na ŚDP z 1 stycznia 2018 r. na temat *Migranci i uchodźcy: mężczyźni i kobiety w poszukiwaniu pokoju* papież Franciszek przestrzega, że wojny, konflikty zbrojne oraz inne formy zorganizowanej przemocy są przyczyną wzrostu migracji i uchodźstwa. Stąd też w kolejnych jego fragmentach Ojciec Święty wzywa do zapewnienia pokoju poprzez „danie osobom ubiegającym się o azyl, uchodźcom, migrantom i ofiarom handlu ludźmi szansy na znalezienie pokoju, którego poszukują” oraz wypracowanie „strategii, która połączy w sobie cztery działania: przyjmowanie, chronienie, promowanie i integrowanie”. Następnie w dalszej części swojego wywo-

du papież Franciszek wskazuje, że jest to koniecznością i obowiązkiem wspólnoty międzynarodowej. Jego zdaniem „jest możliwe również, by kraje mniej zamożne przyjmowały większą liczbę uchodźców lub przyjmowały ich lepiej, jeśli międzynarodowa kooperacja zapewni im dostęp do potrzebnych funduszy” (Franciszek, 2018).

W treści orędzia na ŚDP z 1 stycznia 2019 r. pt. *Dobra polityka służy pokojowi* papież Franciszek zwraca uwagę na pojęcie pokoju, które rozumie ponadto w duchu służby, zakładając, że dobra polityka służy pokojowi. Warunkiem jej realizacji jest odrzucenie wojny i strategii strachu. Z tego powodu Franciszek apeluje do wszystkich polityków i osób sprawujących władzę polityczną, czyniących to w duchu służby o podjęcie zdecydowanych działań na rzecz budowania światowego pokoju. W omawianym orędziu Ojciec Święty odnosi się też do faktu, iż dążenie do władzy za wszelką cenę prowadzi do polityki nadużyć i niesprawiedliwości, a ta nie służy stabilności i prowadzi do różnych konfliktów na świecie. Papież Franciszek podtrzymał również swoje stanowisko wobec broni jądrowej, podkreślając, że jej rozprzestrzenianie jest sprzeczne z moralnością (Franciszek, 2019a).

Orędzie na ŚDP 1 stycznia 2020 r., pod hasłem *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne* stało się dla papieża Franciszka kolejną okazją do tradycyjnego nauczania zgodnego z katolicką nauką społeczną. Ponownie możemy usłyszeć, iż pokój w obliczu wojny i konfliktu zbrojnego jest możliwy i osiągany przede wszystkim poprzez dialog i pojednanie. W ocenie Franciszka wojny i konflikty zaczynają się zazwyczaj od nietolerancji wobec odmienności, chęci posiadania władzy i panowania, nadużycia władzy, ambicji hegemonicznych czy różnic błędnie postrzeganych jako przeszkody (Franciszek, 2020). Przypuszczalnie dlatego też papież w dalszej części orędzia nawiązuje do swojej wizyty w Japonii w 2019 r., podkreślając, że odstraszanie nuklearne stwarza jedynie złudne bezpieczeństwo (Franciszek, 2019b).

W orędziu na ŚDP, obchodzonym 1 stycznia 2021 r., tematem przewodnim stała się *Kultura troskliwości jako droga do pokoju* papież Franciszek ponownie odwołuje się do rozumienia pokoju w duchu braterstwa, co ma odzwierciedlenie również w orędziach z 2014, 2015 i 2017 r. W treści omawianego wystąpienia jest wskazanie na szczególną rolę braterstwa jako troskliwości, między innymi w postaci świadectw miłości i solidarności między osobami, wspólnotami, narodami i państwami, które pozwalają unikać wojen i konfliktów, przynoszących zniszczenie i kryzysy humanitarne. W świetle tych rozważań Ojciec Święty zaleca budować wspólnotę międzynarodową opartą na wzajemnej trosce i poszanowaniu prawa humanitarnego (Franciszek, 2021).

W orędziu na ŚDP 1 stycznia 2022 r. pt. *Dialog międzypokoleniowy, edukacja, praca: narzędziami budowania trwałego pokoju* papież Franciszek proponuje trzy drogi w kwestii budowania światowego pokoju i międzypokoleniowych reguł jego ochrony: dialog międzypokoleniowy – jako podstawa realizacji wspólnych planów na rzecz budowania pokoju; edukacja – kształcenie i wychowanie jako siła napędowa pokoju oraz praca – promocja i zapewnienie pracy na potrzeby budowania pokoju. Franciszek zaznacza, że kształcenie i wychowanie są siłą napędową pokoju. Wzywa do ograniczenia wydatków na zbrojenia i przeznaczenia tych środków na zdrowie,

edukację, infrastrukturę czy troskę o środowisko. Papież mówi, że edukacja to podstawowe źródło integralnego rozwoju człowieka, czyni osobę bardziej wolną i odpowiedzialną oraz jest niezbędna dla obrony i promowania pokoju (Franciszek, 2022).

Podsumowanie

Pokój był i jest szczególnym dobrem dla człowieka, dlatego powinien być przedmiotem nieustającej troski. Podkreśla to Kościół katolicki w swojej działalności na jego rzecz. W orędziach na ŚDP papież Franciszek również przedstawia te elementy, które jego zdaniem, przyniosą ludzkości pokój w obliczu wojny. Mówi o podstawowych elementach, zawsze obecnych w katolickiej nauce społecznej, takich jak braterstwo, dialog, pojednanie i przebaczenie.

Obok nich Ojciec Święty zwraca uwagę na znaczenie troskliwości, solidarności, równości ludzi, podejmowanie wspólnotowych działań i polityki na rzecz budowania pokoju. Stąd też orędzia przekonują, że są to najlepsze środki zmierzające do osiągnięcia i utrzymania pokoju oraz zakończenia wojny.

Niewątpliwie orędzia nie mają charakteru jednorazowego przesłania, bowiem wobec wojny na Ukrainie prezentują one stanowisko Franciszka, który od początku swojego pontyfikatu nazywa każdą wojnę szaleństwem, ponieważ niszczy ona obie strony konfliktu. W tym kontekście wojny są zawsze niesprawiedliwe – mówi papież.

Na pewno wyjątkowe rozważania na temat pokoju i wojny znajdują odzwierciedlenie w orędziu na ŚDP 1 stycznia 2023 r., opublikowanym po roku wojny na Ukrainie.

Literatura

- Białas-Zielińska, K. (2018). Stanowisko papieża wobec problemu wojny – od Piusa XII do Jana Pawła II. W: A. Nyzio (red.), *Od wojny sprawiedliwej do wojny robotów. Rozważania o stałości i zmienności fenomenu wojny* (s. 59–76). Kraków: KON Tekst.
- Cieniek, R. (2022). *Pięć problemów Franciszka w związku z wojną w Ukrainie [ANALIZA]*. Wiadomości w Onet. Pobrano z: <https://wiadomosci.onet.pl/religia/aktualnosci/wojna-w-ukrainie-a-papiez-franciszek-piec-problemow/bzrl54n> [dostęp: 05.06.2022].
- Minois, G. (1998). *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen – Dom Wydawniczy Bellona.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Opoka.org.pl. Pobrano z: <http://www.katechizm.opoka.org.pl> [dostęp: 11.08.2022].
- Kojkoł, J., Kusiak, P., Wyszyński, Ł. (2021). Kościół a broń jądrowa. Rekonstrukcja doktryny społecznej Kościoła katolickiego. *Przegląd Religioznawczy*, 3 (281), 3–26.
- Franciszek. (2014). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2014 roku. Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html [dostęp: 02.06.2022].
- Franciszek. (2015). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2015 roku. Już nie niewolnicy, lecz bracia*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa->

- francesco_20141208_messaggio-xlvi-giornata-mondiale-pace-2015.html [dostęp: 02.06.2022].
- Franciszek. (2016). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2016 roku. Przewycięż obojętność i zyskaj pokój*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html [dostęp: 02.06.2022].
- Franciszek. (2017). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2017 roku. Wyrzeczenie się przemocy: styl polityki na rzecz pokoju*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html [dostęp: 06.06.2022].
- Franciszek. (2018). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2018 roku. Migranci i uchodźcy: mężczyźni i kobiety w poszukiwaniu pokoju*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html [dostęp: 06.06.2022].
- Franciszek. (2019a). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2019 roku. Dobra polityka służy pokojowi*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20181208_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html [dostęp: 06.06.2022].
- Franciszek. (2019b). *Przemówienie papieża Franciszka przy Pomniku Pokoju w Nagasaki*. Katolicka Agencja Informacyjna. Pobrano z: <https://ekai.pl/dokumenty/przemowienie-papieza-franciszka-przy-pomniku-pokoju-w-nagasaki/> [dostęp: 06.06.2022].
- Franciszek. (2020). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2020 roku. Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20191208_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html [dostęp: 06.06.2022].
- Franciszek. (2021). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2021 roku. Kultura troskliwości jako droga do pokoju*. Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20201208_messaggio-54giornatamondiale-pace2021.html [dostęp: 10.06.2022].
- Franciszek. (2022). *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2022 roku. Dialog międzypokoleniowy, edukacja, praca: narzędziami budowania trwałego pokoju*. Libreria Editrice Vaticana. <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/20211208-messaggio-55giornatamondiale-pace2022.html> [dostęp: 10.06.2022].
- Szałata K. (2008). *Światowy Dzień Pokoju. U źródeł wielkich chrześcijańskich inicjatyw społecznych*. Pobrano z: http://follereau.org/f/wp-content/uploads/2008/12/k_szalata-swiatowy-dzien_pokoju_historia.pdf [dostęp: 10.08.2022].
- Światowy Dzień Pokoju*. Brewiarz.katolik.pl. Pobrano z: <https://www.brewiarz.katolik.pl/czytelnia/sdp.php3> [dostęp: 11.08.2022].

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Kolegium Nauk Humanistycznych

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2430-2647

DOI: 10.34813/ptr3.2022.6

Kategoria „duchowości życia” w perspektywie religijnej i filozoficznej

The category of „Spirituality of Life”
in a religious and philosophical perspective

Abstract. The category of „Spirituality of Life” is a kind of „product” of modern change in religion and religiosity. The spirituality of life strives to be an alternative to human needs that are not met in traditional religions and concern the diversity of values, norms and paths of development.

Keywords: spirituality, religiosity, life, postmodernism.

I

Tradycyjny model rzeczywistości, w którym wyraźnie wyodrębnić można było sferę *sacrum* i *profanum*, w kulturze ponowoczesnej wyparty został przez pluralizm światopoglądowy. Zachodzące procesy modernizacji i sekularyzacji, mające swoje źródła w poprzedniej formacji kulturowej – nowoczesności, doprowadziły między innymi do marginalizacji roli religii, profanizacji teodycei objaśniającej stosunek człowieka do świata, dowartościowując jednocześnie kształtującą się kulturę indywidualizmu, gdzie „ja” staje się dobrem najwyższym. Obserwowane w nowoczesności oderwanie wielu kategorii od metafizycznych przesłanek związane było z potrzebą

poddania namysłowi ich obecnej przydatności. Jak zaznacza Durkheim, „(...) sacrum i profanum umysł człowieka zawsze i wszędzie pojmuję jako odrębne gatunki, jako dwa światy nie mające ze sobą nic wspólnego” (Durkheim, 1990, s. 33).

Obecnie zachodzące przemiany w sferze religii i religijności skutkują, jak pisze Taylor, realizacją wolności religijnej oraz ideału autentyczności, a także wyborem wiary bądź niewiary motywowanym preferencjami natury konsumpcyjnej. Ponadto zaznacza on, że we współczesnej „kulturze autentyczności” każdy człowiek ma „sвій sposób realizowania własnego społeczeństwa i ważne jest, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu mu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne” (2002, s. 65). Współczesne społeczeństwo

konsumentów, szczególnie zachodnioeuropejskie i amerykańskie, odchodząc od religijnych form instytucjonalnych „zateksniło” za religią, kościołem, świętami, ale bez udziału tradycyjnych form sacrum. (...) Instytucje nowej religii, religii konsumpcjonizmu chętnie wykorzystują elementy „starej” religii jak kościół czy święta, odpowiednio je oczywiście modyfikując. (Hostyński, 2015, s. 258)

Nowe formy religijności i duchowości wydają się coraz bardziej zwracać uwagę na intensywność wiary niż na jej treści, które to poddawane są selekcji. Owemu upowszechnianiu się postaw selektywnych wobec religii sprzyja niewątpliwie indywidualizm i pluralizm wartości. Tracąc swój transcendentny charakter, religijność coraz częściej przybiera wymiary społeczno-kulturowe, jawi się jako coś nieokreślonego, będącego w ciągłym stanie tworzenia, otwartego na różne możliwości. Wiele z nowych form religijności i duchowości związanych jest z różnego rodzaju „ofertami ezoterycznymi, będącymi jedynie swoistymi technikami osiągania wewnętrznej doskonałości czy szczęścia. Bezzasadne byłby dostrzeganie w takiej formie religijności zwrotu do wiary chrześcijańskiej” (Marianiński, 2008, s. 103).

Ponowoczesność, która kwestionuje tradycyjne wzory, wartości, modele życia, jawi się jednostkom jako otwarta, nieokreślona, wieloznaczna rzeczywistość. Postawy wobec religii także opierają się na subiektywnych, zindywidualizowanych wzorcach. Nowa religijność i nowa duchowość to formy niewymagające trwałego zaangażowania. Znajdują się one ciągłym stanie niedookreślenia, na co wpływa otwartość na różne opcje i możliwości. Marcel Gauchet podkreśla, iż obecny popyt na nowe formy duchowości, jak i religijności związany jest między innymi z poszukiwaniem w religiach odpowiedzi na egzystencjalne pytania, jak też z potrzebą tworzenia więzi intelektualnej z innymi oraz dążeniem do „prawdziwościowego dyskursu dotyczącego bólu życia i sposobów stawiania mu czoła. Wszystko to nie musi prowadzić do masowych konwersji, ale wytwarza bardzo silne zainteresowanie tym, co religijne” (Gauchet, Legros, 2013, s. 78). Gauchet jest przekonany, że w naszych zachodnioeuropejskich społeczeństwach będziemy świadkami powstawania różnych dyskursów, takich jak:

od krytycznej świadomości religijnej, nękaniej wątpliwościami i silnie odczuwającej granice tego, w co może wierzyć, aż po nowy humanizm usiłujący w idei człowieka zawrzeć duchowy wymóg wzniesienia się ponad samego siebie. Wyzwoliliśmy się od

wpływów religii, ale nasza idea człowieka musi uwzględniać fakt, że człowiek zawsze był i pozostaje podatny na to, co religijne. (s. 79)

Wydaje się, że w obecnej rzeczywistości społeczno-kulturowej potrzeba religijności będzie coraz częściej zaspokajana przez różnorodne formy duchowości, zarówno te powiązane z religijnością, jak i z całkowicie pozareligijnymi obszarami życia. Z kolei André Comte-Sponville w książce *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, pisze, że życie człowieka może być wolne od religii, ale nie od duchowości, której brak mógłby doprowadzić do stanu barbarzyństwa. Duchowość, zdaniem Comte-Sponville’a to przede wszystkim wewnętrzne doświadczenie jednostki, przy czym:

Gdy dziś mówimy o duchowości, to najczęściej po to, żeby wskazać – w sumie całkiem ograniczoną, chociaż może otwartą na to, co nieograniczone – część naszego wewnętrznego życia, tę, która ma związek z absolutem, nieskończonością i wiecznością. To jakby najwyższy szczyt ducha, wyznaczający jego największą amplitudę. (2011, s. 144)

II

Po stronie nowej, nie końca dookreślonej kultury, wolnej od metafizycznych fundamentów, opowiadają się myśliciele postmodernistyczni. Podkreślają, że idealistyczna wersja metafizyki okazała się dysfunkcyjna wobec życia, nie można było w niej odnaleźć wskazówek do radzenia sobie z problemami natury egzystencjalnej. Wobec tego „właściwe” myślenie nakierowane jest na oscylację pomiędzy tradycyjnymi dystynkcjami pojęciowymi i przyjmowanie wieloznaczności oraz nierozstrzygalności w opisie rzeczywistości a tym,

co uwolnione z oków metafizycznych przesądzeń i uprawomocnień traci status transcendentnej rzeczywistości i ujawnia swe bycie gigantyczną symulakrią, czyli swe bycie samoprzekształcającym się, pozbawionym „gruntu” i stałych reguł zbiorem systemów znakowo-obrazowo-językowych. Systemy te opisywane są przez postmodernistyczną filozofię jako konstytuujące się nie w relacji do czegoś, co by je wertykalnie transcendowało, lecz w nieprzerwanym obiegu wzajemnie do siebie odsyłających, wewnętrznych relacji. (Perkowska, 2003, s. 43)

Tak rozumiana postawa, akcentująca powstrzymywanie się od jednoznacznych rozstrzygnięć, dąży do odrzucenia hipotezy duchowej Instancji Nadrzędnej. Należy jednakże tutaj zaznaczyć, że wiele koncepcji postmodernistycznych w istocie rzeczy wspiera się na hipotezie metafizycznej, czy też odwołuje się do religijnej i teologicznej metaforyki związanej na przykład z teologią negatywną. Cechą charakterystyczną większości koncepcji postmodernistycznych jest uznanie braku istnienia samoistnej i nieredukowalnej sfery ducha, oznacza to jednak przyjęcie „określonego rozumienia istoty aksjologicznej pozytywności i negatywności, rozumienia pozwalającego postmodernistycznym myślicielom »apodyktycznie« ustalać granice między »dobrymi« (nowymi/odmiennymi) a »złymi« (starymi/metafizycznymi) sposobami myślenia/mówienia/pisania/działania” (Perkowska, 2003, s. 163).

Obecnie filozofia postmodernistyczna powinna, zdaniem Gianniego Vattimo, podjąć próbę wskazania wspólnych założeń tego, co religijne, a także odnaleźć się w następstwie odrzucenia metafizycznych narracji. Zarówno Vattimo, jak i Derrida postulują poddanie krytyce ducha nowoczesności oraz dogmatyczną wiarę w sensie religijnym, jak i politycznym, a wówczas „odsłoni się miejsce na pewne otwarcie, na coś całkiem nowego. Pojawia się zatem projekt religijności, która przeszła drogę rozmaitych kryzysów i otwiera się być może na przyjęcie jakiejś transcendencji, a w każdym razie nie wyklucza takiej możliwości” (Kowalska, 2001, s. 19). Postulowana zatem przez Derridę i Vattimo religijność, jako pewnego rodzaju nieokreślony przedmiot zawierzenia, staje się czymś innym.

Dla Vattimo poczucie kryzysu rodzi potrzebę powrotu religijności, z tym że oczyszczonej z tego wszystkiego, czym była dotąd, a zarazem posiadającej jakiś nowy, pozytywny sens, wiążąc się z teoretycznymi doświadczeniami. Współczesna rewitalizacja religijności w znacznym stopniu przejawia się poprzez powstanie nowych form religijności, duchowości, poszukiwanie praktyk i doktryn alternatywnych, „modą” na religie Wschodu, a także obawą przed zagubieniem sensu życia, lękiem przed niemożnością poradzenia sobie w obecnej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Z drugiej strony należy także wskazać na źródło popularności nowych form religijności w potrzebie poszukiwania czy potwierdzania tożsamości lokalnych, etnicznych. Vattimo zaznacza jeszcze, że:

nowa witalność religii uzależniona jest właśnie od faktu, że filozofia i myśl krytyczna w ogóle, porzuciwszy nawet samo pojęcie założenia, nie jest (już) w stanie nadać egzystencji tego sensu, jakiego poszukuje się zatem w religii. (...) a zatem, czy można pojmować Boga jedynie jako nieruchomy fundament historii, od którego wszystko wychodzi i do którego wszystko musi powrócić – z nieuchronną trudnością we wskazaniu na jakikolwiek sens tego całego błędzenia. (1999, s. 101–102)

Zatem potrzeba poszukiwania źródeł sensu przyczynia się do rozwoju nowych form religijności i duchowości, wyrastających zarówno z religii, jak i z postmodernistycznej filozofii. Z jednej strony podważają rolę religijności zinstytucjonalizowanej, z drugiej zaś wskazują na fenomen ponownego „zaczarowania świata”. Vattimo pisze, że zbiorowa świadomość w owej rewitalizacji religii musi być nacechowana pozytywnością, która sytuuje się:

między sensem, na mocy którego dla samej treści odnalezionego doznania religijnego staje się determinujący fakt, że powraca ono w określonych warunkach historycznych naszej późnonowoczesnej egzystencji (...) i, w drugiej kolejności, sensem, w świetle którego sam fakt powrotu wskazuje jako na cechę konstytutywną samej religii (...). (s. 106)

Z kolei Jacques Derrida zaznacza, że współczesna rewitalizacja religii jest kolejnym nawrotem religijności w cyklu nieustannych powtarzalności, przy czym różni się od wcześniejszych globalnym zasięgiem i jego oryginalnymi postaciami, do których zalicza między innymi: tele-techno-media-naukę, postaci polityczno-ekonomiczne czy kapitalistyczne. Religia „jako taka” jest powiązana z rozumowaniem krytycznym i tele-technonaukowym, stanowiąc swoistego rodzaju rękojmię wiary, doświadczenie powiernicze zakładane przez „wszelką produkcję wspólnej wiedzy, poświadczającą

performatywnością obecną w każdej wydajności technonaukowej i we wszelkiej ekonomii kapitalistycznej, która jest od niej nieodłączna” (Derrida, 1999, s. 63). Jest także powiązana ze swoistego rodzaju „zawieszeniem” wyznaczników religii, takich jak dogmat, autorytet, kult, ortodoksja. Stanowi destrukcję tego, co rzymskie, państwowe, co powiązane jest z europejską politycznością czy też prawem.

Swoistego rodzaju symptomem współczesnych czasów może być, jak określa Derrida, przymierze religii z tele-technonauką. Z jednej strony jest ona

mondializacją; produkuje, zaślubia, eksploatuje kapitał i wiedzę tele-medytacji (...). Lecz, z drugiej strony, reaguje ona natychmiast, jednocześnie, wypowiada wojnę temu, co udziela jej tej nowej władzy tylko po to, aby wyrzucić ją ze wszystkich jej własnych miejsc, tak naprawdę z miejsca samego, z umiejscowienia [*l'avoir-lieu*] jej prawdy. (s. 67–68)

Obecnie może pojawić, zdaniem Derridy, autodestrukcyjna afirmacja religii, która w ramach różnorodnych projektów pacyfistycznych czy ekumenicznych, wzywa do pojednania, powszechnej fraternizacji wyznawców tradycji religii Abrahamicznych. Dążenie do pojednania ludzi z Bogiem, będące swoistego rodzaju uwieńczeniem pojednania *sacrum* i *profanum*, powinności i bytu, wiary i rozumu, nadaje według Derridy ponowoczesnym postaciom religii charakter instrumentalno-racjonalno-techniczny.

Odnosząc się do zachodnioeuropejskiego określenia religii, Derrida zwraca uwagę na jej dwa zasadnicze źródła: z jednej strony wierzenie, wiara, powierniczość; z drugiej zaś to, co nieposzkodowane, przy czym każdy z tych aksjomatów zakłada i odzwierciedla drugi. Dowolny z wymienionych aksjomatów wskazuje na pewną wartość, która musi pozostać fundamentalna dla aktu wiary, każdy z nich daje też możliwość ukonstytuowania się jakiegoś zinstytucjonalizowanego aparatu wierzeń, określonych i powiązanych z jakimś społecznie uprawnionym autorytetem. Derrida podkreśla, że zawsze będzie istniał rozdźwięk między możliwością a określoną historyczną koniecznością danej religii. Dlatego też

będzie można krytykować, odrzucać, zwalczać taką czy inną formę sakralności lub wierzenia, a nawet autorytetu religijnego w imię najbardziej źródłowej możliwości. Możliwość ta może być powszechna (...) lub już partykularna, na przykład jako wiara w pewne źródłowe zdarzenie objawienia, obietnicy lub wezwania (...). (Derrida, 1999, s. 85)

Z kolei Richard Rorty, mówiąc o religii w perspektywie społeczno-kulturowej, postuluje między innymi wyraźne rozgraniczenie przekonań światopoglądowych od sfery polityki. Postulat ten wiąże się z przekonaniem, iż teoretyczne dążenie do prywatnej doskonałości nie jest kompatybilne ze zobowiązaniami, jakie posiadamy wobec innych, bowiem:

słownik autokreacji i słownik sprawiedliwości są niewspółmierne. Pierwszy z nich jest nieprzystosowany do publicznych dyskusji, drugi zaś ma spełniać rolę medium w konwersacji, której celem jest osiągnięcie porozumienia w sprawie zmniejszenia ludzkiego cierpienia. (2001, s. 68)

Z drugiej strony należy podkreślić, iż przekonanie o tym, że nie istnieje natura ludzka pożądana religijności nie stoi w opozycji do prywatnego pragnienia wiary,

a współczucie dla cierpiących, ból oraz dążenie do kreacji solidarnej wspólnoty ludzkiej, nie jest sprzeczne z osobistym przywiązaniem do takich czy innych przekonań religijnych. Pojmowanie religii przez R. Rorty'ego jako inspiracji do wielkiej przygody bądź bazy do poszukiwania pewności i bezpieczeństwa, może stanowić efektywne zaplecze do kreowania religii, z tym że niekoniecznie musi zgadzać się z ogólnym, pragmatycznym podejściem do życia. Generalnie Rorty nie pisze o tezach teologicznych jako fałszywych, poddaje natomiast głębokiej krytyce prawa religii do funkcjonowania w sferze politycznej/publicznej. Mówiąc o jej „nieprzystosowaniu” w społeczeństwie demokratycznym, zaznacza, że żadne debaty dotyczące sfery publicznej nie powinny kończyć się odwołaniem do metafizycznie ujmowanego świata. Jak pisze Rorty, „głównym powodem, dla którego religia powinna zostać sprywatyzowana jest to, że w dyskusjach politycznych z tymi, którzy znajdują poza daną wspólnotą religijną, ucina ona wszelką rozmowę” (Rorty, 1999, s. 171).

Gauchet zaś jeszcze mocniej podkreśla, że porządek polityczny nie jest z góry dookreślony przez religię. Należy przyjąć, że w takim ujęciu religia nie jest pierwotna i nie ma charakteru publicznego, zaś:

porządek polityczny nie jest uprzedni i nadrzędny w stosunku do woli obywateli, których przekonania mają zasadniczo charakter prywatny. Tym bardziej nie jest podporządkowany celem religijnym: powinno się go rozumieć w sposób wręcz przeciwny: jako coś, co umożliwia współistnienie wielu prawomocnych celów. (2013, s. 83)

Marcel Gauchet pisze, iż w obecnych przemianach religii i religijności chodzi o takie przemodelowania świata, które pozwoli na całkowitą przemianę i na nowo ustanowienie raz jeszcze tego, co przybierało kształt religijnej Inności. W mającej miejsce w ostatnich latach prywatyzacji religii upatruje jej bezpośredni związek z rozziwem między państwem a społeczeństwem obywatelskim.

Indywidualizacja przekonań religijnych będących wyrazem procesów kreowania swojej religijności o charakterze intymnym, prywatnym, nie dążącym do instytucjonalnej dominacji w sferze publicznej, może zakładać dialog z postmodernizmem.

III

Analizując wielokierunkowość ponowoczesnych przemian w obszarze religijności, poszukiwanie nowych form duchowości i religii, należy zgodzić się z Charlesem Taylorem, który pisze, że „nowoczesna, świecka kultura stanowi mieszanekę zarówno autentycznych odczytań Ewangelii, stylów życia zgodnych z prawdą Wcielenia, jak i form zamknięcia się na Boga i negacji Dobrej Nowiny” (2003, s. 21). Akcentując ideę autentyczności, zazwyczaj podkreśla się, iż ma ona swe źródło w nas samych, a nie jak dotąd przyjmowano, na przykład w Bogu bądź idei Dobra. Autentyczność to przede wszystkim twórczość, odkrywanie i konstruowanie, to oryginalność powiązana nierzadko ze sprzeciwem wobec zastanych zasad moralnych, wezwanie do samodzielnego znalezienia sposobu na życie. Generalnie można powiedzieć, że autentyczność wskazuje nam drogę do ukształtowania pełniejszego i bardziej różnorodnego modelu życia.

Kategoria duchowości wskazuje z jednej strony na wewnętrzną formę przeżyć, z drugiej zaś na jej wartość nadrzędną w stosunku do doświadczenia empirycznego. Owa wewnętrzna forma przeżyć, pewnego rodzaju wewnętrzne doświadczenie przyjmowane jako jedyny autorytet, stanowi niewątpliwie cechę wyróżniającą nową duchowość. Tak rozumiane doświadczenie opisuje na przykład Georges Bataille, zaznaczając, że doświadczenie wewnętrzne, nie znajdując zasady ani w postawach moralnych, ani w nauce czy postawie estetycznej, za cel przyjmuje samo siebie.

Zwrot w „kierunku życia” stanowi podstawę nowej duchowości, która jest nstawiona przede wszystkim na doskonalenie duchowe jednostek, samorealizację, podnoszenie jakości życia (zob. Heelas, 2002, s. 78–96), można ją raczej doznawać, niż poznać. Kategoria „duchowości życia” odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia człowieka, zakładając, że sacrum można poznać za pomocą intuicji, odczucia, doznania, świadomości. Nie odwołuje się ona do żadnej religii, jest także

mniej podatna na odczarowanie, niż doktrynalne i teistyczne chrześcijaństwo, ponieważ zastępuje ona wiarę w całkowicie transcendentnego osobowego Boga, przekonaniem, że sacrum jest głęboko ukryte we »wnętrzu« każdej pojedynczej osoby i rozumiane jako »wyższa moc», »energia», »siła życiowa», »witalność», »pasja». (Wargacki, 2016, s. 44)

Zdaniem Taylora do podstawowych wyzwań, jakie stawia przed człowiekiem współczesność, zaliczyć należy potrzebę wypracowania takiego modelu życia, aby afirmować horyzonty dobra, ramy duchowe, realizować swoje poczucie transcendencji, doświadczenie religijne. Wskazuje on na możliwości poszukiwania transcendencji między innymi w świecie wartości. Píše o tym między innymi w *Źródłach podmiotowości*:

Pragnienie czegoś jest zatem przypadkiem tego rodzaju. Jest to przykry niepokój spowodowany brakiem jakiegoś dobra. Jednakże nie wszystkie rzeczy, które są dla nas dobre, wywołują w nas ów przykry niepokój, gdy nie ma ich w naszym zasięgu. (...) Jeżeli jakieś dobro ma nas pobudzić do działania, to wprawdzie musi wywołać w nas przykry niepokój. (Taylor, 2001, s. 317)

Duchowość życia dąży do bycia alternatywą dla ludzkich potrzeb niezaspokajanych w obrębie religii tradycyjnych, a dotyczących różnorodności wartości, norm, dróg rozwoju, mających pozwolić jednostce na dalszy rozwój i „pełnię” życia w otaczającej rzeczywistości. Kreowanie własnego życia jest czynnością samodzielną będącą wynikiem wielu wyborów i co za tym idzie odpowiedzialności za ich dokonywanie. Jest to propozycja życia, w której ciągle można „zaczynać na nowo” dzięki nowym i sprzyjającym okazjom, natomiast porażki czy niepowodzenia nie są nieodwracalne, da się „niwelować lub odrabiać z nawiązką wcześniejsze straty, nie trapić się destrukcyjnym aspektem kolejnych aktów »twórczej destrukcji« oraz tłumić gorzki smak porażki słodczą nowych perspektyw i jeszcze nie zdyskredytowanych pokus” (Bauman, 2009, s. 131–132).

Dotychczasowe możliwości poznawcze, technologiczne i naukowe wydają się niewystarczające w obliczu wielu kryzysów kulturowo-społecznych, zatem coraz częściej postulowane są działania nakierowane na dążenie do życia w harmonii z naturą i kosmosem, dążenie do autokreacji, solidarności z innymi, przemianę świa-

domości (zob. Guzowska, 2019, s. 165). Każda kultura posiada swoje własne formy manifestowania się duchowości, które w swej ekspresji tworzą silny związek kulturą, wpływając na jej przeobrażenia. Niewątpliwie „duchowość może być kreatywną, innowacyjną i dynamiczną siłą i jako taka nie jest ani stabilna, ani przewidywalna. Rozumiana jako »szyfr transcendencji« Karla Jaspersa może być »słyszana« i interpretowana zarówno dla osiągnięcia celów konstruktywnych, jak i destruktywnych. W przypadku tych drugich mówimy o tzw. ciemnej stronie duchowości” (Wargacki, 2016, s. 46).

Literatura

- Bauman, Z. (2009). *Sztuka życia*, przeł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Comte-Sponville, A. (2011). *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Derrida, J. (1999). Wiara i wiedza. W: J. Derrida J., Vattimo G., i in. (red.), *Religia*, przeł. A. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek (s. 7–97). Kraków: Wydawnictwo KR.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gauchet, M., Legros, M. (2013). Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu, przeł. M. Warchał. *Przegląd Polityczny*, 118, 76–79.
- Gauchet, M. (2013). Religia i demokracja, przeł. M. Warchał. *Przegląd Polityczny*, 118.
- Guzowska, B. (2019). *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Heelas, P. (2002). Work ethics, soft capitalism and the ‘turn to life’. W: P. de Gay, M. Pryke (eds.), *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life* (s. 78–96). London: SAGE Publications Ltd.
- Hostyński, L. (2015). *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalska, B. (2001). Oczekiwanie bez nadziei, rozmowa T. Gadacza z M. Kowalską, B. Skargą, K. Tarnowskim, ks. T. Węclawskim. *Znak*, 1(584), 10–24.
- Mariański, J. (2008). Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności* (s. 93–109). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Perkowska, H. (2003). *Postmodernizm a metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rorty, R. (2001). Religia jako kres konwersacji. *Znak*, 1(548), 56–64.
- Rorty, R. (1999). *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2003). Katolicka nowoczesność. *Znak*, 12, 17–46.
- Taylor, Ch. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., (red.), *Religia*, przeł. A. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek. Kraków: Wydawnictwo KR.
- Wargacki, S. A. SVD (2016). Duchowość w kulturze ponowoczesnej, *Zeszyty Naukowe KUL* 59(4), 27–51. https://www.kul.pl/files/102/articles/2016_4/wargacki.pdf

JAN NIEMIEC

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych

e-mail: jan.niemiec@student.uj.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8593-451X

DOI: 10.34813/ptr3.2022.7

Rola Dyrektoriatu ds. Religijnych w tureckiej polityce zagranicznej*

The role of Directorate of Religious Affairs in Turkish foreign policy

Abstract. The aim of this article is to present Directorate of Religious Affairs (Diyanet) as a major political institution in contemporary Turkey. Established in 1924 to oversee mosques and supervise religious practice, Diyanet as a state organization was obliged to guard the republic's secular identity. Although Turkey was officially declared a secular state in 1937, successive governments have granted Directorate new responsibilities, attempting to manage religion in accordance with their own political interests. In the early 1970s, Diyanet began operating in Western Europe where its local branches provided religious services to the Turkish diaspora. Two decades later, the institution expanded its influence to regions with which Turkey had historical and cultural ties (e.g. Balkans, Central Asia). After Justice and Development Party (tur. Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP) came to power in 2002, Diyanet has become one of the main instruments of its foreign policy by promoting Turkish version of moderate Islam abroad. In this context, the fundamental goal of Turkey is to achieve a status of leader among Muslim countries. At present, the almost unlimited budget of the Directorate and its global scope of activities testify to the institution's importance for President Erdoğan and the AKP.

Keywords: Republic of Turkey, Directorate of Religious Affairs, foreign policy, political science of religion.

* Artykuł stanowi konsekwencję badań finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki (nr projektu 2019/35/N/HS5/02859) oraz Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (program DIALOG – projekt Laboratorium im. Richarda Pipesa).

Ogłoszony przez twórców Republiki Turcji w latach dwudziestych XX wieku projekt gruntownej modernizacji państwa na wzór europejski zakładał między innymi pełną sekularyzację i wykluczenie religii z życia publicznego. W opinii przedstawicieli władz republikańskich, na czele których stał Mustafa Kemal Atatürk, jedynie całkowite odrzucenie tradycji Imperium Osmańskiego mogło zapewnić Turcji stabilny rozwój (Hanioğlu, 2017, s. 157–159). Niemniej wzorowany na rozwiązaniach francuskich plan ścisłego rozdziału religii od państwa wywołał ogromne kontrowersje. Opór znacznej części społeczeństwa wynikał z uwarunkowań historyczno-kulturowych, w kontekście których islam stanowił fundamentalny element tureckiej tożsamości (Öztürk, 2017, s. 17–18). Z kolei skupione wokół Atatürka elity kemalistyczne postrzegały religię jako zagrożenie w procesie budowy silnego państwa narodowego, opartego na wspólnocie etnicznej. Obawiając się wzrostu napięć wewnętrznych, rządząca Republikańska Partia Ludowa (tur. Cumhuriyet Halk Partisi – CHP) zgodziła się ostatecznie na uznanie islamu za religię państwową, co zapisano w konstytucji Republiki Turcji z 1924 roku. Jednakże przepis ten usunięto już cztery lata później, a zgodnie z przeprowadzoną w 1937 roku nowelizacją ustawy zasadniczej Turcja oficjalnie stała się państwem świeckim (Aydın, 2019, s. 241–247).

Mimo że terminowi „sekularyzm” nigdy nie nadano definicji legalnej, z analizy tureckiego prawodawstwa wynika, iż laickość w Turcji rozumiana jest jako kontrola państwa nad religią (Yavuz, 2009, s. 23–27), co wyraźnie kontrastuje z modelami znanymi w Europie, gdzie występują trzy podstawowe systemy regulujące relacje między sferami publiczną i duchową: państwo wyznaniowe (ugruntowana prawnie oficjalna religia państwowa), pluralizm religijny (niezależność i autonomia związków wyznaniowych), państwo świeckie (bezwzględna separacja religii od polityki w wymiarze instytucjonalnym) (Nieuwenhuis, 2012, s. 155–157). Należy wszakże zauważyć, że w pierwszej połowie XX wieku w wielu państwach europejskich funkcjonowały jednostki administracji rządowej odpowiedzialne za zarządzanie kwestiami religijnymi (np. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Polsce, Ministerstwo Spraw Kościelnych w Niemczech). W realiach tworzącej się dopiero państwowości religia była jednym z obszarów, które wymagały właściwego nadzoru zarówno pod względem instytucjonalnym, jak i proceduralnym (Arslan, 2015, s. 136–138). Podczas gdy z biegiem lat w Europie stopniowo odchodzono od polityki administracyjnego kontrolowania przestrzeni religijnej, w Turcji nadal rozwijana była koncepcja państwowego zarządu nad islamem. W początkowym okresie swoich rządów CHP stworzyła program interwencjonizmu religijnego, który został następnie narzucony obywatelom. Według jego założeń islam miał być indywidualną praktyką wierzących, określaną odgórnie przez władze państwowe (Öztürk, 2018, s. 3–4). Instytucją, która od niemal stu lat zapewnia rządzącym absolutną kontrolę nad religią w Turcji jest Dyrektoriat ds. Religijnych (tur. Diyanet İşleri Başkanlığı – DİB).

W ramach niniejszego artykułu przedstawiono rosnące znaczenie czynnika religijnego w polityce zagranicznej Republiki Turcji, na co wpływ miało stopniowe wzmacnianie pozycji Dyrektoriatu ds. Religijnych (Diyanetu) w strukturze administracyjnej. Współczesne badania nad rolą religii w stosunkach międzynarodowych

rozpoczęły się wraz z końcem zimnej wojny, kiedy okazało się, że różnice religijne mogą stanowić istotną przyczynę konfliktów nawet w warunkach postępującej globalizacji. Wcześniej debata w obrębie nauk politycznych koncentrowała się wokół aspektów ideologicznych, militarnych oraz ekonomicznych, pozostawiając zagadnienia związane z wiarą nieco na marginesie dyskursu naukowego (Macała, 2016, s. 29–33). W tym miejscu warto zaznaczyć, że postawy politologów wobec religii zmieniły się zwłaszcza w następstwie zamachu terrorystycznego z 11 września 2001 roku. Rezultatem prowadzonych w ciągu ostatnich trzech dekad badań jest wniosek, wedle którego większość państw uwzględnia w swojej polityce zasady i wartości charakterystyczne dla wyznawanego przez obywateli systemu religijnego (Warner, Walker, 2011, s. 127–129). Z uwagi na fakt, że nie istnieją obecnie społeczeństwa całkowicie ateistyczne, wiara przenika przez wszystkie dziedziny państwa, stanowiąc podstawę jego ideologii, tradycji, kultury, a często także i ustroju. W zakresie polityki zagranicznej wiele państw realizuje swoje interesy za pomocą transnarodowych instytucji religijnych, których działalność w XXI wieku została znacząco ułatwiona dzięki procesom globalizacji (Ferrara, 2014, s. 77–81). Wśród nich jedną z najbardziej prominentnych organizacji jest zdaniem badaczy (m.in. İhtar Gözaydın, Ceren Lord, Chiara Maritato, Ahmet Erdi Öztürk) turecki Dyrektoriat ds. Religijnych (Öztürk, Sözeri, 2018, s. 625–628).

Za podłoże teoretyczne dla poniższych rozważań przyjęto teorię wizerunku, która wpisuje się w nurt konstruktywistyczny w stosunkach międzynarodowych. Obie perspektywy badawcze odnoszą się z refleksją do pojęć takich jak tożsamość, idea i wyobrażenie, wskazując na społeczne źródło wszystkich elementów składających się na obserwowalną rzeczywistość (Curanović, 2015, s. 115–119). W odróżnieniu od pozostałych prądów dominujących w nauce o stosunkach międzynarodowych (realizm, liberalizm), konstruktywizm oraz pochodne mu podejścia przywiązują szczególną wagę do interpretacji znaczeń nadawanym zjawiskom i wydarzeniom. Przedstawiciele tej orientacji rozpatrują też między innymi wpływ określonego dyskursu na przekazywane treści oraz pochylają się nad rolą kontekstu w relacjach społecznych (Wendt, 1999, s. 370–378). Rozwinięta w wyniku prowadzonych od drugiej połowy XX wieku badań nad obrazami narodowymi teoria wizerunku poddaje natomiast analizie politykę zagraniczną państwa, opierając się przy tym na wyobrażeniach tworzonych przez jego elity polityczne. Jednocześnie na percepcję rządzących oddziałują nastroje społeczne, co w konsekwencji sprawia, że te dwie kategorie pozostają w stałym związku (Herrmann, 2003, s. 293–300). Zgodnie z założeniami teorii wizerunku, każda aktywność państwa na arenie międzynarodowej powinna być podejmowana z myślą o konieczności kreowania pozytywnego wyobrażenia o sobie. Konstruując własny obraz, większość państw bazuje na posiadanych systemach przekonań oraz odwołuje się do tożsamości narodowej i wartości wyznawanych przez obywateli (Alexander i in., 2005, s. 29–32). Z drugiej strony na wizerunek państwa wpływa również postrzeganie zewnętrzne, czyli zbiór opinii na jego temat wyrażanych przez pozostałych uczestników systemu międzynarodowego. Zgromadzone w ten sposób obrazy określają ogólną pozycję danego państwa

oraz determinują jego zdolności i ograniczenia w stosunku do innych (Niemann, Bretherton, 2013, s. 265).

W przygotowaniu niniejszego artykułu wykorzystano publikacje naukowe (monografie, prace zbiorowe, artykuły) napisane głównie przez tureckich politologów i badaczy stosunków międzynarodowych. Z uwagi na wymagania metodologiczne wyznaczone przez przyjętą podstawę teoretyczną, w trakcie prac nad tekstem istotna rola została nadana analizie dyskursu politycznego. Spośród pozostałych metod badawczych, za pomocą których rozpatrywano zebrane materiały, wymienić należy analizę czynnikową, metodę porównawczą oraz analizę stanu literatury przedmiotu. Efektem pracy źródłowej było sformułowanie hipotezy badawczej, wedle której obserwowane w ostatnich latach wyeksponowanie statusu Dyrektoriatu ds. Religijnych w obrębie tureckiej dyplomacji spowodowane jest wzrostem znaczenia komponentu religijnego w polityce zagranicznej Republiki Turcji w XXI wieku.

Dyrektoriat ds. Religijnych: powstanie, zadania i pozycja ustrojowa

Dyrektoriat ds. Religijnych został powołany na mocy specjalnej ustawy przez Wielkie Zgromadzenie Narodowe (turecki parlament) dnia 3 marca 1924 roku. Będąc instytucją rządową odpowiedzialną za kierowanie sprawami religii w imieniu władz państwowych, Diyanet zastąpił wszystkie organizacje związane z ustrojem Imperium Osmańskiego i zniesionym w tym samym roku kalifatem. W intencji ustawodawców islam w Republice Turcji miał zostać poddany ścisłej kontroli administracyjnej, ponieważ elity kemalistyczne obawiały się dezintegrującego wpływu religii na porządek społeczny, którego fundamentem w nowych realiach ustrojowych była oparta na więzach etnicznych wspólnota narodowa. Mając na względzie wspomniane we wstępie niekorzystne okoliczności, rządzący nie mogli sobie pozwolić na wprowadzenie prawnego zakazu praktyk religijnych na terenie Turcji ani na implementację zachodnioeuropejskiego modelu rozdziału religii od państwa (Kuru, 2009, s. 231–234). Tym samym głównym celem twórców tureckiej odmiany sekularyzmu było zapewnienie nieustannego nadzoru nad poziomem religijności obywateli poprzez narzucenie im akceptowanej przez władze państwowe wersji islamu w postaci sunnizmu w ujęciu szkoły hanafickiej. Zgodnie z zamierzeniami rządzących monitorowany przez administrację państwową islam miał w związku z tym przyczynić się do sprawnej transformacji ustrojowej oraz ideologicznej (Öztürk, Sözeri, 2018, s. 627–629).

Podstawowym zadaniem Dyrektoriatu ds. Religijnych w pierwszych latach działalności była opieka nad meczetami i innymi miejscami kultu muzułmańskiego oraz nadzór nad obrzędami religijnymi. Pozostałe kwestie odnoszące się do religii zostały oddane pod zwierzchnictwo Wielkiego Zgromadzenia Narodowego oraz rządu (Alasania, Gelovani, 2011, s. 38). W celu pozbawienia Diyanetu odrębności politycznej, decyzją parlamentu instytucja ta podlegała kancelarii prezesa Rady Ministrów, a jej przewodniczący odpowiadał bezpośrednio przed premierem. Wynika

z tego, że w założeniach CHP Dyrektoriat ds. Religijnych miał funkcjonować jako podporządkowana rządowi służba publiczna o niskiej randze w strukturach administracyjnych i stosunkowo wąskim zakresie obowiązków (Rabasa, Larrabee, 2008, s. 11–13). Za pośrednictwem Diyanetu elity kemalistyczne mogły jednak swobodnie wpływać na religijność obywateli, doprowadzając w efekcie do wykształcenia się systemu, w którym wiara była zależna od interesów świeckiego państwa.

Skuteczna realizacja zadań powierzonych przez polityków Republikańskiej Partii Ludowej umożliwiła Diyanetowi szybką poprawę własnego usytuowania w ramach aparatu państwowego. Celem stopniowego rozszerzania zasięgu oddziaływania instytucji była chęć dotarcia z oficjalnym przekazem dotyczącym islamu do jak największej liczby mieszkańców Turcji (Kara, 2000, s. 43–46). Po wprowadzeniu systemu wielopartyjnego i utracie władzy przez CHP, rządząca w latach 1950–1960 Partia Demokratyczna (tur. Demokrat Parti – DP) rozwinęła strukturę organizacyjną Diyanetu, powierzając mu dodatkowo między innymi nadzór nad kursami koranicznymi i fundacjami religijnymi. Odtąd islam zaczął powoli powracać do sfery publicznej, stając się z czasem przedmiotem rywalizacji między ugrupowaniami politycznymi. Dyrektoriat ds. Religijnych pozostawał jednak nadal w pełni zależny od polityków, którzy swoimi działaniami na arenie międzynarodowej (m.in. w ramach NATO oraz na forum ONZ) konsekwentnie utrwalali świecki wizerunek Turcji (Özgür, 2012, s. 30–38). Dalsze poszerzanie kompetencji Diyanetu nastąpiło w wyniku przeprowadzenia w maju 1960 roku pierwszego w historii Republiki Turcji wojskowego zamachu stanu. W nowej konstytucji, przyjętej w 1961 roku pod presją armii, wymieniono Dyrektoriat ds. Religijnych jako specjalny organ w systemie administracji publicznej upoważniony do określania polityki religijnej państwa (Özkul, 2014, s. 292–293). Nadając Diyanetowi umocowanie konstytucyjne, rządzący świadomie zdecydowali się na zbliżenie islamu do pryncypiów wyznaczających rdzeń ideologii kemalistycznej. Nowa ustawa zasadnicza rozbudowała także obszar działalności Dyrektoriatu. Oprócz zarządzania praktykami i miejscami kultu, instytucja miała nadzorować kwestie związane z wiarą muzułmańską, informować opinię publiczną na temat norm zawartych w islamie oraz popularyzować wiedzę religijną (Yakar, Yakar, 2017, s. 14–16). W efekcie opisanych wyżej zmian Diyanet przestał być marginalną instytucją podległą rządowi, a zyskał podmiotowość i zdolność wpływu na inne obszary państwa w zakresie edukacji, kultury i polityki społecznej.

Pozycja ustrojowa Dyrektoriatu ds. Religijnych uległa wzmocnieniu po wojskowym zamachu stanu z września 1980 roku. Zgodnie z zapisami uchwalonej dwa lata później konstytucji na Diyanet nałożono obowiązek umacniania jedności i solidarności narodowej poprzez połączenie zasad islamu z wartościami nacjonalistycznymi w ramach tak zwanej turecko-islamskiej syntezy. Twórcy tego programu ideologicznego wyrażali przekonanie, według którego na przestrzeni wieków doszło do trwałego scalenia elementów religii muzułmańskiej z wyznacznikami tureckiej tożsamości narodowej, w rezultacie czego wykształciła się spójna doktryna polityczna. Przedstawiana jako rozwinięcie myśli Atatürka, turecko-islamska synteza stanowiła podbudowę światopoglądową dla wojskowych rządów na początku lat osiemdziesiątych. W zamierzeniu przedstawicieli tureckiej armii przyjęcie tej

koncepcji miało służyć między innymi ostatecznemu wyeliminowaniu z debaty publicznej postaw skrajnie lewicowych poprzez uzupełnienie wizerunku Turcji o wzorce utożsamiane z konserwatyzmem (Kadioğlu, 2020, s. 822–825). Należy zatem stwierdzić, że rządzący ponownie postanowili instrumentalnie wykorzystać religię w bieżącej walce politycznej, bowiem z perspektywy władz wojskowych kontrolowany za pośrednictwem Dyrektoriatu ds. Religijnych islam był środkiem do zapewnienia w państwie trwałego pokoju. W celu realizacji dodatkowych zobowiązań, Diyanet został wyposażony w nowe narzędzia, które ugruntowały jego położenie na płaszczyźnie administracyjnej (Lord, 2018, s. 106–111).

Międzynarodowa działalność Diyanetu w XX wieku

Transnarodowy etap działalności Dyrektoriatu ds. Religijnych rozpoczął się wraz z powołaniem w 1971 roku Generalnego Zarządu Spraw Zagranicznych (tur. Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü). Wykraczając poza granice Turcji, Diyanet miał zagwarantować koordynację wsparcia religijnego dla tureckiej diaspory w Europie Zachodniej (Burgess, 2020, s. 96). Do podjęcia współpracy niektórych państw europejskich z Dyrektoriatem doszło na skutek problemów adaptacyjnych przybyłych z Turcji imigrantów zarobkowych oraz wobec konieczności przeciwstawienia się radykalnym odłamom islamu (wahabizm, salafizm). Ze względu na różnice kulturowe oraz brak efektywnych programów integracyjnych, duża część diaspory pozostawała na marginesie społecznym, co w perspektywie groziło wybuchem poważnych kryzysów wewnętrznych (Adamson, 2019, s. 219–222). W takich okolicznościach tureccy politycy zaoferowali pomoc religijną dla Turków mieszkających w Europie Zachodniej, licząc przy tym na znaczącą poprawę wizerunku Turcji w oczach jej międzynarodowych partnerów. Na mocy umów bilateralnych z państwami europejskimi pracownicy Dyrektoriatu ds. Religijnych funkcjonowali przy ambasadach i konsulatach Republiki Turcji jako specjaliści służby dyplomatycznej o statusie doradców religijnych (Öztürk, 2018, s. 7–8). Do podstawowych zadań Diyanetu należało świadczenie kompleksowych usług w zakresie obrzędów, promocja tureckiej wersji islamu, organizacja spotkań muzułmańskich wspólnot wyznaniowych oraz dostarczanie wiernym publikacji o tematyce religijnej. W związku z powyższym działalność tureckich funkcjonariuszy religijnych w Europie Zachodniej była początkowo popierana przez miejscowe władze, które w ten sposób uwolniły się od obowiązku samodzielnego organizowania przestrzeni religijnej dla muzułmanów (Çitak, 2013, s. 175–180). Zapewniając migrantom łączność z ojczyzną, Dyrektoriat został wykorzystany przez władze również do transmisji oficjalnej narracji politycznej oraz wzmacniania postaw nacjonalistycznych wśród przedstawicieli mniejszości tureckiej. Dzięki wpisaniu aktywności pracowników Diyanetu w politykę prowadzoną przez ministerstwo spraw zagranicznych Republiki Turcji, rząd w Ankarze zyskał też możliwość wpływu na sytuację wewnętrzną w kilku państwach europejskich (Çoştu, Ceyhan, 2015, s. 43). W tym kontekście warto wspomnieć o konkurencji ze strony mniejszych tureckich organizacji społeczno-religijnych (np. Milli Görüş, Süleymanlılar, Ruch Gülen),

z jaką Dyrektoriat ds. Religijnych spotkał się poza granicami kraju (Yükleyen, 2012, s. 129–134). Wymienione wyżej stronnictwa sprzeciwiały się dominującej w ojczyźnie ideologii kemalistycznej, a głosząc konieczność stworzenia nowego systemu społecznego opartego na wartościach islamskich, szybko zyskały rzesze zwolenników wśród członków diaspory (Vidino, 2010, s. 150–151). Wzmoczona aktywność opozycyjnych wobec rządu ruchów religijnych zagrażała interesom władz w Ankarze, co w efekcie stało się jedną z głównych przyczyn podjęcia decyzji o rozszerzeniu działalności Diyanetu na Europę.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku Dyrektoriat ds. Religijnych założył regionalne stowarzyszenia w Austrii, Niemczech i Holandii, a także nawiązał kontakty z państwowymi organizacjami religijnymi we Francji i Belgii (Yamaç, 2020, s. 186–187). Ustanowiona w 1975 roku fundacja Türkiye Diyanet Vakfı odpowiadała za finansowanie większości przedsięwzięć realizowanych przez Turków za granicą. Z biegiem lat Dyrektoriat opracował spójny mechanizm określający ramy swojego międzynarodowego funkcjonowania, którego trzonem było propagowanie hanafickiej odmiany islamu pośród muzułmanów zamieszkujących Europę Zachodnią (Öztürk, 2021, s. 68–69). Jednakże wysiłki na rzecz zdominowania dyskursu religijnego oraz rosnąca rywalizacja z państwami reprezentującymi odmienne szkoły prawa muzułmańskiego (Arabia Saudyjska, Iran, Egipt) zaczęły budzić w Europie uzasadnione obawy, bowiem ujawnił się tym samym polityczny aspekt działalności Diyanetu. Nadmierne uzależnienie pracowników Dyrektoriatu ds. Religijnych od decyzji podejmowanych przez rząd w Ankarze stało się z czasem szczególnie drażliwą kwestią, mimo że przedstawiciele tureckich służb dyplomatycznych stanowczo dementowali wszelkie pogłoski, wedle których ministerstwo spraw zagranicznych miało udzielać funkcjonariuszom Diyanetu bieżących instrukcji politycznych (Sunier, Landman, 2015, s. 49–56).

Analizując procesy konceptualizacji oraz implementacji polityki zagranicznej Republiki Turcji w XX wieku, dostrzec można stopniowe zmiany, jakie zaszły w tym zakresie poczynawszy od połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Nastąpił wówczas zauważalny wzrost aktywności tureckiej dyplomacji na arenie międzynarodowej, co wiązało się z przejściem władzy przez centroprawicową Partię Ojczyźnianą (tur. Anavatan Partisi – ANAP), której lider Turgut Özal akcentował w swoim programie potrzebę pilnej poprawy sytuacji gospodarczej w kraju (Ahmad, 1993, s. 190–194). Zamierzeniem premiera było doprowadzenie do normalizacji stosunków z sąsiednimi państwami poprzez stworzenie strefy przyjaznej rozwojowi inwestycji i handlu. W przeciwieństwie do kemalistycznych elit politycznych, których przedstawiciele (w myśl zasady neutralności i nieangażowania się w regionalne spory) ograniczali swoją uwagę w zasadzie wyłącznie do utrzymywania pozytywnych relacji z Europą Zachodnią i USA, Turgut Özal był zwolennikiem pragmatycznej i wielokierunkowej polityki zagranicznej, nastawionej na wykorzystanie pełnego potencjału Turcji w ówczesnych realiach geopolitycznych (Ekinci, 2015, s. 372–373). Łącząc w swojej strategii elementy turecko-islamskiej syntezy z nurtem umiarkowanej konserwatywnym (obecnym w debacie publicznej już od czasów Partii Demokratycznej), premier Özal stosował obszerny katalog środków politycznych, ekonomicz-

nych i kulturowych, co skutkowało nawiązaniem szczególnie owocnej współpracy z państwami muzułmańskimi. W opinii polityków ANAP, Republika Turcji miała odgrywać rolę pomostu między Wschodem i Zachodem, przyczyniając się do pokojowej integracji dotychczas wrogich sobie bloków (Danforth, 2008, s. 88–90). Niezwykle istotnym komponentem koncepcji Turguta Özala był w tym kontekście islam, postrzegany jako jeden z kluczowych wyznaczników tureckiej tożsamości. Obserwowany w tym okresie sukcesywny wzrost znaczenia czynnika religijnego zarówno w polityce wewnętrznej (np. otwieranie szkół religijnych, organizacja kursów koranicznych, budowa meczetów), jak i w sferze dyplomatycznej był odbierany przychylnie zwłaszcza na Bliskim Wschodzie (Dinç, Yetim, 2012, s. 71). Wzmacniając rolę religii w tureckiej polityce zagranicznej, premier Özal starał się sprawić, by wizerunek Turcji stał się bliższy oczekiwaniom jej arabskich sąsiadów, co miało stanowić podwalinę dla ściślejszej kooperacji regionalnej w niedalekiej przyszłości. Na zmianie strategii politycznej władz w Ankarze zyskał wówczas między innymi Dyrektoriat ds. Religijnych, którego międzynarodowa działalność została w jeszcze większym stopniu zsynchronizowana z aktywnością ministerstwa spraw zagranicznych. W trakcie trwających w latach 1983–1991 rządów Partii Ojczyźnianej nadal powiększał się również zakres kompetencji Diyanetu, wskutek czego ugruntowane zostało położenie tej instytucji w ramach administracji państwowej oraz wśród transnarodowych organizacji muzułmańskich (Eligür, 2010, s. 123–126).

W wyniku serii skandali korupcyjnych ujawnianych przez media na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, rządząca elita została jednak skompromitowana w oczach wyborców, co przełożyło się na wzrost poparcia dla islamistycznej Partii Dobrobytu (tur. Refah Partisi – RP) Necmettina Erbakana, który w 1996 roku objął urząd premiera. Choć sam szef rządu unikał radykalnych wypowiedzi i starał się prowadzić zrównoważoną politykę, jego bezpośrednie zaplecze polityczne apelowało o wystąpienie Turcji z NATO, zerwanie negocjacji z Unią Europejską oraz budowę razem z państwami muzułmańskimi wspólnego frontu przeciwko zachodniej dominacji w regionie. W reakcji na rosnące poparcie społeczne dla tych postulatów, stojący na straży wartości republikańskich przedstawiciele tureckich sił zbrojnych zmusili Necmettina Erbakana do dymisji (Bermek, 2019, s. 37–38). Należy niemniej podkreślić, że wydarzenia z ostatniej dekady XX wieku nie wpłynęły negatywnie na ogólną pozycję Dyrektoriatu ds. Religijnych w strukturze państwa, a pracownicy instytucji nadal stanowili wsparcie dla tradycyjnych służb dyplomatycznych. Co ważne, zgodnie z wytycznymi zmodyfikowanej doktryny tureckiej polityki zagranicznej, w analizowanym okresie Diyanet pojawił się również w sąsiednich regionach (Yavuz, 2004, s. 218–225).

Przedstawiciele Dyrektoriatu ds. Religijnych zainicjowali kontakty z muzułmańskimi społecznościami na Bałkanach jeszcze przed rozpadem Jugosławii, ale poczynania tureckich wysłanników religijnych nie zostały odebrane pozytywnie przez komunistyczne władze. Podobnie było w przypadku islamskich republik na terenie ZSRR, gdzie od końca lat osiemdziesiątych XX wieku Diyanet bezskutecznie podejmował próby na rzecz odtworzenia muzułmańskiej tożsamości miejscowej ludności (Balci, 2018, s. 43–45). Dopiero po zakończeniu zimnej wojny i powsta-

niu szeregu niepodległych państw muzułmańskich na obszarze byłego bloku socjalistycznego, wysiłki Dyrektoriatu zaczęły przynosić wymierne efekty (Bakırcı, 2019, s. 73–75). W konsekwencji długotrwałych zabiegów dyplomatycznych oraz dzięki umiejętnie prowadzonym przez rząd w Ankarze rozmowom bilateralnym, pracownikom instytucji został nadany oficjalny status konsultantów religijnych, co usankcjonowało ich działalność na Bałkanach (Albania, Bośnia i Hercegowina, Bułgaria, Macedonia) oraz w Azji Centralnej (Kirgistan, Turkmenistan, Uzbekistan). Analogicznie do wydarzeń, jakie miały miejsce dwie dekady wcześniej w Europie Zachodniej, jednym z powodów rozpoczęcia współpracy z Diyanetem były obawy lokalnej klasy politycznej dotyczące rosnącej popularności wśród obywateli skrajnych prądów w islamie, która wynikała z aktywności salafitów i wahabitów w obu regionach (Öztürk, 2018, s. 8–9). Ponadto większość wymienionych wyżej państw łączyły z Turcją silne więzi etniczne, historyczne i kulturowe, wobec czego znalazły się one w orbicie zainteresowania twórców tureckiej polityki zagranicznej. Warto przy tym raz jeszcze zaznaczyć, że poszerzenie zakresu obowiązków Dyrektoriatu ds. Religijnych i docieranie przez Turków z umiarkowaną wersją sunnizmu do coraz liczniejszej grupy wyznawców było początkowo oceniane z aprobatą przez społeczność międzynarodową (Korkut, 2010, s. 120–123).

Dyrektoriat ds. Religijnych w czasie rządów Partii Sprawiedliwości i Rozwoju

Zwycięstwo w wyborach parlamentarnych w 2002 roku Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (tur. Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP), której liderzy wywodzili się ze środowiska islamistyczno-konserwatywnego, skutkowało intensyfikacją procesu przywracania istotnego znaczenia religii w tureckim życiu publicznym. Działania rządzących w tej kwestii motywowane były dążeniem do odtworzenia prawdziwej tożsamości Turków, opartej zdaniem polityków AKP na islamskich wartościach, co nawiązywało do wspomnianej wcześniej koncepcji Turguta Özala. Niemal od samego początku instytucją wspierającą nowe władze we wdrażaniu planu utrwalenia obecności islamu w różnych obszarach państwa był Dyrektoriat ds. Religijnych, który w trakcie rządów Partii Sprawiedliwości i Rozwoju stał się kluczowym organem w ramach aparatu administracyjnego (w latach 2002–2010 jego budżet wzrósł pięciokrotnie, a personel powiększył się z 74 tysięcy do 117 tysięcy pracowników) (Turner, 2013, s. 209–213). Właściwie odczytując nastroje społeczne, ugrupowanie kierowane przez Recepę Tayyipa Erdoğan dokonało zmian w statucie Diyanetu, co pozwoliło urzędnikom religijnym na rozpoczęcie pracy poza meczetami i szkołami koranicznymi (np. w więzieniach i szpitalach). Decydujący wpływ na obecną pozycję ustrojową Dyrektoriatu ds. Religijnych miała przeprowadzona w 2010 roku nowelizacja konstytucji, w efekcie której instytucji nadano rangę ministerialną, a jej przewodniczący został mianowany na stanowisko podsekretarza stanu o pięcioletniej kadencji. Jednocześnie apolitycznego Alego Bardakoğlu zastąpił związany z Partią Sprawiedliwości i Rozwoju Mehmet Görmez (Maritato, 2020, s. 62–64). Odtąd działalność Diyanetu

całkowicie dostosowano do politycznej wizji partii rządzącej, przez co funkcjonuje on w praktyce niemal jako rzecznik interesów AKP. Dzięki coraz bliższej kooperacji z najważniejszymi jednostkami administracji rządowej stale zwiększa się też oddziaływanie Dyrektoriatu na percepcję obywateli, w rezultacie czego ogólne postrzeganie procesów społecznych przez mieszkańców kraju ulega stopniowym przeobrażeniom (Lord, 2018, s. 112–115).

Realizowana przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju transformacja ideologiczna państwa nie ominęła także sfery dyplomatycznej. Podstawą teoretyczną dla nowej polityki zagranicznej Turcji stała się opracowana przez Ahmeta Davutoğlu koncepcja „strategicznej głębi”, która w sposób znaczący zmodyfikowała kierunki międzynarodowej aktywności państwa (Stein, 2014, s. 6–8). Według założeń opisywanej doktryny politycznej, Turcja miała dążyć do uzyskania miana regionalnego lidera, czemu sprzyjało jej unikalne położenie geograficzne oraz ogromny dorobek historyczno-kulturowy. Zdaniem premiera Erdoğan i jego doradców możliwość urzeczywistnienia tego planu była uzależniona od przyjęcia programu wielowektowej i elastycznej polityki zagranicznej, dostosowanej do dynamicznie ewoluującej sytuacji geopolitycznej (Yavuz, 2009, s. 204–211). Zmieniwszy priorytety tureckiej dyplomacji, rządzący przyznali z czasem nadrzędne znaczenie współpracy z państwami muzułmańskimi, wobec czego islam stał się jednym z podstawowych narzędzi w strategii władz w Ankarze. Poprzez liczne odwołania do wspólnoty religijnej i kulturowej, Turcja miała poprawić swój wizerunek wśród sąsiadów i w konsekwencji zdobyć status regionalnego mocarstwa (Wódka, 2019, s. 156–163). Zgodnie z zamiarem wykorzystania religii na potrzeby ekspansji politycznej, Dyrektoriat ds. Religijnych został przekształcony w sztandarową instytucję tureckiej dyplomacji publicznej, której zadaniem była transmisja propagowanych przez rząd AKP norm i wartości na arenie międzynarodowej. Wyróżniając w ramach swojej doktryny ideę islamskiego internacjonalizmu, władze w Ankarze prezentowały Turcję jako państwo odpowiedzialne za los muzułmanów na całym świecie (Donelli, 2016, s. 267–269). W dodatku, oprócz utrzymywania z krajami regionu przyjaznych kontaktów w wymiarze politycznym, Turcy zaczęli również rozwijać wzajemne relacje na płaszczyźnie społecznej i kulturowej, co w założeniu miało przyczyniać się do budowy korzystnego wyobrażenia o Turcji wśród jej muzułmańskich partnerów. W tym względzie islamski internacjonalizm AKP zakładał wzmocnienie wielopoziomowej współpracy (także w sferze ekonomicznej), z której korzyści czerpać miały wszystkie strony zaangażowane w koordynowany przez Turcję projekt (Tabak, 2016, s. 125–127).

Po wspomnianej reorganizacji z 2010 roku, Diyanet prowadzi działalność zagraniczną na dwóch płaszczyznach: jako oficjalny reprezentant władz państwowych oraz za pośrednictwem swoich lokalnych przedstawicielstw. Ponadto rząd Partii Sprawiedliwości i Rozwoju powiązał obowiązki służb dyplomatycznych Republiki Turcji z aktywnościami agencji rozwojowych i humanitarnych, tworząc w ten sposób spójny przekaz dla całej społeczności muzułmańskiej (Özkan, 2014, s. 42–44). W tym kontekście Dyrektoriat ds. Religijnych ofiarował wszechstronne wsparcie mieszkańcom Syrii, Libanu, Jemenu, Sudanu, Somalii, Nigru, Bangladeszu, Afganistanu, Kosowa oraz Bośni i Hercegowiny. Odpowiadając na zapotrzebowanie

polityczne, Diyanet stał się niezwykle ważnym elementem zarządzanej przez władze centralne struktury instytucjonalnej, mającej na celu wykreowanie pozytywnego wyobrażenia o Turcji w różnych regionach świata. Odnosi się to wprost do wspomnianej wyżej idei islamskiego internacjonalizmu, która w retoryce polityków AKP oznacza zjednoczenie wszystkich muzułmanów pod tureckim przewodnictwem (Tabak, 2017, s. 7–12). Równie istotnym aspektem funkcjonowania Dyrektoriatu poza granicami kraju jest promocja rodzimej wersji islamu, przedstawianej przez władze w Ankarze jako nowoczesna, umiarkowana i tolerancyjna. W wyniku przyjęcia religijnej tożsamości (począwszy od drugiej dekady XXI wieku Turcja w stosunkach międzynarodowych określa się jako państwo muzułmańskie) wysiłki na rzecz upowszechnienia tureckiego hanafizmu uległy zwielokrotnieniu (Yabancı, Taleski, 2020, s. 116–119). W zamyśle AKP Diyanet miał się stać punktem odniesienia dla całej społeczności, będąc wiodącą islamską organizacją transnarodową na świecie. Umacniając rolę Dyrektoriatu w tureckiej polityce zagranicznej, rządzący dążyli więc do zmiany międzynarodowego wizerunku Turcji poprzez oparcie się na silnym fundamencie religijnym, co wpisywało się w strategię gruntownej przebudowy państwa w wymiarze instytucjonalnym oraz ideologiczno-tożsamościowym. Na pogłębiającej się współpracy z władzami politycznymi korzysta też sam Diyanet, który sukcesywnie podnosi swoją rangę w strukturze administracyjnej, a także zwiększa zasięg oddziaływania na muzułmanów w kraju i za granicą (Özkan, 2015, s. 149–152).

Jako pierwszoplanowa instytucja w koncepcji Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, Dyrektoriat ds. Religijnych posiada aktualnie sześćdziesiąt jeden oddziałów w trzydziestu sześciu państwach na świecie. Model działania Diyanetu zasadza się na trzech głównych kierunkach: diaspora turecka (Europa Zachodnia, Ameryka Północna), ludy turkijskie (Bałkany, Kaukaz, Azja Centralna), pozostała ludność muzułmańska (w szczególności Bliski Wschód i Afryka Północna) (Bruce, 2018, s. 199–211). Dysponując nieporównywalnie liczniejszym personelem oraz środkami finansowymi niż w ubiegłym stuleciu, Dyrektoriat świadczy szeroki katalog usług religijnych (obrzędy, praktyki, spotkania wiernych), deleguje imamów, popularyzuje wiedzę na temat islamu (konferencje i publikacje), zapewnia edukację koraniczną (programy, placówki, nauczyciele), finansuje budowę i renowację meczetów. Należy przy tym raz jeszcze zaznaczyć, że aktywność Diyanetu (zwłaszcza w sąsiednich regionach) nie ogranicza się jedynie do zaspokajania duchowych potrzeb populacji muzułmańskiej. Wraz z pozostałymi organizacjami stanowiącymi trzon tureckiej dyplomacji publicznej (m.in. Turecka Agencja Współpracy i Koordynacji, Instytut Yunusa Emre), Dyrektoriat odpowiada za realizację szeregu projektów społecznych i kulturowych, wśród których warto wymienić chociażby kompleksowe wsparcie edukacyjne, ochronę zabytków i dziedzictwa historycznego oraz pomoc humanitarną w obliczu klęsk żywiołowych (Şar, 2019, s. 126–127). Również na tych polach funkcjonowanie Diyanetu (podobnie zresztą jak wszystkich wyspecjalizowanych agencji i instytucji podległych rządowi) jest ściśle związane z polityką Partii Sprawiedliwości i Rozwoju. W ten sposób władze w Ankarze zyskują bowiem kolejny kanał, za pomocą którego mogą oddziaływać na międzynarodową opinię publiczną (Donelli, 2019, s. 123–125).

Dzięki rozwijanym przez dekady strukturom regionalnym, obecnie Diyanet utrzymuje silną pozycję zwłaszcza w Europie Zachodniej, gdzie uznawany jest za lidera wśród wszystkich transnarodowych organizacji muzułmańskich. Wcielając w życie tożsamościową politykę AKP, przedstawiciele Dyrektoriatu działają na rzecz jednoczenia diaspory tureckiej wokół oficjalnej narracji władz w Ankarze, występując niejednokrotnie przeciwko stanowiskom państw goszczących (Çitak, 2013, s. 177–180). W ostatnich latach aktywność Diyanetu w Europie poddawana jest szerokiej krytyce z powodów narzucania wiernym antyeuropejskiego światopoglądu, realizowania interesów politycznych Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, a nawet prowokowania konfliktów wewnętrznych o podłożu etniczno-religijnym. Dodatkowo coraz większą uwagę zwraca się na niskie kompetencje tureckich urzędników religijnych (np. brak znajomości języków obcych) (Gürlesin, 2019, s. 28–32). Jednocześnie Turcja torpeduje plany stworzenia alternatywnego mechanizmu zarządzania społecznością muzułmańską w Europie, zachowując tym samym swoisty monopol w kwestii kształcenia imamów wysyłanych następnie do pracy w europejskich meczetach (według szacunków około 750 osób rocznie) (Öztürk, Sözeri, 2018, s. 637–641). Kolejny wymiar działalności Dyrektoriatu ds. Religijnych w Europie ujawnił się bezpośrednio po nieudanym zamachu stanu z lipca 2016 roku, kiedy pracownicy instytucji na polecenie prezydenta Erdoğan'a zbierali informacje wywiadowcze na temat osób podejrzewanych o powiązania z rzekomymi organizatorami puczu. W efekcie Austria, Niemcy, Szwajcaria i Holandia wydały pod zarzutami szpiegostwa kilkudziesięciu urzędników religijnych afiliowanych przy miejscowych oddziałach Diyanetu (Bongiovanni, 2018, s. 47–50). Analizując najnowsze posunięcia Dyrektoriatu na gruncie europejskim, można stwierdzić, że instytucja funkcjonuje aktualnie głównie jako narzędzie mobilizacji elektoratu zgodnie z intencjami polityków AKP, zaniedbując przy tym samą przestrzeń religijną. Wynika to w głównej mierze ze stylu rządzenia prezydenta Erdoğan'a, który w celu utrwalenia w świadomości muzułmanów własnego światopoglądu (religijna i konserwatywna Turcja przeciwstawiona bezbożnej i niemoralnej Europie Zachodniej) posługuje się niemal całym aparatem państwa (Kaliber, Kaliber, 2019, s. 8–12).

Drugim zasadniczym obszarem oddziaływania Diyanetu są regiony postrzegane przez Turków jako bliskie ze względów historycznych i kulturowych. Należą do nich między innymi Bałkany i Azja Centralna, na terenie których organizacja świadczy wszechstronne wsparcie dla muzułmanów już od lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Niemniej dopiero za czasów AKP aktywność Dyrektoriatu stała się filarem tureckiej strategii politycznej. Początkowo postawa Turcji była odbierana zdecydowanie pozytywnie, szczególnie wobec ograniczania wpływów radykalnego islamu na świecie. Jednak wkrótce okazało się, że obok współpracy religijnej Diyanet na Bałkanach i w Azji Centralnej angażuje się też w promowanie dyskursu politycznego Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (Öztürk, Gözaydın, 2018, s. 348–349). Zwłaszcza na szczeblu lokalnym przedstawiciele Dyrektoriatu oddziaływali na percepcję społeczną, popularyzując model turecki oparty na imperialnej przeszłości i mocarstwowym aspiracjach. W konsekwencji Turcy zainspirowali powstanie szeregu stowarzyszeń, które odwoływały się wprost do osmańskiej wspólnoty kulturowej i rozpowszechniały

ideologiczne przesłanie władz w Ankarze (Öztürk, 2016, s. 625–628). Współcześnie pozareligijny aspekt działalności Diyanetu wywołuje kontrowersje przede wszystkim na Półwyspie Bałkańskim, przez co obecność Turków w regionie jest coraz mniej akceptowana. Sformułowany po 2010 roku program islamskiego internacjonalizmu, zakładający cywilizacyjną misję Turcji w odniesieniu do ludności muzułmańskiej, został uznany za próbę podporządkowania sobie Bałkanów przez AKP (Öztürk, 2017, s. 21–23). Znamienny w tym kontekście jest fakt, że obawy względem intencji Dyrektoriatu ds. Religijnych wyrażają nie tylko reprezentanci państw chrześcijańskich (Serbia, Bułgaria), ale również muzułmańskich (Bośnia i Hercegowina), którzy otwarcie krytykują instrumentalne traktowanie Diyanetu przez prezydenta Erdoğan i jego środowisko polityczne (Muhasilović, 2020, s. 200–209). Na początku drugiej dekady XXI wieku niektórzy przedstawiciele bośniackiego Rijasetu, głównej organizacji zrzeszającej muzułmanów na Bałkanach, publicznie krytykowali pozareligijną działalność Dyrektoriatu w regionie, zarzucając Turkom, że prowadzenie politycznej gry pod pozorem niesienia wiary jest sprzeczne z istotą islamu (Öktem, 2012, s. 45–46). Z kolei w 2015 roku działacze związani z bułgarskim oddziałem Diyanetu sprowokowali podział w strukturach partii zrzeszającej mniejszość turecką w Bułgarii, czego konsekwencją był wybuch kryzysu politycznego w tym państwie (Öztürk, Sözeri, 2018, s. 643–644). Mimo to z uwagi na wcześniejsze ustalenia bilateralne delegalizacja regionalnych instytucji związanych z Dyrektoriatem bez zgody władz w Ankarze jest niemal niemożliwa. Poza tym znaczna część muzułmanów na Bałkanach w pełni popiera turecką politykę realizowaną za pośrednictwem Diyanetu, co świadczy o relatywnym sukcesie strategii Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (Öztürk, Gözaydın, 2018, s. 344–347).

Zakończenie

W ramach niniejszego artykułu przedstawiono czynniki wpływające na rosnącą rolę Dyrektoriatu ds. Religijnych w polityce zagranicznej Republiki Turcji. Wszechstronną analizę istoty tego procesu utrudnia niewątpliwie niejednoznaczna funkcja opisywanej instytucji w tureckim systemie politycznym. Ponadto wielu badaczy tematu wskazuje, że działalność Diyanetu nie wpisuje się w schemat funkcjonowania żadnej innej muzułmańskiej organizacji transnarodowej (Öztürk, 2018, s. 2–3). Wynika to z postępowania kolejnych rządów, które dostosowywały zakres obowiązków Dyrektoriatu do własnych potrzeb, sukcesywnie modyfikując jego strukturę wewnętrzną oraz usytuowanie w ramach administracji publicznej. Wydaje się, że w sposób najbardziej trafny pozycję ustrojową Diyanetu scharakteryzowali Semiha Sözeri oraz Ahmet Erdi Öztürk, określając Dyrektariat jako „religijny aparat państwa” (Öztürk, Sözeri, 2018, s. 628).

Jako instytucja rządowa powołana przez elity kemalistyczne do wspierania władz politycznych w myśl koncepcji odgórnego organizowania przestrzeni religijnej w Turcji, początkowo Diyanet miał wąski zakres obowiązków, co przekładało się na jego niską rangę w hierarchii administracyjnej. Poprawa w tej kwestii nastąpiła

w czasie rządów umiarkowanej konserwatywnej Partii Demokratycznej, której politycy zainicjowali stopniowy powrót islamu do sfery publicznej. Dostrzegając znaczenie religii dla dużej części obywateli, rządzący coraz chętniej posługiwali się odtąd Dyrektoriatem w bieżącej praktyce politycznej, a wskutek przekazywania tej instytucji nowych zadań przyczynili się do podniesienia jej społecznego prestiżu (Ali Saleem, 2017, s. 167–176). Przełomowym momentem w historii Diyanetu był 1971 rok, gdy zgodnie z planem wzmocnienia relacji z Europą Zachodnią władze w Ankarze podjęły decyzję o rozszerzeniu działalności Dyrektoriatu poza granice kraju. Udzielając religijnego wsparcia mniejszości muzułmańskiej, Turcja miała zaprezentować się przed swoimi europejskimi partnerami jako wiarygodne i odpowiedzialne państwo. Transnarodowy model funkcjonowania Diyanetu został nieco zmodyfikowany i udoskonalony przez Turguta Özala oraz jego następców, którzy dążyli do zbliżenia także z sąsiednimi regionami. Należy jednak zaznaczyć, że w XX wieku Dyrektoriat ds. Religijnych pełnił raczej drugorzędną i pomocniczą rolę w tureckiej polityce zagranicznej, stanowiąc podporę dla tradycyjnych służb dyplomatycznych jedynie w określonych przypadkach (Seufert, 2020, s. 13–17).

Dynamiczny wzrost aktywności Diyanetu rozpoczął się dopiero wraz z przejęciem władzy przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju, która w trakcie ostatnich dwóch dekad dążyła do zmiany wizerunku Turcji na arenie międzynarodowej. Odnosząc się do przyjętej perspektywy teoretycznej, należy zauważyć, że filarem strategii politycznej AKP były liczne nawiązania historyczne, ukazujące fundamentalną wartość religii dla tureckiej (osmańskiej) tradycji państwowej. Niewątpliwym wpływ na konstruowanie wyobrażenia o Turcji jako państwie muzułmańskim miały też oczekiwania dużej części społeczeństwa dotyczące przywrócenia islamowi adekwatnego miejsca w życiu publicznym (Lord, 2018, s. 254–256). Reinterpretacja podstawowych wyznaczników tureckiej państwowości znalazła również odzwierciedlenie w międzynarodowym dyskursie władz w Ankarze. Zdaniem polityków partii rządzącej transformacja ideologiczna państwa i odtworzenie religijnej tożsamości Turków przyczyniały się do maksymalnego wykorzystania tureckiego potencjału w regionie, co z kolei miało doprowadzić do widocznej poprawy położenia Turcji w skali globalnej. Eksponując rolę religii w polityce zagranicznej, władze w Ankarze kierowały swój przekaz głównie do społeczności muzułmańskiej, licząc na uzyskanie statusu lidera w obrębie islamskiego kręgu kulturowego (Warning, Kardaş, 2011, s. 125–130). Tym samym przekształcenie Diyanetu w czołową organizację religijną na świecie, której kluczowym zadaniem stała się promocja tureckiego hanafizmu, wzmacniało wizerunek Turcji wykreowany przez środowisko polityczne skupione wokół Recepa Tayyipa Erdoğana.

Na podstawie powyższych rozważań wyraźnie widać też zmianę, do jakiej doszło na przestrzeni ostatnich dwóch dekad w odniesieniu do oddziaływania opisywanej instytucji na wyobrażenie o Republice Turcji. O ile przez niemal cały XX wiek Dyrektoriat ds. Religijnych był wykorzystywany przez władze polityczne w zasadzie tylko do transmisji treści składających się na ówczesny (w dużej mierze świecki) obraz państwa, to od czasu przejścia władzy przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju w coraz większym stopniu (zwłaszcza po 2010 roku) sam uczestniczy w tworzeniu

międzynarodowego wizerunku Turcji (Öztürk, 2021, s. 109–110). Działając w zgodzie z interesami AKP, Diyanet stał się bowiem jednym z najważniejszych organów w administracji państwowej, który służy politykom partii rządzącej do przekazywania, wzmacniania i utrwalania narracji kierowanej do muzułmanów na świecie. W nawiązaniu do wcześniejszych ustaleń można więc orzec, że zaangażowanie Dyrektoriatu w budowanie wizerunku Turcji świadczy o rosnącej roli religii w tureckiej polityce zagranicznej (Yakar, Yakar, 2017, s. 26–34).

Spośród pozytywnych aspektów związanych z międzynarodową działalnością Dyrektoriatu ds. Religijnych z pewnością warto odnotować podnoszenie poziomu religijności w wielu państwach, renowację zabytkowych meczetów leżących na terenie byłego Imperium Osmańskiego, a także kompleksowe wsparcie edukacyjne dla muzułmanów w Europie (Shakir, 2018, s. 110–112). Z drugiej strony narastające zaangażowanie Diyanetu w sferę polityczną spotyka się z ostrym sprzeciwem miejscowych władz. W szczególności dezaprobatę wywołują próby realizowania interesów strategicznych AKP przez przedstawicieli instytucji, która oficjalnie koncentruje się wyłącznie na współpracy religijnej. Aktualnie ten proces widoczny jest przede wszystkim na Bałkanach, gdzie lokalne oddziały Dyrektoriatu prowadzą intensywną kampanię społeczną na rzecz inkorporacji tureckich rozwiązań, odwołując się przy tym do osmańskiej wspólnoty historyczno-kulturowej. Aktywność Diyanetu w tym zakresie skorelowana jest z zadaniami innych agencji rządowych, co może sygnalizować, że Półwysp Bałkański staje się powoli centralnym obszarem oddziaływania Turcji, zastępując pod tym względem Bliski Wschód (Merdjanova, 2013, s. 76–81). Zastanawiający jest jednak fakt, że Dyrektoriat, krzewiąc polityczną wizję prezydenta Erdoğan, nie stara się zaadaptować swojej narracji do specyficznych warunków panujących w poszczególnych państwach. W rezultacie niemal identyczny przekaz jest adresowany do państw, w których muzułmanie stanowią większość (Albania, Bośnia i Hercegowina, Kosowo) oraz mniejszość (Bułgaria, Czarnogóra, Macedonia Północna), co znacząco utrudnia implementację konkretnych projektów politycznych (Öztürk, Gözaydın, 2018, s. 347–349).

Pomimo licznych zastrzeżeń wobec motywacji władz w Ankarze, niektórzy badacze uznają instrumentalne posługiwanie się religią przez AKP za całkowicie słuszną i racjonalną koncepcję. Zgodnie z założeniami ujęcia realistycznego w stosunkach międzynarodowych, państwa zawsze powinny wykorzystywać pełen katalog środków i możliwości. W tym kontekście odnowiona islamska tożsamość oraz odwołania do imperialnego dorobku pozwalają Turkom na prowadzenie bardziej ekspansywnej polityki w regionie (Tabak, 2017, s. 12–17). W związku z tym rola Diyanetu dla tureckiej dyplomacji jest nieoceniona, bowiem za pośrednictwem tej instytucji AKP może dowolnie rozporządzać komponentem religijnym i wpływać na sytuację wewnętrzną w wielu państwach na świecie. Nie ma zatem wątpliwości, że rola Dyrektoriatu ds. Religijnych w polityce zagranicznej prezydenta Erdoğan oraz Partii Sprawiedliwości i Rozwoju będzie nadal rosnąć. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy Turcja dostosuje swoją opartą na islamie retorykę do wyzwań współczesności i zyska globalne poparcie wśród muzułmanów.

Literatura

- Adamson, F.B. (2019). Sending States and the Making of Intra-Diasporic Politics: Turkey and Its Diaspora(s). *International Migration Review*, 1(53), 210–236.
- Ahmad, F. (1993). *Making of Modern Turkey*. London: Routledge.
- Alasania, G., Gelovani N. (2011). Islam and Religious Education in Turkey. *Scientific Journal of International Black Sea University*, 2(5), 35–50.
- Ali Saleem, R.M. (2017). *State, Nationalism, and Islamization: Historical Analysis of Turkey and Pakistan*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Alexander, M.G., Levin, S., Henry, P.J. (2005). Image theory, social identity, and social dominance: Structural characteristics and individual motives underlying international images. *Political Psychology*, 1(26), 27–45.
- Arslan, B.Z. (2015). Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet. *Mülkiye Dergisi*, 1(39), 135–158.
- Aydın, Ö. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hukuki Statüsü Üzerine Tartışmalar. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2(14), 239–276.
- Bakırcı, M. (2019). Din Görevlileri Gözünden Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Din Hizmetleri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(6), 71–101.
- Balcı, B. (2018). *Islam in Central Asia and the Caucasus Since the Fall of the Soviet Union*. Oxford: Oxford University Press.
- Bermek, S. (2019). *The Rise of Hybrid Political Islam in Turkey: Origins and Consolidation of the JDP*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Bongiovanni, F.M. (2018). *Europe and the End of the Age of Innocence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bruce, B. (2018). *Governing Islam Abroad: Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Burgess, K. (2020). *Courting Migrants: How States Make Diasporas and Diasporas Make States*. New York: Oxford University Press.
- Çitak, Z. (2013). Avrupa’da İslam’ın Kurumsallaşması ve Diyanet: Avusturya Örneği. *Ortadoğu Etütleri*, 1(5), 167–182.
- Çoştı, Y., Ceyhan, M.A. (2015). DİTİB’in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(8), 39–51.
- Curanović, A. (2019). Konstruktywizm. W: R. Zięba, S. Bieleń, J. Zajac (red.), *Teorie i podejścia badawcze w nauce o stosunkach międzynarodowych* (107–125). Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego.
- Danforth, N. (2008). Ideology and Pragmatism in Turkish Foreign Policy: From Atatürk to the AKP. *Turkish Policy Quarterly*, 3(7), 83–95.
- Dinç, C., Yetim, M. (2012). Transformation of Turkish Foreign Policy Toward the Middle East: From Non-Involvement to a Leading Role. *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1(11), 67–84.
- Donelli, F. (2016). Türkiye’nin İnsani Diplomasi Anlayışı: Somali’ye Yönelik Tek Taraflı Entegre Stratejisi. W: E. Akıllı (editör), *Türkiye’de ve Dünyada Dış Yardımlar* (402–421). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Donelli, F. (2019). Persuading through Culture, Values, and Ideas: The Case of Turkey’s Cultural Diplomacy. *Insight Turkey*, 3(21), 113–134.
- Ekinci, D. (2015). Turkish Decision-Making and the Balkans: Implications of Role Theory. W: H. Işıksal, O. Örmeci (Eds.), *Turkish Foreign Policy in the New Millennium* (365–392). Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.

- Eligür, B. (2010). *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Ferrara, P. (2014). *Global Religions and International Relations: A Diplomatic Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gürlesin, Ö.F. (2019). Major Socio-Political Factors that Impact on the Changing Role, Perception and Image of Imams among Dutch-Turkish Muslims. *Education Sciences*, 8–9, 24–37.
- Hanioglu, M.Ş. (2017). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Herrmann, R.K. (2003). Image Theory and Strategic Interaction in International Relations. W: D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis (Eds.), *The Oxford Handbook of Political Psychology* (285–314). New York: Oxford University Press.
- Kadioğlu, A.S. (2020). Türk-İslam Sentezi'nin Oluşum ve Gelişim Süreci. *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 16(27), 813–834.
- Kaliber, A., Kaliber, E. (2019). From De-Europeanisation to Anti-Western Populism: Turkish Foreign Policy in Flux. *The International Spectator*, 4(54), 1–16.
- Kara, İ. (2000). Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 29–55.
- Korkut, Ş. (2010). The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia after the Cold War. *Acta Slavica Iaponica*, 28, 117–139.
- Kuru, A.T. (2009). *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Lord, C. (2018). *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macała, J. (2016). Religia i geopolityka we współczesnym świecie. W: M. Marczevska-Rytko (red.), *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia* (25–33). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Maritato, Ch. (2020). *Women, Religion, and the State in Contemporary Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merdjanova, I. (2013). *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*. New York: Oxford University Press.
- Muhasilović, J. (2020). *Turkey's Soft Power and Public Diplomacy in Bosnia-Herzegovina and Sandžak (2002–2017)*. İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği.
- Niemann, A., Bretherton, Ch. (2013). EU external policy at the crossroads: The challenge of actorness and effectiveness. *International Relations*, 3(27), 261–275.
- Nieuwenhuis, A.J. (2012). State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks. *International Journal of Constitutional Law*, 1(10), 153–174.
- Öktem, K. (2012). Global Diyanet and Multiple Networks: Turkey's New Presence in the Balkans. *Journal of Muslims in Europe*, 1, 27–58.
- Özgür, I. (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*. New York: Cambridge University Press.
- Özkan, M. (2014). *Turkey's Involvement in Somalia: Assessment of a State-Building in Progress*. İstanbul: Turkuvaz Matbaacılık Yayıncılık A.Ş.
- Özkan, M. (2015). Türk Dış Politikasında Din ve Dinî Diplomasisi. W: M. Şahin, B.S. Çevik (editör), *Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi* (133–154). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özkul, F. (2014). Anayasalarımızda Laiklik İlkesi. *Ankara Barosu Dergisi*, 4, 271–310.
- Öztürk, A.E. (2016). Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology? *Southeast European and Black Sea Studies*, 4(16), 619–635.

- Öztürk, A.E. (2017). Delectation or Hegemony: Turkey's Religious Actors in South Eastern Europe and Central Asia. *Euxeinos*, 23, 15–24.
- Öztürk, A.E. (2018). Transformation of the Turkish Diyanet both at Home and Abroad: Three Stages. *European Journal of Turkish Studies*, 27, 1–15.
- Öztürk, A.E. (2021). *Religion, Identity and Power: Turkey and the Balkans in the Twenty-first Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Öztürk, A.E., Gözaydın İ. (2018). A Frame for Turkey's Foreign Policy via the Diyanet in the Balkans. *Journal of Muslims in Europe*, 7, 331–350.
- Öztürk, A.E., Sözeri S. (2018). Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria. *Politics and Religion*, 3(11), 624–648.
- Rabasa, A., Larrabee, F.S. (2008). *The Rise of Political Islam in Turkey*. Santa Monica: RAND Corporation National Defense Research Institute.
- Seufert, G. (2020). *The changing nature of the Turkish State Authority for Religious Affairs (ARA) and Turkish Islam in Europe*. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Shakir, A. (2018). Bulgaria. W: E. Racius, A. Zhelyazkova (Eds.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires: Legacy, Challenges and Change* (89–122). Leiden-Boston: Brill Publishers.
- Stein, A. (2014). *Turkey's New Foreign Policy: Davutoglu, the AKP and the Pursuit of Regional Order*. Abingdon: Routledge.
- Sunier, T., Landman, N. (2015). *Transnational Turkish Islam: Shifting Geographies of Religious Activism and Community Building in Turkey and Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Şar, E. (2019). Laiklik and Nation-Building: How State-Religion-Society Relations Changed in Turkey under the Justice and Development Party. W: R.Ö. Dönmez, A. Yaman (Eds.), *Nation-Building and Turkish Modernization: Islam, Islamism and Nationalism in Turkey* (111–146). Lanham: Lexington Books.
- Tabak, H. (2016). *The Kosovar Turks and Post-Kemalist Turkey: Foreign Policy, Socialisation and Resistance*. London: I.B. Tauris.
- Tabak, H. (2017). Manifestation of Islam in Turkey's Foreign Policy: Islamic Internationalism and Turkish Islam. *The Copernicus Journal of Political Studies*, 1, 7–12.
- Turner, B.S. (2013). *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vidino, L. (2010). *The New Muslim Brotherhood in the West*. New York: Columbia University Press.
- Warner, C.M., Walker, S.G. (2011). Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis. *Foreign Policy Analysis*, 7, 113–135.
- Warning, M., Kardaş, T. (2011). The Impact of Changing Islamic Identity on Turkey's New Foreign Policy. *Turkish Journal of International Relations*, 2–3(10), 123–140.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wódka, J. (2019). *Polityka zagraniczna średniej potęgi: Turcja jako studium przypadku*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Yabanci, B., Taleski, D. (2020). Co-opting religion: how ruling populists in Turkey and Macedonia sacralise the majority. W: D.N. DeHanas, M. Shteri (Eds.), *Religion and the Rise of Populism* (107–128). Abingdon: Routledge.
- Yakar, E.E., Yakar, S. (2017). The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs in Turkey. *Dirasat*, 24, 1–44.
- Yamaç, M. (2020). Avrupa'da Yaşayan Türklerin Dinî ve Sosyo-Kültürel Hayatında Türk Diyanet Vakıfları'nın Yeri ve Önemi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(25), 181–208.

-
- Yavuz, M.H. (2004). Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2(24), 213–232.
- Yavuz, M.H. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yükleyen, A. (2012). *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands*. New York: Syracuse University Press.

MARCIN JEWDOKIMOW

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Nauk Humanistycznych

e-mail: jewdokimow.marcin@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0330-7334

DOI: 10.34813/ptr3.2022.8

Czy zakonnica może nie być radosna? Refleksje metodologiczne na temat badania form życia konsekrowanego*

May a nun not be joyful?

Methodological reflections on the research on forms of consecrated life

Abstract. The article discusses the methodological challenges associated with the study of the forms of consecrated life. Analysing the studies of sister Jadwiga Cyman, the author shows the limitations associated with the application of “methodological atheism” to research on the indicated phenomenon. At the same time, he critically and diachronically approaches the methodological approach proposed by s. Cyman, who elaborates upon the religious dimension in her research. The author shows that, de facto, her proposal does not show the lives of nuns but reconstructs its certain, currently changing, theological vision. The article ends with the proposal to conduct research on the forms of consecrated life, using the perspective of everyday and lived religion, which - according to the author - allows reaching the actual religious experience.

Keywords: consacrated life, religious orders, methodological atheism, lived religion.

* Artykuł powstał w ramach grantu z Narodowego Centrum Nauki, Opus UMO-2016/21/B/HS6/01057. Pragnę podziękować: dr hab. Dorocie Hall, dr Marcie Kołodziejskiej, dr hab. Sławomirowi Mandesowi, dr. Robertowi Pawlikowi i ks. dr. Wojciechowi Sadłoniowi za krytyczne uwagi do tekstu.

Max Weber określał mnichów, szamanów czy mistyków jako wirtuozów religijnych, a więc takie osoby – jak pisze Peter L. Berger – „których doświadczenia religijne jest bardziej intensywne [od typowego, masowego doświadczenia] i oznacza przekroczenie progu rzeczywistości” (2014, s. 56). W tym sensie życie zakonnika czy zakonnicy przesiąknięte jest religijnością bardziej niż wierzących osób świeckich. W klasztorze kontemplacyjnym – weźmy ten przykład jako skrajny w porównaniu z życiem w zakonach apostołskich – i w życiu mnicha czy mniszki, wymiar religijny wydaje się mieć charakter totalny, a przynajmniej dąży do tego – nie tylko sens i cel poddane są tu jego działaniu, ale także praktyki życia codziennego (szczegółowa organizacja codziennych aktywności, skoncentrowanych na modlitwie i ascezie, ograniczenie, a właściwie prawie całościowe odcięcie od „świata zewnętrznego”, w niektórych zakonach zasada nieopuszczania klasztoru czy milczenia) oraz proces socjalizacji wtórnej (poprzez proces permanentnej formacji duchowej, która przez całe życia ma kształtować w nich postawę zbliżającą do Boga). Zarówno mnisi i mniszki, jak i zakonnicy i zakonnice z zakonów apostołskich poświęcają (konsekrują) swoje życie Bogu, składają śluby wieczyste, zobowiązujące ich do przestrzegania rad ewangelicznych (posłuszeństwa, czystości i ubóstwa). W takim ujęciu życie mniszki czy mnicha, ale poniekąd też zakonnika czy zakonnicy (którzy mogą opuszczać klasztor, pracować poza nim itd.), to życie właściwie w pełni religijne¹. Dominują w nim kategorie religijne, teologiczne. Na przykład dla mniszki robiącej ręcznie różaniec czy uprawiającej rośliny w ogrodzie klasztornym, np. wrydarzu, ta fizyczna praca jest de facto modlitwą, a więc praktyka religijna – można to powiedzieć o wszystkich innych wykonywanych przez nią czynnościach. Tak samo podporządkowanie się regułom panującym w klasztorze, np. przestrzeganie rytmu dnia, spożywania określonych posiłków czy przestrzeganie zasady milczenia przez większą część doby jest praktyka religijna, umożliwiającą zbliżenie się do Boga. Nic dziwnego, że dawnej mnichów określano jako istoty anielskie (por. Milis, 1996), co zawarte jest w źródłosłowie – monastycyzmu – gr. *monachos* to zarazem „jeden”, „sam”, „niepodzielony”, „oddzielony” i „beztroski”, czyli „anielski”, a jedność, do której poprzez wyrzeczenie dąży mnich i mniszka, jest też stanem „beztroski” czy „bez trosk”, „życiem anielskim”, co pozwala być „w pełni gotowym, by służyć Bogu” (Guillaumont, 2006). Można więc powiedzieć, że klasztor to przestrzeń z zasady pozbawiona profanum.

Biorąc pod uwagę specyfikę tej formy życia społecznego, aż dziwi, że bardzo rzadko staje one w centrum zainteresowania socjologicznego (co kontrastuje z bar-

¹ Formy życia konsekrowanego to zbiorcze, kanoniczne określenia dla szeregu zinstytucjonalizowanych zbiorowych i zindywidualizowanych form życia religijnego takich jak: zakony, stowarzyszenia apostołskie, instytucje świeckie czy wdowy i dziewice konsekrowane, żeby wymienić tylko niektóre z nich (odnoszę się tu wyłącznie do Kościoła rzymskokatolickiego, ale monastycyzm obecny jest oczywiście również w innych religiach). To, co łączy te zjawiska, to konsekracja, czyli poświęcenie życia Bogu, które przyjmuje określony charakter (więcej np. Bar 1997, Marecki 1997). W Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPK) z 1983 roku życie konsekrowane definiuje się następująco: „Życie konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego, naśladując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowaniu nade wszystko Bogu, ażeby – poświęceni nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i, stawszysię w Kościele wyraźnym znakiem, zapowiadać niebieską chwałę” (KPK, 1983 kan. 573 § 1; Codex iuris canonici, 1984).

dzo dużą liczbą tekstów teologicznych i historycznych na ten temat). Tłumaczyć to można na pewno trudną dostępnością tego zjawiska, jak również wyraźną niechęcią zakonników i zakonnic do tego, aby w badaniach uczestniczyć. Na przykład w Polsce po 1945 roku ukazało się około 50 tekstów socjologicznych podejmujących zagadnienie życia konsekrowanego inaczej niż w odniesieniu do problematyki powołań. Troje głównych, polskich badaczy to: s. Jadwiga Cyman (1987a, 1987b, 1988, 1990, 1995), s. Witold Zdaniewicz (1961, 1967, 1977, 1987, 1991, 1993, 2009) i Marta Trzebiatowska (2006, 2008, 2009, 2010, 2013).

Formy życia konsekrowanego stanowią również poważne wyzwanie metodologiczne dla badaczy i badaczek zorientowanych empirycznie – wyzwanie, które odnosi się do szerszego problemu badania doświadczenia religijnego narzędziami empirycznymi, któremu do zagadnienia poświęcony jest ten artykuł. Przedstawiam w nim badania s. Jadwigi Cyman – jej podejście metodologiczne, dowartościowujące wymiar religijny, kontrastuję z „metodologicznym ateizmem”, podejściem dominującym w socjologii. Krytyczna i diachroniczna analiza ujęcia s. Cyman prowadzi mnie do wniosku, że autorka de facto nie tyle ukazuje życie sióstr zakonnych, ile rekonstruuje jego pewną, obecnie zmieniającą się, teologiczną wizję. Artykuł kończy propozycja prowadzenia badań nad formami życia konsekrowanego, wykorzystująca perspektywę religii codziennej i przeżywanej, co – zdaniem autora – pozwala dotrzeć do faktycznego doświadczenia religijnego.

Radość zakonnic w badaniach s. Cyman

Siostra Jadwiga Cyman (elżbietanka) w porównawczym ankietowym badaniu żeńskich zgromadzeń zakonnych (RFN, Włochy, Dania, Szwecja, Norwegia, Tanzania, Kamerun, Polska $n = 5242$) pytała o przyczyny radości w życiu sióstr. Z badań wynika, że jej głównym źródłem/przyczyną (takiego określenia używa autorka) jest dla sióstr: świadomość służby Bogu (65,3% odpowiedzi), sprawianie radości innym w każdej okoliczności (15,6% odpowiedzi), dobre spełnianie obowiązku (11,7% odpowiedzi), zgoda z sumieniem (6,1% odpowiedzi). W innym miejscu opracowania autorka wskazuje również, że siostry odczuwają też radość z pozytywnego obcowania z bliźnimi (40,4% odpowiedzi), zachowanej dyskrecji (19,8% odpowiedzi), szczerego przeproszenia, przebaczenia (23,1% odpowiedzi), cicho zniesionej przykrości (15,1% odpowiedzi) (Cyman, 1990, s. 177–178). W kwestionariuszu ankiety, załączonym do publikacji omawiającej wyniki badań, pt. *Działalność apostolska sióstr a integracja ze wspólnotą zakonną* (1990)², pojawia się tylko jedno pytanie dotyczące radości: „Co sprawia mi największą radość?”. Trudno więc powiedzieć, czy dwie grupy przytoczonych odpowiedzi to oddzielne opracowania odpowiedzi na to jedno pytanie, czy też w obu opracowaniach autorka odnosi się do odpowiedzi udzielonych w różnych pytaniach – niestety nie wynika to ani z tekstu książki, ani z samego kwestionariusza ankiety. Niemniej jednak, ważniejsze jest to, że przytoczone pytanie ma charakter otwarty,

² Wyniki tych badań omawiane były w dwóch publikacjach w czasopiśmie teologicznym (1987a, 1988). Podobne badanie przeprowadzone było też przez autorkę wcześniej, za pomocą podobnego narzędzia (jak wnioskować można na podstawie dostępnych tekstów), a jego wyniki ogłoszone w czasopiśmie socjologicznym (1987b).

a więc odpowiedzi stanowią kategoryzację wypowiedzi respondentek. Przytaczam to pytania jednak przede wszystkim z innego powodu – jest ono uderzające, gdyż autorka nie pyta o to, czy siostry są radosne, a jedynie o to, co powoduje ich radość. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że jest to błąd techniczny (zapomniała zadać takiego pytania) lub błąd metodologiczny (założyła, że siostry są radosne, a więc nie ma potrzeby ich o to pytać). W obu przypadkach jest to jednak błąd. Czy jednak na pewno?

W artykule z 1987 roku (Cyman, 1987a), jak w również w publikacji zwartej (1990), prezentację wyników badań w odniesieniu do radości s. Cyman poprzedza krótkim omówieniem teologii radości. Powołując się na różne teksty teologiczne, wskazuje na jej boskie pochodzenie: „radość wynika z samej istoty odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa i działania Ducha Świętego w Kościele i w duszach ludzkich” (adhortacja GD 67 za: Cyman, 1987a, s. 130), jak również to miłość i poznanie Boga oraz kontakt z Nim prowadzi do radości. Kultura współczesna, nastawione na rozrywkę, a zarazem pozbawiona Boga nie zapewnia prawdziwej radości: „cały wielki przemysł rozrywkowy, tworzony obecnie nie jest w stanie zaspokoić potrzeby i głodu radości w życiu człowieka” (s. 130). Taka teologia radości prowadzić musi to wniosku, że życie konsekrowane z zasady musi być pełne radości, gdyż jest pracą zbliżania się, poznawania i kochania Boga: „siostry wewnętrznie rozradowane prawdą ewangelii promieniają na otoczenie” (s. 136). Nawet jeżeli zdarzają się kłopoty interakcyjne, to i tak siostry pozostają „zmęczone i radosne” (s. 136)³. Niepytanie o radość, ale założenie o jej występowaniu potraktowane więc może być nie tyle jako błąd, ile jako konsekwencja przyjęcia perspektywy teologicznej. Siatka teologiczna zostaje tu nałożona na obserwację życia codziennego. Dyskurs teologiczny dominuje; jest filtrem rzeczywistości. W świecie przeżywanym w klasztorze, nawet jeżeli siostry są zmęczone, to pozostają radosne. Prym teologicznego rozumienia świata nad socjologicznym widoczny jest właściwie w całym opracowaniu s. Cyman z 1990 roku. Na przykład w pytaniu o uczestnictwo w Eucharystii, mimo że dowiadujemy się z niego, że 3,4% sióstr przeżywa depresję psychiczną, 6,6% troski i kłopoty z bliźnimi, a nieznacznie ponad 30% bywa senna i zmęczona, to jednak dane te interpretowane są wyłącznie w kontekście przeszkód w uczestnictwie w Eucharystii, a więc – można powiedzieć – w dążeniu do radości duchowej poprzez bliskość z Bogiem (1990, s. 98).

Bliższe przyjrzenie się badaniu s. Cyman pokazuje jednak, że w odniesieniu do niektórych obszarów życia w klasztorze zakłada ona istotność procesów społecznych. Odnosząc się to parametrów religijności ks. Władysława Piwowskiego, wskazuje ona, że trzy z nich są w sposób oczywisty obecne w grupie zakonnej – globalny stosunek do wiary, wiedza religijna i ideologia religijna. Badanie religijności sióstr w ujęciu socjologicznym odnosi ona do: doświadczenia religijnego, praktyk religijnych, wspólnoty religijnej, moralności religijnej oraz czynnego apostołstwa (1990, s. 30–31). Tym samym, mimo prymu wymiaru religijnego pozostawia ona obszar życia w zakonie, który analizować można za pomocą innej niż teologiczna czy religijna ramy. I tak, zastanawia się nad tym, czy siostry w pełni akceptują rady ewangeliczne

³ Podwaliną dla takiej teologii radości/szczęścia oddaje osiem błogosławieństw z Kazania na Górze – człowiek naprawdę szczęśliwy to człowiek błogosławiony; warto przywołać tu też nauczania Jana Pawła II (por. Polak, 2008).

jako pomocne w wykonywaniu apostołstwa, ale także czy większe obowiązki apostołskie nie spowodują „zmniejszenia ich gorliwości w praktykach religijnych” (s. 30) albo nad tym, jak liczba sióstr w klasztorze związana jest z poziomem integracji. Tym samym, należy powiedzieć, że w badaniu s. Cyman przeplatają się, koegzystują ze sobą, a także współpracują w celu wyjaśnienia zachodzących w tym obszarze procesów ujęcie teologiczne i socjologiczne. Niemniej jednak, jak pokazuje przykład pytania o radość zależność tych dwóch ujęć nie jest do końca spójna. Staje się to jeszcze bardziej widoczne, gdy porównamy ze sobą jej teksty, publikowane w czasopismach socjologicznych i teologicznych – w tych drugich unika ona nawiązań socjologicznych, a w tych pierwszych (mowa tu właściwie o jednym jej artykule z 1987 roku w *Studiach Socjologicznych*) ogranicza zdecydowanie wymiar religijny. Analizując jej artykuł socjologiczny można nawet mówić o założeniu wykluczania się dyskursu religijnego i socjologicznego w badaniach nad życiem konsekrowanym. Okazuje się, że – co na pierwszy rzut oka nie zaskakuje – że publikacja socjologiczna oznacza zdecydowaną redukcję wymiaru religijnego analizowanego zjawiska. Problem, strukturujący tekst, postawiony jest socjologicznie – chodzi o stan, a więc kondycję, grupy zakonnej w kontekście aktywności apostołskiej, a więc to, jak aktywność zawodowa wykonywana poza klasztorem, np. praca katechetyczna czy w szpitalu, wpływa na stan/kondycję grupy zakonnej. Większość artykułu stanowi rekonstrukcję podstawowych pojęć socjologicznych takich jak grupa społeczna. Dowiadujemy się z tej części, że społeczność zakonna jest grupą społeczną. Jest to interesujące w zestawieniu z poprzednimi analizami s. Cyman, gdyż pokazuje odmienną perspektywę, np. „w grupie społecznej [...] jednym z warunków integracji jest zaspokojenie odczuwanych potrzeb przez jednostkę, postrzeganie sytuacji zewnętrznej oraz właściwa ocena własnych możliwości działania” (Cyman, 1987b, s. 348). Część teoretyczna tekstu prowadzi autorkę do kilku wniosków: że wspólnota zakonna, jak każda inna, oczekuje od jednostek pewnych postaw i zachowań, że wspólnota zakonna uwzględnia „stałe cechy osobowości nabyte w okresie socjalizacji (w domu rodzinnym), takie jak autentyzm, określone zaspokojenie potrzeb, a nawet wysokość progu frustracji. Cechy te mogą przejawiać dużą trwałość i w ten sposób warunkować kierunek uspołeczniania normatywnego” (s. 353), jak również że „jednostka, której wspólnota zakonna wydaje się za mało atrakcyjna, szuka zaspokojenia swoich potrzeb w środowisku pracy zawodowej, stawiając wyżej to środowisko, bowiem umożliwia ono zawieranie nowych kontaktów interpersonalnych” (s. 354) oraz to że „jednym z ważnych elementów integracji zakonnej jest poczucie własnej identyczności, możliwość podejmowania własnej decyzji w ramach struktury zakonnej, tolerancja postaw, wskazanie ocen i opinii jednostek oraz zapewnienie słusznych nagród” (s. 355). Przykłady te wskazują jednoznacznie na przyjęcie socjologicznej perspektywy, w której to nie miłość do Boga, a szerzej problematyka definiowana stricte teologicznie, ale procesy społeczne stanowią podstawowy wymiar analizy, a dodatkowo kategorie religijne nie są w tej socjologicznej analizie uwzględniane. W artykule w *Studiach Socjologicznych* odniesienia religijne pojawiają się w kilku tylko miejscach, gdy autorka wspomina o tym, że zobowiązanie wobec posłuszeństwa przełożonym ma umożliwić spełnienie woli Bożej, przestrzeganie reguły prowadzi do świętości, że decyzja przełożonej wywodzi

się z Ducha Świętego, który mieszka we wspólnocie, ale też bierze pod uwagę zdanie siostr, a sama władza przełożonej jest wyrazem miłości Boga oraz że „rzeczywistość życia wspólnego na czele z przełożoną uczy każdą członkinię umiłowania woli Bożej” (s. 358); definiuje również wspólnotę zakonną, odnosząc się do aspektu nadprzyrodzonego: „specyficzny rodzaj grupy społecznej o charakterze religijnym [który] należy ściśle i nieodłącznie do życia i świętości Kościoła. Dlatego zgromadzeniem zakonnym można nazwać grupę społeczną, które realizuje oprócz wymienionych elementów [m.in. wspólny cel, określone normy, hierarchię kierownictwa, wyodrębnienie się grup interakcyjnych i grup wartościowych, identyfikację z zadaniami grupy, zaspokojenie osobisty potrzeb i aspiracji] także wartości nadprzyrodzone” (1987b, s. 361). Zawarcie w tej przytoczonej w zakończeniu artykułu definicji wartości nadprzyrodzonych nie wprowadza tu jednak wymiaru analizy wybranego zjawiska, ale ma na celu wyłącznie jego zdefiniowanie, które odbywa w oderwaniu od samej analiza, pomijającej ten wymiar na rzecz podjęcia zagadnień stricte socjologicznych. Analizy na podstawie zebranych danych prowadzą autorkę do ciekawych wniosków, np. ustalenia związku pomiędzy liczbą siostr we wspólnocie z chęcią przebywania w mniejszym lub większym domu zakonnym (siostry wolą wspólnoty małe i średnie wobec większych, które chętnie by zmieniły).

Porównując ze sobą tekst socjologiczny i teologiczne s. Cyman (artykuły 1987a, 1987b, 1988), należy podsumować, że traktuje ona dyskurs socjologiczny i teologiczny jako wykluczające się – oba opisują inne wymiary zjawiska życia konsekrowanego, które to wymiary nie są ze sobą powiązane. Dyskurs socjologiczny w jej wykonaniu milczy o Bogu, o całym nadnaturalnym wymiarze życia w zakonie, a teksty teologiczne, choć posługują się metodą ankietową, nie stawiają pytań i nie analizują udzielonych na nie odpowiedzi w perspektywie socjologicznej. W dyskursie teologicznym nie ma po co pytać siostr o to, czy są nie są radosne. Pytanie takie można by zadać wyłącznie w dyskursie socjologicznym (choć sama s. Cyman także go nie stawia). Dopiero w tekście z 1990 roku ma miejsc próba powiązania tych dyskursów, choć – jak pisałem wcześniej – odbywa się to w sposób niedopracowany. Uwaga o propozycji powiązania wymiaru socjologicznego i religijnego w tekstach ks. Witolda Zdaniewicza

Na marginesie powyższych uwag przywołać należy teksty na temat życia zakonnego, drugiego kluczowego polskiego badacza tego zjawiska – ks. Witolda Zdaniewicza, który proponuje, aby na wymiar społeczny patrzeć jako komplementarny w stosunku do wymiaru religijnego. W tekście pt. *Socjologia zakonu*, stanowiącym de facto skrótowe omówieniu ustaleń z jego niepublikowanej rozprawy habilitacyjnej z 1973 roku, autor kreśli wyraźny horyzont poznania socjologicznego: „socjologia jest nauką empiryczną a zakony należą do rzeczywistości religijnej, czyli takiej, która nie jest całkowicie dostępna socjologii” (Zdaniewicz, 2009, s. 402). Po takim ustaleniu wstępnym autor poświęca sporo miejsca na rekonstrukcję – jak pisze – teologicznego i kanonicznego modelu zakonu (w tym m.in. kwestię rad ewangelicznych, powołani, religijne zadania zakonu takie jak przekazywanie miłości Boga i bliźniego itd.). Co ważne, model teologiczno-kanoniczny stanowi dla niego „punkt odniesienia dla badań socjologicznych” (s. 405), co oznacza, że zdaniem ks. Zdaniewicza pominięcie

go – jak robił to np. przywołany Goffman – jest błędne. Autora wskazuje zarazem, że dyskurs socjologiczny traktować można jako komplementarny a nie konkurencyjny w stosunku do religijnego, pisząc o tym, że modele teologiczne, kanoniczne i socjologiczne docierają do innych „struktur życia zakonnego” (s. 406). Komplementarność tych modeli związana jest z tym, że „model społecznego systemu zakonu musi liczyć się z modelami już istniejącymi odnośnie życia zakonnego, a mianowicie z modelem teologiczno-kanonicznym” (s. 406), jak również z tym, że ujęcie socjologiczne stanowić ma „socjologiczną interpretację tych teologiczno-kanonicznych elementów stanu zakonnego” (s. 406). Wymiar, struktura czy model społeczny określa tak: „życie zakonne prezentuje bardzo bogate formy życia społecznego widocznych jakby w laboratorium – od makroukładu organizacji zakonnych po małe wspólnoty placówek zakonnych. Można zatem mówić o grupie czy kręgu społecznym lub traktować społeczność zakonną jako system społeczny, w którym występują struktury i funkcje społeczne” (s. 405).

Jak się wydaje z przytoczonych fragmentów, ks. Zdaniewicz nie jest precyzyjny lub konsekwentny w swoim ujęciu. Zakłada bowiem jednocześnie, że rzeczywistość religijna nie jest w całości dostępna socjologii, a następnie twierdzi, że analiza socjologiczna stanowi interpretację tego modelu teologiczno-kanonicznego, a więc wymiaru religijnego. Można przyjąć – jak uważam – że ks. Zdaniewiczowi chodzić może właśnie o to, że istnieje taki wymiar, element czy część wymiaru religijnego, którego nie da się socjologizować, ale jest to właśnie tylko element czy część. Ks. Zdaniewicz milczy o tym, co pozostaje poza horyzontem inspekcji socjologicznej. W ostatniej części artykułu proponuję, że dopiero przyjęcie perspektywy aktorów społecznych i życia codziennego pozwala na pewne spójne, choć także dyskusyjne, powiązanie tych dwóch wymiarów. Zanim jednak do tego przejdę, dyskutowane zagadnienie omówię w szerszym kontekście dominującego w socjologii podejścia metodologicznego – metodologicznego ateizmu, oraz jego krytyk.

Metodologiczny ateizm

Aplikację ujęcia socjologicznego do opisu tej formy życia rozpatrywać można jako sytuację niespójności opisu w stosunku do świata przeżywanego, można to rozumieć także jako przejaw przemocy symbolicznej czy sekularyzację samego zjawiska, ponieważ dyskurs socjologiczny posługuje się innymi założeniami co do natury rzeczywistości niż dyskurs religijny. Dobrym przykładem może być tu Ervinga Goffmana rozumienie klasztoru jako instytucji totalnej. Dla amerykańskiego socjologia nie były ważne motywacje aktorów społecznych, ich sposób rozumienia świata. Koncentruje się on na: kwestii nieposiadania i posiadania przedmiotów osobistych przez mnichów (Goffman, 2011, s. 29), dowartościowaniu nieposiadania przedmiotów osobistych dla rozwoju self w instytucjach religijnych (s. 28), postawach ciała i gestach, np. całowaniu stóp, jako sposobu zawstydzenia (s. 31), zasad wstępu do instytucji – rekrutacja poprzez powołanie (s. 121), zwrócenie uwagi na związek układu przestrzeni z self, gdzie układ przestrzeni nakierowany jest na przypominanie o kondycji ludzkiej

i związku z Bogiem (s. 53–54), podkreśleniu zmiany pozycji społecznej poprzez wstąpienie do klasztoru (s. 78). Dla Goffmana instytucja totalna ogranicza, zniewala i kontroluje człowieka. Przykład analiz Goffmana pokazuje wyraźnie sekularyzujący charakter jego analizy – instytucje rozumiane dla ich członków czy członkiń jako wyzwalające z ograniczeń życia doczesnego i umożliwiające realne zbliżenie się do Boga, w ujęciu socjologa stają się swoim przeciwieństwem. Dyskurs naukowy obiektywizuje ujęcie socjologa i odsłania „prawdziwy” sens życia „osadzonych” [inmates], jak o mieszkańcach wszystkich instytucji pisał Goffman. Ujęcie Goffmana nazwać można wykluczającym – w jego wykonaniu badanie klasztorów pomija wymiar życia codziennego, rozpatrywanego z perspektywy aktorów społecznych. To ujęcie ma charakter stricte sekularyzujący. Dla Goffmana zakonnice – będąc osadzonymi – muszą być z zasady nieszcześliwe (Goffman o tym nie pisze, ale taki wniosek można wyciągnąć z jego analiz).

Zestawiając ze sobą teksty s. Cyman i Goffmana o klasztorze, widać, że prezentują one właściwie przeciwstawne ujęcia – ten drugi wyklucza kategorie religijne, ta pierwsza traktuje je jako centralne (co jest – jak pokazałem – pewnym uproszczeniem, bo w analizach s. Cyman spotykamy również przykłady uwzględniania ujęcia socjologicznego w takim znaczeniu, że analizuje ona rzeczywistość klasztoru bez odniesienia do kategorii religijnych, jednak tylko w pewnych obszarach).

Powyższe szczegółowe analizy tekstów s. Cyman podsumować można stwierdzeniem, że gdy pisze ona do periodyku socjologicznego, przyjmuje perspektywę metodologicznego ateizmu, a gdy pisze do czasopisma teologicznego – uwzględnia wymiar religijny. To rozdarcie jest charakterystyczne dla dominującego, socjologicznego stosunku do doświadczenia religijnego, określonego przez Petera L. Bergera jako „metodologiczny ateizm”. Jak wskazuje Berger, „każde badanie religijnych treści, które ogranicza się do treści empirycznie dostępnych, musi koniecznie opierać się na «metodologicznym ateizmie»” (Berger, 1997, s. 146), a więc zakładać, że Bóg nie istnieje. Jak wskazuje Michael A. Cantrell, argumentując za przyjęciem takiej perspektywy Berger, twierdzi, że doświadczenie tego, co święte [the sacred] nie należy do „świata doświadczenia w naturze i historii” (2005, s. 378). Cantrell – analizując argument Bergera – zwraca uwagę, że pisząc o świecie, ma on na myśli Lebesnwelt, a więc jest to fenomenologiczne, Schutzowskie rozumie, które oznacza świat życia codziennego, świat, który znamy. Już w tym momencie staje się bardziej niż wyraźnie, że ujęcie fenomenologiczne w rozumieniu Bergera nie tyle prowadzi do przyjęcia postawy ateistycznej jako wniosku z zakładanej teoretycznej konstrukcji świata, ile jest neutralizowanym założeniem o tym, że wszyscy przeżywają świat na sposób ateistyczny – świat może bowiem być i de facto jest zamieszkiwany zarówno przez takich aktorów i aktorki społeczne, dla których doświadczenie tego, co święte, może nie mieścić się w ich codziennej i przyjmowanej przez nich naturalnej postawy, nazwijmy ich ludźmi zsekualizowanymi, i takich, dla których w naturalnej postawie doświadczenie to jest obecne. Zakonnice i zakonnicy w procesie formacji dążą do przyjęcia perspektywy religijnej jako nadrzędnej i wyeliminowanie innych perspektyw. Dla zakonnicy, zresztą tak samo jak dla każdej wierzącej osoby, to co święte czy Bóg obecne są w codziennym życiu i w empirycznym świecie.

Poza metodologicznym ateizmem

Berger podjął to kluczowe metodologiczne zagadnienie także w późniejszym tekście (*The many altars of modernity*, 2014), gdzie w sposób poszerzony dyskutuje relacje pomiędzy dyskursem religijnym i sekularnym w ujęciu fenomenologicznym, traktując to jako jeden z problemów z teorią sekularyzacji. Inaczej niż robił to na przełomie lat 60. i 70., obecnie zauważa, że w ramach *Lebenswelt* obecne mogą być różne – religijne i sekularne – nastawienia wobec świata. Jak twierdzi, obecnie mamy do czynienia nie tyle z dominacją dyskursu sekularnego, ile z koegzystencją dyskursów religijnego i sekularnego⁴. Wskazuje jednocześnie, że obecnie nie wszystkie dyskursy religijne zostały zastąpione przez sekularne – obecnie mamy do czynienia z koegzystencją dyskursów religijnych i sekularnego, a więc z pluralizmem. Zdaniem Bergera jednostki nie traktują dyskursów religijnego (czy dokładnie religijnych) i sekularnych jako wykluczających się, ale jako współwystępujące (co jest dla niego cechą nowoczesnego człowieka), choć przyznaje, że dyskurs sekularny zajmuje w świadomości nowoczesnego człowieka miejsce uprzywilejowane (s. 53). Berger wskazuje też, że współwystępowanie tych dwóch dyskursów w świadomości jednostek może prowadzić do napięcia, które jednostki starają się zniwelować (s. 54). Napięcie to jest tu przedstawione jako napięcie jednostki właśnie, zlokalizowane w jej umyśle czy świadomości. Można podać jednak bardzo duże przykłady pokazujących, że napięcie to ma także wymiar zbiorowy i polityczny (o czym Berger także pisze). Jednocześnie, Berger podkreśla, że dyskurs religijny, którym posługuje się dana jednostka, nie musi spójnie odzwierciedlać założeń kanonicznych, np. – jak uprzykradawia to Berger – część katolików wierzy w reinkarnację. Na poziomie życia codziennego po prostu tak jest i tak to działa.

Należy podkreślić, że ujęcie dyskursywne, proponowane przez Bergera, krytykowane było przez Detlefa Pollacka (2014), który twierdzi, że podział na dyskurs religijny i sekularny jest na tyle głęboki, że stanowią one odmienne uniwersalności, z zasady będą ze sobą w konflikcie i nie mogące – logicznie patrząc – współegzystować: „w nauce akceptacja wykluczających się sądów nie może mieć miejsca”

⁴ Zdaniem Bergera błędem teorii sekularyzacji – co jest obecnie rozpowszechnioną opinią – było założenie o tym, że sekularyzacja musi prowadzić do spadku znaczenia religii czy jej zupełnego zaniku. Berger twierdzi, że teoria sekularyzacji „nie myliła się do końca, gdyż nowoczesność stworzyła sekularny dyskurs, który umożliwił ludziom rozpatrywanie wielu obszarów życia bez żadnego odniesienia do religijnych definicji rzeczywistości” (2014, s. 51). Inaczej nazywa to za Charlesem Taylorem „immanentną ramą”, która pozwala rozważać świat bez odniesienia do transcendencji (Taylor, 2007 za: Berger, 2014, s. 51), tak jakby Bóg nie istniał (Berger, 2014, s. 52). Dla Bergera ta zmiana nie była tylko zmianą idei, jak opisuje ją Taylor, ale także zmianą rozumienia świata w ujęciu społecznym, gdyż rama immanentna rozprzestrzeniła się, stając się w cywilizacji zachodniej dominującą. Berger wskazuje, że dyskurs sekularny funkcjonuje tak na poziomie „subiektywnych umysłów jednostek, które nauczyły się rozumieć różne obszary rzeczywistości bez założeń o naturze nadnaturalnej, ale też w obiektywnym porządku społecznym, w którym różne instytucje, działają bez takich założeń” (s. 52). Berger podaje przykład szpitala i obecnej w nim kaplicy, wskazując, że chociaż pacjent może ją odwiedzić, to jednak odbywa się to za zgoda lekarzy – „władców lokalnej rzeczywistości” (s. 52), w której kapelan pozostaje „gościem z obcego państwa” (Berger, 2014). Poszukując początku rozwoju tego dyskursu Berger – za Karlem Jaspersem – wskazuje na okres pomiędzy ósmym i piątym wiekiem przed naszą erą (kiedy nastąpiło to we wszystkich dużych cywilizacjach) oraz – odnosząc się do Erica Voegelina – precyzuje (i to ujęcie jest Bergerowi bliższe), że dla cywilizacji zachodniej moment tych narodzin nastąpił w starożytnym Izraelu i starożytnej Grecji; odnosi się także do Maxa Webera, wskazując, że charakterystyczna dla cywilizacji zachodniej racjonalność stworzyła naukę, będącą dyskursem wykluczającym Boga, a więc immanentnym.

(s. 121). Argument Pollacka jest ważny i przekonujący, należy jednak rozważyć, na jakim poziomie jest on ulokowany: teorii naukowej czy praktyki życia codziennego. Wydaje się, że Pollack myli te dwa poziomy. Faktycznie bowiem argumenty Bergera nie dotyczą tego, czy Bóg wpływa na świat społeczny, ale co myślą o tym wpływie ludzie. Tym samym, Berger twierdzi, że w życiu codziennym jednostki łączą ze sobą te dyskursy, znoszą ich uniwersalność, a jednocześnie mogą ją akceptować. Może oznacza to, że jednostki są złymi naukowcami albo że w ogóle nie rozumieją, że nie można tak myśleć (jak pewnie uznałby Pollack), ale właśnie tak myślą – i to jest właśnie prawda o świecie społecznym, którą naukowiec powinien starać się uchwycić. Berger podkreśla, że celem nauki nie jest stwierdzenie, czy Bóg rzeczywiście wpływa na świat, ale jakie są konsekwencje tego, że ludzie w to wierzą. Podaje przykład pentakostalizmu, wskazując, że wbrew intuicji z perspektywy socjologicznej jest to ruch modernizujący dane społeczności, które straciły tradycyjne źródła pomocy społecznej takie jak klan czy wioska, a kościół pentakostalny jest wspierającą wspólnotą, opartą na dobrowolnym udziale (s. 61). Tym samym, w tym późniejszym tekście Berger odchodzi od koncepcji metodologicznego ateizmu, a poprzez przyznanie, że w świecie egzystować mogą zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące, wykorzystuje faktycznie i w pełni perspektywę fenomenologiczną (wcześniej zakładał, że ludzkie, codzienne doświadczenie jest doświadczeniem zsekularyzowanym, co jest oczywistym błędem). Innymi słowy, poprzez uwzględnienie tego, że ludzie wierzą w Boga, nauka nie musi zakładać, że Bóg istnieje, może badać wpływ tego założenia, które mają aktorzy społeczni, na przemiany społeczne, a więc przyjmować, choć na innym poziomie, jakby Bóg istniał.

Ta zmiana w podejściu Bergera wpisuje się w szerszą zmianę, która nastąpiła w ramach badań nad religią. Mimo przekształceń⁵, jakie nastąpiły w polu społecznych badań nad religią, wciąż traktuje się metodologiczny ateizm – choć krytykowany z wielu perspektyw⁶ – jako normę w badaniach socjologicznych (por. Porpora, 2006 i Cantrell 2015), co wyraźnie ujawnia się w przypadku tekstów s. Cyman, zmieniającej podejście metodologiczne w zależności od typu tekstu. Jednocześnie rozwijają się perspektywy konkurencyjne: „metodologiczny ludyzm» [methodological ludism], który zachęca uczonego do wykorzystania jego/jej zdolności do gry, aby tymczasowo utożsamiać się z twierdzeniami prawdy wierzących (Knibble and Droogers, 2011); «wzajemne oświecenie» [reciprocal illumination], podejście porównawcze, które stara się strzec różnic między tradycjami religijnymi, jednocześnie badając, w jaki sposób wzajemnie się oświetlają (Sharma 2005); «religia przeżywana» [lived religion], która koncentruje się na religii «jednostek» jako praktykowanej, w całej ich złożoności i dynamice (McGuire. 2008, s. 5; patrz Orsi, 2002); «nieredukcyjna 'materialistyczna' fenomenologia religii» [nonreductive 'materialist' phenomenology of religion], która bada dialektykę między warunkami, które umożliwiają doświadczenie religijne,

⁵ Michael A. Cantrell, za którym powtarzam tę opinię wskazuje tu m.in. na takie zmiany jak: postępujący upadek establishmentu WASP (White Anglo-Saxon Protestants), rozwój wrażliwości postmodernistycznej czy ujęć post-sekularnych.

⁶ Na przykład przywołany Cantrell zarzuca wcześniej koncepcji Bergera m.in. to, że „fabrykuje i trywializuje doświadczenie religijne, jak również nie jest w stanie wytłumaczyć wiary i poświęcenia religijnego” (Cantrell, 2015, s. 376).

a efektem tych doświadczeń (Vasquez, 2010); i «ontologiczny pluralizm» [ontological pluralism], metoda, która eliminuje możliwość fałszywej świadomości poprzez status ontologiczny różnym i niekompatybilnym formom życia wierzącego (Latour, 2013a, 2013b)” (Cantrell, 2015, s. 393).

Wszystkie wymienione przez Cantrella podejścia metodologiczne są warte rozważenia w badaniach nad formami życia konsekrowanego. Ze względu na to, że w badaniach własnych wykorzystuję koncepcję McGuire (2008) i Ammersman (2007), to jej przyjrę się na koniec tego artykułu, wykorzystując ją jednocześnie jako punkt odniesienia dla krytyki podejścia s. Cyman.

Zakończenie: w stronę perspektywy religii przeżywanej w klasztorze

Koncepcje religii przeżywanej [lived religion] (McGuire, 2008) i codziennej [everyday religion] (Ammerman, 2007), podkreślają m.in. konieczność badania nie tylko instytucjonalnej wizji religii i jej praktyki, ale właśnie tego, w jaki sposób religia jest praktykowana. Są to ujęcie fenomenologiczne, a więc bezpośrednio związane z tradycją, do której nawiązuje Berger.

Według McGuire (2008) codzienne aspekty religii i duchowości obejmują indywidualne praktyki, doświadczenia i ekspresje „zwykłych ludzi (w miejsce oficjalnych rzeczników) w kontekście ich codziennego życia” (s. 12). Amerykańska socjolożka podkreśla znaczenie badania religii i duchowości w odniesieniu do jednostek, które żyją „w określonym czasie i otoczeniu kulturowym” (McGuire, 2008), zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz instytucji religijnych, które definiują ich wierzenia i praktyki religijne. Oczywiście, ludzie wytwarzają i tworzą te praktyki, doświadczenia i ekspresje w relacji do kontekstu społecznego: „indywidualna religia jest jednak zasadniczo społeczna. Jej elementami składowymi są wspólne znaczenia i doświadczenia, wyuczone praktyki, zapożyczona wyobraźnia i przekazywane spostrzeżenia” (s. 13). Dlatego konkluduje: „religia przeżywana [religion-as-lived] opiera się bardziej na takich praktykach religijnych niż na ideach i wierzeniach religijnych, niekoniecznie jest logicznie spójna. Raczej wymaga praktycznej spójności” (s. 15).

Uwagi McGuire pozwalają spojrzeć na niepytanie o radość zakonnic przez s. Cyman w nowym świetle. Ujawniają one bowiem, że elżbietanka w swoich badaniach przyjęła pozycję „rzeczniczki” zinstytucjonalizowanej wizji życia zakonnic, która – jak pokazały przywołane przez nią teksty – zakłada, że zakonnica z zasady jest radosna. Badania s. Cyman robią ukłon w stronę dyskursu religijnego i jako takie stanowią dyskusję z metodologicznym ateizmem, niemniej jednak nie przyjmują one perspektywy samych zakonnic. Ta końcowa konkluzja wymaga poszerzonego komentarza, biorącego pod uwagę przekształcenia, która mają obecnie miejsce w Kościele katolickim oraz w klasztorach.

Od czasu badań s. Cyman w życiu zakonnym zaszły różnego rodzaju zmiany, które przekładają się m.in. na odmienne, nowe rozumienie procesu formacji zakonnej. Uwzględnia się otóż w niej obecnie również psychologiczne aspekty życia człowieka,

która w ramach wcześniejszego ujęcia były po prostu pomijane na rzecz dowartościowania wymiaru duchowego. Jak wskazuje Peter Egenolf, różne modele nowej formacji odnoszą się pierwszorzędnie do psychologii humanistycznej, podkreślając znaczenie dla procesu formacji relacji interpersonalnych, rozwoju osobistego i życia wspólnotowego w miejsce wcześniejszego podejście legalistycznego i bezosobowego (2003, s. 84). Na przykład dla Luigiego M. Rulli (1971) czy Rulli, Ridicka, Imody (1986) „formacja ma nie tylko na celu przekazanie rozumienia chrześcijańskiego powołania, ale także umożliwić ludziom wzrost w wewnętrznej wolności, która pozwoli im przeżywać powołania pełniej i całym sercem” (s. 89). Obecnie „nowa” formacja nie zastąpiła „starej”, ale są to równoległe funkcjonujące modele. Na tym – bardzo skrótowo naszkicowanym tle – bardzo wyraźnie widać, że badania s. Cyman można traktować jako znak czasu – faktycznie bowiem w momencie, gdy prowadziła swoje badania, nie pytano zakonnic o to, czy jest szczęśliwa lub radosna w wymiarze psychologicznym – dowartościowanie wymiaru psychologicznego to efekt ostatnich lat przemian. O ile więc jeszcze kilkadziesiąt lat temu socjologiczne pytanie zakonnice o to, czy w ogóle są radosne, mogłoby być uznane za przejaw niezrozumienia badanej rzeczywistości społecznej czy też jej nachalne sekularyzowanie, o tyle obecnie nie musi być to tak odebrane.

Literatura

- Bar, J.R. o. OFMConv. (1977). *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*. Wydanie trzecie rozszerzone. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Berger, P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tum. Wł. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Berger, P.L. (2014). *The many altars of modernity*. Boston, Berlin: De Gruyter.
- Cantrell, M.A. (2016). Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic? *Journal of the American Academy of Religion*, 84(2), 373–400. doi: 10.1093/jaarel/lfv066
- Codex iuris canonici: auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus = Kodeks prawa kanonicznego*. (1984). Tłum. Edward Szafranski. Poznań: Pallottinum.
- Cyman, J. s. CSSE (1983). *Udział siostr zakonnych w bezpośredniej i pośredniej misji Kościoła a integracja ze zgromadzeniem zakonnym (na przykładzie archidiecezji wrocławskiej)*. Rozprawa doktorska. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny (Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).
- Cyman, J. s. CSSE (1987a). Wspólnota zakonna grupą społeczną. *Studia Socjologiczne*, 3–4, 343–362.
- Cyman, J. s. CSSE (1987b). Niektóre czynniki kształtujące więź zakonną. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 34(6), 124–138.
- Cyman, J. s. CSSE (1988). Praktyki religijne i konsekuracyjny wymiar apostołstwa siostr zakonnych. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 35(6), 112–132.
- Cyman, J. s. CSSE (1990). *Działalność apostołska siostr a integracja ze wspólnotą zakonną: na przykładzie wybranych krajów*. Wrocław: Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety.
- Cyman, J. s. CSSE (1995). *Rewindykacja materialna a apostołstwo siostr zakonnych w latach 1989-1995*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Egenolf, P. (2003). Vocation and Motivation. The Theories of Luigi Rulla. *The Way*, 42(3), 81–93.

- Goffman, E. (2011). *Instytucje totalne: o pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, tłum. O. Waśkiewicz, J. Łaszc. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Guillaumont, A. (2006). *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. s. S. Wirprzanka OSBap. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Jewdokimow, M. (2018). *Klasztor w perspektywie socjologicznej: w poszukiwaniu nowego ujęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Knibble, K., Droogers A. (2011). Methodological Ludism and the Academic Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 23(3–4), 283–303.
- Latour, B. (2013a). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2013b). *Rejoicing: The Torments of Religious Speech*. London, UK: Polity
- Marecki, J. o. OFMCap. (1997). *Zakony męskie w Polsce*. Warszawa: Universitas.
- Milis, L. J. R. (1996). *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastycyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. J. Piątkowska. Kraków: Znak.
- Orsi, R.A. (2002). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Polak, G. (2008). *Szczęście – Jan Paweł II*. Warszawa: New Media Concept sp. z o. o.
- Pollack, D. (2014). Response by Detlef Pollack: Toward a New Paradigm for the Sociology of Religion? W: P.L. Berger(editor), *The many altars of modernity* (111–122). Boston, Berlin: De Gruyter.
- Porpora, D.V. (2006). Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 36(1), 57–75.
- Rulla, L.M. (1971). *Depth Psychology and Vocation: A Psychological Perspective*. Rome: Gregorian University Press.
- Rulla, L. M., Ridick, J., Imoda, F. (1986). *Anthropology of the Christian Vocation: Existential Confirmation*. Rome: Gregorian University Press.
- Sharma, A. (2005). *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*. New York, NY: State University of New York Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Trzebiatowska, M. (2006). Habit does not a nun make? Religious dress in the everyday lives of Polish Catholic nuns. W: K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.), *Kobiety i religie (Women and Religions)* (185–209). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Trzebiatowska, M. (2008). Vocational Habit(u)s: Catholic Nuns in Contemporary Poland. W: G. Vincett, K. Aune, S. Sharma (Eds). *Women and Religion in the West: Challenging secularization. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association With the BSA Sociology of Religion Study Group* (83–89). Aldershot: Ashgate.
- Trzebiatowska, M. (2009). Common pathways, different lives: The ‘coming out’ narratives of Catholic nuns and lesbians in Poland. W: S. Hunt (editor), *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities* (51–66). Aldershot: Ashgate.
- Trzebiatowska, M. (2010). Habit does not a nun make? Religious dress in the everyday lives of Polish Catholic nuns. *Journal of Contemporary Religion*, 25(1), 51–65.
- Trzebiatowska, M. (2013). Beyond compliance and resistance: Polish Catholic nuns negotiating femininity. *European Journal of Women's Studies*, 20(2), 204–218.
- Vasquez, M.A. (2010). *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Zdaniewicz, W. ks. SAC. (1961). Ewolucja życia zakonnego. *Ateneum Kapłańskie*, 2, 17–30.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1967). Wspólnota zakonna. *Ateneum Kapłańskie*, 70, 369–382.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1968). *Z problematyki powołań braci zakonnych w Polsce*. Ołtarzew. Praca niepublikowana (Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC).

- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1974). *System społeczny zakonu a funkcja apostołska (na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce)*. Praca niepublikowana (Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Archwium Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1977). Socjografia Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego. W: W. Zdaniewicz (red.), *Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego: jubileusz wspólnoty ołtarzewskiej 1927–1977* (164–181). Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1987). Statystyka zakonów w świecie i w Polsce. W: *Apostolskie posłannictwo zakonów* (105–136). Poznań.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1991). Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik Statystyczny* (146–163). Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, Zakład Socjologii Religii SAC.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1993). Statystyka instytutów życia apostołskiego w Polsce (1991). *Życie Konsekrowane*, 1, 28–37.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (2009). Socjologia zakonu. W: S.H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce* (402–415). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego,

Przegląd Religioznawczy 3(285)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

PIOTR MUCHOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Etnolingwistyki

Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa

e-mail: piotr.muchowski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2515-2997

DOI: 10.34813/ptr3.2022.9

Raporty statystyczne polsko-litewskich gmin karaimskich w zbiorach Państwowego Archiwum Autonomicznej Republiki Krymu w Symferopolu

Statistical reports of Polish-Lithuanian
Karait communities in the collection of the State Archive
of the Autonomous Republic of Crimea in Simferopol

Abstract. The article is a contribution to the study of the demographic and economic situation of the Polish-Lithuanian Karaite communities in the 19th century. It includes Polish editions of three important source texts from the collection of the State Archive of the Autonomous Republic of Crimea in Simferopol, dating from the period immediately preceding the establishment in 1863 of the Karaite Spiritual Consistory in Troki ("Караимское Духовное Правление въ Трокахъ"). These documents, written in Hebrew and Russian and dated 1860, provide not only detailed data on the size of the Karaite population in Lithuania and Volhynia, but also unique information on its material condition. Copies of the discussed documents were acquired by the author during a search at the State Archive of the Autonomous Republic of Crimea in Simferopol in 2012. The article also cites other documents from the same archive, dated 1857–1864, containing statistical data on Polish-Lithuanian Karaite communities.

Keywords: Polish-Lithuanian Karaites, Karaite census, Karaites in Łuck, Karaites in Troki, Karaites in Poniewież.

W zbiorze dokumentów Taurydzkiego i Odesskiego Karaimskiego Zarządu Duchownego oznaczonym jako Fond 241 przechowywanych jest nie mniej niż kilkanaście oryginalnych raportów statystycznych z gmin karaimskich z Trok, Poniewieża i Łucka z lat 1857–1863. Większość z nich zawiera wyłącznie dane na temat liczebności społeczności karaimskich oraz liczby narodzin, ślubów i zgonów, a także liczby duchownych oraz synagog i szkół. Niekiedy są to tylko dane częściowe uzupełniające raporty z poprzednich lat. Trzy z raportów, po jednym z Łucka, z Poniewieża i z Trok, zawierają jednak również opisy stanu majątku nieruchomości (domostw) oraz charakterystykę materialnego położenia członków gmin karaimskich. Zostały one przygotowane w trybie nadzwyczajnym w roku 1860 na zarządzenie hachama taurydzkiego (naczelnego przywódcy religijnego), Nachamu syna Szelomo Babowicza, w związku z prawnymi czynnościami przygotowawczymi do wyodrębnienia z Taurydzkiego i Odeskiego Zarządu Duchownego i usamodzielnienia administracyjnego karaimskich gmin polsko-litewskich (gmin „zachodnich guberni”)¹. Dokumenty te, będące unikatowym źródłem wiedzy na temat demografii tej społeczności religijnej, są ze względów redakcyjnych edytowane w niniejszym artykule jedynie w polskiej wersji językowej (bez oryginalnego tekstu hebrajskiego i rosyjskiego). Przytaczane są, chociaż tylko w formie syntetycznej, również inne raporty statystyczne gmin karaimskich polsko-litewskich zachowane (i odnalezione) w zbiorach Państwowego Archiwum Autonomicznej Republiki Krymu w Symferopolu.

Doroczne raporty statystyczne były sporządzone przez hazzanów gmin karaimskich w Trokach, Poniewieżu oraz Łucku i przesyłane do Gözleve (Eupatorii), do hachama Taurydzkiego Zarządu Duchownego, który występował jako przewodniczący karaimskiego Duchownego Sądu Najwyższego. Co do zasady, te częściowe raporty, składane na początku roku za rok miniony, służyły do przygotowania zbiorczych raportów statystycznych dla władz rosyjskich. W przypadku gmin polsko-litewskich raporty sporządzane były w języku hebrajskim albo rosyjskim. Składane były w okresie od roku 1852 aż do wydzielenia Karaimskiego Zarządu Duchownego w Trokach (w praktyce do roku 1864)².

Podstawę prawną corocznych sprawozdań stanowił ukaz z 3 marca 1837 roku dotyczący praw i obowiązków taurydzkiego karaimskiego duchowieństwa („Высочайше утвержденноеположение о Таврическомъ Караимскомъ Духовенствѣ”), w którym w art. 24, 25 i 30 zapisano, że hacham stojący na czele duchowieństwa karaimskiego w Guberni Taurydzkiej i w Odessie, stanowiącego Taurydzki Karaimski Zarząd Duchowny, był zobowiązany corocznie przekazywać do podległych mu gmin karaimskich zeszyty do rejestracji narodzin, małżeństw i zgonów. Zeszyty te, z wpisanymi przez starszych hazzanów danymi ‘metrykalnymi’ za dany rok kalendarzowy, miały być odsyłane do hachama, a ten miał dokonywać zbiorczego zestawienia danych i przysyłać do Departamentu Spraw Duchowych Zagranicznych Wyznań oraz do Taurydzkiego Cywilnego Gubernatora („въ Департаментъ Духовныхъ Дѣлъ

¹ Utworzenie odrębnego Karaimskiego Zarządu Duchownego w Trokach było w dużej mierze zasługą politycznych zabiegów u władz rosyjskich Abrahama Firkowicza i jego zięcia Gabriela Firkowicza, szczególnie intensywnych od połowy lat pięćdziesiątych XIX wieku, zob. Prohorov, 2021, s. 851–855.

² Utworzonego na podstawie ukazu z 8 kwietnia 1863 rok („О постановленіяхъ касательно правъ Караимовъ”), zob. Firkowicz, 1890, s. 179–191, zwłaszcza s. 189.

иностранныхъ исповѣданій и Таврическому Гражданскому Губернатору”) (Firkowicz 1890, s. 130–132; Klimova 2017, s. 15–16). Na mocy ukazu z 13 listopada 1850 roku dotyczącego duchowieństwa karaïmskiego w zachodnich guberniach „О устройствѣ духовной части у Караимовъ Западныхъ губерній” (Firkowicz, 1890, s. 155–156), prawne postanowienia powyżej cytowanego ukazu z 3 marca 1837 roku (s. 126–133) zostały rozciągnięte również na polsko-litewskie gminy karaïmskie w guberniach: wołyńskiej (gmina w Łucku), wileńskiej (gmina w Trokach) i kowieńskiej (gmina w Poniewieżu). Obejmowały one m.in. wskazany obowiązek przysyłania corocznych raportów statystycznych do hachama taurydzkiego, nałożony na starszych hazzanów (w gminach karaïmskich powinno być powoływanych trzech duchownych: dwóch hazzanów, starszy i młodszy, oraz szammasz; do składania raportów uprawniony był starszy hazzan, zob. Firkowicz, 1890, s. 128, art. 11–12).

Trzy cytowane poniżej w polskim przekładzie raporty, przygotowane na zarządzenie hachama Nachamu syna Szelomo Babowicza w związku z realizacją projektu utworzenia nowego Karaïmskiego Zarządu Duchownego w Trokach, przypuszczalnie miały być wykorzystane do wykazania przed władzami rosyjskimi, że karaïmskie gminy polsko-litewskie są przygotowane do niezależnego administracyjnego funkcjonowania. Jednak obraz sytuacji gospodarczej tych gmin wyłaniający się ze sprawozdań jest zdecydowanie zły i świadczy o bardzo trudnej sytuacji społeczności karaïmskiej na ziemiach polsko-litewskich na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku. Z dokumentów jasno wynika, że społeczność karaïmska była spauperyzowana, większość tworzących ją rodzin nie posiadała własnych domostw. Na skutek wysokich podatków nakładanych przez władze carskie, stagnacji gospodarczej i braku możliwości zarabkowania znaczna część karaïmów na Litwie utraciła domy. Jest to przypuszczalnie okres największej zapaści ekonomicznej gmin karaïmskich na Litwie na przestrzeni XVIII i XIX wieku.

Z danych w omawianych dokumentach wynika, że społeczność karaïmów polsko-litewskich (bez gminy w Haliczu)³ ok. połowy roku 1860 liczyła, włączając dzieci, w sumie 1026 osób, w tym 522 osoby płci męskiej i 504 płci żeńskiej⁴. Z tego do gminy w Łucku przypisanych było 219 osób (99 płci męskiej i 120 żeńskiej)⁵, do gminy w Poniewieżu 291 osób (154 płci męskiej i 137 żeńskiej), do gminy w Trokach 516 osób (269 płci męskiej i 247 żeńskiej). Gmina łucka była jedyną społecznością, w której liczba osób płci męskiej była mniejsza, i to znacząco, od liczby osób płci żeńskiej (99 : 120). Aczkolwiek w raporcie z Łucka nie ma informacji o migracji zarobkowej jej członków, to na podstawie innych znanych danych można przypuszczać, że część mężczyzn opuściła gminę, udając się w poszukiwaniu środków do życia na Krym i do uprzemysłowionych miast na południu ówczesnego państwa

³ Liczebność gminy halickiej w tym okresie nie jest mi znana. Wedle najbliższych czasowo danych z 1843 roku, liczyła ona wtedy 254 osoby, zob. Schreiber, 1910, s. 5. Są to jedyne dane z tego przedziału czasowego, które cytują Kizilov i Sulimowicz, zob. Kizilov 2009, s. 96; Sulimowicz, 2017, s. 25.

⁴ Zakładam, że 75 osób z Poniewieża (35 mężczyzn i 40 kobiet przebywających w guberni wileńskiej zostało wykazanych dwukrotnie, tzn. zarówno w raporcie z Trok, jak i w raporcie z Poniewieża, w którym mowa jest, że członkowie społeczności przebywają w różnych guberniach).

⁵ Por. w tym kontekście stwierdzenie Kizilova: „In 1787 there were 141 Karaite living in Łuck and neighbouring villages. No demographic growth had been recorded by the beginning of the twentieth century: in 1911 there were about 150 Karaites living in the town”. Zob. Kizilov, 2015, s. 69.

rosyjskiego. W przypadku społeczności trockiej z raportu wynika, że poza Litwą, w tym na Krymie i w Odessie, czasowo zamieszkiwało, zapewne głównie z powodów zarobkowych, 57 mężczyzn i 9 kobiet.

Członkowie trzech gmin mieli prawo własności tylko do 37 domostw, w tym w Łucku 12, w Poniewieżu 4, w Trokach 21⁶.

W żadnej z gmin polsko-litewskich nie działała regularnie szkoła (nauka prowadzona była z zasady indywidualnie przez hazzanów i uczonych). Każda z gmin miała po jednej synagodze. Żadnej z gmin nie było stać na utrzymywanie dwóch hazzanów, zgodnie z zarządzeniem cytowanego ukazu z 3 marca 1837 roku. Wprawdzie gmina trocka wykazywała w raportach dwóch hazzanów, tj. poza młodszym hazzanem Chananej (Ananiaszem) Abkowiczem również Gabriela Firkowicza jako starszego hazzana, to z adnotacją, że ten przebywa w sprawach służbowych w stolicy⁷. Jak wynika z licznie zachowanych dokumentów trockich z tego okresu, obowiązki hazzana w gminie pełnił wyłącznie młodszy hazzan Chananej Abkowicz.

W skrupulatnie prowadzonych statystykach gminy trockiej uwagę zwraca duża śmiertelność dzieci. Dane te wskazują, że ponad połowa z odnotowywanych w latach 1858–1862 zgonów to zgony dzieci w wieku poniżej pięciu lat.

I. Raport z Łucka hazzana Mosze Awrahama syna Morduchaja Turczyna GAARC, F. 241, op. 1, nr 1862, s. 70–71 (dokument w języku rosyjskim)

Polska edycja tekstu:

[Strona 70:]

(na górnym marginesie dopisano znakami łacińskimi i hebrajskimi:) Nr 90, 1860, 23 sierpnia.

Do Taurydzkiego i Odeskiego Karaimskiego
Duchownego Zarządu

Od młodszego hazzana Łuckiej
Karaimskiej Synagogi

⁶ Dane na temat majątku nieruchomego i działalności zarobkowej członków gmin polsko-litewskich w tym okresie są dotąd stosunkowo dobrze znane tylko w przypadku gminy łuckiej, dzięki dokumentowi z roku 1854 opublikowanemu w roku 2014 przez Sulimowicz, zob. Sulimowicz, 2014, s. 177–200. Wynika z niego, że również w roku 1854 w posiadaniu karaimów łuckich było 12 domów, zob. Sulimowicz, 2014, s. 187. W tym artykule Sulimowicz cytuje także dane ze spisu ludności karaimskiej w Łucku w roku 1858 (dokument z Archiwum Gminy Karaimskiej w Łucku o sygnaturze AGKŁ/VII/13, dotąd nieopublikowany). W innej swojej pracy podaje, że wedle tego spisu z roku 1858 gmina łucka liczyła „107 mężczyzn i 121 kobiet, czyli 228 osób”, zob. Sulimowicz, 2017, s. 25. Warto tu również odnotować, że wedle danych przytaczanych przez Szabarowski w roku 1863 w całej guberni wołyńskiej zamieszkiwało 253 karaimów, zob. Szabarowski, 2013, s. 58.

⁷ Por. GAARC, F. 241, op. 1, nr 44, s. 105 verso; GAARC, F. 241, op. 1, nr 53, s. 40 verso; GAARC, F. 241, op. 1, nr 62, s. 46 verso.

193, poz. 6.

4. Nauczycielami w m. Łucku (są) następujące (osoby):

1-y. Mojsiej Awraam Turczyn²⁰, on ma uczniów 8.

2-i. Owszija Leonowicz²¹ ----"-----"-----"----- 3.

i 3-i. Iosif Magas²² ----"-----"-----"----- 2.

5. Stanowisko gabbaja pełni klucznik Nowach Isaakow Firkowicz²³

6. Młodszy hazzan Mojsiej Turczin²⁴

Nr 6-y.

Dnia 5 sierpnia 1860 roku

M. Łuck

W kontekście tego raportu warty przytoczenia jest ustęp listu w języku hebrajskim (GAARC, F. 241, op. 1, nr 1865, s. 28–29), sygnowanego przez tegoż hazzana, tj. Mosze Awrahama syna Morduchaja Turczyna²⁵, wraz z 10 innymi członkami gminy łuckiej, z dnia 8 szewat 619 roku wedle skróconej rachuby²⁶. Ustęp ten rzuca światło na okoliczności sporządzania raportów statystycznych w gminie łuckiej, jak również jej sytuację ekonomiczną i związany z nią problem zatrudniania przez gminę dwóch hazzanów, jak tego wymagał cytowany ukaz z 1837 roku.

GAARC, F. 241, op. 1, nr 1865, s. 29 verso:

Czcigodni Wielmożni Uczeni, Święci Ichmościowie, Pan z wami, i wszyscy zasiadający w Sądzie Najwyższym. Amen.

Niech będzie wiadomo Wielmożnym Uczonym, że wasz list wysłany do nas, z trzema *mietriczeskije knihi*²⁷, dotarł do naszych rąk. Przygotowanymi do wypisania ich na rok 1859. I oto jestem przygotowany, po (dokonaniu) obchodu, wysłać Wielmożnym Uczonym trzy karty metryki, zapisane już, z roku 1859. Ich wysyłka nastąpi nie później niż za tydzień. I także postąpimy zgodnie z tym, co napisano w Waszym liście w języku rosyjskim, tj. aby ustanowić 2 hazzanów i 1 szammasza w naszej synagodze.

Mimo że teraz także jest 1 hazzan, w miejsce starszego (*ha-rosz*) i młodszego (*ha-miszne*), i 1 szammasz. Ja, wasz młodszy i mizerny sługa, i mój syn, kawaler, my dwaj, biedni, stoimy na straży świątyni. Moja służba trwa już od roku 1852, od kiedy zaczęła się korespondencja naszych świętych gmin do *duchowieństwo*²⁸. W owym jeszcze czasie przysłano do świętej gminy pismo z podpisem naszego pana nauczyciela, przywódcy hachamów i przywódcy wygnania, niech spoczywa w chwale, byśmy wybrali hazzanów i 1 szammasza. Zgodnie wybrano zatem na hazzana pana mojego teścia, naszego nauczyciela, uczonego czcigodnego wielkiego nauczyciela Jehudę²⁹, hazzana i nauczyciela,

²⁰ Ros. Мойсей Авраамъ Турчинъ, tj. Mosze Awraham syn Morduchaja Turczyn (hebr. מורחין).

²¹ Ros. Овшія Леоновичъ, tj. Jezua Leonowicz, syn halickiego hazzana Abrahama syna Lewiego Leonowicza, hazzan w Łucku w latach 1868–1870, zob. Sulimowicz, 2017, s. 79.

²² Ros. Иосифъ Магасъ, tj. Josef syn Jehudy Magas. Por. Sulimowicz, 2014: 195, poz. 25.

²³ Ros. Новахъ Исааковъ Фирковичъ, tj. Nowach Jaakow syn Icchaka Firkowicz. Por. Sulimowicz 2014: 196, poz. 10.

²⁴ Tożsamy z wymienionym powyżej Mosze Awrahamem Turczynem.

²⁵ Ur. 1812, zob. Sulimowicz 2017, s. 79.

²⁶ Tj. 1 stycznia 1859 w kalendarzu juliańskim i 13 stycznia 1859 w kalendarzu gregoriańskim.

²⁷ Hebrajska transkrypcja ros. *метрические книги* 'księgi metrykalne'.

²⁸ Transkrypcja ros. *духовенство* 'duchowieństwo'.

²⁹ Tj. Jehudę syna Mosze Magasa (1785–1853), zob. Sulimowicz, 2017, s. 79.

niech jego dusza spoczywa w raju, który pełnił funkcję hazzana przez trzydzieści lat w świętej gminie. Potem wybrano wielmożnego uczonego pana na starszego hazzana (*ha-roosz*), a mnie biednego na młodszego hazzana (*ha-miszne*) i szammasza jednocześnie. (Członkowie) świętej gminy uczynili niezwłocznie podług upomnienia Naszego Pana Nauczyciela. Jednak chociaż uczyniono to jednogłośnie, tj. *odnoglasno*³⁰ i posłano do miasta okręgu, do miasta Żytomierza, to z niego przysła dla nas *utwierzenija*³¹ do magistratu, z *wykljucka*³². I zewsząd płacimy podatek aż dotąd. Tak pozostawaliśmy aż do roku 1853. Jednak gdy Stwórca zdjął naszą koronę, mojego teścia naszego nauczyciela³³, i (zabrał) jego duszę z jego świata, niech spoczywa w chwale, i pozostałem ja, Wasz sługa na straży świątyni, i mój syn jako szammasz, to tak również teraz my wasi służy i służący stoimy za waszym przyzwoleniem, Naszych Nauczycieli, na Waszej straży w dzień i w nocy, i na straży świątyni. Jest to wiadome Wielmożnym Uczonym. Jednak skoro Panowie Nauczyciele upominacie nas, Wasze wierne sługi, by postąpić odpowiednio do *położenia duchowienstwa*³⁴, by uczynić wraz z *pirigawor i wybor*³⁵, i posłać wraz z *raport*³⁶ do Wielmożnych Uczonych, przeto jesteśmy zobowiązani postąpić podług waszej woli i waszego upomnienia. Nie będzie wykroczenia. Ale by ustanowić dwóch hazzanów i dać im uposażenie, świętej gminy nie stać w obecnym czasie.

Inne raporty statystyczne z Trok w zbiorach Państwowego Archiwum Autonomicznej Republiki Krymu w Symferopolu

1) GAARC, F. 241, op. 1, nr 19, s. 9. Sprawozdanie za rok 1857 w języku rosyjskim z dn. 31 marca 1858 r., podpisane przez 'łuckiej karaïmskiej synagogi starszego hazzana' Mosze Turczyna (Мойсей Турчинъ). Gmina łucka w roku 1857 liczyła 234 członków, w tym 123 mężczyzn i 111 kobiet. Urodziło się w tym czasie 5 dzieci płci męskiej i 7 żeńskiej, zmarła 1 osoba płci męskiej i 1 żeńskiej. Zawarto 3 małżeństwa. Gmina miała 1 synagogę i 1 szkołę, 1 hazzana, 1 szammasza; 2 nauczycieli; 13 uczniów.

2) GAARC, F. 241, op. 1, nr 37, s. 59. Sprawozdanie za rok 1860 w języku rosyjskim z dn. 10 stycznia 1861 r., podpisane przez 'hazzana łuckiej karaïmskiej gminy' Mosze Turczyna (Мойсей Турчинъ). Gmina łucka w roku 1860 liczyła 215 członków, w tym 98 mężczyzn i 117 kobiet. Nie zawarto żadnych małżeństw. W gminie było 7 uczniów.

3) GAARC, F. 241, op. 1, nr 44, s. 88–94 (dane niepełne). Sprawozdanie za rok 1861 w języku rosyjskim z dn. 29 grudnia 1861 r., podpisane przez 'hazzana łuckiej karaïmskiej synagogi' Mosze Turczyna (Мойсей Турчинъ). Urodziło się w tym czasie 3 dzieci płci męskiej; zmarło 6 osób płci męskiej, w tym dwie poniżej jednego roku życia. Zawarto 1 małżeństwo. Służbę dla gminy (jako szammasz) pełnił też syn

³⁰ Hebr. transkrypcja ros. *одноголосно* 'jednogłośnie'.

³¹ Hebr. transkrypcja ros. *утверждения* 'zatwierdzenie', 'potwierdzenie'.

³² Hebr. transkrypcja ros. *выключка*, tu prawdopodobnie w znaczeniu 'wyłączenie' (z obowiązku uiszczania podatku).

³³ Tj. Jehudę syna Mosze Magasa.

³⁴ Hebr. transkrypcja ros. *положения духовенства* 'przepisy dotyczące duchowienstwa'. Odniesienie do ukazu z 3 marca 1837 roku, art. 11–15, w których mowa o obowiązku powoływania przez gminy w trybie wyboru dwóch hazzanów (starszego i młodszego) oraz szammasza i uzyskiwania zatwierdzenia wyboru przez władze.

³⁵ Hebr. transkrypcja ros. terminów *приговор* 'postanowienie', 'uchwała' i *выбор* 'wybór'.

³⁶ Hebr. transkrypcja ros. *панопт* 'raport'.

Mosze Turczyna – Mordko Turczyn (Мордко Мойсеевъ Турчинъ). Wzmiankowany jest jeden uczeń – Abram Nysonowicz Firkowicz (tj. Awraham syn Nisana Icchaka Firkowicza).

4) GAARC, F. 241, op. 1, nr 53, s. 50. Sprawozdanie za rok 1862 w języku rosyjskim z dn. 19 stycznia 1863 r., podpisane przez ‘starszego hazzana’ Mosze Turczyna (Мойсей Турчинъ). Gmina łucka w roku 1862 liczyła 215 członków, w tym 98 mężczyzn i 117 kobiet. Urodziło się w tym czasie 3 dzieci płci męskiej i 1 żeńskiej, zmarły 4 osoby płci męskiej i 5 żeńskiej. Zawarto 2 małżeństwa. Gmina miała 1 synagogę i 1 szkołę, 1 hazzana i nauczyciela, 1 szammasza, 7 uczniów. Odnotowano jeden rozwód – Szelomo syna Awrahama Magasa (Соломонъ Абрамовъ Магасъ) z Deworą córką Jehudy Magas (Девора Ефудова Магасова).

II. Raport z Poniewieża hazzana Jewerejahu syna Immanuela Judkiewicza

GAARC, F. 241, op. 1, nr 37, s. 60 verso – 60 recto
(dokument w języku hebrajskim)

Polska edycja tekstu:

[Strona 60 verso:]

(na górnym marginesie dopisane po ros.): 29 Maj 1860 Nr 57

(w nagłówku z prawej strony zapisano:)

Odpowiedź pełniącego służbę hazzana w świętej społeczności zgromadzenia karaimów, świętej społeczności Poniewieża, 8 miesiąca maja, roku „korona (620³⁷) i złoty diadem” wedle skróconej rachuby.

(poniżej dopisane:) Nr 14.

(w nagłówku z lewej strony zapisano:)

Do Sądu Najwyższego, tj. *duchownoje prawlenie*³⁸, do miasta Gözleve, niech zostanie odbudowane, niech postawione zostaną jego fundamenty rychło, za naszych dni³⁹, do naszego nauczyciela i mistrza wielkiego, gaona, przywódcy hachamów, namiestnika, sławnego, duchowego, Bożego, wybitnego, możnego, przewodniczącego sądu, naszego czcigodnego nauczyciela *haraw ribbi* Nachamu, niech strzeże go Miłosierny i da mu zbawienie, Babowicza, syna naszego czcigodnego nauczyciela *haraw ribbi* Szelomo, możnego, znamienitego, wyniosłego i pobożnego, niech spoczywa na swym łożu w pokoju.

Otrzymałem zarządzenie naszego Pana, nauczyciela i mistrza, 12 miesiąca kwietnia, z numerem 149, jednak nie mogłem udzielić odpowiedzi natychmiast. Z tej przyczyny, że posłaliśmy, by zebrać całe zgromadzenie, ze wszystkich wysp, z powodu *prigawory*⁴⁰ i by udzielić dokładnej odpowiedzi na zarządzenie naszego Pana. Wykaz ilości osób

³⁷ Rok 1860 w kalendarzu juliańskim i gregoriańskim.

³⁸ Hebrajska transkrypcja ros. *духовное правление* ‘zarząd duchowny’.

³⁹ Odniesienie do zniszczeń miasta w trakcie wojny krymskiej 1853–1856.

⁴⁰ Transkrypcja ros. *приговоры* ‘postanowienia’, ‘uchwały’.

zgrupowania naszych społeczności: od roku 1858, po 10. *narodnoy pieriepisi*⁴¹ było osób (płci) męskiej 150 i do dzisiaj urodziło się dziesięciu. Zmarło sześciu. I teraz, na ten dzień, są 154 osoby (płci) męskiej. (Płci) żeńskiej było po 10. *narodnoy pieriepisi* 136. 3 urodziły się, 2 zmarły. Zostało wszystkich osób 137. Uczniów jest osiemnastu. 11 z nich na początku nauki, a siedmiu (przerabia) Biblię z *peszat*. Gospodarzy, którzy mają własne domy jest czterech. Innych, którzy mieszkają w domach obcych, jest wszystkich 40, a z nich dwudziestu gospodarzy, którzy jeszcze są w stanie się utrzymać, a ich dom przejęty za długi. Z nich dwudziestu w sumie jest ubogich i biednych. W sumie jest 44 gospodarzy w całym zgrupowaniu społeczności karaimek, w zgrupowaniu poniewieskim. I są rozporoszeni w kilku guberniach.

I znowu trudzę Jego Wielmożność.

(poniżej dopisane:) Поневежское караимское общество⁴²

(na stronie odwrotnej, 60 recto, zapisano:)

Wielce uczony nasz Panie, racz wyświadczyć łaskę i daj wykaz nowiów, by nie było wątpliwości, co do miesięcy i okresów, w zgodzie z pozostałymi gminami⁴³. Przy tym oddaję pokłon nisko, aż do ziemi.

Najmłodszy spośród tysięcy, Jewerejahu Judkiewicz.

III. Raport z Trok hazzana Chananej syna Dawida Abkowicza

GAARC, F. 241, op. 1, nr 1862, s. 72–73

(dokument w języku hebrajskim)

Polska edycja tekstu:

[Strona 72 verso:]

(na górnym marginesie dopisano znakami hebrajskimi (nazwa miesiąca), łacińskimi ('Nr') i cyframi arabskimi:) Nr 98. 30 sierpnia 1860

(na środku strony:)

Z pomocą Nieba,

Do Najwyższego Sądu Duchownego, który jest w świętej gminie Gözleve, stolicy świętego zgrupowania karaimek, niech wysoko wznosi się jego sława.

(poniżej z lewej:)

Od młodszego hazzana świętej gminy Troki
w świętym zgrupowaniu karaimek, niech Bóg ich chroni.

⁴¹ Transkrypcja ros. *народной переписи* 'spis narodowy'.

⁴² Ros. 'poniewieska gmina karaimeka'.

⁴³ Jest to prośba o przesłanie kalendarza (wylczeń kalendarzowych).

Pokorne pismo

(tekst listu w 8 wierszach na całej szerokości strony:)

Respektując i wykonując zarządzenie Najwyższego Sądu Duchownego, w jego pisemnym tekście z dnia 7 czerwca 1860 roku, nr 272, po przygotowaniu odpowiedzi na pytania Najwyższego Sądu Duchownego, niech wysoko wznosi się jego sława,/ tak jak zostały zapisany w tekście tego pisma/ odnośnie do wykazu ilości osób mężczyzn i kobiet – ilu gospodarzy znajduje się w mieście z naszych braci karaimów, czy mają domy na własność? Ile? Kim są? Liczby nauczycieli i kto nimi jest? Wraz z ilością uczniów. Które osoby są gabbajami?

Odnośnie do tych wszystkich – wobec tego – by do Najwyższego Sądu Duchownego je w pełni (przekazać) – wykonując pokornie powinności hazzana – zgodnie z nałożonym na mnie obowiązkiem wypełnienia zarządzenia znamienitych (członków) Najwyższego Sądu – bowiem w Jego cieniu skrywam się ja żywiący nadzieję – przystąpiłem do (dzieła). Sługa najmniejszy Chananja A. syn czcigodnego ribbiego Dawida, błogosławionej pamięci, Abkowicza.

[Strony 73 verso – 72 recto; tekst zestawiony w formie tabeli:]

Z pomocą nieba. Odpowiedzi na pytania z danymi na podstawie informacji udzielonej przez synagogę świętej gminy Troki, niech Bóg ich chroni, za pośrednictwem jej młodszego hazzana, odnośnie do wykazu ilości osób – mężczyzn i kobiet, żyjących; ilu gospodarzy jest w społeczności; jaki jest ich status, rzeczywisty czy nie; ilu nauczycieli?; ilość uczniów; które (osoby) są gabbajami. Tu w Trokach, w świętym zgromadzeniu karaimów, niech strzeże ich ich Skała i zachowa przy życiu. W roku 5620 wedle pełnej rachuby ⁴⁴ .						
Kolumna do wpisywania uwag.	Wykaz ilości gospodarzy. Jaka jest ich sytuacja bytowa – rzeczywista czy nie.		Wykaz ilości osób, mężczyzn i kobiet, żyjących, w mieście i w pozostałych miejscach.		Lista imion mieszkańców świętej gminy Troki ze świętego zgromadzenia karaimów, niech wysoko wznosi się jego sława. Albo jakichś obywateli tej społeczności i mieszkających w niej z innego regionu itp.	Kolumna na liczbę porządkową
	Ci, którzy nie mają domów własnych.	Ci, którzy mają domy własne.	Kobiety	Mężczyźni		
Spośród nich ponad połowa mieszka w dzielnicy (karaimskiej).	-"	-"	185	172	Obywatele i mieszkańcy świętego (zgromadzenia) karaimów w mieście Troki, niech strzeże ich ich Skała i zachowa przy życiu. Ilu mieszka.	1.
Wyjawszy nielicznych, środki do życia zdobywają w mieście społeczności.	-"	-"	62	97	Ci mieszkają poza Trokami ⁴⁵ .	2.

⁴⁴ Rok 1859/1860 w kalendarzu juliańskim i gregoriańskim.

⁴⁵ Hebr. בִּישּׁוּב, dosł. 'w osiedlu'. W polskich tekstach z wcześniejszego okresu używany jest, jako ekwiwalent, termin 'w przysiółkach'. Termin ten w artykule jest regularnie oddawany jako „poza Trokami”.

	-"	-"	12	8	Obywatele Nowego Miasta, z regionu Poniewieża, mieszkający w mieście	3.
	-"	-"	28	27	Spośród nich także mieszkający poza Trokami	4.
Z liczby osób zapisanej w kolumnach, tych, którzy są poza Trokami, jest w sumie 124 mężczyzn i 90 kobiet; przebywających w czasowym mieszkaniu, w okręgach Półwyspu Krymskiego, niech Bóg ich chroni, i w pozostałych różnych miastach - mężczyzn 57 i kobiet 9. Do tej liczby wliczono dwóch hazzanów, szammasza i członków ich rodzin, także trzy osoby, które pełnią służbę dla królestwa, niech wysoko wznosi się jego sława, to znaczy są в гражданской службе.	-"	-"	287	304 ⁴⁶	Pełny wykaz ilości osób dzisiaj żyjących	
					Gospodarze, którzy są w mieście, dwojakiego rodzaju. Z wyjaśnieniem, kim są i ilu.	5.
Po śmierci jej męża w domu mieszka z sąsiadami, którzy uiszczają jej za zamieszkanie czynsz, z którego to czynszu wskazana wdowa utrzymuje się (mieszkając) w prawej części.	-"	1	-"	-"	Chana, wdowa po Simsze ⁴⁷ Żarnowskim	a.
Tak samo jak wdowa, również dziedzice nieboszczyka utrzymują się z czynszu, (płaconego) przez sąsiadów mieszkających w domach.	-"	2	-"	-"	Johoszawat, wdowa po Simsze Eliaszewiczu ⁴⁸	b.

⁴⁶ Por. w tym kontekście ustalenia Kizilova: „According to the official data of 1860 [tj. na podstawie Pamiatnaia knizhka Vilenskoj gubernii na 1861 god, pt. 2, Wilno, 1861, 73] there were 593 Karaites (298 men, 295 women) in the whole of the Vilenskaia guberniia (i.e. including Troki, Wilno, and the adjacent villages; ca. 400-500 from these 593 Karaites could belong to the Troki community).” Zob. Kizilov, 2015, 80.

⁴⁷ Hebr. חנה אלמנת שמחה ז'ארנווסקי. Tj. Anna córka Nisana, zob. spis z 1858 roku (LPAH sygn. F. 515-25-112, k. 527 recto - 554 recto), wpis z numerem 20. Wdowa po Simsze synu Mordechaja ('Marka syn'), zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 20.

⁴⁸ Hebr. יהושבעת אלמנת שמחה אלישעוויץ. Tj. Simsze synu Aharonas Eliaszewiczu, zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 19.

Jego dom jest wynajęty, a on sam z członkami swojej rodziny mieszka poza Trokami. Z tego powodu warto, by mogli uiszczać podatek królewski i pozostałe konieczne opłaty w mieście.	-"	1	-"	-"	Johoszafat Manoach, syn Awrahama Bizikowicza ⁴⁹	c.
Jego sytuacja jest marna, nie wygląda dobrze.	-"	1	-"	-"	Mosze syn Awrahama Nowicki ⁵⁰	d.
On sam z członkami swojej rodziny mieszka poza Trokami. Jego dom jest wynajęty na potrzeby uiszczenia podatku pogłównego i pozostałych nieodzownych powinności w naszym mieście.	-"	1	-"	-"	Icchak syn Jehudy Szpakowski ⁵¹	e.
Jej dom jest wynajęty, a ona utrzymuje się z czynszu za ten dom.	-"	1	-"	-"	Małka, wdowa, po Elijahu Pileckim, z regionu Nowego Miasta ⁵²	f.
Jest sierotą, wraz z jego młodszym bratem i ich małymi siostrami – wszyscy utrzymują się z czynszu za dom, który to także jest wynajmowany.	-"	1	-"	-"	Romiel syn Jaakowa Malecki – kawaler ⁵³	g.
Jest pośród zapisanych, tzn. w skazka świętej gminy w Odessie, stolicy, niech wysoko wznosi się jej sława.	-"	2	-"	-"	Jaakow Simcha syn Zachari, starszego, Kapłanowski ⁵⁴	h.
Jej dom jest wynajęty. Przeto jej utrzymanie z jej sierotami jest z tego czynszu. A z reszty czynszu uiszcza podatek za żywych i za jej męża nieboszczyka.	-"	1	-"	-"	Jehudit Małka, wdowa po czcigodnym ribbi Achiezerze Lawrec[kim] ⁵⁵	i.

⁴⁹ Hebr. יהושפט מנוח ׳ אברהם ביזיקוויץ. Zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 9.

⁵⁰ Hebr. משה ׳ אברהם נויצקי. Zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 40.

⁵¹ Hebr. יצחק ׳ יהודה שפקוויט. Zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 18.

⁵² Hebr. מלכה אלמנת אליהו פיליצקי, מתחום (עיר חדשה). Nie znalazłem w spisie z 1858 roku.

⁵³ Hebr. רומיאל ׳ יעקב מאליצקי. Zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 13.

⁵⁴ Hebr. יעקב שמחה ׳ זכריה הזקן קאפלאנווויט. Zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 36.

⁵⁵ Hebr. יהודית מלכה אלמנת כ״ר אחיעזר לאווריץ. Jehudit Małka, córka Jehudy. Zob. spis z 1858 roku, wpis z numerem 1.

Kilka lat wcześniej część z nich była majątna, jednak teraz większość z nich zubożała, przez co muszą wystawiać swoje domy na wynajem, by zapewnić środki na potrzeby uiszczania podatku pogłównego do skarbcza królewskiego.	-"	10	-"	-"	Pozostali gospodarze - w liczbie ok. dziesięciu	6.
Utrzymać się wszystkim tym jest bardzo ciężko w tych czasach.	30	-"	-"	-"	Takoz pozostali gospodarze spośród członków zgromadzenia	7.
Nauczycieli w społeczności nie ma. Tylko słabi młodzieńcy teraz uczą się wedle zwyczaju praktykowanego wcześniej, u znawców Tory, którzy są z naszej społeczności. W mieszkaniu hazzana, niech strzeże go jego Skała i zachowa przy życiu, jest niewielu uczących się, wszystkich jest zaledwie około dwudziestu, nie więcej. Tak jest w zgromadzeniu osłabłym i słaniającym się, w którego społeczności nie ma midrasz, jako że nie stać jej na niego i jego utrzymanie.	-"	-"	-"	-"	Nauczyciele i ich uczniowie	8.
Gabbajów z wyboru stałych także nie ma w społeczności. Są tylko tymczasowi, gdyż są mianowani w czasie, gdy zdarzy się jakaś sprawa i konieczna potrzeba, jak na przykład zbiórka jałmużny dla biednych społeczności, by im okazać szacunek z okazji uświęconych okresów, i na potrzeby niedołączonych w różnych czasach zdarzające się, a dzisiaj dla większości społeczności, tak jak od jakiegoś czasu i w tym czasie, co jest niewiarygodne. Bóg niech pozwoli im dotrwać do dobrego końca. Amen.	-"	-"	-"	-"	Gabbajowie	9.

Inne raporty statystyczne z Trok w zbiorach Państwowego
Archiwum Autonomicznej Republiki Krymu w Symferopolu

1) GAARC, F. 241, op. 1, nr 19, s. 14–19. Sprawozdanie za rok 1857 w języku rosyjskim z dn. 4 kwietnia 1858 r., podpisane przez „trockiej karańskiej synagogi hazzana” Abkowicza (Абкович). Podaje w nim, że społeczność trockiej synagogi liczy 280 mężczyzn i 265 kobiet, łącznie 545 osób (s. 14). W 1857 urodziło się w guberni wileńskiej 17 chłopców i 9 dziewczynek, z czego w Wilnie 1 chłopiec i 1 dziewczynka, a w Trokach 3 chłopców i 6 dziewczynek (s. 15 verso). Zawarto w Trokach 3 małżeństwa (s. 17 verso). Zmarło 9 osób (4 płci męskiej i 5 płci żeńskiej), z czego 5 to dzieci poniżej 5 roku życia (s. 18 verso). W raportach z Trok powtarzają się te same dane statystyczne dotyczące duchowieństwa, a więc starszego hazzana, młodszego hazzana i szammasza. Wraz z rodzinami stanowią oni grupę 18 osób.

2) GAARC, F. 241, op. 1, nr 37, s. 62–67. Sprawozdanie w języku rosyjskim za rok 1860 z dn. 3 stycznia 1861 r., podpisane przez „trockiej karańskiej synagogi hazzana” Abkowicza (Абкович). W roku 1860 społeczność karańska w guberni wileńskiej liczyła: 298 mężczyzn i 295 kobiet, łącznie 593⁵⁶ osoby. Do tej liczby wliczono 74 osoby spoza guberni (z regionu Poniewieża i Nowego Miasta); bez tych osób liczba wynosiłaby 519, w tym 264 mężczyzn i 255 kobiet, z czego w mieście Trokach 166 mężczyzn i 196 kobiet, przy czym 18 osób (7 mężczyzn i 11 kobiet) to osoby spoza guberni. Poza Trokami zamieszkiwało 77 mężczyzn i 87 kobiet, przy czym 56 z nich (27 mężczyzn i 29 kobiet) to osoby spoza guberni. W sumie osób przebywających w wileńskiej guberni, a pochodzących spoza niej: 74 (34 mężczyzn i 40 kobiet). Osób ze zgromadzenia trockiego przebywających poza gubernią wileńską: 55 mężczyzn i 12 kobiet. (s. 64 verso) W guberni urodziło się 21 dzieci – 7 chłopców i 14 dziewczynek. Z tego 2 chłopców w Wilnie, a 3 chłopców i 9 dziewczynek w Trokach (s. 65 verso). Zmarło 13 osób (4 płci męskiej i 9 żeńskiej), z czego 8 to dzieci poniżej 5 roku życia (s. 66 verso). Zawarto 6 małżeństw: trzy kawalerów z pannami; dwa wdowców z pannami, jedno wdowca z wdową. (s. 67 verso)

3) GAARC, F. 241, op. 1, nr 44, s. 104–110. Sprawozdanie w języku rosyjskim za rok 1861 z dn. 2 stycznia 1862 r., podpisane przez „trockiej karańskiej synagogi hazzana” Abkowicza (Абкович). W roku 1861 społeczność karańska w guberni wileńskiej liczyła: 246 mężczyzn i 283 kobiet, łącznie 529 osób. Z tego w mieście Trokach 167 mężczyzn i 196 kobiet; przy czym 18 osób (7 mężczyzn i 11 kobiet) to osoby spoza Guberni. Poza Trokami mieszkało 79 mężczyzn i 87 kobiet; przy czym 56 osób (27 mężczyzn i 29 kobiet) to osoby spoza guberni. W sumie osób przebywających w guberni wileńskiej, a pochodzących spoza niej: 74 (34 mężczyzn i 40 kobiet) (s. 106 verso). Osób ze zgromadzenia trockiego przebywających poza gubernią wileńską: 56 mężczyzn i 12 kobiet. W guberni urodziło się 25 dzieci, 12 chłopców i 13 dziewczynek, w tym 2 chłopców i 1 dziewczynka w Wilnie, a 4 chłopców i 9 dziewczynek w Trokach (s. 107 verso). Zmarło 19 osób (7 płci męskiej i 12 żeńskiej), z tego 12 to

⁵⁶ Dane te nieco różnią się od powyżej cytowanych danych w GAARC, F. 241, op. 1, nr 1862, s. 72–73, co zapewne wynika z faktu, że przygotowane zostały kilka miesięcy później.

dzieci poniżej 5 roku życia (s. 108 verso). Zawarto 3 małżeństwa: dwa kawalerów z pannami; jedno kawalera z wdową (s. 109 verso).

4) GAARC, F. 241, op. 1, nr 53, s. 39-46. Sprawozdanie za rok 1862 z dn. 1 stycznia 1863 r., w języku rosyjskim, podpisane przez „trockiej karaimekiej synagogi młodszego hazzana” Abkowicza (Абкович). W roku 1862 społeczność karaimeka w guberni wileńskiej liczyła: 252 mężczyzn i 288 kobiet, łącznie 540 osób. Z tego w mieście Trokach 175 mężczyzn i 196 kobiet, przy czym 26 osób (12 mężczyzn i 14 kobiet) to osoby spoza guberni. Poza Trokami zamieszkiwało 77 mężczyzn i 92 kobiety; przy czym 57 osób (28 mężczyzn i 29 kobiet) to osoby spoza guberni. W sumie osób przebywających w guberni wileńskiej, a pochodzących spoza niej: 83 (40 mężczyzn i 43 kobiety). Osób ze zgromadzenia trockiego przebywających poza gubernią wileńską: 54 mężczyzn i 12 kobiet. (s. 41 verso).

Zbiórca wykaz urodzin z lat 1858–1863 w rodzinach karaimeków trockich (s. 42 verso).

W roku 1858 urodziło się 20 dzieci, 12 chłopców i 8 dziewczynek, z tego w Wilnie 1 dziewczynka, a w Trokach 6 chłopców i 3 dziewczynki.

W roku 1859 urodziło się 29 dzieci, 12 chłopców i 17 dziewczynek, z tego w Wilnie 2 chłopców, a w Trokach 6 chłopców i 12 dziewczynek.

W roku 1860 urodziło się 21 dzieci, 7 chłopców i 14 dziewczynek, z tego w Wilnie 2 chłopców, a w Trokach 3 chłopców i 9 dziewczynek.

W roku 1861 urodziło się 25 dzieci, 12 chłopców i 13 dziewczynek, z tego w Wilnie 2 chłopców i 1 dziewczynka, a w Trokach 4 chłopców i 9 dziewczynek.

W roku 1862 urodziło się 27 dzieci, 12 chłopców i 13 dziewczynek, z tego w Wilnie 2 chłopców i 4 dziewczynki, a w Trokach 6 chłopców i 6 dziewczynek.

Zbiórca wykaz zgonów z lat 1858–1862 (s. 43 verso):

1858: Zmarło 13 osób (7 płci męskiej i 6 płci żeńskiej), z tego 9 poniżej 5 roku życia.

1859: Zmarło 11 osób (5 płci męskiej i 5 płci żeńskiej), z tego 7 poniżej 5 roku życia.

1860: Zmarło 13 osób (4 płci męskiej i 9 płci żeńskiej), z tego 8 poniżej 5 roku życia.

1861: Zmarło 19 osób (7 płci męskiej i 12 płci żeńskiej), z tego 12 poniżej 5 roku życia.

1862: Zmarło 21 osób (10 płci męskiej i 11 płci żeńskiej), z tego 12 poniżej 5 roku życia.

Wykaz liczby małżeństw z lat 1858–1862 (s. 45 verso):

1858: 6 (pięć małżeństw kawalerów z pannami i jedno wdowca z wdową);

1859: 6 (pięć kawalerów z pannami i jedno wdowca z panną);

1860: 6 (trzy kawalerów z pannami, dwa wdowców z pannami i jedno wdowca z wdową);

1861: 3 (dwa kawalerów z pannami; jedno kawalera z wdową);

1862: 6 (cztery kawalerów z pannami, dwa wdowców z pannami).

5) GAARC, F. 241, op. 1, nr 62, s. 44–51. Sprawozdanie w języku rosyjskim za rok 1863 z dn. 3 stycznia 1864 r., podpisane przez „trockiej karaimejskiej synagogi młodszego hazzana” Abkowicza (Абкович). W roku 1863 społeczność karaimejska w guberni wileńskiej liczyła: 267 mężczyzn i 295 kobiet, łącznie 562 osoby. Z tego w mieście Trokach 204 mężczyzn i 242 kobiet; przy czym 33 osoby (16 mężczyzn i 17 kobiet) to osoby spoza guberni. Poza Trokami zamieszkiwało 63 mężczyzn i 53 kobiety, przy czym 57 osób (29 mężczyzn i 28 kobiet) to osoby spoza guberni. Łącznie osób przebywających w guberni wileńskiej, a pochodzących spoza niej: 90 (45 mężczyzn i 45 kobiet). Osób ze zgromadzenia trockiego przebywających poza gubernią: 49 mężczyzn i 8 kobiet (s. 47 verso). W guberni wileńskiej urodziło się 24 dzieci (11 chłopców i 13 dziewczynek). Z tego 1 chłopiec w Wilnie, a 10 chłopców i 5 dziewczynek w Trokach (s. 48 verso). Zmarło 14 osób: 7 płci męskiej i 7 płci żeńskiej. Z tego 8 to dzieci poniżej 5 roku życia (s. 49 verso). Zawarto 7 małżeństw: cztery kawalerów z pannami; jedno kawalera z wdową; jedno wdowca z panną; jedno wdowca z wdową (s. 50 verso).

Literatura

Rękopisy

GAARC (Государственный архив Автономной Республики Крым), F. 241, op. 1, nr 9.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 19.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 37.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 44.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 53.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 62.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 1862.
 GAARC, F. 241, op. 1, nr 1865.
 LPAH (Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka), sygn. F. 515-25-112, k. 527 recto – 554 recto (Rewizska skazka karaimów trockich z roku 1858).

Opracowania

Kizilov, M. (2009). *The Karaites of Galicia. An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs 1772–1945. Studia Judaeslavica, Volume I.* Leiden, Boston: Brill.
 Kizilov, M. (2015). *The Sons of Scripture. The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century.* Warsaw/Berlin: De Gruyter Open Ltd.
 Klimova, V. (2017). *Katechizmy karaimów w Europie Wschodniej.* Poznań: Wydział Neofilologii UAM w Poznaniu.
 Prokhorov, D. A. (2021). Legislative Initiative of Karaites Abraham and Gabriel Firkoviches within the Legal Framework of the Russian Empire (mid-19th Century). *Kwartalnik Historii Żydów*, 279(3), 849–856.
 Schreiber, W. (1910). *Badania nad Antropologią Dzieci Chrześcijańskich, Żydowskich i Karaimejskich w Galicyi.* Warszawa: Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

- Szabarowski, V. (2013). *Karaïmy na Volyni (Štrihi do portreta zagadkovogo narodu)*. Lutsk: PVD Tverdinâ.
- Sulimowicz, A. (2014). A Document on the Economic Status of the Lutsk Karaites in the Mid-19th century. *Karaite Archives*, 2, 177–200.
- Sulimowicz, A. A. (2017). „*Życie społeczne gminy karaïmskiej w Łucku w okresie międzywojennym (1919–1939)*”. Niepublikowana rozprawa doktorska Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, Praha.

ADAM J. DUBIŃSKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Wydział Filologiczny

Instytut Językoznawstwa i Przekładoznawstwa

Ośrodek Dokumentacji Językowej

e-mail: adam.dubinski@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-4124-6827

DOI: 10.34813/ptr3.2022.10

Kilka uwag na temat danych biograficznych Gabriela Firkowicza*

A few remarks on the biographical data of Gabriel Firkowicz

Abstract. Gabriel Firkowicz (1818–1869), a Karaim, son-in-law and associate of Abraham Firkowicz (1787–1874), as well as manager of his finances, is a relatively unknown figure, often overlooked or mentioned briefly, frequently with incorrect data and usually only in the context of his relationship with his famous father-in-law. This article attempts to define more precisely the dates of life, origin and functions performed by Gabriel Firkowicz. For this purpose, among others, original documents from 1764–1869 kept in archives in Vilnius and in private resources in Warsaw were consulted. The available studies of other source documents referring to the Karaimes of Troki, Kukizow and Crimea allowed the author of this article to look at the Firkowicz family origins and the functions performed by the protagonist of this text. Publications contemporary to the character in question were also used. As a result, it was possible to determine the year of Gabriel Firkowicz's birth and the exact date of his death as well as the place he was buried. Also at least two generations of his ancestors and their places of residence were identified. Queries into address guides provided new data on his role of a Karaite hazzan, years and the places where he performed this function.

Keywords: religious minorities, Karaim faith, Karaim clergy, Karaimes, Karaites, Gabriel Firkowicz, Abraham Firkowicz.

* Badania, na których opiera się niniejsza publikacja, zostały sfinansowane przez Europejską Radę ds. Badań Naukowych (European Research Council – ERC) w ramach programu Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 (umowa o dotację nr 802645).

W wielu opracowaniach poświęconych postaci Abrahama Firkowicza (1787–1874), karaïmskiego archeologa, badacza rękopisów i kolekcjonera, wspomniany jest jego zięć, Gabriel Firkowicz. Zajmował stanowisko hazzana¹ zarówno w Trokach, jak i na Krymie. Posiadał nie tylko wykształcenie religijne, ale również świeckie, znał języki rosyjski, francuski i niemiecki. Przez wiele lat był bliskim współpracownikiem swego sławnego teścia, zarządzał jego finansami, towarzyszył mu w podróżach i brał udział w działaniach związanych z gromadzeniem rękopisów oraz badaniami epigraficznymi. Jego postać niknie jednak w cieniu Abrahama, a wiadomości o nim są z reguły skąpe i rozproszone – nawet podstawowe dane z jego biografii podawane w różnych źródłach są sprzeczne i często niewiarygodne. W niniejszym artykule podjęta zostaje próba uporządkowania i skorygowania informacji dotyczących dat życia, pochodzenia i funkcji pełnionych przez Gabriela Firkowicza.

Przy niedostatku źródeł zwartych biografistyki dotyczącej Karaimów, często wykorzystywaną pozycją jest *Karaïmskij biografičeskij slovar'* (1993) pióra Borysa Eliaszewicza (1881–1971). Ten owoc blisko pół wieku poszukiwań zawiera ponad czterysta biogramów, w tym niezbyt obszerną notę poświęconą bohaterowi niniejszego artykułu. W jej pierwszej części czytamy (El'āševič, B. S., 1993, s. 193):

Gabriel (Siemionowicz) Firkowicz zmarł w roku 1864 w wieku około 60 lat; ukończył midrasz [karaïmska szkoła religijna – przyp. AJD] i gimnazjum; uczony i nauczyciel, dobrze znający oprócz przedmiotów karaïmskich również język i literaturę [rosyjską]; z łuckich Karaimów; F. początkowo pełnił funkcję mełameda [nauczyciela religii – przyp. AJD], następnie od 1840 także starszego hazzana w Symferopolu; w ostatnich latach życia był starszym hazzanem w Trokach; F. był zięciem sławnego archeologa-hebraisty A. S. Firkowicza, któremu pomagał w jego pracach (...)².

Warto w tym miejscu się zatrzymać i przyjrzeć informacjom dotyczącym dat życia i miejsca urodzenia Gabriela Firkowicza, które później wielokrotnie były powtarzane w różnych publikacjach. W świetle powyższej noty miałby on przyjść na świat około roku 1804 lub 1805, umrzeć w 1864 roku, a pochodzić z Łucka.

W większości źródeł znaleźć można właśnie rok 1805 jako rok urodzenia (Belyj, 2003, s. 660, przypis 65; Sarač, 2007, s. 168; Gammal, 2011, s. 160³; Gąsiorowski, 2020, s. 39; Vihnovič, 2012, s. 138; Akhiezer, 2017, s. 262, przypis 67; Grishchenko i Shapira, 2021, s. 102), a niektórzy nie przytaczają go w ogóle⁴. Ten też rok za W. Wichnowiczem podaje rosyjskojęzyczna Wikipedia w haśle *Firkovič, Gavriil Semënovič*⁵.

Podany przez Eliaszewicza rok 1864 jako rok zgonu Firkowicza pojawia się również w późniejszych źródłach (Sarač, 2007, s. 168; Gąsiorowski, 2020, s. 39; Walfish i Kizilov, 2011, s. 201). O Belyj stwierdził, że rok zgonu jest nieznany (2003, s. 660, przypis 65). Inną datę śmierci przyjął natomiast M. Gammal (2011, s. 163), omawia-

¹ Hazzan w strukturze gminy karaïmskiej to osoba sprawującą duchowe zwierzchnictwo nad społecznością, zwyczajowo przewodząca zbiorowym modlitwom, czuwająca nad wypełnianiem obowiązków religijnych i sprawująca posługę w zakresie nadawania imion, udzielania ślubów i dokonywania pochówków.

² Tu i dalej przekłady z języka rosyjskiego autora artykułu.

³ Gammal niedokładnie przytacza B. Eliaszewicza, podając: „zmarł w 1864 r. w wieku 60 lat”.

⁴ Walfish i Kizilov (2011) na s. 201 podają jedynie rok zgonu; El'āševič i Šajtanov (2017) na s. 13 rok urodzenia oznaczyli znakiem zapytania.

⁵ https://ru.wikipedia.org/wiki/Фиркович,_Гавриил_Семёнович (ostatnia redakcja wpisu z 11 listopada 2021 roku) – dostęp 28.03.2022.

jąc szczegółowo pozostawiony przez Gabriela Firkowicza diariusz, wydany drukiem w formie książkowej (Firkovič, G. S., 1871). Zapiski obejmujące okres od 30 października 1868 roku do 21 maja 1869 roku oraz kilka listów do teścia, Abrahama Firkowicza, ze sprawozdaniami finansowymi od jesieni 1867 do kwietnia 1869 roku przygotował do druku po śmierci autora Józef Kapłanowski. Na podstawie zapisów dziennych w diariuszu oraz daty zezwolenia na jego druk (sierpień 1870 roku) M. Gammal określił przybliżoną datę śmierci Gabriela Firkowicza na okres od połowy roku 1869 do początku 1870 roku (Gammal, 2011, s. 163).

Warto w tym miejscu wspomnieć, że dziennik ten stanowi interesujące studium niepowodzeń i moralnych rozterek autora, który, jak można sądzić, niezbyt fortunnie inwestował środki swego teścia, przez co ściągnął na swą głowę szereg nieszczęść. Ciekawą postacią jest redaktor pośmiertnej edycji dziennika, Józef Kapłanowski (1828–1894), syn Jozafata, karaïmskiego uczonego i poety. Rok po opublikowaniu pamiętnika Firkowicza ten jego krajan pochodzący ze znamienitego rodu, założyciel w 1869 roku pierwszego zakładu fotograficznego w Trokach, przeniósł się do Warszawy, gdzie przez osiemnaście lat był aktywnym kupcem, przedsiębiorcą i fabrykantem w branży tytoniowej, jednym z fundatorów cmentarza karaïmskiego w stolicy (Dubiński, 2012, s. 148–151; Dubiński, 2020, s. 4–9).

Wyznaczoną przez Gammala przybliżoną datę zgonu Gabriela Firkowicza (1869–1870) podają W. Eliaszewicz i S. Szajtanow w *Spisie hazzanów* (2017, s. 13). Ten sam zakres dat znajdujemy we wspomnianym wyżej haśle w Wikipedii. Natomiast A. Grishchenko i D. Shapira (2021, s. 102) w przywołanej wyżej publikacji jako rok śmierci Firkowicza podają dokładnie rok 1869.

Ze sprzecznymi danymi mamy do czynienia także w wypadku miejsca urodzenia. Zapis „z łuckich Karaïmów” w nocie biograficznej pióra B. Eliaszewicza jest przez niektórych autorów interpretowany dosłownie – według nich Gabriel Firkowicz pochodził z Łucka. Nie bez znaczenia jest zapewne również fakt, że jest on niekiedy uważany za bliskiego krewnego swego teścia, który rzeczywiście był łuckim Karaïmem⁶. Łuck jako miejsce urodzenia/pochodzenia Gabriela Firkowicza podają O. Belyj (2003, s. 660, przypis 65), M. Kizilov i T. Szczegolewa (2003, s. 339 – „*luckij karaïm*”) i G. Akhiezer (2017, s. 262, przypis 67). *Karaïmska encyklopedia* przytacza dokładnie za B. Eliaszewiczem: „*iz luckih karaïmov*” (Sarač, 2007, s. 168). Z kolei A. Grishchenko i D. Shapira za jego rodzinne miasto uważają Wilno (2021, s. 102). Na Troki, figurujące także w haśle rosyjskojęzycznej Wikipedii, wskazują S. Gąsiorowski (2020, s. 39) i M. Gammal (2011, s. 161). Ten ostatni dochodzi do takiego wniosku na podstawie listu Gabriela do ojca, Simchy Firkowicza, z 1840 roku, wysłanego właśnie do Trok z prośbą o błogosławieństwo na zawarcie związku małżeńskiego.

Jak więc w rzeczywistości ma się sprawa dat życia i miejsca pochodzenia Gabriela Firkowicza? Odpowiedzi na to pytanie mogą dostarczyć archiwa. Sporządzane w XVIII i XIX w. spisy ludności karaïmskiej Trok, jak też rejestry metrykalne i inne

⁶ Nie ma pewności, czy miejscem urodzenia Abrahama Firkowicza był Łuck, jako że jego ojciec trudnił się karczmarstwem i podobnie jak większość łuckich Karaïmów mieszkał w jednej z okolicznych wsi, gdzie arendował karczmę, zob. Shabarovskyi, (2015, s. 119–132); Sulimowicz (2015, s. 126–142).

dokumenty zawierają wpisy dotyczące zarówno jego samego, jak i wcześniejszych pokoleń rodziny Firkowiczów.

Zacznijmy od dokładnej daty śmierci. Podaje ją księga zgonów gminy karańskiej w Trokach⁷, w której pod datą 27 maja 1869 roku znajdujemy wpis następującej treści:

W m-ku [miasteczku] Błagoła [zapis niewyraźny – nazwa niemal pewna] guberni moskiewskiej zmarł nagle starszy hazzan trockiej synagogi karańskiej Gabriel Siemionow [Gavril Semenonov] Firkowicz, którego ciało pogrzebano tamże na żydowskich cmentarzach [ros. *Evrejskij kladbiśah*]. Po jego śmierci pozostała wdowa, żona Emilia, córka Abrahama [Abramovna] z Firkowiczów. Hazzan. (BWLAN, sygn. F. 301-288, k. 118r i 120v)

Podano też wiek zmarłego: 51 lat. Pozwala to określić datę urodzin Firkowicza na mniej więcej rok 1818, a więc dużo później niż wskazują dane z noty biograficznej Eliaszewicza, powtarzane następnie przez innych autorów. Data ta znajduje potwierdzenie w spisie ludności, tzw. *Rewizkiej skazce* z 1 kwietnia 1858 roku, gdzie pod numerem 4 znajdujemy zapis:

Gabriel [Gavril], syn Siemiona, Firkowicz, starszy hazzan karański. Stan wg ostatniej rewizji i po niej: według dodatkowej z 11 grudnia 1850 roku – lat 32. Z tej liczby ubyło⁸: w stanie duchownym od 1857 roku. Zgodnie z wytycznymi do Dziesiątej Rewizji par. 5 uwaga 4 i par. 6 pkt. 14 jego rodzina nie podlega pogłównemu i spisowi. (LPAH, sygn. F. 515-25-112, k. 530v–531r)

W części żeńskiej spisu ujęte zostały: matka Gabriela, żona Siemiona, Anna córka Chaima, lat 82 oraz żona Gabriela, Miłka, córka Abrahama [Avraamovna] (LPAH, sygn. F. 515-25-112, k. 531r).

Także dane ze wcześniejszego spisu w roku 1834 potwierdzają rok 1818 jako rok urodzenia Firkowicza. Pod tym samym, jak w wypadku spisu z 1858, numerem 4 odnotowano rodzinę jego ojca:

Symon, Zoracha syn, Firkowicz, w ostatniej rewizji i po niej: lat 61, w chwili spisu lat 79; Symona syn Gabriel⁹, w ostatniej rewizji i po niej: nowonarodzony¹⁰, w chwili spisu lat 16; Symona Firkowicza żona, Anna, lat 60, Symona Firkowicza córki: Debora, lat 18, Basia, lat 14. (LPAH, sygn. F. 515-15-590, k. 284v i 285r)

Wpisy w *rewizskich skazkach* nie potwierdzają informacji o łuckim pochodzeniu Firkowicza. W rewizji z roku 1811, w której w osobnej części zawarto osoby przybyłe do Trok z powiatu upickiego, rodzina Symona, ojca Gabriela, spisana została wśród miejscowych. W pozycji 3 (trzeci dom) figuruje Józef Dawidowicz (tnz. syn Dawida), z żoną Anną, córką Marka, pochodzącą z powiatu upickiego, oraz synem Markiem, a ich kątnikiem (lokatorem) jest Symon Firkowicz, syn Zerycha, wg rewizji z 1795 roku lat 41 – w chwili spisu lat 57; jego żona, Niechama, córka Daniela, wg rewizji z 1795 roku lat 31, w chwili spisu lat 47, oraz ich cztery córki. Dwie starsze, niemieszkające już w domu rodzinnym, to Małka (wg rewizji z 1795 roku 1 rok),

⁷ Pragnę serdecznie podziękować Marioli Abkowicz za udostępnienie kopii archiwalnych spisów i rejestrów.

⁸ W rubryce „Z tej liczby ubyło” odnotowywano zmiany w stosunku do danych z poprzednich spisów.

⁹ W oryginale imię zapisano w spolszczonym brzmieniu Gabriel.

¹⁰ Oznacza to, że przyszedł na świat po poprzedniej rewizji.

która w 1810 roku poślubiła Ławreckiego, oraz Szełomita, urodzona po spisie w 1795 roku, która wyszła za mąż do powiatu upickiego za Izakowicza. W 1811 roku z rodzicami mieszkają dwie młodsze, Zuzanna, lat 12 i Ciwija, lat 8 (LPAH, sygn. F. 515-15-204, k. 41r, 41v). Więcej potomstwa Symona Firkowicza nie wykazano.

Zapisy te odpowiadają danym z rejestru z roku 1795, gdzie w „dymie” numer 3 odnotowano Józefa Dawidowicza, lat 50, a kątikiem jest u niego Symon Firkowicz, lat 41 oraz jego żona Nichama, lat 31 i ich córka, Miłka lat 1 (LPAH, sygn. F. 515-15-60 k. 28r). W dokumencie tym występują również inne osoby noszące nazwisko Firkowicz: w „dymie” numer 7 odnotowano m.in. Symona Firkowicza, lat 40, jego żonę, Sarę, lat 29 i syna, Marka, lat 6, a także teścia¹¹, Ezeryasza, lat 74 i jego żonę, Deworę, lat 62 (LPAH, sygn. F. 515-15-60, k. 28v). Pod nr 16 kątikiem jest Aaron Firkowicz, lat 40 (LPAH, sygn. F. 515-15-60, k. 29r), a w „dymie” nr 21 mieszkał z rodziną Salomon Firkowicz, lat 45 (LPAH, sygn. F. 515-15-60, k. 29v).

Jeszcze wcześniejszy spis, z 1765 roku, którego danymi dysponujemy, dzieli od powyższego trzydzieści lat. Osoby w nim figurujące w większości wypadków nie zostały zapisane pod nazwiskami, jednak na podstawie imion i patronimów jesteśmy w stanie odszukać przodków Gabriela. W domu trzecim odnotowano dwie rodziny, Ezreasza (Ezrę)¹² i Zaracha Symonowiczów. Żony obu nosiły to samo imię – Debora. Według rejestru Ezreasz miał pięcioro dzieci: Symona, Arona, Samuela, Rachelę i Esterę, Zarach zaś troje: Salamona, Rachelę i Malkę (LPAH, sygn. SA-3732, k. 2r–2v). Należy dodać, że dane do rejestru z roku 1765 ujęto wcześniej w inwentarzu z 1764 roku i również w tym dokumencie rodziny Ezreasza i Zaracha Symonowiczów figurują w takim samym składzie w domu trzecim w Trokach (LPAH, sygn. SA-3749, k. 1r–4v).

Co ciekawe, w obu tych dokumentach nie odnotowano Symona, syna Zaracha, ojca Gabriela, który przyszedł na świat w 1754 lub w 1755 roku, czego dowodzą przytoczone wyżej zapisy o jego wieku w kolejnych rewizjach: w 1795 roku – 41 lat, w 1811 roku – 57 lat, w 1834 roku – 79 lat. Powinien zatem zostać odnotowany w inwentarzu i rejestrze z lat 1764 i 1765. Figuruje w nich za to jego stryjeczny brat, Symon syn Ezreasza. Tymczasem kolejna rewizja z 1795 roku wykazała dwóch Symonów Firkowiczów¹³: jednego w domu nr 3, drugiego w domu nr 7. A zatem obaj bracia, Ezreasz i Zarach, byli ojcami synów o imieniu Symon¹⁴. Być może powodem pominięcia jednego z nich były jednobrzmiące imiona zarówno chłopców, jak i ich matek. Nie można też wykluczyć, że w czasie spisu ten syn Zaracha z jakiegoś względu nie mieszkał z rodzicami.

¹¹ Ezeryasz (Ezra) został tu, najwyraźniej błędnie, odnotowany jako teść, podczas gdy był ojcem Symona Firkowicza z „dymu” nr 7, a stryjem Symona Firkowicza z „dymu” nr 3.

¹² Ezra i Zarach, synowie Simchy, wymienieni są wśród adresatów listu gminy łuckiej do gminy w Trokach z 1796 roku, zob. Mann, 1972, s. 1395. Serdecznie dziękuję dr Annie Sulimowicz-Keruth za tłumaczenie źródeł hebrajskojęzycznych i pomoc w ich interpretacji.

¹³ W późniejszym o 4 lata spisie Karaimów mieszkańców Trok z roku 1799 odnotowano Szymona Firkowicza z żoną i córką oraz Szymona Ezrewowicza z żoną, synem i córką, zob. Gąsiorowski (2020, s. 500–501); Muchowski i in. (2017, s. 252–253). Co ciekawe, ten pierwszy, najpewniej syn Zaracha, zapisany został pod nazwiskiem Firkowicz, podczas gdy jego stryjecznego brata odnotowano z patronimem.

¹⁴ Zgodnie ze zwyczajem praktykowanym przez Karaimów nowonarodzone dzieci otrzymywały imiona po zmarłych krewnych, zob. Sulimowicz (2004, s. 144–145). Synowie obu braci otrzymali imię dziadka po mieczu.

Jak wynika z wyżej przytoczonych dokumentów, ojciec Gabriela Firkowicza, Symon syn Zaracha, był dwukrotnie żonaty. Jego pierwszą żoną była Nichama, córka Daniela, urodzona w 1764 roku. Małżeństwo dochowało się czterech córek, Miłki (ur. 1794), Szełomity, (ok. 1796), Zuzanny (1799) i Ciwiji (1803). Drugi związek Symon, zawarł z Anną, córką Chaima, urodzoną w 1774 lub 1776 roku. Z tego małżeństwa na świat przyszli Debora (1816), Gabriel (1818) oraz Basia (1820).

O ile rok urodzenia Symona określić możemy z dokładnością do dwóch lat, to daty życia jego syna, Gabriela, nie budzą już wątpliwości. Rewizja z 1811 roku, w której nie został wykazany, wskazuje, że prawdopodobieństwo, iż przyszedł na świat w tak często podawanym w opracowaniach roku 1805, jest nikłe. Wiek zapisany w kolejnych rewizjach (1834 roku – 16 lat, dodatkowa z 1850 roku – 32 lata¹⁵, a także zapis w księdze zgonów, wyraźnie wskazują na 1818 jako rok jego urodzenia, a dokładną datą śmierci jest 27 maja 1869 roku). Miejsce pochodzenia Gabriela Firkowicza w świetle przedstawionych wyżej dokumentów archiwalnych również nie budzi wątpliwości. Wynika z nich niezbicie, że zarówno on, jak i jego ojciec, Symon, oraz dziad, Zarach, mieszkali w Trokach.

Jak jednak wiadomo, w Łucku również występowało nazwisko Firkowicz – z tej łuckiej gałęzi pochodził teść Gabriela, Abraham. Stan naszej wiedzy na chwilę obecną nie pozwala określić powiązań między łuckimi a trockimi Firkowiczami. Być może miejscem, gdzie te dwie gałęzie rodziny się łączyły, był Kukizów, jako że istnieją wskazówki, iż przodkowie Gabriela Firkowicza mieszkali właśnie tam. W opublikowanym przez J. Manna brudnopisie listu Abrahama syna Mordechaja Kapłanowskiego z Poniewieża do Mordechaja syna Nisana z Kukizowa z roku 1783 (Mann, 1972, dok. 161, s. 1350–1361) mowa jest m.in. o planowanym w Trokach ślubie wnuczki *ribbi* Zaracha, syna *ribbi* Simchy starszego z Kukizowa, znanego jako Firko (Mann, 1972, s. 1354). Mann jako pierwszy zauważa, że w tym przydomku należy szukać źródła nazwiska Firkowicz (Mann, 1972, s. 1354, przypis 1090). Można więc przyjąć, że mieszkający i działający w Kukizowie Simcha¹⁶ to pradziad Gabriela. Nie dysponujemy jednak dokumentami, które mogłyby rzucić światło na miejsce jego pochodzenia i nie wiemy, czy miał łuckie korzenie, a także w jakich okolicznościach jego dwaj synowie, Ezreasz i Zarach znaleźli się w Trokach.

W podawanych w różnych źródłach datach i miejscach sprawowania posługi hazzanśkiej przez Gabriela Firkowicza również znajdujemy rozbieżności i nieścisłości. We wspomnianym wcześniej *Spisie hazzanów* wskazano lata 1838–1840 jako, jak zastrzegają autorzy, domniemany okres pełnienia przezeń funkcji starszego hazzana w Symferopolu. W. Eliaszewicz i S. Szajtanow powołują się przy tym na wspomniany na wstępie biogram w *Karaimskim słowniku biograficznym* Borysa Eliaszewicza

¹⁵ A. Sulimowicz (2016, s. 192) podaje na tej podstawie rok urodzenia jako 1822, co jest ewidentną pomyłką obliczeniową.

¹⁶ Mann wspomina o jego zaangażowaniu w budowę kukizowskiej kienesy w 1711 roku i ofiarowaniu zwoju Tora w 1730 roku (Mann, 1972, s. 1272, przypis 656).

(El'āševič i Šajtanov, 2017, s. 13). Zauważyć jednak należy, że ten nie określił takiego zakresu dat, a jedynie podał rok 1840, w którym Gabriel Firkowicz miał rozpocząć posługę starszego hazzana w Symferopolu (El'āševič, 1993, s. 193).

Tymczasem w roku 1838 Gabriel Firkowicz był wciąż jeszcze nauczycielem i hazzanem w Trokach¹⁷. Jego nazwisko obok trzech innych z gmin Litwy figuruje na liście subskrybentów dzieła Abrahama Firkowicza *Sefer masa u-meriva*: „Ribbi Gabriel oświecony, hazzan, nauczyciel, niech nasza Opoka błogosławi go i chroni, Firkowicz” (Firkowicz A., 1838, s. 15). Co ciekawe, choć zostało podane jako ostatnie, wyróżniono je większym stopniem czcionki. Powodem nie był zapewne status majątkowy, gdyż na pierwszym miejscu widnieje nazwisko Abrahama Ławreckiego, syna Jakuba, pochodzącego z zamożnej rodziny¹⁸. Wyjaśnienia tego należy być może szukać w związkach Gabriela z osobą autora dzieła, już wtedy zapewne bliskich, choć w roku 1838 nie był on jeszcze zięciem Abrahama Firkowicza.

Związek małżeński z Milką, córką Abrahama Firkowicza, zawarł w roku 1840, gdy przebywał już na Krymie¹⁹. Wizerunki tych trojga ma przedstawiać znany, wielokrotnie powielany rysunek autorstwa C. Huhna²⁰, reprodukowany m.in. w „Myśli Karańskiej” (1936, 11, s. 119), a omawiany szerzej przez M. Kizilova i T. Szczegolewą (Kizilov, Šegoleva, 2003, s. 338–339).

Gabriel Firkowicz sprawował funkcję hazzana w Sewastopolu, gdzie stanowisko to miał objąć po swoim teściu. W. Eliaszewicz i S. Szajtanow przytaczają dokument przechowywany w Państwowym Archiwum Republiki Krym (GARK sygn. F. 241, op. 2, 52, k. 11), w którym T. S. Lewi-Babowicz podaje, iż Abraham Firkowicz pełnił posługę w Sewastopolu w latach 1833–1840, a Gabriel Firkowicz w latach 1840–1850. Jak zauważają autorzy, podane daty nie znajdują potwierdzenia w innych dokumentach i są nie w pełni ściśle (El'āševič, Šajtanov, 2017, s. 13; El'āševič, 2018, s. 19). W. Eliaszewicz stwierdza też, że sprawowanie przez Gabriela Firkowicza funkcji sewastopolskiego hazzana w owym okresie częściowo potwierdza notatka w wydawnictwie *Novorossijskij kalendar' na 1842 god* (Kalendarz Noworosyjski na rok 1842), w której wymieniony jest on na stanowisku hazzana w Sewastopolu (El'āševič, 2018, s. 19). Dokładne przejrzenie tego wydawnictwa za wszystkie lata z okresu 1840–1850 pozwala stwierdzić, że Gabriel Firkowicz odnotowany jest w *Kalendarzu* jako sewastopolski hazzan nie tylko w wydaniu na rok 1842 (s. 192), ale także w kolejnych dwóch: na lata 1843 (*Novorossijskij kalendar' na 1843 god*, 1842, s. 197–198) i 1844 (*Novorossijskij kalendar' na 1844 god*, 1843, s. 202). Później znajdujemy go w wykazie zatrudnionych w eupatoryjskich szkołach karańskich, gdzie w 1846 roku zajmował stanowisko nauczyciela języka rosyjskiego (*Novorossij-*

¹⁷ Takie przypuszczenie wysnuł również M. Gammal, zastrzegając, iż potwierdzenie tego wymaga głębszych badań źródłowych (Gammal, 2011, s. 161–162).

¹⁸ W spisie rewizyjnym z roku 1834, ułożonym według stopnia majątności mieszkańców, rodzina Ławreckich rozpoczyna wykaz trockich rodzin karańskich. Zapisano tam w pierwszej pozycji m.in. Jakuba, syna Marka, Ławreckiego lat 78 i jego syna z pierwszego małżeństwa, Abrahama lat 48 (LPAH, sygn. F. 515-15-204, k. 283v). Ten ostatni sprawował funkcję hazzana w Trokach do 1844 roku (Abkowicz, 1936, s. 2).

¹⁹ Potwierdzeniem tej daty jest list Gabriela Firkowicza z prośbą o pobłogosławienie związku, wysłany do ojca w Trokach, przechowywany w Archiwum Firkowicza w St. Petersburgu (Gammal, 2011, s. 161).

²⁰ Reprodukacja litografii J. B. Kuhna stworzona na podstawie rysunku C. Huhna pierwotnie zamieszczona została pomiędzy stronami 152 a 153 w dziele T. de Pauly (1862).

skij kalendar' na 1846 god, 1845, s. 210). Kalendarz za kolejne trzy lata, 1848–1850, w wykazie hazzanów nie uwzględnia Sewastopola w ogóle, zaś G. Firkowicz po roku 1846 nie pojawia się również w spisie nauczycieli. Skądinąd wiadomo, że uczył on języka rosyjskiego karaïmskich uczniów w Eupatorii od roku 1844, co potwierdzają dokumenty archiwalne (Vihnovič, 2012, s. 138). Tak więc informacje zamieszczane w kolejnych wydaniach *Kalendarza* należy traktować ostrożnie, choć nie ma powodu negować trzech lat służby hazzkańskiej Gabriela Firkowicza w Sewastopolu w okresie 1842–1844²¹. Dodać tu należy, że na początku dekady, w latach 1840 i 1841, w przeciwieństwie do lat następnych, w wydawnictwie tym nie zamieszczano wykazu hazzanów w poszczególnych miastach, ograniczając się jedynie do wymienienia osoby hachama eupatoryjskiego, Hadży Simy Babowicza (*Novorossijskij kalendar' na 1840 god*, 1839, s. 59; *Novorossijskij kalendar' na 1841 god*, 1840, s. 147). Nie wykluczałoby to przypuszczenia, że Gabriel Firkowicz mógł wtedy sprawować funkcję hazzana w Sewastopolu.

Inny jednak wniosek płynie z listy subskrybentów przekładu Tanachu, wydanego w czterech tomach przez M. Tiriszkana w Eupatorii w roku 1841. Gabriel Firkowicz figuruje tam na dziewiątej pozycji wśród trzydziestu osób z Ak Jaru (Sewastopola), które zapisały się na to wydawnictwo: „Szanowny pan ribbi Gabriel oświecony (*ha-maskil*) syn szanownego pana ribbi Simchy hachama hazzana Firkowicza błogosławionej pamięci” (*Sefer Targum Torah...* 5601 (1841), t. 1, k. 198v). Z przytoczonego fragmentu wyciągnąć można kilka wniosków. Po pierwsze, w roku 1841 Gabriel był mieszkańcem Sewastopola. Po drugie, znajdujemy tu potwierdzenie jego religijnego wykształcenia, a użycie tytułu *ha-maskil* może wskazywać również na pobieranie nauk świeckich. To pierwsze predestynowało do funkcji hazzkańskiej, to drugie – do wypełniania roli nauczyciela języka rosyjskiego, czym zajmował się w latach 1844–1846. Gabriel, w przeciwieństwie do swojego ojca, nie jest tu tytułowany hazzanem, a więc nie mógł pełnić tej funkcji w Sewastopolu w latach 1840–1841.

Ten krótki zapis przynosi także kilka informacji na temat ojca Gabriela. Potwierdza, że Symon nosił biblijne imię Simcha, to samo, co jego domniemany dziadek, Simcha syn Mojżesza Firko z Kukizowa. Użycie formuły błogosławieństwa wskazuje, że w 1841 roku nie było go już wśród żywych, co nie dziwi, zważywszy, że według przytoczonej wyżej rewizji w 1834 roku liczył sobie lat 79. Tytuł *hachama* (mędrca) jest w tym wypadku jedynie epitetem grzecznościowym związanym z jego wiedzą i pozycją, jaką zajmował w społeczności karaïmskiej, natomiast tytuł *hazzana* odnosi się do jego rzeczywistej funkcji²². Jako *szliach cibur* (prowadzący modlitwy) Simcha Firkowicz, syn błp. ribbiego Zaracha, wymieniony jest wśród sygnatariuszy sporządzonego w Trokach w 1830 zbioru zasad moralno-etycznych (Mann, 1972, dok. 47, s. 1002). Warto w tym miejscu wspomnieć, że jego ojciec, dziadek Gabriela, Zarach Symonowicz, odnotowany jest jako starszy gminy trockiej w roku 1750 (Gąsiorowski, 2020, s. 478) oraz jej syndyk²³ w roku 1754 (Gąsiorowski, 2020, s. 304, 477). Funkcję

²¹ Daty te podaje również O. Belyj, 2008, s. 929.

²² W spisie z 1834 roku zapisano *svâšennik'* (duchowny) – LPAH, sygn. F. 515-15-590, k. 284v.

²³ Pełniący rolę pośrednika między gminą karaïmską a światem zewnętrznym.

starszego gminy pełnił też brat Zaracha, Ezreasz, co odnotowano w rejestrze z 1765 roku (LPAH, sygn. SA-3732, k. 2r).

Jak pisze W. Wichnowicz, Abraham Firkowicz w czasie wojny krymskiej w latach 1853–1856 przebywał na Litwie. Przez te lata „był z nim zięć, Gabriel Firkowicz, który został hazzanem sewastopolskiej gminy karańskiej” (Vihnovič, 2012, s. 150). Takie sformułowanie sugerować może, że Gabriel Firkowicz nadal sprawował tę funkcję w szóstej dekadzie XIX w., podczas gdy prawdopodobnie nie miało to miejsca już od około dziesięciu lat²⁴. Znajduje natomiast potwierdzenie informacja, podana przez Borysa Eliaszewicza w jego słowniku biograficznym, iż Gabriel Firkowicz w ostatnich latach życia był starszym hazzanem w Trokach. Przytoczony wpis w *Rewizskiej skazce* z 1858 roku ujawnia, że Gabriel rozpoczął tę posługę w 1857 roku. Inne źródło podaje nawet datę dzienną tego wydarzenia: starszym hazzanem w Trokach był od 5 listopada 1857 roku Gawrił Siemionowicz Firkowicz (*Pamâtnaâ knižka Vilenskoj gubernii na 1866 god*, 1866, s. 138).

Na podstawie powyższych danych można określić, kiedy i jakie funkcje pełnił Gabriel Firkowicz. Dość wcześnie rozpoczął pracę jako nauczyciel religii, a mając lat dwadzieścia (1838), był już hazzanem w Trokach. Wkrótce wyjechał na Krym, gdzie po poślubieniu w roku 1840 Miłki, córki Abrahama Firkowicza, został powołany na starszego hazzana w Sewastopolu (1842–1844)²⁵. Podanej przez B. Eliaszewicza informacji o sprawowaniu przezeń przywództwa duchowego gminy w Symferopolu nie sposób na chwilę obecną zweryfikować. Pełnił natomiast obowiązki nauczyciela języka rosyjskiego przy szkole karańskiej w Eupatorii (1844–1846). Po wojnie krymskiej, którą wraz z teściem spędził na Litwie, od roku 1857²⁶ sprawował funkcję starszego hazzana w Trokach i jako trocki hazzan zmarł nagle w guberni moskiewskiej podczas podróży w 1869 roku.

Gabriel Firkowicz jest postacią stosunkowo mało znaną, często pomijaną lub wspomnianą zdawkowo, nierzadko z błędnymi danymi i z reguły wyłącznie w kontekście swoich związków z Abrahamem Firkowiczem. Jak świadczą dokumenty, pochodził z religijnej rodziny, której członkowie byli hazzanami, wchodzili w skład starszyny gminy, pełnili ważne funkcje w społeczności trockich Karaimów. Sam również przez wiele lat był nauczycielem i pełnił posługę hazzańską zarówno w Trokach, jak i na Krymie. Na polu naukowym nie ograniczał się jedynie do współpracy z Abrahamem

²⁴ Obowiązki hazzana w owym czasie w Sewastopolu wypełniać mieli Abraham Tepsi (1851–1854), a po nim Izaak Lewi-Mikei (1854–1863), zob. El'āševič, Šajtanov, 2017, s. 12. Z drugiej strony sam Gabriel Firkowicz w roku 1853 wciąż podpisywał się jako „pełniący obowiązki starszego hazzana sewastopolskiego”, zob. list Abrahama Firkowicza i Gabriela Firkowicza do hazzanów gminy w Łucku z prośbą o dane dotyczące nauczania, AGKL, sygn. VII.25.05 1853.

²⁵ Gabriel Firkowicz pełnił funkcję starszego hazzana w Sewastopolu z powołania przez Zarząd Duchowny w Eupatorii, zaś jego następcy do roku 1882, gdy na tę funkcję powołano Izaaka Sułtańskiego (1824–1899), byli pełniącymi obowiązki hazzanów, zob. El'āševič, Šajtanov, 2017, s. 12; El'āševič, 2018, s. 25.

²⁶ R. Abkowicz podał 1856 jako rok rozpoczęcia służby hazzańskiej, zob. Abkowicz, 1936, s. 2.

Firkowiczem, był aktywny również samodzielnie²⁷. Jego rola jako prawej ręki sławnego teścia i zarządzającego rodzinnymi finansami zasługuje na osobne omówienie. Nieco światła na tragizm tej postaci rzuca wspomniany wyżej artykuł M. Gammała (2011), w którym autor analizuje dziariusz Firkowicza, zredagowany i wydany przez Józefa Kapłanowskiego. Można przypuszczać, że niefortunne decyzje finansowe, które doprowadziły do bankructwa, a nawet czasowego pozbawienia wolności i być może w konsekwencji także do przedwczesnej śmierci, spowodowały, że postać Gabriela Firkowicza, okrywszy się infamią wśród sobie współczesnych, odsunięta została w cień zapomnienia.

Literatura

Rękopisy

Biblioteka Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk, Wilno (Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka).
BWLAN, sygn. F.301-288, k. 118r.
BWLAN, sygn. F.301-288, k. 120v.
Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne, Wilno (Lietuvos valstybės istorijos archyvas).
LPAH, sygn. SA-3749, k. 1r-4v.
LPAH, sygn. SA-3732, k. 2r-3v.
LPAH, sygn. F. 515-15-60, k. 28r-29v.
LPAH, sygn. F. 515-15-204, k. 41r-47v.
LPAH, sygn. F. 515-15-590, k. 282r-300r, 305-307, 318.
LPAH, sygn. F. 515-25-112, k. 527r-554r.
Archiwum Gminy Karaimskiej w Łucku.
AGKŁ, sygn. VII.25.05 1853 – Warszawa, w zasobach prywatnych.

Źródła drukowane

Abkowicz, R. (1936). Sany hazzanłarynyn Trok dzymatnyn. *Karaj Awazy*, 10, 2.
Firkowicz, A. (1838). *Sefer masa u-meriva = Sefer massa umriva, t.e. Pokuszenia i spori*. Goleve: M. Tiriškan.
Firkovič, G. S. (1871). *Zikaron ledor ahron, ili Zapiski Gavriila Firkoviča*. (red.-sost.) I. I. Kaplanovskij. Vil'na: Tipografiâ Fina i Rozenkranca. (podany za: Gammal 2011).
Kurjer Warszawski (27.02.1856/10.03.1856). 67, 1. – notka o powołaniu współpracowników Muzeum Starożytności w Wilnie (bez tytułu).
Muzeum Starożytności w Wilnie (12.04.1856). *Wiadomości Polskie*. 18, 72. – notka o powołaniu współpracowników Muzeum Starożytności w Wilnie. *Myśl Karaimska* (1936), 11, 119. – rycina pt. Karaimi łucy.
Novorossijskij kalendar' na 1840 god. (1839). Odessa, 59.
Novorossijskij kalendar' na 1841 god. (1840). Odessa, 147.
Novorossijskij kalendar' na 1842 god. (1841). Odessa, 192.

²⁷ Został np. przyjęty do grona współpracowników Muzeum Starożytności przy Komisji Archeologicznej w Wilnie wraz z m.in. Władysławem Syrokomlą i Antonim-Edwardem Odyńcem, zob. *Kurjer Warszawski*, 27.02.1856/10.03.1856, nr 67, s. 1; *Wiadomości Polskie*, 12.04.1856, nr 18, s. 72.

- Novorossijskij kalendar' na 1843 god.* (1842). Odessa, 198.
- Novorossijskij kalendar' na 1844 god.* (1843). Odessa, 202.
- Novorossijskij kalendar' na 1845 god.* (1844). Odessa, 204.
- Novorossijskij kalendar' na 1846 god.* (1845). Odessa, 210.
- Novorossijskij kalendar' na 1847 god.* (1846). Odessa, 220.
- Mann, J. (1972). *Texts and Studies in Jewish History and Literature, Vol. 2: Karaitica*. New York: Ktav Publishing House.
- Muchowski, P., Tomal, M., Sulimowicz, A., Witkowski, R., Yariv, A. (2017). *Dokumenty historii karaimów polsko-litewskich: edycja krytyczna wybranych rękopisów w językach hebrajskim, łacińskim i polskim*. Poznań, Toruń: Katedra Studiów Azjatyckich UAM. Wyższa Szkoła Filologii Hebrajskiej.
- Pamâtnaâ knižka Vilenskoj gubernii na 1866 god.* (1866). Vił'na, 138.
- De Pauly, T. (1862). *Description ethnographique des peuples de la Russie, Saint-Petersbourg*, (s. 152:153 litografia J. B. Kuhna na podstawie rysunku C. Huhna).
- Sefer Targum Torah bilešon Tatar*. [5601 (1841)], t. 1, k. 198v. Gozleve: M. Tiriškan.

Opracowania

- Akhiezer, G. (2017). *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe: Karaite Texts and Studies, Volume 10*. Leiden, Boston: Brill.
- Belyj, O. B. (2003). Novye materialy k biografii Solomona Bejma. *Materialy po arheologii, istorii i ètnografii Tavrii*, 10, 639–666. Pobrane z: <https://maiet.cfuv.ru/arxiv-2009-2014-gg/vypusk-x-2003-g/> – dostęp 28.03.2022.
- Belyj, O. B. (2008). Firkovič Avraam Samuilovič. W: M. P. Apošanskaâ (red.-sost.), *Sevastopol' Ènciklopedičeskij spravočnik* (s. 929). Sevastopol': Nacional'nyj muzej geroičeskoj oborony i osvoboždeniâ Sevastopolâ.
- Dubiński, A. (2012). Karaimi i ich cmentarz w Warszawie. W: B. Machul-Telus (red.), *Karaimi* (s. 145–179). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Dubiński, A. J. (2020). Trocki mieszczanin kupcem i fabrykantem w Warszawie. *Awazymyz. Pismo Historyczno-Społeczno-Kulturalne Karaimów*, 31 (1–2 (66–7)), 4–9. <https://doi.org/10.33229/az.890>
- El'āševič, B. S. (1993). *Karaimskij biografičeskij slovar'* (ot konca VIII v. do 1960). *Materialy k serii „Narody i kul'tury”*. Vypusk XIV. *Karaimy. Kniga 2*. Moskva: Institut ètnologii i antropologii RAN.
- El'āševič, V. A., Šajtanov, S. I. (2017). Luvah gazzanim. *Izvestiâ Duhovnogo upravleniâ karaimov Respubliki Krym*, 24 (33), 1–18.
- El'āševič, V. A. (2018). Kratkaâ istoriâ karaimskogo molitvennogo doma (kenasy) Sevastopolâ. W: *Karaimy Sevastopolâ – Istoriâ i Sovremennost'* (s. 19–27). Simferopol': Antikva.
- Фиркович, Гавриил Семёнович (Firkovič, Gavriil Semënovič). Pobrane z: https://ru.wikipedia.org/wiki/Фиркович,_Гавриил_Семёнович – dostęp 28.03.2022.
- Gammal, M. (2011). „Zikaron le-dor aharon” Gavriila Firkoviča, ili Literaturnye posledstviâ odnogo bankrotstva. W: *Naučnye trudy po iudaïke. Materialy XVIII Meždunarodnoj ežegodnoj konferencii po iudaïke*, t. 2, v. 35 (s. 159–173). Moskva: Sëfer.
- Gąsiorowski, S. (2020). *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*. Kraków, Budapeszt, Syrakuzy: Austeria.
- Grishchenko, A. I., Shapira, D. (2021). The Trilingual Prayer Copied by Avraham Firkowicz: The First Hebrew, Judeo-Slavic, and Crimean Judeo-Turkic Trilingual Text. *Journal of Jewish Languages*, 9(1), 100–149. <https://doi.org/10.1163/22134638-BJA10012>

- Kizilov, M., Šegoleva, T. (2003). Osen' karaimskogo patriarha. Avraam Firkovič po opisaniâm sovremennikov. *Paralleli*, 2–3, 319–362.
- Sarač, M. S. (red.) (2007). *Karaimskaâ narodnaâ ènciklopediâ*, t. 6, Čast' 2. Krym.
- Shabarovskiy, V. (2015). On the Lutsk Period in the biography of Abraham Firkowicz. *Karaite Archives*, 3, 119–132.
- Sulimowicz, A. (2004). Imiona Karaimów z Halicza. W: *Wśród jarłyków i fermanów. Materiały z sesji naukowej poświęconej pamięci dra Zygmunta Abrahamowicza, 20 kwietnia 2004* (s. 143–151), Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Sulimowicz, A. (2015). Karaim Settlements in Villages and Farmsteads around Lutsk. W: M. Godzińska, A. Cevgin Uysal, W. Chilmon (red.), *Remarks on Turkish Studies/ Türklük Mülahazaları* (s. 126–142), Warszawa: Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sulimowicz, A. (2016). XIX-wieczny rękopis z polskich archiwów prywatnych zawierający dwa dokumenty dotyczące Karaimów trockich. *Almanach Karaimski*, 5, 189–205. <https://doi.org/10.33229/ak.2016.05.11>
- Vihnovič, V. L. (2012). *Karaim Avraam Firkovič. Evrejskie rukopisi. Istoriâ. Putešestviâ*. Sankt-Peterburg: Akademiâ issledovaniâ kul'tury.
- Walfish, B. D., Kizilov, M. (2010). *Bibliographia Karaitica*. Leiden, The Netherlands: Brill.

ANNA SULIMOWICZ-KERUTH

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej

e-mail: anna.sulimowicz@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-4560-8936

DOI: 10.34813/ptr3.2022.11

Imiennictwo Karaimów w Łucku w latach 1869–1950

Anthroponymy of Karaites of Lutsk in the years 1869–1950

Abstract. The article is dedicated to onimic practices of Lutsk Karaites, with particular regard to the relation between official (secular) and religious given names, based on onimic material excerpted from a copy of registrar records found in the archive of the Karaite community in Lutsk, covering the years 1871–1950, and a birth registrar of 1869 kept in the Vrublevskis Library of the Lithuanian Academy of Sciences in Vilnius. Hebrew names of biblical origin or, more rarely, non-biblical origin constitute the basic resource of the Lutsk Karaite anthroponymy, appearing in their original form or in Polish or Russian varieties, or as non-Hebrew fixed equivalents matched on the basis of phonetical resemblance. The article also includes a glossary of names and statistical tables of births in the Karaite community of Lutsk during the period in question.

Keywords: confessional minorities in Poland, Karaism, Polish-Lithuanian Karaites, Karaite community in Lutsk, demography of Polish-Lithuanian Karaites, Karaite anthroponymy.

Uwagi ogólne

Dla Karaimów polsko-litewskich¹ imię stanowiło nie tylko element identyfikujący jednostkę, lecz także, jeśli nie przede wszystkim, wyraz pamięci – jednostko-

¹ Artykuł dotyczy Karaimów polsko-litewskich stanowiących zarówno społeczność wyznaniową, jak i etniczną, stąd pisownia dużą literą.

wej lub rodzinnej, jak też zbiorowej pamięci społeczności. Zgodnie z tradycją nie wybierano go przypadkowo, kierując się brzmieniem, znaczeniem, wywoływany-
mi asocjacjami czy panującą w danym momencie modą. Imię nowo narodzonego miało bowiem upamiętniać kogoś, kto odszedł – najczęściej zmarłego krewnego z grona wstępnych lub rodzeństwa rodziców, czasem także postać ważną dla danej społeczności i cieszącą się za życia znaczną estymą (Sulimowicz, 2004, s. 143–151)².

Imiona nadawane podczas obrządku religijnego³ miały etymologię hebrajską i najczęściej były pochodzenia biblijnego, choć nie zawsze (Yariv, 2015, s. 161, 168). W takiej postaci występowały w sporządzanych pismem hebrajskim (przede wszystkim w języku hebrajskim, ale także karaïmskim) dokumentach wewnętrznych gmin – protokołach zjazdów, umowach, spisach podatkowych, korespondencji urzędowej i prywatnej itp. – i w widniejących pod nimi podpisach. W dokumentach zewnętrznych, sporządzanych w językach urzędowych, polskim czy rosyjskim, w ramach i na potrzeby kontaktów z władzami czy niekaraïmskim otoczeniem, hebrajskie antroponimy występowały w formie właściwej dla danego języka. Stosowano też swojego rodzaju zamienniki zaczerpnięte z chrześcijańskiego systemu imiennictwa (w języku polskim, rosyjskim czy ukraińskim). Z tym zjawiskiem mamy do czynienia także w antroponimii żydowskiej, gdzie obok imion religijnych, „świętych” (*szem hakodesz*) występują odpowiadające im imiona świeckie, „codzienne” (*szem chol* albo *kinnui*) (Kaganoff, 1977, s. 126; Kober, 1943, s. 178). System takich odpowiedników miał w znacznym stopniu charakter stały, tzn. konkretnym imionom pochodzenia hebrajskiego były przypisane konkretne odpowiedniki niehebrajskie, zdarzało się jednak, że niektóre imiona miały ich więcej niż jeden albo jeden *kinnui* odpowiadał kilku różnym imionom. W dodatku podczas swego życia dana osoba mogła używać kilku różnych zamienników. Wydaje się, że o ile żydowskie „imiona codzienne” bywały dobierane także na podstawie semantycznej, czy to jako tłumaczenia, czy poprzez asocjacje (Zunz, 1837, s. 49–50), o tyle dla karaïmskich podstawę stanowiło głównie podobieństwo fonetyczne⁴.

Warto też przy okazji wspomnieć, że praktyka „dziedziczenia” imion po zmarłych krewnych prowadziła do znaczącego ograniczenia liczby imion pozostających w użyciu, a przy równie ograniczonej liczbie nazwisk i niewielkiej liczbie gmin dochodziło do wypadków, gdy kilka osób nazywało się tak samo. Z tego względu istotną rolę dystynktywną odgrywały obok antroponimów nieoficjalnych (przezwoisk i przydomków) także zdrobnienia tworzone zarówno od imion religijnych, jak i ich świeckich odpowiedników.

² Praktyka taka występowała także u żydów rabinicznych (Allerhand, 1899, s. 50–52), z tą różnicą, że u Karaïmów w razie śmierci dziecka imię mogło być nadane następnemu potomkowi.

³ W wypadku chłopca podczas porannego nabożeństwa w dniu jego obrzezania czytano modlitwę, w której wymieniano imię nowonarodzonego, utrzymywane przedtem przez rodziców w tajemnicy. Imię dziewczynki wypowiadano podczas modłów w kienesie w pierwszą sobotę po narodzinach. Zob. Firkovičutė, 2016, s. 39.

⁴ Rzadkim przykładem semantycznego doboru imienia świeckiego może być występujące u halickich Karaïmów imię Lina, używane jako odpowiednik biblijnego Riwka (Rebeka), którego etymologia wywodzona jest z rdzenia רבך (rbq), oznaczającego 'związać, uwiązać, spętać'. Jacobs (1906) podaje znaczenie *sheep-rope* 'sznur do wiązania owiec'. Lina, będąca żeńskim odpowiednikiem łacińskiego imienia Linus, zostałaby więc dobrana poprzez skojarzenie z pol. apelatywem *lina*.

Zapisy metrykalne

W archiwum gminy karańskiej w Łucku, które po tzw. repatriacji w 1945 r. znacznej części członków społeczności trafiło do Opolu, a następnie do Warszawy, zachowały się kopie rejestrów metrykalnych. Dokument w formie skoroszytu noszący nazwę *Kopiâ knigi dla zapiski rodivšihâ Karaimov Luckoj Karaismkoj Sinagogi. Na 1871 god* (Kopia księgi dla zapisywania urodzonych Karaimów łuckiej karańskiej synagogi. Na 1871 rok) zawiera wpisy z lat 1871–1884 (AGKŁ.VIII.17). Z wyjątkiem części dotyczącej roku podanego w tytule dokument ma charakter miejscami dość niestarannego brudnopisu. Wpisy od roku 1879 zostały przepisane na czysto do oprawionej w tekturową okładkę księgi urodzin i prowadzone były aż do roku 1950 (zarejestrowano wtedy narodziny dziecka już w nowym miejscu osiedlenia, w Opolu), z przerwą na okres od lipca 1914 do grudnia 1922 włącznie, gdy wskutek działań wojennych i przymusowej ewakuacji (bieżeństwa) gmina i jej administracja nie funkcjonowały.

Zasady prowadzenia karańskiej dokumentacji metrykalnej w imperium rosyjskim regulowała ustawa z 3 marca 1837 r., na mocy której urzędujący przy domu modlitwy (kienesie) starszy hazzan miał obowiązek prowadzić w specjalnych zeszytach rejestrację urodzin, małżeństw i zgonów. Zeszyty te na koniec roku przesyłane były do Taurydzkiego Karańskiego Zarządu Duchownego w Eupatorii na Krymie i na ich podstawie sporządzano zestawienie roczne przekazywane do departamentu do spraw religijnych oraz do urzędu gubernatora taurydzkiego. Od roku 1850 ta procedura obejmowała także Karaimów z zachodnich guberni, a od 1869 r. dotyczącą ich dokumentację przesyłano do powołanego 8 kwietnia 1863 r. Trockiego Karańskiego Zarządu Duchownego z siedzibą w Trokach (Abkowicz, 2008, s. 172). W archiwach tej instytucji, stanowiących dziś część karańskiej kolekcji Biblioteki im. Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, przechowywany jest wykaz urodzeń w łuckiej gminie za rok 1869 (BWLAN F301-290)⁵. Rejestry z gminy w Łucku z okresu sprzed 1869 r. najprawdopodobniej się nie zachowały, choć bez wątplenia były prowadzone, o czym świadczy znajdujący się w archiwum gminnym brudnopis wykazu osób zmarłych w roku 1853, sporządzony w języku hebrajskim (AGKŁ VII.22.14).

W okresie międzywojennym zadania duchownych karańskich jako urzędników stanu cywilnego określały przepisy przejściowe przyjęte w 1924 r., a od 1936 r. Ustawa o stosunku Państwa do Karańskiego Związku Religijnego (Abkowicz, 2008, s. 173). Z tego okresu pochodzą oryginały księgi urodzin, małżeństw i zgonów gminy w Łucku za lata 1929–1937, przechowywane w zbiorach Państwowego Archiwum Historycznego w Wilnie (Lietuvos valstybės istorijos archyvas) (LPAH 1818-1-2; Gąsiorowski 2021). Co ciekawe, wpisy w nim nie są identyczne jak te w kopii przechowywanej w gminie, choć różnice nie dotyczą akurat samych imion⁶.

⁵ Serdecznie dziękuję Marioli Abkowicz za udostępnienie odpisów i danych z rejestrów metrykalnych Karańskiego Zarządu Duchownego w Trokach.

⁶ Na przykład we wpisie z 1929 r. dotyczącym narodzin 19 stycznia tegoż roku syna Szymona vel Sergiusza Rudkowskiego i jego żony, Tamary, podano, że obrządku 26 stycznia dokonał Jakub Eszwowicz, a narodziny zgłosił hazzan-proboszcz kienesy łuckiej Rafał Abkowicz. Tymczasem wpis w kopii przechowywanej w Łucku brzmi:

Wymienione dokumenty dostarczają informacji o imionach nadawanych w łuckiej gminie nowonarodzonym dzieciom na przestrzeni 80 lat. Łącznie dokonano w tym okresie 171 wpisów, w tym 6 dotyczących narodzin bliźniąt. Ogółem zarejestrowano 164 żywe urodzenia (74 dziewczynki i 90 chłopców)⁷. W rejestrze odnotowywano również dzieci martwo urodzone, którym nie nadawano imion (7 takich wypadków, w tym jeden dotyczy trójczków płci żeńskiej)⁸.

W dwóch wypadkach mamy do czynienia z potomstwem niezamężnych Karaimów – jest to zbyt mało, by na tej podstawie można było stwierdzić, czy istniały jakieś określone imiona nadawane nieślubnym dzieciom⁹.

Imiennik łuckich Karaimów

W księdze urodzeń gminy karaimskiej w Łucku zanotowano łącznie w różnych wariantach 68 imion, w tym 41 męskich i 27 żeńskich. Warto w tym miejscu przypomnieć, że dysproporcja liczbowa między pozostającymi w użyciu imionami męskimi a żeńskimi występowała także w Haliczu (Sulimowicz, 2004, s. 148). Podobnie zjawisko występuje też w antroponimii żydowskiej (Morgenstern-Leissner, 2018, s. 3–4).

Imiona, nadawane nowonarodzonym dzieciom przez łuckich Karaimów, można podzielić pod względem:

- pochodzenia – hebrajskie (w tym imiona biblijne oraz niebiblijne) i niehebrajskie;

- formy – podstawowa lub zdrobniała.

Zapisy w księdze metrykalnej łuckiej gminy były prowadzone do roku 1914 w języku rosyjskim, a od 1923 – polskim. Stąd też antroponimy, zarówno te o etymologii hebrajskiej, jak i niehebrajskiego pochodzenia, zapisywane były w postaci funkcjonującej w tych językach. W pięciu wypadkach w rosyjskojęzycznych wpisach występują imiona hebrajskie w wariantach odzwierciedlających brzmienie polskie: Aleksander, Estera, Jakub/Jakob, Lea.

W analizowanym materiale przeważają formy podstawowe. Z derywatami hipokorystycznymi mamy do czynienia jedynie w czterech pojedynczych wypadkach: Malczja, Malija, Sasza, Sonija, przy czym w okresie między- i powojennym zdrobnienia i spieszczenia nie występują wcale.

„Dnia 19 stycznia 1929 roku [tu data słownie] w m. Łucku u rodziców Sergiusza i Tamary małżonków Rudkowskich urodziło się dziecko płci męskiej, któremu nadano imię „Nazim”. Przy obrzędzie nadania imienia obecni byli i datę urodzenia dziecka stwierdzamy: Zacharjasz Szpakowski, Sabina Bezikowicz [oryginalne podpisy]. Akt urodzenia zapisał: Prezes Zarządu Gminy Karaimskiej w Łucku [podpis] Al[eksander] Mardkowicz”. Serdecznie dziękuję prof. Stefanowi Gąsiorowskiemu za dostęp do zdjęć materiału archiwalnego.

⁷ Statystyka urodzeń w gminie karaimskiej w Łucku za lata 1869–1950 znajduje się w Aneksie nr 2 na końcu niniejszego artykułu.

⁸ W jednym wypadku żywych narodzin hazzan Rafał Abkowicz poczynił notatkę, iż imienia nie nadano „z powodu złego stanu zdrowia i niemożności odprawienia obrządku religijnego” (AGKL VII.17 k. 16v). Dziecko zmarło dzień po narodzinach.

⁹ Aleksander Dubiński w latach 80. wspominał w rozmowie o praktyce nadawania dzieciom zrodzonym z pozamałżeńskiego związku Karaimów i Karaimki określonych imion (rozmowa dotyczyła imienia Keczja). W księgach metrykalnych gminy w Trokach (BWLAN F301-288) odnotowano narodziny siedmiorga nieślubnych dzieci, w tym sześciu chłopców, spośród których trzem, urodzonym w latach 1875, 1880 i 1881, nadano imię Sitra (Sidra?). Kwestia ta wykracza jednak poza zakres tego artykułu.

Imiona zapisane w księdze urodzeń należy traktować jako świeckie (*kinnui*). Pod względem stosunku do religijnych można wydzielić następujące grupy:

- tożsame z hebrajskimi imionami religijnym (Awraam, Chananja, David, Jeszua, Josef, Lewi, Mosze, Nisan, Simha, Szalom, Zarach, Amalia, Bat-Szewa, Devora, Ester, Lea, Malka, Rachel, Riwka, Sara, Szelomit). Do tej grupy można zaliczyć także zapisane w wymowie karaimskiej: Ezua (Jehoszua) i Murdechaj (Mordechaj) oraz utworzony od Malka hipokorystyk Malczija;

- rosyjskie i polskie odpowiedniki hebrajskich imion religijnych (Abraham, Ananij, Beniamin, Daniil, Elias, Gabriel/Gavriil, Ilja, Immanuil, Isaak, Izmael, Jakov, Josif/Józef, Michail, Rafail, Samuil, Siemion, Simeon, Wieniamin, Zacharij, Anna, Esfir, Rachil, Revekka, Wirsawija);

- imiona niehebrajskie stanowiące umowne odpowiedniki hebrajskich imion religijnych: Adolf, Aleksandr/Aleksander, Atanazy, Bogusław, Eugeniusz, Ignatij, Leon, Mariusz, Romuald, Siergiej, Alina, Amalia, Elisaweta, Halina, Imilija, Julija, Marija, Raisa/Raisija, Rozalia, Stefanina, Stella, Tamara, Tamira, Waleria, Zofia oraz hipokorystyki: Sasza (od Aleksandr), Sonija (od Sofia). Do tej grupy zaliczyć należy także takie imiona jak Adam oraz Amalia i utworzony od tego ostatniego deminutyw Malija, które, co prawda, są pochodzenia hebrajskiego i – w wypadku Adama – biblijnego, ale nie występują wśród „imion świętych” Karaimów polsko-litewskich (religijnym odpowiednikiem Amalii/Malii jest w świetle łuckich ksiąg metrykalnych Malka, Adama – Abraham, zob. dalej);

- imiona pochodzenia tureckiego o nieustalonym odpowiedniku religijnym (Nazim, Selim).

W omawianym materiale z księgi urodzin z reguły zapisywano pojedyncze imiona, można jednak napotkać także kilka przykładów wieloimienności¹⁰: Awraam Mojsej, Ananij Rafail, Isaak Mojsej, Jakov Samuil, Jeszua Josif, Mariusz Adam, Menachem Gabriel, Nowach Jakow¹¹, Romuald Abraham¹², Semen Isaak (dwukrotnie). W wypadku imion żeńskich poza występującym dwukrotnie Ester Malka (odnoszącym się do biblijnej postaci królowej Estery), jedyny inny wypadek nadania podwójnego imienia dziewczynce – Anna Halina – pochodzi z okresu międzywojennego¹³.

Innym charakterystycznym zjawiskiem, całkowicie różnym, co warto podkreślić, od wieloimienności, jest równoległy zapis (w różnej kolejności) obu wersji imienia, świeckiej i religijnej: Leon/Lewi, Murdechaj/Mark, Simon/Simcha, Simcha/Simeon, Sonija/Szelomit, Stefanina/Ester. Specyficzną postać ma Siergiej-Siemion, gdzie imię religijne występuje w postaci odpowiednika w języku rosyjskim. Ekwiwalentność

¹⁰ Występowanie tego zjawiska w odniesieniu do imion religijnych potwierdzają dokumenty hebrajskie z archiwum gminy. Na przykład na liście zawierającej informacje o statusie majątkowym i zawodach członków gminy podwójne imiona nosi dziewięć z 54 wymienionych tam osób, a ponadto ojcowie dwóch innych, zob. Sulimowicz, 2014, s. 193–196.

¹¹ W pierwotnej wersji kopii księgi urodzin we wpisie z 1881 r. odnotowano tylko drugie imię Jakow, zaś w wersji przepisanej na czysto już oba imiona (AGKŁ VII.17a k. 6v, AGKŁ VII.17b k. 3r).

¹² We wpisie z roku 1934, dotyczącym narodzin Romualda-Abrahama, w przesłanym do Zarządu Duchownego oryginale księgi urodzin początkowo podano oba imiona, figurujące też w przechowywanej w archiwum gminnym kopii ksiąg metrykalnych (AGKŁ VII.17b k. 16r). Potem jednak dokonano korekty, wykreślając imię Abraham i dodając uwagę: „Zakreślono Abraham, nie czytać [tzn. nie wymieniać tego imienia podczas dokonywania obrządku – przyp. aut.]” (LPAH 1818-1-2, s. 21).

¹³ Nie oznacza to, że wcześniej wieloimiennosc nie dotyczyła kobiet – wśród matek zarejestrowanych w księdze urodzin dzieci figuruje Bat-Szewa Nechama (AGKŁ VII.17b k. 6v).

imion oznaczano stosując formułę „on że”, umieszczając imię religijne w nawiasie po świeckim bądź zapisując je drobniejszym pismem. W trzech wpisach dokonanych w latach 1934, 1936 i 1937 przez ówczesnego hazzana łuckiego, Rafała Abkowicza (1896–1992), podano imiona religijne dodane pismem hebrajskim w nawiasie po imieniu świeckim.

W wypadku karaimej antroponomii trudno mówić o popularności konkretnych imion, zważywszy, że ich wybór nie był kwestią upodobań rodziców czy mody. Praktyka nadawania imion po zmarłych krewnych znajduje potwierdzenie w zapisach w księdze urodzeń – w wielu wypadkach imię dziecka zgadza się z patronimem ojca lub matki. Na przykład w roku 1887 Szałom Nowachowicz Bezikowicz i jego żona, Sarra Samuilowna nazwali swego potomka Noj (rosyjski odpowiednik imienia Noach/Nowach) Samuil po obu dziadkach. Rok później Nisan Szalomowicz Firkowicz nadał synowi imię Szalom. Pierworodny syn osiadłego w Łucku Haliżanina, Mojżesza Mordkowicza, otrzymał imiona po swoim stryjecznym dziadku, halickim hazzanie, Jeszui Josefie Mordkowiczu, znanym kopiście i tłumaczu Biblii, który odszedł dwa lata wcześniej. Zaś syn-pogrobowiec zmarłego w 1900 r. Josifa Sułtańskiego, urodzony cztery miesiące po jego śmierci, odziedziczył, jak należało się spodziewać, imię po ojcu.

Praktyka ta powodowała powstawanie, jak już wspomniano, puli powtarzających się imion. Trzeba jednak przy tym pamiętać, że poprzez małżeństwa społeczności były zasilane przez osoby z innych skupisk, co przy narodzinach dzieci wzbogacało lokalny zasób antroponomów o nowe imiona charakterystyczne dla tradycji miejsc pochodzenia przybyszów. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia także w Łucku, gdzie w początkach XIX w. osiedli Karaimi przybyli z Litwy (noszący nazwiska: Pilecki, Nowicki, Szpakowski), a w drugiej połowie tego stulecia także z Halicza (Mordkowicz, Abrahamowicz). W ten sposób łucki imiennik został wzbogacony o takie imiona jak Jeszua, występujące w rodzinie Mordkowiczów, Pinachas spotykany u Pileckich czy Eliazar u Nowickich. Małżeństwa „mieszane”, w których jedno z małżonków pochodziło z innej gminy, wobec znacznego spadku liczebności populacji¹⁴ stały się w XX w. powszechne – wszystkie dzieci urodzone w Łucku w okresie międzywojennym pochodzą z takich związków. Ponadto w dwóch wypadkach mamy do czynienia z urodzinami dzieci w rodzinach czasowo przebywających w Łucku – chodzi o syna Rafała Abkowicza, hazzana w latach 1929–1938 oraz urodzonego w 1939 r. wnuka jego następcy, Józefa Łobanosa, noszących niespotykane w łuckich rodzinach imiona Menachem (jako drugie) i Bogusław. Z tego względu nie można mówić o zamkniętym zbiorze antroponomów właściwym dla danego skupiska, choć niewątpliwie pewne imiona występowały w danym skupisku częściej niż w pozostałych, a inne z kolei nie występowały tam wcale.

Na podstawie wpisów w księdze urodzeń należy uznać, że podstawę oficjalnego („zewnątrznego”) imiennictwa karaimego w Łucku stanowiły imiona pochodzenia

¹⁴ Spadek ten wiązał się ze znacznym odpływem młodych Karaimów, którzy w poszukiwaniu lepszych perspektyw życiowych migrowali do miast na południu Imperium Rosyjskiego, Odessy, Kijowa, Mikołajowa i in. Mardkowicz odnotowuje nawet przysłówie związane z tym zjawiskiem: „Odessa młodą zielen zabiera, słomę oddaje” (Mardkowicz, 1935, s. 7). Demograficzne skutki są widoczne w postaci wyraźnego spadku liczby urodzeń w drugiej połowie ostatniej dekady XIX w., zob. Aneks nr 2.

hebrajskiego¹⁵. W okresie do roku 1914 stanowią one 72,92% ogółu odnotowanych imion, przy czym w wypadku męskich odsetek ten wynosi 82,75%, za to w wypadku żeńskich jest wyraźnie niższy: 57,89%. W latach 1922–1950 imiona o etymologii hebrajskiej stanowiły 41,67%, w tym męskich 52,94%, a z siedmiu żeńskich tylko dwa, Anna i Amalia, taką etymologię posiadają (co stanowi 28,57%).

Najczęściej występujące imiona męskie to hebrajskie imiona biblijne:

- Mojżesz – 9;
- Jakub, Abraham, Izaak – po 8;
- Józef – 6
- Zachariasz – 4.

Z żeńskich najczęściej nadawano następujące:

- Estera – 10 (w tym dwukrotnie w parze z Malka);
- Malka – 9 (jak wyżej);
- Anna, Sara, Salomea – po 7;
- Bat-Szewa, Dewora – po 6.

W ich wypadku również mamy do czynienia z hebrajską etymologią biblijną.

Rzeczywista częstotliwość nadawania imion jest jednak trudna do ustalenia, gdyż w zapisach metrykalnych mamy do czynienia z antroponimami oficjalnymi i pod imionami niehebrajskimi również kryją się hebrajskie imiona religijne.

Na uwagę zasługuje obecność w imienniku łuckich Karaimów dwóch imion pochodzenia tureckiego, Selim i Nazim¹⁶, noszonych przez synów znanego działacza społecznego, pisarza i poety, Sergiusza Rudkowskiego. Jego małżeństwo, zawarte w roku 1923, jest jedynym zarejestrowanym w księgach związku mieszanym (Tamar Rudkowska była pochodzenia polsko-rosyjskiego i dokonała konwersji na religię karaimską, co jednak pozostawało w sprzeczności z obowiązującymi przepisami i, jak się wydaje, nie zostało zatwierdzone przez Karaimski Zarząd Duchowny). Odnotowano też narodziny ich synów, odpowiednio w 1924 i 1929 roku¹⁷. Można przypuszczać, że wybór imion mógł być podyktowany chęcią podkreślenia z jednej strony rodzinnych związków z Krymem i Turcją (matka Rudkowskiego miała wywodzić się z rodziny Sinanich, on sam posiadał turecki paszport), a z drugiej – tureckiego (turkijskiego) pochodzenia Karaimów. Podobna motywacja legła zapewne u podstaw wyboru imienia Izmael dla urodzonego w 1928 r. syna Aleksandra Firkowicza, prezesa gminy. W przeciwieństwie do wspomnianych dwóch jest to imię o etymologii hebrajskiej, biblijnej, nie jest jednak spotykane w imiennictwie Karaimów polsko-litewskich, a Izmael, pierworodny syna Abrahama zrodzony z niewolnicy Hagar, jest w Koranie przedstawiany jako pierwszy muzułmański prorok, praojciec Arabów. Pozostaje kwestią otwartą, czy religijnym odpowiednikiem Izmaela był faktycznie Iszmael (ישמעאל).

¹⁵ Szczegółowy wykaz imion występujących w księdze urodzeń gminy karaimskiej w Łucku wraz z częstotliwością występowania znajduje się w Aneksie nr 1.

¹⁶ Oba są pochodzenia arabskiego i oznaczają: Selim – 'zdrowy, bez skazy' (Luggat), Nazim (właśc. Názim) – 'tworzący, układający (poezje)' (ibidem).

¹⁷ W owym czasie w Łucku nie było hazzana, na którym spoczywał obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych i nadzorowania przestrzegania prawa religijnego.

Świeckie odpowiedniki imion religijnych

W wypadku imion pochodzenia niehebrajskiego ustalenie w sposób niebudzący wątpliwości ich religijnych odpowiedników, o ile nie zostały one podane, jest trudne, a niekiedy po prostu niemożliwe¹⁸. W niektórych wypadkach informacji mogą dostarczyć księgi małżeństw i zgonów, w których ta sama osoba zapisana w księdze urodzeń pod imieniem świeckim może zostać odnotowana pod religijnym i na odwrót. Pomocne mogą być też inne źródła, takie jak spisy ludności (tzw. *rewizskije skazki*), dokumenty gminne wymienające członków społeczności lub przez nich podpisane, wspominki zmarłych *zichronot*. Wymaga to nie tylko szeroko zakrojonych poszukiwań, lecz także odtworzenia genealogii łuckich Karaimów i zasługuje na osobne, kompleksowe opracowanie, dlatego ograniczam się do imion noszonych przez osoby urodzone w latach 1871–1950. Podstawą poniższych ustaleń są przede wszystkim księgi zgonów i ślubów, w których dane osoby występują niekiedy pod innym imieniem niż to zapisane w księdze urodzeń. Wykorzystałam też rękopis *zichronot* z końca lat 30. XX w., zawierający imiona religijne ówczesnych członków gminy w Łucku i ich zmarłych krewnych (ADub.III.67). W wypadku całkowitego braku informacji pewną wskazówką mogą być imiona wstępnych danej osoby lub często występujące w danej rodzinie.

Imiona świeckie i ich odpowiedniki religijne:

– Adam	Abraham
– Adolf	Abraham
– Aleksander (Aleksandr, Sasza)	Izaak, Nisan; także Sar Szalom ¹⁹
– Alina	nieustalone (przypuszczalnie Rebeka)
– Amalia (Malczija)	Malka
– Atanazy	Pinachas
– Bogusław	nieustalone (w tradycji trockiej odpowiednik imienia Boaz)
– Elżbieta (Elisawieta)	nieustalone (przypuszczalnie Lea)
– Eugeniusz	nieustalone
– Halina	nieustalone ²⁰
– Ignacy (Ignatij)	Izaak
– Emilia (Imilja)	nieustalone (przypuszczalnie Milka lub Malka)
– Julia (Julija)	Lea
– Leon	Lewi

¹⁸ Poszukując informacji genealogicznych, nierzadko spotykałam się z sytuacją, gdy nawet żyjący krewni nie byli w stanie udzielić informacji o *szem kodesz* zmarłego, który posługiwał się wyłącznie imieniem świeckim i pod nim występował we wszystkich dokumentach

¹⁹ Zapisany jako Sasza Aleksander Firkowicz (1875–1935), w *zichronot* jest wymieniony jako Izaak, zaś Aleksander Mardkowicz (1875–1944) – jako Nisan (po dziadku po mieczu). Aleksander może być też zamiennikiem Sar Szaloma, jak w tym samym rękopisie świadczy przykład Aleksandra Grecznego (1848–1941).

²⁰ Urodzona w 1931 r. nosicielka imienia została zapisana jako Anna Halina – pierwsze imię (religijny odpowiednik imienia Chana) odziedziczyła zapewne po zmarłej w dzieciństwie siostrze matki. Można byłoby przypuszczać, że odpowiednikiem drugiego była Rebeka (Lina), tak jednak na imię miała pochodząca z Halicza żyjąca babka dziewczynki, nie mogło być więc nadane. Być może drugie imię nie miało wcale odpowiednika religijnego i zostało wybrane na podstawie osobistych preferencji rodziców (nb. nosicielka używała tylko tego drugiego imienia).

– Maria (Marija)	nieustalone (przypuszczalnie Miriam); Ester Malka
– Mariusz	nieustalone (przypuszczalnie Mojżesz)
– Mark	Mordechaj
– Raisa	nieustalone (przypuszczalnie Rachel)
– Romuald	nieustalone
– Rozalia	Rachel
– Sergiusz (Siergiej)	Simcha
– Stefanina	Ester
– Stella	nieustalone (przypuszczalnie Ester)
– Szymon (Siemion, Simeon)	Simcha (bądź Simeon)
– Waleria	nieustalone
– Zofia (Sonija)	Szelomit
– Tamara, Tamira	nieustalone (przypuszczalnie Tamar)

Podsumowanie

Imiona nadawane nowonarodzonym w latach 1869–1950 dowodzą, że system imiennictwa Karaimów w Łucku kształtował się przede wszystkim pod wpływem rodzimej, karaimskiej tradycji. Zwyczaj nadawania imion po zmarłych krewnych, jak pokazują drzewa genealogiczne poszczególnych rodzin, był powszechnie przestrzegany, powodując powstanie określonej puli imion pozostających w użyciu, która to pula mogła być poszerzana jedynie w wypadku dzieci urodzonych ze związków z przedstawicielami innych gmin. Podstawę karaimskiego imiennictwa stanowiły imiona hebrajskie, przede wszystkim biblijne, znacznie rzadziej niebiblijne, nadawane jako tzw. imiona święte tak chłopcom, jak i dziewczynkom podczas stosownej ceremonii. W dokumencie urzędowym, jakim była gminna księga urodzeń, poza pewnymi, dość nielicznymi wyjątkami nie zapisywano ich w postaci oryginalnej, lecz w postaci odpowiedników funkcjonujących w językach niekaraimskiego otoczenia, rosyjskim lub polskim, albo też w postaci imion niehebrajskiego pochodzenia stanowiących konwencjonalne odpowiedniki imion religijnych (imiona codzienne, *kinnui*). I jedno, i drugie z reguły występują w formie podstawowej – zapisy w formie deminutywnej czy hipokorystycznej zdarzają się nader rzadko.

Warto zwrócić uwagę na rozbieżności między imionami religijnymi a tymi odnotowanymi w księgach i, jak wynika nie tylko z zapisów w rejestrach stanu cywilnego, ale także z moich obserwacji własnych, używanymi przez przedstawicieli społeczności w życiu codziennym. O ile w okresie do I wojny światowej w księgach rejestrowano, z nielicznymi wyjątkami, ekwiwalenty hebrajskich imion religijnych funkcjonujące w języku rosyjskim, a ich świeckie niehebrajskie odpowiedniki pozostawały przede wszystkim w użytku nieformalnym, o tyle w okresie międzywojennym wypadki oficjalnego rejestrowania imion niehebrajskich stały się zdecydowanie częstsze.

Nie wydaje się, by zmiana ta nastąpiła pod wpływem Seraji Szapszała (1873–1961), orientalisty i orędownika teorii o turkijskim pochodzeniu Karaimów, wy-

branego w 1927 r., na stanowiska hachana, duchowego zwierzchnika społeczności. Wówczas bowiem należałoby raczej oczekiwać wprowadzenia do łuckiego zasobu antroponimicznego imion turkijskiego pochodzenia²¹, jednak zapisy w księdze urodzeń niczego takiego nie potwierdzają. W dodatku zarówno tendencja do rejestrowania nowonarodzonych pod świeckimi imionami niehebrajskimi, jak i ograniczony do jednej rodziny casus nadania imion męskich pochodzenia tureckiego, dotyczą okresu przed jego przyjazdem. Należy przy tym zaznaczyć, że odchodzenie od imion hebrajskich nie jawi się jako zjawisko narastające z upływem czasu – odsetek niehebrajskich imion odnotowanych w rejestrze nie wzrasta w sposób ciągły: w latach 1871–1880 imiona niehebrajskie nadano w sześciu wypadkach na 44 (ok. 14%), zaś między rokiem 1881 a 1890 – nie pojawiają się one w żadnym z 42 zapisów żywych urodzeń. W kolejnych dekadach odsetek ten wynosił ok. 8%: 1891–1900 – w dwóch wypadkach na 24, 1901–1910 – w jednym na 12.

Zauważalna w latach 20. XX w. zmiana w imiennictwie łuckich Karaimów ma więc charakter endogenny i poprzedzona była wcześniejszymi praktykami tego rodzaju. Jej nasilenie w okresie międzywojennym można tłumaczyć wpływem kilku czynników. Pewną rolę mogły oczywiście odegrać idee „narodowego przebudzenia” Karaimów, które miało miejsce w Rosji w latach poprzedzających wybuch I wojny światowej, a pod których wpływem znajdowali się tacy lokalni działacze jak wspomniany już Sergiusz Rudkowski czy Aleksander Mardkowicz, działacz społeczny, pisarz i wydawca, inicjator działań zmierzających do zachowania języka karaimskiego. Przede wszystkim jednak zmiana wydaje się wynikać ze specyfiki społeczno-demograficznej łuckiej gminy, złożonej w większości z pracowników umysłowych: urzędników państwowych, biuralistów, przedstawicieli wolnych zawodów, którzy funkcjonowali na co dzień w obcym środowisku i podlegali asymilacji i akulturacji. W warunkach nowo odzyskanej niepodległości Polski i wobec złożonych stosunków etniczno-wyznaniowych Wołynia odejście od tradycyjnych imion hebrajskich można postrzegać nie tylko jako przejaw asymilacji, lecz także jako swoistą deklarację lojalności wobec młodego państwa.

Literatura

Źródła

Archiwum Gminy Karaimskiej w Łucku, Warszawa.

AGKŁ.VII.17.

AGKŁ.VII.19.

AGKŁ.VII.20.

Archiwum prywatne, Warszawa.

ADub.III.67.

²¹ Nadawanie dziewczynkom imion pochodzenia turkijskiego (w tym także będących zapożyczeniami arabskimi i perskimi), było praktyką rozpowszechnioną wśród krymskich Karaimów (o imionach tego rodzaju zob. Dubiński 1979). W *zichronot* z końca lat 30. XX w. występują dwa imiona takiego pochodzenia – Nazly i Mamuk (ADub.III.67) – w rodzinach, których członkowie wyemigrowali na Krym i do Odessy.

Biblioteka Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk (Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka), Wilno.
F301-288.
F301-290.
Państwowe Archiwum Historyczne Litwy (Lietuvos valstybės istorijos archyvas), Wilno
LPAH 1818-1-2.

Opracowania

- Abkowicz, M. (2008). Karaimska antroponimia w XIX-XX w. w świetle ksiąg metrykalnych Karaimskiego Zarządu Duchownego w Trokach. W: T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė (red.), *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: Tototriai ir Karaimai / Orient in the social tradition of the Grand Duchy of Lithuania: Tatars and Karaims / Orient w tradycji społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego: Tatarzy i Karaimi* (169–178). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Allerhand, M. (1899). Zapiski ludoznawcze z życia Żydów. Wiara w znaczenie imion. *Lud*, 5, 1, 50–52.
- Dubiński, A. (1979). Karaimskie żeńskie imiona w Krymu i ich semantiko-etimologiczkiej analiz. *Sowietskaja tiurkologija*, 4, 29–37.
- Firkovičutė, K. (2016). *Życie w pieśni karaimskiej*. Wrocław: Bitik.
- Gąsiorowski, S. (2021). Karaite Vital Record Books from Halych, Lutsk, Panevėžys, Trakai, and Vilnius from 1912–1940. *Kwartalnik Historii Żydów*, 3 (279), 821–839.
- Jacobs, J. (1906). Names (personal). W: I. Singer (red.), *The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls. <https://www.jewishencyclopedia.com> [dostęp 04.02.2022].
- Kaganoff, B. C. (1996). *A Dictionary of Jewish Names and Their History*. New York: Jason Aronson Inc.
- Kober, A. (1943). Jewish Names in the Era of Enlightenment. *Historia Judaica*, 5, 165–182.
- Luggat. *Osmanlıca Türkçe Sözlük* [Słownik osmańsko turecki], <https://www.luggat.com> [dostęp 24.03.2022].
- Mardkowicz, A. (1935). *Karaim, jego życie i zwyczaje w przysłowiach ludowych*. Łuck.
- Morgenstern Leissner, O. (2018). A Jewish Rose by Any Other Name: Thoughts on the Regulation of Jewish Women's Personal Names. *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal*, 1. Pobrano z: <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/29467> [dostęp 04.02.2022].
- Sulimowicz, A. (2004). Imiona Karaimów z Halicza. W: E. Siemieniec-Gołaś (red.), *Wśród jarłyków i fermanów. Materiały z sesji naukowej poświęconej pamięci dra Zygmunta Abrahamowicza, 20 kwietnia 2004* (143–151). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Sulimowicz, A. (2014). A Document on the Economic Status of the Lutsk Karaites in the Mid-19th Century. *Karaite Archives*, 2, 177–200.
- Zunz, L. (1837). *Namen der Juden*. Leipzig: Fort.
- Yariv, A. (2015). Name giving as a reflection of social and national tendencies in Troki Karaite community in the 19th century. *Karaite Archives*, 3, 153–173.

Aneks nr 1

Słownik imion łuckich Karaimów

Imiona męskie i żeńskie pochodzenia hebrajskiego zostały przedstawione według polskich odpowiedników z zapisem hebrajskim w nawiasie. Imiona występujące w rejestrach metrykalnych sporządzonych w języku rosyjskim podano w oryginalnym zapisie. Również w imionach z okresu między- i powojennego zachowano pisownię oryginału.

I. Imiona męskie pochodzenia hebrajskiego:

- Abraham (אַבְרָהָם) – łącznie występuje 8-krotnie: Абраамъ – 2, Авраамъ – 5 (w tym każdy z wariantów raz jako pierwsze z dwojga imion: Абраамъ / Авраамъ Мойсей); Abraham – 1 raz (jako drugie z dwojga imion: Romuald Abraham)
- Beniamin (בְּנִימִין) – Веняминъ – 1, Beniamin – 1.
- Chanania (חַנְנִיָּה) – Хананья – 1; Ананій – 2, w tym raz jako pierwsze z dwojga imion: Ананій Рафаилъ.
- Daniel (דָּנִיֵּאל) – Даниилъ – 1.
- Dawid (דָּוִד) – Давидъ – 2.
- Elijahu (אֵלִיָּהוּ) – Илья / Элья (zapisy w czystopisie i brudnopisie księgi się różnią) – 1, Eljasz – 1.
- Eliezer (אֱלִיעֶזֶר) – Еліазоръ – 1.
- Gabriel (גַּבְרִיאֵל) – Гавріилъ – 1, Gabryel – 1.
- Emanuel (עִמָּנוּאֵל) – Иммануилъ – 1.
- Izaak (יִצְחָק) – Исаакъ – 8, w tym raz jako pierwsze z dwojga imion: Исаакъ Мойсей i dwukrotnie jako drugie: Семень (Семёнъ) Исаакъ (Исакъ).
- Izmael (יִשְׁמָעֵאל) – Izmael – 1.
- Jakub (יַעֲקֹב) – Яковъ – 7, w tym raz jako pierwsze z dwojga imion: Яковъ Самуилъ i raz jako drugie: Новахъ Яковъ; Якобъ – 1; Якубъ – 1
- Jeszua (יְהוֹשֻׁעַ) – Ёшуа – 1, jako drugie z dwojga imion: Ёшуа Ёсифъ, przy czym w zapisie pierwsze zostało ujęte w ukośniki jako wyłącznie religijne; Ezua – 1.
- Josef (יוֹסֵף) – Ёсифъ – 1; Ёсифъ – 4, w tym raz jako drugie z dwojga imion Ёшуа Ёсифъ (zob. wyżej); Józef – 1.
- Lewi (לֵוִי) – Леви – 1, z podanym imieniem świeckim Леонъ.
- Michael (מִיכָאֵל) – Михаилъ – 4
- Menachem (מְנַחֵם) – 1, jako drugie z dwojga imion Gabri’el Menaḥem, dopisanych w nawiasie pismem hebrajskim po imieniu świeckim Gabryel.
- Mojżesz (מֹשֶׁה) – 9; Моше – 3, w tym raz jako drugie z dwojga imion: Абраамъ Моше; Мойсей – 6, w tym dwukrotnie jako drugie z dwojga imion: Авраамъ Мойсей, Исаак Мойсей.
- Mordechaj (מְרַדְּחַי) – Мурдехай – 1 (w parze z imieniem świeckim Марк).
- Nisan (נִסָּן) – Нисан – 3.
- Noe (נֹחַ) – Ной – 1, jako pierwsze z dwojga imion: Ной Самуилъ.
- Rafał (רַפָּאֵל) – Рафаилъ – 1, jako drugie z dwojga imion: Ананій Рафаилъ.

Samuel (שמואל) – Самуилъ – 3, w tym dwukrotnie jako drugie z dwojga imion: Ной Самуилъ, Яков Самуилъ.

Simcha (שמחה) – w oryginalnym brzmieniu (Симха) pojawia się dwukrotnie, w tym raz jako religijny odpowiednik świeckiego imienia Симонъ i raz z odpowiednikiem Симеонъ (zob. niżej). W rodzinie pochodzącego z Halicza Mojżesza Mortkowicza dwukrotnie nadane zostało podwójne imię Семенъ Исаакъ, odpowiadające imionom religijnym Simḥa Iṣḥāk, co pozwala przyjąć, że w tym wypadku Семенъ (odnotowany poza tym jeszcze dwukrotnie, w tym raz w parze z Sergiuszem – Сергей Семёнъ) to *kinnui* Simhy.

Symeon (שמעון) – Симеонъ – 1; zapis „Симха, он же Симеон” wskazuje, że jest to świecki odpowiednik imienia dobrany na zasadzie podobieństwa brzmieniowego, być może uznany za atrakcyjniejszy niż występujący w innych wypadkach Siemion. Polski odpowiednik Szymon występuje 1 raz, nie da się jednak stwierdzić z całą pewnością, czy rzeczywiście odpowiada on Symeonowi, czy może jednak Simsze.

Szalom (שלום) – Шаломъ – 1.

Zachariasz (זכריה) – Захарій – 4; Захар – 1 (raczej forma skrócona, a nie odrębne imię).

Zerach (זרח) – Зарах – 1.

II. Imiona męskie niehebrajskiego pochodzenia

Adam – 2, w tym raz jako drugie z dwojga imion: Mariusz Adam.

Adolf – Адольфъ – 1

Aleksander – Александръ – 1; Александеръ – 1; Aleksander – 1; hipokorystyk ros. Саша – 1.

Atanazy – 1.

Bogusław – 1.

Eugeniusz – 1.

Ignacy – Игнатій – 1.

Leon – Леонъ – 1, w parze z imieniem religijnym Lewi (zob. wyżej).

Mariusz – 1.

Nazim – 1.

Romuald – Ромоальдъ – 1, Romuald (jako pierwsze z dwóch imion Romuald Abraham) – 1.

Selim – 1.

Sergiusz – Сергей – 1.

III. Imiona żeńskie hebrajskiego pochodzenia

Amalia – w formie hipokorystycznej Малія – 1; Amalia – 1.

Anna (חנה) – Анна – 5, Anna – 2.

Batszeba (בathscha) – Бат-Шева – 3, Батшева – 2, Вирсавія, pierwotnie w brudnopisie księgi zapisane jako Виршавія – 1

Dewora (דבורה) – Девора – 6.

Ester (אסתר) – Естеръ – 7, w tym dwukrotnie jako pierwsze z dwojga imion Ester Malka; Естера – 1; Есфиръ – 1.

Lea (לאה) – Леа 1.

Malka (מלכה) – Малка – 7, w tym dwukrotnie jako drugie z dwojga imion Ester Malka; hipokorystyk Малчя – 1 (najprawdopodobniej ros. forma zapisu zdrobnienia Malcia).

Rachela (רחל) – Рахиль – 3; Рахель – 1.

Rebeka (רבקה) – Ривка – 1; Ревекка – 2.

Sara (שרה) – Сара – 4; Сарра – 3.

Salomea (שלומית) – Шеломитъ – 7, w tym raz dopisana mniejszymi literami po świeckim odpowiedniku Соня.

Zuzanna (שושנה) – 2, w tym raz zapisane jako Сушанна, pierwotnie w brudnopisie księgi jako Сусонна, a w księdze zgonów jako Шусонна, oraz jako Сусанна.

IV. Imiona żeńskie niehebrajskiego pochodzenia

Alina – 1.

Elżbieta – Элисавета – 1.

Emilia – Имилия – 1.

Halina – 1.

Julia – Юлия – 1.

Maria – Мария – 2.

Raisa – Раиса (w brudnopisie księgi zapisane jako Раися) – 1.

Rozalia – Розалия – 1.

Róża – Роза – 1.

Stefanina – Стефанина – 1, w parze z zapisanym drobniejszymi literami imieniem religijnym Ester.

Stella – 1.

Tamara – Тамара – 1 (nie odnotowano w księdze urodzin, figuruje jedynie w księdze zgonów jako imię zmarłego w wieku 8 miesięcy niemowlęcia)

Tamira – 1.

Waleria – 1.

Zofia – Софія – 1; w formie deminutywnej Соня – 1, jako świecki odpowiednik imienia religijnego Szelomit.

Aneks nr 2

Statystyki urodzeń w gminie karaimskiej w Łucku

Rok	Liczba urodzeń				Rok	Liczba urodzeń			
	żywych			mart- wych		żywych			mart- wych
	ogółem	M	Ż			ogółem	M	Ż	
1869	7	3	4	—	1901	3	2	1	—
1870	brak danych				1902	1	—	1	—
1871	6	4	2	—	1903	2	2	—	—
1872	4	—	4	—	1904	2	—	2	—
1873	7	4	3	1	1905	—	—	—	—
1874	2	1	1	—	1906	3	3	—	—
1875	3	2	1	—	1907	—	—	—	—
1876	3	1	2	—	1908	1	1	—	—
1877	2	2	—	—	1909	—	—	—	—
1878	6	—	6	—	1910	—	—	—	1
1879	2	—	2	—	1911	—	—	—	—
1880	9	3	6	—	1912	—	—	—	—
1881	3	1	2	—	1913	1	1	—	—
1882	6	3	3	—	1914	1	1	—	—
1883	2	1	1	—	1915	brak danych			
1884	4	2	2	—	1916	brak danych			
1885	2	—	2	—	1917	brak danych			
1886	6	4	2	1	1918	brak danych			
1887	5	4	1	1	1919	brak danych			
1888	5	5	—	—	1920	brak danych			
1889	4	4	—	—	1921	brak danych			
1890	5	1	4	—	1922	—	—	—	—
1891	5	1	4	1	1923	1	—	1	—
1892	3	—	3	1*	1924	2	2	—	—
1893	2	2	—	—	1925	—	—	—	—
1894	5	5	—	—	1926	3	2	1	—
1895	5	5	—	—	1927	—	—	—	—
1896	5	1	4	—	1928	2	2	—	—
1897	5	3	2	—	1929	1	1	—	—
1898	1	1	—	—	1930	1	—	1	—
1899	3	1	2	—	1931	4	2	2	—
1900	1	—	1	—	1932	—	—	—	—

* Martwo urodzone trojaczki

c.d.

Rok	Liczba urodzeń				Rok	Liczba urodzeń			
	żywych			mart- wych		żywych			mart- wych
	ogółem	M	Ż			ogółem	M	Ż	
1933	1	1	—	—	1942	—	—	—	—
1934	1	1	—	—	1943	—	—	—	—
1935	—	—	—	1	1944	—	—	—	—
1936	1	1	—	—	1945	—	—	—	—
1937	1	1	—	—	1946	—	—	—	—
1938	—	—	—	—	1947	—	—	—	—
1939	1	1	—	—	1948	—	—	—	—
1940	1	1	—	—	1949	—	—	—	—
1941	1	1	—	—	1950	1	—	1	—
					Ogółem	164	90	74	7

SEBASTIAN KUBICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Etnolingwistyki

Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa

e-mail: sebastian.kubicki@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8655-6864

DOI: 10.34813/ptr3.2022.12

**Pierwszy i ostatni dzień liczenia *omeru* –
uwagi na marginesie lektury karaimskiego dialogu
Szelomo syna Aharona *Wojna u bram****

The first and last days of counting the *omer* – notes on the sidelines of reading
the Karaite dialogue *War at the Gates* by Shlomo son of Aharon

Abstract. The article presents the content of the Karaitem-Rabban dispute regarding the counting the *omer*, which was presented in the treatise *War at the Gates* by a Karaite scholar from the turn of the 17th and 18th centuries from the territory of the First Republic – Shlomo son of Aharon. A cursory analysis of the problem outlined by Szelomo, thus putting aside the historical and literary context for the time being, allows us to draw interesting conclusions in connection with the way in which both denominations tried (in this work) to deal with the mounting problems they were faced with by the order from Le 23: 15-16, requiring a countdown of 7 weeks from Pesach to the holiday of Weeks. The reservations – which an attentive reader of this theological dialogue could raise towards both sides of the conflict – will therefore not be based on a historical-literary analysis of the problem of counting the *omer*, but will be focused on the internal textual analysis of selected fragments of the work, which will be enough to show some surprising analytical inconsistencies (both Karaite and Rabban side) in the process of analyzing the two biblical verses mentioned here.

Keywords: Karaites, counting the *omer*, Szelomo son of Aharon, Karaite religious literature.

* Artykuł powstał na podstawie rozdziałów zaczerpniętych z mojej dysertacji doktorskiej, napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Piotra Muchowskiego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (tytuł rozprawy: *Edycja krytyczna traktatu Szelomo ben Aharona z Pozwola „Lechem Seorim”*, Poznań 2020).

Wydawać by się mogło, iż bez odwoływania się do szeroko rozumianej literatury żydowskiej, nie sposób wysunąć poprawnych wniosków z lektury karaimskiego dzieła o tematyce prawnoreligijnej. Praktyka jest jednak taka, że pierwsze spotkanie z utworem filozoficznym to taka próba ustalenia podstawowego jego sensu, w której z rzadka sięga się po potencjalne interteksty. W niniejszym artykule pragnę pokazać, że opierając się na treści samego dzieła, można dojść do ciekawych wniosków, aby później – na ich podstawie – wybrać dla siebie nowe, obiecujące kierunki szczegółowych już studiów. Kwestia ta zostanie przedłożona na podstawie analizy problemu wyznaczania pierwszego i ostatniego dnia liczenia *omeru*, tj. od święta Paschy do święta Tygodni, który to problem został przedstawiony w dialogu *Wojna u bram* (לחם שערים, *laḥem še‘arim*) Szełomo syna Aharona, karaimskiego uczonego z I Rzeczypospolitej przełomu XVII i XVIII w.

Teologiczne spory pomiędzy rabbanitami a karaimami o krańcowe terminy okresu *omeru* są toczone w zasadzie od samego początku ruchu karaimskiego, tj. od około IX i X w., i trwają aż do połowy XIX w.¹ Co istotne, stanowisko obu stron, jak i sposób argumentacji w tej kwestii zasadniczo się nie zmieniają i utrzymują się na tym samym poziomie merytorycznym już mniej więcej od okresu Saadji Gaona (IX/X w.) (Ben-Shammai, 1985, s. 56)².

W praktyce więc dysputa pomiędzy stronami konfliktu halachicznego co do ustalania ram czasowych okresu *omeru* wygląda często w ten sposób, że kolejne pokolenia filozofów żydowskich i karaimskich powołują się na argumenty swoich bezpośrednich wielkich poprzedników. W przypadku Szełomo syna Aharona kluczową jest praca karaimskiego uczonego Elijahu Baszjaciego (XV w.), pt. *Adderet Elijahu* (אדרת אליהו, *Płaszcz Eliasza*), z której to autor *Wojny u bram* zaczerpnął zarówno zarzuty strony karaimskiej wysuwane wobec rabbanitów w związku z zagadnieniem liczenia *omeru*, jak i argumenty uzasadniające obowiązujące stanowisko w jego własnej społeczności religijnej, tj. pośród karaimów polsko-litewskich.

Spór związany z wyznaczaniem początku i końca okresu *omeru* nie narodził się wraz z powstaniem ruchu karaimskiego. W łonie judaizmu temat ten stanowi ważny problem halachiczny, m.in. dla boecjuszy, faryzeuszy, saduceuszy czy też Samarytan, jak i sekt kumrańskich, a więc jest on znany co najmniej od tysiąca lat zanim w IX w. pojawili się karaimi – być może przynajmniej od IV w. p.n.e. (Morgenstern, 1968, s. 81, 84, 89). Przedstawienie ogólnego obrazu problemu z punktu widzenia różnych żydowskich grup religijnych nie należy jednak do celów niniejszego artykułu, stąd też odsyła się w tym miejscu czytelnika do innych prac badawczych³.

¹ Wybrani karaimi, którzy polemizowali z rabbanitami odnośnie do kwestii halachicznych: Benjamin Naha-wandi (IX w.), Juda Hadassi, Ibn Sakoje (Ibn Sāqawayh = Ibn Sāqeweihi = Saqūieh = Ibn Sakaweih) (X w.), Sahl ben Maclijah (X w.), Salmon ben Jeruhim (X w.), Jezua ben Juda (XI w.), Ben Zuta, Elija ben Awraham (XII w.), Aharon ben Elijah (XIV w.), Mosze Baszjaczi, Josef Dewir, Izaak z Trok (XVI w.), Elija ben Baruch, Mordechaj ben Nisan (XVII–XVIII w.), Mordechaj Sułtański (XVIII–XIX w.) i inni.

² Pierwszą znaną karaimską pracą antyrabbaniczną jest dzieło Elijahu ben Awrahama (XII w.) znane pod nazwą חלוק הקראים והרבנים (dosł. *Podział pomiędzy karaimami a rabbanitami*) – zob. Nemoj, 1980.

³ Jedną z najstarszych prac badawczych, która odnosi się do kwestii liczenia *omeru* i ustalania początku święta Tygodni, jest ta podana przez Walfisha: Johan Engeström, *Dissertatio philologica expendens celebrem inter rabbinos et Karaeos controversiam de termino Pentecostes: Lev. XXIII.15.16. Deut. XVI.10*. Sistit Sivard R. Schwartzkopff, Londini Gothorum: Typis L. Decreaux – praca datowana na 1737 r. Zob. też niemieckojęzyczne prace Davida Hoffmanna

Zanim przejdziemy do literackiej analizy problemu, jaki został przedstawiony w *Wojnie u bram*, kilka słów na temat struktury samego dzieła. Zasadniczo składa się ono z dwóch części, poprzedzonych odautorskim, literacko-filozoficznym i poetyckim wstępem. Obie części, stanowiące główny zrąb traktatu, są napisane na sposób pytań i odpowiedzi (*še'elot u-tšubot*, שאלות ותשובות), nazywanych też po polsku responsami. W pierwszej z nich pytania związane z prawem religijnym i zwyczajami karaimów zadaje strona rabbaniczna, zaś odpowiedzi udziela oczywiście strona karaimska. W drugiej części pytania zadają karaimi, ale są one bardziej rozbudowane niż ich interlokutorów w części pierwszej, poszerzone o szczegóły związane z zadawanym pytaniem. Część ta różni się jeszcze od pierwszej tym, że brak jest w niej rabbanicznej odpowiedzi⁴. Osobami dialogu są postaci fikcyjne⁵, po jednej dla każdej ze stron. Ze względu na ich literacki wymiar, a szczególnie symbolikę konkretnych wyznań religijnych, określenia wobec nich stosowane będą zapisywane w niniejszym artykule od wielkiej litery, a więc Karaim, Rabbanita (lub: Talmudysta).

Zgodnie z zasadami judaizmu rabbanicznego i karaimskiego, nakaz z Kpł 23:15–16 związany jest z obowiązkowym odliczaniem siedmiu tygodni, a ściślej 50 dni, od święta Pesach do święta Tygodni. Okres ten nazywa się „liczeniem omeru”⁶. Różnice pomiędzy oboma wyznaniem dotyczą interpretacji wieloznacznego wyrażenia pojawiającego się w obu biblijnych wersetach, a mianowicie *mim-moħorať haš-šabbat* (ממחרת השבת). Właśnie temu zagadnieniu poświęcone jest jedno z wielu pytań, jakie fikcyjny rabbanita zadaje fikcyjnemu karaimowi w polemicznym tekście karaimskim *Wojna u bram*. Oba stanowiska, tak jak zostały zaprezentowane w przedkładanym tu dialogu, zostaną niżej pokrótce i jasno zreferowane.

W związku z powyższym Rabbanita uważa, iż owo wieloznaczne wyrażenie (tj. *mim-moħorať haš-šabbat*) należy czytać w znaczeniu: ‘następnego dnia po tym święcie’, a w kontekście wspomnianego wersetu biblijnego, jako właśnie – ‘nazajutrz po Pesach’. Według niego bowiem termin *šabbat* nie występuje tu w swoim najbardziej rozpowszechnionym znaczeniu (tj. jako ‘siódmy dzień tygodnia’, czyli ‘szabat, piątek/sobota’), lecz oznacza właśnie ‘święto, dzień świąteczny’⁷. Ponieważ wyrażenie *mim-moħorať haš-šabbat* zostało w Kpł 23 użyte w kontekście święta Pesach, to – w jego opinii – słowo *šabbat* siłą rzeczy odnosić się musi właśnie do tego święta. W praktyce

(1874, 1878). Poza powyższym Wallfish podaje kilka prac hebrajskojęzycznych i jedną w języku karaimskim (pozycje od 5139–5149). Ze współczesnych badań zob. m.in.: Revel, 1971; Baumgarten, 1976, s. 36–46; Shlomo, 1992.

⁴ W zasadzie tylko w jednym rękopisie (z 15) można odnaleźć odpowiedzi rabbanitów na zadane im pytania w części II dzieła (sygnatura mikrofilmu w Narodowej Bibliotece Izraela: F 52348). Ta wersja *Wojny u bram* pochodzi z przełomu XVIII i XIX w., a więc jest stosunkowo późna w porównaniu do najstarszych wersji dialogu, które pochodzą kolejno z 1730 (Kukizów, na północ od Lwowa) i 1793 r. (Kale na Krymie). W świetle danych pochodzących z pozostałych wersji tekstu, a więc między innymi na podstawie tego, że są one pozbawione rabbanicznych wypowiedzi, wydaje się mało prawdopodobne, aby w pierwotnej wersji dzieła Szełomo syn Aharona zamieścił jakiegokolwiek rabbaniczne odpowiedzi do pytań, które w sporze zadaje strona karaimska.

⁵ Aczkolwiek różni badacze doszukiwali się w nich cech osób realnych, zob. np. Akhiezer, Lasker, 2011, s. 102; Akhiezer, 2018, s. 131.

⁶ Hebrajski termin *omer* (עומר) oznaczać może snopy ściętego zboża (Pwt 24:19, Rt 2:7), pierwociny ofiarowane kapłanowi (*Midrasz Raba Kpł 28:1*; choć możliwe, że tylko z jęczmienia, jak podaje *Midrasz Raba Kpł 28:3*), początek zniw (Ramban, *Komentarz do Pwt 16:9*) (zob. też: Erder, 2003, s. 124–125; Morgenstern, 1968, s. 84–85).

⁷ Co do różnych znaczeń tego terminu, zob. m.in.: Guillaume, 2006, s. 41; Beckwith, 2001, s. 11; Wąsowicz, 2015, s. 196; Naeh, 1992.

więc, jak kontynuuje swój wywód Rabbanita, liczenie *omeru* powinno rozpoczynać się zawsze 16. dnia miesiąca nisan, a więc nazajutrz pierwszego dnia stałego święta Pesach, które przypada na 15. dzień miesiąca nisan.

Oponent Rabbanity, czyli Karaim, nie uważa jednak, aby z tekstu biblijnego jasno wynikało, że początek liczenia *omeru* miałby zawsze wypadać 16. dnia miesiąca nissan, jak i nie przekonują go argumenty Rabbanity co do tego, że do okoliczności święta Pesach należy dostosować – we wskazanych wersetach – znaczenie terminu *šabbat*.

Uzasadniając swoją interpretację omawianego przykazania biblijnego, Karaim odnosi się do gramatyki. Otóż we wskazanych wersetach biblijnych obok rzeczownika שבת (*šabbat*) pojawia się określnik ה (*ha*), który oznacza, iż mowa o rzeczy wiadomej. Określnik ów – zdaniem Karaima – sugeruje biblijnemu czytelnikowi, że znaczenia słowa *šabbat* należy poszukiwać w opowieści o stworzeniu świata z Rdz 2:1 i nn., czyli „siódmy dzień tygodnia; sobota”, kiedy to jest mowa o dniu, w którym Bóg odpoczął⁸. Wyraźną wskazówkę co do tego założenia – jak kontynuuje Karaim – można odnaleźć w Kpł 23:2, na chwilę przed wprowadzeniem nakazu o liczeniu *omeru*, kiedy to Bóg niejako definiuje znaczenie użytego w Kpł 23:15–16 terminu *šabbat*, właśnie dlatego, by nie było co do tego żadnych wątpliwości, ponieważ wyraźnie mówi: „sześć dni będziesz wykonywał pracę, siódmego dnia jest szabat [...]” (Kpł 23:3)⁹. Słowa te, podobnie jak określnik *ha* (w wyrażeniu *mim-moḥorat haš-šabbat*), mają więc za zadanie jednoznacznie określić znaczenie pojęcia *šabbat*, które pojawia się w wersecie wprowadzającym sposób wyznaczania początku okresu *omeru*.

Przy okazji prezentacji własnej wykładni Karaim stara się obalić i inny jeszcze rabbaniczny argument przemawiający za tym, że termin *šabbat* w przywoływanym tu fragmencie biblijnym miałby odnosić się do pojęcia święta Pesach, a nie do dnia tygodnia. Otóż w judaizmie rabbanicznym zwraca się uwagę na fakt, że zarówno miesiąc nisan, jak i dzień *šabbat* są związane z liczbą 7: miesiąc nisan jest siódmym miesiącem w roku (tj. roku rolniczym, rozpoczynającym się od 1. tiszre), z kolei *šabbat* stanowi siódmy dzień tygodnia. Na tej podstawie – dodatkowo niejako – wzmacnia się poniekąd wskazane wcześniej przez Rabbanitę stanowisko, że słowo *šabbat* należy semantycznie podporządkować miesiącowi nisan, które automatycznie wskazuje na święto Pesach. Dla Karaima rozumowanie to nie jest jednak przekonujące, ponieważ na podobnej zasadzie, jak dowodzi, można by rok jubileuszowy (tj. 50.) nazwać szabatowym tylko dlatego, że w taki sposób określa się poprzedzające go cykle siedmiu siedmioletnich okresów, tj. właśnie lata szabatowe¹⁰. Tak więc, tak samo jak nie można terminu „szabatowy” używać w stosunku do określenia roku jubileuszowego tylko dlatego, że ów rok jubileuszowy jest ich ukoronowaniem, tak też nie można święta Pesach określać mianem *šabbat* tylko dlatego, że przypada ono

⁸ Należy jednak pamiętać, że słowo *šabbat* – jako nazwa własna dnia tygodnia – w miejscu tym się nie pojawia. Zamiast niego pojawia się tu ‘siódmy dzień’ (יום השביעי, Rdz 2:2, 3) – nazwa od liczebnika porządkowego.

⁹ Tekst masorecki:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת שַׁבְתּוֹן מְקָרָא קֹדֶשׁ כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שָׁבַת הוּא לַיהוָה כָּל מוֹשְׁבֵתֵיכֶם.

¹⁰ O roku szabatowym, ew. roku uwolnienia albo umorzenia (hebr. שְׁמִיטָה, *š'miṭa*, albo שְׁבִיעִית, *š'bi'it*), jak i jubileuszowym (hebr. יוֹבֵל, *yobel*) z perspektywy rabbanicznej, por. np. Wacholder, 1973; zob. też Tal. Bab., Arachin 32b.

w siódmym miesiącu, a co za tym idzie – uważać, że *šabbat* w tym tu kontekście oznacza święto Pesach.

Rabbanita co prawda przyznaje, iż argumentacja, na jakiej się oparł, nie jest zaczerpnięta z Biblii, lecz pochodzi z tradycji (tj. z Miszny i Talmudu), ale też jednocześnie zauważa, że podobnie i stanowisko karaimów nie jest wcale takie pewne. Gdyby bowiem przyjąć, jak przekonuje, że znaczenie słowa *šabbat* z Kpł 23:15-16 sprowadza się do ‘siódmego dnia tygodnia’, tj. ‘piątku/soboty’, czyli tak jak utrzymują karaimi, to pojawia się pytanie o to, skąd wiadomo, o który z szabatów święta Pesach chodzi i od którego należy rozpocząć liczenie *omeru*, albowiem co kilka lat w ciągu ośmiu dni święta Pesach mogą wypaść dwa szabaty.

Podobny jednak zarzut stawia i sam Karaim. Skoro bowiem Rabbanita uważa, iż liczenie *omeru* rozpoczyna się ‘następnego dnia po tym święcie’, to na jakiej podstawie przyjmuje się, że w przykazaniu mowa o pierwszym, a nie o ostatnim dniu święta Pesach. Przecież i ostatni dzień, jak utrzymuje Karaim, także jest uroczyscie obchodzony.

Co ciekawe, w *Wojnie u bram* oba pytania pozostają bez odpowiedzi. Tak więc podsumowując dotychczasowy przebieg rozmowy pomiędzy fikcyjnymi uczonymi, obie strony – bez względu na przyjętą interpretację terminu *šabbat* – napotykać na podobny problem, związany z uzasadnieniem własnego stanowiska w związku z tekstem biblijnym: rabbanici muszą udowodnić, że w biblijnym nakazie mowa o pierwszym dniu święta Pesach, z kolei karaimi, iż mowa o sobocie, która wypada w 8-dniowym okresie święta Pesach¹¹. Jak wiadomo z historii literatury żydowskiej i karaimskiej, problemy te starano się rozwiązywać na różne sposoby, aczkolwiek w żadne szczegółowe rozważania w pracy swej Szełomo syn Aharona niestety czytelnika nie wprowadza. Tak więc ani Karaim dalej nie wyjaśnia tych wątpliwości, ani też Rabbanita nie prezentuje rozwiązań zaproponowanych – na przykład w literaturze talmudycznej – przez rabiego Akiwę (zob. np. Naeh 1992, s. 428–430).

Podobnie jak i pierwszy, tak też i ostatni dzień liczenia *omeru* budzi wiele gorących sporów pomiędzy judaizmem rabbanicznym a karaimskim. Wyrazem tego konfliktu niech będzie pytanie jedenaste, jakie Karaim zadaje Rabbanicie w drugiej części dialogu autorstwa Szełomo syna Aharona, które można sprowadzić do następującego streszczenia: zgodnie z karaimską interpretacją Kpł 23:16, w okresie liczenia *omeru* należy odliczyć 50 dni, a następnie, tj. w kolejnym dniu, złożyć odpowiednie ofiary z okazji święta Tygodni. Rabbanici z kolei uważają za Raszim (Komentarz do Kpł 23:16), iż nie należy odliczać tego 50. dnia, bo on właściwie odnosi się do dnia składania ofiar, a więc liczenie *omeru* ściśle oznacza liczenie 49 dni, zaś następnego dnia, tj. 50., składa się ofiary.

Zdaniem Karaima, to właśnie interpretacja karaimska jest zgodna z regułami hebrajszczyzny Biblii Hebrajskiej, a więc jest zgodna z treścią Tory, jak i z tym, czego ona w rzeczywistości wymaga. Otóż w ostatnim słowie zdania z Kpł 23:16 תספרו חמשים יום (*tisp'ru hamišim yom*, ‘odliczycie pięćdziesiąt dni’) znajduje się znak akcentowy *etnach* (אתנח, 'etnaḥ – w wersji polskiej i hebrajskiej wytłuszczono słowa, do których

¹¹ Na boku pozostawiono w pracy tej kwestię tego, dlaczego karaimi nie rozpoczynają *omeru* od szabatu, który wypada po okresie święta Pesach (więcej: zob. np. Naeh, 1992).

znak ten się odnosi), oznaczający cesurę w wypowiedzi, a co za tym idzie dalsza część biblijnej wypowiedzi (którą jest nakaz złożenia ofiar) odnosić się już musi do kolejnego dnia. W tym miejscu swej argumentacji Karaime krytykuje Rasziego za to, iż wbrew utrwalonej tradycji zapisu biblijnego połączył (poprzez cofnięcie znaku interpunkcyjno-akcentowego *etnach* ze słowa יום na חספרו) wyrazy ‘pięćdziesiąt dni’ ze zdaniem następnym, tj. z והקרבתם מנחה חדשה ליהוה (*ve-hiqraḇtem minhā ḥadaša la-’adonay*, ‘i złożycie nową ofiarę PANU’), tworząc w ten sposób zdanie sugerujące, że ofiarę należy złożyć w 50. dniu, a więc że w gruncie rzeczy odlicza się „tylko” 49 dni. Takich jednak zmian w Biblii, jak uważa Karaime, nie wolno wprowadzać, co automatycznie powoduje, iż interpretacja Rasziego jest nie do przyjęcia.

Ujmując rzecz prościej, zgodnie z karaimejskim odczytaniem tekstu hebrajskiego Kpł 23:16, treść omawianego wersetu w języku polskim wyglądałaby mniej więcej tak:

[15: Odliczycie 7 równych tygodni.]¹² [16:] Do dnia po siódmym szabacie odliczycie 50 dni. [Następnie] złożycie PANU ofiary.

Z kolei rabbaniczna interpretacja tekstu hebrajskiego w wersji polskiej przedstawiałaby się następująco:

[15: Odliczycie 7 równych tygodni.] [16:] Do dnia po siódmym szabacie. [Następnie] **odliczycie** 50 dzień i złożycie PANU ofiary.

W wersji karaimejskiej znak *etnach* pojawia się przy słowie ‘dni’, co oznacza że po nim następuje koniec zdania, a to z kolei sugerować ma, iż ofiary powinny być złożone w dniu po owych 50 oddzielonych (= odliczonych) dniach. Z kolei zgodnie z rabbanicznym sposobem odczytania tekstu hebrajskiego, *etnach* powinien znajdować się nad wyrazem ‘odliczycie’, co miałoby sugerować, że ów 50. dzień i składanie Bogu ofiar to jeden i ten sam dzień, zaś odliczanie dotyczy tylko siedmiu szabatów, które są w ten sposób od 50. dnia wyraźnie oddzielone.

Zdaniem Karaime, już sam fakt użycia w Torze czasownika לספור (‘liczyć’) wskazuje na konieczność odliczenia 50 dni, a dopiero w kolejnym (tj. w 51.) dniu złożenia odpowiednich ofiar z okazji rozpoczynającego się święta Tygodni. Gdyby bowiem rzeczywiście zgodnym było z zamiarem Kpł 23:16, aby ofiarę złożyć w 50. dniu, to nie byłoby potrzeby zapisywania nakazu w formie odliczania, tj. „oddzielania” owych pięćdziesięciu dni, lecz wystarczyłoby poprzestać na pierwszej części zdania ww. wersetu, tj. na informacji, że nazajutrz siódmego szabatu (a więc po 49 dniach) należy Bogu złożyć ofiarę, a nakaz odliczania 50 dni pominać, gdyż byłby on w istocie już niepotrzebny z semantycznego punktu widzenia. Samo przez się jest bowiem zrozumiałe, że dzień po siedmiu szabatach jest 50. dniem z kolei, więc niczego tu nie trzeba „odliczać”. Skoro jednak w przykazaniu tym używa się czasownika ‘liczyć’, to jest to wyraźna wskazówka co do tego, że naprawdę należy owe 50 dni potraktować oddzielnie, jako całość okresu *omeru*, i dopiero po nim – w 51. dniu – złożyć wymagane ofiary.

¹² Na razie chodzi o istotę treści tego wersetu pod kątem wersetu 16. i stąd nie podaje się tutaj ścisłego przekładu na język polski, ponieważ dla obu wyznań żydowskich byłby on inny i wprowadzał niepotrzebne tu zamieszanie. Podano więc tylko ogólny sens nakazu. Jedna z tych różnic została zresztą wcześniej w tym artykule omówiona.

Prócz powyższego, także i w zwrocie *mim-moħorať haš-šabbat* tkwi rozwiązanie zagadki, związanej ze znaczeniem słowa *šabbat*. Jak wyjaśnia bowiem Karaim, wyraz ten nie może tu występować w znaczeniu ‘tydzień’ (jest to kolejne, obok wcześniej w artykule podanych znaczeń tego terminu), albowiem nie istnieją w języku zwroty typu ‘następnego dnia po tym tygodniu’ (dosł. ‘nazajutrz tego tygodnia’)¹³, czy też następnego dnia po tym miesiącu (dosł. ‘nazajutrz tego miesiąca’), z czego wynika, że to hebrajskie wyrażenie oznaczać może wyłącznie ‘następnego dnia po tym szabacie’ (dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’), a więc w gruncie rzeczy niedzielę.

Warto przy tej okazji zauważyć, iż powyższego argumentu Karaim nie mógł wysunąć, omawiając kwestię znaczenia tegoż wyrażenia (*mim-moħorať haš-šabbat*) w związku z pierwszym dniem liczenia *omeru*, albowiem zarówno karaimi, jak i rabbanici leksemowi *šabbat* przypisali wtedy znaczenie związane z ‘jednym dniem’. Jeśli więc karaimi byli zdania, że wówczas była mowa o ‘szabacie’ (a więc: ‘następnego dnia po tym szabacie’, dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’), zaś w opinii rabbanitów o ‘dniu świątecznym’ (a więc: ‘następnego dnia po tym święcie’), to na gruncie poprawności językowej sporu pomiędzy stronami nie dało się rozstrzygnąć, albowiem obie propozycje są poprawne. Co innego jednak w przypadku różnicy zdań, która wynika z kontrowersji na tle wyboru pomiędzy możliwością ‘następnego dnia po tym szabacie’ (dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’) (karaimi), a ‘następnego dnia po tym tygodniu’ (dosł. ‘nazajutrz tego tygodnia’) (rabbanici). I wtedy, na tym samym gruncie poprawności językowej, zwycięzca sporu o słuszność interpretacji zwrotu *mim-moħorať haš-šabbat* może być tylko jeden, tj. Karaim.

Tak mniej więcej zarysowuje się istota sporu karaïmsko-rabbanicznego w związku z wyznaczaniem ramowych dat okresu *omeru* ujęta przez Szełomo syna Aharona w *Wojnie u bram*. Zestawienie ze sobą rozważań związanych z obiema kwestiami, tj. z początkiem i końcem okresu *omeru*, prowadzi do ciekawych spostrzeżeń z zakresu wewnętrznej analizy literackiej dialogu *Wojny u bram*. Od razu zauważa się bowiem, iż zwrot *mim-moħorať haš-šabbat*, użyty zarówno w Kpł 23:15, jak i w wersecie następnym, w przypadku karaïmskiej interpretacji za każdym razem ma dokładnie to samo znaczenie, mianowicie: ‘następny dzień po tym szabacie’ (dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’)¹⁴.

Z kolei w rabbanicznej interpretacji wyjaśnia się go na dwa różne sposoby: za pierwszym razem jako ‘następny dzień po święcie Pesach’ (dosł. ‘nazajutrz święta Pesach’), za drugim już jako ‘następny dzień po tym tygodniu’ (dosł. ‘nazajutrz tego tygodnia’) [sic!].

I teraz, biorąc pod uwagę fakt, iż omawiany tu tekst Tory posiada także i prawny charakter, można by oczekiwać, że znaczenia tych samych terminów, zwłaszcza gdy pojawiają się w dwu następujących po sobie wersetach o podobnej strukturze gramatycznej, będą takie same. Intuicji tej odpowiada właśnie wykładnia karaïmska¹⁵, choć i w niej tkwi pewien szkopuł, o którym za chwilę.

¹³ Aby oddać istotę braku poprawności językowej, to właściwie należałoby przełożyć jako ‘nazajutrz tygodnia’, jak i ‘nazajutrz miesiąca’, których to wyrażen także i w języku polskim nie uznaje się za właściwe.

¹⁴ Także i Awraham ibn Ezra miał być zwolennikiem tego rozwiązania (zob. Weis, 1946, s. 130–131).

¹⁵ Co jednak nie oznacza, że automatycznie racja leży po stronie karaïmów. Wykładnia karaïmska zgadza się tylko z pewną filozofią prawa, zgodnie z którą tych samych pojęć należy używać zawsze w tym samym znaczeniu.

Tak więc w karaimejskiej perspektywie ostatni dzień liczenia *omeru* to niedziela (*jom riszon*), pięćdziesiąty dzień po siódmym z kolei szabacie. Karaim nie mówi o tym wprost, ale jak wynika z analizy tekstu *Wojny u bram*, ofiary składać mieli Izraelici w dniu następnym, tj. w 51.¹⁶ Przedstawiona powyżej argumentacja Karaima odnośnie do ustalania ostatniego dnia odliczania *omeru*, jak i do dnia złożenia Bogu odpowiednich dla święta ofiar, wydaje się wewnętrznie spójna, choć posiada też, jak już zauważono, pewne znaki zapytania.

Otóż zgodnie z rabbanicznym sposobem czytania Kpł 23:16, odliczanie 50 dni jest podzielone na dwa okresy, a mianowicie na siedem tygodni (49 dni) *omeru*, jak i na okres, który jest określany mianem 'dnia po' (*mim-mohorat*) owym okresie (tj. 50. dzień), w którym to dniu miało rozpoczynać się święto Tygodni. Taka interpretacja powoduje, że rabbanici wykazują się konsekwencją w sposobie wykładni okolicznika czasu 'dzień po', albowiem tak, jak początek liczenia *omeru* następuje w 'dniu po' pierwszym dniu święta Pesach (Kpł 23:15), tak też święto Tygodni rozpoczyna się w 'dniu po' okresie liczenia siedmiu tygodni (Kpł 23:16).

Z kolei karaimi co prawda rozpoczynają liczenie *omeru* od dnia 'po dniu' nazywanym *šabbat* (oczywiście – jak pamiętamy – nadając temu terminowi inne znaczenie, aniżeli rabbanici), jednakże już święto Tygodni rozpoczynają nie w 'dniu po' siedmiu równych tygodniach (עד ממחרת השבת השביעית), lecz w kolejnym. W gruncie rzeczy powoduje to, iż ów 51. dzień, a więc pierwszy dzień święta Tygodni, przypada nie na 'dzień po' okresie siedmiu tygodni *omeru*, lecz pojutrze, a więc – w 'dniu po' od 'dnia po' siedmiu pełnych tygodniach.

W świetle przedstawionej tu analizy powstaje pytanie o to, czy w obu wersetach Tory ważnym elementem definiowania początków kolejnych okresów religijnych (tj. *omeru* i święta Tygodni) nie jest w zasadzie nie tylko sposób rozumienia terminu *šabbat*, ale także i *mohorat*, tj. 'nazajutrz, dzień po', który w tekście prawnym, a przynajmniej w następujących po sobie zdaniach, powinien pełnić taką samą funkcję. A więc jeśli wyrażenie תבשה תרחמם w Kpł 23:15 oznaczało – zarówno dla karaimów, jak i rabbanitów – pierwszy dzień *omeru*, to czy w kolejnym nie powinno ono także, analogicznie do pełnionej funkcji w poprzednim, być wyznacznikiem początku kolejnego okresu, tj. święta Tygodni?

Jak widać, każde z zaprezentowanych przez Szełomo syna Aharona stanowisk – tj. strony karaimejskiej i rabbanicznej – posiada, z punktu widzenia wewnętrznej spójności analityczno-argumentacyjnej, swój szczególny sposób dowodzenia racji, w którym konsekwencja analityczna, zwłaszcza w zakresie wyjaśniania tych samych pojęć prawnoreligijnych, nie zawsze musi pełnić ważną rolę. Bez zagłębiania się

Samo spełnienie wymogu konsekwencji w stosowaniu terminów technicznych jeszcze nie oznacza, że ma się rację, gdyż należy jeszcze udowodnić – i tu wracamy do naszego przypadku – że znaczenia, które przypisuje się danym terminom, są właściwe. Po drugie, trudno powiedzieć, na ile można wymagać od prawnych tekstów biblijnych, aby miały spełniać kryteria poprawności sformułowań prawnych, jakie przed prawodawcą stawia się w obecnych czasach.

¹⁶ Wniosek taki wypływa z jego zarzutu wobec Rasziego, który miał – zdaniem Karaima – błędnie powiązać dzień 50. z dniem złożenia ofiar. Wynika z tego, że dla Karaima składa się je dopiero w dniu następującym po ostatnim dniu liczenia *omeru*. Podobną zasadę stosują zresztą i sami rabbanici: ostatni dzień liczenia *omeru* to dzień 49., zaś w dniu następnym, którego nie zalicza się do okresu *omeru*, składa się ofiary. Porównując jednak to stanowisko z opinią Kirkisaniego (*Księga światła...*), który uważał, że liczenie *omeru* rozpoczyna się od niedzieli, a kończy w święto Tygodni, które także powinno przypaść na niedzielę, a więc 50. dnia, widzimy, że według niego odpowiednio ofiary Izrael złożył w tym właśnie dniu (zob.: Gil, 2003, s. 111).

w szeroki kontekst literatury żydowskiej i karaimejskiej trudno zrozumieć drogę, jaką musiało przejść rabbaniczne i żydowskie prawo religijne, aby dotrzeć do punktu, w którym znajduje się obecnie.

Choć historia polemik karaimejsko-rabbanicznych pokazuje w tym zakresie jeszcze większe bogactwo tematów, ze względu na które obie społeczności wykazywały się nie tylko znakomitą znajomością Tory, jak i w ogóle Biblii, ale też wyjątkowymi umiejętnościami egzegetycznymi, zwłaszcza z punktu widzenia analizy literackiej, to jednak w tej tu kwestii Szełomo syn Aharona zdecydował się w pewnym tylko zakresie przedstawić różnice pomiędzy zwaśnionymi wyznaniem, i to nie zawsze do końca wyczerpując merytorycznie wszystkie możliwe wątki analityczne. Nie rozwija on na przykład tych problemów analitycznych, które mogą pojawić się przed uważnym czytelnikiem jego własnego dzieła, jak na przykład przy próbie udzielenia przez nie odpowiedzi na pytanie o pierwszy i ostatni dzień liczenia *omeru* w kontekście użycia przez Torę – w odniesieniu do ram czasowych tego okresu – wyrażenia מִמַּחֲרַת הַשָּׁבָע.

Wojna u bram Szełomo syna Aharona pozwala w sposób uporządkowany skonfrontować prawno-religijne stanowisko karaimów wobec rabbanicznej halachy, jednakże to od wnikliwości czytelnika zależy, czy dostrzeże w niej też dane, które z pewnych względów nie wypływają na powierzchnię toczzonego sporu, choć immanentnie w nim tkwią, niejako „podskórnie” i przynależą także do treści problemu, aczkolwiek – prawdopodobnie – są nieuświadomione przez autora. Podejście badawcze powinno i do tych treści dzieła – o ile są merytorycznie uzasadnione – docierać i poddawać je analizie krytycznej. Pierwszą część tego postulatu starałem się przedstawić na powyższych stronach, z kolei na drugą przyjdzie czas przy innej okazji¹⁷

Literatura

- Akhiezer, G. (2018). *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe*. Leiden – Boston: Brill.
- Akhiezer, G., Daniel, L. (2011). Šelomo ben 'Aharon miṭ-Troqi we-ḥibburo ha-'anti nošri "Migdal 'oz". W: D. Shapira (red.). *Qar'ae mizraḥ 'Eyropan bad-dorot ha-'aḥaronim*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi.
- Baumgarten, J. (1976). 4Q Halakha 5, the Law of Ḥadaš, and the Pentecontad Calendar. W: G. Vermes (editor), *Journal of Jewish Studies* (s. 36–46). London: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies.
- Beckwith, R. (2001). *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies*. Boston – Leiden: Brill.
- Ben-Shammai, H. (1986). Karaite Exegetes and their Rabbanite Environment. W: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985, Panel Sessions:*

¹⁷ Nie wystarczy bowiem zawęzić analizę przedstawionego tu problemu do studium językowo-semantycznego toranicznego wyrażenia מִמַּחֲרַת הַשָּׁבָע, ale także należałoby właśnie oddać sprawiedliwość szerszemu kontekstowi historyczno-literackiemu, by pokazać jak na przestrzeni wieków w szeroko rozumianym judaizmie zmieniało się rozumienie nakazu Księgi Kapłańskiej o odliczaniu *omeru*. Podobnie należałoby też zadać pytanie o pochodzenie nakazu w samym tekście Tory, co pociągałoby za sobą – w pierwszej kolejności jak mi się wydaje – uwzględnienie szczegółowych studiów z zakresu kalendarza i świąt religijnych w Biblii Hebrajskiej, jak i rozwoju terminów hebrajskich z nimi związanych (i w tym tu wymiarze warto zwrócić uwagę szczególnie na prace: Fraade, 2009–2010, s. 147–181; Morgenstern, 1924, s. 13–78; 1926, s. 77–107).

- Bible Studies and Ancient Near East* (s. 43–58). Jerusalem: Jerusalem World Union of Jewish Studies.
- Engeström, J. (1737). *Dissertatio philologica expendens celebrem inter rabbinos et Karaeos controversiam de termino Pentecostes: Lev. XXIII.15.16. Deut. XVI.10*. Sistit Sivard R. Schwartzkopff, Londini Gothorum: Typis L. Decreaux.
- Erder, Y. (2003). The Karaites and the Second Temple Sects. W: M. Polliack (editor), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (s. 119–143). Leiden – Boston: Brill.
- Fraade, S. (2009–2010). Theory, Practice, and Polemic in Ancient Jewish Calendars. W: A. Edrei, S. Last Stone, N. Vered (eds.), *Diné Israel, Studies in Halakhah and Jewish Law* (s. 147–181). Tel Aviv: Tel Aviv University.
- Gil, M. (2003). The Origins of the Karaites. W: M. Polliack (editor), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (s. 73–118). Leiden – Boston: Brill.
- Guillaume, P. (2006). Sabbatical Calendar and Priestly Narrativ. W: A. Sołtysiak (editor), *Time and Astronomy in Past Cultures, Toruń, March 30 – April 1, 2005* (s. 33–49). Warszawa – Toruń: Gorgias Précis Portfolios.
- Hoffmann, D. (1878). *Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze, Heft 1*. 2d. ed. Berlin: M. Driesner.
- Hoffmann, D. (1874). *Die Zeit der Omer-Schwingung des Wochenfestes*. Berlin: Jahres-Bericht der Rabbiner Seminar für das Orthodoxe Judenthum.
- Morgenstern, J. (1926). Additional Notes on „The Three Calendars of Ancient Israel”. W: D. Philipson (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 77–107). Cincinnati – Ohio: Hebrew Union College.
- Morgenstern, J. (1968). Lag baomer – its Origin and Import. W: M. Tsevat, S. H. Blank (eds.), *Hebrew Union College Annual* (s. 81–90). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Morgenstern, J. (1924). The Three Calendars of Ancient Israel. W: D. Philipson (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 13–78). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Naeh, S. (1992). Did the Tannaim Interpret the Script of the Torah Differently from the Authorized Reading? W: W. Z. Harvey, Y. Kaplan, Y. M. Ta-Shma (eds.). *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies* (s. 401–448; hebrajski). Jerusalem: [wydawca nieznany].
- Nemoy, L. (1980). Elijah ben Abraham and His Tract Against the Rabbanites. W: S. H. Blank (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 63–87). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Revel, B. (1971). The Karaite Halakah and Its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah. W: P. Birnbaum (editor), *Karaite Studies* (s. 1–88). New York: Hermon Press.
- Shlomo N. (1992). Did the Tannaim Interpret the Script of the Torah Differently from the Authorized Reading?. *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies*, editors Warren Zev Harvey, Yosef Kaplan, Israel M. Ta-Shma, April-September, LXI(3-4), Jerusalem (hebrajski).
- Weis, P. (1946). Ibn Ezra, the Karaites and the Halakah. W: E. Robertson, M. Wallenstein (eds.), *Melila* (s. 35–53; hebrajski). Manchester: Manchester University Press.
- Wacholder, B. Z. (1973). The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period. W: S. H. Blank (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 153–196). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Wąsowicz, H. (2015). *Chronologia średniowieczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

AGNIESZKA MAŁGORZATA KRZYSZTOF-ŚWIDERSKA

Jesuit University Ignatianum in Cracow, Institute of Psychology

Department for the Psychology of Religion and Spirituality

e-mail: agnieszka.krzysztof-swiderska@ignatianum.edu.pl

ORCID: 0000-0002-0819-0350

KRZYSZTOF TOKARZ

Medical College
of Jagiellonian University, Cracow

KRZYSZTOF KRZYSZTOF

Ulster University, Belfast, United Kingdom

ORCID: 0000-0003-3422-2456

DOI: 10.34813/ptr3.2022.13

Ways of experiencing atheism: Changes in both personality organization and God image in the course of psychodynamically oriented individual psychotherapy for a patient with an initial diagnosis of paranoid personality disorder

Abstract. This article discusses the process of changes to a patient's personality organization and God image in the course of long-term psychodynamically oriented psychotherapy. The patient remained a declared atheist, and so these changes did not involve his general views; rather, they only concerned his manner of experiencing his own and others' faith. The patient's personality organization and God image were examined twice: at the beginning of psychotherapy and after two years of contact. Those assessments used the personality organization diagnostic form and Ana-Maria Rizzuto's God/Family Questionnaire. The process of changes in the God image and changes in approach to religious life is considered from the point of view of modern psychoanalysis, and especially from the perspective of object relations theories. This article addresses the maturity of different religious declarations and the relation to mental health from both a Freudian and a more modern psychoanalytical perspective.

Keywords: atheism, personality disorders, God Image.

Attempting to examine the God image of atheists sounds ridiculous. However, there are theoretical approaches that make that idea understandable, and even obvious. Rizzuto views the God image as resulting from early childhood relations and therefore being common in Judeo-Christian culture. This statement is also one explanation for why people can suddenly convert or return to beliefs that they have rejected. However, individuals vary in their approach to belief in the God image they have developed (Rizzuto, 1979). Regardless of whether one rejects or has faith in that God image, however, it remains accessible throughout the span of that individual's life. This observation also explains why the phenomenon of sudden religious conversion occurs. Among other kinds of attitudes, Rizzuto has listed those "amazed, angered, or quietly surprised to see others deeply invested in a God who does not interest them" at all (Rizzuto, 1979). As one can easily notice, even within this group of people, the range of individuals' attitudes towards their God image—and therefore, to belief in those who do not believe—is broad. There are also individuals who struggle with a demanding, harsh God of whom they would like to be rid, and some of them call themselves atheists (Rizzuto, 1979). Furthermore, so-called mainstream science has an interest in describing and analyzing different kinds of nonbeliefs. Psychologists listed: academic atheists, activist atheist/agnostics, seeker agnostics, antitheists, nontheists, and ritual atheists (Silver, 2013). Jong has argued that atheism and related terms are, as with other social science concepts, fuzzy categories and that no one can say exactly what it means to be an atheist (Jong, 2015).

Changes in a patient's God image over the course of psychotherapy have also been widely explored and described (Cheston et al., 2003; Tisdale et al., 2018; Key, 1995). The sources of the image of God in early childhood relationships and its connection with structures emerging at the same time have also been extensively researched and described. Most authors point to the introjection of the parents' image and then the projection of their internalized images into the image of God (Strength, 1998, p. 180). Nevertheless, some of them point to the functioning of the image of God as a separate „being” in the psyche of an individual (Rizzuto, 1979). Others, like Davanloo, for its association with the superego, whose frameworks begin to form long before Freud postulated superego development (Beeber, 1999, p. 162). Moreover, models for doing the practical work of therapy in a Christian context have been proposed. For example, very practical and efficient seems to be model of work based on techniques of Davanloo's Intensive Short-term Dynamic Psychotherapy (Strength 1998). What is more, these changes can take place even when psychotherapy is not focused on religious matters. It has also been proven that the phenomenon of sudden religious conversion more frequently occurs in groups of people with severe personality disorders (Scobie, 1973). Cross-lagged analyses in research from 2020 suggest that that object-relational functioning affected God representations (Stulp et al., 2021, p. 22). These considerations raise the question of whether atheists' God images—and hence, religious declarations—could somehow change. Exploring what might happen in the course of psychotherapy to an atheist's attitude towards God, and therefore, towards belief, is relevant for a multitude of reasons. However, in light of the fact that atheism is positively associated with education, tolerance, whereas

negatively correlated with prejudice and need not imply a denial of God, what would we actually be exploring by asking atheists about God and religion (Beit-Hallahmi, 2006)? For the Christian therapists, part of the work with clients is promoting their relationship with the real God (Strength, 1998, p. 179). But how about a therapist who is trying to be neutral in his work and a client who is a declared atheist?

"Stupid, ugly, gay" – the Mr. Z case study

Mr. Z was first referred to psychotherapy by his mother because he didn't want to go outside the house. For a few months, he spent all his days only at home with his parents never leaving his house. The patient feared that others would discover holes in his education and judge him to be unintelligent. A homosexual, Mr. Z was also afraid that his colleagues would find out about his sexual orientation and subsequently reject him. Furthermore, he was also worried about his physical appearance. However there was no realistic reason for it. The patient stated that these anxieties first emerged when he was 18 years old and going through a breakup with his girlfriend of one year. His apprehension tended to subside when he entered a close relationship and to increase during moments of frustration. At the time of his referral to psychotherapy, Mr. Z was 22, single, and living with his parents and sister. His brothers moved out to start families of their own. When the patient was 13 years old, his mother was ill with cancer, and that event destabilized the family. His parents were often not at home, leaving the children to take roles of absent parents. Mr. Z's mother was hospitalized twice in a state of clinical death. Until that time, the family had been marked by religious rigor. However, since the age of 14 years old, Mr. Z had started to rebel, and he started attending parties where he drank a significant amount of alcohol. During one of the parties, he was raped by an older man. He did not talk about that event at home, but he stopped going out. He continued to attend high school focused on the arts and made friends with one of his classmates. When he was 17 years old, he started dating a girl. They met every day and began having sexual intercours. After he found out that the girl had a crush on another man, he became jealous, provoked fights, and finally broke up with her. After a period during which his functioning declined, he started preparing for his studies. Following a friend's lead, he had started studying art. Furthermore, he could not stand the idea of his classmate having other friends. These difficulties prompted him to switch his course of study and return to his parents. He also recalled that when he was 17 years old, he revolted and stopped attending church as a means of rebelling against his father's rules.

Course of psychotherapy

At the first session, the patient was with his mother. He was afraid of being diagnosed as seriously mentally ill and finding out his "dark secrets." From the beginning, he described himself as "stupid, ugly, gay." His goals for psychotherapy were to reduce his social anxiety, recognize his expectations, and improve his relationship with his parents. After the initial meeting, the patient elaborated on three further

objectives: (1) learning to cope with difficulties in forming relationships with people (his relationships were of two kinds: overly close or full of distrust), (2) examining his delayed development in many fields of life, and (3) addressing his problems in experiencing his own sexuality.

The first sessions involved supplementary interviews and accustoming the patient to the method of work. Initially, the patient arrived late to the sessions and did not want to talk about himself due to his fear of judgment. After that anxiety declined and Mr. Z came to see that the same concerns were part of his everyday life, he started to provide facts about his current situation. However, his conclusion was always that everybody would reject him. The psychotherapist proposed increasing the number of sessions to two per week. Over four months, many issues were analyzed. Mr. Z came to recognize the causes of his problematic attitude towards others, such as the transference of emotions from one field of life to another. In this initial phase of psychotherapy, the patient said that he did not hear or remember many interventions from this stage of psychotherapy. When psychotherapist said anything to him, he smelt stench (olfactory hallucinations). That information shed light on the patient's psychotic experiences, which were characterized by distrust, a disordered way of perceiving himself, and paranoid anxiety. In addition to showing the patient that his feelings were connected to his tendency to avoid contacting people, the psychotherapist was trying to teach the patient to distance himself from his emotions, calm himself, and abstract himself from the feeling of being observed. After making a headway in reducing these feelings that were preventing the patient's contact with other people, the psychotherapist attempted to analyze his functioning again. At this stage of psychotherapy, Mr. Z was able to take interventions without experiencing hallucinations. The therapist analyzed the following issues: the patient's overly close relationship with his mother, abandonment, the patient's feeling of competing with his brother and losing, his limited ability to tolerate frustration, the influence of the rape on his sexual development, his tendency to form symbiotic relationships (with his mother, girlfriend, and classmates), the causes of his breakup with his girlfriend, and his perceived need to create a masterpiece.

After 1.5 years of work on these issues, the psychotherapist observed that the patient gradually became more independent and could distinguish between what is important and what is unimportant information for him.

At the time of second examination new issues were observed: identification with a masculine role, triangular relationships and feelings evoked by them, sexual orientation, sexual needs and realization, and responsibility for himself and the family.

Research questions

What changes took place in the patient's personality organization during the therapy?

What changes have occurred in the patient's image of God in the course of therapy?

What changes took place in patient's faith (declaration)?

What changes have not occurred and why?

Methods

A patient was examined twice in the course of treatment: (1) after two years of individual psychotherapy and (2) after almost two more years of individual psychotherapeutic meetings. The same set of methods was used in both cases. The patient's personality organization was diagnosed with a personality organization diagnostic form (PODF), which was primarily based on Kernberg's theory (Diguer et al., 2001). What is important this tool interrater reliability evaluated with use both weighted kappas for the dichotomous items and intraclass correlation for dimensional scores was proved to be good. For the 15 dichotomous items, the kappa ranged from .36 (omnipotent control) to .85 (emptiness) ($M = .63$), which indicates good reliability (see Table 2). Percentages of agreement ranged from 76% (projective identification item) to 98% (stimuli's differentiation) ($M = 87\%$). Intraclass correlations were calculated for the four dimensions and the GPO (Hébert et al. 2003, p. 248). Similarly, to examine construct validity of the PODE, three tests were carried out to demonstrate that the results were consonant with the definition of the construct: exploratory factor analysis (EFA) to examine whether the factor structure underlying the data reflects the three POs included in the model, Cronbach alpha coefficient to examine internal consistency of the measure and finally correlations between the four dimensions and the GPO. All three conducted tests examine different aspects of validity construct and prove it to be good. Factor analysis showed that items tended to regroup according to the model, which contributes to the validity of the PODE. Cronbach alpha coefficient for all items was .74. At items level, Cronbach alpha ranged from .70 to .74 (Hébert et al., 2003, p. 250). Correlations Between Global Personality Organization (GPO) and the Primitive Defenses, Identity Diffusion, Lack of Reality Testing, and Object Relations Dimensions occurred to be good (Hébert et al., 2003, p. 251).

Authors of the cited rapport wished to compare the PODF with a valid measure of PO (concurrent validity). However, this was not possible because the few available measures were not more valid than the PODF (Hébert et al. 2003). It is important to say that above rapport suggests that PO evaluation differs from a psychiatric evaluation that focuses on DSM disorders and symptoms. It should be also supplemented with more items describing healthy functioning (Hébert et al., 2003, p. 251).

Table 1

Global Personality Organization Diagnosis and its dimensions (from Diguer et al., 2001)

GPO	Dimensions			
	Identity	Defenses	Reality Testing	Type of Object Relations
Neurotic	Integrated	Mostly mature	Good	Oedipal
Borderline	Diffused	Mostly primitive	Mostly Good	Borderline 2a, 2b, 2c
Psychotic	Diffused	Mostly primitive	Impaired	Psychotic

The PODF is a flexible diagnostic tool that can be applied to a broad range of clinical materials, including therapeutic sessions; interviews (both structured and unstructured); case studies; and personality tests, such as the Structured Clinical Interview for DSM Disorders-IV-TR Axis II Personality Disorders [SCID-II]). It has also proven useful in various clinical contexts, such as inpatient and outpatient settings, and as part of research studies. The PODF is a method for gathering and analyzing material that takes Kernberg's theory, as well as other object relations theories, into account (Diguer, Normandin & Hébert, 2001).

Table 2
Quality of Object Relations (from Diguer, Normandin & Hébert 2001)

1 Symbiotic with fear of disintegration and annihilation
2a Low Borderline Organization with fear of the object: Paranoid, Schizoid or Schizotypal
2b Low Borderline Organization with control of the object: Malignant narcissism or Antisocial
2c High Borderline Organization with fear of abandonment: Dependent, Histrionic, Sado-masochistic, Narcissism or Borderline
3 Oedipal with fear of castration – depression: Hysteria, Depressive masochistic or Obsessive-compulsive

In this case, the material was drawn from the clinical context, and it included anamneses, test results (e.g., sentence completion tests), and therapeutic sessions.

Rizzuto's God/Family Questionnaire was chosen as a method of examining the patient's God image (Rizzuto, 1979). It is a semi-structured projective method, like sentence completion tests, that makes it possible to both analyze significant individuals from a patient's childhood and God image and speculate about the mutual relationships between them. The 10 points of Rizzuto's schema were used to facilitate the task of comparing individuals' God images (Rizzuto, 1979).

Due to the insufficient research sample resulting from the strictly qualitative nature of the research, classical statistics cannot be applied and programs such as SPSS or Statistica are not applicable. The use of this type of calculation method would be inconsistent with the mathematical requirements as well as with the APA recommendations (Marszalek et al., 2011). In order to compare both examinations in organized and enabling replication of research modern method of qualitative analysis were used (Anczyk et al., 2019). To provide numerical data for qualitative methods NVivo Software was used (Zamawe, 2015). The content analysis of two examinations with God/Family Questionnaire, based on coding in NVivo program is more detailed and direct than analysis based on interpretative schema Rizzuto (Rizzuto, 1979). Therefore, obtained bottom-up categories are good supplementation of psychoanalytic observations. It seems also that it could verify it to some extent.

Moreover, there was an attempt to use a clinical analysis of patients' drawings of God (Jacobi, 1968). However, the patient in question refused to draw a picture of God in both examinations.

Results

Table 3

Rizzuto's Interpretation Schema (1979)

1. The individual's attitude toward belief in God;
2. The prevailing characteristics of the God representation;
3. The sources of the God representation to primary objects;
4. The elaborations and transformations that paternal representations have undergone to become a God representation;
5. The psychic defenses working to facilitate belief or lack of belief;
6. The prevailing uses of the God representation in the process of maintaining psychic equilibrium;
7. The early life conditions and traumas contributed to the elaboration of a particular God image;
8. The connections between the God image provided by organized religion and the private God representation;
9. Particular needs that the individual may have in relation to God, even if the need is that God does not exist;
10. Taking into consideration any psychodynamic diagnosis (from Rizzuto, 1979).

Table 4

Comparison of PODF results in two examinations

Exami- nation	Identity	Primitive defenses	Mature defenses	Impaired Reality testing	Object re- lations and typical type of anguish	GPO
I	-8	10	7	8	Fear of object, paranoid	Low BPO
II	9	4	9	3	Fear of abandon- ment, narcissistic	High BPO

In the first examination with use of the God/Family Questionnaire, an analysis using the scheme proposed by Rizzuto (1979) showed that the patient declared that he had lost his belief, which he associated with childish naivety. However, his attitude to religious issues seemed like a way to get rid of a strict and all-encompassing God image. For the patient, "not believing" likely meant "not trusting." In the second examination with the same tool, the patient declared that he lacked belief but understood others who felt differently. God seemed more neutral, passive rather than strict. Interestingly, he saw God as lacking in relevance for him but refused to explicitly deny God's existence. Thus, "not believing" had likely started to mean "not

relying on”, “choose independence” for the patient. In the first examination, the patient denied dependence on God as a “good” object. After 1.5 years of psychotherapy, he still overtly denied that he depended on God, although he did allow for other dependencies. In both examinations, the source of the patient’s God image was an image of a father, whom the patient experienced as distant. As the patient recalled, both his relationship with his God image and his relationship with his father had improved when his mother was ill. When she recovered, the patient resumed his dependence on his mother. The two were engaged in a kind of symbiotic relationship. The patient’s temporary exit beyond this symbiosis was not likely based on a separation/individuation process, only on sudden pull out of symbiosis to an enemy reality. An external situation of his mother’s illness was so difficult that the patient’s world of internal objects and his feelings toward them were still reacting to it. At the beginning of psychotherapy, Mr. Z was still fighting this family trauma. According to Davanloo a self-constructive functioning of the patient’s ego has become paralyzed under the harsh and punitive mandate of the superego (Have-de Labije & Neborsky, 2012, p. 120). However, the analysis revealed that his image of the father had undergone only poor elaborations via primitive psychic mechanisms. He primarily projected difficulties with his emotionally withdrawn father, who was excluded from the symbiotic relationship his mother. At this point, the question arises: does more complicated mental operations are needed - more mature defenses - to establish the superego structure? Psychoanalytic theoreticians differ in this matter. For example, Davanloo modified Freud’s view that the superego is established late in the history of a person’s development and starts working after the oedipal complex is disbanded. He stated that the superego can play an active role in the development and maintenance of disturbance already in the first months of a child’s life. Happening this is due to disturbance or permanent damage to the emotional bond between child and caregiver (Abbass & D’Arcy, 2007). Is it the working of primitive, harsh superego or just displacement of feelings related to caregivers to cosmic level? At the stage of the first examination, the patient’s structures do not seem to allow the implementation of any rules of conduct in the world, which is traditionally the role of the superego - he is only able to avoid contact with the world and people. His fears and needs seem to be of symbiotic origin. It is worth of noticing that, in the first examination, the patient solely had negative feelings toward his God image, which probably allowed him to have closer contact with his emotionally withdrawn father during the difficult circumstances surrounding his mother’s illness. It indicates that God image has some constructive role. The postulated mechanism is displacement of difficult feelings beyond the relation he feels really needed in that moment. In the second examination, Mr. Z’s feelings about God were less intense, and at the same time he displayed a kind of tolerance for his father’s character. Denial was the psychic defense working to facilitate a lack of belief in the first examination. In next assessment, Mr. Z’s lack of belief was no longer so tightly connected with his denial of dependence. Rather, it was simply a choice—one that was neither highly dramatic nor crucial for the patient’s day-to-day life. Despite of superego issues, one can postulate that in both examinations with the God/Family Questionnaire, the patient’s God image

and relationship to it were based on a displacement of his emotional problems to a “cosmic level of religious dimension” (Rizzuto, 1979). However, in the first examination, one can observe the patient’s denial of the meaning of the father, along with a longing for emotional contact with both God and that father. It seems that initially, the patient did not accept his father on any level. Rather, Mr. Z refuted the simple fact of his father’s existence and character traits, and he instead longed for someone who did not exist. In addition, the fact that he was still trying to come to terms with the trauma of being raped by an older man likely colored his relationship with God on at least two levels: (1) philosophical reflection level: if God exists, how he could have allowed such a thing to happen; (2) unconscious object level: God as a figure of older man could be identified with the aggressor. We could assume that trauma paralyzed a self-constructive functioning of the patient’s ego – Mr. Z belongs to a group of patients who have experienced attachment at some point in their lives but these attachments have been broken by one or more traumatic events (Abbass & D’Arcy, 2007). He was experiencing traumatic events from his past as happening at the moment (Abbass, 2016, p. 248). Therefore, those dilemmas were displaced into the religious dimension to maintain a fragile psychic equilibrium endangered by his traumas. In both examinations, the patient’s weak emotional contact with his father had an influence on his God image. Father as a representative of reality could have moved patient beside symbiotic relationship with mother but was too distant to do it. In both examinations, the patient saw institutionalized religion as form of childish dependence that he had outgrown. Regardless, in the first assessment, he mentioned that institutionalized religion had provided him with an image of a good father in the form of Joseph. It seemed to be an attempt to look for a positive fraternal object in religion, and that finding was more than unexpected for a declared atheist. In summary, Mr. Z’s denial of God’s existence in the first examination was a form of removing his father and trying to stop that figure from influencing his life. However, that figure’s most frightening traits seemed to partially reflect a split maternal, primary object—God appeared as both strict and as encompassing every single aspect of life. An all-encompassing psychic symbiosis seemed to be the most pressing problem of the patient. In the second examination, nonbelief in God’s existence seemed to be simply a choice that the patient had made, one that had not been colored by his paranoid, symbiotic anxieties. However, he expects from God to be passive and openly writes in this context about his desire of independence. It suggests us that the patient is working through separation-individuation issues.

NVivo analysis allowed to distinguish four bottom-up coding categories: the lack of answer, incomplete answers, evasive answers, and self-concentration, (which means writing about himself when the question is about someone or something else), atheism, (which means declared openly disbelief in God), beliefs – content concerning God, (which indicates being a believer) and needs towards God – needs which patient directs towards God. Then two sets of categories were distinguished: dispersion of answers: regarding the way the patient completed the questionnaire and attitude towards God: Both examinations were compered in distinguished sets of categories. See Table 5.

Table 5

Percentage of distinguished categories in both examinations divided into two sets

Category	Percentage in first examination	Percentage in second examination
Lack of answers	3,73%	4,89%
Incomplete responses	20,09%	3,02%
Evasive answers	5,59%	1,61%
Self-concentration	17,83%	9,55%
Atheism	11,57%	18,01%
Beliefs	13,28%	8,65%
Needs towards God	10,99%	12,24%

In order to see the differences that have occurred in the course of psychotherapy see Figure 1 and Figure 2.

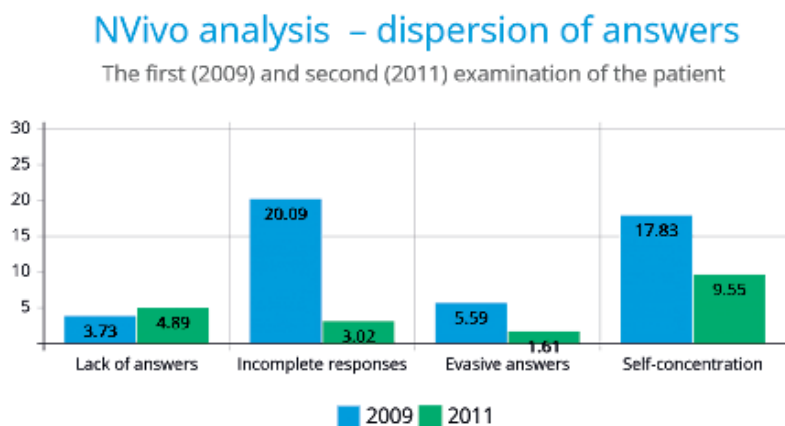


Figure 1

NVivo analysis – dispersion of answers in the first (2009) and second (2011) examination of the patient

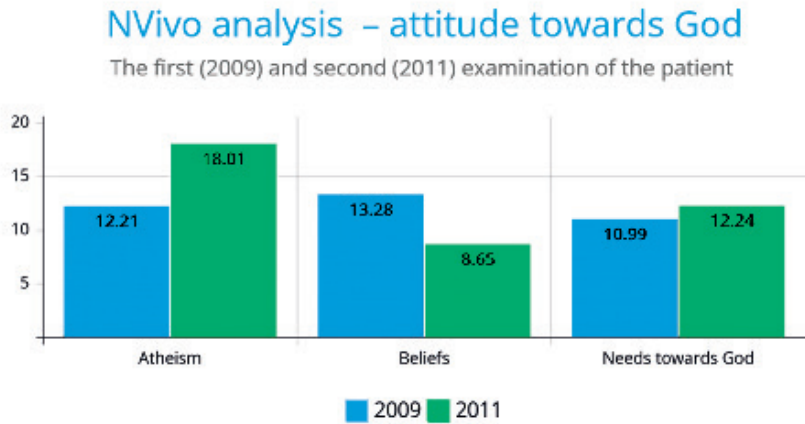


Figure 2

NVivo analysis – attitude towards God in the first (2009) and second (2011) examination of the patient

The percentage of categories related to dispersion of responses, indecisiveness, or avoidance of responses decreased significantly – from 47,24% to 19,07%. See Table 6.

Table 6

Percentage of categories related to dispersion of responses (sum of categories: lack of answers, incomplete responses, evasive answers and self-concentration) and attitude towards God (beliefs and needs towards God categories minus atheism category)

Set of categories	First examination	Second examination
Dispersion of answers	47,24%	19,07%
Attitude towards God (beliefs+needs-atheism)	12,06%	2,88%

Looking at the components of this score (Table 5), one can notice that all the categories in the set decreased, except for the lack of answer rate, the percentage of which increased slightly. Looking at the individual test items, one can notice the patient simply did not complete some of the questions that relate directly to God. When asked about the gaps in the questionnaires, he said the questions simply did not apply to him.

Comparing the content related to declared atheism to the content related to beliefs and needs towards God in both examinations, we can also see that it has changed significantly. It can be counted as percentage of beliefs plus percentage of needs towards God minus percentage of atheism sentences in the questionnaire. In the first study, despite the declared lack of faith, beliefs and needs directed at God clearly prevailed (12,06% beliefs/needs sentences more than atheism sentences). While in the second examination, the same ratio counts only 2,88%. See Figure 3.

NVivo analysis – attitude towards God and dispersion of answers

The first (2009) and second (2011) examination of the patient

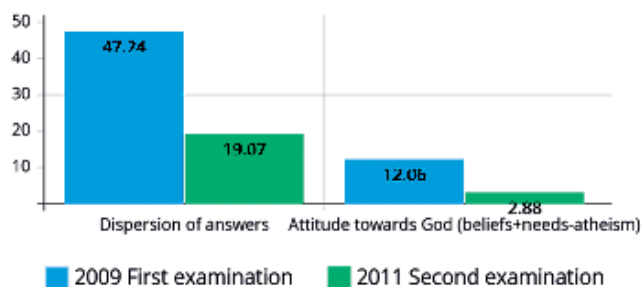


Figure 3

NVivo analysis – attitude towards God and dispersion of answers in the first (2009) and second (2011) examination of the patient

Discussion

Both change in PODF results, and percentage of dispersion of answers in the text indicate that Mr. Z's personality structure consolidated, and his increasing individuality allowed him to see himself as less dependent on others. Many interpretations are possible regarding what happened with the patient's religious (non-religious) life in the course of psychotherapy. Obviously, more than one reading can be correct, as every psychic phenomenon has more than one cause (Friedman, 2017). Once gained in adolescence, Mr. Z's identity as a nonbeliever—regardless of whether we call him an atheist or apostate—seemed to be quite stable (Streib & Klein, 2012). He declared himself an atheist during every stage of psychotherapy and in both assessments with the God/Family Questionnaire. NVivo analysis confirmed that, despite of being a declared atheist, patient experienced a lot of feelings and needs towards God. He referred to beliefs more often than to his non-belief in both examinations. However, this percentage has significantly decreased many times over: from 12,06% to 2,88%. It seems that the internal tensions coloring his religious life have been significantly reduced. However, the patient's (lack of) faith declaration remained stable. These results are consistent with Rizzuto's hypothesis, a conscious declaration of faith and the existence of a God image used to maintain psychological balance were independent of each other (Rizzuto, 1979). This signifies that those categories are separate, and to a certain extent, orthogonal (Rizzuto, 1979). The patient's declared identity in that respect seemed to depend more on religious socialization by his strict father and a conscious choice made in adolescence than on his type of God image. The obtained data were also consistent with Beit-Hallahmi's statement that being an atheist does

not necessarily mean struggling with God (Beit-Hallahmi, 2006). The case of Mr. Z illustrates that in some circumstances, declared atheism can also be a kind of struggle (Silver, 2013). The patient in question had undergone multiple traumas while remaining emotionally alive within his world of internal objects (Abbass, 2016). These traumas included: abandonment by a distant and strict father (who was unable to bring Mr. Z from symbiotic relationship with mother into external reality to allow the patient to develop); sudden removal from the symbiotic relationship with his mother due to her illness; and rape at the hands of an older man. As with any traumatic event, all listed circumstances had to evoke painful affect (Rangell, 1986, p. 79). Therefore, those traumatizing relationships and events render the primitive superego harsh and are likely induced feelings that were so difficult to handle that the patient had to displace them to a cosmic level, even though his identity as a nonbeliever seemed to be quite stable (Have-de Labije & Neborsky, 2012; Rizzuto, 1979). He struggled with God to vent his anger towards a figure that he did not believe existed. Doing so was actually a safe compromise between his need of expressing his negative feelings and his fear of revenge in real-life relations: displaying his anger towards someone that he did not truly believe to exist was a dream-like compromise formation (Freud, 1961, p. 242). It was likely a neurotic mechanism, certainly healthier than his other psychotic experiences in everyday life, but still a symptomatic solution. It suggests the unexpected and provocative reflection that perhaps atheists can have lively internal religious lives when they suffer from feelings too difficult to bear.

Limitations of the study and future research directions

It is unquestionable that the case study does not allow to infer about the general laws governing the human psyche and that the worth of qualitative research they rely on something completely different: in-depth analysis of uniqueness (Creswell, 2009). Using Computer-Assisted Qualitative Data Analysis Software like NVivo, however it is not deprived of traps of hidden subjectivism, give a hope for making research on processes like for example psychotherapy more valid and reliable (Anczyk et al., 2019). In other words, used methodological solution could be fruitful not only in religion studies or psychology of religion, but also in research on changes in the course of psychotherapy perform in different paradigms and techniques.

Growing number of atheists in Poland and around the world is prompting us to research different aspects of their spirituality (Bullard, 2016). Spirituality which become concept only derived from religiosity, but by all means independent. However, remains burdened or also enriched by the Judeo-Christian religious tradition (Rizzuto 1979). The ways of atheism are also the ways of this influence.

References

- Abbass, A. (2016). The emergence of psychodynamic psychotherapy for treatment resistant patients: Intensive short-term dynamic psychotherapy. *Psychodynamic Psychiatry*, 44(2), 245–280. <https://doi.org/10.1521/PDPS.2016.44.2.245>

- Abbass, A., & D'Arcy, B. (2007). Bringing Character Changes with Davanloo's Intensive Short-term Dynamic Psychotherapy. *AD HOC Bulletin of Short-term Dynamic Psychotherapy*, 11(2), 26–40.
- Anczyk, A., Grzymała-Moszczyńska, H., Krzysztof-Świderska, A., & Prusak, J. (2019). The Replication Crisis and Qualitative Research in the Psychology of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 29(4), 278–291. <https://doi.org/10.1080/10508619.2019.1687197>
- Beeber, A. R. (1999). The Perpetrator of the Unconscious in Davanloo's New Metapsychology. Part II: Comparison of the Prepetrator to Classic Psychoanalytic Concepts. *International Journal of Intensive Short-Term Dynamic Psychotherapy*, 13, 159–176. https://www.istdp.ch/sites/default/files/downloadfiles/Beeber_PerpetratorPart2.pdf
- Beit-Hallahmi, B. (2006). *Atheists: A psychological profile*. *The Cambridge Companion to Atheism*, 300–318. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521842700.019>
- Bullard, G. (2016). *The World's Newest Major Religion: No Religion*. *National Geographic News*. <https://www.nationalgeographic.com/culture/article/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion>
- Cheston, S. E., Piedmont, R. L., Eanes, B., & Lavin, L. P. (2003). Changes in Clients' Images of God Over the Course of Outpatient Therapy. *Counseling and Values*, 47(2), 96–108. <https://doi.org/10.1002/J.2161-007X.2003.TB00227.X>
- Creswell, J. W. (2009). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. (Third). SAGE Publications.
- Diguer, L., Hébert, É., Gamache, D., Laverdière, O., Daoust, J.-P., & Pelletier, S. (n.d.). *PODF Scoring manual / 1 PERSONALITY ORGANIZATION DIAGNOSTIC FORM (PODF) MANUAL FOR SCORING 2006 edition* PDF Scoring manual / 2. <https://core.ac.uk/download/pdf/199238854.pdf>
- Freud, S. (1961). Two encyclopaedia articles: Psychoanalysis and the libido theory. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923–1925): The Ego and the Id and Other Works* (pp. 233–259). The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Friedman, L. (2017). Respecting the Unity of Mind: Waelder's 1936 Multiple Function Paper. *The Psychoanalytic Quarterly*, 76(1), 119–148. <https://doi.org/10.1002/J.2167-4086.2007.TB00249.X>
- Have-de Labije, J. ten., & Neborsky, R. J. (2012). *Mastering intensive short-term dynamic psychotherapy: A roadmap to the unconscious*. Karnac Books.
- Hébert, É., Diguer, L., Descôteaux, J., Daoust, J. P., Rousseau, J. P., Normandin, L., & Scullion, M. (2003). The personality organization diagnostic form (podf): A preliminary report on its validity and interrater reliability. *Psychotherapy Research*, 13(2), 243–254. <https://doi.org/10.1080/713869643>
- Jacobi, J. (1968). Symbols in an individual analysis. In C. G. Jung & M.-L. von Franz (Eds.), *Man and his symbols* (pp. 323–375). Dell Publishing Co.
- Jong, J. (2015). On (not) defining (non)religion. *Science, Religion and Culture*, 2(3), 15–24. <https://doi.org/10.17582/journal.src/2015/2.3.15.24>
- Key, T. L. (1995). Impact of Inpatient Psychiatric Treatment On Object Relations Maturity, Self-Esteem And God Image. Unpublished doctoral thesis.
- Marszalek, J. M., Barber, C., Kohlhart, J., & Cooper, B. H. (2011). Sample Size in Psychological Research over the Past 30 Years. *Perceptual and Motor Skills*, 12(2), 331–348. <https://doi.org/10.2466/03.11.PMS.112.2.331-348>
- Rangell, L. (1986). The metapsychology of psychic trauma. In A. Rothstein (Ed.), *The Re-construction of Trauma: Its significance in Clinical Work* (pp. 51–84). Madison, Conn.

- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God: a psychoanalytic study*. University of Chicago Press. <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=Rizzuto%2C+A.-M.+%281979%29%2C+The+birth+of+the+living+God%3A+a+psychoanalytic+study%2C+Chicago%2CUniversity+of+Chicago+Press>.
- Scobie, G. E. W. (1973). Types of religious conversion. *Journal of Behavioral Science*, 1, 265–271.
- Silver, C. F. (2013). *Atheism, Agnosticism, and Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*. Unpublished Dissertation, 1–30. https://www.cambridge.org/core/product/identifier/CBO9781107415324A009/type/book_part
- Streib, H., & Klein, C. (2012). Atheists, agnostics, and apostates. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (pp. 713–728). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-040>
- Strength, J. M. (1998). Expanding Davanloo's interpretive triangles to explicate the client's introjected image of God. *Journal of Psychology and Theology*, 26(2), 179–187. <https://doi.org/10.1177/009164719802600204>
- Stulp, H. P., Koelen, J., Glas, G. G., de Heus, P., & Eurelings-Bontekoe, L. (2021). Changes in implicit God representations after psychotherapy for patients diagnosed with a personality disorder. Associations with changes in explicit God representations, distress and object-relational functioning. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 24(2), 1–29. <https://doi.org/10.1080/19349637.2020.1858733>
- Tisdale, T. C., Key, T. L., Edwards, K. J., Brokaw, B. F., Kemperman, S. R., Cloud, H., Townsend, J., & Okamoto, T. (2018). Impact of Treatment on God Image and Personal Adjustment, and Correlations of God Image to Personal Adjustment and Object Relations Development. *Journal of Psychology and Theology*, 25(2), 227–239. <https://doi.org/10.1177/009164719702500207>
- Zamawe, F. C. (2015). The Implication of Using NVivo Software in Qualitative Data Analysis: Evidence-Based Reflections. *Malawi Medical Journal*, 27(1), 13. /pmc/articles/PMC4478399/

VERONIKA KLIMOVA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Etnolingwistyki

Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa

e-mail: veronakl@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-5302-6103

DOI: 10.34813/ptr3.2022.14

***The Karaite Catechism in Brief* by Moses Firkowicz: Selected issues in light of the Karaite norms and reality**

Abstract. Moses Firkowicz (1846–1918) descended from the famous Karaite family of Abraham Firkowicz. His lineage granted him access to many Karaite manuscripts and a natural disposition towards Karaite literature eventually leading to his appointment as the first director of the first Karaite National Library (Karai Bitikligi). In 1915 he published *The Karaite Catechism in Brief* (Rus. *Караимский катихизис вкратце*), a text written in the form of questions and answers which presumably had been used as a resource guide for Karaite life in the Melitopol community. It presents differences found between Karaites and Rabbanite Jews, discusses issues related to the concepts of prayer, worship, calendar of holidays and provides unique insight on Karaite rites of death. This paper will analyze *The Karaite Catechism in Brief* by Moses Firkowicz in the light of the theoretical laws of 'Adderet 'Eliyyahu by Elijah Bashyatchi and *Royal Attire* by Mordecai ben Nisan, as well as through cases in the journal *The Karaite Life* (Rus. *Караимская жизнь*) and in the archives of the Karaite Spiritual Consistory.

Keywords: Karaite literature, Moses Firkowicz, religious laws.

In 1915 Moses Firkowicz (1846–1918), the grandson of the famous Karaite writer and archaeologist Abraham Firkowicz, published *The Karaite Catechism in Brief* (Rus. *Караимский катихизис вкратце*)¹ in the form of questions followed by answers. Presumably, the author intended to create a resource guide to teach the core beliefs essential to the Karaite faith for the small Karaite community of Melitopol. In his account of separation of Karaites from Jews, Firkowicz considered the Karaite identity as commitment to both national and religious identity without the implication of religious orthodoxy. Using the brief catechism as a fundamental document for further analysis, this paper will examine the text in the context of Karaite law known *halacha* in the Karaite faith and tradition, practices described in the journal *The Karaite Life* (Rus. *Караимская жизнь*) and cases found in the archives of the Karaite Spiritual Consistory. This analysis provides by far the most important evidence available in the literature for reconstructing the religious life of the Karaite community in the Russian Empire at the beginning of the twentieth century.

Firkowicz underlines that Karaites follow the Written Law of Moses and reject the Oral Law, recorded in the Midrash and the Talmud; which means they have never joined the Talmudists, neither were they ever separated from them as the Karaites represent “an independent nation [самостоятельная нация]”. Recognition of the “Karaite nation’s [караимская нация]” independence and distinct identity from the Talmudists arises from the differences in traditions, practices and rituals, including the furnishings of the prayer house, the direction for prayers, the practice of mixing meat and milk together, holidays, fasts and burial customs. For example, Firkowicz emphasizes that Karaites do not celebrate Hanukkah, Lag-Baomer and Hoshana Raba; they always have the feast of Weeks on Sunday – on the next day after Saturday; they celebrate feasts only for one day, on which it falls in the calendar; they do not have *Lo badu Pesach* which means that Pesach cannot fall either on Monday, Wednesday or Friday, and they do not fast on the seventeenth of Tammuz and on the ninth of Av (Firkowicz, 1915, pp. 41–42).

Each new-born boy is commanded to be circumcised on the eighth day after birth

**[Приказано всякого новорожденного младенца мужского пола на
восьмой день от рождения подвергнуть обрезанию]**

(Firkowicz, 1915, p. 7)

The male circumcision on the eighth day of an infant’s life is an important Karaite religious ceremony. The command of the Torah reads to “circumcise the flesh of your foreskin” (Genesis 17.11) which means to cut off the foreskin and no more”. Therefore, unlike Talmudists, Karaites did not institute the “peri’a” (tearing the lining

¹ In the Russian Empire the following catechisms were published: *Туб Та’ам*, by Mordecai Kazaz (1835), *Катихизисъ, основы караимскаго закона* by Jacob Duvan (1890), *Краткій катихизисъ. Руководство къ начальному обученію караимскихъ дѣтей Закону Божию и краткой исторіи караимизма* by Jacob Shamash (1913); *Главныя основы караимскаго законоученія* by Solomn Prik (1917) (Klimova, 2012, pp. 490–504; Klimova, 2017).

of the glans), and their practice was accounted for the distinctiveness of the Karaite society (Mordecai ben Nisan, 2016, pp. 32–33).

Although it has been facing a slow decline, one should understand that respect for the commandment of circumcision has remained quite strong in spite of the erosion of principles and values of the Karaite faith in “the modern times”. At the first National Karaite Congress in 1910, the Moscow hazzan M. Beym (М. Бейм) reported that some Karaites have ceased to circumcise their children and obtained their metrical certificates through the police or the District Court. In fact, the police were not authorised to issue the metric certificates, however the District Court – as the congress delegates emphasised – could make a record in the Metric Book and issue metric certificates only in cases where the registration had not been done due to an error by the local registrar. This should only be done subject to the condition that the parents have completed all the necessary formalities. Moreover, B. Sarach (Б. Сарач) reported a similar case in Mykolaiv (Nikolayev) which prompted an explanation by the Senate that circumcision should be necessary among Karaites, and without this practice the boy could not be registered in any metric book (Еще о первом национальном караимском съезде, 1911, p. 62).

It is worth mentioning that in a letter to the Mykolaiv synagogue hazzan Irtlach (Иртлач), dated the 15th November 1909 (No. 837), the Spiritual Consistory reported the findings of an investigation which found that the sons, born to Iosif Avraamovich Aga (Иосиф Авраамович Ага) in Mykolaiv, remained uncircumcised. Furthermore, Iosif Avraamovich himself too avoided performing this necessary spiritual rite. Such matters were deemed to be unacceptable in the Karaite society, therefore – in order to prevent another case – the Consistory delegated the hazzan Irtlach to convince Aga to fulfil the commandment by circumcising his sons in the presence of the hazzan and attaching his children to the faith of his ancestors.

Performing newborn circumcision among Karaites is a rite of the religious law according to the Karaite faith, based on a dogmatic truth which was clearly and precisely stated in the Holy Scriptures: in the book of Genesis 17.9–15 and in the book of Leviticus 12 [...] everyone who denies the sacrament of circumcision becomes one who avoids observing the basic dogmas of the Karaite faith, and, consequently, he cannot be considered Karaite, as it is expressed in the Holy Scripture [...] and that soul shall be cut off from among his people (Leviticus 19.8). From this it is clear that Karaite newborns who were not circumcised, are, of course, not Karaites; they cannot be considered members of the Karaite society, they cannot receive education in the spirit of the Karaite religion, and therefore they cannot be children of the holy temple; they cannot be buried in the Karaite cemetery according to the Karaite funeral rites².

² In original: “Совершение обрезания младенцам у караимов является обрядом религиозного закона караимского вероисповедания, основанного на догматической истине точно и ясно изложенной в Св. Писании: книга Бытия гл. 17, ст. 9–15 и в книге Левит гл. 12 [...] всякий отрицающий таинство обрезания становится уклоняющимся от соблюдения основных догматов караимского вероучения, а, следовательно, не может считаться караимом, ибо, как выражено в Св. Писании [...] истребится душа та из народа твоего. Из сего явствует, что младенцы-дети караимов, над которыми не совершено обряда обрезания, само собою, что не есть караимы; они не могут считаться членами караимских обществ, не могут получать воспитания в духе караимского вероучения и потому не могут быть чадами святого храма; они не могут быть погребенными на караимском кладбище по караимским погребальным обрядам”.

In families, where there had been Karaite-Rabbanite intermarriage, the situation was more complicated. According to the letter from the Department for Spiritual Affairs of the Ministry of Internal Affairs to the Taurida Governor, dated 26th February 1915 (No. 1433), the governing Senate by decree of March 13, 1914 No. 3819, delegated the Minister of Internal Affairs to consider the complaint of the Karaite, Avraam Emeldesh (Авраам Эмельдеш). He wrote to complain about the refusal of the Taurida Karaite Consistory to register the birth of his son in the Karaite metric books. His son was born from his marriage to a Jew Tsivel Shik (Цивель Шик) whom he married according to Rabbanite Jewish rituals. In fact, Emeldesh had previously wrote a request about this matter to the Department for Spiritual Affairs. However, his request was denied and the department based its denial on the conclusion made by the Karaite Spiritual Consistory which stated that:

According to the teachings of the Karaite faith, one of the indispensable conditions for the legitimacy of marriage is a commonality of confession of the persons marrying, and therefore Karaism does not admit any kind of mixed marriages. Consequently, only marriages held between a Karaite man and woman and blessed by the Karaite spirit leader will be considered valid. Any other marriage, concluded contrary to these rules, is recognized as invalid from the point of view of the Karaite religion, since the marriage, committed outside the rules of their faith, could not be held by any Karaite priest (sic!) [...] the complainant's son cannot be recognized as born in a legitimate marriage [...] therefore, as an illegitimate child, he must follow the faith and state of his mother, and thus the event of his birth is to be written in the Jewish metric books³.

The response of the Consistory to this case may seem harsh, even callous, but it demonstrates a commitment to the Karaite faith and an eagerness to preserve and protect the uniqueness of the Karaite people.

The Karaites and the Talmudists as separate nationalities do not enter into marriages and relationships

[Караимы с талмудистами в брачные союзы и в родство не вступают как отдельные народности] (Firkowicz, 1915, p. 42)

As stated in the Karaite law, a Karaite man or woman can only marry a person of the same Karaite religion⁴. They have to be mature according to the Civil Law of the

³ In original: "По учению караимской веры — одно из неперемных условий законности брака есть общность вероисповедания вступающих в брак лиц, а потому караимство каких бы то ни было смешанных браков не допускает и следовательно действительным считается лишь тот брак, который совершён между караимом и караимкой и благословен караимским духовным лицом; всякий же другой брак, заключенный вопреки сих правил, признается не действительным с точки зрения караимской религии, как совершенный вне правил их веры и ни один караимский священник не совершит подобного брака [...] сын жалобщика не может быть признан рожденным в законном браке [...] а потому, как внебрачный, он должен следовать вере и состоянию своей матери, и, следовательно, событие о его рождении подлежит записыванию в еврейские метрические книги".

⁴ It should be stressed that the Karaites denied acceptance of anyone outside their community into the Karaite religion. It was also reported in the published statistics that – in the period from 17th April 1905 (since the decree on the freedom of religion) to 1st January 1909 – 409 people converted from Orthodoxy to Judaism, and 2 people

state where they live, and they need to express their mutual consent to enter into marriage (Kazas, 1911a, p. 52).

Ba'aley haq-qabbala said that a woman was acquired⁵ in three ways: through money, a document⁶, and sexual intercourse. All these conditions are satisfactory for an act of acquiring, called *qinyan*, only in the presence of witnesses. About money they concluded after examining "taking a wife", as it is written: "if a man takes a woman", and after examining "taking through money", as it is written: "I will give money for the field". They said that if taking in a possession was for money, then the taking a wife should be for money. About the document they concluded from a divorce, and they said that if a divorce was through a document, so acquiring should be through a document. About sexual intercourse they concluded after examining "if a man takes a woman and marries her" which means that he acquired her through sexual intercourse. Some of our first sages said that the woman was acquired in five ways, for example ribbi Benyamin, who said that the woman was acquired through a betrothal, taking⁷, a purchase price, called *mohar*, covenant, and witnesses [...]. In conclusion, consecrating the daughter is in the following four circumstances: if she is a minor, and she has a father; or if she is a minor, and she has no father; or if she is mature, and she has a father; or if she is mature, and she has no father. However, if she is a minor, and she has a father, the father has a right to consent to the marriage of his daughter, and he gets her divorce. (Bashyatchi, 1966, p. 298)

Marriages between Karaite and Talmudist partners were forbidden⁸, and the Karaite Consistory did not only refuse to marry them, but also did not acknowledge their unions, even if the couple was married by the Rabbanite rabbi. The majority of rabbis – like Karaites – also showed the same 'negative' attitude towards such mixed marriages. Nevertheless, some rabbis could apply to the Ministry for permission to register such marriages or divorces in the Jewish Metric books, usually receiving a posi-

converted to Karaism, the Karaites officially declared then that they did not welcome neophytes into their community (Хроника текущей жизни. Переход в караимство, 1911, pp. 109–110).

⁵ It means „to be a wife”.

⁶ In 1912 the journal *Karaimskaia zhizn'* published the Russian version of the marriage contract which was drawn up to specify the rights and responsibilities of the groom in relation to the bride "according to the Law of Moses, the man of God and according to the holy and pure regulations of Israel (по закону Моисея, человека Божьего, и святым и чистым постановлениям Израиля)". It includes the obligation of the groom to be "what the sons of Israel should be – the ones who feed, honour, respect, dress up their worthy spouses and provide them with all necessary as far as possible and due to truth" («чем должны быть сыны Израиля, кормящие, почитающие, уважающие и наряжающие своих достойных супруг и доставляющие им все должное по мере и правде») and the obligation of the bride to do "all what all daughters of Karaites do in the houses of their spouses and to stay under their supervision, focusing all their affection [of wives] upon them [husbands]" («всем тем, чем все дочери караимов занимаются в домах своих супругов, и находиться под его наблюдением, сосредоточивая на нем одном все свои влечения»). Lastly, "the couple agreed to keep faithfully the Sinai Covenant and the principles of Horeb, to observe the holy God's feasts and to celebrate them, when seeing the moon and the beginning of spring in the holy land of Israel, if their means allow them to do so («чета условилась чистосердечно хранить Завет Синайский и уставы Хорива, соблюдая святые праздники Божии и праздновать их по видимости луны и открытию весны в святой земле Израиля, если их состояние им это позволит»)". The marriage contract was signed by the bride and bridegroom, ten witnesses – including groomsmen (*shoshpins*) – and finally by the hazzan (Брачный акт караимов (пер. с древне-библейского), 1912, pp. 84–85).

⁷ It means "marrying, buying".

⁸ Bohdan Janusz confirmed that in Galicia the marriages with Talmudists were not acceptable, as Karaites separated themselves from Jews, considering them as gone-astray and turned away from the truthful Israeli faith. Nevertheless, Janusz also added that Karaites also believed that after the coming of the Messiah all religious contradictions will end, and all Jews would be united as one great Israeli nation "въ единый великий израильскій народъ" (Janusz, 1912, p. 71).

tive outcome, as the Civil Law did not put forth any objections under the condition that the rabbis would do everything according to the principles and practice of the Jewish faith (Günzburg, Katsnelson, 1913, p. 283).

In the summer of 1910, an agenda about the issue of the Jewish-Karaite marriage procedure proposed by the Ministry of Internal Affairs was put to the Congress of Jewish rabbis which took place in Petersburg. The official response from the Congress was that there could be no procedure as such marriages were forbidden by the Jewish law. Despite the fact that the representative from the Ministry of Internal Affairs, I. Platonnikov insisted on getting an answer to questions such as: if the marriages were legal, if the children in those families needed to be considered legal-born or bastard-born and so on, the Congress principally decided not to resolve them. The Congress responded only to one request, a request made by the rabbi of Akkerman asking if a rabbi could marry Jews and Karaites without a permission of the Karaite Spiritual leadership, and the answer was negative (Хроника текущей жизни. К вопросу о караимско-еврейских браках, 1911, p. 109).

The mixing of blood is prohibited, i.e. marriages between relatives

***[Запрещено смешение крови, т. е. вступить в брак
с ближайшими в родстве]*** (Firkowicz, 1915, p. 23)

For moral reasoning, the Karaite scholars forbade a man to marry his deceased wife's sister after his wife's death, basing their reasoning on their interpretation of Leviticus 18.18 to "not take a wife to her sister, to vex her, to uncover her nakedness, beside the other in her lifetime". It was also forbidden for two brothers to marry two sisters: since it is written that "you should not uncover the nakedness of your father's wife's daughter, born to your father, and who is your sister", therefore two brothers cannot marry two sisters; two brothers cannot marry a mother and a daughter; and two sisters cannot marry a man and his son" (Bashyatchi, 1966, p. 287). If the couple was unlawfully married in spite of a prohibited degree of kinship, the marriage could be annulled against the will of the spouses (Kazas, 1911a, pp. 52–53).

In November 1910, the First Karaite National Congress in Eupatoria reviewed some religious practices and changed them to move forward with the times, ensuring that the religious practices remain relevant. At the plenary session on the 8th of November, the committee submitted a report on the question of marriage with the wife's sister after the wife's death, and permission was given by a verbal vote (20 votes in favour, 11 votes against). At the next plenary session on the 9th of November the committee discussed the question of the marriage of a pair of siblings to another pair of siblings, and even though the majority thought that the Scripture did not forbid such marriages, they were still not able to come to an agreement. In order to reach a consensus, the Karaite hakham Samuel Pampulov referred the matter to the

⁹ The English translation of all biblical verses follows as closely as possible to the Hebrew original and is based on the King James Bible.

opinion of the non-Crimean leaders. The Troki hakham in a letter from 1909 wrote about a case which took place in 1907, and wholly supported the Karaite Spiritual Consistory in its decision not to give permission for such marriages. In a letter dated the ninth September 1909, the Constantinople hakham strongly advocated for following the old traditions. The Cairo elders in a letter dated the 20th September 1909 also considered such marriages forbidden by the Karaite scholars, but they did ask for a list of reasons for making changes and moving beyond the old rules. After a long debate, the Consistory finally ruled to allow the marriage of a pair of siblings to another pair of siblings with 24 members voting in favour and 7 members voting against. It should be stressed that some Karaites continued to express considerable anxiety and insisted on the necessity to prohibit the following marriages – at least initially – between children born in marriages between siblings of one family with siblings of another family. However, the vast majority protested against passing a new prohibition while referring to the fact that the Bible did permit two first-cousins to marry (Первый национальный караимский съезд в Евпатории: Итоги съезда. Труды съезда, 1911, pp. 82–85).

**Both men and women are not allowed
to marry people of other faiths**

***[Нельзя как мужскому так и женскому полу вступать
в браки с иноверцами]*** (Firkowicz, 1915, p. 23)

The Karaite law prohibits inter-religious marriages, and it is obvious that the clash of religious rituals and traditions will prevent the couple from sharing their religious life entirely as a part of their identity. However, Karaites “found another way” to keep this rule, as some Karaite men looked for pleasure and amusement outside the community, and when the time came to marry, they looked for a Karaite wife. The journal *Karaimskaia zhizn'* published several letters written by Tatly-Dzhan (Татлы-Джан) from Odessa, in which the author protested about the indifference of the Karaite Congress in Eupatoria to the future of the Karaite nation and “its degeneration [вырождение]” (Tatly-Dzhan, 1911, p. 105). The author described the reality where many Karaite men left for big cities in the Russian Empire to increase their chances of finding a job with a higher salary, and decided to come back to their Karaite community after they achieved the best possible position: “...they live with girls of other nationalities in a civil marriage, beget families and, after reaching forty or more years of age, begin to talk about marrying a Karaite girl, covering their previous life with a mantel of innocence, calling themselves bachelors. It is so easy to deceive the girls in the Crimea! Besides, they [girls], being afraid to find themselves in the camp of the “old maidens”, often buy such bridegrooms, who are of no value, and whom, despite this, they [girls] still pay a huge sum of money, not mentioning the dowry (Tatly-Dzhan, 1911, p. 106)”. The status of a Karaite girl who wanted to get married was clearly quite miserable. Her education was not taken into consideration, as her family background was the only important factor. An educated

man from a poor family could take a non-suitable wife and receive money for his act. As for an educated girl living in poverty, she did not have any option except to marry a countryman, and even in such a case, the fiancée demanded a dowry (Èst, 1912, p. 89; Tatly-Dzhan, 1911, pp. 105–107; Tatly-Dzhan, 1912, pp. 61–64; Член общества. К вопросу о судьбе караимских девиц: письмо из Николаева: хроника, 1912, pp. 110–113). The above-mentioned author of the article even dared to write some provoking thoughts: “I loudly declare that a Karaite girl is not a nurse [literally: “a sister of mercy”], which is obliged to take care of an old and sometimes sick husband at the best of her heyday of strength and health [...] First of all, she is a human being and [...] I am always an ardent defender of a Karaite girl who married a person of other faith [Я громко заявляю, что караимская девушка — не сестра милосердия, которая обязана в лучшую пору своего расцвета сил и здоровья ухаживать за старым и подчас больным мужем! Она прежде всего – человек и [...] являюсь всегда ярким защитником караимской девушки, вышедшей замуж за инородца] (Tatly-Dzhan, 1911, p. 106)”. Undoubtedly, such radically feminist thoughts were not acceptable in the Karaite society, though the publication of the article in *Karaimskaia zhizn'* without any commentaries showed that awareness of the issue was important and thus deserved much more consideration.

Divorce between spouses is permitted 1) through their mutual agreement, 2) for any lawful reason, 3) if a peaceful coexistence between spouses is impossible

[Развод между супругами допускается: 1) по их обоюдному согласию; 2) по какой-либо законной причине; 3) ежели между супругами впредь мирного житья быть не может]

(Firkowicz, 1915, p. 31)

The Karaite divorce laws required the sanction of a court in a legal process. Even though Deuteronomy 24.1 implies that only the husband had the right to file for divorce, which often presents a woman in a disgraceful light, Karaites allowed both husband and wife to apply for the termination of a marriage union. The reasons for divorce could be that the bride was not a virgin as revealed during consummation on the wedding night, infidelity towards the husband or wife, inability to have sexual intercourse, an illness or disability that makes married life unbearable, constant quarrels between spouses, cruelty to a wife and all that bring shame to the family's name. After a divorce, the husband or the court – in case of husband's refusal – gives the wife a divorce document *get*, dated not from the creation of the world, but from the destruction of Jerusalem and the Temple as a symbol of the destruction of the family (Kazas, 1911a, pp. 52–53).

The issue of divorce found its place in the literature when I. Èrak wrote a tragic drama *Dina* based on a real-life event connected to divorce. It tells a story of a Karaite woman who was blamed by her newly married husband for losing her virginity

before marriage. False accusations could have been used as a way for getting compensation from his father-in-law. As the husband did not report his wife's non-virginity immediately after the first night, even though two best men '*shoshpinim*' were appointed, and he approached her again for a relationship, the Karaite community court acquitted the woman and her reputation was restored. She was freed from the marriage contract and received an acquittal document (*кавюль намэ*) (Èrak, 1911, pp. 18–19, 30).

...mitpalel wears a tallit during prayer
[на время молитвы Митпаллель надевает таллет]
 (Firkowicz, 1915, p. 28)

During the liturgical service a religious leader – who is someone with good knowledge of the Hebrew language, experience in the ritual of prayer and worship, and could even be someone not appointed to the position of hazzan – adorned himself with a special long and wide garment made of silk or linen with long blue tassels on the four corner, called *tallit*. Verses of scripture or the name of the donor of the *tallit* was often embroidered in gold thread (Kazas, 1911b, p. 79; Firkowicz, 1915, p. 28).

Other worshipers themselves wear a *şıit*, also known as *tchitchit* '*чичим*'. It is a garment similar to the *tallit*, folded several times with corners hanging down to the knees and fringes wrapped around the little fingers of both hands. Traditionally, *şıit* had been “the ordinary daily garment of Israel (ежедневномъ одѣяніи сыновъ Израиля)” (Kazas, 1911b, p. 79) serving as a reminder of the commandments of the Lord, even as the thoughts of a person were engaged in earthly affairs. (In Rabbinic Judaism, *şıit* is known as the knotted or twined fringes attached to the four corners of *tallit*, and *tallit qatan* could be worn over or under clothing.) It is necessary however, to say that the vast majority of Karaites did not wear a *şıit* even during prayer time (Mordecai ben Nisan, 2016, p. 189).

For many centuries the commandment of *şıit* (tassels) and the *tekelet* string on *şıit*, from Numbers 15, was “obligatory for adult men, especially for the Torah scholars, who were concerned about the reward for fulfilling commandments” (Bashyatchi, 1966, p. 198; Mordecai ben Nisan, 2016, p. 189), and *tekelet* – as Mordecai ben Nisan explained in his book *Royal Attire* – was “similar to the eye of heaven, whose colour was between black and white” (Mordecai ben Nisan, 2016, p. 88–89).

Death and mourning

The most detailed description of the Karaite rituals offered by Firkowicz – surprising yet unsurprising as it is a significant life event – was on the topic of death and funeral. The author wrote a practical guide to preparations for burial and mourning to make this painful time less confusing, while still remaining faithful and grounded in the religious principles.

Some of the important things to do after a death occurs in the family were to destroy food supplies in the room the deceased was in, and to wash the bed the deceased laid on (in case of death from an infectious disease it was necessary to destroy the bed) (Firkowicz, 1915, p. 24).

Our scholars, of blessed memory, instruct us to purify ourselves after seven days through bathing and laundry, and also to purify all vessels and clothes that have touched a corpse or been under a tent with it, [by washing them] in water after seven days. (Mordecai ben Nisan, 2016, p. 88–89)

The specially appointed people – so called *kabarlar* (who in the evening had to purify themselves by washing) – prepared the deceased for burial: the body would be washed, wrapped in a shroud, and put in the coffin. Then the deceased was escorted to the cemetery by the hazzan and other members of the community with prayers. Firkowicz emphasised that the Karaites buried their dead with faces to the south in coffins boarded up with nails contrary to Talmudists¹⁰ who laid the corpse on its back in a ground and the corpse was covered with boards over sides and top, so the back of the deceased directly touched the ground (Firkowicz, 1915, pp. 24, 34).

Firkowicz defined several stages for the process of mourning and gave recommendations for the gradual return to normal life. Deep mourning for seven days from the burial was kept for the father, mother, brother, sister, son, daughter, husband or wife of the deceased. After the funeral in the evening before sunset, the hazzan would come to the house of mourners and give them *aiak* (аяк), the cup of consolation. They were to attend morning and evening worship at the kenasa for a week, while sitting and praying in the last row. Men wore black belts and women wore black scarves. When greeting a Karaite in mourning, the tradition was to say: *Baruk hag-gozer* (Blessed is the Maker of this decree). On the seventh day from the funeral after sunset, the hazzan would come again to the house of the mourners, take back the *aiak*, and all the grieverers would go to the kenasa where other relatives and friends joined them for a prayer. Afterwards, everyone would be invited to the house of the mourners for a prepared meal *et ashy* (эт аши), which contained meat. It would be the first time after the seven days of deep mourning, where the mourners were allowed to eat meat. On the first Shabbat after deep mourning, a special offering was to be given in memory of the deceased. After the prayers, the members of the

¹⁰ One should remember that the relations between Jews and Karaites were complicated due to the activity of the funerary brotherhood. Karaites would not be present during the death of their relative, and even it was their closest relative, and hired Talmudist Jews instead to conduct the rituals (Janusz, 1912, p. 67). When Samuel Leonowicz, the brother of *hakham* (рахам) Abram Leonowicz, died in 1839, the members of the Jewish *Chevra kadisha* demanded a large sum of money in return for a funeral ceremony. It prompted Karaites to ask their leader to allow them to bury their dead on their own. Abram Leonowicz gave his permission, and since then, the Karaites buried their own dead, appointing no more than two members of the community. Additionally, Janusz reported that Karaites used to light many candles at the head and feet of the dead man (Janusz, 1912, p. 73).

In 1903 the correspondent of the Jewish newspaper “Der Fraind” wrote about the attitude of the Galician Jews to Karaites: “To our big sorrow we had to admit that Jews took advantage of this opportunity for their financial benefits: they charged big prices for funerals and bargained as if buying goods during fairs [К великому нашему прискорбию, мы должны признаться, что евреи пользуются этим обстоятельством для своих денежных выгод: дерут большие цены за похороны и при этом торгуются, как при покупке товаров на ярмарке]” (D. F., 1911, pp. 74–75).

community would visit the house of the mourners, express their condolences with deepest sympathy, and eat dark halva as a symbol of grief (Firkowicz, 1915, p. 25; Sulimowicz, 2012, p. 17).

40 (sic!) days after the death, a special gathering would be organised¹¹, and after ten months or one year from the funeral the so called *ak-kiimiak* (ак-киймяк) would be held, where the grievors changed from black mourning clothes into bright clothes. During *ak-kiimiak*, on Saturday, the members of the community with the hazzan would visit the house of the mourners after prayer in memory of the deceased, comfort them and eat white halva, thereby marking the end of the mourning period. If the deceased died outside of town, the deep mourning would begin from the day the family was notified about his death and funeral (Firkowicz, 1915, p. 25).

In 1911, the journal mentioned earlier *Karaimskaia zhizn'* reported on the very ceremonial funeral of the hakham Samuel Pampulov. It took place on the fourth of January 1911 in Eupatoria and was attended by many people from the local authorities, Russian, Greek, Jewish, Armenian and Krymchak communities, all who came to pay their last respects. The description of the entire funeral process was exactly according to the instructions written in Firkowicz's guide, including the commemoration service in the memory of Pampulov which was held on the seventh day in the Eupatoria kenesa. Afterwards, those who attended the funeral were invited to the memorial dinner *et-ashy* (эт-аши) in the premises of the female professional school (Похороны Таврического и одесского гахама С. М. Панпулова: хроника, 1911, pp. 95–99).

It should be added that Firkowicz also wrote about a tradition of visiting cemeteries – including the cemetery in the Josaphat valley outside the “cave-town” of Chufut-Kale – in the period from the seventh to the tenth day of the month of Av to pay respect to the memory of the dead. Karaites would sing special memorial songs like *sharduvan* (шардуван, literally meaning iron railings around the grave) and *sherbiet* (шербиет, when literally means couplet, verse) filled with sorrow, anguish and suffering, in the Karaite-Crimean Tatar language (Ėgiz, 1912, pp. 13–15).

Conclusions

The *Karaite Catechism in Brief* by Firkowicz had great didactical importance and was considered to be the condensed reference to the Karaite laws. Its purpose was to develop a particular interest in faith among co-believers, bolster their faith, and encourage them to remain faithful. It was ideal not only for young children learning the basics but also for adults to get answers to questions that arise in their minds regarding the true and legitimate teaching. It also served as a handy resource for daily prayers.

Upon closer examination of the archives and periodicals, it appears that Karaites on one hand, continued to practice the customs and traditions of their forefathers,

¹¹ According to Józef Sulimowicz, in Crimea and Halicz the commemoration day was called *kyrk* which meant literally 40. In Lithuania and Troki there was a tradition of *otuz* which meant literally 30, when on the deceased's 30th day the Karaites read *zichron* (Sulimowicz, 2012, p. 17).

living their daily lives as they always have, yet on the other hand they also chose their own paths that were sometimes completely opposite to Biblical customs and Karaite scripturalism. The dawn of the twentieth century also marked the start of the battle for the preservation of the Karaite faith and identity from secularization and the influence of the Russian Empire. The difficult questions – of how to integrate properly into society and to achieve financial stability and growth – became a pressing issue that forced particularly Karaite men to leave their close, tightly-knit religious community in favour of the larger secular world. While living in Christian society, it would be a real miracle if Karaites remained theologically aware believers, ardent opponents of Rabbanism and strict observers of the Karaite rituals described by Firkowicz.

It is thus an important task to collect and study cases of the Karaite Religious Consistory in order to illustrate, in greater depth, the experiences of individual families. Such a study would help develop a more holistic understanding of the factors which encouraged de-judaization and facilitated secularization among Karaites in the Russian Empire.

References

- Bashyatchi, E. ben M. (1966). *Sefer ham-Miṣwot šel ha-Yehudim haq-Qara'im 'Adderet 'Eliyahu. Ramle: Ham-Mo'aša ha-'aršit šel 'edat ha-yehudim haq-qara'im be-Yisra'el.*
- Ėgiz, K. (1912). Karaimskie pesni: Port Artur. «Kek» Kegyrgyn». «Üsküdar». *Karaimskaâ žizn'*, 10–11, 13–15.
- Ėst, N. (1912). Otvet devuški: [obrazovannye devuški]: iz čitatel'skih otklikov. *Karaimskaâ žizn'*, 8–9, 88–89.
- Ėrak, I. (1911). Dina: tragediâ. *Karaimskaâ žizn'*, 5–6, 17–33.
- Firkowicz, M. (1915). *Karaimskij katihizis' vkratčë.* Melitopol': Tipografiâ N. Z. Lemperta.
- Günzburg, D., Katsnelson, L. (red.). (1908–13). *Evrejskaâ ènciklopediâ. S.-Peterburg*". Izd. Obščestva dlâ naučnyh" evrejskih"izdanij i Izd-va Brokgauz"-Efron".
- D. F. (1911). Karaimy za granicej: Pis'mo iz Galicii. *Karaimskaâ žizn'*, 2, 73–75.
- Janusz, B. (1912). Karaimy v Galicii. Kladbiše v Kukizove. Sredi galičskikh karaimov. Pis'mo karaima iz Galicii. *Karaimskaâ žizn'*, 8–9, 65–74.
- Kazas, I. (1911a). Obšie zametki o karaimah. *Karaimskaâ žizn'*, 3–4, 37–71.
- Kazas, I. (1911b). Bogosluženie karaimov. *Karaimskaâ žizn'*, 3–4, 78–85.
- Klimova, V. (2012). A Polish Catechism by A. Zajączkowski in the Light of Russian Catechisms from the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries. *Kwartalnik Historii Żydów*, 244(4), 490–504.
- Klimova, V. (2017). *Katechizmy karaimów w Europie Wschodniej.* Dysertacje Wydziału Neofilologii. UAM w Poznaniu 32. Poznań: Adam Mickiewicz University.
- Mordecai ben Nisan. (2016). *Royal attire = Levush malkhut = Levush malkhuth: on Karaite and Rabbanite beliefs.* Vocalized, translated and annotated by Gabriel Wasserman; Karaite sources supplemented by Tomer Mangoubi. Daly City: The Karaite Press.
- N. N. (1912). Bračnyj akt karaimov (per. s drevne-biblejskogo). *Karaimskaâ žizn'*, 8–9, 84–85.
- N. N. (1912). Člen obščestva. K voprosu o sud'be karaimskih devic: pis'mo iz Nikolaeva: hronika. *Karaimskaâ žizn'*, 8–9, 110–113.

- N. N. (1911). Pohorony Tavričeskogo i odesskogo gahama S. M. Panpulova: hronika. *Karaimskaâ žizn'*, 7, 95–100.
- N. N. (1911). Eše o pervom nacional'nom karaimskom s'ezde. *Karaimskaâ žizn'*, 2, 59–63.
- N. N. (1911). Pervyj nacional'nyj karaimskij s'ezd v Evpatorii: Itogi s'ezda. Trudy s'ezda. *Karaimskaâ žizn'*, 1, 70–86.
- N. N. (1911). Hronika tekušej žizni. Perehod v karaimstvo. *Karaimskaâ žizn'*, 1, 109–110.
- N. N. (1911). Hronika tekušej žizni. K voprosu o karaimsko-evrejskih brakah. *Karaimskaâ žizn'*, 1, 109.
- Sulimowicz, Józef. (2012). Z dziennika Józefa Sulimowicza. *Awazymyz. Pismo Historyczno-Społeczno-Kulturalne Karaimów*, 34(1), 16–17.
- Tatly-Dzhan. (1911). Bol'noj vopros: [vyroždenie karaimov]: Iz čitatel'skih otklikov. *Karaimskaâ žizn'*, 5–6, 105–107.
- Tatly-Dzhan. (1912). Iz čitatel'skih otklikov k stat'e Ânyk Džana «Nabol'nuû temu». *Karaimskaâ žizn'*, 10–11, 61–64.

RECENZJA

Jacques Le Goff, *Czas uświęcony. Jakub de Voragine i „Złota legenda”*,
tłum. B. Szczepańska przy współpracy J. Nowackiego, Oficyna Wydawnicza
Volumen, Warszawa 2020, ss. 221.

Pisząc swoje *Nowe Średniowiecze. Rozważania o losie Rosji i Europy*, Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) uznał, że wiek XX będzie właśnie końcem nowożytności i wejściem w czas, w którym ubóstwiony w renesansie rozum zmuszony zostanie do ponownych zmagania z wyzwaniem poznawczego mroku. Definiując naturę tej nadchodzącej epoki, filozof napisał: „Nowym Średniowieczem nazywam rytmiczną zmianę epok, przejście od racjonalizmu historii nowożytnej do irracjonalizmu lub metaracjonalizmu typu średniowiecznego”¹. Czy współczesna Europa i świat ciągle pozostają w tym czasie niepewności i nieoznaczoności? Pomijając różne hurraoptymistyczne diagnozy o „końcu historii”, należy jednoznacznie stwierdzić, że tak. Bezpośrednim dowodem jest dewastująca nowożytną wiarę w techniczne możliwości medycyny pandemia COVID-19 oraz krwawa napaść Rosji na Ukrainę. W ten praktycznie namacalny sposób człowiek XXI wieku odkrywa, że posiadane hektary komputerów nie pomogą w dookreśleniu nawet najbliższej przyszłości. Dlatego tym bardziej warto intelektualnie sięgnąć w mrok tego pierwotnego średniowiecza i szukać wskazówek, które ułatwią orientację w tym „nowym”. Poszukując dobrego przewodnika po wiekach średnich, nie sposób pominąć jednego z najlepszych znawców tamtej epoki, czyli Jacquesa Le Goffa (1924–2014) oraz jego dzieła *Czas uświęcony. Jakub de Voragine i „Złota legenda”*. Chcąc wygłosić laudację na temat owego tekstu, nie wolno zapominać o duchu intelektualnej pokory, który przenika poszukiwania profesora Le Goffa. Właśnie owa pokora, jedna z najważniejszych cech deklarowanych przez średniowiecznych intelektualistów, każe badaczowi stwierdzić, że pisze tylko/aż esej o *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine (1228/9–1298).

¹ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 60.

Wczytując się w rozważania Le Goffa, nie sposób nie zauważyć, że głównym celem jego pracy jest próba eksplikacji zmagających się z fenomenem czasu, a przede wszystkim z jego sakralnym wymiarem. Francuski badacz precyzyjnie wydobywa intelektualne zafascynowanie średniowiecznego dominikana św. Augustynem (354–430), którego filozofowanie o czasie jest przecież aktualne do dnia dzisiejszego. Le Goff jednocześnie nieomal w instynktowny sposób stara się bronić (jest to ciągle aktualne zadanie) średniowiecznej tradycji duchowych i rozumowych poszukiwań i dlatego z ogromną naukową klasą przeciwstawia się pewnego rodzaju celowemu spuszczeniu zasłony milczenia nad *Złotą legendą*, które trwało przez około trzysta lat. Dlatego tak gorąco protestuje przeciwko jednemu z określeń tego dzieła, które nazywano też „legendą z ołowiu” (zob. s. 9). Z drugiej jednak strony zachowuje należyty badawczy dystans do poznawanego przedmiotu, a jego manifestacją jest polemika z dość powszechnym przekonaniem o nadzwyczajnej erudycji dominikańskich mnichów (zob. s. 18).

Niewątpliwym atutem *Czasu uświęconego...* jest oczywiście próba podjęcia subtelnej, intelektualnie wysmakowanej polemiki z trwającą do dnia dzisiejszego (np. w publicystyce, popkulturze, ale czasami też w tekstach naukowych) deprecjacją wieków średnich. O merytorycznie wysokim poziomie tej polemiki decyduje bogactwo szczegółów, które czytelnik uzyskuje dzięki lekturze eseju Le Goffa. Dowiaduje się zatem, że w średniowieczu nie prowadzono rejestrów parafialnych i trudno jest dzisiaj precyzyjnie ustalić datę i miejsce narodzin autora *Złotej legendy*. Zgodnie z tradycją przyjęło się natomiast mówić, że pochodził on z Genui. Musiał też być odważnym, młodym człowiekiem, ponieważ wstąpił do zakonu dominikanów w 1244 roku, a była to przecież jeszcze bardzo młoda organizacja religijna. Warto pamiętać, że św. Dominik (1170–1221) założył swój zakon w 1216 roku. Jednakże tej odwadze musiała towarzyszyć także siła intelektu, pracowitość i zdolności mediacyjne, albowiem Jakub de Voragine zostaje prowincjałem Lombardii, która już wtedy słynęła ze swojego bogactwa, politycznego znaczenia i tak jest aż do dzisiaj. Być może dlatego był również pełniącym obowiązki generała zakonu dominikanów (1283–1285), a wreszcie w latach 1292–1298 sprawował urząd arcybiskupa Genui. W tym też trudnym czasie dla włoskich księstw i państw-miast starał się godzić spory pomiędzy gwelfami i gibelinami, których dalekie polityczne echo utrwalił na wieki Dante (1265–1321) w *Boskiej Komедii*. Szkicując zarys tej religijno-politycznej historii, Jacques Le Goff nie tylko przezwyciężył pokusę erudycyjnego wyliczania poszczególnych funkcji, zaszczytów, sukcesów i klęsk politycznych doświadczonych przez de Voragine, ale udało mu się przede wszystkim osadzić tę postać oraz jej dzieło w codziennej, średniowiecznej rzeczywistości. Ukazał, że właśnie w tej zamierzchłej przeszłości rodziła się intelektualna, finansowa, artystyczna i polityczna potęga włoskich miast, a ich mieszkańcy zdołali utrzymać ją przez wieki. Zwrócił wreszcie uwagę czytelnika na fakt przypisywania sobie przez współczesność pewnych odkryć, konstatacji intelektualnych, a tymczasem mają one swoje korzenie właśnie w wiekach średnich. Tę konstatację autora *Czasu uświęconego...* bardzo dobrze ilustrują przemyslenia Alberta Wielkiego (1193/1205–1280), który tworzył podwaliny do filozoficznej refleksji nad naturą miasta (zob. s. 16).

Poszukując intelektualnych, duchowych patronów dzieła Jakuba de Voragine, jeszcze raz za Le Goffem należy powtórzyć, że był to przede wszystkim św. Augustyn. Pisząc swoją *Złotą legendę*, przedstawiał on biskupa Hippony jako myśliciela, który potrafił harmonijnie łączyć rozum i wiarę. Zafascynowany był także jego nasyconymi żarliwością *Wyznaniami*. De Voragine wiele uwagi poświęcił również św. Ambrożemu (ok. 338–397) i św. Hieronimowi (ok. 347–419). O tym ostatnim pisał, że nie tylko wprowadził teksty ewangeliczne, listy apostołskie i psalmy do kalendarza liturgicznego, ale również (w co głęboko wierzył) zdołał oswoić oczywiście zdecydowanie legendarnego lwa (zob. s. 24). Autor *Złotej legendy* wielką uwagę przywiązywał także do znaczenia imion świętych, których życiorysy spisywał i dlatego korzystał z popularnych w średniowieczu dociekań etymologicznych Izydora z Sewilli (560/570–636). Zdaniem Le Goffa w czasie pisania swojego dzieła korzystał także z historycznych dociekań Piotra Comestora (1100–1178) oraz prac teologicznych Jeana Beletha (ok. 1135–1185).

Dążąc do prawidłowej eksplikacji zaproponowanych przez Jakuba de Voragine rozważań o fenomenie czasu sakralnego, Jacques Le Goff rozpoczyna od podkreślenia ważności rocznego cyklu liturgicznego (temporał), który poprzez dookreślenie kształtu sprawowania świąt oraz obrzędów religijnych uświęcał życie codzienne średniowiecznego człowieka. Jednocześnie badaczowi doskonale udaje się uchwycić fascynację liturgotwórczą siłą śpiewu, którą wyrażał autor *Złotej legendy* poprzez stwierdzenie, że najlepiej sakralizuje on czas, także ten spędzony przez człowieka w świecie materialnym.

W dyskursie naukowym na temat średniowiecza aksjomatyczny już charakter mają rozważania dotyczące teocentryzmu tej epoki. Akceptując ten naukowy fundament, Le Goff stara się jednocześnie przezwyciężyć jego jednostronne rozumienie. Dąży zatem do przybliżenia współczesnemu czytelnikowi fenomenowi średniowiecznej antropologii, którą rekonstruuje na podstawie *Złotej legendy*. Udowadnia, że wpisana w immanentną strukturę tego tekstu zachęta do świętości była równocześnie jedynym w swoim rodzaju dowartościowaniem ludzkiej, jednostkowej egzystencji. Opierając się na pracach Petera Browna, francuski uczony twierdzi, że w historii religii chrześcijańskie rozumienie świętości ma charakter ekskluzywny. Tego typu praktyk sakralizujących życie człowieka nigdy nie było w hinduizmie, judaizmie i w głównym nurcie islamu. Punktem wyjścia na drodze do świętości jest zawsze wybór konkretnego człowieka, z całym bagażem jego zalet, cnót i wad, którego w arbitralny, jednoznaczny sposób dokonuje Bóg. Właśnie zaakcentowanie istnienia owych dostrzeżonych przez Boga cech konkretnego człowieka będzie, zdaniem Le Goffa, świadczyć o wzmacnianiu idei jednostki ludzkiej, która w procesie historycznym stała się jedną z fundamentalnych wartości kultury europejskiej. Warto jednak również przypomnieć, że w czasach powstawania *Złotej legendy* świętość konkretnego człowieka mógł ogłosić już tylko papież po zaakceptowaniu wyników procesu kanonizacyjnego (zob. 35–37).

Analizując w dziele Jakuba de Voragine omawianą kategorię sakralizacji czasu, francuski mediewista subtelnie rozważa relacje pomiędzy uświęcającym ów człowieczy czas Jezusem Chrystusem i ludźmi, do których Zbawiciel przychodzi.

Le Goff odkrywa, że de Voragine bardzo mocno akcentuje wartość ludzkiego naśladowania Chrystusa, ale jednocześnie podkreśla, że ma ono charakter wolnego wyboru i prowadzi do współuczestnictwa w dziele Zbawiciela. Na tej ludzkiej drodze ogromną rolę odgrywają wspomniani już święci, a studiowanie ich żywotów powinno dać człowiekowi siłę do dążenia w kierunku doskonałości. Dlatego *Złota legenda* jest jednocześnie potężnym zbiorem opowieści hagiograficznych. W żaden jednak sposób owo bogactwo życiorysów nie spycha na dalszy plan postaci Jezusa Chrystusa. O szczególowości i wielostronności prezentowania jego życia świadczy według Le Goffa drobiazgowe rozważanie znaczenia obrzędu obrzezania, któremu zostaje poddane nowonarodzone dzieciątko Jezus. Zdaniem badacza de Voragine dostrzega nie tylko rytualny, materialny charakter tego obrzędu (towarzyszyło mu nadanie imienia), ale również przedstawia go jako manifestację rzeczywistości duchowej. Chodzi oczywiście o tzw. dar krwi Chrystusa przelanej za ludzkość oraz jego wierność pobożności. Naukowo interesującą kwestią jest również to, że francuski mediewista analizuje przemyślenia autora *Złotej legendy* na temat obrzezania, które przedstawiane były jako dowód na cielesność Zbawiciela. Jest to zagadnienie ważne, ponieważ podnoszone jest od początku chrześcijaństwa. Zajmował się nim już Klemens z Aleksandrii (ok. 150 – ok. 215), a w czasach de Voragine nabrało ono nowego znaczenia ze względu na spór z doketyzmem katarów.

Konkludując, należy bardzo jednoznacznie docenić inicjatywę wydania przez Oficynę Wydawniczą Volumen książki Jacquesa Le Goffa, *Czas uświęcony. Jakub de Voragine i „Złota legenda”*. O wartości tej publikacji świadczy nie tylko znakomita wiedza mediewistyczna jej autora (np. osadzenie życiorysu autora *Złotej legendy* w realiach rzeczywistości średniowiecza), ale przede wszystkim niezwykła umiejętność eksplikacji ciągle dyskutowanych problemów filozoficznych, duchowych, religijnych, które konstytuują fundament dzieła Jakuba de Voragine. Chodzi oczywiście o fenomen sakralizacji czasu, świętości w życiu człowieka, cielesności Chrystusa. Na osobną uwagę zasługuje naukowo znakomite dowartościowanie średniowiecznej tradycji intelektualnej i duchowej, które proponuje Jacques Le Goff. Przy tego typu erudycyjnych tekstach ogromne wyzwanie staje zawsze przed tłumaczem. Przekład Barbary Szczepańskiej przy współpracy Jerzego Nowackiego jest przykładem bardzo dobrze wykonanej pracy translatorskiej. Jednoznacznie pozytywne wrażenie robi także estetyczny kształt szaty graficznej recenzowanej publikacji Oficyny Wydawniczej Volumen. Zapraszam zatem do wstąpienia „w tę przejrzystą ciemnię”² średniowiecza, dzięki naukowemu wysiłkowi Jacquesa Le Goffa.

Artur Jocz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa, Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8934-1167

² Świętego Dionizyusza Areopagity, *O teologii mistycznej*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. E. Bułhak, nakładem autora, Kraków 1932, s. 111.

RECENZJA

Henryk Machoń, *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*,
Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2021, ss. 236.

W świecie nauki spotykane są fenomeny, które są tak niejednoznaczne, wymykające się precyzyjnym analizom, a nieraz i tak proste, w powierzchownym spojrzeniu, że wymagają głębszej analizy i posłużenia się kilkoma różnymi narzędziami badawczymi. Takim zjawiskiem jest dla autora omawianej tu książki doświadczenie religijne. Trudność nastrocza już sam termin „doświadczenie”, natomiast „doświadczenie religijne” komplikuje problem badawczy jeszcze bardziej. Machoń dostrzega podwójną drogę wyjścia z tych trudności. Sięga po dzieła klasyków lub autorów, których nie sposób w podjęciu tego tematu pominąć, gdyż dogłębnie badali doświadczenie religijne, natomiast we własnych analizach ich tekstów i samego tematycznego zagadnienia sięga po metody kilku dyscyplin naukowych: filozofii, psychologii a zwłaszcza religioznawstwa, w mniejszym zaś stopniu teologii. Dlatego omawiana tu praca ma charakter historyczno-systematyczny.

Książkę otwiera *Wprowadzenie*, w którym czytelnik zostaje zapoznany z celem tego studium, które „pragnie przyczynić się do stworzenia choćby zrębów teorii doświadczenia religijnego”, choć nie jest to w niej rozumiane „jako systematyczna i programowo przeprowadzona jego analiza, ale jako [...] szereg ważnych pytań, które muszą uwzględnić zarówno wielość jak i różnorodność form doświadczenia religijnego tak, by żadne nie zostało pominięte, ale także wziąć pod uwagę to, co je wyróżnia spośród innych przeżyć” (s. 13). A tymi ważnymi pytaniami dla autora są m.in. następujące:

Czym jest doświadczenie religijne? Na czym polega jego „inność” w porównaniu na przykład z doświadczeniami estetycznymi, erotycznymi czy też przeżyciami w otoczeniu przyrody? Co odróżnia przeżycia dnia codziennego od uznawanych zazwyczaj za dużo ważniejsze (a przy tym rzadsze?) doświadczenia religijne? Czy doświadczenie religijne charakteryzują specyficzne emocje, czyli takie, które pojawiają się wyłącznie

w odniesieniu do Boga/bóstwa? Czy (jedynie?) pozytywne skutki pozwalają odróżnić autentyczne (prawdziwe) doświadczenia religijne od rzekomych (fałszywych) doświadczeń religijnych? (s. 13)

Sześć rozdziałów książki zostało poświęconych:

- (1) F.D.E. Schleiermacherowi (rdzeń doświadczenia religijnego w religii wewnętrznej),
- (2) W. Jamesowi (silne emocje wyróżnikiem doświadczenia religijnego),
- (3) R. Ottu (doświadczenie religijne harmonią kontrastu tajemnicy budzącej grozę i fascynującą),
- (4) C.G. Jungowi (nieświadomość zbiorowa fundamentem doświadczenia religijnego),
- (5) Ignacemu z Loyoli (doświadczenie religijne w metodzie), przy czym zasygnalizowane tu tytuły poszczególnych rozdziałów kończy za każdym razem znak zapytania.

Ostatni rozdział (6) stanowi analizę podobieństwa, a właściwie różnic pomiędzy przeżyciem sportowym a doświadczeniem religijnym.

Zakończenie podsumowuje wyniki badań i – co ważne, a dość rzadkie – zawiera w sobie odpowiedzi na zadane na początku pracy i w jej poszczególnych rozdziałach pytania. Książkę zamyka wykaz literatury, indeksy osób i rzeczy oraz streszczenie w języku niemieckim.

Choć książka ta ma wiele warstw, chciałbym w niniejszej recenzji omówić te, które zdają się prezentować najwyraźniej. A chodzi o dobór autorów, analizy językowe oraz wyniki badań jako finalizacja całej prezentowanej tu pozycji naukowej. Machoń zdecydował się zbadać dzieła, które nie tylko wyznaczyły punkty orientacyjne refleksji o religii, zwłaszcza zaś o doświadczeniu religijnym, ale które na różne sposoby są obecne w tej debacie do dziś. Z pewnością do tej grupy należy zaliczyć *Mowy o religii* (1799) Friedricha D.E. Schleiermachera, dzieło przetłumaczone na polski ponad dwadzieścia pięć lat temu, które jednak nie zaczęło żyć u nas w refleksji o religii. A zostały tam sformułowane tezy wręcz rewolucyjne, by wspomnieć jedynie o istocie religii, którą nie jest ani myślenie (filozofia), ani działanie (moralność), ale ogląd wszechświata i uczucie czy też o rozumieniu Kościoła bez odnoszenia do niego kategorii „prawdziwości” i bez odwoływania się do jego założyciela. Natomiast fundamentem tej wspólnoty jest zdaniem Schleiermachera jednoczące jego członków doświadczenie religijne dochodzące do głosu w pobożności, nastrojeniu religijnym czy fantazji. Interesujące w książce jest to, że fenomen doświadczenia religijnego Machoń wydobywa spod innych, wyraźniejszych nieraz warstw, by przedstawić jego naturę i znaczenie.

Dużo bardziej znanym dziełem są *Varieties of Religious Experience* (1902) Williama Jamesa, w którym badał on doświadczenie religijne, analizując wiele jego rodzajów i odmian. Oryginalne podejście autora omawianego tu opracowania polega na zastosowaniu procedury rozumienia wspomnianej pracy Jamesa w oparciu o jego psychologiczną teorię emocji (zwaną też teorią Jamesa–Langego). W tej perspektywie opisy tytułowej kwestii przez współtwórcę pragmatyzmu stają się bardziej

zrozumiałe, a poprzez zaakcentowanie wielości i różnorodności doświadczenia religijnego także niezmiernie aktualne.

W *Świętości* (1917) Rudolfa Otta, studium, do którego po pewnej przerwie wraca się obecnie w refleksji naukowej, zwłaszcza w Niemczech, Machoń bada m.in. specyfikę doświadczenia religijnego, którą jego autor dostrzega w emocjach specyficznie religijnych będących rzekomo alternatywnym w stosunku do rozumu źródłem poznania. Krytyka tego stanowiska, przede wszystkim w oparciu o współczesną psychologię religii staje się charakterystycznym rysem ujęcia doświadczenia religijnego przez autora, który jego wyróżnik dostrzega (wyłącznie) w warstwie kognitywnej. Oznacza to, że doświadczenie religijne różni się od innych doświadczeń, np. estetycznych, kognicjami obejmującymi swym zakresem takie elementy, jak np. myślenie, interpretacja, nauki religijne, czy ramy tradycji religijnej.

Kolejnym myślicielem, którego koncepcji poświęcono rozdział omawianej tu publikacji jest szwajcarski psychiatra, twórca psychologii analitycznej Carl Gustav Jung. Ta wpływowa postać kultury nie zagościła jednak na trwałe w świecie nauki, a nawet jest często uznawana tam za intruza. Nie zrażając się tym, Machoń analizuje ze znanstwem wiele jego pism, przedstawiając podstawowe znaczenie, jakie w jego ujęciu religii, zwłaszcza zaś chrześcijaństwa posiada doświadczenie religijne. Zdaniem Junga ma ono charakter absolutny, co oznacza m.in., że istnieje realnie, gdyż przyczynia się do zdrowia wierzącego i dlatego nie wymaga interpretacji – o jego sile decydują zbawienne, leczące (niem. *heilende*) skutki, co Machoń ostro krytykuje. Dla zrozumienia koncepcji doświadczenia religijnego Junga kluczowe jest przyjęcie założenia, że religia w swojej najważniejszej warstwie jest zakorzeniona w nieświadomości zbiorowej.

Ostatnim z autorów, któremu poświęcono najobszerniejszy z rozdziałów jest Ignacy Loyola tworzący *Ćwiczenia duchowe* (1548) w oparciu o własne, poddane refleksji i kościelnej „superwizji” doświadczenia religijne. W tym ujęciu, uważanym przez autora, jak się wydaje, za najbardziej kompletne i konsekwentne – o czym może świadczyć umieszczenie go jako ostatniego w książce – doświadczenie religijne rozumiane jest jako dochodzące do głosu w ramach określonej metody ćwiczeń duchowych i prowadzące do konkretnej decyzji służby w Kościele. Służba ta staje się kontynuacją doświadczenia religijnego i przesądza de facto o jego autentyczności. Co warto w tym miejscu podkreślić: jest to zdaniem autora doświadczenie oryginalne, niesterowane, o czym świadczy m.in. jego nieprzewidywalność i bycie owocem bezpośredniej relacji z Bogiem.

Przechodząc do drugiego elementu omówienia książki *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, należy podkreślić, że w przypadku każdego analizowanego dzieła Machoń sięga po teksty oryginału. Umieszczane dość często w książce kluczowe terminy i wyrażenia po niemiecku, angielsku i hiszpańsku, mogące czasem irytować co wrażliwszego czytelnika przywiązanego do języka polskiego, pozwalają na głębsze sięgnięcie do koncepcji autora dzieła, wskazując przy tym na pewne mankamenty w rodzimych ich przekładach, łącznie z pominiętymi w nich fragmentami tekstu oryginalnego (*Varieties...* Jamesa), by wreszcie pozwolić czytelnikowi na dalsze studium tematu w oparciu o te ważne terminy. W ogóle

analizy językowe stanowią jedną z ważniejszych warstw prezentowanej tu książki, a tym samym przesądzają o jej dogłębnosci i rzetelności jej autora.

Niech zakończeniem tego omówienia będzie zasygnalizowanie choćby kilku wyników badań prezentowanej tu pracy. W zakończeniu jej autor pisze tak:

Doświadczenie religijne wieloaspektowo analizowane w tej książce okazało się być fenomenem sytuującym się między kognicją a emocją, świadomością a nieświadomością, wolą a poddaniem się obezwładniającej mocy (B)boga, a wreszcie prywatnością a charakterem wspólnotowym, jak i oryginalnością a ortodoksją. (s. 205)

Elementy te, które Machoń w doświadczeniu religijnym wyodrębnia, a następnie analizuje, pozwalają spojrzeć na ten fenomen wieloaspektowo, nie zaś uogólniająco. Dodatkowo wskazuje on na jego duże zróżnicowanie i wielość odmian, choć akcentuje warstwę poznawczą jako jego wyróżnik (specyfikę). Innymi słowy: każde doświadczenie religijne jest doświadczeniem zinterpretowanym jako religijne.

Do niewielu mankamentów tego studium należy zaliczyć nieuwzględnienie pewnej części literatury analizowanego tematu po polsku i skupienie się raczej na publikacjach zagranicznych, przede wszystkim niemieckich i angielskich.

Praca ta, napisana przystępnym językiem, a w swoich prezentacjach jasna i klarowna, zainteresuje z pewnością wielu różnych czytelników, do których dotarcie gwarantuje szacowna oficyna wydawnicza w której się ukazała. Wśród szerokiego grona odbiorców znajdą się z pewnością studenci filozofii, religioznawstwa, psychologii i teologii, a ponadto osoby zajmujące się religią i religijnością zawodowo, jak i te, które są po prostu zainteresowane tematem.

Bogdan Lisiak

Akademia Ignatianum w Krakowie
Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii
e-mail: bogdan.lisiak@ignatianum.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1436-0512

Spis treści/Contents

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Głosa w dyskusji o chrześcijańskich schizmach i schizmatykach.....3
Glossa in the debate on Christian schisms and schismatics

MARIA MARCZEWSKA-RYTKO

Kościół rzymskokatolicki wobec ruchów migracyjnych i uchodźczych.....21
The Roman Catholic Church in the face of migration and refugee movements

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Religioznawcze konteksty inwazji Rosji na Ukrainę (24 lutego 2022 r.)
Wydarzenia wojenne w naukach papieża Franciszka proklamowanych podczas niedzielnej
modlitwy Anioł Pański.....35
*Religious contexts of Russia's invasion of Ukraine (February 24, 2022). The events of
the war in the teachings of Pope Francis proclaimed during Sunday's Angelus prayer*

RYSZARD WÓJTOWICZ

„Budujmy wspólny dom”. Papież Franciszek o znaczeniu religii i polityki
w życiu społecznym.....53
*“Let's build a common home”. Pope Francis on the importance of religion
and politics in social life*

GRACJANA DUTKIEWICZ, GRZEGORZ PIWNICKI

Pokój i wojna w orędziach papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju.....65
Peace and war in the messages of Pope Francis for the World Day of Peace

BEATA GUZOWSKA

Kategoria „ duchowości życia” w perspektywie religijnej i filozoficznej73
The category of „Spirituality of Life” in a religious and philosophical perspective

JAN NIEMIEC

Rola Dyrektoriatu ds. Religijnych w tureckiej polityce zagranicznej.....83
The role of Directorate of Religious Affairs in Turkish foreign policy

MARCIN JEWDOKIMOW

Czy zakonnica może nie być radosna? Refleksje metodologiczne na temat badania
form życia konsekrowanego.....101
May a nun not be joyful? Methodological reflections on the research on forms of consecrated life

PIOTR MUCHOWSKI

Raporty statystyczne polsko-litewskich gmin karaïmskich w zbiorach Państwowego
Archiwum Autonomicznej Republiki Krymu w Symferopolu.....115
*Statistical reports of Polish-Lithuanian Karaite communities in the collection
of the State Archive of the Autonomous Republic of Crimea in Simferopol*

ADAM J. DUBIŃSKI

Kilka uwag na temat danych biograficznych Gabriela Firkowicza.....133
A few remarks on the biographical data of Gabriel Firkowicz

ANNA SULIMOWICZ-KERUTH

Imiennictwo Karaïmów w Łucku w latach 1869–1950.....145
Anthroponymy of Karaites of Lutsk in the years 1869–1950

SEBASTIAN KUBICKI

Pierwszy i ostatni dzień liczenia omeru – uwagi na marginesie lektury karaïmskiego
dialogu Szełomo syna Aharona *Wojna u bram*.....161
*The first and last days of counting the omer – notes on the sidelines of reading
the Karaite dialogue War at the Gates by Shlomo son of Aharon*

Artykuły anglojęzyczne

AGNIESZKA M. KRZYSZTOF-ŚWIDERSKA, KRZYSZTOF TOKARZ,
KRZYSZTOF KRZYSZTOF

Ways of experiencing atheism: Changes in both personality organization and God image
in the course of psychodynamically oriented individual psychotherapy for a patient
with an initial diagnosis of paranoid personality disorder.....171

VERONIKA KLIMOVA

The Karaite Catechism in Brief by Moses Firkowicz: Selected issues in light of the Karaite
norms and reality.....187

Recenzje

ARTUR JOCZ

Jacques Le Goff, *Czas uświęcony. Jakub de Voragine i „Złota legenda”*, tłum. B. Szczepańska
przy współpracy J. Nowackiego, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2020, ss. 221.....201

BOGDAN LISIAK

Henryk Machoń, *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*,
Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021 Warszawa, ss. 236.....205