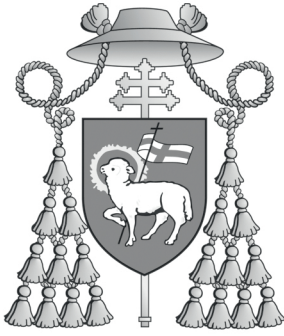


ISSN 0137-6624



STUDIA

56

2019

WARMIŃSKIE

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), o. Jose Bunar CSsR (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczka (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), o. Jarosław Merecki SDS (Papieski Instytut Teologiczny Jana Pawła II dla Nauk o Małżeństwie i Rodzinie, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym), Oksana Mikheieva (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (SWSP Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie), Helena Słotwińska (KUL JP II, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), Denys Svyrydenko (Uniwersytet Pedagogiczny w Kijowie, Ukraina), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JP II, Lublin), ks. Lucjan Świto (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JP II, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

Artur Andrzejuk, ks. Włodzimierz Bielak, ks. Krzysztof Bochenek, Mykhailo Boychenko, Angela Boyko, ks. Sławomir Bukalski, ks. Radosław Chałupniak, ks. Grzegorz Chojnacki, ks. Wojciech Cichosz, ks. Bogdan Czyżewski, Adam Doliwa, ks. Kazimierz Dullak, Kazimierz Dziubka, ks. Tomasz Dutkiewicz, Olga Gomilko, Grzegorz Goździewicz, Radym Huban, Iwona Jazukiewicz, ks. Cezary Korzec, ks. Mirosław Kowalczyk, Marek Kuryłowicz, Olga Kyvliuk, ks. Janusz Lemański, Dariusz Magier, Agnieszka Malarewicz-Jakubów, ks. Erwin Mateja, Aleksandra Monarcha-Matlak, ks. Maciej Olezyk, Piotr Oliński, ks. Ryszard Moń, Olena Pavlova, Raisa Naumenko, Dmytro Nelipa, ks. Joachim Piecuch, Oksana Petinova, Marek Pietraś, ks. Andrzej Proniewski, Volodymyr Savelyev, Dmytro Shevchuk, ks. Kazimierz Skoczylas, Marek Sobczyk, ks. Janusz Szulist, Serhii Terepyshchyi, Vadym Tytarenko, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Norbert Widok, ks. Kazimierz Wolsza, Viktor Vashkevich, ks. Dariusz Zagórski, Anna Zamkowska, ks. Zbigniew Zarembski

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Arkadiusz Gut (filozofia), Michał Wojciechowski (teologia), Małgorzata Suświllo (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen, Mariagrazia Rizzi (Włochy), Serhii Terepyshchyi (Ukraina)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Emilia Wilk (native speaker – język angielski), Serhii Terepyshchyi (native speaker – język rosyjski), Michael Baumbach (native speaker – język niemiecki)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”
ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarmińskie@onet.pl

strona internetowa: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/issue/archive>

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2019

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 165 egz.

Ark. wyd. 35, ark. druk. 30

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 78

SPIS TREŚCI

Filozofia

Ewa Gocłowska, ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Tragizm losów i charakteru Ismeny z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa jako realizacja Arystotelesowskiej teorii katharsis</i>	7
Ks. Karol Jasiński, <i>Historyczno-aksjologiczny kontekst relacji demokracja – Kościół. Stanowisko George’a Weigla</i>	27
Ks. Marcin Ferdynus, <i>Dlaczego śmierć nie jest taka zła?</i>	47
Ks. Marian Szczepan Machinek MSF, <i>Ethische Aspekte von Patientenverfügungen (Etyczne aspekty oświadczenia pacjenta pro futuro)</i>	63
Denys Svyrydenko, Vasyl Fatkhutdinov, <i>The Identity Issues at the Perspectives of Chinese Geopolitical Strategies (Zagadnienie tożsamości w perspektywie geopolitycznej strategii Chin)</i>	81
Oleg Bazaluk, <i>The Transformation of a Cultural Ideal in the Theories of Education According to Plato’s Line (Transformacja ideału kultury w platońskiej teorii edukacji)</i>	95
Olga Dolska, Olga Gorodiskaya, Jakov Tararoyev, <i>Anthropological Dimension of Constructivism in the Culture of Presence (Antropologiczny wymiar konstruktywizmu w kulturze obecności)</i>	105
Olexander Horban, Ruslana Martych, Maria Maletska, <i>Phenomenon of Videogame Culture in Modern Society (Zjawisko kultury gier wideo w nowoczesnym społeczeństwie)</i>	123
Natalia Semeniuk, <i>Modern University in the Light of Lifelong Learning Challenges: The Issues of Philosophy of Education (Nowoczesna uczelnia w świetle wyzwań związanych z kształceniem ustawicznym: kwestie filozofii edukacji)</i>	137
Anatolii Malivskyi, Volodymyr Khmil, <i>“The Passions of the Soul” by R. Descartes as an Explication of the Anthropological and Ethical Project („Namiętności duszy” R. Descartesa jako ekspikacja antropologicznego i etycznego projektu)</i>	149
Serhii Terepyschyi, Hleb Khomenko, <i>Conceptual Model of Reintegration of Ukrainian Displaced Universities: Peacebuilding in Higher Education (Koncepcyjny model reintegracji przesiedlonych ukraińskich uniwersytetów: budowanie pokoju w szkolnictwie wyższym)</i>	161

Teologia

Ks. Marek Karczewski, <i>Jerozolima w Maran Atha Johanna Gottfrieda Herdera (1779)</i>	179
Aleksandra Nalewaj, <i>Judasz Iskariota w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”</i>	195
Anna Zellma, <i>Badania internetowe w służbie polskiej teorii i praktyki katechetycznej</i>	213
Ks. Paweł Rabczyński, <i>Prymat Biskupa Rzymu w ujęciu wspólnot eklezjalnych wyrosłych z reformacji</i>	227
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieologicznych</i>	249

Oksana Volynets, <i>Concept of Ecumenism in the Ecclesiology of the Kyiv Church of Byzantine Rite (Koncepcja ekumeniczna w eklezjologii kościoła kijowskiego tradycji bizantyjskiej)</i>	265
Yevhen Kharkovshchenko, <i>“Sophia” Discourse from Antiquity to Christianity (Doktryna „Sofii” od starożytności do chrześcijaństwa)</i>	279
Anatolii Makohon, <i>Проблема зла в эсхатологии Максима Верующего (Problem zła w eschatologii Maksyma Wyznawcy)</i>	291

Nauki o rodzinie

Monika Bożena Morgała, Barbara Grzyb, Beata Pitula, <i>Unifikacja działań terapeutycznych na przykładzie Innowacji Pedagogicznej „Razem można więcej. Pomagam sobie samemu” – próba konceptualizacji sprzęgania metod terapeutycznych w aspekcie pracy z uczniem autystycznym</i>	307
Ewa Beata Baruk-Dzięcioł, <i>Rodzina i dom jako elementy obrazu świata osób dorosłych z rodzin pełnych i niepełnych</i>	329
Ks. Antoni Jucewicz SVD, <i>Moralność aktu małżeńskiego w świetle „Katechez środowych” Jana Pawła II</i>	341

Prawo

Marcin Kazimierzczuk, <i>Prawnonaturalny aspekt prawa składania skarg i wniosków</i>	355
Adam Świętoń, <i>Ustawodawstwo cesarskie wobec rozruchów na tle religijnym na przykładzie konstytucji zachowanych w „Codex Theodosianus 16.4: De His, Qui Super Religione Contendunt”</i>	375

Historia

Svitlana Soroka, <i>Youth Subcultures as a form of Protest to Authoritarian Regime (on the Example of Soviet Ukraine in the 1950s–1980s) (Subkultury młodzieżowe jako forma protestu wobec reżimu autorytarnego (na przykładzie Ukrainy radzieckiej w latach 1950–1980)</i>	391
Paweł Letko, <i>Sytuacja Asyryjczyków na Bliskim Wschodzie w czasie I wojny światowej</i>	405
Mateusz Fafinski, <i>Faraway, So Close: Liminal Thinking and the Use of Geography in Old English Orosius (Tak daleko, tak blisko: myślenie graniczne a geografia w staroangielskiej wersji Orozjusza)</i>	423
Olena Aleksandrova, Roman Dodonov, Nataliia Vinnikova, <i>Postmaidan Ukraine: Middle Class in the Shadow of Reforms (Postmajdanna Ukraina: klasa średnia w cieniu reform)</i>	439

Recenzje

Cezary Kalita, <i>Wspólnota versus społeczeństwo. Spór na temat istoty i funkcji wspólnoty oraz społeczeństwa z perspektywy filozofii społecznej, WN UPH, Siedlce 2018, ss. 375 (ks. Karol Jasiński)</i>	457
„Żywoť bł. Doroty z Mątów Jana z Kwidzyna”, przeł. bp Julian Wojtkowski, <i>Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012 (Marta Kowalczyk)</i>	461

CONTENTS

Philosophy

Ewa Gocłowska, Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>The Tragedy of Ismena's Fate and Character with the "Theban trilogy" of Sophocles as the Realization of Aristotle's Catharsis Theory</i>	7
Rev. Karol Jasiński, <i>The Historical-Axiological Context of the Relationship Democracy – Church. George Weigel's Position</i>	27
Rev. Marcin Ferdynus, <i>Why Death is not so Bad?</i>	47
Rev. Marian Szczepan Machinek MSF, <i>Ethical Aspects of Patient's Advanced Directives</i>	63
Denys Svyrydenko, Vasyl Fatkhutdinov, <i>The Identity Issues at the Perspectives of Chinese Geopolitical Strategies</i>	81
Oleg Bazaluk, <i>The Transformation of a Cultural Ideal in the Theories of Education According to Plato's Line</i>	95
Olga Dolska, Olga Gorodiskaya, Jakov Tararoyev, <i>Anthropological Dimension of Constructivism in the Culture of Presence</i>	105
Olexander Horban, Ruslana Martych, Maria Maletska, <i>Phenomenon of Videogame Culture in Modern Society</i>	123
Natalia Semeniuk, <i>Modern University in the Light of Lifelong Learning Challenges: The Issues of Philosophy of Education</i>	137
Anatolii Malivskyi, Volodymyr Khmil, <i>"The Passions of the Soul" by R. Descartes as an Explication of the Anthropological and Ethical Project</i>	149
Serhii Terepyschyi, Hleb Khomenko, <i>Conceptual Model of Reintegration of Ukrainian Displaced Universities: Peacebuilding in Higher Education</i>	161

Theology

Rev. Marek Karczewski, <i>Jerusalem in Maran Atha by Johann Gottfried Herder (1779)</i>	179
Aleksandra Nalewaj, <i>Judas Iscariot in the Novel of Roman Brandstaetter «Jesus of Nazareth»</i>	195
Anna Zellma, <i>Online Research for the Benefit of Polish Theoretical and Practical Catechetics</i>	213
Rev. Paweł Rabczyński, <i>The Primacy of the Bishop of Rome from the Perspective of Ecclesiastical Communities Born out of the Reformation</i>	227
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>"The aspectual" Hagiology as the Perspective of the Integration of Research Theological and not Theological</i>	249
Oksana Volynets, <i>Concept of Ecumenism in the Ecclesiology of the Kyiv Church of Byzantine Rite</i>	265
Yevhen Kharkovshchenko, <i>"Sophia" Discourse from Antiquity to Christianity</i>	279
Anatolii Makohon, <i>The Problem of Evil in the Eschatology of Maximus the Confessor</i>	291

Family Studies

- Monika Bożena Morgała, Barbara Grzyb, Beata Pitula, *Unification of Therapeutic Activities on the Example of Pedagogical Innovation «Together, You can do More. I help Myself «- an Attempt to Conceptualize the Coupling of Therapeutic Methods in the Aspect of Working with an Autistic Student* 307
- Ewa Beata Baruk-Dzięcioł, *Family and Home as Elements of Worldview in Adults from Full and One-Parent Families* 329
- Rev. Antoni Jucewicz SVD, *Morality of the Marital Act in the Light of the «Wednesday Catechesis» of John Paul II* 341

Law

- Marcin Kazimierczuk, *Right-Natural Aspect of the Right to Submit Complaints and Requests* 355
- Adam Świętoń, *Roman Law and Riots on a Religious Background. The Example of Constitutions Preserved in «Codex Theodosianus 16.4. De His, Qui Super Religione Contendunt»* 375

History

- Svitlana Soroka, *Youth Subcultures as a form of Protest to Authoritarian Regime (on the Example of Soviet Ukraine in the 1950s–1980s)* 391
- Paweł Letko, *The Situation of the Assyrians in the Middle East in Period World War I* 405
- Mateusz Fafinski, *Faraway, So Close: Liminal Thinking and the Use of Geography in Old English Orosius* 423
- Olena Aleksandrova, Roman Dodonov, Nataliia Vinnikova, *Postmaidan Ukraine: Middle Class in the Shadow of Reforms* 439

Reviews

- Cezary Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo. Spór na temat istoty i funkcji wspólnoty oraz społeczeństwa z perspektywy filozofii społecznej, WN UPH, Siedlce 2018, ss. 375 (Community versus Society. The Dispute about the Nature and Function of the Community and Society from the Perspective of Social Philosophy) (Rev. Karol Jasiński)* 457
- „*Żywot bł. Doroty z Mątów Jana z Kwidzyna*”, przeł. bp Julian Wojtkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012 („*Life of Bl. Dorothy from Mątów of Jan of Kwidzyn*”) (Marta Kowalczyk) 461

Ks. Zdzisław Kieliszek¹
Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Ewa Gocłowska²
Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Tragizm losów i charakteru Ismeny z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa jako realizacja Arystotelesowskiej teorii *katharsis*

Słowa kluczowe: Sofokles; Arystoteles; *Poetyka*; „trylogia tebańska”; Edyp w Kolonie; Antygone; Ismena.

Keywords: Sophocles; Aristotle; *Poetics*; “theban trilogy”; Oedipus at Colonus; Antigone; Ismena.

Wprowadzenie

W niedawno opublikowanych porównawczych badaniach nad dokonaniem Sofoklesa i Arystotelesa autorzy niniejszego opracowania doszli do odkrywczą konstatacji, że zarówno Sofokles, jak i Arystoteles „terapeutyczną” funkcję tragedii postrzegali w dwóch równoczesnych wymiarach. Po pierwsze, w ujęciu obydwu starożytnych pisarzy widza z uczucia litości „oczyszcza” fabuła tragedii, czyli odpowiednio rozwijające się losy poszczególnych bohaterów, zaś – po drugie – z uczucia trwogi widz jest „oczyszczony” dzięki rysom charakterologicznym postaci występujących w danym utworze tragicznym. Autorzy niniejszego tekstu w przeprowadzonych badaniach zauważyli też, że przy takim spojrzeniu interesująco przedstawiają się gruntowniejsze analizy poświęcone poszczególnym postaciom z „trylogii tebańskiej” w kontekście tego, w jaki sposób w ich losach i cha-

¹ Ks. Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, zdzislaw.kieliszek@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0723-5422>.

² Ewa Gocłowska, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, ewa.gocłowska@protonmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6953-716X>.

rakterystyce realizuje się teoria *katharsis* wypracowana przez Arystotelesa. Autorzy wskazali również, że tego typu badania zamierzają w przyszłości podjąć, czyli rozwinąć i pogłębić poczynioną przez siebie dotychczas jedynie okazjonalną refleksję nad niektórymi z bohaterów „trylogii tebańskiej” (Gocłowska E., Kieliszek Z., 2018, s. 7–23).

W „trylogii tebańskiej” pojawia się wielu bohaterów: Edyp, Jokasta, Kreon, Tyrezjasz, Ismena, Antygonia, Tezeusz, Hajmon, Eurydyka, Eteokles i Polinejkes. Spośród tego grona autorzy zdecydowali się zacząć realizację wspomnianego wyżej zamiaru od Ismeny. Dlaczego? Powody są tu dwa.

Po pierwsze, chociaż objętościowo Sofokles nie poświęcił Ismenie tyle uwagi, ile Edypowi, Antygonie i Kreonowi, bez wątplenia głównym bohaterem dzieł składających się na „trylogię tebańską”, to jednak właśnie losy i postawę Ismeny Sofokles wykorzystał do tego, aby na zasadzie kontrastu – którym według np. wybitnego współczesnego brytyjskiego znawcy teatru Allardyce’a Nicoll’a czytelnik „trylogii tebańskiej” zostaje w pewnym momencie narracji zaskoczony – ukazać tragizm dziejów Edypa i heroizm Antygony, czyli odpowiednio ojca i siostry Ismeny (Nicoll A., 1983, t. 1, s. 44–49). Stąd też autorzy niniejszego opracowania uznali, że zasadne jest najpierw przeanalizowanie postaci Ismeny, gdyż dzięki temu zostanie nakreślone kontrastujące tło służące późniejszym analizom losów i charakteru poszczególnych bohaterów dzieł Sofoklesa, zwłaszcza Edypa, Antygony i Kreona.

Po drugie, losy i charakter Ismeny, choć wydają się być w pierwszej kolejności, zgodnie z zamiarem Sofoklesa, swego rodzaju wyrazistym tłem, służącym tylko ukazaniu losów oraz charakteru Edypa i Antygony, to jednak – jak podkreśla chociażby Pierre Grimal, współczesny francuski komentator i znawca starożytnej literatury klasycznej – wcale nie ustępują im pod względem tragizmu (Grimal P., 1987, s. 165). Rozpoczęcie zatem szczegółowych analiz, w jaki sposób w losach i charakterze poszczególnych postaci z „trylogii tebańskiej” realizuje się teoria *katharsis* wypracowana przez Arystotelesa od Ismeny, nie oznacza, że z pola widzenia utracony zostanie właściwy dziełom Sofoklesa tragizm. Można się spodziewać, że tragizm ten zostanie uchwycony w aspekcie innym niż w przypadku pozostałych bohaterów. Jednak na ile ten aspekt będzie inny, można ocenić dopiero, gdy analizie zostaną poddani pozostali bohaterowie.

Refleksje dotyczące tego, w jaki sposób w losach i rysach charakterologicznych Ismeny realizuje się teoria *katharsis* wypracowana przez Arystotelesa zostaną przeprowadzone według następującego planu. Najpierw zostanie zaprezentowana postać Ismeny, tzn. chodzi o ukazanie, jak w fabule „trylogii tebańskiej” kształtują się jej losy i co można na podstawie zachowań czy wypowiedzi bohaterki zasadnie powiedzieć o jej rysach cha-

rakterologicznych. Dalej pokazane zostanie, w jaki sposób widz, śledząc dzieje postaci, zostaje oczyszczony z litości, czyli jak sylwetka Ismeny wpisuje się w pierwszy z dwóch wymiarów „terapeutycznej” funkcji tragedii w ujęciu Arystotelesa. I wreszcie charakter Ismeny zostanie odniesiony do Arystotelesowskiej teorii *katharsis*, co umożliwi odkrycie, jak postać Ismeny przyczynia się do oczyszczenia widza z trwogi, czyli jak postać bohaterki wpisuje się w ów drugi wymiar „terapeutycznej” funkcji tragedii w ujęciu Arystotelesa.

1. Losy i rysy charakterologiczne Ismeny

Przedstawiając Ismenę, należy powiedzieć, że jest to postać z tzw. legend tebańskich. Ismena pochodziła z rodu Labdaka, mitycznego króla Teb i założyciela dynastii Labdakidów. Była królową tebańską i urodziła się z kazirodczego związku Jokasty i Edypa. Była też rodzoną siostrą Antygony, Polinejkesa i Eteoklesa, czyli pozostałych dzieci Jokasty i Edypa. Ismena była również kochanką młodego Tebańczyka Teoklymenosa i podczas schadzki z nim została zamordowana przez Tydeusa (Parandowski J., 2016, s. 168–173; Grimal P., 1987, s. 165).

Spośród poszczególnych dzieł Sofoklesa składających się na „trylogię tebańską” Ismena zdecydowanie najrzadziej pojawia się w pierwszym z nich, czyli *Królu Edypie*. W utworze tym także pozostałe dzieci Jokasty i Edypa odgrywają rolę jedynie epizodyczną. Z *Króla Edypa* dowiadujemy się tylko, że kiedy Edyp zostaje skazany na banicję i udaje się do Kolony, towarzyszy mu w tym Antygona, podczas gdy Ismena pozostaje w Tebach. Ani z fabuły *Króla Edypa*, ani też treści *Edypa w Kolonie* nie możemy wywnioskować, dlaczego Ismena nie podążyła od razu wraz z Antygoną za ojcem. Dopiero w *Antygonie* pojawia się wątek, który pozwala – jak się wydaje – wysnuć przypuszczenie, że Ismenie, w odróżnieniu od jej siostry, zabrakło w swoim czasie odwagi do tego, aby opuścić rodzinne miasto i udać się wraz z ojcem na banicję. Do tego wątku jeszcze wrócimy.

W *Edypie w Kolonie* Ismena przybywa do Kolony, aby spotkać się z ojcem i siostrą. Znamienna dla tego momentu fabuły wydaje się być wymowa słów, jakimi Ismena zostaje przywitana przez swego ojca. Edyp lapidarnie stwierdza: „Więc przyszłaś do nas!” (Sofokles, 2003, s. 88). Można powiedzieć, że Edyp jednocześnie cieszy się z przybycia drugiej córki i na to od dawna już liczył, ale też i daje wyraz temu, że wielce był wcześniej rozczarowany faktem, iż Ismena zdecydowała się pozostać jednak w Tebach i nie od razu podążyła razem z ojcem i Antygoną do Kolony. W odpowiedzi Ismena deklaruje swą miłość do ojca i siostry. Jednocześnie

przekazuje obojgu tragiczne wieści. Chodzi tu o konflikt między Polinejesem i Eteoklesem – synami Edypa, a rodzonymi braćmi Ismeny i Antygony, który doprowadził do bratobójczej wojny w Tebach. Można dojść do przekonania, że chociaż Ismenę do ojca i siostry przywiodła też tęsknota, to jednak bardziej zależało bohaterce na przyniesieniu im wspomnianych wiadomości niż li tylko ukojeniu uczucia nostalgii spowodowanego rozłąką z bliskimi. Wskazuje na to odpowiedź, jakiej Ismena udziela na pytanie zadane przez ojca odnośnie tego, czy przywiodła ją do nich (Edypa i Antygony) tęsknota. Ismena odpowiada, że przybyła także w tym celu, aby niczym wierny sługa przynieść ojcu i siostrze wieści na temat tego, co dzieje się w Tebach (Sofokles, 2003, s. 88). W świetle opisu spotkania Ismeny z bliskimi, zaraz po jej przybyciu do Kolony, jawi się ona jako osoba, której zależy zarówno na dobrych relacjach wewnątrz własnej rodziny, jak również na pomyślności społeczności rodzinnego miasta. Co więcej, w *Edypie w Kolonie* Ismena okazuje się być silną postacią – kobietą zdecydowaną i energiczną, tzn. zdolną do przejęcia inicjatywy, a także, gdy tylko zachodzi taka potrzeba, do podjęcia działania bez baczenia na ewentualne przeciwności czy trudy, które mogą się w jego realizacji pojawić. Ten rys charakterologiczny Ismeny daje się zauważyć wówczas, kiedy pojawia się konieczność złożenia przez Edypa prześlągalnej ofiary Eumenidom (Eryniom), czyli mitycznym greckim boginiom, uosobieniom wyrzutów sumienia i kary za popełnioną nieprawość. Bohaterka, zamierzając udać się w odpowiednie miejsce, aby w imieniu ojca złożyć stosowną ofiarę, wydaje też Antygonie polecenie, niedopuszczając sprzeciwu: „Ty strzeż ojca, Antygono, bo kto rodzicom pomocy użyczy, ten pomnieć będzie trudów bez goryczy” (Sofokles, 2003, s. 95).

Wydaje się także, że Ismenę z ojcem łączyła więź o wiele silniejsza niż z rodzoną siostrą. Ponadto można ocenić, że Ismena postrzegала Edypa jako kluczowego, o ile nawet nie jedyne, gwaranta poczucia bezpieczeństwa, stabilności czy też oparcia w życiu. Po śmierci ojca Ismena zadaje bowiem pytania, które wyraźnie świadczą o jej zagubieniu, a nawet bezradności, żeby wprost nie powiedzieć: bezcelowości dalszego życia już bez Edypa, mimo że wciąż jest przy niej blisko rodzona siostra, która na równi z Ismeną przeżywa śmierć ojca. W ostatnich urywkach *Edypa w Kolonie* Ismena wypowiada do Antygony pełne bólu po stracie ojca i świadczące o powyższym słowa: „O nieszczęsna, jakaż nędza, jakaż klęska nas przyniecie, kiedy ojciec nas zostawił, nas sieroty w świecie? [...] Gdzież mi się podziąć, mnie samej i jednej, takiej bezsilnej i biednej!” (Sofokles, 2003, s.139–140).

Od samego początku *Antygony*, czyli ostatniego dzieła, które składa się na „trylogię tebańską”, mamy do czynienia z Ismeną zalęknioną, bez-

silną, a zwłaszcza pozbawioną zdecydowania, który to rys można dostrzec w pierwszych fragmentach *Edypa w Kolonie*. Śmierć ojca odcisnęła na bohaterce tak wielkie piętno, iż natychmiast przeobraziła się w inną postać, która oprócz imienia w niczym nie przypomina już jej wcześniejszej. Na tę obecną „inność” Ismeny zwraca uwagę Kreon, gdy mówi: „Z dziewcząt się jednej teraz rozum zwichnął” (Sofokles, 2003, s.164).

Sledząc początek fabuły *Antyfony*, można też odnieść wrażenie, że po śmierci Edypa i bratobójczej walce Eteoklesa z Polinejesem Ismena stała się otępią (apatyczna). Być może nawet doświadczyła, dobrze opisanego we współczesnej literaturze psychologicznej, zjawiska wyparcia, czyli w psychice Ismeny mógł zajść mechanizm obronny polegający na usunięciu ze świadomości myśli, wspomnień, wiedzy itd. przywołujących bolesne doświadczenia z przeszłości. Ismena, odpowiadając na skierowane do niej czule słowa Antyfony przywołujące ostatnie dramatyczne dla obu siostrz wydarzenia, a zwłaszcza sygnalizujące zakaz króla Kreona odnośnie do pochówku Polinejesa uznanego za zdrajcę, mówi: „O Antygono, żadna wieść nie doszła do mnie, ni słodka, ni goryczy pełna, od dnia, gdy braci straciłyśmy obu, w bratnim zabitych razem pojedynku. Odkąd tej nocy odeszły Argiwów Hufce, niczego więcej nie zaznałam ni ku pociesze, ni ku większej trosce” (Sofokles, 2003, s. 145).

W świetle kolejnego wyznania Ismeny, wyrażonego w odpowiedzi na wielkie oburzenie Antyfony królewskim zakazem pochówku Polinejesa, można też powiedzieć, że bohaterka zdaje się być całkowicie pogodzona z losem: „Gdy taka dola, to cóż, o nieszczęsna, prując czy snując bym mogła tu przydać?” (Sofokles, 2003, s. 146). Jednocześnie zastanawia fakt, dlaczego Ismena w ogóle nie próbuje dociec jakichkolwiek innych szczegółów związanych ze wspomnianym zakazem. Można na tej podstawie zarówno wnioskować, że być może je już знаła, jak również, że nie zainteresowała się nimi, ponieważ nie miała żadnej możliwości kreowania wydarzeń zgodnie ze swą wolą. Wydaje się, że w obydwu przypadkach Ismenę należy ocenić jako osobę pogodzoną ze swoją sytuacją, wręcz apatyczną wobec tego, co się wokół niej dzieje, czyli uważającą samą siebie jedynie za nic nieznaczący element wydarzeń, w których uczestniczy, tzn. osobę niemającą większego czy wręcz żadnego wpływu na ich przebieg.

Dodatkowo Ismena wydaje się być kobietą tak bardzo przeleknioną możliwością poniesienia kary za przekroczenie królewskiego zakazu, że boi się pomóc siostrze w pochowaniu brata. Jednocześnie, jak się wydaje, obchodzi ją los Antyfony, gdyż przestrzega siostrę przed grozą kary, jaka na nią spadnie, jeśli tylko ośmieli się pochować Polinejesa. Zaakcentować też trzeba, że Ismena ma świadomość, że zakaz wydany przez Kreona jest niegodziwy, gdyż sprzeciwia się odwiecznym prawom, według

których żywi są zobowiązani do grzebania zmarłych, zwłaszcza sobie bliższych. Taki rys charakterologiczny Ismeny wyłania się m.in. z jej następujących słów: „Zważ więc, że teraz i my pozostałe zginiemy marnie, jeżeli wbrew prawu złamiemy wolę i rozkaz tyrana. Baczyć to trzeba, że my przecie słabe, do walk z mężczyzną niezdolne niewiasty; że nam ulegać silniejszym należy, tych słuchać, nawet i sroższych rozkazów; ja więc, błagając o wyrozumienie zmarłych, że muszę tak ulec przemocy, posłuszna będę władcom tego świata, bo próżny opór urąga rozwadze” (Sofokles, 2003, s. 147).

Wyłaniającą się z powyższej wypowiedzi lekliwością Ismeny daje się też uzasadnić to, co jeszcze w *Królu Edypie* oraz *Edypie w Kolonie* było zagadkowe, tzn. dlaczego Ismena swego czasu nie zdecydowała się opuścić Teb i podążyć za ojcem oraz siostrą. Fabuła *Antygony*, jeśli chodzi o ten wątek, przedstawia się jako znakomite dopełnienie treści dwóch wcześniejszych dzieł, odsłaniając powód pozostania Ismeny w Tebach, która najwyraźniej nie mogła się zdecydować na opuszczenie rodzinnego miasta, lękając się trudów, jakie mogło ze sobą przynieść podążenie za ojcem i siostrą, którzy przecież w niesławie opuścili Teby.

W postawie Ismeny można również zauważyć bolesną dla niej świadomość tego, że została zrodzona z kazirodczego związku, a zwłaszcza świadomość tego, jak takie pochodzenie rzutuje na jej losy. Kobieta zdaje się być przekonana, że choć nie ponosi żadnej winy za to, kim byli jej rodzice i jakie więzi ich łączyły, to jednak jest dogłębnie przekonana o tym, iż fakt bycia dzieckiem z kazirodczego związku sprawia, że jej przyszłość rysuje się raczej, a nawet na pewno w ciemnych barwach. W takim postrzeganiu swej przyszłości Ismenę utwierdzają losy rodziców i braci: „Biada! O rozważ, siostró, jak nam ojciec zginął wśród sromu i pośród niesławy, kiedy się jemu błędy ujawniły, a on się targnął na własne swe oczy; żona i matka – dwuznaczne to miano – splecionym węzłem swe życie ukróca; wreszcie i bracia przy jednym dnia słońcu godzą na siebie i mordczą ręką jeden drugiemu śmierć srogą zadaje” (Sofokles, 2003, s. 147).

Sporym zaskoczeniem w postawie Ismeny jest to, co dzieje się w Epejsodionie drugim, gdy obie siostry stoją już przed obliczem Kreona. Wtedy Ismena mówi, że bierze na siebie połowę winy swej siostry za pogrzebanie brata wbrew królewskiemu zakazowi, czego widzi *Antygony* z uwagi na wcześniejszą nieprzejednaną wobec zamierzeń swej siostry postawę Ismeny raczej się nie spodziewał. Ale Antygona, której czyn miłości brata staje się wobec tchórzostwa i niezdecydowania siostry jeszcze bardziej wyrazistszy, zdecydowanie odrzuca proponowaną ofiarę Ismeny, mówiąc m.in.: „Słowami świadczyć miłość – to nie miłość. [...] Nie chcę twej śmierci, a nie zwij twym dziełem coś nie sprawiła; mój zgon starczy

bratu. [...] W słowach ty rady, ja szukałam w czynie” (Sofokles, 2003, s. 163–164). I po odrzuceniu przez Antygonę proponowanego przez Ismenę współudziału razem z nią w jej winie i w karze Ismena ponownie ujawnia się jako postać, dla której charakterystyczne jest załęknięcie i słabość, gdy zostanie pozbawiona wsparcia i obecności przy sobie bliskich osób: „O, ja nieszczęsna! Więc chcesz mnie porzucić?” (Sofokles, 2003, s. 164).

Ponadto właśnie we fragmentach opisujących sąd dokonywany przez Kreona na Antygonie daje się wyraźnie dostrzec rolę, jaką Ismenie w „trylogii tebańskiej” wyznaczył Sofokles: los i charakter Ismeny są jedynie tłem, które służy przede wszystkim ukazaniu z określonej perspektywy losów i charakterów Edypa i Antyfony. Chodzi o to, że o ile Ismena zasadniczo tylko mówi czy wyraża poglądy – raz takie, innym razem inne – przez co i tak nie wpływa na przebieg wydarzeń, to Edyp i Antyfona dokonują określonych wyborów, następnie je konsekwentnie realizują, podejmując dane czyny i dzięki temu wpływają na rozwój wydarzeń.

Wreszcie, w ostatnich urywkach *Antyfony* ze swoim udziałem, Ismena podejmuje próbę uratowania siostry, walczy o jej życie, wskazując, że Kreon, uśmiercając Antygonę, pozbawia swego syna Hajmona wybranki serca, przez co go w sposób oczywisty krzywdzi. Ismena niewątpliwie pokazuje w tych scenach raz jeszcze swoje przywiązanie do Antyfony, zatroskanie o jej los. Jednak słowa Ismeny nie mają już żadnego znaczenia. Kreon nie zamierza jej słuchać. Rola Ismeny w *Antygonie* i tym samym w całej „trylogii tebańskiej” dobiegła końca (Sofokles, 2003, s. 164–165).

Podsumowując omówienie losu i charakteru Ismeny, warto uwypuklić dwie kwestie, odpowiednio do losu i do charakteru bohaterki. I tak po pierwsze, chociaż Ismena w „trylogii tebańskiej” jest postacią drugiego planu, to jednak znajduje się w sytuacji takiej samej, w jakiej zostali postawieni przez Sofoklesa pierwszoplanowi bohaterowie (Edyp i Antyfona). Ismena także stoi przed wyborem: albo opowie się po stronie Antyfony, albo nie. Tragizm tego wyboru polega na tym, że bez względu na to, na co by się Ismena nie zdecydowała, zawsze będzie cierpiała, tzn. nie ma wyboru, dzięki któremu cierpienia by mogła uniknąć. Po drugie, postać Ismeny została przez Sofoklesa tak sprofilowana, że przedstawia się ona jako typowa jak na tamte czasy kobieta. Ismena jest częściej świadoma swej zależności od innych, zwłaszcza od mężczyzn, a zdecydowanie rzadziej podejmuje inicjatywę i ukazuje się jako osoba energiczna. Ponadto jest płocha i zmienna.

2. *Katharsis* w teorii Arystotelesa a losy Ismeny

Po przedstawieniu losów i rysu charakterologicznego Ismeny przyjrzyjmy się teraz sposobowi, w jaki realizuje się w nich Arystotelesowska teoria *katharsis*. Zanim rozpoczniemy dalsze analizy, przypomnijmy jeszcze tylko, że według Arystotelesa „terapeutyczna” funkcja tragedii realizuje się w dwóch równoczesnych wymiarach. Rozwój fabuły i jej składowe „oczyszczają” widza z uczucia litości, natomiast z uczucia trwogi widz jest „uzdrawiany” dzięki dostrzeżeniu, że w rysach charakterologicznych poszczególnych postaci może odnaleźć również własne cechy. Zbadajmy więc, w jaki sposób „terapeutyczna” funkcja tragedii w ujęciu Arystotelesa urzeczywistnia się w losach Ismeny, czyli spróbujmy odszukać składowe fabuły „trylogii tebańskiej” bezpośrednio związane z Ismeną, które „oczyszczają” widza z uczucia litości.

2.1. Uzdrowienie z uczucia litości – „owoc” śledzenia przez widza bolesnych zdarzeń spowodowanych przez osoby bliskie Ismenie i przez Ismenę bliskim jej osobom

Najpierw można zauważyć, że – zgodnie ze wskazaniem Arystotelesa odnośnie do idealnej konstrukcji tragedii, jeśli chodzi o jej fabułę (Arystoteles, 2010, s. 147–149) – widz, śledząc ciąg kolejnych zdarzeń, ich wyrażone wprost czy też zakładane konsekwencje, których doświadcza Ismena, coraz bardziej współczuje bohaterce, dzięki czemu sam jest z tego uczucia „uzdrawiany”. To współczucie jest tym większe, że zarówno Ismena sama sprawia ból swoim krewnym, jak również i cierpienia doświadczane przez nią są powodowane przez bliskie jej osoby.

I tak, mając na uwadze zaprezentowane losy Ismeny, można powiedzieć, że bohaterka przysparza bez wątpienia bólu zwłaszcza ojcu i siostrze, kiedy chociażby najpierw nie zdecydowała się opuścić wraz z nimi rodzinnego miasta, a następnie wówczas, gdy przyniosła im fatalne wieści. Zwłaszcza ten drugi przypadek wzbudza u widza litość nad Ismeną tym większą, gdyż kobieta przynosi wieści, na które nie miała żadnego wpływu, co więcej przyniosła je powodowana miłością do Edypa i Antygony. Samej też Antygonie Ismena zadaje cierpienie zwłaszcza wówczas, gdy nie zgadza na to, aby pomóc siostrze w pochówku brata.

Nietrudno też zauważyć, że Ismena także jest doświadczana cierpieniem, które sprawiają jej bliscy. Ismenę na pewno bolały nie tyle chłodne, co wręcz przepełnione wyrzutem słowa, jakimi powitał ją ojciec, gdy przybyła z Teb, aby przynieść jemu i Antygonie wieści o konflikcie w mieście. Również Antygoną wielce zraniła siostrę, gdy odrzuciła jej wszak wielko-

duszną ofertę, aby obydwie podzieliły się winą i wspólnie poniosły karę za pochowanie Polinejkesa. Ponadto nie może też umknąć, że Ismena, bez własnej winy, cierpiała z powodu swojego kazirodczego pochodzenia, czyli w pewnym sensie ból sprawili jej Edyp i Jokasta, rodzice bohaterki. Ismena też nie pozostała obojętna na śmierć obydwójga rodziców, ale z jej powodu, zwłaszcza śmierci ojca, bardzo cierpiała. Wreszcie trzeba mieć na uwadze bratobójczą walkę Polinejkesa i Eteoklesa, z powodu której kobieta ogromnie bolała.

2.2. *Hamartia* Ismeny przyczyną „uzdrowienia” widza z litości

Według Arystotelesa, aby widz śledzący losy bohaterów tragedii mógł zostać „oczyszczony” z uczucia litości, poszczególne postacie muszą dopuścić się „niezawinionej winy” (*hamartia*). Chodzi tu – po pierwsze – o błędne rozpoznanie sytuacji, w jakiej się znalazły. To błędne rozpoznanie sprawia, że wina danych bohaterów za coraz bardziej tragiczne konsekwencje podjętych przez nich działań jest niezawiniona, gdyż z powodu niewiedzy nie mogli oni przewidzieć określonych skutków swojego działania. Po drugie, *hamartia* oznacza też sytuację bohatera, który ponosi karę bądź doświadcza wielkiego cierpienia, ale nie wskutek swej nikczemności, co z powodu przekroczenia w dobrej wierze określonych zasad, reguł itd. I po trzecie, „niezawiniona wina” oznacza również to, że dany bohater nie może uniknąć katastrofy, ponieważ nie ma w jego sytuacji takiego wyboru i działania, które pozwoliłyby mu teźe uniknąć (Arystoteles, 2010, s. 145–146).

I w przypadku Ismeny, jak się wydaje, można mówić o tym, że kobieta popełnia „niezawinioną winę” zarówno z tego powodu, że błędnie, a mówiąc ściślej zasadniczo niewystarczająco przenikliwie, gdyż nie bierze pod uwagę możliwych do przewidzenia na podstawie dotychczasowego rozwoju fabuły, postaw innych bohaterów itd., rozpoznaje swą sytuację, w jakiej się znalazła, jak i jednocześnie z tej przyczyny, że działając w dobrej wierze, paradoksalnie wskutek dokonanych wyborów i podjętych działań ściąga na siebie karę w postaci nasilającego się bólu, samotności, odrzucenia itp., a losy bohaterki się tym samym coraz bardziej gmatwiają. Ismena nie może uniknąć katastrofy, ponieważ każdy dokonany przez nią wybór i działanie do niej prowadzą. Inaczej mówiąc, widz, obserwując rozwijające się losy Ismeny, współczuje jej coraz bardziej, gdyż dostrzega, że losy bohaterki wraz z rozwojem fabuły komplikują się mocniej, a także, że nie może ona uniknąć cierpienia, gdyż jeśli pozostanie wierna dokonany wcześniej wyborom, to już cierpi, a jeśli nawet w dobrej wierze podejmuje próbę poprawy swej sytuacji, to ją tylko w jakiś sposób pogarsza i komplikuje jeszcze bardziej.

Przyglądając się losom Ismeny, zauważamy, że kobieta najpierw, zamiast udać się wraz z ojcem i Antygoną na tułaczkę, decyduje się pozostać w Tebach. Paradoksalnie, chcąc uniknąć właśnie trudów wygnania i pozostając w tym celu w Tebach, Ismena staje się tym samym świadkiem bratobójczej walki, która bez wątpienia musiała przynieść jej wielkie cierpienie, pewnie nieporównywalnie większe niż wyrzeczenia związane z tułaczką do obcego kraju. Dalej, gdy już przybywa do Kolony i w dobrej wierze spodziewa się ukojenia bólu rozłąki z najbliższymi, to przybycie wcale nie łagodzi jej wcześniejszego cierpienia, ale spotyka się z dość chłodnym, żeby nie powiedzieć pretensjonalnym przyjęciem ojca i siostry, czyli Ismena swój stan cierpienia tylko pogorsza. Także, gdy bohaterka z dobrą wiarą podejmuje próbę odwiedzenia siostry od zamiaru pochówku poległego brata, to spotyka się z gwałtowną i bolesną dla siebie postawą Antygony, choć jak się wydaje na podstawie wcześniejszych działań i wierności dokonanym już wyborom siostry Ismena mogła, jeśli tylko wystarczająco wnikliwie by je przeanalizowała, przewidzieć, że nie warto było podejmować nawet próby nakłonienia Antygony do zmiany postanowienia, bo każda taka próba spotka się z radykalną odmową, co sprawi, że Ismena będzie cierpiała jeszcze bardziej. Znowu więc Ismena, działając w dobrej wierze i chcąc zmniejszyć swoje cierpienie, sobie go tylko przysporzyła. Podobnie w obliczu nieprzeżdanego trwania Antygony przy zamiarze pogrzebania Polinejesa Ismena, pewnie licząc na przychylniejszą reakcję siostry na złożoną propozycję przyznania jej (Ismenie) przez nią (Antygonę) współudziału w winie i karze, zwiększyła tylko swój ból, gdyż jej oferta została odrzucona, co też Ismena mogła – jak się wydaje – przewidzieć, gdyby dogłębniej rozważyła sytuację. Powtórnie więc Ismena, chcąc w dobrej wierze cierpienie sobie zmniejszyć, tylko go sobie nadal przysparza, błędnie rozpoznając okoliczności.

Coraz bardziej komplikujące się wraz z rozwojem fabuły „trylogii tebańskiej” losy Ismeny prowadzą też widza do spostrzeżenia, że kobieta nie może uniknąć katastrofalnych dla siebie konsekwencji dokonanych wyborów i podjętych działań. Albo bowiem, trwając wiernie przy dokonanym już wyborze, będzie cierpiała, np. z powodu rozłąki z ojcem i siostrą lub z powodu śmierci Antygony spowodowanej wykroczeniem przeciwko zakazowi Kreona, albo też, gdy już podejmuje próbę znalezienia się w nowej, według Ismeny spodziewanie lepszej, tzn. zmniejszającej jej dotychczasowe cierpienie, sytuacji, za każdym razem kobieta doświadcza kolejnego i w jakimś sensie radykalniejszego cierpienia. Zamiast ukojenia bólu rozłąki z Edypem i Antygoną spotyka się z ich strony z wyrzutami, czy też zamiast możliwości współdzielenia z siostrą winy i kary, co miało złagodzić wedle Ismeny jej wcześniejsze cierpienie, zostaje przez siostrę gwałtownie i radykalnie odrzucona, co tylko przysporzyło jej cierpienia.

1.3. Tragizm stopniowego odkrywania przez Ismenę prawdy o sobie „oczyszcza” widza z litości

Zdaniem Arystotelesa kolejnym wymogiem „uzdrowienia” widza z litości jest takie skomponowanie rozwoju wypadków w danym utworze tragicznym, aby można było powiedzieć, że bohaterowie stopniowo odkrywają swoją tożsamość, w tym także faktyczne więzy łączące ich z innymi postaciami (Arystoteles, 2010, s. 143–145, 149–151). W przypadku Ismeny można powiedzieć, że także i ten warunek „oczyszczenia” widza z litości jest spełniony. Można bowiem w jej losach dostrzec rys stopniowego odkrywania prawdy o sobie. A widz, obserwujący ten proces, zaczyna kobiecie coraz bardziej współczuć, przeżywając tym samym *katharsis*. Chodzi o to, że z punktu widzenia śledzącego losy Ismeny w kontekście tego, jak odkrywa ona prawdę o swej tożsamości z perspektywy tego, jakie znaczenie dla sensowności jej życia mają członkowie najbliższej rodziny, kobieta jawi się jako postać godna najwyższego politowania, ponieważ mimo podejmowanych prób ocalenia sensu swojego istnienia, ostatecznie ponosi w życiu porażkę.

I tak, najpierw trzeba zauważyć, że Ismena, gdy przybywa z wieściami do ojca, pokazuje się jako osoba zdecydowana, energiczna i zdolna do poświęceń, aby złożyć w imieniu Edypa Eumenidom ofiarę przebłagalną. Można też powiedzieć, że Ismena postrzega wówczas siebie jako osobę mogącą aktywnie wpływać na los swój i innych ludzi, a także wewnętrznie silną, a w każdym bądź razie silniejszą niż Antygona, gdyż wydaje jej nieznoszące sprzeciwu polecenie, aby strzegła podczas jej nieobecności ojca. Natomiast od momentu śmierci ojca Ismena jest już przede wszystkim świadoma swej bezsilności, zaleźnienia i niezdecydowania. Co więcej, można dostrzec, że te własne cechy po śmierci ojca Ismena dostrzega bardziej u siebie niż kiedykolwiek wcześniej – być może były one głęboko skryte, ale dramatyczna sytuacja je po prostu objawiła. Fakt pozostania swego czasu w Tebach i niepodążenia za ojcem i Antygona pozwala bowiem na stwierdzenie, że Ismena była zawsze słaba, zaleźniona i niezdecydowana, ale nie zdawała sobie z takiej oceny siebie wystarczająco wyraźnie sprawy. Dopiero wraz ze śmiercią ojca uświadomiła sobie, że jest zależna od innych, słaba, lękliwa. Mówiąc inaczej, dopóki Edyp żył, Ismena żyła w swego rodzaju iluzji, jeśli chodzi o przekonanie o swym charakterze, gdyż była niesłusznie – jak widz wyraźnie to zauważa, gdy Edyp już umiera – przekonana o swej niezależności, wewnętrznej sile, odwadze i zdecydowaniu. A z uwagi na spostrzeżenie Kreona, że po śmierci Edypa Ismenie „rozum się zwichnął”, widz może nawet nabrać przekonania, iż bohaterka wcześniej wykreowała także przed innymi swój nieprawdzi-

wy wizerunek jako osoby niezależnej, silnej, odważnej i zdecydowanej. A w gruncie rzeczy, co po śmierci ojca się tylko uwydatniło, w głębi od zawsze była zależną, słabą, lękliwą i chwiejną. Z punktu widzenia oglądającego „trylogię tebańską” godne pożałowania jest, że Ismena dopiero po stracie ojca odkryła i to tak dla samej siebie boleśnie, iż chociaż nie brakuje jej czasem szlachetności, szczodrobliwości, ostrożności czy odwagi, to jednak zasadniczo w głębi jest człowiekiem wielce zależnym od innych, słabym, lękliwym i chwiejnym.

W kontekście odkrywania przez Ismenę prawdy o sobie wiele mówi także relacja między bohaterką a jej siostrą. Widz, obserwując, w jaki sposób Ismena odnosi się do siostry, gdy przychodzi do niej i ojca z wieściami z Teb, może dojść do przekonania, że Ismena chce najpierw nad siostrą dominować, gdyż wydaje jej nieznoszące sprzeciwu polecenie, aby pozostała przy ojcu, podczas gdy ona uda się złożyć w jego imieniu wiadomą ofiarę. Z kolei po śmierci Edypa stosunek Ismeny do siostry zdaje się ewoluować od apatii przez upominanie aż po – można wręcz powiedzieć – żebranie o jej względy. Ismena bowiem obojętnie najpierw reaguje na czule słowa Antygony, przywołujące ostatnie katastrofalne dla obu siostr wydarzenia. Następnie bohaterka przestrzega siostrę, że jeśli przekroczy królewski zakaz, to na pewno spotka ją najsurowsza kara. Wreszcie, gdy Antygona stoi przed Kreonem, oczekując na wyrok, Ismena proponuje wzięcie połowy jej winy na siebie, a także deklaruje swój współdział w karze siostry. A gdy ta propozycja zostaje przez Antygonę odrzucona, Ismena podejmuje ostatnią próbę jej uratowania. Można na tej podstawie powiedzieć, że Ismena, gdy straciła już oparcie w zmarłym ojcu, próbuje na nowo nadać sens swojemu życiu dzięki relacji z siostrą. Odkrywa, że jej życie będzie miało jakikolwiek sens tylko wtedy, gdy Antygona przeżyje.

Śledząc losy Ismeny w kontekście jej relacji z ojcem i siostrą, można więc powiedzieć, że bohaterka stopniowo poznaje prawdę o sobie jako w swej głębi słabej, chwiejnej i niezdecydowanej, chociaż też i zdolnej do lojalności, odwagi, szczodrobliwości kobiecie, która w swego rodzaju zależności od członków rodziny upatruje sensu swojego istnienia. Mówiąc inaczej, zgodnie z rozwojem fabuły „trylogii tebańskiej”, Ismena odkrywa, że życie członków jej najbliższej rodziny jest koniecznym warunkiem sensowności jej istnienia, tzn. gdy ci już nie żyją (rodzice i bracia) lub – tak jak Antygona – wkrótce bezsprzecznie mają umrzeć, życie Ismeny przestaje mieć jakikolwiek sens. Wielce wymowny jest w tym kontekście również moment „zniknięcia” Ismeny z rozwoju akcji „trylogii tebańskiej”. Bohaterka w jednej z ostatnich swoich wypowiedzi retorycznie stwierdza przed obliczem Kreona, że jej dalsze życie bez siostry nie ma sensu i wkrótce po tym znikną z oczu widza i czytenika (Sofokles, 2003, s. 164–165).

3. *Katharsis* w teorii Arystotelesa a rysy charakterologiczne Ismeny

Po przedstawieniu, w jaki sposób w losach Ismeny realizuje się Arystotelesowska teoria *katharsis*, przeanalizujmy teraz, jak ujawnia się ona w rysach charakterologicznych bohaterki. Chodzi o pogłębienie dokonanego już odkrycia, że dzięki charakterystyce Ismeny, która jawi się jako na swój sposób przeciętny człowiek, widz „trylogii tebańskiej” dochodzi najpierw do przekonania, iż ani działanie motywowane szlachetnymi intencjami, ani ostrożność, ani apatia czy wręcz tchórzliwość, ani też dostosowywanie się do zmieniających się okoliczności nie chronią skutecznie od groźby poniesienia w życiu katastrofy i doświadczenia ogromnego cierpienia (Gocłowska E., Kieliszek Z., 2018, s. 20). I następnie – zgodnie z teorią Arystotelesa – tak ufundowane przekonanie musi w widzu wzbudzić trwogę, gdyż nie może on (widz) nie dostrzec, że częstokroć sam jest podobny do danej postaci, a w tym przypadku chodzi o podobieństwo do Ismeny. Trzeba też mieć w tym kontekście na uwadze, że według Arystotelesa na rysy charakterologiczne danego bohatera utworu tragicznego składają się zarówno podejmowane przez niego działania, jak i wypowiedziane słowa, czyli wyrażane przekonania, przytaczane na rzecz ich poparcia argumenty itd. (Arystoteles, 2010, s. 135–137, 148–149). Stąd też, analizując, jak w rysach charakterologicznych Ismeny realizuje się Arystotelesowska teoria *katharsis*, należy pokazać, w jakich zachowaniach i wyrażanych przekonaniach bohaterki widz „trylogii tebańskiej” może odnaleźć podobieństwo do siebie i tym samym doznać „uzdrowienia” z uczucia trwogi.

3.1. Tragizm szlachetności intencji Ismeny „oczyszczająca” widza z trwogi

Przyglądając się zachowaniom Ismeny i wyrażanym przez nią poglądom, na pewno można powiedzieć, że nie jest to bohaterka ani całkowicie niegodziwa, ani też doskonała pod względem moralnym. Stać ją bowiem na podjęcie się moralnie godziwych czynów, jak np. przybycie do przebywających na wygnaniu ojca i siostry z wieściami o tym, co wydarzyło się w Tebach, podjęcie się złożenia w imieniu Edypa ofiary prześlągalnej czy też próba ulżenia w niedoli Antygonie – i zauważmy wbrew faktycznym swym dokonaniom – w postaci wzięcia na siebie współodpowiedzialności za przekroczenie niegodziwego zakazu Kreona. Ale też można wskazać na zachowania bohaterki mało chwalebne, gdy np. Ismena nie od razu podąża wraz z ojcem i Antygoną na banicję czy też ostatecznie nie pomaga sio-

strze pochować poległego brata. Stąd też zachowania Ismeny są pod względem moralnym zarówno właściwe, jak i niewłaściwe. Oznacza to, że jest to postać, w której podobieństwo do siebie, jeśli chodzi o przyjmowane postawy, widz może z łatwością odnaleźć. Przeciętny przecież człowiek zawsze popełnia w swoim życiu mniej bądź bardziej moralnie godziwe i niegodziwe czyny. I dostrzegając w tym aspekcie podobieństwo bohaterki do siebie samego, widz „trylogii tebańskiej” z pewnością doświadcza trwogi, której źródłem jest spostrzeżenie, że skoro Ismena, postać ani doskonala, ani też nie niegodziwa moralnie, doświadczyła w swym życiu tragedii w postaci utraty najbliższych i sensu swojego istnienia, to równie dobrze podobne doświadczenie może się bez najmniejszych przeszkód stać udziałem wszystkich ludzi – w tym oczywiście m.in. śledzącego wypadki opisane przez Sofoklesa – w których czynach zawsze dobro i zło się ze sobą w jakiejś mierze mieszają.

Widza, który z łatwością dostrzega tę swego rodzaju właściwą wszystkim ludziom zwyczajność Ismeny, „uzdrawia” z trwogi dokonana przy okazji poczynionego spostrzeżenia przede wszystkim jednak obserwacja, że bohaterka w przyjmowanych postawach, czy to moralnie słusznych, czy też nie, z reguły kieruje się szlachetnymi intencjami, a jeśli nawet jej motywacje nie są szlachetne, to przynajmniej nie chce nikogo bezpośrednio skrzywdzić. Zauważmy, że Ismena pozostaje w Tebach, ponieważ nie chce się niepotrzebnie narażać na trudne do przewidzenia niebezpieczeństwa. Dalej, gdy już decyduje się na przybycie do ojca i siostry, to jej motywacje są wyraźnie szlachetne, gdyż – jak sama to komunikuje – chce zarówno przynieść Edypowi i Antygonie ważne i pewnie oczekiwane przez nich wieści z rodzinnego miasta, jak i zatroszczyć się o pomyślność rodziny i Teb. Gdy Ismena wzbrania się przed współudziałem w pochówku brata czy też stara się odwieść od tego Antygonę, to – o czym też informuje – czyni to w tym celu, aby zachować swoje życie lub życie siostry. Wreszcie, gdy pragnie mieć udział w winie i karze siostry, to – jak twierdzi – czyni to m.in. z miłości do Antyfony.

Tak nakreślony przez Sofoklesa rys charakterologiczny Ismeny znakomicie odpowiada więc temu, o czym pisze Arystoteles, gdy mówi, że bohater tragedii, aby jego charakter mógł przyczynić się do „oczyszczenia” widza z trwogi, powinien być na swój sposób zwyczajnym człowiekiem. A zwyczajność Ismeny, tzn. jej podobieństwo do ogółu ludzi, polega na tym, że choć jej poszczególne czyny są raz godziwe, innym razem niegodziwe, to jednak z reguły intencje, jakie kobiecie przyświecają, są z reguły szlachetne. I dzięki temu przeciętny widz z łatwością w Ismenie może sam siebie odnaleźć, gdyż i on choć czyni dobro i zło, toteż zazwyczaj przyświecają mu szlachetne intencje lub przynajmniej nie stara się wprost

czynić zła czy kogoś skrzywdzić. A trwogę w widzu wzbudza w tym wypadku spostrzeżenie, że tak rozumiana zwyczajność charakteru przed doświadczeniem tragedii nie chroni, co pokazują właśnie losy Ismeny, bohaterki o zwyczajnych, w znaczeniu podobnych do ogółu ludzi, rysach charakterologicznych.

3.2. Ostrożność, apatyczność i tchórzliwość Ismeny „uzdrawiają” widza z trwogi

W oczach widza – oprócz wyżej wskazanej ludzkiej „zwyczajności” oraz postaci o szlachetnych intencjach – Ismena jawi się jeszcze jako bohaterka ostrożna, a jednocześnie przy tym także na swój sposób wycofana (apatyczna) w dokonywanych wyborach i częstokroć tchórzliwa. I dzięki takim rysom charakteru Ismeny – jak się wydaje – widz z wielką łatwością może w niej także odnaleźć swoje własne odbicie.

I tak Ismena pozostaje w Tebach, ponieważ się boi niebezpieczeństw związanych z udaniem się na wygnanie razem z ojcem i siostrą. Chociaż tych niebezpieczeństw udało się jej dzięki temu uniknąć, to jednak stała się naocznym świadkiem tragedii, która w mieście się rozegrała – bratobójczej walki swych braci. Zdaje się zachowywać apatycznie, gdy Antygona informuje ją o królewskim zakazie, ponieważ ani nie przyjmuje tego do wiadomości, ani też nie zamierza w czymkolwiek dalej uczestniczyć. Ale taka postawa nie ochroniła Ismeny przed uwikłaniem się w dalszy tragiczny rozwój wypadków, gdyż kobieta została – jak widzowi może się wydawać – niejako wbrew swej woli wciągnięta w katastrofę, która była konsekwencją pochodzenia bohaterki ze związku kazirodczego i do której też w dalszej kolejności doprowadziły wybory dokonane przez Antygonę. Wreszcie Ismena powstrzymuje się przed przekroczeniem królewskiego zakazu, jeśli chodzi o pochówek Polinejkesa, gdyż lęka się zapowiedzianej przez Kreona kary. Jednak skutek dokonanego wyboru cierpi, ponieważ Antygona mimo wszystko decyduje się na pogrzebanie brata i jednocześnie okazuje pogardę siostrze, która chciała ją od tego odwieść.

Skreślona przez Sofoklesa charakterystyka Ismeny sprawia, że widz „trylogii tebańskiej” doświadcza trwogi i zostaje z tego uczucia tym samym „uzdrowiony”, gdyż dostrzega, iż nie tylko ostrożność, ale nawet obojętność lub jawna tchórzliwość wobec pojawiających się przeciwności czy zagrożeń nie chronią całkowicie człowieka przed możliwością doświadczenia w życiu tragedii. Chodzi o to, że widz, śledząc wypadki, jakie stały się udziałem Ismeny, zauważa, iż owszem ostrożne zachowanie się, zdystansowanie czy wręcz tchórzliwe wycofanie się przed jednym cierpieniem skutecznie ochroniło Ismenę, ale jednocześnie ściągnęło na nią inną,

wcześniej zupełnie przez nią nieoczekiwaną katastrofę. I taka obserwacja bez wątpienia wzbudzić musi trwogę w widzu, gdyż na podstawie losów Ismeny zaczyna się on lękać, że i jemu może się przytrafić coś podobnego. Wszak przeciętni ludzie zazwyczaj – wzorem Ismeny – albo powodowani ostrożnością lub tchórzliwością unikają jakiejś sytuacji, gdyż spodziewają się, że może im ona przynieść cierpienie, albo też próbują zachować wobec niej dystans, mając nadzieję, że dzięki temu uda się im uniknąć katastrofy. A tymczasem dzieje Ismeny – kobiety ostrożnej, czasem apatycznej czy bojaźliwej wobec pojawiających się przeciwności – pokazują, że ostrożność, zachowanie dystansu lub tchórzostwo mogą skutecznie ochronić przed jednym cierpieniem, ale jednocześnie częstokroć wikłają człowieka w inną tragedię.

3.3. Stała zmienność Ismeny powodem „uzdrowienia” widza z trwogi

Jedną z wyrazistszych cech charakteru Ismeny, na tle innych postaci z interesujących nas tutaj trzech dzieł Sofoklesa, wydaje się być zmienność, gdyż bohaterka nad wyraz często zmienia swoje wcześniejsze nastawienie i postępuje wbrew wcześniej złożonym przez siebie deklaracjom. Widz „trylogii tebańskiej” tylko w przypadku Ismeny nie może się ani na podstawie wypowiedzianych przez kobietę wcześniej słów, ani też uwzględniając jej wcześniejsze zachowania przewidzieć z całą pewnością, w jaki sposób zarówno się będzie ona wypowiadała w nowej sytuacji, jak również, jaką przyjmie postawę. Pozostałe natomiast postacie „trylogii tebańskiej” wypowiadają się i zachowują konsekwentnie, gdyż są wierne wcześniejszym deklaracjom oraz trwają przy raz już dokonanych wyborach, nie zmieniając niczego w swoich wcześniejszych postawach. Ismena w swej zmienności co prawda jest na swój sposób konsekwentna, gdyż widz wprawdzie nie może przewidzieć jej słów czy zachowania, ale śmiało może oczekiwać, że w nowej sytuacji kobieta zmieni wcześniejsze swoje zdanie na dany temat lub przyjmie inną postawę niż wcześniej przyjmowała. Również i ten rys charakterologiczny Ismeny jest w stanie wzbudzić w widzu trwogę, ponieważ – jak to określił Arystoteles – bohater tragiczny musi wypowiadać się i zachowywać konsekwentnie (Arystoteles, 2010, s. 150), przy czym w przypadku Ismeny chodzić tu będzie o konsekwentną zmienność (niekonsekwencję). Kiedy zatem konsekwentna niekonsekwencja Ismeny się ujawnia?

Przywołać tu raz jeszcze trzeba najpierw fakt pozostania Ismeny w Tebach, podczas gdy Edyp i Antygona udali się na wygnanie. Widzimy, że Ismena nie pozostała wierna dokonанemu wcześniej wyborowi i podą-

żyła za jakiś czas za nimi. Owszem, pojawiły się nowe okoliczności, gdyż w mieście rozegrała się tragedia, ale mimo wszystko widz dochodzi do przekonania, że Ismena swoje zdanie zmieniła i wbrew wcześniejszym obawom udała się, aby zanieść określone wieści ojcu i siostrze. Dalej, w *Edypie w Kolonie* Ismena jawi się jako postać zdecydowana i zdolna do podjęcia inicjatywy, nawet jeśli narazi ją to na jakieś trudy czy przeciwności. Natomiast w *Antygonie* bohaterka jest już zagubiona, załęczniona i nie przejawia zdecydowania. Ponownie za zmianę słów i zachowań Ismeny odpowiadają tu – jak widz zauważa – nowe okoliczności (zwłaszcza śmierć ojca), w jakich kobieta się znalazła. Wreszcie, nietrudno zauważyć, że Ismena nie zamierzała mieć żadnego udziału, nawet w postaci usprawiedliwienia, a tym bardziej zachęty czy pochwały, w pochówku poległego brata, gdyż starała się z całych sił odciągnąć od tego czynu siostrę. A tymczasem, gdy Antyгона już uczyniła to, co zamierzała zrobić, Ismena deklaruje, że chciałaby, aby siostra przed Kreonem uznała ją za współwinną przekroczenia królewskiego zakazu. A gdy propozycja zostaje odrzucona, Ismena, nieco przecież wcześniej – zauważmy – wylęczniona i apatyczna, znowu zmienia swoje nastawienie i – jak się wydaje – odważnie podejmuje ostatnią próbę uratowania życia siostry.

W oczach widza Ismena wskutek swej konsekwentnej zmienności jawi się jako postać, która w celu uniknięcia cierpienia, względnie jego zmniejszenia i poprawy własnego losu, stale dostosowuje się do nowej sytuacji, wyrażając opinie lub przyjmując postawy, które we wcześniejszych okolicznościach wydawały się być pożądane, przeciw np. Edyp i Antyгона chcieli, aby Ismena się z nimi udała na wygnanie, a Antyгона oczekiwała od siostry, jeśli nie bezpośredniego udziału, to przynajmniej jakiegoś wsparcia zamiaru pochowania Polinejkesa. Niestety – jak rozwój fabuły „trylogii tebańskiej” pokazuje – każdorazowa zmiana nie przynosi spodziewanego przez Ismenę rezultatu, gdyż jej udziałem stają się kolejne i powiększające tylko wcześniejsze cierpienie odsłony tragedii. Tym samym widz doświadcza uczucia trwogi, gdyż zauważa, że nawet modyfikacja poglądów i zachowań, zgodnie z wcześniejszymi oczekiwaniami, nie gwarantuje skutecznej ochrony przed katastrofą. Co więcej, tragedia tylko się intensyfikuje.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych wyżej analiz można powiedzieć, że w losach i charakterze Ismeny z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa realizuje się Arystotelesowska teoria *katharsis*. Oznacza to, że nakreślona przez

Sofoklesa postać Ismeny i rozwój wypadków, w których bierze udział, odpowiadają Arystotelesowskiemu conceptowi katartycznej funkcji tragedii w dwóch równoczesnych wymiarach.

Z uczucia litości widz jest „uzdrawiany” dzięki śledzeniu ciągu kolejnych zdarzeń z udziałem Ismeny, a także ich bezpośrednio wyrażonym lub możliwym konsekwencjom. Po pierwsze, widz współczuje kobiecie z tego powodu, że osoby jej bliskie – zwłaszcza ojciec (Edyp) i rodzona siostra (Antygona) – powodują zdarzenia, wskutek których ona sama cierpi, jak również jest przyczyną cierpienia tych, którzy są jej bliscy – ojciec i rodzona siostra. Po drugie, widz doświadcza litości nad Ismeną, ponieważ ani niewystarczająco dogłębnie przewiduje ona skutki swoich działań, ani też nie rozpoznaje dokładnie sytuacji, w której się znalazła, ani też – bez względu na to, jakich wyborów by dokonała i jak się zachowała – nie może uniknąć w życiu katastrofy, co oznacza, że na swój sposób jej wina jest niezawiniona (*hamartia*). I po trzecie, widz współczuje bohaterce, ponieważ stopniowe odkrywanie przez nią prawdy o sobie, a chodzi o odkrywanie, że sensem jej życia są ludzie jej najbliżsi, prowadzi Ismenę do katastrofy, tzn. podejmowane rozpaczliwie próby ocalenia przez kobietę swoich bliskich kończą się fiaskiem, co jest równoznaczne z konstatacją wyrażoną przez Ismenę, że wraz ze śmiercią ostatniej bliskiej jej osoby (Antygony) nie będzie już ona miała po co żyć, co też symbolicznie obrazuje fakt, iż Ismena znika zaraz potem z dalszego rozwoju „trylogii tebańskiej”.

Natomiast z trwogi widz jest „oczyszczany” dzięki odpowiednim rysem charakterologicznym bohaterki. Po pierwsze, widza przeraża spostrzeżenie, że przed doświadczeniem cierpienia może nie uchronić go szlachetność intencji, gdyż nawet czyny szlachetnie umotywowane mogą doprowadzić do tragedii, co wyraźnie obrazuje postać Ismeny. Po drugie, widz odkrywa, że ani ostrożność, ani obojętność czy tchórzliwość nie zabezpieczyły Ismeny przed cierpieniem, co też wzbudza w nim – częstokroć równie ostrożnym, apatycznym i tchórzliwym wobec określonych przeciwności – lęk przed tym, iż doświadczenie cierpienia podobnego do cierpienia bohaterki może stać się i jego udziałem. I po trzecie, widz, zauważając zmienność Ismeny i jej konsekwencje, także przeżywa trwogę, gdyż dochodzi do przekonania, że nawet okazywanie przez niego elastyczności poglądów i zachowań, zgodnie z określonymi okolicznościami, nie gwarantuje mu skutecznej ochrony przed katastrofą, a nawet więcej – tragedia może się tylko jeszcze intensyfikować.

Mając na uwadze powyższe, można powiedzieć, że chociaż Ismena nie jest pierwszoplanową postacią „trylogii tebańskiej”, to jednak na pewno w losach i charakterze tej postaci uwidacznia się właściwy dziełom Sofoklesa tragizm, w którym realizuje się Arystotelesowa teoria *katharsis*. Prze-

prowadzone analizy dostarczają też tła do pogłębionych i dalszych badań losów oraz charakterów innych bohaterów dzieł Sofoklesa, które autorzy niniejszego tekstu podejmą, wykorzystując spostrzeżenia tu poczynione.

TRAGIZM LOSÓW I CHARAKTERU ISMENY Z „TRYLOGII TEBAŃSKIEJ” SOFOKLESA JAKO REALIZACJA ARYSTOTELESOWSKIEJ TEORII KATHARSIS

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony analizie porównawczej koncepcji idealnej tragedii przedstawionej przez Arystotelesa w *Poetyce* z tragizmem losów i charakteru Ismeny z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa. Autorzy zauważają, że nakreślona przez Sofoklesa postać Ismeny i rozwój wypadków, w których bierze udział, odpowiadają Arystotelesowskiemu konceptowi katartycznej funkcji tragedii w dwóch równoczesnych wymiarach. Z uczucia litości widz jest „uzdrawiany” dzięki śledzeniu ciągu kolejnych zdarzeń z udziałem Ismeny, a także ich bezpośrednio wyrażonym lub możliwym konsekwencjom. Natomiast z trwogi widz jest „oczyszczany” dzięki odpowiednim rysom charakterologicznym bohaterki.

THE TRAGEDY OF ISMENA'S FATE AND CHARACTER WITH THE “THEBAN TRILOGY” OF SOPHOCLES AS THE REALIZATION OF ARISTOTLE'S CATHARSIS THEORY

(SUMMARY)

The article is dedicated to the comparative analysis of the concept of perfect tragedy presented by Aristotle in *Poetics* with the pathos of the fate and character of Ismene from the Three Theban Plays by Sophocles. The authors remark that the figure of Ismene sketched out by Sophocles and the course of events in which she participates correspond with the Aristotelian concept of the cathartic function of tragedy in two concurrent dimensions. The spectator is “healed” from the feeling of pity through following the sequence of consecutive events involving Ismene, as well as their directly expressed or possible consequences. By contrast, the spectator is “cleansed” of the terror through the adequate characterological features of the protagonist.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2010, *Poetyka*, przeł. i oprac. Henryk Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gocłowska Ewa, Kieliszek Zdzisław, 2018, *Arystotelesowska koncepcja „terapeutycznej” funkcji tragedii na przykładzie trylogii tebańskiej (Króla Edypa, Edypa w Kolonie, Antygony) Sofoklesa*, Studia Warmińskie, nr 55, s. 7–23.

- Grimal Pierre, 1987, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przedm. i przeł. Jerzy Łanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Kopalinski Władysław, 1983, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PWN, Warszawa.
- Kubiak Zygmunt, 2003, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa.
- Nicoll Allardyce, 1983, *Dzieje dramatu*, t. 1, tłum. Henryk Krzeczowski, Waclaw Niepokólczycki, Jerzy Nowacki, PWN, Warszawa.
- Parandowski Jan, 2016, *Mitologia*, Puls, Warszawa.
- Sofokles, 2003, *Edyp w Kolonie, Antygona*, przeł. Kazimierz Morawski, oprac. Elżbieta Zarych, Zielona Sowa, Kraków.

Ks. Karol Jasiński
Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Historyczno-aksjologiczny kontekst relacji demokracja – Kościół. Stanowisko George’a Weigla

Słowa kluczowe: państwo demokratyczne; Kościół; kryzys; rewolucja; moralność; społeczeństwo obywatelskie.

Keywords: democratic state; church; crisis; revolution; morality; civil society.

Wprowadzenie

Kwestia relacji między państwem i Kościołem jest od wieków przedmiotem licznych dysput i kontrowersji. Jest ona szczególnie newralgiczna we współczesnych demokracjach, które charakteryzują się wielonarodowością, wielokulturowością i pluralizmem. W związku z tym niekiedy mamy do czynienia z sytuacjami konfliktowymi między państwem a różnymi wspólnotami religijnymi. Nie można jednak przeoczyć faktu, że na wielu obszarach życia istnieje między nimi również harmonijna współpraca. Rola Kościoła, ale także kwestia jego miejsca w państwie demokratycznym jest często podejmowana na wielu forach i na łamach licznych opracowań. Ta dyskusja nie jest zamknięta, stąd warto pochylić się nad postacią i rozważyć stanowisko i poglądy Georga Weigla – amerykańskiego teologa, filozofa i teoretyka życia społecznego, czołowego komentatora życia religijnego i społecznego. Jest on także członkiem Centrum Etyki i Polityki Społecznej w Waszyngtonie oraz konsultantem spraw watykańskich w mediach. Uchodzi za konserwatywnego liberała (Halík T., 2006, s. 262–276), czyli osobę dążącą do syntezy świata wartości z liberalnymi instytucjami wolnorynkowymi. W badaniach naukowych koncentruje się na nauce społecznej Kościoła oraz kwestiach moralnych podstaw polityki

¹ Ks. Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, karol.jasinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7695-499X>.

i ekonomii. Swoje poglądy prezentuje w formie publikacji książkowych i licznych wypowiedzi prasowych.

Poniższe analizy mają na celu krytyczną rekonstrukcję i prezentację, nieopracowanego dotychczas, stanowiska Weigla w dwóch zasadniczych tematach. Pierwszy to ukazanie źródeł i współczesnych problemów ustroju demokratycznego w świecie i próba ich zrozumienia i zinterpretowania. Drugi natomiast to wskazanie miejsca i roli Kościoła we współczesnym państwie demokratycznym. Do zgłębienia tych kwestii posłużą wypowiedzi amerykańskiego intelektualisty, zaczerpnięte z jego reprezentatywnych publikacji książkowych. Okazjonalnie pojawiają się również dopowiedzenia związanych z nim teoretyków życia społecznego.

Warto też na wstępie podkreślić, że mówiąc o Kościele, Weigel ma na uwadze Kościół Rzymskokatolicki, którego jest aktywnym członkiem. Pragnie on ponadto postrzegać Kościół nie tyle jako instytucję, ile raczej jako ruch ewangeliczny. Natomiast pod pojęciem demokracji wydaje się rozumieć zasadniczą formę ustroju, z którą mamy obecnie do czynienia głównie na kontynencie europejskim i północno-amerykańskim.

Rozumienie i źródła demokracji a jej współczesne problemy

Przystępując do rozważań nad rolą Kościoła w ustroju demokratycznym należałoby najpierw skoncentrować się na pytaniu o naturę samej demokracji. Należy mieć przy tym na uwadze, że na przestrzeni wieków mamy do czynienia z różnymi jej formami. Do najbardziej znanych należy demokracja bezpośrednia, w której obywatele uczestniczą w podejmowaniu decyzji, i pośrednia, w której wybierają oni swoich przedstawicieli w osobach parlamentarzystów (demokracja parlamentarna) lub prezydenta (demokracja prezydencka). Niekiedy mówi się też o demokracji hybrydowej (połączenie demokracji bezpośredniej z elementami przedstawicielskimi; przykładem jest tu Szwajcaria), agregatywnej (procesy demokratyczne polegają na poznaniu oraz wyborze odpowiednich preferencji obywateli) i deliberatywnej (rozważanie różnych poglądów i stanowisk obywateli w celu osiągnięcia konsensu). Przedmiotem naszego zainteresowania nie będą pojedyncze formy składające się na ustrój demokratyczny, ale jego konstytutywne elementy obecne w każdej z nich.

Zasadniczo demokracja jest utożsamiana z władzą ludu, która może być sprawowana w sposób bezpośredni lub pośredni. W demokracji bezpośredniej decyzję podejmuje ogół obywateli, w pośredniej natomiast – wybrani przez społeczeństwo przedstawiciele sprawują władzę ustawodaw-

czą, wykonawczą i sądowniczą. Jedynym więc władcą niepodlegającym żadnej kontroli jest zawsze lud, który należy określać mianem suwerena (Król M., 1989, s. 5–6, 52). Tak rozumiana demokracja ma swój etyczny fundament, którym jest gotowość człowieka do uznania decyzji większości, nawet wówczas, gdy nie zgadza się z nimi wewnątrznie. Etos demokracji, stanowiący rdzeń dobra wspólnego, ma więc zasadniczo charakter formalny. Żadna konkretna treść nie jest odgórnie narzucana, ale jedynie uzależniona od wyboru jednostek i grup. Na etos demokracji składają się zatem cztery elementy: udział wszystkich w sprawowaniu władzy, równość, wolność oraz większościowe podejmowanie decyzji (Böckenförde E.W., 1994, s. 30–33, 256–257). Istotą demokracji nie jest więc wskazywanie określonego porządku moralnego, ale raczej promowanie pluralizmu wartości i postaw. Jej „rdzeń duchowy” jest pusty, ponieważ w społeczeństwie demokratycznym mamy do czynienia z różnorodnością osób i związanym z nią pluralizmem wizji moralnych. Istnienie owej pustki domaga się jednak od człowieka samodzielnego określenia i wyboru odpowiedniej aksjologii (Novak M., 2011, s. 66–71, 80–83, 201–202).

Takie rozumienie demokracji jest bliskie G. Weiglowi. Podkreśla on, że zasadniczymi elementami każdej formy ustroju demokratycznego są władza ludu i formalny etos. Zwraca także uwagę, że w czasach współczesnych problemem stało się precyzyjne wskazanie źródeł demokracji (Weigel G., 2005, s. 9).

Wydaje się, że warto uczynić w tym miejscu kilka słów komentarza. Wszystko wskazuje na to, że Weigel podziela przekonanie o ludzie jako suwerenie. Wyrazem aktywności owego suwerena jest zdolność do samostanowienia, podejmowania odpowiedzialnych decyzji i sprawowania władzy. W tym celu lud winien odznaczać się autonomiczną podmiotowością i samodzielnością. Pojawić się może jednak pytanie o ich zakres. Związane jest ono chociażby z obecną sytuacją niektórych państw demokratycznych, które wchodzą w skład większych struktur politycznych (np. Unii Europejskiej).

Problematyczny jest również wymiar moralności, która ma być obowiązująca w sferze publicznej. Z jednej strony Weigel wspomina o formalnym etosie demokracji, czyli stylu życia regulowanego przez przepisy i procedury. Jako zwolennik pewnej wersji liberalizmu zdaje on sobie sprawę z tego, że w ramach danego państwa żyją ludzie podzielający różne, mówiąc językiem Rawlsa, „rozległe doktryny moralne”. W związku z tym należałoby ograniczyć się w ramach ustroju demokratycznego do wypracowania procedur, dzięki którym byłoby możliwe harmonijne współistnienie i współdziałanie osób o różnych poglądach moralnych, a wybór określonej koncepcji dobrego życia winien leżeć w kompetencji jednostki w sferze prywatnej życia.

Z drugiej jednak strony Weigel podkreśla, że demokracja jest czymś więcej niż zbiorem procedur. Winna mieć odniesienie do wspólnego dobra i opierać się na określonych przekonaniach moralnych (Weigel G., 1995, s. 255–256). Podkreśla także, że jest też ona sposobem istnienia wspólnoty. Cechuje ją równość ludzi wobec prawa, uczestnictwo w podejmowaniu decyzji, szacunek dla sprawiedliwości, troska o prawa osób i o dobro wspólne (Weigel G., 2003, s. 181–182). Nie można zatem – w jego przekonaniu – koncentrować się wyłącznie na strukturach i procedurach, zaniedbując jednocześnie kulturowo-moralne podstawy systemu politycznego. Weigel sugeruje w związku z tym, aby zatroszczono się o zbudowanie i sprawne funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego (Weigel G., 1995, s. 253–254). Wydaje się zatem, że to właśnie społeczeństwo obywatelskie, składające się z dobrowolnych organizacji i stowarzyszeń, powinno być antidotum na formalizm demokracji. W społeczeństwie obywatelskim ma być ponadto zakorzeniona społeczność polityczna, dla której byłoby ono zapleczem moralnym. Wyrazem społeczeństwa obywatelskiego jest pojawienie się sfery publicznej jako przestrzeni debaty, kształtowania opinii i dochodzenia do konsensusu dotyczącego również wartości i norm będących fundamentem życia społeczno-politycznego. Wykryształowane w ten sposób poglądy byłyby normatywne dla rządzących, tym bardziej że suwerenem są ludzie zrzeszeni m.in. w stowarzyszeniach, a rządzący są moralnie zobowiązani do pójścia za jego głosem oraz podporządkowania się jego kontroli.

Ważnym przedmiotem zainteresowania Weigla jest też wspomniana wyżej kwestia genezy demokracji. Mówiąc o początkach demokracji z reguły ukazuje się jej greckie lub rzymskie korzenie. Amerykański intelektualista zwraca natomiast uwagę na jeszcze jedno ważne jej źródło, jakim jest chrześcijaństwo i Kościół.

Fundamentem ustroju demokratycznego była zdaniem Weigla ukształtowana dzięki Kościołowi średniowieczna *christianitas* (Weigel G., 2014, s. 129). Miała ona wpływ przede wszystkim na formację człowieka. Dzięki niej zostały wpojone ludziom wartości i idee, które okazały się istotne dla rozwoju demokracji we współczesnym świecie. Jakie wartości i idee ma na myśli Weigel? Po pierwsze, wspomina on o idei społeczeństwa obywatelskiego, wyrażającej się w działalności dobrowolnych stowarzyszeń, wspólnot religijnych, cechów, bractw i organizacji charytatywnych. Po drugie, wskazuje na ideę państwa, którego porządek jest ograniczony przez świat transcendentny. Po trzecie, podkreśla znaczenie wolności, rozumianej jednak nie jako samowola, ale w jej związku z cnotą. Po czwarte, akcentuje średniowieczne przekonanie o korelacji zachodzącej między prawami człowieka i jego obowiązkami. Po piąte, artykułuje

też ideę „jednostki komunitarystycznej”, czyli człowieka egzystującego zawsze w jakimś rodzaju wspólnoty, np. rodzinnej (Weigel G., 2006b, s. 240–243).

Wymienione wartości i idee mają swoje osadzenie w przekonaniu Weigla w pewnych elementach doktryny i praktyki chrześcijańskiej. Dzięki chrześcijańskiej prawdzie o istnieniu jednego Boga została zdesakralizowana polityka, a publiczne autorytety i władze zaczęły być oceniane w perspektywie porządku transcendentnego. Doktryna o Trójcy Świętej była jednym z fundamentów pluralizmu państwa demokratycznego. Z chrześcijaństwa wyrasta też prawda o godności człowieka i szacunku dla jednostki, która jest fundamentem indywidualizmu i praw człowieka. Niektóre elementy demokracji wywodzą się zdaniem Weigla z określonych praktyk chrześcijańskich, spośród których trzeba wymienić chociażby wolne wybory przełożonych w zakonach i ruch pielgrzymkowy. Podwaliny demokracji zostały ponadto położone w prowadzonych przez Kościół uniwersytetach, będących przestrzenią wolnej debaty (Weigel G., 2005, s. 110–113, 147–148).

Weigel podkreśla także, że istotnym momentem w powstaniu i rozwoju demokracji była jedenastowieczna walka o inwestyturę między cesarzem i papieżem. Jej rezultatem było nie tylko zróżnicowanie się społeczeństwa i pojawienie się pluralizmu, lecz również zainicjowanie debaty na temat istotnych wartości demokratycznych, zwanych obecnie prawami człowieka. Dzięki walce o inwestyturę uświadomiono sobie, że istnieją takie sfery życia publicznego, w których państwo jest niekompetentne. Kościół natomiast stał się jedną z pierwszych instytucji ograniczających nadmierne roszczenia królewskie, a tym samym dał impuls do zainicjowania procesu transformacji ustrojowej. Na istotne zmiany trzeba było jednak jeszcze poczekać. Pojawiły się one pod wpływem rewolucji z roku 1688 i 1789, które również wywarły wpływ na pojawienie się nowożytnej demokracji (Weigel G., 2005, s. 107–109; tenże, 2006b, s. 239–240).

Wiele rozwiązań i praktyk demokracji opiera się – zdaniem Weigla – na ideach i normach moralnych, które pochodzą z chrześcijaństwa. Jest on przekonany, że przetrwanie demokratycznej wspólnoty politycznej bez transcendentnego punktu odniesienia, który porządkowałby życie społeczne, jest niemożliwe. Tylko chrześcijaństwo jest takim punktem odniesienia (Weigel G., 2005, s. 166). Podobnie wypowiada się amerykański filozof i działacz społeczny Richard J. Neuhaus. Podkreśla, że idee demokracji muszą nadal pozostać w stałym dialogu z intuicjami moralnymi artykułowanymi przez religię chrześcijańską. Dostarcza ona bowiem systemu znaczeń i odpowiedniej struktury dla dyskursu moralnego (Neuhaus R.J., 1993, s. 34–35).

Weigel konkluduje, że to właśnie demokracja, historycznie ujmując, wyrosła z określonej religii, a religia jest jej podporą (Weigel G., 1995, s. 258). Co więcej, na przestrzeni wieków Kościół był i jest nadal w jego przekonaniu najważniejszą instytucją krzewiącą demokratyczny porządek społeczny (Weigel G., 2003, s. 178). Tradycję judeochrześcijańską i wyrosłą z niej kulturę jako źródła demokracji wskazuje też inny znaczący amerykański teolog, filozof i ekonomista Michael Novak (2011, s. 380–381). Przekonanie takie jest też nieobce polskiemu teologowi i filozofowi Maciejowi Ziębie, zdaniem którego dwoma zasadniczymi źródłami demokracji są nie tylko greckie *polis*, ale również chrześcijaństwo z takimi instytucjami, jak synody, sobory i zakony (Zięba M., 2003, 114–116; tenże, 2011, s. 43–44).

Mając na uwadze powyższe poglądy Weigla należy dodać, że wskazanie chrześcijaństwa jako istotnego źródła demokracji nie jest jednak równoznaczne z kwestionowaniem innych jej korzeni. Wydaje się, że Weigel, artykułując znaczenie określonej religii, chce jedynie przeciwstawić się dochodzącej dziś do głosu tendencji do zapominania o religijnych fundamentach określonych instytucji życia społeczno-politycznego. Pragnie natomiast podkreślić, że ceniony dziś w kulturze zachodnioeuropejskiej ustrój demokratyczny ma nie tylko swoje początki w ideach i praktykach pochodzących ze starożytnych państw Grecji i Rzymu, lecz wyrasta też z określonej tradycji religijnej, której doktryna i praktyki stały się inspiracją w kształtowaniu nie tylko prywatnej, ale też publicznej sfery życia człowieka.

Ukształtowana przez chrześcijaństwo demokracja przeżywa obecnie – zdaniem Weigla – poważny kryzys. Dostrzega on kilka przejawów tego kryzysu, który ma związek m.in. z jej chrześcijańskimi korzeniami. Po pierwsze, jest nim niewłaściwie pojęty humanitaryzm, którego przykładem może być okazywanie nadmiernej troski o więźniów, dokonujące się niekiedy kosztem ich ofiar. Po drugie, kraje europejskie, w przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych, stały się mocno chrystofobiczne, a sami ich mieszkańcy opisują swoją kulturę i społeczeństwo jako postchrześcijańskie. Wynikiem chrystofobii jest m.in. dokonujące się w wielu krajach marginalizowanie chrześcijaństwa i Kościoła, a nawet pojawiające się niekiedy różne formy agresji i prześladowań (Weigel G., 2005, s. 26, 34, 38–39). Po trzecie, ludzie doświadczają coraz częściej swoistej amnezji, której przejawem jest zaprzeczanie roli odegranej przez chrześcijaństwo w kształtowaniu demokracji. Po czwarte, zapomniano o duchowym i kulturowym wymiarze ludzkiej egzystencji i historii, której przypisano jedynie charakter polityczny i ekonomiczny (Weigel G., 2006a, s. 82, 296). Po piąte, wyrazem kryzysu jest również zakwestionowanie transcendentnej

koncepcji osoby ludzkiej i dominacja sekularyzmu jako oficjalnej ideologii wielu państw (Weigel G., 2006a, s. 303, 312). Rezygnacja z transcendentnej wizji człowieka dokonała się pod wpływem przedstawicieli humanizmu ateistycznego, którzy odrzucili Boga w imię wielkości i wolności człowieka. Zapomnieli przy tym, że Bóg tradycji judeochrześcijańskiej jest przede wszystkim Bogiem wyzwalającym, a nie zniewalającym człowieka (Weigel G., 2005, s. 53–54). W tym kontekście kanadyjski filozof Charles Taylor mówi o tzw. humanizmie wykluczającym, którego zwolennicy nie akceptują żadnych celów ostatecznych, wychodzących poza doczesne spełnienie życia ludzkiego, ani też żadnej formy odniesienia do instancji transcendentnej. Podkreślają znaczenie wyłącznie życia doczesnego oraz negują transcendencję, co prowadzi do patrzenia na ludzką egzystencję w jednym tylko wymiarze (Taylor Ch., 2007, s. 18–19, 371–372). Wykluczenie to przyczynia się do znudzenia tajemnicą życia i metafizycznej nudy (Weigel G., 2005, s. 172). W związku z tym humanizm wykluczający jest zdaniem niektórych myślicieli niehumanistyczny (Lubac H. de, 2004, s. 28). I po szóste, słabością demokracji jest skłonność ludzi do jej pojmowania w kategoriach wyłącznie formalnych, czyli jako procesu uzgadniania procedur. Demokracja jest natomiast czymś więcej niż zbiorem procedur (Weigel G., 1995, s. 255–256), na co zwrócono uwagę powyżej.

Pomimo powyższych przejawów kryzysu, Weigel nie poddaje się jednak zniechęceniu. Źródłem nadziei jest dla niego fakt, że demokracja jako kruchy w istocie eksperyment w zarządzaniu narodem samym sobą ma fundament w religii (Weigel G., 1995, s. 15, 44, 263). W związku z tym czas kryzysu może stać się punktem zwrotnym i wręcz szansą dla rozwoju demokracji (Weigel G., 2004, s. 12).

Wydaje się więc, że Weigel dostrzega szansę na odrodzenie demokracji. Będzie ono jednak możliwe pod pewnym warunkiem. Jest nim dokonanie się w świecie rewolucji. Nie chodzi oczywiście w pierwszym rzędzie o żadną rewolucję polityczną, lecz raczej o moralną.

Rewolucja moralna jest ważna dla demokracji, ponieważ nie może ona dobrze funkcjonować bez kultury moralnej, która jest istotnym składnikiem wolnego społeczeństwa (Weigel G., 2005, s. 129–130). Rewolucja ta ma poprzedzać i wpływać na rewolucję polityczną. Dzięki rewolucji moralnej lub, jak przekonuje Weigel, rewolucji sumienia będzie możliwe uprawianie autentycznej polityki demokratycznej (Weigel G., 1995, s. 9, 46–47). Jak ma się zatem dokonać owa przemiana ludzkiego sumienia, które niekiedy określa się mianem „wewnętrznego nauczyciela i przewodnika” lub „głosu Boga wpisanego w człowieka”?

Rewolucja moralna w przekonaniu Weigla polega przede wszystkim na zwrocie ku dobru i prawdzie, a ostatecznie ku Bogu jako ich, mówiąc

językiem Taylora, „moralnemu źródłu”. Dzięki niej człowiek powinien odejść od powierzchownego podejścia do rzeczywistości i odkryć ponownie jej głębię (Weigel G., 1995, s. 13). Amerykański intelektualista zauważa ponadto, że wszystkie bezkrwawe rewolucje czerpały swoje inspiracje ze źródła transcendentnego. Były ożywiane przez nadzieję ujrzenia świata odkupionego i odnowionej ludzkości (Weigel G., 1995, s. 32–34). Postulowana przez Weigla rewolucja moralna winna i tym razem czerpać inspirację z tego źródła transcendentnego, jakim jest chrześcijaństwo. Dzięki niemu człowiek będzie w stanie odkryć głębię swego bytu, którą jest Bóg. A dzięki wytyczonym przez Niego wartościom zostanie wskazany odpowiedni punkt odniesienia dla aktywności społeczno-politycznej.

Zwrot moralny – w przekonaniu Weigla – jest niezbędny w państwach demokratycznych, ponieważ w demokracji nie można się kierować jedynie utylityzmem lub pragmatyzmem (*Groźba nowego wspaniałego świata*, 2003, s. 239). Co więcej, jest niezbędne także (czy przede wszystkim) respektowanie religii. Weigel stoi na stanowisku, że religia jest sercem wszelkiej kultury, w tym kultury moralnej. Dopiero jedną z funkcji owej kultury jest polityka w myśl zasady – idee mają swoje znaczenie i konsekwencje. Tym samym polityka zyskuje wymiar moralny. W społeczeństwie demokratycznym, podobnie jak w każdym człowieku, toczy się bowiem walka między dobrem i złem. Moralność nie jest zatem obojętna dla polityki (Weigel G., 1995, s. 15, 65, 68, 70).

Polityka, etyka i religia są dla Weigla wyrazem pewnej antropologii. Jej istotnym elementem jest transcendentna koncepcja osoby ludzkiej, którą winny uwzględniać rządy demokratyczne (Weigel G., 1995, s. 259–261). W tej sytuacji chrześcijaństwo powinno być sojusznikiem demokracji. Podkreśla się w nim, że człowiek, dzięki wrodzonej i danej od Boga godności, nie jest „czymś”, ale „kimś”. Zmierza do określonego celu, którym jest pełnia jego bytu przez bezinteresowny dar z siebie i przebóstwienie jego natury (Weigel G., 2003, s. 10–11, 17–19). Dzięki chrześcijaństwu zostaje więc odkryta w przekonaniu amerykańskiego myśliciela niezwykła godność i nieskończona wartość osoby ludzkiej, której źródłem jest osoba Jezusa jako wcielnego Syna Bożego. Godność osobowa jest następnie fundamentem niezwykłych praw człowieka (Weigel G., 2006a, s. 39, 83). Ich poszanowanie i obrona są natomiast ważne dla respektowania wolności człowieka (Weigel G., 1995, s. 261).

W demokracji w rozumieniu Weigla ważne są powiązania polityki, etyki i religii, które bazują na określonej antropologii. Wydaje się, że amerykański intelektualista wskazuje tym samym zasadniczą przyczynę kryzysu demokracji i sposób jego przezwyciężenia. Główną przyczyną jest zatem zapomnienie o prawdziwej naturze człowieka i tym samym niewła-

ściwe jego traktowanie w ramach systemu politycznego. Należałoby zatem odkryć prawdę o człowieku i jego niezbywalnej godności, która byłaby fundamentem określonych rozwiązań prawno-ustrojowych w państwie demokratycznym. Dostęp do tej prawdy jest możliwy dzięki chrześcijaństwu. Może ono nie tylko stać się po raz kolejny siłą inspirującą rozwój demokracji, lecz również duchowym zapleczem rewolucji moralnej, mającej na celu przezwyciężenie kryzysu demokracji.

Podobne przekonanie żywi wspomniany M. Zięba. Chrześcijaństwo, które wniosło przede wszystkim nową wizję człowieka jako osoby – bytu rozumnego, wolnego, posiadającego naturę społeczną i własną godność, miało – jego zdaniem – wpływ na powstanie państwa demokratycznego (Zięba M., 2013, s. 304, 326–327). Godność człowieka można uzasadnić według Zięby w sposób nie tylko rozumowy, ale też religijny. Za pomocą rozumu próbuje się ukazać jego wertykalną i horyzontalną transcendencję, czyli otwartość na wartości, zwłaszcza prawdy i dobra. W perspektywie natomiast chrześcijańskiej człowiek jest nade wszystko stworzony na obraz Boga i z tej racji nie można traktować go instrumentalnie (Zięba M., 1998, s. 162–167). Wydaje się, że warto w konkretnych rozwiązaniach prawnych dowartościować ową ideę godności człowieka, czego konsekwencją byłoby odejście od jego instrumentalnego traktowania przez rządzących w instytucjach demokratycznych na rzecz odnoszenia się do niego jako celu samego w sobie. Osoba ludzka jest bowiem zasadą życia społeczno-politycznego, co znajduje swój wyraz w personalistycznych wizjach społeczności państwowej.

Państwo demokratyczne a Kościół

Jak zostało to wyżej wspomniane, religia jest dla Weigla nie tylko źródłem i podporą demokracji, ale również sercem jej kultury moralnej. Z tej racji ważnym składnikiem państwa demokratycznego są wspólnoty i grupy religijne. Jedną z nich jest również Kościół Rzymskokatolicki. Weigel postrzega go przede wszystkim w kategoriach dynamicznego ruchu ewangelicznego, którego zasadniczą misję stanowi przekazywanie prawdy zbawczej (Weigel G., 2003, s. 47, 52–53). Nie można jednak zapominać, że jest on także jedną z instytucji, która ma swoje miejsce i misję do zrealizowania w politycznym systemie demokratycznym. Jaka jest zatem pozycja Kościoła – jak określa to Weigel – w „demokratycznym eksperymencie”?

Amerykański intelektualista zwraca uwagę na kilka zasadniczych elementów. Po pierwsze, uważa on za dobrą sprawę rozdział państwa i Kościoła, ponieważ w jego wyniku zostają ustanowione granice aktyw-

ności oraz kompetencji obu instytucji. Po drugie, Kościół nie może być w przekonaniu Weigla stronnicy. Nie może więc wiązać się i identyfikować z jakąś partią polityczną, a żadna partia nie może rościć sobie prawa do wyłącznego reprezentowania Kościoła. Duchowni nie mogą też pouczać wiernych o popieraniu konkretnej partii, ponieważ stawialiby wówczas Kościół w niezręcznej sytuacji znaczonej ekskluzywizmem. Po trzecie, katolickie nauczanie społeczne może dostarczyć jedynie wartości i wzorców działania, ale nie konkretnych rozwiązań legislacyjnych i projektów politycznych (Weigel G., 1995, s. 18, 19, 208, 258). Po czwarte, zasadniczą misją Kościoła jest odpowiednie kształtowanie osoby ludzkiej. Winno ono zmierzać w tym kierunku, aby dzięki praktykowaniu cnót była ona zdolna tworzyć życie polityczne i gospodarcze zgodnie z zamysłem Boga (Weigel G., 2006a, s. 352–353).

W wyniku analizy powyższych postulatów Weigla można dojść do przekonania, że wskazuje on Kościołowi trzy zasadnicze wyzwania. Należą do nich troska o zachowanie własnej tożsamości, o moralne formowanie człowieka i o zaangażowanie w życie społeczeństwa obywatelskiego. Przyjrzyjmy się zatem głównym wskazaniom Weigla na poszczególne kwestie.

Pierwszym i zasadniczym zadaniem Kościoła jest zachowanie własnej tożsamości. Kościół winien pozostać nade wszystko sobą, czyli wspólnotą wiary, sakramentów i dzieł dobroczynnych. Ma być świadkiem zbawczych czynów Boga. Nie może przybrać strategii przystosowania się do świata, ponieważ jedynie zachowując swoją tożsamość, wniesie pożyteczny wkład do procesu konsolidacji społeczeństwa demokratycznego, tym bardziej że jest ze swej natury znakiem transcendentnego przeznaczenia człowieka, a nie graczem politycznym (Weigel G., 1995, s. 254–256, 258). Otrzymał on ponadto konkretną formę od swego Założyciela, według której winien się odnawiać. Na powrocie do pierwotnej formy polega bowiem autentyczna i prawdziwa reforma katolicyzmu (Weigel G., 2014, s. 20). W tym celu Kościół powinien nieustannie wracać do korzeni, którymi są Biblia, pisma Ojców Kościoła i średniowieczni mistrzowie teologii. Jedynie wówczas będzie miał odwagę być kontrkulturowy. Opierając się na Prawdzie Założyciela będzie też stawał się autorytatywny, ale nie autorytarny. To autorytet Boga, a nie arbitralna wola ludzka jest jego fundamentem (Weigel G., 2004, s. 13–15, 42–43).

Weigel podkreśla jednak z przykrością, że wiele działań Kościoła, mających na celu wpływanie na decyzje i działania w sferze publicznej, tkwi w dawnym paradygmacie, odzwierciedlającym czasy, kiedy Kościół był właśnie „graczem politycznym” w dawnym znaczeniu tego słowa. Paradygmat ten odwołuje się do okresu, w którym Najwyższy Kapłan Kościoła

był głową Państwa Kościelnego. W związku z tym postuluje on wypracowanie nowego paradygmatu zaangażowania Kościoła w politykę. Poprzedni paradygmat jest według niego przykładem „lamusozy”, która polega na powrocie do Kościoła sprzed Soboru Watykańskiego II (Weigel G., 2014, s. 151–152, 320–321). Podkreślano wówczas przede wszystkim instytucjonalny wymiar Kościoła, który jest żywotny wtedy, gdy ma realny wpływ m.in. na funkcjonowanie instytucji państwowych. W imię zachowania tożsamości winno się w nim jednak inaczej rozłożyć akcenty. Zamiast rozbudowywać instytucję i struktury mające na celu sprawowanie władzy, należałoby zatroszczyć się o wzmocnienie wspólnoty wiary i proponowanie ludziom drogi rozwoju duchowego.

Nie można jednak – zdaniem Weigla – zapominać, że prawda Ewangelii rodzi również określone skutki w sferze publicznej. Zadaniem Kościoła nie jest jednak zabieganie o zdobycie i sprawowanie władzy, ale raczej o formowanie ludzi wierzących i sprawujących władzę do poszanowania wolności, prowadzącej do rozwoju pełni człowieczeństwa (Weigel G., 2003, s. 181).

W związku z tym kolejnym, równie ważnym zadaniem Kościoła w państwie demokratycznym jest troska o kształtowanie moralnego charakteru człowieka, a dzięki niemu całej społeczności demokratycznej. Zadanie to określa Weigel mianem „pre-politycznego” (Weigel G., 1995, s. 258). W kontekście Polski M. Zięba mówi raczej o metapolitycznej roli Kościoła, którą odróżnia od politycznej. Wyraża się ona w proponowaniu określonych norm moralnych, a nie w podejmowaniu decyzji politycznych. Kościół z racji swej natury winien wypełniać jedynie pierwszą rolę. W ten sposób jest szansa na okazanie szacunku ludzkiej wolności, uznanie pluralizmu społecznego i budowę moralnego autorytetu Kościoła (Zięba M., 1993, s. 118–123, 149–151; tenże, 2003, s. 122–123; tenże, 2013, s. 315–320).

Kształtowanie wolnego, dobrego i szczęśliwego człowieka jest zatem przejawem moralnej funkcji, którą zdaniem Weigla powinien pełnić Kościół w państwie demokratycznym (Weigel G., 2003, s. 88–89, 96–97). Ten amerykański intelektualista i konserwatywny liberał zwraca tym samym uwagę na formowanie wolności jako szczególnego przymiotu osoby. Podkreśla, że wolności nie można rozumieć w kategoriach dobrowolności (Weigel G., 2005, s. 179). Jeśli sprowadzi się ją li tylko do przyzwolenia na wszystko, to wówczas doprowadzi się do chaosu. Wolność nie polega więc na pełnej dobrowolności działania, ale raczej na prawie do czynienia tego, co powinno się robić (Weigel G., 2004, s. 183). Weiglowi bliskie jest przekonanie Akwinaty, że wolność winna być kształtowana przez wartości. Dzięki niej możemy dążyć do prawdy, dobra i piękna. Oprócz wartości

pomocą w formowaniu autentycznej wolności jest również prawo. Jest ona zatem środkiem do osiągnięcia doskonałości, a tym samym szczęścia człowieka (Weigel G., 2003, s. 92–95; tenże, 2005, s. 88–89, 92). Dla osoby wierzącej miarą wolności jest ponadto Chrystus i Jego prawda (Weigel G., 2003, s. 104). W przekonaniu Weigla, wyłącznie wolność kształtowana w odniesieniu do wartości i wzmocniona cnotami obywatelskimi jest potrzebna w społeczności demokratycznej (Weigel G., 2003, s. 187). Odróżnienie wolności od samowoli i ukierunkowanie jej na wartości zbliża poglądy Weigla do dwóch ważnych filozofów brytyjskich. W duchu Lorda Actona zdaje się on podkreślać, że wolność jest zdolnością do czynienia tego, co powinno się robić. Mając natomiast na uwadze znany podział Isaiaha Berlina na wolność negatywną („od”) i pozytywną („do”) należy stwierdzić, że Weiglowi byłaby bliższa druga jej forma. Dowartościowanie wolności pozytywnej jest więc kwestią godną uwagi nie tylko w życiu jednostkowym, ale też publicznym.

Formowanie człowieka jest ważne, ponieważ demokracja – zdaniem Weigla – opiera się na prawdach moralnych dotyczących osoby ludzkiej, wspólnoty i Boga, wykraczających poza wolę ciał ustawodawczych i wykonawczych. Co więcej, demokracja podlega osądowi z punktu widzenia owych prawd. Nie można jej zatem budować na fundamencie moralnej neutralności, ponieważ jest to w praktyce niemożliwe (Weigel G., 1995, s. 11–12, 209–210). W związku z tym prawdy moralne powinny zajmować należne miejsce w życiu publicznym, dzięki czemu zostaną zabezpieczone fundamenty demokracji. W przeciwnym bowiem wypadku zostanie ona narażona na totalitaryzm lub tyranie. Weigel podkreśla też kwestię pochodzenia owych prawd moralnych, które są zakorzenione głównie w religii (Weigel G., 2003, s. 183–184, 188)².

Weigel jest ponadto świadomy faktu, że posiadanie moralnego charakteru jest nie tylko cechą człowieka, lecz również prowadzonej w państwie demokratycznym polityki. Jest ona formą debaty na temat tego, w jaki sposób należy porządkować życie wspólne w ramach społeczeństwa. Część uczestników owej debaty czerpie swoje przekonania moralne na ten temat również z religii. Tym samym kwestie moralne i religijne zostają włączone w zakres aktywności politycznej. W związku z tym postulowany niekiedy w ustroju demokratycznym rozdział państwa od Kościoła nie może oznaczać wyłączenia z życia i dyskursu publicznego argumentacji o charakterze religijnym, ponieważ prowadziłoby to w konsekwencji do

² Demokracja musi jednak przeciwstawić się zdaniem Weigla wszelkim przejawom totalitaryzmu. Znajduje on swój wyraz w próbach przebudowania ludzkiej natury i różnych formach redefinicji, np. płci i małżeństwa, co dokonuje się często pod presją władzy państwowej (Weigel G., 2014, s. 324–326).

dyskryminacji części obywateli z powodu przekonań religijnych (Weigel G., 1995, s. 16–18). Tym samym zostałyby naruszone prawo człowieka do wolności myśli, sumienia i wyznania oraz prawo do swobodnego głoszenia swoich poglądów i opinii. Ochrona tego prawa jest natomiast jednym z zadań państwa demokratycznego.

Weigel zauważa jednak, że coraz częściej mamy do czynienia z potrzebą obrony owych wolności w krajach demokratycznych, ponieważ na Kościół wywierana jest presja, aby dostosował się do współczesnych standardów i poglądów kosztem rezygnacji z własnych przekonań (Weigel G., 2014, s. 337–338).

Kościółowi przypada zatem ważna rola w procesie kształtowania moralności człowieka, która ma swoje przełożenie na moralność życia społeczno-politycznego w państwie demokratycznym. Moralność zaś ma swoje zakorzenienie w religii, którą w naszych warunkach geograficzno-kulturowych jest z reguły chrześcijaństwo. Weigel sprzeciwia się zatem tendencji, która przybrała na sile zwłaszcza pod wpływem myśli Machiavellego. Jej zwolennicy chcieli zerwania związku między polityką i moralnością. Natomiast on opowiada się za podtrzymaniem owej więzi. Nie dąży jednak do używania narzędzi legislacyjnych i narzucania określonych rozwiązań siłą, lecz przede wszystkim do kształtowania moralnego charakteru człowieka jako uczestnika życia społeczno-politycznego. Moralny poziom społeczeństwa i państwa jest bowiem uzależniony od moralnego poziomu jednostki.

Mając na uwadze moralną funkcję Kościoła, dochodzimy do trzeciej ważnej jego roli, jaką jest zdaniem Weigla uczestniczenie w życiu i działalności społeczeństwa obywatelskiego, tym bardziej że Kościół kładł fundamenty pod jego budowę (Weigel G., 1995, s. 12, 16). Weigel definiuje społeczeństwo obywatelskie jako zbiór ludzi akceptujących pewne zasady moralne dotyczące ich praw i obowiązków, właściwych relacji między nimi a rządzącymi oraz natury prawa i sprawiedliwości (Weigel G., 2003, s. 182).

Spoczeństwo obywatelskie jest w przekonaniu Weigla fundamentem demokracji, której jedną z cech jest uczenie się przez ludzi bycia demokratami w ramach instytucji przedpolitycznych. Człowiek nie może być demokratą, nie nauczywszy się w rodzinie, w gronie przyjaciół, w dobrowolnych stowarzyszeniach i organizacjach kilku podstawowych zasad życia (np. prawdomówności, zaufania, współpracy). Ludzie nie rodzą się demokratami, ale stają się nimi w wyniku odpowiedniej formacji. Ważnym elementem demokracji jest zatem silne społeczeństwo obywatelskie, składające z powyższych grup, przesiąknięte zdrową kulturą moralną i kształtujące człowieka na odpowiedzialnego obywatela (Weigel G., 1995,

s. 15–16, 253). Dzięki niemu człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę ze swojego zaangażowania w publiczną debatę o dobru wspólnym, odpowiednie uzasadnienie swoich przekonań, podejmowanie decyzji, poszanowanie równości wszystkich wobec prawa i ochronę praw mniejszości (Weigel G., 2005, s. 115). Jedną z organizacji należących do społeczeństwa obywatelskiego jest również Kościół, który zapewnia człowiekowi nie tylko formację moralną, ale również inspiruje go do czynnego zaangażowania na rzecz społeczności. Kościół jest również aktywnym uczestnikiem debaty dotyczącej dobra wspólnego.

W przekonaniu Weigla podtrzymanie społeczeństwa obywatelskiego jest możliwe, o ile odznacza się ono następującymi cechami: po pierwsze, otwartością i dostępnością dla obywateli wszystkich przekonań; po drugie, uznaniem przez Kościół granic swoich kompetencji w życiu politycznym i gospodarczym; po trzecie, przytaczaniem przez ludzi religijnych i przywódców religijnych na forum publicznym argumentów z dziedziny moralności publicznej, a nie ściśle religijnej; po czwarte, praktykowanie tolerancji i praca na rzecz prawdziwego pluralizmu przez ogół obywateli (Weigel G., 1995, s. 19).

Dwie pierwsze cechy społeczeństwa obywatelskiego wydają się na tyle oczywiste, że Weigel nie poświęca im większej uwagi. Próbuje natomiast doprecyzować kwestię używanego języka i tolerancji.

W Kościele posługuje się dwoma rodzajami języka: religijnym i świeckim. Pierwszy jest ukształtowany przez święte Pisma, drugi natomiast wyłącznie przez zasady rozumu. Pierwszy winien być w przekonaniu Weigla używany w katechezie, formacji i edukacji chrześcijańskiej. Natomiast w kwestiach dotyczących zasad życia publicznego w społeczeństwach pluralistycznych i zazwyczaj zsekularyzowanych należy posługiwać się językiem zgodnym z zasadami rozumu, co ma swoje dobre uzasadnienie. Po pierwsze jest sprawą dobrych obyczajów w demokracji, w której debata stanowi jej istotny element, a wszyscy jej uczestnicy dokładają starań, aby przestrzegać jej gramatyki i mówić w taki sposób, aby argumenty mogli zrozumieć inni współobywatele. Po drugie jest to kwestia zdrowego rozsądku politycznego, ponieważ jeśli chcemy, aby nasz argument został wysłuchany, rozważony i przyjęty, to musimy wyrazić go w takim języku, aby ci, których chcemy przekonać, mogli go zrozumieć (Weigel G., 2014, s. 129–132). Takie ustawienie sprawy może sugerować, że Weigel odmawia językowi religijnemu cechy racjonalności. Trzeba mieć tymczasem na uwadze, że mamy do czynienia z pluralizmem racjonalności. Są one do siebie niesprowadzalne, ponieważ zachodzą między nimi różnice jakościowe. Słowo „racjonalność” pochodzi od łacińskiego słowa *ratio* (podstawa, fundament). W tym kontekście należałoby podkreślić, że język religii jest

w pewnym sensie racjonalny. Ma on swoją podstawę i przesłanki, które pochodzą z objawienia. Weigel zdaje się zatem akcentować potrzebę przełożenia języka i argumentacji zaczerpniętej z objawienia na język i argumenty odwołujące się wyłącznie do doświadczenia naturalnego i zasad rozumu.

W kwestii drugiej amerykański intelektualista podkreśla, że Kościół popiera tolerancję, ponieważ ogranicza się on jedynie do proponowania pewnych rozwiązań, a nie ich narzucania. Zaprasza ponadto do dialogu, który wielokrotnie sam inicjuje (Weigel G., 2005, s. 118). Metodą działania Kościoła jest zatem perswazja, a nie przymus (Weigel G., 1995, s. 259).

Tolerancja i dialog odgrywają istotną rolę w kontaktach Kościoła z islamem. Są oni zdaniem Weigla dwiema najbardziej dynamicznymi siłami religijnymi w XXI w. Między Kościołem i islamem zachodzi jednak zasadnicza różnica. Dotyczy ona wolności religijnej. Jej orędownikiem jest Kościół. Islam ma natomiast niewielkie pojęcie o niej. Mimo owej istotnej różnicy nie można jednak – zdaniem amerykańskiego myśliciela – zaniechać dialogu między tymi siłami w imię chociażby politycznej poprawności. Ulegając politycznej poprawności, Kościół w niewielkim stopniu będzie mógł wesprzeć tych spośród muzułmańskich myślicieli i przywódców, którzy chcieliby stawić czoła radykałom i ekstremistom. Tymczasem powinien on ich wspierać, aby potrafili rozwijać muzułmańskie odmiany tolerancji religijnej, pluralizmu społecznego i metody perswazji. Kościół nie może też przemilczeć takich trudnych kwestii, jak zamachy samobójcze i terroryzm. Winien on zatem pomóc muzułmanom stworzyć własną odmianę społeczeństwa obywatelskiego i wspierać wysiłki reformatorów muzułmańskich, chcących budować nowoczesne społeczeństwo na bazie przekonania o tolerancji dla osób mających inne rozumienie Boga (Weigel G., 2006a, s. 324–326).

Mając na uwadze powyższe tezy można dojść do przekonania, że według Weigla Kościół nie chce kwestionować porządku demokratycznego i nie szuka innych rozwiązań ustrojowych. Nie jest to jego zadaniem. Kościół, traktowany z reguły jako jedna z wielu instytucji w ramach społeczności państwowej, jest dla Weigla nade wszystko wspólnotą duchową, mającą do spełnienia ważną misję. W tym celu winien troszczyć się o zachowanie swojej tożsamości, ponieważ tylko wówczas będzie wiarygodnym formatorem moralnym i uczestnikiem pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego w debacie dotyczącej kształtu życia społecznego.

Zakończenie

Podjęte analizy miały na celu zaprezentowanie stanowiska Weigla w dwóch zasadniczych kwestiach, którymi były rozumienie, ukazanie źródeł i współczesnych problemów ustroju demokratycznego oraz wskazanie pożądanej roli Kościoła we współczesnym państwie demokratycznym.

Weigel nie jest z całą pewnością przeciwnikiem demokracji, ale nie jest też jej bezkrytycznym entuzjastą. Z pozycji konserwatywnego liberała potrafi dostrzec chociażby fakt jej obecnego kryzysu, który ma swoje źródło w kryzysie moralności i leżącej u jej podstaw odpowiedniej antropologii. Z tej racji proponuje on przeprowadzenie moralnej rewolucji sumienia, rozumianej jako odkrycie na nowo i zwrócenie się ku wartościom. Bliska jest mu personalistyczna wizja życia państwowego, w której człowiek jest celem i punktem odniesienia dla rozwiązań ustrojowych, a jedną z naczelnych wartości jest godność osoby ludzkiej. Dzięki respektowi dla niej zostaje zapewniona aksjologiczna podstawa społeczności państwowej i szansa na jej moralną odnowę. Weiglowi zdaje się być bliskie przekonanie Jana Pawła II, że demokracja bez wartości ulega deformacji w stronę totalitaryzmu. Człowiek jako główna wartość jest „drogą” demokracji. Potrzebuje ona zatem odpowiedniej kultury moralnej, która z racji określonych uwarunkowań historyczno-kulturowych była przez wieki tworzona przez Kościół i proponowaną przez niego wizję człowieka. Także w czasach współczesnych Kościół – jako aktywny uczestnik dyskursu publicznego – może być źródłem inspiracji.

Państwo demokratyczne i Kościół, jako społeczności o innej genezie, naturze i formie działalności, powinny być od siebie oddzielone, lecz nie całkowicie odseparowane. Relacje między nimi mogą być ułożone według modelu supremacji jednej z nich nad drugą, ich rozdziału lub współpracy między nimi. Wydaje się, że najbardziej pożądany, także przez Weigla, jest ostatni z modeli. Państwo i Kościół są skazane zatem na konstruktywne współistnienie i współdziałanie w imię dobra człowieka. Ich zasadniczą troską pozostaje zachowanie własnej specyfiki i działanie w granicach własnych kompetencji. Współczesna demokracja o charakterze liberalnym winna pozostać więc projektem politycznym, mającym umożliwić harmonijne życie ludziom o różnym światopoglądzie w ramach jednego państwa. Kościół natomiast, nie roszcząc pretensji do żadnej pozycji uprzywilejowanej lub hegemonii, powinien pozostać wspólnotą wiary.

Przyglądając się relacjom między państwem demokratycznym a Kościołem Weigel zwraca uwagę na kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, przypomina, że źródłem demokracji jest nie tylko Grecja i Rzym, w których wypracowano pewne instytucje demokratyczne, ale również *christia-*

nitas, w której skoncentrowano się na stworzeniu aksjologicznego wymiaru demokracji. Po drugie, Weigel mocno podkreśla wbrew zwolennikom liberalizmu politycznego, że dominujący współcześnie w państwach demokratycznych proceduralizm jest niewystarczający dla ich prawidłowego funkcjonowania. Potrzebują one w jego przekonaniu również określonej kultury moralnej i wizji człowieka. Z pomocą w ich uformowaniu może przyjść chrześcijaństwo, którego przesłanie przekazuje Kościół. Po trzecie, Kościół ma swoje miejsce w demokracji. Nie jest nim jednak sfera polityczna, ale sfera publiczna jako obszar dyskursu i wymiany poglądów dotyczących kształtu życia społecznego. Ważnym elementem tej sfery jest społeczeństwo obywatelskie, złożone z dobrowolnych stowarzyszeń i organizacji. Jedną z nich jest właśnie Kościół, który winien kształtować światopogląd i moralność społeczności. Przede wszystkim powinien skoncentrować się na duchowej i moralnej formacji człowieka jako uczestnika owego dyskursu. Po czwarte, Weigel słusznie zwraca uwagę na język, którym posługuje się Kościół w przedstawianiu swoich opinii i propozycji. Sprawa języka wydaje się dziś kluczową kwestią w debacie publicznej, w której przedstawiciele wspólnot religijnych posługują się niejednokrotnie hermetycznymi sformułowaniami. Ważnym wyzwaniem staje się zatem używanie w stosowanej argumentacji nie tyle pojęć ściśle religijnych, ile, w imię lepszej zrozumiałości, zaczerpniętych z języka świeckiego. Przed Kościołem stoi też zadanie przełożenia specyficznych pojęć religijnych na terminy lepiej zrozumiałe. Po piąte, Weigel akcentuje jeszcze jedną istotną kwestię. Tylko Kościół, który potrafi zachować swoją tożsamość, jest wartościowym elementem państwa demokratycznego i uczestnikiem społeczeństwa obywatelskiego. Zachowanie tożsamości jest związane ze świadomością ograniczenia swoich kompetencji. Kościół nie może być instytucją, której działalność obejmuje szerokie sfery gospodarki, ekonomii i polityki, ale raczej wspólnotą ewangeliczną skoncentrowaną w swej aktywności na sferze duchowej, tym bardziej że w czasach współczesnych człowiek coraz częściej odczuwa takie właśnie potrzeby i prowadzi poszukiwania w tym zakresie. Kościół zatem winien przyjść mu z pomocą i przedstawić wiarygodną propozycję. Będzie to możliwe pod warunkiem zachowania właśnie swojej tożsamości jako wspólnoty wiary, kultu i dzieł charytatywnych. Trzeba jednak z przykrością stwierdzić, że Kościół angażuje się niekiedy za mocno w aktywność polityczną, gospodarczą i socjalną, co odbija się niekorzystnie nie tylko na jego działalności pastoralnej, ale też wiarygodności. Niekiedy też w imię „politycznej poprawności” dokonuje jakościowo wątpliwej korekty swego nauczania.

Historyczno-aksjologiczny kontekst relacji demokracja – Kościół. Stanowisko George'a Weigla

(STRESZCZENIE)

Autor artykułu skoncentrował się na analizie relacji między państwem demokratycznym a Kościołem. Punktem odniesienia są poglądy amerykańskiego intelektualisty George'a Weigla. Artykuł ma dwie części. W pierwszej zwrócono uwagę na źródła (jej chrześcijańskie korzenie) i współczesne problemy ustroju demokratycznego na terenie Europy (postulat moralnej rewolucji w obliczu kryzysu przejawiającego się w błędnym humanitaryzmie, chrystofobii, zaniku wymiaru duchowego, amnezji historycznej, proceduralizmie i humanizmie wykluczającym). W drugiej natomiast ukazano pożądane miejsce i rolę Kościoła we współczesnym państwie demokratycznym (oddzielenie Kościoła od instytucji państwowych i bezpośredniej działalności politycznej, zachowanie własnej tożsamości, kształtowanie moralności człowieka i społeczeństwa, aktywny udział w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego).

THE HISTORICAL-AXIOLOGICAL CONTEXT OF THE RELATIONSHIP DEMOCRACY – CHURCH. GEORGE WEIGEL'S POSITION

(SUMMARY)

The author of the paper focused on the analysis of the relationship between a democratic state and the Church. The point of reference are the views of the American intellectual George Weigel. The paper has two parts. The first one draws attention to the sources (its Christian roots) and contemporary problems of the democratic system in Europe (postulate of moral revolution in the face of a crisis manifested in wrong humanity, Christophobia, disappearance of the spiritual dimension, historical amnesia, proceduralism and exclusive humanism). In the second one, the desirable place and role of the Church in the contemporary democratic state is shown (separation of the Church from state institutions and direct political activity, preservation of one's own identity, shaping the morality of man and society, active participation in creating a civil society).

BIBLIOGRAFIA

- Böckenförde Ernst Wolfgang, 1994, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. Paweł Kaczorowski, ZNAK, Kraków.
- Groźba nowego wspaniałego świata. Rozmowa z George'm Weiglem*, 2003, w: Maciej Zięba, Paweł Kozacki (red.), *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, W drodze, s. 236–250.
- Halík Tomáš, 2006, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.
- Król Marcin, 1989, *Słownik demokracji*, ZNAK, Kraków.

- Lubac Henri de, 2004, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. Arkadiusz Ziernicki, WAM, Kraków.
- Neuhaus Richard John, 1993, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, tłum. Bogdan Szlachta, W drodze, Poznań.
- Novak Michael, 2011, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. Tadeusz Stanek, W drodze, Poznań.
- Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma)–London.
- Weigel George, 1995, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. Wojciech Buchner, W drodze, Poznań.
- Weigel George, 2003, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, tłum. Aleksander Gomola, ZNAK, Kraków.
- Weigel George, 2004, *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo M, Kraków.
- Weigel George, 2005, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. Izabela i Piotr Zarębscy, Fronda, Warszawa.
- Weigel George, 2006a, *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, tłum. Dominika Chylińska, Michał Romanek, Rafał Śmietana, ZNAK, Kraków.
- Weigel George, 2006b, *Listy do młodego katolika*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo M, Kraków.
- Weigel George, 2014, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI w.*, tłum. Grażyna Gomola, Aleksander Gomola, Wydawnictwo M, Kraków.
- Zięba Maciej, 1993, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: Michał Novak, Anton Rauscher, Maciej Zięba (red.), *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, tłum. W. Büchner, W drodze, Poznań, s. 111–153.
- Zięba Maciej, 1998, *Papieże i kapitalizm: od Rerum novarum po Centesimus annus*, ZNAK, Kraków.
- Zięba Maciej, 2003, *Chrześcijanie, polityka, ekonomia: prawdy i kłamstwa*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Zięba Maciej, 2011, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, PIW, Warszawa.
- Zięba Maciej, 2013, *Ale nam się wydarzyło. O papieżu i Polsce, Kościele i świecie*, W drodze, Poznań.

Ks. Marcin Ferdynus¹
Katedra Etyki
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Dlaczego śmierć nie jest taka zła?

Słowa kluczowe: śmierć; nieśmiertelność; Nagel; McMahan; Williams; Kass; Krapiec.

Keywords: death; immortality; Nagel; McMahan; Williams; Kass; Krapiec.

Wprowadzenie

Żyjemy w perspektywie śmierci. Wystarczy pójść na pobliski cmentarz i przeczytać napisy nagrobne: „żyła lat czterdzieści dziewięć”, „żył lat dwadzieścia”, „zmarł dnia...”. Za każdym nagrobkiem, za każdym napisem kryje się czyjeś życie i czyjaś śmierć. To śmierć zadała gwałt życiu, przerwała plany, pragnienia, marzenia, miłość. Stąd niektórzy skłonni są twierdzić, że śmierć jest absolutnym złem. Inni zaś zło śmierci próbują relatywizować sugerując, że istnieją śmierci lepsze i gorsze. Jeszcze inni starają się przekonać, że wieczne trwanie „tu i teraz” ostatecznie nie uszczęśliwia. Nie brakuje też opinii, według których śmierć nie jest wcale taka zła. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule². Analizując różne perspektywy śmierci (ujęcia naukowe, badawcze, refleksyjne itd.) wydaje się, że należy przychylić się ku opinii, iż śmierć jest jednak czymś dobrym z uwagi na to, że dzięki niej człowiek aktualizuje swoje potencjalności (poznanie, pragnienia, miłość), osiągając w tym pełnię życia.

¹ Ks. Marcin Ferdynus, Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, marcin.ferdynus@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0176-1023>.

² Analizy ograniczę do kilku najczęściej dyskutowanych i reprezentatywnych – w moim przekonaniu – koncepcji wartościujących śmierć. Kolejno odwołam się do poglądów takich autorów, jak: Nagel, McMahan, Kass, Williams, Krapiec. Zestawienie wymienionych filozofów może wydawać się wątpliwe z tej racji, że o ile czterech pierwszych wartościuje śmierć przez pryzmat życia doczesnego, o tyle ostatni – Krapiec – rozpatruje wartość śmierci w perspektywie życia pozadoczesnego. Wartościowanie śmierci wyłącznie w perspektywie doczesnej może wydawać się niepełne co najmniej dla tych wszystkich, którzy wierzą w życie pozagrobowe. Stąd w odpowiedzi na postawione w tytule artykułu pytanie nie może zabraknąć wartościowania śmierci w perspektywie eschatologicznej.

Absolutne zło śmierci

W książce *Zstępuję na Barkę Słońca* Eugen Drewermann przywołuje postać pewnego mężczyzny – wieśniaka, któremu zmarła żona. W buncie i cierpieniu ów wieśniak oskarża śmierć przed Bogiem, wypowiadając następujące słowa: „Potworna niszczycielko całego rodu ludzkiego, haniebna dręczycielko wszelkiego istnienia, okrutna morderczyni wszystkich ludzi, przeklinam Was, Pani Śmierć” (Drewermann E., 2000, s. 16). Owa wypowiedź jest nie tylko wyrazem sprzeciwu wobec losu, ale również głębokim przekonaniem o bezwzględnym złu śmierci, które zasługuje na potępienie. Śmierć jawi się jako niesprawiedliwe okrucieństwo, jako metafizyczny skandal, któremu nikt z ludzi nie potrafi zaradzić (Ziemiński I., 2007, s. 127).

Określenie śmierci jako absolutnego zła stało się centralnym przedmiotem analiz poczynionych przez Thomasa Nagela w artykule *Śmierć*. Amerykański filozof tak pisze: „[...] można twierdzić, że życie jest wszystkim, co mamy, i stracić je znaczy doznać największej z możliwych strat” (Nagel T., 1997a, s. 11). Wypowiedziany pogląd leży u podstaw *prywatnej koncepcji zła*, którą wyraża powszechnie znane twierdzenie św. Augustyna, że zło jest brakiem dobra. W świetle tej koncepcji zło śmierci polega na pozbawieniu nas pewnych dóbr, to jest wartościowych i pożądanых rzeczy, które mogłyby stać się naszym udziałem, gdybyśmy nie umarli, twierdzi Shelly Kagan (Kagan S., 2012a, s. 212; Kagan S., 2012b). Mówi o tym również T. Nagel: „To prawda, że różne moje możliwości – moje możliwe działania i doświadczenia – nie zrealizują się wskutek mojej śmierci. Bardziej istotny jest jednak fakt, że przestaną one wówczas być możliwościami – bo ja, ich podmiot, a także podmiot rzeczywistych cech, przestanę istnieć” (Nagel T., 1997b, s. 274). Z jednej strony śmierć odbierze nam możliwość realizowania przyszłych ambicji, marzeń i planów, z drugiej zaś przerwie łańcuch posiadanych i aktualnie realizowanych przez nas pragnień i rozpoczętych projektów. Stracimy je bezpowrotnie. Śmierć przerywająca raptownie nasze życie stanowi wobec każdego radykalne i absolutne zło: „Z subiektywnego punktu widzenia własna śmierć jest zawsze rzeczą złą i straszną, ponieważ oznacza subiektywny «koniec świata», tj. radykalne i nieodwracalne odcięcie od przyszłych dóbr, jakie przyniosłoby dalsze życie, zarówno przez ich niezrealizowanie, jak i zlikwidowanie jako możliwości” (Malczewski J., 2007, s. 4). Prawdą jest, że ilość realizowanych dóbr jest inna w przypadku młodzieńca i osiemdziesięciolatka. Jednakże prawdą jest również to, że zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku śmierć jest złem, ponieważ w doświadczeniu wewnętrznym nie jest nam dana naturalna granica życia (Pyka M., 2004, s. 43). Nawet naturalna śmiertelność człowieka, będąc cechą gatunkową,

nie jest w stanie zmienić tego, że śmierć jawi się jako absolutne zło; pozbawia bowiem swoją ofiarę tego, co w istotnym sensie jest możliwą kontynuacją życia (Nagel T., 1997a). Według T. Nagela śmierć jest ostateczną nicością i wielkim przekleństwem. Przekonanie to opiera na następującej opinii: „Niektórzy ludzie wierzą w życie pozagrobowe. Ja nie wierzę [...]. Sądzę, że niewiele można powiedzieć w obronie śmierci: jest ona wielkim przekleństwem i kiedy naprawdę przed nią stajemy, potrafimy ją zaakceptować tylko dzięki wiedzy, że umierając możemy zapobiec jeszcze większemu złu. W przeciwnym razie, gdybym stanął przed wyborem: żyć jeszcze tydzień lub umrzeć za pięć minut, zawsze wybierałbym pierwszą z tych możliwości, a na mocy czegoś w rodzaju indukcji matematycznej dochodzę do wniosku, że z zadowoleniem zgodziłbym się na wieczne życie” (Nagel T., 1997b, s. 271).

Opinia o radykalnym złu śmierci jest kwestionowana m.in. z tej racji, że stoi w opozycji do powszechnego przekonania, że niektóre śmierci mogą okazać się gorsze lub lepsze w porównaniu z innymi (McMahan J., 1988, s. 40). Jeśli ta intuicja jest słuszna, to można przypuszczać, że nie w każdym przypadku śmierć jest absolutnie zła.

Gorsza i lepsza śmierć

Wszyscy musimy umrzeć. Pytanie tylko, czy lepiej jest umrzeć wcześniej, czy później? Prawdopodobnie wielu ludzi odpowiedziałoby: „to zależy”. Jeśli śmierć dotyka wszystkich, to wydaje się, że lepszą śmiercią jest ta, która przychodzi „w porę”, w porównaniu z tą, która przychodzi „nie w porę”. Czy śmierć osoby znajdującej się w podeszłym wieku, która cierpi na chorobę nowotworową, można uważać za lepszą od nagłej śmierci osoby młodej, utalentowanej, mającej przed sobą wachlarz różnych możliwości do zrealizowania?

Jedna z opinii głosi, że chcąc dokonać ewaluacji śmierci, powinniśmy porównać czyjaś śmierć z życiem, które ten ktoś mógłby mieć, gdyby nie umarł przedwcześnie – „nie w porę”. Powinniśmy wtedy pytać, co by się stało, gdyby kolejna hipotetyczna śmierć nie nastąpiła, ale jedynie do momentu, kiedy śmierć przestałaby być przedwczesna. Kiedy jednak śmierć przestaje być przedwczesna? Czy po przeżyciu optymalnej (średniej) długości życia? A może po osiągnięciu maksymalnej długości życia³?

Nie ma większego znaczenia to, jaką liczbę lat uznamy za optymalną długość życia, twierdzi Jeff McMahan, bowiem nie ona ustanawia granice

³ Maksymalna długość życia to najstarszy wiek, którego może dożyć przedstawiciel danego gatunku.

stopnia nieszczęścia, którego doświadcza osoba, kiedy umiera. Gdybyśmy byli zmuszeni do porównania czyjejś śmierci z niedoszłym życiem tej osoby, ale jedynie do granicy optymalnej długości życia, to o nikim, kto by umarł później, a więc przekroczywszy ją, nie moglibyśmy powiedzieć, że doznała nieszczęścia. Nawet jeśli przyjmiemy, że granica optymalnej długości życia jest dość odległa, osoba pełna dynamizmu, ambitna, mająca plany na przyszłość na pewno doznaje nieszczęścia ginąc w wypadku samochodowym, bez względu na to, czy już ją przekroczyła, czy jeszcze nie (McMahan J., 2012, s. 170).

Można również sądzić, że śmierć jest przedwczesna wtedy, kiedy następuje przed upływem maksymalnej długości życia. Oceniając zatem czyjąś śmierć, powinniśmy porównać życie, które się skończyło z życiem, które miałyby dana osoba, gdyby nie umarła przed osiągnięciem maksymalnej długości życia. Wobec tego o śmierci danej osoby, która umarłaby osiągnąwszy maksymalną długość życia, nie moglibyśmy powiedzieć, że była to śmierć „nie w porę” (McMahan J., 2012, s. 171–172). Problem jednak w tym, że najdłużej żyjącą i jedyną jak do tej pory osobą była Francuzka Jeanie Calment, która zmarła w 1997 r. w wieku 122 lat (Zhavoronkov A., 2014, s. 45, Ferdynus M., 2013, s. 70)⁴. Przyjmując kryterium oceny śmierci – oparte na długości życia – trzeba by uznać, że jedynie śmierć tej kobiety nie była nieszczęściem. Jeśli jej śmierć nie była nieszczęściem, to śmierć wszystkich, którzy nie osiągnęli maksymalnej długości życia należałoby uznać za nieszczęście. W takim ujęciu śmierci wszystkich nas może czekać zły koniec.

Wydaje się jednak, że parametr długości życia nie przesądza o tym, czy śmierć, która się wydarzyła jest śmiercią złą lub dobrą, czy też, gorszą lub lepszą. Doskonale zdaje sobie z tego sprawę J. McMahan, bowiem sugeruje, że śmierć wydaje się tym gorsza lub tym bardziej tragiczna, im bardziej stosują się do niej następujące deskrypcje: (1) ilość dóbr, którą traci jednostka w wyniku śmierci jest duża, (2) relacje praktycznej jedności między osobą zmarłą w momencie śmierci a nią samą w życiu przyszłym byłyby silne, (3) osoba, która zmarła niewiele skorzystała ze swojego życia, (4) przyszłe życie osoby zmarłej mogłoby zakończyć się w sposób satysfakcjonujący, (5) osoba zmarła włożyła wielki wysiłek w przygotowanie przyszłości, którą bezpowrotnie utraciła, (6) osoba zmarła zasłużyła na dobro, które stałoby się jej udziałem w przyszłości, (7) osoba w momencie śmierci pragnęła dóbr, które dostarczyłoby jej przyszłe życie (McMahan J., 2012, s. 241).

⁴ Doniesienia medialne ostatnich lat sugerują, że najdłużej żyjącym człowiekiem na ziemi był Indonezyjczyk Mbah Gotho, który żył 146 lata. Naukowcy są w stosunku do tych doniesień nastawieni sceptycznie (Devlin H., 2017).

Śmierć okazuje się lepsza, czy też mniej zła wtedy, kiedy wymienione czynniki się do niej nie odnoszą. Innymi słowy, śmierć jest lepsza wtedy, kiedy dotyka człowieka w starszym wieku, kiedy nie ma już żadnych nadziei na przyszłe dobra, a przychodzi po życiu dobrze przeżyтым, a więc satysfakcjonującym, bogatym w sukcesy, zakończonym pogodną starością, spełnionym. Gradacja zła śmierci zależy więc od wszystkich tych deskrypcji, a one są mocno związane z wiekiem tego, kto umarł (McMahan J., 2012, s. 241–242).

Według McMahana należy podkreślić jeszcze jedną ważną kwestię, a mianowicie to, że w określeniu stopnia zła czyjejś śmierci nie chodzi jedynie o to, co mogłoby się stać, gdyby ta osoba nie umarła, lecz co mogłoby się wydarzyć w rzeczywistości, gdyby osoba ta mogła żyć dalej. W przypadku czyjejś śmierci samo niewystąpienie jakiegoś dobra nie może uchodzić za stratę. Aby coś było bowiem stratą, ktoś musi mieć pewne dobro w perspektywie i zostać pozbawionym możliwości jego osiągnięcia (McMahan J., 2012, s. 179). Krótko mówiąc, śmierć nie pozbawia osoby jakiegoś zbioru niewyczerpanych i abstrakcyjnych możliwości, lecz wyłącznie tych, które rzeczywiście mogłaby zrealizować w sytuacji, gdy zamiast śmierci, pozostałaby jeszcze jakiś czas przy życiu. Z taką opinią zgadza się także T. Nagel, kiedy sugeruje, że „[...] musimy nakładać pewne ograniczenia na to, *jak dalece możliwa* musi być dana możliwość, aby jej nieureczywistnienie się było nieszczęściem (albo szczęściem, gdyby ta możliwość miała być złą)” (Nagel T., 1997a, s. 20). Skoro konieczność śmierci jest nieusuwalnym elementem naszej egzystencji, a możliwość realizacji dóbr jest uwarunkowana biologicznymi lub też innymi okolicznościami naszego życia, to stopień zła śmierci staje się zależny od naturalnych ograniczeń i rzeczywistych możliwości, które wpisane są w naturę ludzką (McMahan J., 1988, s. 41; Malczewski J., 2007, s. 5).

Bez względu na to, czy uznamy absolutne zło śmierci, jak zdaje się czynić T. Nagel, czy przyjmujemy możliwość relatywizacji zła śmierci, jak zdaje się czynić J. McMahan, i tak śmierć będzie postrzegana w kategoriach zła. Nie brakuje jednak opinii, według których śmierć może okazać się czymś dobrym.

Niepożądana nieśmiertelność?

Alternatywą dla śmierci jest nieśmiertelność. Przy nieobecności śmierci żylibyśmy „tu i teraz” wiecznie. Zdanie to jest prawdą konieczną. Można więc przypuszczać, że jeśli taki rodzaj nieśmiertelnego życia okazałby się dobry, to śmierć musiałaby być złą. Jeśli natomiast taki rodzaj

nieśmiertelności okazałyby się zły, to śmierć musiałaby być dobra. Czy nieśmiertelność w sensie nieeschatologicznym może okazać się zła?

Jednym z ciekawszych tekstów traktujących o nieśmiertelnych mieszkańcach pewnej krainy przedstawił Jonathan Swift w *Podróżach Guliwera*. Zaprezentowana przez niego wizja nieśmiertelności nie jest zbyt optymistyczna. Powieść Swifta ukazuje straszny los Struldbrugów, czyli Nieśmiertelnych. Gdy osiągają osiemdziesiąt lat, co uważane jest przez mieszkańców wyspy Luggnagg za ostateczną granicę życia, podlegają niedomaganiom i przywidzeniom, stają się uparci, zrzędlivi, zawistni, próżni, gadatliwi, niezdolni do przyjaźni i obcy wszelkim przyrodzonym uczuciom. Ich namiętności koncentrują się wokół niechęci i bezsilnych pragnień. Mijający lat dziewięćdziesiąt tracą zęby, włosy, smak. Bez przyjemności i apetytu spożywają wszystko, co otrzymują od innych. Cierpią na liczne choroby bez nadziei na wyleczenie (Swift J., 1982, s. 222–230). Mieszkańcy Luggnagg doświadczają praw biologicznego przemijania, ale nie umierają, choć wciąż się starzeją, doświadczają dramatu swojego nieśmiertelnego losu. Wiele wskazuje na to, że nieśmiertelność mieszkańców owej krainy nie jest dla nich źródłem radości; nieśmiertelność stała się dla nich przekleństwem.

Śmierć jest zła, gdy jest zła, sugeruje wspomniany już wcześniej S. Kagan, a zła jest wtedy, kiedy pozbawia nas w życiu dobrych rzeczy, jeśli tylko mogliśmy je kontynuować, gdybyśmy nie umarli. Jeśli jednak życie nie miałyby nam już nic dobrego do zaoferowania albo to, co mogłoby nam zaoferować byłoby najogólniej rzecz biorąc czymś negatywnym, wtedy śmierć mogłaby okazać się dla nas jakimś dobrem. Jeśli śmierć pozbawia nas przyszłości, która *summa summarum* mogłaby okazać się dla nas zła, wtedy śmierć nie byłaby zła, lecz dobra (Kagan S., 2012a, s. 247). Jeśli więc nieśmiertelność miałaby wyglądać tak jak u Struldbrugów, to śmierć byłaby z pewnością bardziej pożądana niż niekończące się życie pełne samotności, wyobcowania, chorób i nieszczęść (McMahan J., 2012, s. 139). W takich okolicznościach śmierć mogłaby nawet okazać się błogosławieństwem (Kagan S., 2012a, s. 237).

Z powyższą konkluzją prawdopodobnie zgodziłby się amerykański filozof Leon Kass. W książce *Life, Liberty and the Defense of Dignity* wyraźnie broni poglądu, według którego śmierć w perspektywie nieśmiertelności może okazać się czymś wartościowym, a więc dobrym. Autor zwraca uwagę na cztery korzyści, które – jego zdaniem – wiążą się z naszą śmiertelnością: „interesy i zobowiązania”, „znaczenie i aspiracje”, „piękno i miłość”, „cnota i moralna doskonałość” (Kass L., 2004, s. 266–268). Odwołując się do pierwszej korzyści, stawia retoryczne pytania: czy wraz z dłuższym o dwadzieścia lat życiem wzrośnie proporcjonalnie przyjem-

ność, jakiej doświadczamy na co dzień? Czy znani tenisiści byliby bardziej zadowoleni, gdyby rozegrali 25% więcej meczy w swoim życiu niż faktycznie zdołali rozegrać? Czy Don Juan czułby się bardziej usatysfakcjonowany seksualnie, gdyby zamiast tysiąca kobiet posiadał ich 1250? Czy rodzice chcieliby przedłużyć doświadczenia związane z wychowaniem dzieci o kolejne dziesięć lat? Czy rektor Uniwersytetu Harvarda albo członek Kongresu uznałby za wartę przedłużenia o 25 kolejnych lat pełnionych przez siebie funkcji? W postawionych pytaniach L. Kass ewidentnie odwołuje się do ograniczonego charakteru możliwości przeżywania i doznawania dóbr, jak również do znużenia związanego z pełnieniem różnych funkcji w życiu.

Odnosząc się do drugiej korzyści, L. Kass sugeruje, że nie traktowalibyśmy swojego życia poważnie, gdyby nie ograniczony czas jego trwania. Kiedy nie musimy liczyć dni, nie cenimy sobie czasu, ale śmierć przyczynia się do tego, że zaczynamy traktować nasze życie poważnie. Istnieją jego zdaniem pewne formy ludzkiej aktywności, w przypadku których zyskanie na czasie mogłoby okazać się czymś korzystnym (dłuższe, bardziej energiczne życie, uczenie się, rozwijanie przyjaźni), niemniej jednak tego rodzaju aktywności stanowią nieliczne wyjątki od korzystnego dla nas ograniczenia życia w czasie.

L. Kass wskazuje także na sensowność ludzkiego przemijania – to już trzecia korzyść wiążąca się z naszą śmiertelnością. Podobnie jak wcześniej, tak i w tym miejscu autor stawia szereg retorycznych pytań: czy piękno kwiatów nie zachwyca nas tym bardziej, im szybciej więdną i usychają? Czy nie jest tak, że piękno wiosennego śpiewu ptaków cieszy nas tak bardzo dlatego, że wyraźniej rozbrzmiewa na tle poprzedzającej wiosnę zimowej monotonii? Czy nasza śmiertelność nie jest powodem wzmożonej aprecjacji piękna, wartości i troski wobec tych, których kochamy? To śmierć sprawia, że zaczynamy cenić życie; cenimy je tym bardziej, im bardziej przyświeca nam świadomość jego utraty.

Czwartej i zarazem ostatniej korzyści dotyczącej naszej śmiertelności L. Kass upatruje w moralnym doskonaleniu się. Jego zdaniem śmierć daje okazję do przekraczania biologicznej egzystencji w tym celu, by dożyć duchowy wymiar naszego życia. Wolni od lęku o nasze trwanie jesteśmy w stanie bronić wartości, nawet jeśli miałyby to się dokonać kosztem naszego życia (Kass L., 2004, s. 266–268; Chyrowicz B., 2015, s. 336–338). Jaką siłę mają argumenty L. Kassa? Trafnie na to pytanie odpowiada Barbara Chyrowicz: „Ich siła jest jedynie perswazyjna, co nie zmienia faktu, że zwracają uwagę na istotne cechy naszej natury” (Chyrowicz B., 2013, s. 27).

Śmierć może okazać się wartościowa również z tych racji, na które zwraca uwagę Bernard Williams w artykule *Sprawa Makropulos: Refleksje*

nad nudą nieśmiertelności (Williams B., 1998, s. 65–87). Punktem wyjścia swoich analiz czyni on Elinę Makropulos, żyjącą na dworze ojca, cesarza, który testuje na swojej córce eliksir życia. Stan znudzenia i obojętności życiem sprawia, że Makropulos osiągnąwszy 342 lata, rozczarowana perspektywą nieśmiertelności, odmawia ponownego zażycia eliksiru i umiera. Na tej podstawie Williams wysuwa następującą opinię: „[...] śmierć niekoniecznie jest złem, i to nie tylko w takim sensie, w jakim niemal każdy by się z tym zgodził, gdy kładzie ona kres wielkiemu cierpieniu, lecz także w bardziej swoistym znaczeniu, że może być rzeczą dobrą nie być zbyt długo” (Williams B., 1998, s. 66).

W dalszych, bardziej wyrafinowanych analizach filozoficznych B. Williams sugeruje, że jeśli nieśmiertelne życie miałyby być życiem wartościowym, czyli czymś dobrym, a śmierć czymś złym, to musiałyby spełniać jednocześnie dwa warunki: (1) ontologiczny (rozpoznanie i zachowanie tożsamości podmiotu), (2) aksjologiczny (doświadczenie atrakcyjności istnienia podmiotu) (Williams B., 1998, s. 76). Zdaniem cytowanego autora jednoczesne spełnienie wymienionych warunków nie jest możliwe. Pierwszy warunek nie mógłby być spełniony, ponieważ nieśmiertelne życie, a co z tym się wiąże, ciągle zmiany naszego charakteru musiałyby prowadzić do utraty tożsamości ja, a co najmniej do braku możliwości rozpoznania, że rzeczywiście jestem tym samym podmiotem, którym byłem wcześniej. Ludzka pamięć ma swoje ograniczenia, nie jest w stanie objąć wszystkich wydarzeń z życia doczesnego. Podobnie byłoby w życiu nieskończonym. Jeśli jednak pamięć okazałaby się na tyle doskonała, że gwarantowałaby rozpoznanie własnej tożsamości w życiu nieskończonym, to nie mógłby być spełniony warunek aksjologiczny, ponieważ nieśmiertelność wiązałaby się z nieustannym powtarzaniem tych samych doświadczeń, powodując nieznośną i wieczną nudę. W konsekwencji człowiek wolałby raczej zakończyć swoje istnienie, niż je w dalszym ciągu kontynuować (Williams B., 1998, s. 76–82; Ziemiński I., 2010, s. 204). Śmierć w tej perspektywie okazałaby się czymś pożądanym, nieśmiertelność zaś czymś nieznośnym. Czy uzasadnienie B. Williama faktycznie nas przekonuje?

Po pierwsze, nie ma powodów, by zakładać, że perspektywa życia, jaką przedstawił Williams, jest jedyną, właściwą i spójną koncepcją nieśmiertelności. Żadna teoria logiczna lub semantyczna kontrfaktycznych okresów warunkowych nie może wykluczyć takiej teorii nieśmiertelności, w której warunki naszego istnienia mogłyby okazać się takie same lub co najmniej zbliżone do tych, które posiadamy obecnie.

Po drugie, przykład Makropulos, który ma dowodzić nieznośnej nudy można uznać za nieadekwatny w tym sensie, że odwołuje się do czegoś

nierzeczywistego w celu porównania skończonego życia z projektem fikcyjnej nieśmiertelności (Noonan J., 2013, s. 17). Makropulos decyduje się na śmierć jako jedyną nieśmiertelną spośród wszystkich innych śmiertelników. Nie można bowiem zakładać, że perspektywa wieczności jest zazerwowana tylko dla jednej osoby! Gdyby córka nadwornego medyka znalazła się w świecie, w którym żyliby także inni nieśmiertelni ludzie, prawdopodobnie nie odczuwałyby przekleństwa swojego losu, a życie mogłoby okazać się dla niej atrakcyjne i godne kontynuacji. Wobec tego nieśmiertelność wcale nie musi być źródłem nudy czy osamotnienia. Nuda i osamotnienie mogą rodzić się co najwyżej w świecie, w którym wszyscy inni umierają (Ziemiński I., 2010, s. 208).

Ponadto wydaje się – to już trzeci powód – że powtarzanie tych samych doświadczeń nie musi być źródłem nudy. W otaczającej nas immanencji często oddajemy się regularnie tym samym rozrywkom (uprawianie sportu), świętujemy te same uroczystości (rodzinne, religijne), spotykamy się z tymi samymi ludźmi, dokonujemy tych samych czynności, realizujemy te same lub podobne projekty i nie doznajemy przy tym nieznośnej nudy. Wręcz przeciwnie, doznajemy nowych przeżyć i zyskujemy nowe doświadczenia, które ubogacają nasze życie. Wyraźnie pisze o tym polemizujący z Williamsem John Martin Fischer. Autor ten sugeruje, że obok przyjemności, które ulegają wyczerpaniu, istnieją tzw. przyjemności powtarzalne. W przypadku tych drugich „[...] jednostka może uznać przyjemność za wysoce spełniającą i całkowicie zadowalającą w danej chwili, a mimo to pragnąć więcej (tj. pragnąć *powtórzyć* tę przyjemność) w pewnej chwili w przyszłości (niekoniecznie od razu). Zapewne na myśl przychodzą tu od razu dobrze znane przyjemności zmysłowe: np. związane z seksem, spożywaniem wyszukanych dań i pićm wykwintnych win, słuchaniem pięknej muzyki, oglądaniem wielkich dzieł sztuki. Te przyjemności wydają się powtarzalne – a w każdym razie wiele z nich wydaje się takimi wielu osobom” (Fisher M. J., 2016, s. 161). Nie ulega wątpliwości, że nawet powtarzalne przyjemności mogą stać się nudne, jeśli odstępstwa między nimi nie są zbyt odległe. Nawet najsmaczniejsza zupa mogłaby się sprzykrzyć komuś, kto ją bardzo lubi, gdyby jeść ją na śniadanie, obiad i kolację. Błędne jednak może okazać się mniemanie, że przyjemności trzeba doświadczać w taki sam sposób. Przy odpowiednim rozkładzie przyjemności, życie nieśmiertelne, podczas którego człowiek doświadczałby powtarzalnych przyjemności, nie musiałoby być z konieczności nudne i niesatysfakcjonujące. Niewykluczone więc, że B. Williams, opowiadając się za tezą o koniecznej nudzie nieśmiertelności, przyjął, że istnieje tylko jeden rodzaj przyjemności, które same ulegają wyczerpaniu. Jeśli jednak uświadomimy sobie, że istnieją także przyjemności powtarzalne, wówczas

perspektywa życia nieśmiertelnego przestaje być aż tak przygnębiająca (Fischer M.J., 2016, s. 162).

Po czwarte, jest przecież możliwe, że człowiek obdarzony nieśmiertelnością dysponowałby także nieskończoną pamięcią, dzięki której mógłby rozpoznawać swoją własną tożsamość bez popadania w stan nudy w wyniku ciągłego powtarzania wcześniejszych doświadczeń (McMahan J., 2012, s. 141). Pominięcie tej możliwości dotyczy błędnego porównania nieskończonego czasu i skończonej ilości możliwych do osiągnięcia dóbr.

Ewaluacja śmierci i nieśmiertelności wśród dyskutujących przedstawia się różnie. Można uznać za wartościową nieśmiertelność i zabiegać o to, by życie w otaczającej nas immanencji trwało jak najdłużej. Można też uznać, że śmierć jest czymś wartościowym z uwagi na to, że nieśmiertelne życie w skończonej ze swej natury rzeczywistości ostatecznie nie przyczynia się do szczęścia. Nie sposób nie zapytać o jeszcze jedną ważną kwestię: czy przypadkiem nie istnieją jakieś głębsze powody, które pozwalają uznać, że śmierć nie jest taka zła, albo też, że śmierć może okazać się ostatecznie nawet lepsza od wiecznego trwania „tu i teraz”?

Śmierć pożądana

Próba wartościowania śmierci bez odniesienia do życia po śmierci może okazać się niepełna. Być może za niepełne należałoby uznać wszystkie te opinie, które śmierć wartościują jedynie przez pryzmat doczesności. Jeśli uznać, że istnienie pozagrobowe jest ostatecznym celem i przeznaczeniem ludzkiego życia (zgadzają się z tym osoby wierzące), to śmierć musi jawić się jako akt konieczny, bez którego cel ten nie może zostać zrealizowany. Jeśli uznać, że śmierć nie jest kresem życia, lecz przejściem w nową, ostateczną (wieczną) i lepszą fazę życia, to mówienie o lepszej lub gorszej śmierci lub o absolutnym złu śmierci może stracić sens⁵. Dlaczego śmierć nie jest taka zła?

Interesującej odpowiedzi na to pytanie udzielił już jakiś czas temu Mieczysław Albert Krapiec: „W momencie śmierci człowieka mamy do czynienia z realnym, czasowym, bo zmiennym, końcem »trwania-stawa-

⁵ Nie chodzi w tym miejscu o to, że brak przekonania o życiu po śmierci czyni życie doczesne niewartościowym czy wręcz absurdalnym. Człowiek niewierzący może na swój sposób wieść życie szczęśliwe. Trudno się z takim twierdzeniem nie zgodzić. Jeśli jednak uznać, że pełne (a nie cząstkowe) szczęście można osiągnąć jedynie przez zjednoczenie z Absolutem (Bogiem), to śmierć musi być warunkiem koniecznym do zaistnienia takiego stanu rzeczy. Tego typu założenie osłabia retorykę prezentowaną przez Nagela, McMahana, Williama i innych autorów dyskutujących o śmierci, ponieważ nie zacieśnia całej dyskusji jedynie do wymiaru doczesnego, ale rozszerza ją o wymiar eschatologiczny.

nia się«, o ile ono ma być zarazem (w innym jednak aspekcie, bo już nieczasowym i niezmiennym) początkiem ewentualnego trwania niezmiennego. Ten właśnie moment, w którym następuje »spełnianie się« czasu człowieka, jest momentem, w którym wszystkie akty osobowe (a więc akty poznania i miłości) dochodzą do pełni, bo dochodzą do ukończenia, spełnienia się” (Krapiec M.A., 2005, s. 444–445). Przyjmując koncepcję śmierci jako dokończenie, a nie jako przerwanie życia osobowego, trzeba też przyjąć, że śmierć jest tym momentem, gdzie spełniają się wszystkie osobowe, zarówno poznawcze, jak i pożądawcze akty człowieka. Dopiero w momencie śmierci człowiek staje się w pełni zdolny do podjęcia decyzji odnośnie do swojego życia, wyboru wartości, czy też, albo przede wszystkim, do podjęcia decyzji ostatecznej, dotyczącej sensu swego bytowania przez afirmację Absolutu (Boga). Nie znaczy to jednak, że człowiek za życia nie jest pełną osobą. Jest nią, lecz w sensie spotencjalizowanym, ponieważ w trakcie swojej egzystencji wciąż może się doskonalić, „upełniać”, podejmować akty decyzji osobowych na miarę warunków swojego wolnego i rozumnego istnienia. Moment śmierci stanowi zakończenie aktualizacji osoby, a zatem wszelkie zmiany, które zachodziły w trakcie ludzkiego życia zostają dopełnione, czyli człowiek staje się ostatecznie w pełni psychicznie uzdolniony – powtórzmy raz jeszcze – do podjęcia decyzji dotyczących sensu swojego życia, akceptacji Boga i ostatecznego celu (Krapiec M.A., 2005, s. 445). Mając na uwadze powyższą opinię, spróbujmy odpowiedzieć na następujące pytanie: Jakie korzyści możemy uzyskać dzięki temu, że umieramy?

Po pierwsze, wydaje się, że u każdego człowieka rodzi się naturalna potrzeba ostatecznego poznania prawdy, konkretnego i niepowątpiewalnego poznania ostatecznej racji istnienia bytu, a więc Absolutu (Boga), który tę rację stanowi. Bez realnego poznania Boga intelektualne życie człowieka byłoby czymś, co nie zostało dokończzone. Niedokończone pozostałyby wszelkie pytania natury egzystencjalnej dotyczące własnego istnienia i istnienia całego świata. Gdyby w chwili śmierci nie doszło do pełnej aktualizacji naszego poznania, to trzeba by przyjąć, że człowiek jest istotą bezsensowną. Jeśli nie chcemy pozostać w świecie absurdu, trzeba przyjąć, że w momencie śmierci spełnia się jedno z najgłębszych pragnień człowieka, a mianowicie to, że dzięki ostatecznej racji istnienia – Boga, człowiek zdobywa odpowiedzi na wszystkie pytania egzystencjalne, które nurtowały go podczas ziemskiego życia (Krapiec M.A., 2008, s. 336).

Po drugie, doświadczenie egzystencjalne pokazuje, że ludzka wola jest nastawiona na coś więcej, niż tylko na konkretne chcenie, a więc pożądanie jakiejś rzeczy, czy jakiejś ludzkiej osoby; wola nastawiona jest na

nieskończoność. To rozdwojenie woli na pragnienie szczęścia ostatecznego (pełnego) i pragnienie dóbr konkretnych (częstkowych) świadczy o tym, że człowiek jest nastawiony na nieskończone dobro, skoro ujawnia taką tendencję w każdym przejawie chcenia. To rozdwojenie woli spełni się wówczas, gdy nieskończoność i abstrakcyjne szczęście staną przed ludzkim duchem już nie jako coś nieokreślonego, ale jako konkret, jako realne dobro, które pociągnie za sobą człowieka. Innymi słowy, w chwili śmierci, a więc w szczytowym momencie ludzkiego życia, Bóg stanie przed człowiekiem jako dobro konkretne (częstkowe) i zarazem jako dobro nieskończone (pełne). Kiedy staniemy w obliczu Dobra Absolutnego, poza którym nie ma dobra (wszak wszystkie dobra zanurzone w immanencji przestają być konkurencyjne w świetle Dobra Absolutnego), nie będziemy mogli do niego nie dążyć z powodu nastawienia naszej woli. Świat rzeczy i ludzi, a więc świat dóbr częstkowych, przygotowuje nas do spotkania z dobrem konkretnym i zarazem nieskończonym, a więc do konfrontacji ludzkich pragnień i decyzji z Dobrem Absolutnym, nawet jeśli sobie tego nie uświadamiamy. Moment śmierci jest więc spełnieniem się naturalnego pożądanego ludzkiej woli (Krapiec M.A., 2005, s. 449–451).

Po trzecie, potrzebujemy zaspokoić naszą miłość. Człowiek kształtuje się dzięki miłości w realnych kontaktach interpersonalnych. Istotnym, jak się wydaje, przejawem miłości jest akt „darowania się”. To w aktach miłości uzgadniamy „ja” z „ty” jako przedmiotem naszego kochania, darujemy się kochanemu „ty”, a dzięki temu „upelniamy się”, stajemy się pełniejszym „ja”. Relacje te są jednak niepełne i krótkotrwałe, a także ograniczone i zdeterminowane do jednostkowych form działania przez czynnik ograniczający – ciało. Dopiero w momencie śmierci, gdy zniknie to, co ogranicza nasze egzystencjalne „darowanie się”, będziemy mogli uzyskać pełną możliwość wypowiedzenia się w miłości ku transcendentnemu „Ty”. W momencie śmierci uzyskamy warunki pełnego „darowania się”, które ostatecznie ukonstytuuje osobowe „ja” w relacji do „Ty”, jako dobra konkretnego i zarazem absolutnego. Bez śmierci, a więc bez zaistnienia pełnych warunków miłości, wszelkie porywy wielkiej miłości w trakcie ziemskiego życia byłyby pozbawione sensu. Krótko mówiąc, miłość jako forma ludzkiego istnienia nie tylko przewycięża śmierć, lecz dzięki niej otrzymuje możliwość pełnej afirmacji, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się mojego „ja”, które łączy się w akcie miłości z poznany, chciany i dopełniającym mnie ostatecznie transcendentnym „Ty”, do którego prowadziła podczas ziemskiej egzystencji każda realna miłość do „ty” (Krapiec M.A., 2005, s. 451–453).

Bez perspektywy aktualizacji aktów osobowych (poznania, chcenia, miłości), życie ludzkie byłoby niepełne i niezrozumiałe. Dzięki temu, że

Dobro Absolutne wypełnia sobą całą „przestrzeń” ludzkiego poznania i miłości, nie może być mowy o utracie zjednoczenia z Nim. Tylko Bóg aktualizuje ostatecznie wszystkie osobowe potencjalności człowieka (Krapiec M.A., 2009, s. 270), a więc tylko Bóg jest gwarantem pełni życia, którą można osiągnąć jedynie za cenę śmierci. Na tej podstawie można uznać, że śmierć nie jest wcale taka zła. Co więcej, można sądzić, że śmierć jest dobra (pożądana), ponieważ to dzięki niej życie ludzkie uzyskuje pełny sens.

Zakończenie

Człowiek w swojej strukturze i działaniu jest otwarty na nieskończoność w poznawaniu, pożądaniu i miłowaniu. Własnymi siłami swojej woli i rozumu nie może zaktualizować swoich potencjalności, a więc nie może uzyskać stanu pełnego szczęścia. Taki stan może człowiek uzyskać jedynie przez zjednoczenie z Dobrem Absolutnym, a to z kolei może dokonać się w momencie śmierci. Dlatego też śmierć jawi się ostatecznie nie jako absolutne, czy relatywne zło, lecz jako dobro, dzięki któremu objawia się pełnia osobowego życia. Tę myśl – przekonanie o zaktualizowaniu osobowych potencjalności przez zjednoczenie z Dobrem Absolutnym, a więc przekonanie o spełnieniu się życia osobowego – trafnie wyraził św. Augustyn w słynnej maksymie: „[Panie], stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (Augustyn św., 1987, s. 7).

DLACZEGO ŚMIERĆ NIE JEST TAKA ZŁA?

(STRESZCZENIE)

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego śmierć nie jest taka zła. Autor twierdzi, że śmierć niekoniecznie musi być aż tak zła, jak to opisują Thomas Nagel czy Jeff McMahan. Według autora śmierć nie jest absolutnym złem, nie ma też śmierci lepszych i gorszych. Nie ma też powodu, by sądzić, że śmierć jest dobra (wartościowa) jedynie w tym sensie, jak to opisują Bernard Williams czy Leon Kass. Śmierć jest dobra, ponieważ dzięki niej osoba ludzka aktualizuje swoje potencjalności (poznanie, pragnienia, miłość), osiągając pełnię życia.

WHY DEATH IS NOT SO BAD?

(SUMMARY)

The paper aims at answering the question why death is not so bad. The author argues that death need not be as bad as Thomas Nagel, or Jeff McMahan say it would be. According to the author death is not absolute evil, there is also no better and worse death. There is also no reason to think that death is good (valuable) only in this sense as Bernard Williams, or Leon Kass say it would be. Death is good, because thanks to it person can achieve his potential (knowledge, desires, love), reaching the fullness of life.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św., 1987, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Chyrowicz Barbara, 2013, *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, Znak, nr 698–699, s. 22–27.
- Chyrowicz Barbara, 2015, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Devlin Hannah, 2017, *Is it really possible to live until you're 146? The science of ageing*, <https://www.theguardian.com/science/2017/may/02/is-it-really-possible-to-live-until-youre-146-the-science-of-ageing> (10.12.2019).
- Drewermann Eugen, 2000, *Zstępuję na Barkę Stońca. Medytacje o śmierci i zmartwychwstaniu*, tłum. Marian L. Kalinowski, Wydawnictwo Uraeus, Gdynia.
- Ferdynus Marcin, 2013, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, Studia Paradyksie, nr 23, s. 59–72.
- Fischer John M., 2016, *Dlaczego nieśmiertelność nie jest taka zła?*, tłum. Marcin Iwanicki, Roczniki Filozoficzne, nr 64, s. 153–170, DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2016.64.1-11> (3.07.2018).
- Kagan Shelly, 2012a, *Death*, Yale University Press, New Haven, London.
- Kagan Shelly, 2012b, *Is Death Bad for You?*, <http://www.chronicle.com/article/Is-Death-Bad-for-You-/131818> (13.11.2017).
- Kass Leon, 2004, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, New York, London.
- Krapiec Mieczysław A., 2005, *Ja-Człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Krapiec Mieczysław A., 2008, *Śmierć*, w: Andrzej Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 334–339.
- Krapiec Mieczysław A., 2009, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Malczewski Jacek, 2007, *O prywatycznej koncepcji zła śmierci*, Diametros, nr 11, s. 1–9, DOI: <http://dx.doi.org/10.13153/diam.11.2007.265> (2.07.2018).
- McMahan Jeff, 1988, *Death and the Value of Life*, Ethics, nr 99, s. 32–61.
- McMahan Jeff, 2012, *Etyka zabijania*, tłum. Joanna Bednarek, Katarzyna Kuś, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Nagel Thomas, 1997a, *Śmierć*, tłum. Adam Romaniuk, w: Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 11–21.

Studia Warmińskie 56 (2019)

- Nagel Thomas, 1997b, *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Noonan Jeff, 2013, *The Life-Value of Death. Mortality, Finitude, and Meaningful Lives*, *Journal of Philosophy of Life*, nr 3, s. 1–23.
- Pyka Marek, 2004, *Thomas Nagel o śmierci i sensie życia*, *Sztuka Leczenia*, nr 10, s. 41–47.
- Swift Jonathan, 1982, *Podróże do wielu odległych narodów świata*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Williams Bernard, 1999, *Sprawa Makropulos: refleksje nad nudą nieśmiertelności*, tłum. Tomasz Duliński, w: *Williams Bernard, Ile wolności powinna mieć wola?*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 65–87.
- Zhavoronkov Alex, 2014, *Pokolenie wiecznej młodości. O postępach w biomedycynie i technologiach przedłużania życia*, tłum. Krzysztof Mazurek, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ziemiński Ireneusz, 2007, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, *Diament*, nr 11, s. 111–141, DOI: <http://dx.doi.org/10.13153/diam.11.2007.270> (02.07.2018).
- Ziemiński Ireneusz, 2010, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Ks. Marian Szczepan Machinek MSF¹

Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ethische Aspekte von Patientenverfügungen

Słowa kluczowe: oświadczenia *pro futuro*; relacja lekarz – pacjent; zaufanie; autonomia; godność; koncepcja medycyny.

Keywords: advanced directives; patient – doctor relationship; trust; autonomy; dignity; concept of medicine.

Ethische Fragen am Ende des Lebens, zu denen die Problematik von Patientenverfügungen gehört, werden in den letzten Dekaden zunehmend kontrovers diskutiert. Das steigende Interesse an diesem Fragenkomplex hängt einerseits mit dem enormen Zuwachs an medizinischem Wissen und andererseits mit der damit verbundenen Entwicklung der medizinischen Therapiemöglichkeiten zusammen. Ein großer Teil der heute lebenden Menschen verdankt ihre wenigstens halbwegs normalen Lebensbedingungen dieser wirklich atemberaubenden medizinischen Entwicklung. Diese neuen Möglichkeiten haben jedoch auch ihre Schattenseite: sie können nicht nur das Leben verlängern, sondern sie beeinflussen auch den Sterbeprozess in einer nicht immer erwünschten und positiven Art und Weise. Für viele Patienten ist die Perspektive, mit allen künstlichen Mitteln der Medizin am Leben erhalten zu werden, eine derartige Horrorvision, dass sie im Voraus einer solchen Eventualität vorbeugen wollen. Das ist der existentielle und ethische Kontext der Kontroverse um die Patientenverfügungen.

Bevor der Fragekomplex der Patientenverfügung erörtert wird, lohnt es sich auf einen Umstand aufmerksam machen. Wie in anderen bioethischen Kontroversen stellt auch hier die uneinheitliche Verwendung der Begriffe ein ernsthaftes Problem dar. Als Beispiel kann der Begriff der Sterbehilfe dienen. Er wird sowohl als eine Hilfe *beim* Sterben verstanden und hier im Unterschied zu jeglicher Form der Euthanasie geb-

¹ Ks. Marian Szczepan Machinek MSF, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn; Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, marian.machinek@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1857-1018>.

raucht, als auch als Hilfe *zum* Sterben, wo er mehr oder weniger als ein Synonym zum Begriff der Euthanasie bzw. des medizinisch assistierten Suizids verwendet wird. Ein anderes Beispiel für die Begriffsverwirrung rund um die Patientenverfügung sind die Begriffe der aktiven und passiven Euthanasie. Die Befürworter der Patientenverfügungen betonen manchmal ihre Ablehnung jeglicher Form der aktiven Euthanasie, sie erklären sich aber bereit, einer passiven Euthanasie unter Umständen zuzustimmen. Als passive Euthanasie wird oft die Abbrechung der intensiven medizinischen Maßnahmen bei Sterbenden bezeichnet, was mit dem Begriff Euthanasie nichts zu tun hat und deswegen damit nicht in Verbindung gebracht werden sollte. Bei der Erörterung des Problemkomplexes rund um die Patientenverfügung muss also sorgfältig auf die Begriffsklärung geachtet werden.

Unter den Fragen, die in diesem Artikel erörtert werden sollen, werden zuerst historische und definitorische Aspekte sowie die Rechtslage in verschiedenen Rechtssystemen analysiert. Der Gegenstand einer differenzierten Analyse wird im weiteren verschiedene Aspekte der ethischen Problematik aufwerfen. Wichtig ist hier z.B. die Frage nach dem Selbstbestimmungsrecht als Ausdruck der Menschenwürde, aber auch die Frage nach der Reichweite der Patientenverfügung, eng verbunden mit der Frage nach der rechtlichen und moralischen Verbindlichkeit der Patientenverfügung für das Pflegepersonal. Schließlich wird versucht, einige theologische Aspekte der Problematik zu erörtern, z.B. die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Recht auf das würdige Sterben und der moralischen Lebenserhaltungspflicht.

1. Historische, definitorische und rechtliche Bemerkungen

Eine Patientenverfügung ist ein schriftlich (bzw. mündlich) geäußerter Wunsch eines (potentiellen) Patienten, der sich auf den Behandlungsverzicht bzw. Behandlungsabbruch in einer eventuellen zukünftigen Situation bezieht, in der der Patient unfähig wird, seinen aktuellen Willen zu äußern (Schreiber Hans-Ludwig, Eisenbart Bettina, 2000, S. 844)². Der Sinn und Zweck einer Patientenverfügung ist die Wahrung des Selbstbestimmungsrechtes des nicht mehr einwilligungsfähigen Patienten.

In der ethischen Diskussion und Praxis in verschiedenen Rechtssystemen gibt es verschiedene Formen von Patientenverfügungen. Im englisch-

² Ursprünglich bezog man eine solche (schriftliche) Verfügung nur auf eine Patientenbehandlung, die „letztlich nur dazu dient, sein ohnehin zu Ende gehendes Leben künstlich zu verlängern“. Heute tendiert man dazu, die Verfügung auf alle Behandlungsarten und -situationen zu beziehen.

sprachigen Raum spricht man von Verzichtserklärungen auf Resus-zitation (*DNR – Do Not Resuscitate*), von Willenserklärungen (*Living Will*) bzw. Vorsorgedirektiven (*Advanced Directives*) oder – wenn es sich um umfassende Vorsorgemaßnahmen handelt – von einer vorsorgenden Pflegeplanung (*Advanced Care Planing*) (Berlinger Nancy, Jennings Bruce, Wolf Susan M., 2013, S. 36–38). In deutschsprachigen Ländern hat sich früher der Name Patiententestament eingebürgert. Heute spricht man eher von einer Patientenerklärung (Schreiber H.-L., Eisenbart B., S. 844–845). Die beiden Bezeichnungen werden auch in der polnischen ethischen Diskussion gebraucht (*Testament pacjenta, Oświadczenie pacjenta*) zusammen mit der genaueren Bezeichnung Patientenerklärung pro futuro (*Oświadczenie pacjenta pro futuro*), Willenserklärung des Patienten pro futuro (*Oświadczenie pacjenta pro futuro*) bzw. Direktiven für die Zukunft (*Dyrektywy na przyszłość*) (Szewczyk K. 2009, S. 295). Als eine Form der Selbstbestimmung des Patienten am Ende des Lebens wird in der Literatur neben der oben genannten sog. instruktiven Direktiven (*Instructional Directives*) auch die Vorsorgevollmacht (subsumiert unter der Bezeichnung von *Proxy Directives*) angesehen, also die Bestimmung einer rechtlich bevollmächtigten Person durch den potentiellen Patienten, die im Fall seiner Entscheidungsunfähigkeit alle wichtigen Entscheidungen in seinem Namen treffen wird. Diese Rechtsinstitution wird als *Durable Power of Attorney* oder einfach als *Proxy* bezeichnet.

Als historisch erste wird die Bezeichnung *Living Will* gehalten. Sie wurde im Jahre 1967 von Luis Kutner, einem der weltweit bekannten Menschenrechtsaktivisten und Mitbegründer von *Amnesty International*, geprägt (Kutner L. 1969, S. 544–552). Seitdem wurden in vielen Staaten verschiedene Formen von Patientenverfügung eingeführt, wobei man eine Evolution ihres Charakters beobachten kann. Während die Verfügung der ersten Generation eine terminale Situation betraf und einer Übertherapierung vorbeugen sollte, enthalten die heutigen Patientenverfügungen keine Begrenzung auf die terminale Situation und werden als ein Pendant zum aktuellen Patientenwillen betrachtet. Die Europäische Bioethikkonvention aus dem Jahr 1997 bestimmt im Artikel 9 lakonisch, dass im Fall, in dem der Patient seinen Willen nicht äußern kann, seine früher geäußerten Wünsche bezüglich der medizinischen Intervention zu berücksichtigen sind. An einer anderen Stelle stärkt die Konvention die Rechte des Patienten. Jede medizinische Intervention darf nur nach seiner aufgeklärten Zustimmung erfolgen (Art. 5) (Europarat, 1997).

In Österreich gilt seit 1. Juni 2006 das Patientenverfügungsgesetz (PatVG), das präzise festlegt, welche Voraussetzungen eine Patientenverfügung erfüllen muss, damit sie als rechtsverbindlich gelten kann. Im

Augenblick der Unterzeichnung seiner Patientenverfügung muss der Patient fähig sein, die vorausgesehene Situation zu verstehen und richtig einzuschätzen. Das Patientenverfügungsgesetz unterscheidet zwischen Verfügungen, welche rechts verbindlich sind, und solchen, die nur beachtet werden sollen (PatVG §1.2). Bei den ersten geht es um eine präzise Beschreibung jener medizinischen Eingriffe, welche der Patient ablehnt. Bezüglich der letzteren muss der Arzt die Dispositionen des Patienten beachten, ist an sie aber nicht rechtlich gebunden (Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 2006).

In Deutschland werden Patientenverfügungen seit Ende der neunziger Jahre zwar zunehmend respektiert, eine gesetzliche Verankerung gibt es aber erst seit dem 2009 verabschiedeten sog. Dritten Gesetz zur Änderung des Betreuungsrechts, dessen Kern die §§ 1901a, 1901b und 1904 des Bundesgesetzbuches (BGB) bilden (Bundesgesetzbuch, 2009). Eine Patientenverfügung musste danach schriftlich verfasst werden und eine Beschreibung der medizinische Eingriffe enthalten, die vom Unterzeichner im Fall seiner künftigen Einwilligungsunfähigkeit abgelehnt werden. Nach BGB § 1901b soll der Arzt (möglichst unter Einbezug der Angehörigen und Betreuer) bei der Erörterung der indizierten medizinischen Maßnahmen den Willen des Patienten als Grundlage einbeziehen. Die in den Jahren 2010, 2016 und 2017 vom Bundesgerichtshof durchgeführten Präzisierungen unterstreichen zum einen die rechtliche Verbindlichkeit einer Patientenverfügung, betonen aber zum anderen, dass die Voraussetzung dafür präzise und klar geäußerte Präferenzen des Patienten sind (Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften, 2019).

In manchen Staaten wurden auch Regelungen eingeführt, welche die Situation eines Patienten betreffen, der keine wirksame Patientenverfügung und auch keine Vorsorgevollmacht erstellt hat. In Ungarn z.B. werden in einem solchen Fall die den Patienten betreffenden Entscheidungen der Reihe nach vom Ehepartner, von den Kindern, Eltern, Geschwister, Großeltern und Enkelkindern getroffen. Der Gesetzgeber verlangt dabei, dass als befugte Personen in erster Linie diejenigen gelten, die mit dem Patienten zusammengewohnt haben und erst im Weiteren jene Familienmitglieder, welche diese Voraussetzung nicht erfüllen (Śliwka M., 2009, S. 2).

In Polen gibt es keine rechtlichen Regelungen bezüglich der Patientenverfügungen, wenngleich es Personen gibt, die solche Dokumente erstellen. Nach der gegenwärtigen juristischen Praxis werden sie als einseitige Rechtsakten, die ausreichen, um den Arzt zu entsprechenden Handlungen bzw. Unterlassungen gegenüber dem Patienten zu autorisieren, gesehen. Bezüglich der in der Patientenverfügung geäußerten

Wünschen in Bezug auf Präferenzen und aktiven Handlungen behält der Arzt das Recht, ihre Sinnhaftigkeit in eigener Verantwortung zu beurteilen (Szewczyk K., 2009, S. 295–298).

2. Bioethische Aspekte der Diskussion über Patientenverfügungen

2.1. Das grundlegende Argument: Achtung der Menschenwürde

Die rechtlichen Kodifizierungen von Patientenverfügungen werden für eine logische Konsequenz des Menschenwürdeprinzips gehalten. Das Unterschreiben einer Patientenverfügung wird als Ausdruck der Selbstbestimmung gesehen und ihre Respektierung als Maßstab der Achtung der Würde des Patienten. Es lohnt sich aber in diesem Kontext ein wenig über den Begriff der Würde zu reflektieren, vor allem im Zusammenhang mit dem Autonomiebegriff. Das bestimmte Verständnis dieser beiden Begriffe ist – wie es scheint – die Quelle der bioethischen Kontroverse im Kontext von Patientenverfügungen.

Die Menschenwürde gilt als strukturkonstitutiv für die Verfassung eines jeden modernen Rechtsstaates. Auch wenn sie nicht immer als eine der Verfassung vorgegebene *Wirklichkeit* akzeptiert wird, so wird sie es wenigstens als *Denkvoraussetzung* einer Gesellschaft angenommen, die die Freiheit und Gleichheit aller ihrer Mitglieder respektiert (Mieth D., 2008, S. 36–37). Auf der allgemeinen Ebene des Prinzips der Menschenwürde gibt es gegenwärtig keine Kontroverse. Sie ergibt sich erst, wenn man nach der näheren Bestimmung des Zusammenhangs zwischen der Menschenwürde und der Autonomie fragt. Was über den ethischen Charakter einer Patientenverfügung entscheidet, ist die Bestimmung der Reichweite der Selbstbestimmung des Patienten. Schon in den Anfängen dieser Problematik wurde ein Konzept der unbeschränkten Selbstbestimmung deutlich sichtbar. Es ging einfach um ein „Recht auf den eigenen Tod“, verstanden nicht als ein natürliches Sterben in Würde, sondern als ein Selbstbestimmen des Zeitpunktes des eigenen Todes (Vgl. Lack P., 2005, S. 689–690)³. In dieser Entwicklungsetappe bestand ein enger Zu-

³ Wegen der Euthanasiepraxis im Nazideutschland war die Problematik der Euthanasie für zwei Jahrzehnte nach dem zweiten Weltkrieg kein Thema der öffentlichen Debatte. Erst allmählich wurden in den sechziger Jahren des 20. Jh. in USA und England Stimmen laut, die die Vorkriegsideen (Nietzsche F., 1993, S. 64–65) vom Recht auf den eigenen Tod wieder aufgriffen und zum öffentlichen Thema machten.

sammenhang zwischen *Living will* und den Bestrebungen nach der Zulassung der Euthanasiepraxis, die damals von den britischen und amerikanischen Euthanasiegesellschaften vorgenommen wurden⁴.

Eine solche Einstellung zur Autonomie modifiziert in erheblicher Weise auch den Würdebegriff. Würde, also der spezifische Wert des Menschen, wird hier von seinem aktuellen Zustand abhängig. Gemäß einem solchen Verständnis kann man von der Menschenwürde nur in Bezug auf eine aktuell autonome Person sprechen, d.h. in Bezug auf jemanden, der sich selber bewusst und fähig ist, seine eigenen Interessen frei zu formulieren. Im Fall der Personen, welche die Fähigkeit, autonom über ihr eigenes Leben zu verfügen, verloren haben, spricht man vom Verlust der Würde. Das Leben einer dementen Person bzw. einer Person im sog. vegetativen Zustand wird als „unwürdig“ bezeichnet, gerade aus dem Grund, dass solche Personen die Fähigkeit zu autonomen Entscheidungen unwiderruflich verloren haben. Ein Ausdruck der Würde wäre hier auch eine Vorausentscheidung, aus dem Leben zu scheiden, sobald die Lebensqualität das nicht akzeptable Niveau erreicht hat. Die Respektierung einer solchen Entscheidung seitens der Umgebung samt einer eventuellen Hilfe beim selbstverfügteten Sterben, wäre ein Akt der Achtung der Menschenwürde des Sterbewilligen⁵. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass das 1997 im amerikanischen Bundesstaat Oregon erlassene Gesetz, das die medizinisch unterstützte Selbsttötung erlaubt, den Titel *Dignity Act* trägt. Auch die schweizerische Organisation, welche eine solche Selbsttötung ermöglicht, trägt den Namen *Dignitas*. Nach den Worten von Ruth Macklin fügt die Rede von der Würde nichts wesentliches mehr hinzu, nachdem man den Grundsatz der Autonomie einmal akzeptiert hat (Macklin R., 2003, S. 1419–1420). Würde man eine Patientenverfügung in den Rahmen eines solchen Verständnisses von Patientenautonomie und Patientenwürde hineinstellen, wäre sie natürlich für eine christlich inspirierte Ethik – zumindest eine personalistische – unakzeptabel. Konsequenterweise wird bei Anhängern einer solchen Perspektive, z. B. bei Steven Pinker, das klassische Verständnis der Würde, die den unantastbaren Wert eines *jeden* menschlichen Wesens und seine unverlierbare Würde betont und die den Referenzpunkt für alle grundlegenden Menschenrechte bildet, als nutzlos (*useless*) oder sogar

⁴ Der enge Zusammenhang zwischen der Bezeichnung *living will* und den Bestrebungen nach der rechtlichen Zulassung der Euthanasie ergibt sich mittelbar aus der alternativen Bezeichnung, die der früher schon erwähnte Luis Kutner vorschlägt: „a declaration determining the termination of life“ (Vgl. Kutner L., 1969, S. 551).

⁵ Ein solches Verständnis findet seinen Niederschlag z. B. in den Vorschlägen von Walter Jens und Hans Küng (2017, S. 220–223) in ihrem starken Plädoyer für ein selbstverfügtetes Sterben geäußert in Patientenverfügungen.

sinnlos (*stupid*) bezeichnet (Pinker St., 2008). Nach Meinung von Pinker ist Würde ein relativer Begriff. Einen Beweis dafür sieht er in verschiedenen Definitionen dieses Begriffes im Laufe der Jahrhunderte und im Rahmen verschiedener Kulturen. Die Würde ist auch keineswegs, argumentiert Pinker weiter, unantastbar, weil jeder bereit wäre, seine Würde preiszugeben, um für sich wichtige Güter zu erreichen. Letztendlich kann die Akzentuierung der Würde gefährlich sein und zum totalitären Angriff auf die Freiheit des Einzelnen führen, so Pinker (Pinker St., 2008).

Man kann jedoch den Zusammenhang zwischen Autonomie und Menschenwürde auch anders verstehen. Das Postulat der Achtung der Autonomie des Patienten behält auch hier seine Bedeutung, es wird jedoch in die ganzheitliche Vision der menschlichen personalen Natur eingefügt. Würde wird hier mit der Existenz einer menschlichen Person in Verbindung gebracht. Konsequenterweise steht sie jedem menschlichen Wesen zu, unabhängig von der Rasse, der Herkunft oder dem sozialen Rang und auch – was für die Bioethik wichtig ist – unabhängig vom aktuellen Gesundheitszustand. Würde bedeutet hier nicht nur einen Anspruch und ein Recht auf Achtung seitens der Umgebung, sondern auch eine sittliche Aufgabe, gemäß der eigenen Würde zu handeln. Frei nach Immanuel Kant könnte man sagen: Ich soll die Würde in jedem Menschen und in mir selber achten (Kant I., 1990, S. 354–355)⁶. Dazu gehört die Achtung vor dem fremden, aber auch dem eigenen Leben.

Das bloße Bedürfnis, das hinter den meisten Patientenverfügungen steht, in Würde sterben zu wollen, wird im Rahmen einer solchen Sicht nicht in Frage gestellt. Es wird jedoch betont, dass der handlungsunfähige Mensch keineswegs seine Würde verliert. Eine Person, die ihre Patientenverfügung im Rahmen einer solchen Sicht verfasst, nimmt sich nicht das Recht, über den Zeitpunkt ihres Todes bestimmen bzw. ihre medizinische Umgebung in ihr Vorhaben der Selbsttötung involvieren zu wollen, sondern will ihren Verzicht auf eine künstliche Verlängerung ihres Lebens mit Hilfe der modernen Medizintechnik bekunden, wenn sich dieses Leben unumgänglich seinem Ende nähern wird. Wichtig ist hier sowohl das Verständnis der Würde, als auch die Problematik der Reichweite der Autonomie.

⁶ „Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegenhandeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“.

2.2. Entstehungsumstände einer Patientenverfügung

Einer der Grundsätze des weitläufig akzeptierten Konzeptes des Arzt-Patient-Verhältnisses ist das *informed consent*. Jeder Eingriff in die leib-seelische Integrität des Patienten darf nur unter Voraussetzung von seiner Zustimmung erfolgen, die ihrerseits anhand der kompetenten und ausreichenden Information erfolgen soll. Es ist die Pflicht des pflegenden Arztes, dem Patienten den Einblick in eine solche fachliche Information zu gewähren (Beauchamp T.I., Faden R.R., 2004, S. 1277–1280; Schreiber H.L., Jungeblodt S., 2000, S. 838–839; Maio G., 2017, S. 201–208). Was im Grundsatz kaum Kontroversen auslöst, erweist sich jedoch im konkreten Fall als eine schwer zu lösende Aufgabe. Probleme, die sich schon in einer klinischen Standardsituation zeigen, werden im Fall der Entstehung einer Patientenverfügung noch ernsthafter und komplizierter. Die standardisierte Einholung der informierten Patientenzustimmung wurde ja nicht nur als Schutzmaßnahme für die Patientenautonomie eingeführt, sondern dient auch als Schutz des medizinischen Personals vor eventuellen nachträglichen Beschuldigungen und Klagen seitens des Patienten. Dieser Umstand soll hier keineswegs als ein Missbrauchsvorwurf verstanden werden. Angesichts der Erwartungshaltung mancher Patienten ist es durchaus legitim, dass Ärzte versuchen, eventuell ungerechten und übertriebenen Forderungen vorzubeugen. Trotzdem kann dieser Umstand dazu führen, dass die Einholung der informierten Zustimmung als eine lästige Formalität abgetan wird. Zudem kann es in akuten Situationen wirklich schwierig oder sogar unmöglich sein, eine wirklich gut informierte Zustimmung einzuholen. Wenn die Zeit drängt, kann eine gleichzeitig fachliche und verständliche Information kaum effizient erfolgen, zumal die Verständniskapazität des Patienten und sein Gemütszustand die effektive Kommunikation zusätzlich erschweren können.

Auf den ersten Blick ist die Situation eines *potentiellen* Patienten, also einer Person, die eine Vorausverfügung aufsetzen will, viel besser. Es besteht kein Zweifel bezüglich ihrer Zurechnungsfähigkeit, sie befindet sich normalerweise auch nicht in einer Notsituation, die keine Zeit für eine genügende Information lässt. Dennoch tauchen andere Umstände auf, die berücksichtigt werden müssen. Um eine detaillierte Patientenverfügung, die sich auf medizinischen Spezialmaßnahmen bezieht, erstellen zu können, müsste der potentielle Patient eine vertiefte medizinische Information bekommen. Das würde bedeuten, dass eine Patientenverfügung in einem längeren Dialog mit dem medizinischen Fachpersonal sowie in einem komplexen, graduellen Prozess zustande kommen sollte

(Maio G., 2010, S. 3–7). Diese Voraussetzung scheint nicht sehr realistisch zu sein.

Um das erklärte Ziel einer Patientenverfügung, also die Respektierung der Autonomie des Patienten auch in der Situation seiner andauernden Unzurechnungsfähigkeit, erreichen zu können, müssen einige Voraussetzungen erfüllt werden. Zunächst muss die faktische spätere Situation des Patienten derjenigen in der Vorausverfügung entsprechen. Es muss auch vorausgesetzt werden, dass die Patientenpräferenzen bezüglich der (un)gewünschten Therapiemaßnahmen sowie seine weltanschaulichen und spirituellen Ansichten stabil und unveränderlich bleiben. Die in den letzten Jahren durchgeführten Untersuchungen zeigen jedoch ein nüchternes Ergebnis (Orłowski T., 2009, S. 2)⁷.

Als eine noch gesunde Person, entwirft der Patient in seiner Vorstellung die hypothetische Situation einer Krankheit bzw. Verletzung, die ihn dauerhaft oder sogar unwiderruflich jeglicher Selbstbestimmung beraubt. Verglichen mit der Situation der jetzigen Gesundheit, muss ihm *jede* Situation, in der er dauerhaft auf Hilfe anderer angewiesen wird, als vollkommen unerträglich erscheinen. Personen, die eine Patientenverfügung erstellen, definieren das zulässige Schwierigkeitsspektrum, das sie im Fall der ernsthaften Krankheit zu akzeptieren und als ertragbar anzusehen bereit sind, sehr eng. Verglichen mit diesen Angaben bei Menschen, die tatsächlich ernsthaft verletzt oder sogar behindert wurden, nimmt – nach der ersten Schock- und Depressionsphase – die Bereitschaft zu, ihre Lage und mit ihr verbundene therapeutische Maßnahmen zu akzeptieren. Nur in wenigen Fällen spiegeln auch die faktischen Umstände der neuen Situation die in Patientenverfügungen vorausgesehenen Umstände wider (Fischer G.S., Tulsky J.A., Arnold R.M., 2004, S. 76–78).

Auch die Befürworter einer Patientenverfügung betonen, dass der Patient jederzeit seine Verfügung ändern kann. Diese Möglichkeit wird also in Betracht gezogen. Gerade jedoch aus diesem Grund kann es sehr schwierig oder sogar unmöglich sein, den aktuellen Willen des Patienten, der vor einer längeren Zeit eine Patientenverfügung verfasst hat, zu interpretieren. Das Problem lässt sich an einem exemplarischen Fall veranschaulichen. Trotz der standardmäßigen Behandlung eines Patienten, der mit Herzinfarkt ins Krankenhaus eingeliefert wurde, verschlechtert sich die Situation. Bevor er während der nächsten Krise das Bewusstsein verliert, drückt der Patient die Alarmglocke. Wenn der herbeigerufene Arzt den Defibrillator einsetzen will, informiert ihn die Krankenschwes-

⁷ Orłowski analysiert eine ganze Reihe von Untersuchungen, darunter durchgeführt von Marion Danis und Stefan Sahm.

ter, dass eine DNR-Verfügung des Patienten vorliegt⁸. Wie ist die Tatsache, dass der Patient die Alarmglocke drückte, zu interpretieren? Ist das als ein Zeichen der Änderung der in der Patientenverfügung festgesetzten Option zu werten oder dürfen derartige Gesten angesichts der schriftlichen Patientenverfügung als unwichtig abgetan werden?

2.3. Autonomie des Patienten versus Autonomie des Arztes: das Problem der Verbindlichkeit von Patientenverfügungen

Im Kontext der Frage nach der rechtlichen Gestalt von Patientenverfügungen lohnt es sich, einmal die Perspektive zu wechseln und die Problematik nicht nur aus der Sicht des Patienten, sondern auch aus der Sicht des Arztes zu betrachten. Einer der fraglosen Vorzüge einer Patientenverfügung für den Patienten ist die Möglichkeit, seine Meinung, seine Prioritäten und weltanschauliche Präferenzen äußern zu können. Im Fall eines bewusstlosen Patienten befindet sich der behandelnde Arzt damit in einer Drucksituation. Es steht ihm ein ganzer Fächer der Errungenschaften der medizinischen Technik und Therapie zur Verfügung. Der Arzt muss einerseits die Entscheidung zwischen Einsetzen bzw. Unterlassen treffen. Diese Wahl wird noch zusätzlich durch finanzielle Einschränkungen und Ressourcenknappheit erschwert. Andererseits werden aber bestimmte Erwartungen seitens der Familie bzw. der Angehörigen erhoben. In einer solchen Drucksituation kann das Vorliegen einer Patientenverfügung die Entscheidung erheblich erleichtern. Sie wird für den Arzt zu einer wichtigen Interpretationshilfe. Zusätzlich kann der Arzt in diesem Fall noch sicher sein, dass ihm später keine rechtlichen Konsequenzen drohen, falls er den etwaigen Forderungen der Angehörigen nicht entspricht.

Dennoch stellt sich hier ein anderes Problem – der potentielle Konflikt zwischen der Garantenstellung des Arztes und seiner moralischen Pflicht zur Lebensrettung einerseits und dem Willen des Patienten, wenn er sein Leben bewusst beenden will, andererseits. Es wird manchmal die Erwartung formuliert, dass die Entscheidung des Patienten auch in diesem Fall vom Arzt respektiert werden soll. Dieser Respekt wird sogar zum Rang des Prüfsteins seiner (des Arztes) psychologischen Eignung und medizinischen Kompetenz zur Ausübung des Arztberufes erhoben (Siep L., 2000, S. 841–842). Gegenüber einer solchen Einstellung könnte man jedoch die kritische Frage formulieren: Was unterscheidet den Arzt von einem medizinischen Roboter, wenn nicht gerade seine moralische Integrität? Man kann schwer erwarten, dass der Arzt mit dem Anlegen

⁸ Das Beispiel verdanke ich T. Orłowski (2009, S. 10, Anm. 42).

seines weißen Kittels sein Gewissen ablegt und moralisch vollkommen wertefrei und neutral handelt, indem er einfach die Wünsche des Patienten erfüllt. Die moralische Integrität des medizinischen Mitarbeiters muss hier in Betracht gezogen werden. Seine moralische Autonomie muss genauso geachtet werden wie die Autonomie der anderen Akteure des therapeutischen Verhältnisses. Wie es Eberhard Schockenhoff treffend formuliert: „Solange die oberste Norm ärztlichen Handelns nicht allein der Wille des Kranken, sondern sein umfassendes Wohl als Person ist, kann der Arzt seine eigene Verantwortung nicht völlig an eine schriftliche Verlautbarung des Patientenwillen abtreten, zumal diese mit dem tatsächlichen Selbstentscheid des Patienten in der gegebenen Situation nicht unbedingt identisch sein muss“ (Schockenhoff E., 2009, S. 383).

Diese Problematik wirkt umso stärker im Kontext der Rechtssysteme, die die Patientenverfügung als nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich verbindlich anerkennen. In einem solchen Kontext kann eine Situation auftreten, in der der Arzt zum aktiven Vollstrecker des Patientenwillens reduziert wird. Man argumentiert, dass das Arzt-Patient-Verhältnis asymmetrisch sei. Auf Grund seines krankheitsbedingten psychisch labilen Zustandes sowie seiner begrenzten medizinischen Kenntnisse ist der Patient von vorneherein das schwächere Glied dieses Verhältnisses und muss deswegen geschützt und bevorzugt werden. Es wäre schwer diese Feststellung zu verneinen. Bedeutet das aber, dass sich der Arzt mit der Rolle des ethisch neutralen, dafür aber medizinisch ausgebildeten Fachmanns begnügen muss? Man muss in diesem Kontext unbedingt nochmals auf die Person des Arztes hinweisen. Es geht eben um eine *Person* und nicht bloß um eine *Fachkraft*. Eine Person, die mit ihren medizinischen Fachkenntnissen die Lage des Patienten umfassender und profunder einschätzen kann und vor allem ihre eigene moralische Integrität hat. Das Arzt-Patient-Verhältnis stellt nicht die Begegnung einer Patientenautonomie mit einer Institution, sondern die Begegnung von zwei autonomen Personen dar. Beiden Autonomien gebühren die gleiche Achtung und der gleiche Respekt.

Diese Feststellung erscheint wichtig, wenn man bedenkt, dass Patientenverfügungen auch gänzlich inadäquate Forderungen enthalten können, bzw. solche, die dem ärztlichen Ethos direkt widersprechen, z.B. der Wunsch getötet zu werden. Zudem werden in manchen Rechtssystemen Patientenverfügungen zugelassen, in denen nicht nur die unerwünschten Behandlungsmethoden und -eingriffe benannt werden, sondern die auch Wünsche bzw. Ansprüche diesbezüglich enthalten. Es lässt sich generell sagen, dass je detaillierter die Patientenverfügung verfasst wird, desto größer die Wahrscheinlichkeit ist, dass ihre Interpretation ethische Prob-

leme aufwerfen wird. Deswegen wird manchmal die obengenannte Vorsorgevollmacht als eine Ergänzung bzw. sogar eine Alternative zur Patientenverfügung erwogen. Dieser Lösung wird zwar vorgeworfen, dass in ihrem Rahmen die Präferenzen des Patienten durch die Meinung einer dritten Person ersetzt werden. Die bevollmächtigte Person wird jedoch vom Patienten selbst bestellt, um seine Wünsche und Präferenzen zu repräsentieren. Auf der anderen Seite soll man auch einen wichtigen Vorteil einer solchen Lösung nicht übersehen. Eine bevollmächtigte Person ist der konkreten Situation, in der sich der bewusste Patient befindet, näher und kann auf unvorhergesehene Umstände besser reagieren. Für den behandelnden Arzt ist eine bevollmächtigte Person ein echter Gesprächspartner, mit dem alle Einzelheiten der Situation besprochen werden können. Zudem erwartet nur eine Minderheit der Patienten, dass ihre Patientenverfügung vom Arzt strikt respektiert werden muss. Die Mehrheit ist der Meinung, dass ihre Patientenverfügung *einer* der Faktoren sein soll, nach denen die Entscheidung in der konkreten Situation vom Arzt, nach der Konsultation mit Angehörigen, getroffen wird (Orłowski T., 2009, S. 9–10).

2.4. Darf der Staat eine Patientenverfügung einfordern?

Mit der Frage nach den Entstehungsumständen einer Patientenverfügung hängt die Frage nach der Bereitschaft der Patienten, solche Dokumente zu erstellen, zusammen. Wie die Situation zeigt, werden Patientenverfügungen nicht massiv erstellt. Es lässt sich allerdings eine Tendenz beobachten, Patientenverfügungen weitläufig zu propagieren und auch eine erhöhte Bereitschaft, ein solches Dokument erstellen zu wollen (Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz, 2018).

In diesem Kontext könnte ein Blick in einen besonderen Bereich von Patientenerklärungen zum Denken geben, nämlich in den Bereich der schriftlichen Erklärungen zur Organentnahme. Auf Grund des akuten Mangels an Organspenden werden neue Wege gesucht, die Bürger dazu zu motivieren, eine Entscheidung diesbezüglich zu treffen. Dies bezieht sich besonders auf Länder, in denen die sog. Zustimmungslösung gilt, nach der Organe nur unter der früher erklärten Zustimmung des Spenders entnommen werden dürfen. Um möglichst viele Bürger zur Entscheidung diesbezüglich zu bewegen, wurden Vorschläge geäußert, die Unterzeichnung einer solchen Erklärung mit anderen amtlichen Handlungen, die Bürger zu tätigen haben, zu verbinden. Eine Einwilligung bzw. Nicht-Einwilligung zur Organentnahme sollte z.B. bei der Erneuerung des Personalausweises bzw. der Wohnanmeldung unterzeichnet

werden (Nowak P., 2019). Es wird argumentiert, dass es der Grundsatz der klaren Zustimmung bzw. Verweigerung erlaubt, die Autonomie des Patienten besser zu respektieren als alle Formen der supponierten Zustimmung, die lediglich aus der Tatsache herausgelesen wird, dass der/die Betroffene in keinerlei Weise seinen/ihren Einspruch geäußert hat. Es scheint jedoch, dass gerade die zufälligen Umstände, in denen solche Einwilligungen zustande kommen, die Seriosität eines solchen Vorhabens bezweifeln lassen. Viele Bürger würden sich auch durch eine solche Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den Umständen ihres Lebensendes mehr genötigt denn respektiert fühlen.

Sollten ähnliche Vorschläge an den Bereich der Verfügungen bezüglich des Lebensendes angewandt werden, würden sich die Einwände nur noch verstärken. Viele Menschen sind nicht bereit, sich mit den hypothetischen Umständen ihres Todes auseinanderzusetzen. Andere verschieben es auf eine ferne Zukunft und messen dieser Sache heute keine große Bedeutung zu. Viele fühlen sich auch überfordert und empfinden die Perspektive der mehr oder weniger pflichtmäßigen Erstellung einer Patientenverfügung als Bedrängnis und nicht als Ausdruck der Selbstbestimmung. Man kann und muss betonen, dass es nicht nur ein Recht gibt, die zukünftige (Nicht-)Behandlung mitzubestimmen, sondern auch ein Recht, darüber nicht entscheiden zu müssen. Dieses Anrecht resultiert aus dem Recht auf Nicht-Wissen über seinen gesundheitlichen Zustand. Der Patient darf eine Konfrontation mit seinem hypothetischen zukünftigen Gesundheitszustand ablehnen, wenn er sich z.B. psychisch unfähig fühlt, darüber zu reflektieren. Man könnte hier zwar einwenden, dass der potentielle Patient durch eine solche Entscheidung sein zukünftiges Schicksal völlig dem Gutdünken der Umgebung, vor allem dem medizinischen Personal, überlässt. Und es wäre wirklich so, würde das Handeln des medizinischen Personals in keinerlei ethischem Rahmen geschehen. In einem klassischen Konzept der Medizin ist es jedoch keineswegs so, sondern das medizinische Personal ist verpflichtet, in seiner Behandlungsplanung das bestverstandene Wohl des Patienten zu suchen. Angesichts der Tatsache, dass dieses klassische Konzept der Medizin gegenwärtig in Frage gestellt wird, lohnt es sich, abschließend wenigstens skizzenhaft ein Problem zu signalisieren, dass zwar die Problematik der Patientenverfügung überschreitet, das aber damit auch zusammenhängt. Es ist die Frage nach dem Gesamtkonzept der Medizin.

2.5. Die Frage nach den Konsequenzen für das Gesamtkonzept der Medizin

Schon allein die Existenz einer Patientenverfügung ist ein deutliches Zeichen, dass die Medizin endgültig vom Schreckgespenst eines starken Paternalismus befreit ist, im Rahmen dessen dem Patient jegliches Mitspracherecht abgesprochen wurde. In den heutigen Medizinkonzepten lässt sich zunehmend ein Paradigmenwechsel von einer standardisierten zu einer personalisierten Auffassung beobachten. Es wird auch zunehmend der holistische Ansatz aufgewertet, im Rahmen dessen nicht mehr die Krankheit bzw. das kranke Organ, sondern der ganze Mensch gesehen und behandelt wird. In der Diskussion verschwindet aber zunehmend, wie soeben beschrieben wurde, die Person des Arztes.

Es muss gefragt werden, ob eine Medizin auf Grund der vielerorts beschworenen Wertneutralität wirklich und konsequent wertneutral bleiben kann, ohne dabei ihre eigene Grundlage zu zerstören. Es scheint, dass das Arzt-Patient-Verhältnis eine gemeinsame moralische Grundlage voraussetzt (und voraussetzen muss), die nicht in jedem Einzelfall neu verhandelt werden soll. Diese Grundlage ist die Akzeptanz der grundsätzlichen ethischen Werthaftigkeit des Lebens und der Gesundheit. Sie bildet die Voraussetzung des gesellschaftlichen Vertrauensvorschlusses, dessen sich der Arzt- bzw. der Pflegeberuf erfreut. Sie markiert einerseits einen gemeinsamen ethischen Raum sowohl für den Arzt als auch für den Patienten, stellt aber andererseits eine Grenze dar, die für beide Seiten verbindlich ist, freilich nur bezüglich der Entscheidungen, die das Arzt-Patient-Verhältnis betreffen.

Fazit

Im Kontext der Patientenverfügung bezieht sich die Kontroverse nicht so sehr auf die ethische Zulässigkeit eines solchen Dokumentes, sondern auf seinen Inhalt, seine Reichweite und seine rechtliche Verbindlichkeit. Sie kann generell als ein Ausdruck des Respekts gegenüber der Selbstbestimmung jeder Person im medizinischen Kontext verstanden werden. Während jedoch die eine Seite in ihr ein ultimatives Instrument sieht, das in allen Lagen und Situationen strikt respektiert werden muss, selbst wenn es ein Involvierendes der Umgebung in die Selbsttötung des Patienten bedeuten sollte, betont die andere Seite sowohl den fundamentalen ethischen Wert des menschlichen Lebens, als auch die Interpretationsprobleme, welche die Brauchbarkeit einer Patientenverfügung

limitieren. Das Problem, wie es Tomasz Orłowski formuliert, liegt nicht auf der Ebene der Implementierung und des Vollzugs einer Patientenverfügung, sondern in der illusorischen Annahme, dass es möglich wäre, die Kontrolle über etwas zu übernehmen, was sich grundsätzlich nicht kontrollieren lässt (Orłowski T., 2009, S. 12).

ETYCZNE ASPEKTY OŚWIADCZENIA PACJENTA PRO FUTURO

(STRESZCZENIE)

Dla wielu ludzi perspektywa bycia sztucznie podtrzymywanym przy życiu przy jednoczesnej utracie zdolności decydowania o własnym losie jest tak przerażająca, że postanawiają zawnocześnie zapobiec takiej sytuacji, sporządzając oświadczenie pacjenta *pro futuro*. Są to prawnie uznane oświadczenia zawierające życzenia ich sygnatariuszy odnoszące się do opieki medycznej w przypadku, gdy nie będą w stanie tych życzeń wyrazić. Z jednej strony takie uprzedzające deklaracje pacjenta mogą odegrać istotną rolę w razie konieczności podejmowania medycznych decyzji dotyczących zastosowania nadzwyczajnych środków medycznych czy też rezygnacji z nich. Pacjent zyskuje dzięki temu moralną pewność, że wszelkie medyczne interwencje podczas jego mentalnej niezdolności do podejmowania decyzji będą zgodne z jego życzeniami. Dokumenty takie mogą przyczynić się do wzajemnego zaufania między pacjentem a personelem medycznym. Pojawiają się jednak także etyczne zastrzeżenia dotyczące oświadczeń pacjenta *pro futuro*. Przyszli pacjenci, którzy w momencie podpisywania oświadczeń są jeszcze zdrowi, nie są w stanie adekwatnie ocenić swojej hipotetycznej przyszłej sytuacji. Mogą pozostawać pod wpływem różnych czynników, przede wszystkim lęku przed przedłużającym się cierpieniem. Ważne jest także pytanie, czy oświadczenia *pro futuro* dotyczą jedynie choroby terminalnej i kresu życia, czy też każdej sytuacji przedłużającej się utraty świadomości? Niektóre głosy proponują instytucję trwałego pełnomocnictwa jako alternatywę dla oświadczeń pacjenta *pro futuro*.

ETHICAL ASPECTS OF PATIENT'S ADVANCED DIRECTIVES

(SUMMARY)

To many people, the perspective of being artificially kept alive while no longer capable of deciding their own fate is so disturbing, that they are extremely anxious to make provisions for such future situation in form of advanced directives. They are legal documents stating the author's wishes concerning their health care in the event when they cannot make those wishes known. Closely linked to the entire issue of the relationship between patient and physician, modern concept of medical science and the place and role of ethics in it. The patient's advance declaration may be critical in time of making medical decisions whether to apply or withhold extraordinary medical measures in his treatment. The patient himself gains a moral certitude that any medical intervention attempted during his mental and/or physical incapacity will be in

concord with his specific wishes. It may establish and nurture mutual trust between patient and medical personnel. But they are also some ethical restriction concerning such documents. The future patients who are still healthy in moment of signing of the advanced directives can hardly make an accurate assessment of their hypothetical future situation. They may be influenced by many different factors first of all fear of prolonged suffering. Important is also the question whether advance directives concern terminal illness and end-of-life care only, or any prolonged state of unconsciousness of the patient? Some voices propose the institutions of the institution of Durable Power of Attorney as an alternative proposal to advanced directives.

BIBLIOGRAPHIE

- Berlinger Nancy, Jennings Bruce, Wolf Susan M., 2013, *The Hastings Center Guidelines for Decisions on Life-Sustaining Treatment and Care Near the End of Life*, 2. Edition, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Beauchamp Tom I., Faden Ruth R., 2004, *Informed Consent. II. Meaning and Elements*, in: Post Steven G. (Hg.), *Encyclopedia of Bioethics*, Bd. 2, 3. Edition, Macmillan, New York, S. 1277–1280.
- Bóloz Wojciech, 2013, *Znaczenie godności człowieka w bioetyce*, in: Sinkiewicz Władysław, Krajnik Małgorzata, Grabowski Rafał (Hg.), *Dylematy etyczne końca życia – problem uporczywej terapii*, Bydgoska Izba Lekarska Komisja Bioetyczna, Bydgoszcz, S. 17–32.
- Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich*, 2006, *Patientenverfügungsgesetz*, https://www.sozialministerium.at/cms/site/attachments/4/8/9/CH4042/CMS1160730474485/gesetzestext_patvg_patientenverfuegung.pdf (26.02.2019).
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz*, 2018, *Patientenverfügung. Leiden – Krankheit – Sterben*, http://www.bmjv.de/SharedDocs/Publikationen/DE/Patientenverfuegung.pdf;jsessionid=FC454D2A4ADA421A367ED67C39CE1063.2_cid289?__blob=publicationFile&v=24 (26.02.2019).
- Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften*, 2019, *Patientenverfügungen. II. Rechtliche Regelungen*, <http://www.drze.de/im-blickpunkt/patientenverfuegungen/rechtlicher-teil> (26.02.2019).
- Bundesgesetzbuch*, 2009, *Drittes Gesetz zur Änderung des Betreuungsrechts*, http://www.gesmat.bundesgerichtshof.de/gesetzesmaterialien/16_wp/betrtraendg3/bgbl120092286.pdf (26.02.2019).
- Europarat, *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin vom 4. April 1997*, http://www.kritischebioethik.de/225_bioethik-konvention.pdf (26.02.2019).
- Fischer Gary S., Tulsy James A., Arnold Robert M., 2004, *Advanced Directives and Advance Care Planning*, in: Post Steven G. (Hg.), *Encyclopedia of Bioethics*, Bd. 1, 3. Edition, Macmillan, New York, S. 74–79.
- Jens Walter, Küng Hans, 2017, *Menschenwürdig Sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, 4. Ausgabe, Piper, München.
- Kant Immanuel, 1990, *Die Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart.

- Kuttner Luis, 1969, *Due Process of Euthanasia: The Living Will*, A Proposal, Indiana Law Journal 44, Issue 4, S. 539–554.
- Lack Peter, 2005, *Die individuell im Beratungsgespräch erstellte Patientenverfügung als Klärungs-, Selbstbestimmungs- und Kommunikationsinstrument*, in: Schweizerische Ärztezeitung 86, Nr. 11, S. 689–694.
- Macklin Ruth, 2003, *Dignity is a Useless Concept*, British Medical Journal 327, S. 1419–1420.
- Maio Giovanni, 2010, *Eine neue Kultur des Sterbens. Patientenverfügung und aktive Sterbehilfe*, Bachem Verlag, Köln.
- Maio Giovanni, 2017, *Mittelpunkt Mensch. Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 2. Ausgabe, Schattauer, Stuttgart.
- Mieth Dietmar, 2008, *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*, Patmos, Düsseldorf.
- Nietzsche Friedrich, 1993, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Reclam, Stuttgart.
- Nowak Piotr, 2018, *O przewadze regulacji sprzeciwu nad regulacjami opartymi na zasadzie wyraźnej zgody*, https://www.academia.edu/9963881/O_przewadze_regulacji_sprzeciwu_nad_regulacjami_opartymi_na_zasadzie_wyra%C5%BAnej_zgody (26.02.2019).
- Orłowski Tomasz, 2009, *Testament biologiczny: obiecuje więcej, niż jest w stanie zrealizować*, http://www.ptb.org.pl/pdf/orlowski_testament_1.pdf (26.02.2019).
- Pinker Steven, 2008, *The Stupidity of Dignity. Conservative bioethics' latest, most dangerous ploy*, The New Republic, May 28, <http://www.ub.edu/valors/Estilos%20UB/imatges/Documents/The%20stupidity%20of%20dignity.pdf> (12.04.2015).
- Schockenhoff Eberhard, 2009, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg–Basel–Wien.
- Schreiber Hans-Ludwig, 2000, *Eisenbart Bettina, Patiententestament. 2. Rechtlich*, in: Korf Wilhelm, Beck Lutwin, Mikat Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, Gütersloh, S. 844–845.
- Siep Ludwig, 2000, *Patient/Patientenrecht. 3. Ethisch*, in: Korf Wilhelm, Beck Lutwin, Mikat Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, Gütersloher Verlag, Gütersloh, S. 841–842.
- Szewczyk Kazimierz, 2009, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, t. 1, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Śliwka Marcin, 2009, *Testament życia I inne oświadczenia pro futuro – przyczynek do dyskusji*, http://www.ptb.org.pl/pdf/sliwka_testament_1.pdf (26.02.2019).

Denys Svirydenko¹

Center for Chinese-European Studies

Guangdong University of Petrochemical Technology

Vasyl Fatkhutdinov²

Department of Security Management, Law Enforcement and Anti-Corruption Activities

Interregional Academy of Personnel Management

The Identity Issues at the Perspectives of Chinese Geopolitical Strategies

Słowa kluczowe: tożsamość; tożsamość europejska; tożsamość chińska; OBOR; zróżnicowana integracja; denacjonalizacja; patriotyzm konstytucyjny; World Values Survey.

Keywords: identity; European identity; Chinese identity; OBOR; differential integration; denationalization; constitutional patriotism; World Values Survey.

Introduction

European identity is a controversial concept in its essence. On the one hand, its content embodies the aspiration of the teleological association, and on the other, exacerbates the problem of the historical-political and national preconditions of such unity. There are some approaches to understanding the phenomenon of identity:

1. Identity as attributive, immanent characteristic of subjectivity, substantiality of individuality in the context of dynamic socio-cultural changes. Identity accumulates personal ratings and representations in the background of the continuity of the dynamics of the historical process.

2. Identity as the basis of national-state unity and co-operation. It is based on a common model of identity that sociality prevails on individuality, and the social structure can carry out coordinated and purposeful activities.

¹ Denys Svirydenko, Center for Chinese-European Studies, Guangdong University of Petrochemical Technology, 139 Guandu 2nd Rd, Maonan, Maoming, Guangdong, China, denis_sviridenko@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-6126-1747>.

² Vasyl Fatkhutdinov, Department of Security Management, Law Enforcement and Anti-Corruption Activities, Interregional Academy of Personnel Management, Frometivska St, 2, Kyiv, Ukraine, mfkoorg@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1231-5379>.

3. Identity as a kind of collective consciousness, objectified ideal, disclosed in the commonality of ideological ideals, solidarity goals and ways to achieve them.

4. Identity as a construct of social dialogue and interaction, a common field of collective narrative that unifies originality. In this context, identity is the key to the existence of a semiotic field that unites society and realizes the dynamics of its life in the most optimal forms of interaction.

The European identity as such should serve to form a common European state, a common destiny of countries and peoples of the European space. This union is based on common values and ideals produced by the cultural tradition of Christianity and classical Western philosophy, namely the principles of humanism, tolerance, civil rights and responsibilities (Bazaluk O., 2018). Identity as an example is legitimized by the intellectuals of the era, but in order for the conceptual framework to be realized, it is necessary to internalize its postulates broadly. And in this contradiction, it is probably the biggest flaw and the greatest strength of European identity. Indeed, contemporary Europe is a unity in the diversity of ethnic groups, states, cultural and religious traditions (Nazaretyan A.P., 2015). But in democracy, the key to sustainability at the challenges of modernity is plasticity in interaction. Plasticity is achieved at the expense of subsidiarity of public life: decision-making are made in the broadest circle of involved persons, which operatively coordinates the course of social transformations.

The unity of purpose and motivation of European identity is complex at various levels of self-identification of communities from ethno-national to pan-European (Iskhakova N., 2018). How consistent and coherent is the process of individual self-identification in the dynamic complex of pluralist tendencies of the modern information society? What are the prerequisites for updating this problem at the present stage? What are the essential components of this phenomenon and strategies for its interpretation?

Prerequisites for The Formation of European Identity

Given the socio-cultural and ideological context of the formation of a European identity, it is appropriate to note the following contemporary determinants, which actualize the problem field of the study.

1. Change in the international political order of the world. The collapse of the USSR, the policy of ending the Cold War, the formation of the European Union as a political conglomerate and its further expansion.

2. Processes of globalization, internationalization and informatization of modern society, unification of civilization space and corresponding daily activities. This unified space produces qualitatively new threats to the civilized world (terrorism, climate change, production and distribution of material goods, the problem of migration, etc.).

3. Transformation of the political and social system, strengthening the foundations of civil society, denationalizing the economy and expanding the network communication.

In connection with the foregoing, at the present stage, identity is difficult to verify as a constant or ontological phenomenon. A more effective way of understanding identity is the prolongability, procedurality of self-determination practices as the dynamics of explicit subjectivity procedures. Therefore, the idea that the European identity is institutionalized is justified is a project for the future rather than an ontological phenomenon.

Identity is an important component of human selfhood, its subjectivity and self-determination. But its content varies depending on geographical space and historical time, socially stereotypical forms of manifestation, attribution of a particular community as an autochthonous and universal. All these aspects are identity markers that formulate a particular model and specification which are vital for the solving of contemporary civilizational contradictions at the local (national) and global development (Ursul A., Ursul T., 2017).

It is clear that all identified aspects are problematic in tangent to European identity. Therefore, European identity is characterized by inclusiveness, acceptance of diversity as equal and useful, multi-ethnicity, and democracy as a fundamental value. Given this specificity, European identity is institutionally, politically motivated. Its implementation in the horizon of social life and internalization into the individual space of human subjectivity is carried out, first of all, by means of symbolization and semiotic representation. Recognized symbols of the united Europe (the anthem of the European Union, the day of Europe, the motto "Unity in Diversity", monetary unit, network domain, etc.) serve as markers for the formation and explication of European identity.

European Identity at Contemporary Philosophical Discourse

Note that these markers capture and extrapolate the meanings that take place in Western culture. Thus, Western culture is distinguished by its rationality, which characterizes the operational level of social adapta-

tion. It is appropriate to mention Sanja Ivic and Dragan D. Lakicevic (2011) that representatives of the Enlightenment equate human nature with rationality, and define human beings as "endowed with reason" (Ivic S., Lakicevic D.D., 2011, p. 396). This point of view is the basis of the modernist notion of political equality. Rights are perceived as the same for all and applied to all in the same way. In this way the uniqueness of every human being is denied. The idea of the primacy of reason rejects different narratives and experiences that are culturally and socially produced. The Enlightenment's philosophy ascribed unity, coherence and homogeneity to the concept of identity and, in this way, it ignored the heterogeneity and disparities of a number of social groups and individuals" (Ivic S., Lakicevic D.D., 2011, p. 397). But, on the other hand, rationality is subjected to devastating criticism in discussions about contemporary philosophical discourse. Is it advisable to build a European identity on the ground of a legitimized rationality?

The authors argue (Ivic & Lakicevic, 2011, p. 397): "Representatives of postmodern and poststructuralist thought are attempting to reconceptualize the rational tradition on which the Enlightenment is founded. They argue that this rational tradition has produced physical and political oppression. Women, workers, immigrants and other social groups are marginalized and excluded in the name of 'sameness' and universal principles based on reason (Kyvliuk O., Svyrydenko D., 2017; Savenkova L., Svyrydenko D., 2018). Those social groups are excluded because they are considered different from rational, universal principles of law and human nature".

Accordingly, the identity itself acquires the signs of discursiveness, procedural definition in the specification of incarnations. Discourse is a politically engaging concept, regardless of the subject area of incarnation. Therefore, there are grounds for accentuating politically motivated components of European identity. Evert van der Zweerde (2009) argues the need for further European integration, especially in terms of its politicization. The urgency of the situation is substantiated by the following (van der Zweerde E., 2009, p. 6): "If 'we' are to judge by printed and televised media, citizens of many European countries have become more 'euro-sceptic' and perhaps even 'euro-phobic' over the last couple of years".

According to the author, modern Europe is already united by economic, social and environmental ties, but the political sphere needs further integration from the standpoint of democratic society and citizenship. So, the emergence of European identity is an organic continuation of the corresponding socio-cultural transformations. The question is not whether "identity" can or should be "fixed" or "fluid". The question has to do with

the nature of what should be fixed or fluid. A possible paradigm from which this issue can be addressed, and which avoids both an essentialism that suggests a pre-existing core in every individual as well as a radical constructivism that fails to do justice to the attachment of people to “who they are” (van der Zweerde E., 2009, p. 14). Pluralism of identities, the problem of the boundaries of civilization development, or the “unity of diversity” is what distinguishes Europe from other state associations. Accordingly, the necessary prerequisite for integration is not unification and mimicry, but a conscious civil position, based on a set of matrices of perception, preferences and ideals.

The rejection of totalitarianism and monologism is a fundamental feature of European identity. And if its origins are prominent intellectuals, then at the present stage of its formation it is necessary to introduce a strategy of polyphony. Indicative in this regard are the work of Bret W. Davis (Davis B.W., 2017). The classical philosophical discourse of Western Europe leaves beyond the philosophical discourse the “non-Western” style, rhetoric, and philosophy of philosophy. The author calls this restriction authoritative (his apologists are considered by Georg Hegel, Edmund Husserl, Emmanuelle Levinas and others), but not legitimate (Davis B.W., 2017, p. 123): “How can one even begin to have this conversation unless one listens to other voices and reads other texts, at least as they have been translated into a European idiom and transplanted into a Western academic setting? How can one assert the uniqueness and superiority of something without critically comparing it to other things?”

Such cognitive motivation makes dialogue impossible, which is a prerequisite for breaking crisis of modern philosophy and society as a whole. However, modern Europe is not a monolithic entity. Therefore, there is a problem of communication and identification not only with the external area of the European space, but also in the context of Western, Central and Eastern Europe. Natalia Waechter (2016) explains that European identity studies are traditionally limited to Western Europe, and ignore the countries of Central and Eastern Europe, as well as ethnic minorities, which have a significant impact on the socio-political life of the European space (Waechter N., 2016). The author gives an essential empirical basis for studying the specificity of the formation of the identity of five ethnic minority groups in four Central and Eastern European countries, divided into three age groups of respondents (Waechter N., 2016, p. 15). The results of the study prove the validity of the instrumental approach to identity formation: the younger generation demonstrates the positive experience of European integration, the positive perception of European ideals and values.

Consequently, the interpretation of identity on national grounds is unjustified reductionism. Marco Antonsich (2012) substantiates the shortcomings of the theoretical and methodological research of European identity as a projection of nationalism (Antonsich M., 2012). Referring to empirical data collected in four European regions, the author strengthens the position of a functional and utilitarian approach to substantiating European identity (Antonsich M., 2012, p. 485). Undoubtedly, such motivations are not able to level out cultural and civil determinants of identity. But functional and pragmatic factors are important in the formation of political institutions, which subsequently nurture the mechanisms of identity.

Camelia Cmeciu and Mădălina Manolache (2018) advocate the same position (Cmeciu C., Manolache M., 2018). They argue that an exclusively instrumental approach to identity formation is inadequate. That is why identity is not a political program, but an understanding of the sense of belonging citizens to a particular community. Therefore, the question of the components of the European identity naturally arises, in contrast to the national one, the content and algorithm of which are defined to some extent (Cmeciu C., Manolache M., 2018, p. 417). The authors point out that the formation of super-national identity is facilitated by an over-national way of communication and public administration. Thus, online subsidiarity, electronic platforms for the adoption of socially important decisions, social networks and the media produce an information field whose members acquire common identity features. Drawing on narrative and discursive approaches, the authors point out three main (legitimate) clusters of the formation of a European identity: “the EU as a loss”, “inclusive gain” and “exceptional winnings” (Cmeciu C., Manolache M., 2018, p. 422). It is on such discursive structures that the idea of a European identity is formed, and, accordingly, a policy of consolidation and further European integration.

Russell Keat (2009) focuses on the problem of ethical (and not moral) thinking in politics, which was argued by Jurgen Habermas (Keat R., 2009). Such an approach is appropriate for modern forms of political unions, identification mechanisms of their citizens, for solving the threats of globalization and neo-liberalism (Keat R., 2009: 539): “For whereas individuals are (at least implicitly) conceived by Habermas as having a single, determinate identity, he insists that this is not the case for the collective ‘identity’ of members of a political community. Rather, in modern, pluralistic societies there will be a variety of different answers that can legitimately be given when citizens ask themselves who they are, what their formative history and traditions consist in, and so on”.

However, the practical implementation of these theoretical principles is ambiguous: it is impossible to draw a line of demarcation between ethics and morality, which is inseparable from identity. In addition, to find out the place of ethics in political decisions and debates, the importance of perfectionism in liberal theory, the principles of governance in supranational citizenship is a potentially significant task, and not a theoretical constant. If the undeniable bases of European identity are shared values, ethics and morality in the institutionalization of the practice of identification of subjectivity is the cornerstone in the study of this problem field.

There are other productive approaches to the study of the phenomenon of European identity. Thus, Valeria Camia (2010) explores three basic normative approaches to the phenomenon of European identity (Camia V., 2010). According to the author, European identity is an equation with many unknowns; another paradigm of understanding the essence of European identity is focused on cosmopolitanism; the third version of the research practice of studying European identity is based on communication (Camia V., 2010, p. 113). Consequently, there are different ideas about the final form of European identity, but there is a general idea of the transition from a priori axioms that combine identity with integration into strategic projections and programs. The common disadvantage of normative approaches to the study of European identity is the sophistic substitution of the real phenomenon in a desirable way, so the phenomenon of reality differs significantly from all its conceptual forms.

The problem of migration is important both for the formation and for the understanding of the phenomenon of European identity. So, Jan Logemann (2013) analyzes the problem of European identity in the context of modern transatlantic and intra-European migration (Logemann J., 2013). The main purpose of the study is to ascertain the formation of a European identity based on the experience of migration: based on numerous and well-considered historical and sociological studies, the author proves the plasticity and dynamism of European identity (Logemann J., 2013, p. 2).

Identity Clash Possibilities at the Perspectives of Chinese Geopolitical Strategies

The Chinese state at the present stage is a powerful participant of civilization development. Global processes of globalization raise new challenges for the implementation of ambitious projects by the Chinese government. The main factor that determines the success of intergovernmental

interaction is the idea and conviction of the common values on the basis of which the identity of the person and society is formed. Men Honghu analyzes the impact of modern globalization on the national Chinese identity, which is based on the millennial cultural tradition (Honghu M., 2014, p. 194): “Contemporary China’s national identity is based on the perception of its 5,000 years of civilization, a century’s humiliation and its rise in the global era. This is manifest in its clear pursuit of the status of a major power. With the increase of its national power, China has established the path of peaceful development and increasingly clarified its national identity”.

The entire spectrum of the specifics of China’s national identity is consistent with the concept of internal consensus, which seeks to strengthen international recognition. With the help of soft power technology, China seeks civil consciousness in its own state and integrates with the world community. But these efforts are met by resistance from other national states of the world (Honghu M., 2014, p. 200).

These requirements for the difference in ideological principles, internalized values and expectations are not substantiated. According to The World Values Survey, the belief in the indisputable need for democratic rights and freedoms among Chinese citizens is closely correlated with the indicators of the leading countries of the West (The World Values Survey, 2019). However, speaking about the fundamental similarity of European and Chinese identity will not be justified. Chinese identity has its own specificity, the original identification factors. So, Tiejun Zhang defines the following factors in the formation of the consciousness of the modern Chinese state: the socialist ideology of the state, the autonomy and sovereignty of the Chinese state, the developing and influential state in the international arena (Zhang T., 2004, p. 282). The author argues that such a complex of factors for the identification of national consciousness leads to an emphasis on security strategy, provocative and defensive in nature. This circumstance significantly impedes the integration of national consciousness into the global international context.

Such an orientation of the foreign policy of the Chinese state is due to the desire to protect national interests, confirming the positions of economic development and influence. A widespread resonance among the global community was caused by the ambitious strategy of the Chinese government “One Belt, One Road”. A renowned researcher of this phenomenon, Rumi Aoyama (2016), is convinced that the “One Belt, One Road” initiative is a global strategy for achieving the “Chinese dream” whose implementation is not capable of creating a large area of influence, but which has a significant impact on global politics (Aoyama R., 2016, p. 4).

It is believed that such an experience of China to integrate into the global world community, while preserving its own identity and national traditions, may also be beneficial to other states. It is this approach that meets the principles of tolerance and unity of diversity. This position is advocated by James D. Sidaway & Chih Yuan Woon (2017), noting that the “One Belt, One Road” initiative is based on a large array of historical experiences that can be useful in understanding geopolitical patterns and issues of interaction and mutual understanding between states (Sidaway J. D., Woon C. Y., 2017, p. 3).

The question of the expediency of the Chinese government’s foreign policy towards the world community is indeed debatable. Its implementation and realization have the potential to solve a significant number of problems and contradictions in the aspect of the interaction of states, and to provoke the emergence of a number of conflict situations of conflict of interest. So, some researchers see the threat of deepening Sino-Russian cooperation. They are convinced that the imperial ambitions of Russia and economic expansion of China complicate the integration of the Chinese state into the world space. But how justified is the position of one-sided orientation powerful for all indicators of development of the state, oriented only to the European Union? Such authors express the following opinion (Kaczmarek M., 2017, p. 1041): “China has avoided defining boundaries for OBOR and declares that it is open to participants from Europe, Asia, and Africa, emphasising the economic nature of its interests. The idea behind the OBOR initiative is to keep markets open to all participants, favouring China as the world’s biggest exporter”.

It is known that the integration of national states into the world market is greatly enhanced under the condition of a single monetary policy. The single currency makes business easier on an international level. For example, the introduction of EuroCurrency significantly optimizes and strengthens cooperation in the euro area. Jin Sun and Jack W. Hou (2019) analyze the specifics of the monetary policy of the countries of Central, Southeast Asia, Eastern Europe and the Near East and argue that these aspects of interaction do not have the necessary conditions for implementation and the potential for beneficial cooperation. National currencies are an obstacle to globalization. But the example of the Chinese state on the world scene shows the ambiguity of such a thesis. So, Emily T. Yeh and Elizabeth Wharton (2016) proves the effectiveness and relevance of Chinese development and foreign policy practice, which may be useful as an indicative precedent (Yeh E. T., Wharton E., 2016, p. 23). Therefore, we will conclude, that the orientation of the Chinese state in determining the identity and strengthening the positions of foreign policy

activities on the basis of pluralism and multi-vectority is justified. According to The World Values Survey, the idea of the goals of its country to the citizens of China, the European Union and the United States are close to their significance (The World Values Survey, 2019).

Accordingly, the identity of modern China is oriented on leading models of contemporary world culture, but is based on historical experience and traditions, pluralism of the directions of interaction and definition, the socialist system of the state. In addition, publicity and the influence of public opinion are becoming more and more important in the self-determination of China's state strategy. The Chinese public diplomacy, as a part of strategic partnership with other countries, is an important tool for promoting the Chinese political community in the international arena. This view is also confirmed by Astrid Pepermans (2018), which gives a positive assessment of the economic and political influence of the OBOR Chinese initiative to assert China's position in the world. The introduction of effective economic projects, a program of cultural exchange and a high-level diplomatic dialogue promote the integration of China into the world community. Jerry Harris (2018) argues that China is initiating a non-Western type of globalization development. The success of this campaign confirms economic success in China, even in the face of negative political rhetoric: the business of capitalism will proceed with its transnational integration, hitting a number of nationalist speed bumps along the way (Harris J., 2018, p. 13).

Probably, the very successful integration of the Chinese state into the world context, especially on the basis of the principles of European identity, but with the preservation of its own originality and national identity of self-consciousness. Thus, the self-identification of citizens according to the national, European or cosmopolitan vector according to sociological surveys The World Values Survey shows approximately the same level of quantitative values (The World Values Survey, 2019).

Conclusions

Consequently, European identity involves both a national aspect of self-determination and a civil one. Historical and cultural heritage in its content is egalitarian, and reorienting to more promising variants of social interaction. The leading thinkers, ideologues of European identity, Jurgen Habermas and Jacques Derrida offer such an ethical and axiological construct: internalization of religious faith and tolerance, optimization of ties between politics and capital, development of critical thinking

and understanding of the contradictions of progressive development, the legitimization of struggle for social justice, aspects of psychological health of the person, justification of the principle of force of law, not strong in international politics and ethical imperatives in political activity. Consequently, we observe the movement and understanding of identity from the national component to the civil ("constitutional patriotism"), the strengthening of the positions of cosmopolitanism against the background of the weakening of the role of national states and economies, the growth of the influence of the public sphere on the course of socio-political life. We observe the movement and understanding of identity from the national component to the civil ("constitutional patriotism"), the strengthening of the positions of cosmopolitanism against the background of weakening the national states and economies, the growth of the influence of the public sphere on the course of social-political life.

Publicity, incidentally, is also an ambiguous phenomenon in terms of the substantiality of ontological status. Publicity consists of a network of communication channels: the media, the Internet, education, art, which produce discourses and attract various audiences to their influence. Therefore, such extraordinary values are endowed with freedom of speech and tolerance in the paradigm of European thinking. This fact is explained by the expediency of introducing the principle of differential integration (the Ulrich Beck's term) to the policy of consolidation of the European public space. Note that the meaning of the concept of identity is transformed from its substantive-national method of comprehension into a discourse-constructivist model, in which identity is interpreted in terms of pluralism, fluidity, hybridity and contextuality. Therefore, European identity is a project of a desired future, rather than a fact of ontological validity.

Consequently, in the process of integrating into the world community, the Chinese state produces an innovative experience. First of all, China is showing significant economic growth, provided that it is a socialist system of the state. At the same time, the data of sociological surveys testify to the high level of civic consciousness and the adoption of democratic values, which is the cornerstone of European identity. Secondly, the success of China on the world stage provides grounds for confirming the presence of non-Western type of globalization. It is these indicators that underlie a certain resistance from the leading countries of the world to expand the sphere of influence of modern China on the international scene. Therefore, special attention is paid to publicity and public opinion, which clearly testifies to the substantial proximity of the value component of the worldview of representatives of different nationalities.

ZAGADNIENIE TOŻSAMOŚCI W PERSPEKTYWIE GEOPOLITYCZNEJ STRATEGII CHIN

(STRESZCZENIE)

W artykule przedstawiono teoretyczne i metodologiczne projekty analizy zjawiska tożsamości, a także zmodernizowanych społeczno-kulturowych determinantów składających się na pojęcie tożsamości europejskiej. Zaprezentowano również logikę transformacji tożsamości od narodowo-etnicznej, przez historyczno-kulturową aż po współcześnie umotywowaną politycznie. W tekście w badaniach nad europejską tożsamością wykorzystano też współczesne osiągnięcia filozoficzne. W kontekście procesów globalizacyjnych (w wymiarze azjatycko-europejskim) wskazano zjawisko antagonizmu tożsamości, które odnosi się do chińskiej strategii geopolitycznej (inicjatywa jeden pas, jedna droga). Ponadto wykorzystano i zinterpretowano także dane upubliczniane przez instytucję badawczą World Values Survey.

THE IDENTITY ISSUES AT THE PERSPECTIVES OF CHINESE GEOPOLITICAL STRATEGIES

(SUMMARY)

The article presents theoretical and methodological constructions of the analytics of the phenomenon of identity, modernized socio-cultural determinants of the content of European identity, updated the logic of transformation from the national-ethnic, historical and cultural principles of the interpretation of identity to modern politically motivated conceptualizations. The specificity of the discursive procedures of European identity in contemporary philosophical inventions is explored. The globalization context (one's Asian-European dimension) was discovered on the problem of identity clash at the perspectives of Chinese geopolitical strategies (One Belt, One Road Initiative). The results of World Values Survey were interpreted for substantiation of conclusions.

BIBLIOGRAPHY

- Aoyama Rumi, 2016, "One Belt, One Road": China's New Global Strategy, *Journal of Contemporary East Asia Studies*, Vol. 5, Issue 2: China's "One Belt, One Road" Strategy and Asia, 2016, p. 3–22, <https://doi.org/10.1080/24761028.2016.11869094>.
- Bazaluk Oleg, 2018. *The Feature Transformations of the Basic Meanings of Greek Paideia in the Educational Theories in the Middle Ages*, *Schole*, zVol. 12.1, p. 243–258. <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.12.10428>.
- Camia Valeria, 2010, *Normative Discussions on European Identity: A Puzzle for Social Science?* *Perspectives on European Politics and Society*, Vol. 11, Issue 1, p. 109–118, <https://doi.org/10.1080/15705850903553737>.
- Cmeciu Camelia, Manolache Mădălina, 2018, *A Narrative Approach to Europe's Identity Crisis*, *The European Legacy. Toward New Paradigms*, Vol. 23, Issue 4, p. 416–429, <https://doi.org/10.1080/10848770.2018.1438871>.

- Davis Bret W., 2017, *Gadfly of Continental Philosophy: On Robert Bernasconi's Critique of Philosophical Eurocentrism*, Comparative and Continental Philosophy, Vol. 9, Issue 2, p. 119–129, <https://doi.org/10.1080/17570638.2017.1331902>.
- Delanty Gerardi, 2002, *Models of European identity: Reconciling universalism and Particularism*, Perspectives on European Politics and Society, Vol. 3, Issue 3, p. 345–359, <https://doi.org/10.1080/15705850208438841>.
- Iskhakova Nataliia, 2018, *Trust as a Factor of Political Mobilization of Society in the Conditions of Establishment of Democracy*, Ukrainian Policymaker, Vol. 3, p. 11–16, <https://doi.org/10.29202/up/3/2>.
- Ivic Sanja, Lakicevic Dragan D, 2011, *European identity: between modernity and post-modernity*. Innovation: The European Journal of Social Science Research, Vol. 24, Issue 4, p. 395–407, <https://doi.org/10.1080/13511610.2011.617647>.
- Harris Jerry, 2018, *China's road from socialism to global capitalism*, Third World Quarterly, Vol. 39, Issue 9, p. 1711–1726, <https://doi.org/10.1080/01436597.2018.1496791>.
- Honghua Men, 2014, *China's National Identity in Transition: Domestic and International Perspectives (1982–2012)*, Social Sciences in China, Vol. 35, Issue 2, p. 189–207, <https://doi.org/10.1080/02529203.2014.900895>.
- Kaczmarek Marcin, 2017, *Two Ways of Influence-building: The Eurasian Economic Union and the One Belt, One Road Initiative*, Europe-Asia Studies, Vol. 69, Issue 7, p. 1027–1046, <https://doi.org/10.1080/09668136.2017.1373270>.
- Keat Russell, 2009, *Habermas on ethics, morality and European identity*, Critical Review of International Social and Political Philosophy, Vol. 12, Issue 4, p. 535–557, <https://doi.org/10.1080/13698230903471368>.
- Kyviuk Olga, Svyrydenko Denys, 2017, *Academic mobility as "brain drain" phenomenon of modern higher education*, Studia Warmińskie, Vol. 54, pp. 361–371.
- Logemann Jan, 2013, *Europe – Migration – Identity: Connections between migration experiences and Europeaness*, National Identities, Vol. 15, Issue 1, p. 1–8, <https://doi.org/10.1080/14608944.2012.733150>.
- Marco Antonisich, 2012, *Bringing the demos back in. People's views on 'European identity'*, European Societies, Vol. 14, Issue 4: Post-identity? Culture and the politics of European integration, p. 484–501, <https://doi.org/10.1080/14616696.2012.724575>.
- Nazaretyan Akop P., 2015, *Mega-history and the 21st century singularity puzzle*, Philosophy and cosmology, Vol. 15, p. 84–98.
- Pepermans Astrid, 2018, *China's 16+1 and Belt and Road Initiative in Central and Eastern Europe: economic and political influence at a cheap price*, Journal of Contemporary Central and Eastern Europe, Vol. 26, Issue 2–3: Biopower At Europe's Eastern Margins: New Facets of a Research Agenda, p. 181–203, <https://doi.org/10.1080/25739638.2018.1515862>.
- Ploberger Christian, 2017, *One Belt, One Road – China's new grand strategy*, Journal of Chinese Economic and Business Studies, Vol. 15, Issue 3: Trade and the New Silk Road. Guest editors: Yuan Li and Hans-Jörg Scherer, p. 289–305, <https://doi.org/10.1080/14765284.2017.1346922>.
- Savenkova Liudmyla, Svyrydenko Denys, 2018, *Academic Mobility and Academic Migration Issues: the Case of Ukrainian Higher Education*, Interdisciplinary Studies of Complex Systems, No. 13, p. 57–65, <https://doi.org/10.31392/iscs.2018.13.057>.

- Shuto Motoko, 2018, *Patterns and views of China's public diplomacy in ASEAN countries: focusing on Confucius Institutes*, *Journal of Contemporary East Asia Studies*, Vol. 7, Issue 2, p. 124–148, <https://doi.org/10.1080/24761028.2018.1553227>.
- Sidaway James D., Woon Chih Yuan, 2017, *Chinese Narratives on "One Belt, One Road" (一帶一路) in Geopolitical and Imperial Contexts*, *The Professional Geographer*, Vol. 69, Issue 4, p. 591–603, <https://doi.org/10.1080/00330124.2017.1288576>.
- Sun Jin, Hou Jack W., 2019, *Monetary and Financial Cooperation Between China and the One Belt One Road Countries*, *Emerging Markets Finance and Trade*, Vol. 55, Issue 11: Symposium: Finance, Development and Trade in Emerging Economies, p. 2609–2627, <https://doi.org/10.1080/1540496X.2018.1540976>.
- Ursul Arkady, Ursul Tatiana, 2017, *Education and Globalistics, Future human image*, Vol. 7, p. 136–153.
- Waechter Natalia, 2016, *Formation of European identity: ethnic minority groups in Central and Eastern Europe in generational perspective*, *Identities. Global Studies in Culture and Power*, Vol. 23, Issue 6: Construction and interplay of European, national and ethnic identities, p. 686–704, <https://doi.org/10.1080/1070289X.2015.1059340>.
- World Values Survey Data analysis tool*, 2019: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp>.
- Xue Li, 2016, *China's Foreign Policy Decision-Making Mechanism and "One Belt One Road" Strategy*, *Journal of Contemporary East Asia Studies*, Vol. 5, Issue 2, p. 23–35, <https://doi.org/10.1080/24761028.2016.11869095>.
- Yeh Emily T., Wharton Elisabeth, 2016, *Going West and Going Out: discourses, migrants, and models in Chinese development*, *Eurasian Geography and Economics*, Vol. 5, Issue 3: The Geoeconomics and Geopolitics of Chinese Development and Investment in Asia, p. 286–315, <https://doi.org/10.1080/15387216.2016.1235982>.
- Zhang Tiejun, 2014, *Self-Identity Construction of the Present China*, *Comparative Strategy*, Vol. 23, Issue 3, p. 281–301, <https://doi.org/10.1080/01495930490479024>.
- Zweerde Evert van der, 2009, *I. Europe and its others: "Plurality in unity": European identity and European citizenship*, *LIMES: Cultural Regionalistics*, Vol. 2, Issue 1, p. 5–25, <https://doi.org/10.3846/2029-0187.2009.1.5-25>.

Oleg Bazaluk¹

Center for Chinese-European Studies

Guangdong University of Petrochemical Technology

The Transformation of a Cultural Ideal in the Theories of Education According to Plato's Line

Słowa kluczowe: ideał kultury; klasyczna grecka edukacja; egzystencja istoty; starożytna Grecja; średniowiecze; oświecenie; indywidualistyczna mentalność egzystencji.

Keywords: cultural ideal; classical Greek education; Dasein's being; ancient Greece; Middle Ages; Enlightenment; Dasein-mentality.

Introduction

We have considered of the basic feature that distinguishes the theories of education according to Plato's line from the theories of education according to Isocrates' line. This is a cultural ideal as a deliberately moulding principle and the highest principle of morality. In our previous works, we have established the following (Bazaluk O., 2017; Bazaluk O., 2018):

1. In classical Greek education aimed at the formation of free personalities, who were aware of their capabilities, needs, and rights, the two principal competing traditions were formed in education: Plato and Isocrates.

2. In general, the theories of education according to Plato's line should be a direct consequence (or a particular case) of the theories of the Universe and establish a system of views and evaluations towards man's place at the scales of the Earth and the cosmos. They must determine the features of worldview of human generations and the life style in accordance with the declared ideal norm or a cultural ideal.

¹ Oleg Bazaluk, Center for Chinese-European Studies, Guangdong University of Petrochemical Technology, 139 Guandu 2nd Rd, Maonan, Maoming, Guangdong, China, bazaluk@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-1623-419X>.

3. Isocrates' theories of education in our understanding are, first of all, a variety of educational practices, which are aimed at the full development of the internal potentials of man, the training of highly-qualified personnel that satisfies the needs of complicating sociocultural environment and the production sphere.

The theories of education according to Plato's line establish the idea, the ideal and values of the moulding, and answer the question: "Whom should we educate in the rising generations?" The theories of education according to Isocrates' line by daily educational practices ensure the achievement of the defined ideal, i.e. more focused on finding the answers to the question "How should we educate the rising generations?"

The highest value of cultural ideal

The highest value of cultural ideal is explained by the fact that it concentrates in itself the unhidden and its unhiddenness, namely the truth of the being of Dasein, "what is present and manifest in the region where human beings happen to dwell" (Heidegger M., 1986, p. 262). We consider the cultural ideal as a concentration of openly present the key unconcealedness of Dasein's being that partly self-reveal, somehow always constantly stand in view and try to impose itself, and that have already been partially liberated and enriched with the truths of current being. Joined by metaphor, they define ontological orientation and bounds of possibilities of the Dasein-mentality-about's being and the being of Dasein-Intelligent-Matter. The meanings of these terms were stated in the article "The Philosophy of the Cosmos as the New Universal Philosophical Teaching about Being" (Bazaluk, O., Kharchenko L, 2018). The term "being of Dasein-mentality-about" concentrates in itself the scientific and philosophical knowledge on the human ontology along with the whole wealth of Heidegger's Dasein meanings, the philosophy of the cosmos and modern discoveries of neuroscience. This term unites the experience of Dasein-in-the-One's being, which through the structure, functions and manifestations of the "mentality about" forms new ways of asking about being.

In fact, the cultural ideal is "Lichtung" in Heidegger's understanding, a *lighting* that points the way to unhiddenness, to the vision of the highest idea (Heidegger M., 1961).

The Greeks were the first to understand that the rising generations need to be moulded in accordance with the defined ideal image, as "...the universally valid model of humanity which all individuals are bound to imitate" (Jaeger W., 1946, p. xiv). They began to consider that education

“means deliberately moulding human character *in accordance with an ideal*” (Jaeger W., 1946, p. xxii). The Greeks found that the quality and relevance of knowledge of the being of Dasein concentrated in the cultural ideal allows us to regulate the orientation and limits of the being of Dasein-mentality-about; leads to increased significance of its presence in the being of Dasein-the-One.

In the early period of the ancient Greek history, the cultural ideal was the image of the warrior-hero, whose feats were equated to the feats of the gods. Namely that kind of image was glorified by Homer, Pindar, Aeschylus and other Greek poets. Paideia of that period inspired the new generations of the Greeks to develop the vital factor of the warrior’s arete – to καλόν, *the Beautiful as a determinant ideal*. The warrior’s καλόν meant his body’s physical perfection, which allowed the warrior to become more strong, resilient, agile, and skillful. The warrior’s καλόν discovered the possibility to win on the battlefield, skills and valour to ensure military pre-eminence of the troops. The cultural ideal “the imitation of a hero,” embodied the experience of being of previous generations. It set the ontological orientation and bounds of possibilities of the Dasein-mentality-about’s being and the being of Dasein-Intelligent-Matter in the period of early Greece: to achieve political, economic, and cultural preferences by means of combat capability of the troops.

In the classical period of ancient Greek culture, the ideal of physical power gave way to the ideal of power of knowledge, *sophia* (σοφός) (Afonsin E., 2018). Werner Jaeger wrote that during this period “The Greek trinity of poet, statesman, and sage (ποιητής, πολιτικός, σοφός) embodied the nation’s highest ideal of leadership” (Jaeger W., 1946, p. xxvi). Plato’s ideal of paideia was the caste of philosophers-rulers who, in search of wisdom, comprehended the greatness of the Kingdom of Heaven in order to build its likeness on Earth. New knowledge and technologies allowed the Greeks to discover the source of human power, which greatly exceeded the power of the warrior’s trained body. The Greeks revealed the power of reason to civilization, which they called “wisdom.” Knowledge-based wisdom enabled Philip II to create the army that elevated Macedonia to the dominant state of Hellenistic Greece. Alexander the Great, the son of Philip II, thanks to power of wisdom, had created one of the largest empires of the ancient world by the age of thirty, stretching from Greece to north-western India. The Greeks unified the liberated and enriched truths of the Dasein’s being by the metaphor “the imitation of Wisdom”: of a wise citizen (πολίτης), of a statesman (πολιτικός), of a ruler. Thereby, the Greeks changed the ontological orientation and limits of the being of Dasein-mentality-about. Using possibilities of paideia, the Greeks replaced

“the culture of warriors by the culture of scribes” (Marrou, H.-I., 1998). In the Roman Empire, the cultural ideal “the imitation of Wisdom” took the literal form of the Plato’s ideal. The Romans educated new generations based on imitation of the “Wise Ruler”, who by the glory of a statesman and military leader could become God among people and who would rule people like God.

The mass culture of the Middle Ages, on the one hand, excluded any possibility of comparing man with God, on the other hand, elevated to the cult *the serving* of the One God. Semyon Frank wrote (Frank S., 1976, p. 151):

“Life, as pleasure, power, and riches, as intoxication with the world and with oneself, is meaninglessness; whereas life as serving is Divine human work.”

Instead of the ideal of wisdom, the power of knowledge, the Fathers of the Church discovered a new ideal of civilization – the power of faith, *the serving of the God*. A new cultural ideal was “man of faith” – an image that glorified people, who devoted their lives *to serving* God and *building* the City of God, which differs from the material Earthly City (Augustine of Hippo, 2000). The education of the Middle Ages moulded the new generations according to the ideal and values of “man of faith”, imitating Christ. *Humility* and *servicing*, desire for *sanctity of life, contemplation* of the Divine, and *comprehension* of God’s Revelations were the basis of human worldview. The ideal “man of faith” became the first cultural ideal that acted not within the same nation, as the ancient Greek ideal “the imitation of a Hero”, and not within the same Empire as the ideal “the imitation of a Wise Ruler”, but within the emerging civilization. For the first time in the world history, liberated and enriched truths of the being of Dasein-Intelligent-Matter of the Earth were concentrated in a single cultural ideal. The ideal of “man of faith” united different cultures and nations. The Earth’s civilization for the first time manifested as a planetary force.

Approximately four hundred years ago, with the beginning of the period of the Modern Age, the philosophers of the Age of Enlightenment formulated the cultural ideal, which we designated by a metaphor *an “intelligent person.”* The key unconcealedness of being is concentrated in the ideal of the Modern Age, which became liberated and enriched thanks to new education opportunities and creation, *rationalism*. Modern education moulds the rising generations based on “imitation of an Intellectual”, of a professional, who masters the necessary competencies in order to realize the possibilities laid in it by nature (Medynskii S., Shandruk S., Sovgira S., 2018).

In the paper, we shall solve two of the following objectives:

1. To consider the consistency of the cultural ideal of an “intelligent person” with modern knowledge of the experience of being of Dasein-the-One.
2. To propose a new cultural ideal, as a lighting, as a way to build an ideal Earth’s Republic.

Criticism of Enlightenment ideas

The cultural ideal an “intelligent person” was formed in the Age of Enlightenment. It unites the key unconcealedness of Dasein’s being, liberated and enriched, mainly by the philosophy of the Modern Age. In recent decades, however, the ideal an “intelligent person” has been subjected to sharp criticism, while blaming it for the inconsistency between the truths of the Dasein’s being concentrated in it and the truths of current being (Heidegger M., 2006). We shall highlight four main directions of criticism:

1. The history of the emergence of the cultural ideal an “intelligent person” is based on the ideas of the new method of knowledge, *rationalism* that is the essence of the key unconcealedness of the being of Dasein-Intelligent-Matter: the authentic self is determined by the quality of reason self-realization. René Descartes formulated the idea of rationalism as follows: “I Doubt, Therefore I Think, Therefore I Am” (in Latin – “*Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*”) (Davies R., 2001). However, the ideas that were revolutionary for the 17th century, and which brought the Dasein-mentality-about’s being and the being of Dasein-Intelligent-Matter to a new qualitative level of presence and care, are apprehended as elementary truths in the 21st century. In the noogenesis theory, the ideas of Descartes, Leibniz, and Spinoza, occupy the honoured place of classical ideas, though rationalism itself and its derivatives, such as humanism and metaphysics, are determined by the new truths of the Dasein’s being. Currently, the empirical and theoretical basis of rationalism is formed by the research in cosmology, physics, biology, neuroscience, and other natural and humanitarian disciplines. The ideas of transhumanism, posthumanism, posthuman, cosmism, bioethics, etc. dominate in society. They reveal a different understanding of the structure, functions, and manifestations of the human brain in ontogeny and cultural history. On the basis of these ideas, a qualitatively new theoretical and technological basis has been formed, in which the reason, or *the Intellect*, is already considered as one of the three arete existentials that determine the Dasein-mentali-

ty-about's being and the being of Dasein-Intelligent-Matter, and not as a fundamental principle of human presence. That gives rise to inconsistency between the new liberated truths of the Dasein's being and the "old" ideas, ideals, and values of humanism and metaphysics, in which the knowledge of the Age of Enlightenment continues to dominate.

2. In our previous works, we paid attention to the changed understanding of knowledge in the Modern Age (Bazaluk O., Fatkhutdinov V., Svyrydenko D., 2018). Plato's understanding of knowledge, as the basis of virtues, as the highest human arete, and as the possibility to ascent towards the highest idea, was replaced by the understanding of knowledge *as consumer knowledge*. An "intelligent person", as a cultural ideal and an example for imitation, is different from the ideal "man of faith" by the understanding of knowledge that is close to Isocrates' understanding: to use scientific findings to meet daily needs (Isocrates, 1980). For example, to achieve material and social benefits; to provide welfare and recreation; to build career; etc. An "intelligent person", apprehends knowledge as a daily need and an attribute of daily presence, as a service that can be bought for money. Knowledge lost its major *spiritual* component, about which all the representatives of Plato's line wrote, and ceased to be *the guide to the realm of the divine* (*τὸ θεῖον*). Knowledge lost catharsis (from Greek κάθαρσις katharsis means "elevation," "purification," "improvement") – the highest form of value emotion; the power that enriches and purifies the soul from filthiness of ignorance, and elevates it to the state of enlightenment, vision of the sun (in Plato's view) or Divine contemplation (in Augustine's view) (Gulyga A., 2000). The questions arise: Can consumer knowledge be aletheia of the being of Dasein-the-One? Can temporary material values and benefits establish the ontological orientation and bounds of possibilities of the Dasein-mentality-about's being and the being of Dasein-Intelligent-Matter of the Earth? Of what value is the culture of daily life, entertainment, and information, ascended in modern society, for the being of Dasein? How can such a "culture" be concentrated in knowledge as arete existential?

3. The ideas of rationalism immeasurably enhanced the significance of the "second philosophy", the *science*. In the 20th century, the cult of engineering specialties, objective knowledge of reality, engineering and technology reached its apogee, calling into question the possibilities of metaphysics. There was a distortion of knowledge and creations in the being of Dasein, which led to the First and Second World War. In fact, techne as arete existential, and technosphere as manifestation of techne, are important, although they are not the only characteristics of the Dasein-mentality-about's being and the being of Dasein-Intelligent-Matter

of the Earth. The confrontation between philosophical and scientific knowledge, reaching the point of internegation, is nothing more than Being-towards-death, inauthentic existence. It turns out that in the cultural ideal an “intelligent person” the inauthenticity is presented as the authenticity.

4. At the end of the Age of Enlightenment, Immanuel Kant came to the conclusion that Living Ethics is a philosophy of persuasion, therefore, he classified ethics as practical philosophy (Kant I., 1965; Tytarenko V., 2018). Appealing to Kant’s ideas in particular, education has been considered in the ideal an “intelligent person” as a service or as a *technology*, established by the State, for the formation and development of the individual structure, functions, and manifestations of the brain in ontogeny. For example, in the paper “Correlation between Morality and Religion in Ukrainian Society: Productive Ideas in German Idealism for Modern Consideration” Vadym Tytarenko had consider key theoretical ideas of Kant and Hegel, which can be used productively in the modern solution of the problem of correlation between morality and religion (Tytarenko V., 2018). In fact, however, Kant gave the opposite sense in practical philosophy, ethics and education to Isocrates’ idea “teach the “highest culture” and virtues for money” (Isocrates, 1980). In the little work “On Education” Kant wrote that education includes: a) subject to discipline; b) supply humen with culture); c) supply a person with discretion (Klugheit); and d) moral training (Kant I., 1900). It was about practical reason formation that could answer the question “what should I do?” Kant realized the value of the knowledge of experience of Dasein’s being and its significance for establishing the ontological orientation and limits of the being of Dasein-mentality-about. Hence, he pointed out, inter alia, the need of their liberation and enrichment of practice, *techne*. In Kant’s view, “practical” education, as well as all his practical philosophy, have no relation to Isocrates’ ideas that dominate in the rationalism of the 20th and 21st centuries. According to Kant, “practical” education consists of three parts: “(a) The ordinary curriculum of the school, where the child’s general ability is developed – the work of the schoolmaster. (b) Instruction in the practical matters of life – to act with wisdom and discretion – the work of the private tutor or governess. (c) The training of moral character” (Kant I., 1900). The question is why do modern education, as a set of special brain influence technologies, form “practical” reason literally, in *Isocrates’ view*, and not in Kant’s view, which meant the formation of *moral* consciousness, above all, subordinating people’s volitional acts to itself (Kant I., 1965)? Is not this value of education as a service and education as a way of life comparable?

The considered directions of criticism point to the inconsistency between the key truths of the ideal an “intelligent person” and the truths of the current Dasein’s being. The inconsistency disorients moulding of the ontological orientation and narrows the bounds of possibilities for self-realization of Dasein-mentality-about’s being as a potential of Dasein-the-One’s being. The loss of *lighting* in the being enhances man’s errancy and likelihood of inauthentic existence, *das Man* (Heidegger M., 1961).

Conclusions

Contemplating unhiddenness of the Dasein-mentality-about’s being and the being of Dasein-Intelligent-Matter in the history of philosophy, we discovered the lighting in the being, *Lichtung*, which helped us to define *the idea of man* and *meaning of human life*. The idea and meaning of human life are *in transformation of the Universe*, in establishment of the new order of the being of Dasein-the-One, in the Dasein-mentality-about’s being and the being of Dasein-Intelligent-Matter are significant actors of presence and care. In essence, we discovered the key unconcealedness of human being: not the fire in the cave, as the “image” for the sun, and the Sun itself, which is the “image” for that which makes all ideas visible (Plato, 1994; Heidegger M., 1986, p. 260). We revealed the “image” for the idea of all ideas, which Plato called “ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα”, or “the idea of the good” (Heidegger M., 1986, p. 260). The “image” for the idea “somehow always constantly stands in view wherever any beings at all show themselves” (Heidegger M., 1986, p. 269).

The idea of a man who transforms the Universe as the highest idea, lighted the chasm that is between the authenticity and inauthenticity existence, between the Selbst and the *das Man*, “between the shadows and reality as experienced every day, between the radiance of the cave fire and the light in which the habitual and closest “reality” stands, between the things outside the cave and the ideas, between the sun and the highest idea” (Heidegger M., 1986, p. 260). It defined the boundaries of man’s errancy in the current being of Dasein, as well as lighted *the regions* on the way to ascent towards the Sun.

TRANSFORMACJA IDEAŁU KULTURY W PLATOŃSKIEJ TEORII EDUKACJI

(STRESZCZENIE)

W artykule przyjęto, że ideał kultury jest podstawowym elementem odróżniającym teorię edukacji Platona od teorii edukacji zaproponowanej przez Izokratesa. Odwołując się do historii kultury, przybliżono znaczenie ideałów kulturowych w teoriach edukacji w starożytności, średniowieczu oraz epoce nowożytnej. Autor podejmuje dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, rozważa spójność ideału kulturowego „inteligentnej osoby” ze współczesną wiedzą odnoszącą się do doświadczeń bycia *dasein-the-one* (tzn. istnienia w pojedynkę). Po drugie, proponuje nowy typ ideału kulturowego, który wskazuje też sposób zbudowania idealnej ziemskiej republiki. Stoi też na stanowisku, że na początku XXI w. ludzkość po raz pierwszy dysponuje możliwościami kształtowania poszczególnych społeczeństw na całej Ziemi, dlatego uważa, że trzeba ten fakt odpowiednio uwzględnić we współczesnej teorii edukacji. W pracy przedstawiono ponadto krytykę współczesnego ideału „inteligentnej osoby” oraz zaproponowano nowy ideał kulturowy, który można oddać za pomocą określenia „ci, którzy przekształcają wszechświat”. Ta nowa formuła ma rozjaśnić przepaść, która istnieje pomiędzy autentycznością a nieautentycznością, a także między opozycją „sobie a innemu”.

THE TRANSFORMATION OF A CULTURAL IDEAL IN THE THEORIES OF EDUCATION ACCORDING TO PLATO'S LINE

(SUMMARY)

In the paper, we considered the cultural ideal as the basic feature that distinguishes the theories of education according to Plato's line from the theories of education according to Isocrates' line. By example from the history of culture, we have shown the significance of cultural ideals in the theories of education of Antiquity, the Middle Ages and the Modern Age. In paper, authors tried to solve two objectives: firstly, to consider the consistency of the cultural ideal of an "intelligent person" with modern knowledge of the experience of being of *Dasein-the-One*; secondly, to propose a new cultural ideal, as a lighting, as a way to build an ideal Earth's Republic. The authors stand on the point of view, that at the beginning of the 21st century, the Earth's civilization for the first time manifested as a planetary force and this tendency should be correspondingly reflected at the philosophy of contemporary education. The authors considered the criticism of the Modern Age ideal of an "intelligent person" and proposed a new cultural ideal, which we called the metaphor "Those Who Transform the Universe." Mentioned ideal is lighted the chasm that is between the authenticity and inauthenticity existence, between the Selbst and the das Man.

BIBLIOGRAPHY

Afonasin Eugene, 2018, *Cosmology and Politics in Ancient Greek Thought. A review of: Dominic O'Meara. Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Philosophy and Cosmology, Vol. 21, p. 153–158, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/21/16>.

- Augustine of Hippo, 2000, *The City of God*, Harvest, Minsk.
- Bazaluk Oleg, 2017, *The Strategies of Systematization of the Theories of Education. The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Lines*, Future Human Image, Vol. 7, p. 11–27.
- Bazaluk Oleg, 2018, The Feature Transformations of the Basic Meanings of Greek Paideia in the Educational Theories in the Middle Ages, *Schole*, Vol. 12.1, p. 243–258. <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.12.10428>.
- Bazaluk Oleg, Kharchenko Larysa, 2018, *The Philosophy of the Cosmos as the New Universal Philosophical Teaching about Being*, Philosophy and Cosmology, Vol. 21, p. 6–13. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/21/1>.
- Bazaluk Oleg, Fatkhutdinov Vasyi, Svyrydenko Denys, 2018, *The Potential of Systematization of the Theories of Education for Solving of Contradictions of Ukrainian Higher Education Development*, *Studia Warمیńskie*, Vol. 55, p. 63–79. <https://doi.org/10.31648/sw.3062>.
- Davies Richard, 2001, *Descartes: Belief, Scepticism and Virtue*, Routledge, 2001.
- Frank Semyon, 1976. *The Meaning of Life*, Life with God Press, Brussels.
- Gulyga Arseny, 2000, *Aesthetics in the Light of Axiology. Fifty Years on Volkhonka*, Aleteya, St. Petersburg.
- Heidegger Martin, 1961, *On the Essence of Truth*. Translated by John Sallis, <https://aphelis.net/wp-content/uploads/2011/02/Martin-Heidegger-On-the-Essence-of-Truth.pdf>.
- Heidegger Martin, 1986, *Plato's Doctrine of Truth. Historical and Philosophical Yearbook*, Nauka, Moscow, p. 255–275.
- Heidegger Martin, 2006, *Nietzsche and Emptiness*, Eksmo, Moscow.
- Isocrates, 1980, *Antidosis*, in: *Isocrates with an English Translation in three volumes*, by George Norlin. Cambridge, MA, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., London, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Isoc.%2015>.
- Kant Immanuel, 1900, *Kant on Education (Ueber Paedagogik)*, D.C. Heath and Co., Boston, <http://oll.libertyfund.org/titles/kant-kant-on-education-uber-paedagogik>.
- Kant Immanuel, 1965, *Works in Six Volumes*, Mysl', Moscow.
- Marrou Henri-Irene, 1998, *History of Education in Antiquity (Greece)*, Greco-Latin Cabinet by Yu.A. Shichalina, Moscow.
- Medynskii Serhii, Shandruk Svitlana, Sovgira Svitlana, 2018, *Prospective View of Professional Study of Specialists in Physical Education and Sports in Higher Educational Universities of Ukraine (Based on the American experience)*, Future Human Image, Vol. 10, p. 50–61, <https://doi.org/10.29202/fhi/10/5>.
- Plato, 1994, *Collected Works in Four Volumes*, Mysl', Moscow.
- Tytarenko Vadym, 2018, *War and Peace in Kant's and Hegel's Consideration*, Philosophy and Cosmology, Vol. 22, p. 181–187, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/22/17>.
- Tytarenko Vadym, 2018, *Correlation between Morality and Religion in Ukrainian Society: Productive Ideas in German Idealism for Modern Consideration*, Ukrainian Policymaker, Vol. 2, p. 41–47, <https://doi.org/10.29202/up/2/6>.
- Werner Jaeger, 1946, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*, Basil Blackwell, Oxford, 1946, <https://archive.org/stream/werner-jaeger-paideia-the-ideals-of-greek-culture-vol1#page/n1/mode/2up>.

Olga Dolska

Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"¹

Olga Gorodiskaya

Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"²

Jakov Tararoyev

Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"³

Anthropological Dimension of Constructivism in the Culture of Presence

Słowa kluczowe: konstruktywizm; wymiar antropologiczny; podmiot; subiektywizacja; kultura obecności; obecność; racjonalność.

Keywords: constructivism; anthropological dimension; subject; subjectivation; culture of Presence; Presence; Enlightenment rationality.

Relevance

During the 21st century the fundamental changes in philosophy, science and education have taken place. These changes were fulfilled in the formation of a new type of culture focused, on the one hand, on the subject in obviously crisis situation and on the constructivism approach, on the other hand. Analysing the 20th century, A. Badiou expresses the specific character of humankind and philosophy development with a key question: what was the matter of thinking this century and was not the matter before? In philosophy everything was manifested around new human formation idea. To Badiou's mind people were considered to be the

¹ Olga Dolska, Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Kirpichov st., 2, 61002, Kharkiv, Ukraine, dolska2016@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9577-8282>.

² Olga Gorodiskaya, Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Kirpichov st., 2, 61002, Kharkiv, Ukraine, olgagorod241@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-7665-2185>.

³ Jakov Tararoyev, Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Kirpichov st., 2, 61002, Kharkiv, Ukraine, tarjv2010@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-0734-0804>.

simple material things which were suitable to be used in some projects as well as to be sacrificed in the aims of the projects. The authors of such insane ideas deployed their world conversion programmes in global scope although those programmes were the constructivist ones. Alas such projects activities were accompanied by the absence of morals acknowledged as an old world vestige (Badiou A., 2005). Hence there were put forward the number of questions: What the 21st century ought to be? Could we continue using constructivism according to the same anthropological reference points? Or we have to follow new anthropological dimensions and basis? Many researchers indicate the absence of spiritual basis which could delineate the character of relations development in 21st century (Jasiński K., 2018). Our purpose is to analyse the opportunities and the risks of constructivism approach topical for science, education and life as well as to outline new anthropological dimension's nature.

1. Constructivism description in contemporary researchers

To confirm Badiou's position there might be said that constructivism is supposed to be the general motto for today. The mainstream of such core for human spheres as science, education and mass-media convinces us in it. Reimagining the positivist model of knowledge (especially in theoretical content of scientific observation and empirical facts) M. Mulkey made an attempt to create a new type of the sociology of knowledge that develops from idea of the scientific knowledge social constructing (Malkay M., 1983). In physical world there is no something such reliable to determine scientists' corollaries unambiguously. It allows them to construct different interpretations of reality using language and symbolic resources. To M. Malkay scientific knowledge doesn't possess any epistemological status, it is included into culture, opened for various social influences, and moreover it accentuates on hermeneutics. He noticed (Malkay M., 1983, p.167):

Sociologists and philosophers have approached to the general comprehension of science as interpretative activity on account of which the nature of physical world is constructed socially.

At the beginning of the 21st century V. Lektorskiy emphasized the necessity of searching the truth sustained by the virtual scores. But how much does science take its bearings at the reality of facts today? Or after

all is it attracted by something aesthetic (inherently postmodern) as, for example, so called “Theory of everything”? The confirmation is Lektorskiy’s thesis that non-classical epistemology is intended for the epistemological realism (Lektorskiy V., 2007).

Constructivism topic is present in basic areas of contemporary life, and it is considered in completely different contexts. The horizons of constructivism application were significantly expanded: nowadays there is a discussion of its implementation not only in science, education, psychology, etc. Politics and international relations, commonwealths and migratory processes norms, border security politics and core international texts, global market, – all these as well as many other terrains acquire scientific foundation using constructivism’s methodology.

Analysing the latest articles there might be noticed that constructivism has gained theoretical and practical tone as in natural sciences as in humanities. The example is T. Baird’s article where he remembers us about the strategy constructivism approaches in state policy elaboration. He proceeds on Saurugger’s theoretical statements (Saurugger S., 2013; Saurugger S., 2010) and points out how much constructivism is practical now (Baird T., 2017).

M. Brosig analyses also constructivism and the worth of constructivism’s reasoning. In the focus of his attention there is compliance norms epistemology used in international texts particularly in European integration texts. He emphasises the significance and the worth of constructivism’s approach in international compliance norms research. Here is his comprehension of constructivism (Brosig M., 2012):

Constructivism is a multifaceted approach ranging from moderate constructivism (middle ground) applying a positivist research agenda to reflectivist constructivism which applies a strict post-positivist perspective. The critique formulated in this article refers to both streams producing incursions of different depth and reach. Finally it is not the intention of this study to develop a ‘ready to use’ alternative constructivist toolkit for application, this is a task for future research, but only aims at providing reasoning for doing so by exploring the limitations of the rationalist approach and by formulating an internal (benevolent) and external in some instances more fundamental critique.

There are not less interesting researches on constructivism ontology. C. Hay substantiates the institutional character of constructivism considered to be a product of social building and a deeply institutional way of thinking. He points out that “constructivism’s ontology of social and political life is profoundly institutional. It is institutions which characterise social as distinct from natural reality and it is institutions which configure the very social and political terrain we inhabit” (Hay C., 2016).

There might be named the works (Berger P.L., Luckmann T., 1966), (Checkel J., 2004), (Hacking I., 1999), (Searle J.R., 2010), etc. considering the specificity of social constructivism. Hay characterises it as follows (Hay C., 2016):

In considering the specificity of social constructivism I have tended to focus on it as a profoundly social mode of analysis and one that issues from, as it develops out of, an (institutional) ontology of the social. But it is also profoundly political in a rather distinctive – and in fact surprisingly normative – way. For, as a mode of analysis it is characterised by one thing more than any other: its aim to identify and reveal the politics in processes that might otherwise be seen as natural or necessary.

The idea of constructivism was realised as well in the educational scope. At the fall of the 20th century there was intensified appeal to the constructivism theory (and its main idea is personal management of knowledge). These pedagogical intentions were promoted by new findings as in cognitive as in psychological and pedagogical researches (K. Lorenz, J. Campbell, G. Vollmer, G. A. Kelly). In spring 2017 in Poland on the basis of the Szczecin University there has run the conference “Educational Contexts of Constructivism”, and the scientists from Poland, Ukraine and Great Britain have taken part in it. Inasmuch as constructivism is an interdisciplinary project, didactics that may be founded on this basis needs the combining in its propositions thoughts of different scientific directions – from philosophy to communication theory. Nonetheless conference participants were unanimous in idea that eventually constructivism and didactics based on it would gain a number of advantages. First, it vastly increase possibilities in education as far as it allows students “to play” with reality and with their empirical world. Second, it offers students to create reality and themselves. Though the virtual state of constructivism in the educational practice is not enough clear (is it a trend or a direction – the question is unsolved) application of it in the pedagogical experience is a fulfilled fact, and the reports at the conference became the testimony of it (Honcharenko O., 2017).

As we see, education and science are paving the ways further to the more potent range of constructivism ascendancy: we are referring already to the effects of global techno-constructing of human personality because of the growing capacity of Information and Communication Technologies. The last ones have overcome all constructivism opportunities: TV-shows, electoral races, reality-shows and other inventions of the TV-producers. Moreover there should be mentioned Publicity as it is where constructivism expands its opportunities as well. Together with TV constructivism

masters there are constructivism experts in human's body modification. Gender reassignment and feminism issues are obviously attract attention in modern philosophy. The most well-known representative of constructivism in feminism's theories is J. Butler, author of "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity", "Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»". She analyses detection of social and cultural impacts in gender definition and proves that gender, sex, sexuality are the forms of body's social constructions. Furthermore thanks to advanced technologies we also can't ignore such issues as genetic modification, stem cell therapy and stopping of the aging – all these practices will eventually change a human body completely. In consequence we already may see an active user of a new reality and a new culture. But the notion about new reality which includes the huge forces that influence on our lives remains in frame of the same, simply mechanical interpretation of the world. Unsurprisingly, situation of culture at the turn of 21st century casts the doubt as for the rational character of many things and of constructivism as well. First and foremost Enlightenment rationalism and the concept of unified subject were questioned and excoriated.

2. Riddling of subject theory and emergence of subjectivation theory in the context of Enlightenment rationality crisis

The Enlightenment epoch motto *Sapere aude* (dare to know) turned to the individual formed the peculiar subjectivity. Enlightenment rationality was grounded on the reference to Reason and philosophy formed rationality contents according to understanding and interpretation of the scientific and technical development. E. Kant required reflexing the cognitive dogmas in the monologic reason context including all life spheres. He formed Enlightenment ideology on the basis of service to the state and self-knowledge subordinated to law and moral. To his mind science had namely to strengthen the ideological schemes due to the mathematics and physics development as if the laws of mechanics with its rigid determinism form were influential for the thinking designated as rational one.

But on the boundary of 19th–20th century it was understood that Enlightenment ideology had lost its meaning although positive knowledge had really increased in a huge world scale. Nevertheless the well-known metaphor of "death of subject" had begun defining an intellectual upheavals and a new sense of culture. At the turn of 21st century questions about relevance of the rational and the subject of cognition have become

more frequent and even dramatic as the far as in the middle of 20th century total utopias and rational irrationality tendencies proliferated all over the world in an enormous scope. The representatives of post-modernity have responded on those upheavals in through-going manner: they designated a new social and cultural phenomenon genesis – “crisis of identity”. Its essence is a destruction of the human’s personality holistic perception. Human one is not already the bearer of moral enquiries; he is not able to perceive his life as something united. The propositions of different worldview approaches and kaleidoscope of social roles as well as time-worn educational machinery don’t promote human’s searching of himself and, of cause, don’t offer to counter Chaos or to overcome it. There is a question in this context: does constructivism approach have a meaning and a force to change human? The metaphor of “death of subject” has become an impetus of a new sense of epoch description. Pursuing such a thought, G. Deleuze has proposed to discuss the subject topic in the concept of “Fold” which designated the possibility of “a new peculiar subjectivity” existence and it became the “subjectivation zone”.

In frame of non-classical epistemology new researches lead us to the necessary revision of certain classical epistemology guidelines in regard to the comprehension of knowledge and the possibilities of it substantiation as well as to the comprehension of consciousness and “I” as a bearer of knowledge. Naturally this situation pushes out such issues as: who constructs and by what laws? So, modern epistemology gets the status of Evolutionary constructivism and classical epistemology subject is acknowledged as the one located out of reality. I. Chernikova, the representative of non-classical epistemology, emphasizes (Chernikova I., 2011, p.72–73):

...the correspondent theoretical comprehension of such reality is inseparable of the mental and communicative processes, and imagination and creative work are opposed to logicism as a scientific method. World ontology of such objects is manifested by means of human psychology. We learn to see the world less through devices and more through human, the point is we learn to see human.

Reviewing researchers on constructivism peculiarities, particularly M. Brosig’s investigations, it’s useful to focus on two clauses. First: constructivism remains a potent scientific approach not only for theoretical studies. It might be the bearer of practically aimed guidance. Second: there is a huge relevance of rationality in using the approach. However M. Brosig in his article “No Space for Constructivism? A Critical Appraisal of European Compliance Research” emphasises that there were neglected many factors in researching of causal links mechanism in com-

plying with norms. In fact these factors are capable to change content and meaning of the norms. That's why author indicates the necessity to take into account transformation of rationality (Brosig M., 2012):

The fact that actors act rationally does not tell us very much about why they do so or where rationality is coming from or how it is changing over time. In this context, constructivism has not challenged the importance of rational behaviour perse (preference formation can also be explained with recourse to rational theories) but has argued that those conditions which constitute preferences, norms, and institutions cannot be less consequential than those conditions which directly trigger a certain action.

It's worth to pay attention to the conclusions made by M. Brosig in his work, he begins with follows: "This article problematizes the dominant 'rationalist turn' within compliance research". So he points out the limited nature of rational approach especially because many researchers rely on the old kind of rationality. It confirms our idea that Enlightenment rationality in contemporary culture/world lost its value and relevance.

Thus the subject determined by Enlightenment rationality has to leave off map of the 21st century philosophy. Replacing the idea of "death of subject" the subjectivation concept is formed according to a new condition – a new sense of culture. But for comprehension and description of it there should be new instruments as the categories capable to help us in the mastering. They should help us, firstly, to realise the character of changes in culture and, secondly, to shape the principles of anthropological dimension so long-wished for further researches in the humanities.

3. Instruments of after-post-Modern culture in the Humanities (to the problem of a new anthropological dimension formation)

In Classical early-modern metaphysics Reason used to be the real home for human, and starting with Early Modern time this situation had promoted the designation of culture as the culture of meaning. Nonetheless there might be said Post-Modern attempted to initiate the erosion process. It has led to the ambiguous evaluation of Post-Modernism in our life. After Post-Modernism phenomenon we have faced with after-post-Modern culture declares itself as based on the former Post-Modern researches. There have emerged the theoretical elaborations in the humanities which refuse of Enlightenment rationality, characterise the culture

of Meaning and reveal the courage to evaluate subjectivation in a new comprehension context of the humanitarian practices. H.U. Gumbrecht has proposed the humanitarian research transformation program and declared two epistemological breakthroughs in the humanities. He requires ensuring about human's return to reality inasmuch as the "culture of meaning" becomes destructive without the "culture of Presence" (Gumbrecht H.U., 2006, p.86).

To Gumbrecht's mind the analysis of culture is possible on condition of request to the complex patterns assemble together the culture of meaning and the culture of Presence components. New culture correlates human transformation for the better with Space refusing of independent human activity. "In the culture of Presence the world is the one where people try to sustain relations with it including themselves that is their bodies, and in the culture of meaning people have a tendency to consider world transformation (improvement, reduction, etc.) to be their mission" (Gumbrecht H.U., 2006, p. 88–89). Such position requires using both cultures instruments.

He has named the categories that "hook" the Presence phenomena. There are the bodies in the culture of Presence but not the subjects so representative in the Modern. Knowledge is a result of the world self-revelation comprehended as a gift, but not an effect of a human's interpretation. Space becomes the issue of a special attention. That's why alongside with *spirit*, *consciousness*, *res cogitans* categories there should be used such categories as *the body*, *the body as a space part*, *knowledge opens through the events, things, inclusion of the body into space rhythms, space of people relations establishing*, etc. (Gumbrecht H. U., 2006, p. 86). Gumbrecht has named Post-Modern tradition a kind of "Constructivism aberration" and explained it as well. Thus in Western Culture the precipice between pure spirituality of human existence and pure materialness of the world became the extreme one. The culture of meaning formed the subject-object paradigm and ontology of it was dependent on the human's consciousness processes. Gumbrecht has named this position the anti-substantial one and it can't break the harsh interaction between subject and object. However the culture of Presence gives the opportunity to refuse the total control. To his mind comprehension of these two cultures opposition might help us to resume the contact with the world of things and to leave the subject-object paradigm.

The culture of presence idea was formed on the basis of two epistemological upheavals. In first one Gumbrecht proposed "non-hermeneutical program" of literary criticism emphasising on analysis of communications when the core interest "moves from interpretation to appearance of

meaning at the concrete historical and meta-historical levels” (Gumbrecht, H. U., 2006, p. 26). The second epistemological upheaval was founded on the “production of Presence” effects that gave the opportunity to propose more expanded approach to communication including effects of Presence, effects of touch, closeness or intensity of space interaction, inclusion of bodies locations and their space relation to the world and its items. And the key is that meaning formation process “gets” into dependence of such relations.

Brosig emphasises also the particular significance of communicative processes when applying constructivism’s method (Brosig M., 2012):

Constructivists have argued that the discursive nature of social kinds (including norms and preferences) follows a logic of argumentation in which communicative reasoning structures the discourse (Risse, 2000). While the rational approach to norm compliance uses a concept of fixed norms, norm validation requires a continuous norm construction process entailing discursive elements. The constructivist assumption is that sustainable compliance is less a function of effective sanctioning but much more reliant on the acceptance of norms by the state and communicative leadership by providing supreme reasoning. Exploring conditions for norm acceptance, has so far not figured prominently in the compliance scholarship.

Hence, if in metaphysical tradition all the relations are dependent on the human’s consciousness processes and Post-Modern tradition focuses on this situation, the culture of Presence insists on the break with the Cartesian-metaphysical tradition. Comprehension of new oppositions allows “providing the universal distinctions” that give place for a new “intellectual surrounding” and look not for paradigm dominance but for “production of Presence” in science, education and life (Gumbrecht H. U., 2006).

Constructivism is aimed at effect on reality even at building it. Obviously in natural sciences constructivism is welcome because of the link with the evolutionary constructivism. Hence the question is: in what context we have to comprehend reality? Could we characterise it as passive and suitable for “guidance”? But there could be also put the question about its activity. According to Modern that is Cartesian tradition reality doesn’t have active capabilities. In frame of Post-Modern it is only the ironic product resembles narcissism. Curious enough, reality positions itself as an active substance in opposite to subject became not only inactive but it unexpectedly disappears. It was not accidentally that E. Husserl queried about the crisis of science: the last one had lost the contact with real life basis and replaced the real life world by the imitative world of abstractions. Probably, continuing Husserl’s ideas J. Horgan describes modern science ironically that is ambiguous. Consequently it might be said that science today is enough complicated as for the issues of reality.

4. Presence phenomenon meaning for anthropological dimension

Culture obviously relies on anthropological dimension as it is the central axis of human formation process. Paradox situation aggravates, on the one hand, by still metaphysical comprehension of the anthropological base and, on the other hand, by the emptiness of its existential dimension as far as existence of today's education doesn't deal with metaphysical paradigm. It presupposes a certain problem and absence of the transcendental reference points. Because of this anthropological dimension of education remains inefficient and doesn't give real reference points for the obtaining of the transcendental "keys". Existence requires the transcendental functions as optics, as a key of reality namely it has cognitive and vital meaning.

There is a question: what in new culture ought to be the transcendental? The response could be found relying on A. Badiou's event philosophy, F.R. Ankersmit's experience philosophy, post-soviet time and space cultural studies of the fall of 20th century, E. Levinas' philosophy of the Other, etc. A. Badiou reflects upon science in the event philosophy context and evaluates an experience in a new way (Badiou A., 2010). F.R. Ankersmit actually discovers an experience anew: it is not reduced to language, something generates meanings is the most essential for it. Experience overcomes the linguistic transcendentalism of the humanities where "language speaks by human and subject acts as a language author. For him not fact or narrative manifests history but experience-event the out-language status of which is determined by its height" (Ankersmit F.R., 2007, p. 21).

S. Downes and G. Siemens began to speak about new importance of experience in education (Downes St., 2010; Siemens G., 2005). They have offered their vision of educational process – by connectivism named it "an education theory in digital epoch". These scientists-practitioners aim at analysing the opportunities of education in the technical-and-technological explosion time. The main task of this education form is permanent building of a net and creating practical models which allow to copy actions and to classify the interactions between students and community. Event becomes the element of Presence. That's why the issue of virtual world probability emerges moreover in this world *Presence* category occupies the key role. The discussion and the realisation of this category could be found in the works of M. Heidegger, J.-L. Nancy, J. Derrida, U. Eco, G. Deleuze but for us H.U. Gumbrecht's researches became the real indicator of the category comprehension. He reflexes about Presence and about production of it. H.U. Gumbrecht insists (Gumbrecht H.U., 2006, p. 29):

...for us “the present one” is situated (wholly according to the content of Latin form *prae-esse*) directly in front of us, in the dimension of our bodily accessibility and perceptibility... the word “production” will be used according to the shape of its epistemological meaning. If *producere* means precisely “endure”, “put forward”, in expression “production of Presence” there would be underlined that perceptibility effect made by the material means of communication remains in continuous motion. That is to say, talking about “production of Presence” we understand that (space) perceptibility effect made by the means of communication depends on space motions of more or less closeness and more or less intensity.

As we see H.U. Gumbrecht emphasizes already not the social identity constructing but the form of the subjectness – respondent or capable to response. Hence there are substantiated human’s responsive characteristics as an ability to share experience and as a response to significant event. It proves that experience sphere has to follow communication horizon (presupposes outlet to the transcendental) with opportunity to share experience. Autonomous active subject disappears making possible the emergence of Presence phenomenon by virtue of anthropological boundary of subjectness formation as far as this subjectness can respond, compassionate, be responsible for others, etc. It’s interesting in researches of computers, audio and video means of communication *Presence* category is discussed in different contexts. Transition to a new level of ICT mastering and elaboration confirms the necessity of all human’s dimensionalities safekeeping and transmitting by the means of communication because those dimensionalities constitute today such a capacious concept as “Presence”.

So the natural question is how much constructivism may include in the Presence idea and the idea of subject capable to response. Is it possible yet to talk about its realisation as a basis of a new anthropological dimension? To our mind the research of constructivism in its anthropological characteristics acquires the proponents.

American psychologist J. Raskin (“Journal of Constructivist Psychology”, editor-in-chief) writes that social constructivism is realised not by isolated people, but “in coordinated people’s actions in concrete contexts”. Constructivism’s rationality presupposes a particular significance of each subject’s personality features as much as “socially determined meanings are constructed collectively”. Meanwhile there is a special contribution of historical context of any ethical norms and even standards. He writes (Raskin J., 2017):

It is not that there are no shared standards for objectively determining what people did; it is just that these standards, in being used to judge behavior, are inevitably reflective of the way we ethically make sense of things at the current mo-

ment in history. This is what makes evaluating the ethical actions of people from past historical eras challenging. Still, that does not mean we should not or cannot do so.

For Raskin historical experience gains the special meaning as well as nowadays history's moment and certainly each one's personal features including personal experience (Raskin J., 2017):

While writing this, I was reminded of George Kelly, who said the questions we ask are often more important than the answers we give them. If so, then I hold out hope that the present exchange has succeeded in some small way by contributing to an ongoing dialogue. I believe that any thoroughgoing account of ethical meaning making must take into consideration both the social and personal aspects of construing, while also acknowledging that ethical constructs – once devised – become experientially real things people can use to evaluate events and govern their actions.

There may be supposed that *Presence* category helps to emphasise in constructing of reality and facilitates the consistency in these processes. Nonetheless the focus is such experience which is capable to elevate human to the transcendental level.

The most topical research areas today using the *Presence* category are robotics, artificial intelligence and consciousness work analysis. Contemporary transition to a new level of ICT mastering and elaboration requires complete comprehension of human basis and it is impossible without *Presence* category. M. Lombard and T. Ditton talk about six different conceptual notions of Presence expressing that analysis of the literature on this phenomenon is still in its initial state (Lombard M., Ditton T., 2006). The scientists of the virtual world psychology manifest particular interest to phenomenon. For example, Kwan Min Lee defines it as “a psychological condition in which the virtual objects are perceived as the real ones by different ways: as sensory as non-sensory” (Lee Kwan Min, 2004). But the achievements in three-dimensional things creating are the most impressive. 3D technology was developed almost for three decades but only in 2013 it was claimed to be the most wonderful way of goods production in the world. The breakthrough technology of 4D printing on the basis of Programmable matter (PM) conception has become the consistent continuation of the previous 3D. Indeed the matter but not the materials as the elaborators insist: to their mind there is the transition to the philosophical categories domain (4D printing: the path to programmable matter, 2017).

The Presence issue is analysed in neurophysiological researches of V.S. Ramachandran (Centre for Brain and Cognition, University of Cali-

fornia, San Diego). In his book “The Emerging Mind” Ramachandran has considered traditional for philosophy questions about art explaining its significant influence on human in the situation of Presence in front of masterpiece. To his mind (Ramachandran V., 2006, ch. 4, p. 11):

...solutions of aesthetic problems are in the deeper comprehension of the links between optic brain centre and emotional limbic structures (as well as between governing internal logic and evolutionary basis). As soon as we get clear comprehension of the links, we'll be closer to the huge chasm separates two cultures – science, on the one side, and art and philosophy – on another.

We may be sure Ramachandran's researches bring us closer to a new type of culture. Unsurprisingly, neurophysiologist A. Damasio (University of Southern California, Salk Institute, Brain and Creativity Institute) in his work “Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain Kindle Edition” positions himself to be a proponent of anti-Cartesian revolution.

New scientific-technological direction of NBICS-convergent model development as a technological modification catalyst of technological and social medium became an impetus for conscious going out of Enlightenment paradigm and Enlightenment rationality (Bainbridge W.S., Roco M.C., 2005; Bainbridge W.S., Roco M.C., 2016). There are more and more researches emphasize an avoidance of one-sided utility and keeping in mind the invalidity of extreme rational approach (in Descartes' meaning) when communication (particularly with machines) is based on the abstract phenomena of human thinking separated of his body. Though contemporary scientific investigations focus mostly on provocative actions connected with artificial intelligence. We remember how J. Delgado, professor of Yale University, in 1960s carried out the experiments on animals when implanting electrodes into their brains and controlling the situations scientist needed. Scientific community was concerned at the developing project. But after Delgado's book “Physical Control of the Mind: Toward a Psychocivilised Society” there was made a decision to prohibit the experiments. Obviously Delgado's constructing activity intersected in perspective with the menace of great Utopias' technologies so ethical and anthropological issues would become unacceptably acute.

Sometimes we can't evaluate interactions between science and philosophy, science and art, science and education. Knowledge of these key points becomes high-demanded thanks to the culture of Presence.

Conclusions

As we see natural and technical sciences as well as IT-sciences emphasise constructivism and attach its evolutionary status, but the humanities' attitude to it is enough ambiguous. The topic of human and reality construction is discussed in philosophical, scientific, educational, social and psychological circles. There is founded the paradox situation when sciences' optics is forming by different anthropological dimensions.

If we talk about an epoch of a new attitude to the world and human when phenomenology of subjectness is a responsive one, entirely different culture is revealed. It "clears" a place for a new intellectual medium needs to be free of an awful constructivism position formed on the metaphysical comprehension of subject. In the contemporary humanities anthropological dimension could be understood only in the context of the culture of meaning and the culture of Presence synthesis because the content of the last one is out of Enlightenment rationality traditional norms and it means failure and even collapse for them. In the culture of Presence there are such values as experience effect, strong impression effect and even transcendental level of this strong impression. The psychosomatic phenomena of empathy and capability to response may/have to become the mediator between human and human, human and nature, human and Universe.

Culture focused on the processing of human relations has to effect on a crucial transformation of human and total openness together with self-realisation has to determine future pathways. New intellectual medium as we see focuses not on the social construction of identity but on the nascence of subjectness capable to response. Such position is aimed at full-fledged dialogue with real world – empathetic and intensive. So, an issue of anthropological paradigm invalidity remains unsolved.

ANTROPOLOGICZNY WYMIAR KONSTRUKTYWIZMU W KULTURZE OBECNOŚCI

(STRESZCZENIE)

Zgodnie z założeniem autorów funkcjonowanie człowieka w takich sferach, jak: nauka, epistemologia, edukacja, różne praktyki życiowe itp. coraz częściej opiera się na konstruktywizmie. Autorzy podkreślają, że już w XX w. był oczywistym fakt, że jeśli podejście konstruktywistyczne opiera się na oświeceniowej racjonalności, to powoduje wiele zagrożeń i negatywnych konsekwencji. Powodem takiej sytuacji jest specyficzne pojmowanie podmiotu, które wpływa na niedoskonały antropologiczny wymiar racjonalności. Analiza modyfikacji tego zjawiska skłoniła autorów do uwzględniania idei

kultury obecności, zwłaszcza podejmując tę kwestię w wymiarze antropologicznym. Kultura obecności w tym kontekście „zwalnia” miejsce dla nowego „intelektualnego otoczenia”, charakterystyczną cechą którego jest obecność nagannej konstruktywistycznej pozycji, która została ukształtowana przez metafizyczne rozumienie podmiotu. W artykule przedstawiono zakres pojęciowy tej kultury, podkreślono jej znaczenie w nowych warunkach życia oraz przeanalizowano zjawisko obecności w badaniach prowadzonych przez współczesnych naukowców. Kultura obecności przyczynia się do zaniku autonomiczności podmiotu. W wyniku określonych zdarzeń owa podmiotowość może być zastąpiona subiektywizmem, dla którego charakterystyczna jest zdolność do reagowania, empatii, odpowiedzialności za innych itd. W związku z tym współczesna humanistyka musi ponownie odwołać się do wymiaru antropologicznego, ponieważ zrozumienie przedstawionego w artykule zjawiska nie może być rozważane wyłącznie w tradycyjnych normach oświeceniowej racjonalności i dyskursie metafizyki.

ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF CONSTRUCTIVISM IN THE CULTURE OF PRESENCE

(SUMMARY)

To the authors' mind human activity is more frequently based on Constructivism in spheres as science, epistemology, education, upbringing, number of living practices, etc. The authors emphasize if such approach relies on Enlightenment rationality there are many risks and negative consequences of it using what was obviously already in 20th century. The reason is in specific comprehension of subject that influences on imperfect anthropological dimension of the rationality. Analysing of its modification has necessarily led the authors to take into account the Culture of Presence idea in the process of anthropological dimension realisation. The Culture of Presence “clears” the place for a new “intellectual surrounding” where there is a need to leave the awful Constructivism position formed through metaphysical comprehension of subject. In the article there were proposed the categories of those culture, there emphasizes their relevance in new life conditions and there was analysed the Presence phenomenon in the contemporary scientists researches. The authors underline the Culture of Presence basis and implementations of this culture contribute to disappearance of self-contained subject. In the event situation the subject could be replaced by subjectivity capable to respond, to empathize, to be responsible for others, etc. The contemporary humanities need to renew anthropological dimension inasmuch as comprehension of it cannot be guided at traditional norms of Enlightenment rationality and metaphysics discourse.

BIBLIOGRAPHY

- 4D printing: the path to programmable matter, 2017, URL: <http://integral-russia.ru/2017/05/04/4d-pechat-put-k-programmiruemoj-materii/> (4.05.2017).
- Ankersmit Franklin R., 2007, *A Sublime Historical Experience*, Moscow, Europe Publishing House, URL: <http://abuss.narod.ru/Biblio/ankersmit/ankersmit8.htm> (4.05.2017).
- Badiou Alain, 2005, *The Century*, URL: <https://ru.scribd.com/doc/177311558/Alain-Badiou-The-Century#> (4.05.2017).

- Badiou Alain, 2010, *Philosophy and Event. Conversations with a brief introduction to the philosophy of Alain Badiou*, URL: <https://www.libfox.ru/638253-alen-badyu-filosofiya-i-sobytie-besedy-s-kratkim-vvedeniem-v-filosofiyu-alena-badyu.html> (04.05.2017).
- Bainbridge William S., Roco Mihail C., 2005, *Managing Nano-Bio-Infocogno Innovations: Converging technologies in Society*, Complete Report in PDF format, World Technology Evaluation Center, URL: http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/3/NBIC3_report.pdf (04.05.2017).
- Bainbridge William S., Roco Mihail C., 2016, *Science and technology convergence: with emphasis for nanotechnology-inspired convergence*, Journal of Nanoparticle Research, No 18 (7), June, URL: https://www.researchgate.net/publication/305643543_Science_and_technology_convergence_with_emphasis_for_nanotechnology-inspired_convergence (4.05.2017).
- Baird Theodore, 2017, *Interest groups and strategic constructivism: business actors and border security policies in the European Union*, Journal of Ethnic and Migration Studies, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2017.1316185> (4.05.2017).
- Berger Peter L. and Luckmann Thomas, 1966, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Doubleday.
- Brosig Malte, 2012, *No Space for Constructivism? A Critical Appraisal of European Compliance Research*, Perspectives on European Politics and Society Vol. 13, No. 4, p. 390–407, URL: <https://doi.org/10.1080/15705854.2012.731931> (4.05.2017).
- Checkel Jeffrey T., 2004, *Social Constructivisms in Global and European Politics*, Review of International Studies, 30, p. 229–44. // URL: https://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-working-papers/2001-2010/2003/wp03_15.pdf (4.05.2017).
- Chernikova Irina, 2011, *Typology of science in the context of modern philosophy of science*, Questions of Philosophy, No 11, p. 71–78.
- Downes Stephen, 2010, *New Technology Supporting Informal Learning*, Journal of Emerging Technologies in Web Intelligence, No 2 (1), p. 27–33. URL: <https://www.downes.ca/cgi-bin/page.cgi?post=51342> (24.04.2009)
- Hacking Ian, 1999, *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press // URL: https://www.researchgate.net/publication/261743764_The_Social_Construction_of_What_by_Ian_Hacking (4.05.2017).
- Hay Colin, 2016, *Good in a crisis: the ontological institutionalism of social constructivism*, New Political Economy, URL: // <http://dx.doi.org/10.1080/13563467.2016.1158800> (4.05.2017).
- Honcharenko Olha, 2017, *Educational Contexts of Constructivism*, Philosophy of Education, No. 2 (21), p. 162–168.
- Gumbrecht Huns Ulrich, 2006, *Presence production: What meaning cannot convey*, URL: <http://www.history-library.com/index.php?id1=3&category=arhiologiya&author=gumreht-hu&book=2006> (4.05.2017).
- Jasiński Karol, 2018, *On the Spiritual Foundation of Europe*, Studia Warمیńskie, No 55, p. 25–42.
- Lectorskiy Vladislav, 2007, *Cognition, understanding, design. Grew up Acad. Sciences*, Institute of Philosophy, IFRAN, Moscow.
- Lee Kwan Min, 2004, *Presence, Explicated*, Communication Theory, Vol. 14, Issue 1, p. 27–50, URL: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2004.tb00302.x> (10.01.2006).

- Lombard Matthew, Ditton Theresa, 2006, *At the Heart of It All: The Concept of Presence*, URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x> (23.06. 2006).
- Mulkey Michael, 1983, *Science and sociology of knowledge*, Progress, Moscow.
- Ramachandran Vileyanur, 2006, *The birth of the mind. Mysteries of our consciousness*, URL: https://royallib.com/book/ramachandran_vileyanur/rogdenie_razuma_zagadki_nashego_soznaniya.html (4.05.2017).
- Raskin D. Jonathan, 2017, *Constructivism, Ethics, and Knowing What's Right: A Reply to McNamee, Burr, McWilliams, Osbeck, and Held*, Journal of Constructivist Psychology, URL: // <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10720537.2017.1383956> (4.05.2017).
- Risse Thomas, 2000, *'Let's argue!' Communicative action in international relations*, International Organization, 54 (1), p. 1–39. // URL: <http://rochelleterman.com/ir/sites/default/files/risse%202000.pdf> (4.05.2017).
- Saurugger Sabine, 2010, *The Social Construction of the Participatory Turn: The Emergence of a Norm in the European Union*, European Journal of Political Research 49 (4), p. 471–495.
- Saurugger Sabine, 2013, *Constructivism and Public Policy Approaches in the EU: From Ideas to Power Games*, Journal of European Public Policy 20 (6), p. 888–906.
- Searle John Rogers, 2010, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press // URL: http://www.frankfurt-school-verlag.de/rmm/downloads/Review_Buehler.pdf (4.05.2017).
- Siemens George, 2005, *Connectivism: A Learning Theory for the Digital Age* // URL: http://www.itdl.org/Journal/Jan_05/article01.htm (4.05.2017).

Olexander Horban¹
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Ruslana Martych²
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Maria Maletska³
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Phenomenon of Videogame Culture in Modern Society

Słowa kluczowe: gra; kultura; gra wideo; zjawisko; kultura gier wideo; grywalizacja.

Keywords: game; culture; videogame; phenomenon; videogame culture; gamification.

Introduction

The game is a constant companion of human society since its emergence. Game creates a special form of social reality with its own rules, ethics, specific subject-object and subject-subject relations. In the epoch of digital reality, when virtuality becomes the main space of people's communication and cooperation, videogames become the dominant type of games. Today, there is every reason to claim that a videogame has been phenomenalized into a special type of culture, the study of which is of significant scientific interest.

¹ Olexander Horban, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, o.horban@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0003-2321-5963>.

² Ruslana Martych, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, r.martych@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-7755-4496>.

³ Maria Maletska, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, momaletska.iff19@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0003-3123-9500>.

Presentation of the main research

The scientific discourse is represented by a variety of approaches to defining the culture. This multiplicity predetermines the polydefinability of the researched concept and its irreducibility to a single conceptual definition. Often “culture” is applied so broadly, merely as “social pattern”, that it means very little (Surber J.P., 1998). Highly specific, idiosyncratic definitions also abound where the term is used in various contexts in support of any agenda.

When the term “culture” first appeared in the Oxford English Dictionary around 1430 it meant “cultivation” or “tending the soil”, following the Latin tradition of defining this term. Into the 19th century “culture” was associated with the phrase “high culture”, meaning the cultivation or “refinement of mind, taste, and manners” (Tharp B.M., 2009, p. 2). Definitions of this term existing in modern scientific discourse have similarities, what allows analyzing components of culture. In article ‘*What is culture? A compilation of quotations*’ (Spencer-Oatey H., 2012, p. 2) several key definitions of culture were given. We analyzed definitions given in this article and revealed next common features: culture is a complex of values, orientations, beliefs, behavior etc.; it is shared by individual as a member of society and by whole society.

In 2001 the UNESCO noted that culture should be regarded as “the set of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features of society or a social group, [that] encompasses, in addition to art and literature, lifestyles, ways of living together, value systems, traditions and beliefs” (UNESCO, 2001).

The term “culture” has different associations according to whether we have in mind the development of an individual, of a group or class, or whole society. The culture of individual is dependent upon the culture of a group or class, and the culture of the group or class is dependent upon the culture of the whole society to which that group or class belongs. The culture of individual cannot be isolated from that of the group, and the culture of the group cannot be abstracted from that of the whole society (Eliot T.S., 1949, p. 19, 22).

Culture is dynamic because ideas and values change, often very quickly, over time. Culture is multiple because it contains the activities of different classes, of different races, of different age groups. It is conditioned by political and economic forces: government policies, corporate research and development, market competitions. It is full of oppositions (Murphie A., Potts J., 2003, p. 7–8).

A digital culture is, like every culture, constructed according to norms, rules and traditions (Digital culture, Play, and Identity, 2008, p. 3). There are some differences between different types of culture, caused by the differences of basis of culture forming. So, to understand the essence of culture, we should disclose main features of its central phenomena. In case of videogame culture such phenomena are videogames as objects of culture and people who are connected with videogames (gamers, players, spectators, participators) as subjects of culture. Interaction between subject and object form ethics, morals, lifestyle etc. which are applied inside videogame culture and sometimes intersect with common culture. These moral features, as well as material features created in process of interaction, also are significant part of videogame culture.

Videogame culture is not identical with the digital culture and is not a part of the digital culture. In our opinion, they are two different types of culture that intersect with each other, have both common and specific features. Therefore, *the purpose* of our article is to analyze the videogame culture as a special phenomenon of modern society that demonstrates its uniqueness in relation to other types of modern culture.

The difficulty of analysis of videogame culture lies in fact that there is no common definition of the videogame. It is also worth noting that currently there is no common approach to defining the videogame in scientific discourse (Horban O., Maletska M., 2018, p. 29–33). In 2017, famous videogame researcher Rafaello Bergonse proposed the complex definition of videogame that was based on its five essential properties. He defined videogames as “a mode of interaction between a player, a machine with an electronic visual display, and possibly other players, that is mediated by a meaningful fictional context, and sustained by an emotional attachment between the player and the outcomes of her actions within this fictional context” (Bergonse R., 2017, p. 253).

However, this point of view was widely criticized by scientific community. In 2019, Finnish philosopher Jonne Arjoranta published critical remarks, stating that R. Bergonse ignored several previous researches that did not fit in his conception, and other essential features related to defining videogame. For example, the definition of R. Bergonse excludes zero-player games and games that are not played on “electronic visual displays”, like Johann Sebastian Joust or games in the Audio Game Hub. Bergonse also failed to consider the fact that videogames are games at least to some extent (Arjoranta, J., 2019, p. 1).

Many existing videogame definitions are based on the “game” concept. Analyzing problems of defining, J. Arjoranta noted that “there is no final definition of games as long as there are people capable of both

playing games and thinking about them” (Arjoranta, J., 2019, p. 7), because the world, people and their culture are changing. New examples of games or new practices around games need new definitions. In order to demonstrate it, J. Arjoranta used an example of the board game Mehen, that was played in Egypt over five thousand years ago. Mehen was somehow connected with burial rituals, but its exact purpose and rules have been lost. J. Arjoranta stated that “even if the original rules of this game were found, playing it as part of a funeral now would be equally odd and possibly offensive. Mehen might have not changed, but the culture around it has” (Arjoranta, J., 2019, p. 7).

The approach to defining the game, proposed by some modern philosophers, conceptually based on the Wittgensteinian “linguistic turn” in philosophy (Wittgenstein L., 1922), can be named the “language-game approach” (Arjoranta J., 2014). At the same time, this approach refers not to the analysis of the games themselves, but to the direct defining of the “game” concept. This direction of scientific researches is of undoubted interest, however, it goes beyond the scope of the purpose and objectives set by the authors of current study.

Defining games, many scientists try to find a common core for different games. Videogame culture is formed from different types of games that may have too few common features to be compared, however they all are games. So-called Zero Player Games (ZPGs) and Massive Multiplayer Online Roleplaying Games (MMORPGs) serves as an example of this difference. These types of videogames are different not only in their mechanics, but also in player actions, attitude and behavior about the gameplay – process of playing.

Zero Player Games require no player to be played. The player acts as spectator and in some ZPGs can influence on the process of playing, but does not participate directly. One of the popular ZPGs is *Progress Quest*, which is indeed well-known as the progenitor of idle games – games with simple and minimal interactions. It was developed by Eric Fredricksen as a parody of fantasy-themed massively multiplayer online role-playing games like *Ever Quest* and released in 2002. It has been upgraded many times since then and is available for all platforms today. Setup the initial character, and the game progresses on its own. A set of progress bars is accompanied with lines of text describing the character activity. First a prolog, and then combat acts. The artificial character goes on a monster hunt. In time, some loot is accumulated, and the character goes to a market to sell it. The earned money is used to buy equipment, and then the hunting continues again (Top 10 Zero Player Games, 2017). The game is independent of player’s actions, player simply starts the game and then it

works without any participation. Other examples of ZPGs, as *Godville*, may propose short list of actions with the help of which player may change the situation on the game. However, these actions are randomized, and they may have no influence on the process of game. Some actions should be repeated several times to show certain results, some actions may have different impact after each repetition. ZPGs would not be interesting for players who want to interact with game process directly.

Another mechanics are offered by so-called MMORPGs. Massive Multiplayer Online Roleplaying Games (MMORPGs or MMOs) are often considered highly social gaming spaces. Thousands of players share the same persistent game environment and control a single character, often in a fantasy of science-fiction scenario. As roleplaying games, they usually follow the hero's journey narrative with the development of the players' characters as the main goal of MMOs. They start out as nobodies and become stronger as they advance through the narrative. During their travels, players typically face challenges that force them to cooperate and create social ties. Most games also force players to choose a specific role during character generation to either deal damage to opponents (damage), support other players by healing (healer), or draw enemies away from them (tank) (Pietschmann D., Liebold B., Valtin G., 2017). Such games require player's skill, attention to the process of play and continuous interaction to be played.

One of the most famous MMOs is *World of Warcraft*. It was launched in November 2004, and by March 2007 it had 8.5 million active subscribers spread across four continents: Europe, North America, Asia, and Australia. The game is played online on servers run by Blizzard Entertainment. Hundreds of servers run independent copies of the game, each server allowing several hundred players to be online at the same time. Servers are designated for different geographical regions and run different languages (Digital culture, Play, and Identity, 2008, p. 4). In 2015, when Activision Blizzard last reported on *World of Warcraft's* subscriptions, the game had 5.5 million global subscribers (*Estimated number...*, 2019). This game forms complicated world with in-game mythology, ethics, social system. These parts of the space of this game influence on player's worldview and behavior, attitude to actions in this game and other games.

Differences between types of videogames may come from different manifestations of play in culture. Human culture has been connected with games since the beginning. Games in culture have different forms and levels of engagement. In his book '*Homo Ludens*' Johan Huizinga describes the play-element in culture and specifics of games in different types of human activity. According to his concept, play is elder than culture

in general. Many cultural phenomena, as, for example, religious rituals, are based on play. Play-forms can be found in philosophy, in art, in poetry, even in law and war.

J. Huizinga marks several characteristics of play in culture. *The first main characteristic* of play: that it is free, is in fact freedom. He notes that “Play to order is no longer play: it could at best be but a forcible imitation of it. It is never imposed by physical necessity or moral duty. It is never a task. It is done at leisure, during “free time”. Only when play is a recognized cultural function – a rite, a ceremony – is it bound up with notions of obligation and duty”. *A second characteristic* is closely connected with this, namely, that play is not “ordinary” or “real” life. It is rather a stepping out of “real” life into a temporary sphere of activity with a disposition all of its own. Play is distinct from “ordinary” life both as to locality and duration. *The third main characteristic* of play: its secludedness, its limitedness. As J. Huizinga says, “It is “played out” within certain limits of time and place. It contains its own course and meaning. Play begins, and then at a certain moment it is “over”. It plays itself to an end. While it is in progress all is movement, change, alternation, succession, association, separation. But immediately connected with its limitation as to time there is a further curious feature of play: it at once assumes fixed form as a cultural phenomenon. Once played, it endures as a new-found creation of the mind, a treasure to be retained by the memory. It is transmitted, it becomes tradition. It can be repeated at any time, whether it be “child’s play” or a game of chess, or at fixed intervals like a mystery. In this faculty of repetition lies one of the most essential qualities of play. It holds good not only of play as a whole but also of its inner structure” (Huizinga J., 1949, p. 8–10).

Videogames may be characterized the same way with some differences. Similar to other games, videogames may be leisure or hobby, players are free to decide whether play or not. Sometimes, however, videogames become some kind of obligation – if we speak about earning money with the process of playing. Videogames may be connected with ordinary and real life more than simple games. Videogame may show ordinary life of a person or simulate ordinary actions. For example, in *Botanic Balcony* player is able to plant him or her own virtual garden and tend to it, much like a real-life balcony in the house. Real and virtual stop being opposite categories and increasingly become parts of a single continuum, in which we find people, their communication practices and their acts of social life. Players are more than users, they become spect-authors, themselves producers of the game’s contents, and the game becomes more and more experience (Nardone R., 2017, p. 52). Videogames also may have no proper en-

ding. Some games are limited and have moment when they are “over”, but this does not pertain to the entire range of videogames. The videogame *Slime Rancher* may serve as one of examples of limitless videogames. The game tells the story of a woman looking after the special rancho with so-called “slimes”, however, the game does not end after the end of the narration. Player may continue playing and the gameplay does not change in this case. However, there also are videogames that cannot be repeated or that change with each repetition. For example, different ways of playing *Undertale*, role-playing game, change the narration in it. There are also genres that suppose one-time playing of the game or certain levels of the game. One of such genres is so-called *Roguelike*. In Rogue games each level of the dungeon is initially unknown and is progressively discovered as the rogue advances in the dungeon. Rogue has been one of the earlier examples of procedural generated levels, which was one of the main novelty when the game was introduced: every time a game starts or the player dies, a new level gets generated, every time different from the previous ones (Asperti A., Pieri C., Pedrini G., p. 146–147). So, once played, the level cannot be replayed again, game become different from its previous appearance that since the moment of change exist only in memory of a player.

We should also mark some difference between play and game. In ‘*Homo Ludens*’ J. Huizinga analyses language aspects, but he does not mark “play” different from “game” in English. He only notes that “playing is no “doing” in the ordinary sense; you do not “do” a game as you “do” or “go” fishing, or hunting, or Morris-dancing, or woodwork – you “play” it” (Huizinga J., 1949, p. 37). He examines words with meaning “play”, “game” in other languages, including Greek and Latin. Similar analysis was conducted by G. Frasca. He showed parallel between Greek, Latin and English words: *paidea* as an equivalent to the English noun *play*, and *ludus* for the noun *game*. *Paidea* is “Prodigality of physical or mental activity which has no immediate useful objective, nor defined objective, and whose only reason to be is based in the pleasure experimented by the player”. *Ludus* is a particular kind of *paidea*, defined as an “activity organized under a system of rules that defines a victory or a defeat, a gain or a loss”. Among videogames we can find examples of both *paidea* and *ludus*. *Ludus* have a defined set of rules. These rules can be transcribed, and easily transmitted among different players. Frasca mentioned Pac-man, Doom, Mario Bros., Myst as *ludus* examples. (Frasca G., 1999). Mentioned above *Botanic Balcony* is the game that belongs to *paidea* type. There are no conditions of victory or defeat in it, it is played for relax and pleasure.

We focus on the substance of videogames because the diversity of them creates the complex structure of videogame culture. Being different in so many characteristics and being partially different from games in common culture, videogames have formed special space with norms, rules and traditions, lifestyle and way of thinking, art and literature based on them. The common culture produced videogames; now culture is reflected and reproduced by videogames.

J. Huizinga also pays attention to a membership of play-communities that are formed in process of play, contest etc. A play-community generally tends to become permanent even after the game is over. As J. Huizinga says, "Of course, not every game of marbles or every bridge-party leads to the founding of a club. But the feeling of being "apart together" in an exceptional situation, of sharing something important, of mutually withdrawing from the rest of the world and rejecting the usual norms, retains its magic beyond the duration of the individual game" (Huizinga J., 1949, p. 12). In case of videogames the process of community forming is also present, people in these communities are united not only by process of playing, but also by similar worldview, values and moral norms, that often form in the process of interaction with the game. Videogame communities also serves as places to teach newcomers and share experiences. In our opinion, they are more stable than play-communities that were described by J. Huizinga.

Videogame community consists of people connected with videogames directly and indirectly, and also norms, ethics etc. of them. People who are directly connected with videogames are often named gamers. However, this term may refer to people who simply play the game or to people for whom videogames are more than entertainment or hobby. According to *'Cyberculture. The Key Concepts'* a gamer is one who plays computer games as a hobby. This is a term of self-identification used by those who make heavy use of games. Gamers can have negative attitudes to what they describe as 'casual gamers'. The industry and some individuals use the term 'hardcore gamers' to describe those who are most committed (Cyberculture. The Key Concepts, 2004, p. 73). In our article we use this term in relation to people who play videogames equally with the word "player".

The following statistics are very descriptive of quantitative parameters of the subject of videogame culture. The gaming market has been growing steadily for a couple of decades, and in 2018 it has reached historic numbers. China, the world's largest gaming market seems to be leading the way in terms of revenue generated through video games. In 2017, China produced one-quarter of all gaming income worldwide, more than USA and Germany combined. Currently, the Asia-Pacific region is

home to nearly 1 billion of gamers, a half of the entire gaming population in the world. Although gaming is often associated with younger generations, an approximate 15% of gamers worldwide are aged between 51 and 65. In addition, 63% of all gamers in 2018, are from 21 to 50 years of age (Digital Video Game Trends..., 2019). In the U.S. alone, 64% of the general population are gamers (10 Interesting 2018 Video Game..., 2018). These statistics show that videogames cover many people and spread widely in modern society. They are, in one or another way, bearers of growing videogame culture.

The subjects of videogame culture are not only gamers. People who are involved in videogame culture without direct interaction with videogames are also a significant part of it. They participate in social interaction inside the culture and influence on the forming of ethics and morals. Such people interact with user-generated content, are often interested in videogame characters, music, artworks etc.

User-generated content comes from regular people who voluntarily contribute data, information, or media that then appears before others in a useful or entertaining way, usually on the Web – for example, restaurant ratings, wikis, and videos (Krumm J., Davies N., Narayanaswami C., 2008, p. 10). User-generated content on videogames is a significant material part of videogame culture. It also serves as the way of social interaction between gamers and videogame communities. One of the most widespread forms of user-generated content that influences much on videogame culture is so-called “streams”.

Streaming is the process of real-time transmitting the video on the streaming platform. In case of videogame culture, it is the process of transmitting real-time virtual game environment and the process of playing. The phenomenon of streaming involves both people in the process of playing and people outside of it. Researchers have identified three types of streaming communities: eSports, Let's Play, and Speedrunning. The most popular live-streaming community is the eSports community, where viewers watch highly competitive matches or tournaments, often played by professional video game players who belong to professional leagues. eSports and professional gamers are often the center Twitch (streaming platform) featured channels, where larger organizations broadcast tournaments, league games, or a daily show. The second most popular streaming community is Let's Play. Let's Play videos are often more casual than eSport, where the skill level of the player is not as important as the experience the streamer provides for viewers. Lastly, the third most popular streaming community is Speedrunning, which consists of players racing to beat a game in as little time as possible (Foster L.B., 2016, p. 15).

Let's Play is also considered as phenomenon separated from streaming. In this case it comprises non-narrative 'animated filmmaking within a real-time virtual 3D environment'. It is a contemporary social, productive and creative form within video gaming culture, where hacking and modifying content (modding) is often observed in the presumptive practices of its community. There is a significant social value of Let's Play. Comments and replies to specific comments indicate social engagement with the Let's Play community and reinforces the connection between the Let's Play player and their viewers. (Boomer J., Harwood T., Garry T., 2018, p. 239). Let's Play may also be considered as pre-recorded videos, while streams are always live. These phenomena determine the development of videogame communities and create space where norms, values and game ethics are formed.

Intellectual and emotional features of videogame culture are ethics, morals and values formed by game. They may correspond to similar features of common culture or be different from it in the case of rules of behavior, norms etc. inherent in game social space.

Being highly social gaming spaces, MMORPGs may be used as an example of videogame ethics, its features and forms. Miguel Sicart notes the following about World of Warcraft as an example of ethics in videogames: "Why is World of Warcraft a good example of how computer games' ethics are constructed? Because through time it is possible to see the different instances that create the overall values of the game. In the design of the game, both in the rules and in their implementation as a fictional world, we can see the designers initially affording certain kinds of gameplay, pvp, and leaving its constraining to the community. When playing this game, players constructed an implicit code of values that controlled the values of the game" (Sicart M., 2005, p. 16). When we speak about *World of Warcraft* in particular, we can note that social interactions are obviously affected by virtue ethics since they revolve around character development in the virtual world. Analyzing personal and social experience of playing, researcher Gustav Oqvist noted the following about it: "...the importance of individual acts has a much larger impact as they affect other players. The overall consensus seems to be that if you are nice to others, they will be nice to you. This is not very far from Kant's Categorical Imperative, e.g. for an act to be morally right, one must act in the same way as one would want any other to do in one's place. The game mechanics encourage players to seek help from each other, but since these are real persons, it is up to them to value the help they get. The feedback they give also fosters other players to play better" (Oqvist G., 2008).

However, MMORGGs are not the only example of specific ethics. Videogames form various types of ethics, for example, so-called PvP ethics. *Dark Souls*, videogame of action/RPG genre, had many rules of player combat from the start. When the rules were changed as a result of changing the game mechanics by developers, the community of *Dark Souls* changed too. This example shows the importance of in-game norms and values for the videogame community, its solidarity and stability. As M. Sicart points out, "Players are morally accountable, just like computer games are. As a matter of fact, the game as being, the actuality of the game, is a moral object and experience because its two main elements, the player and the rule/fictional systems, are ethical entities responsible for the well-being of the whole experience of playing a game" (Sicart M., 2005, p. 17).

Conclusions

The modern world is characterized by the process of gamification. The gamification is a phenomenon of spreading of games in all spheres of human life, starting with various professional activities and ending with educational process. Society made the game more serious, meaningful for the social life of a person and included it in all possible spheres of activity. Among the various types of gaming activities, videogames are becoming more common and influential. The authors of current study provided an analysis of a special type of modern culture created by videogames and their subjects. Phenomenization of the videogame culture lies in the fact that videogames form a special space and community, specific rules and ethics, contribute to the extension of the language through specific terminology inherent to gamers – players constantly interacting in a videogame, create their own unique material and virtual artifacts. Becoming part of the culture, videogames have a significant impact on the socialization, worldview and value orientations of the individual.

ZJAWISKO KULTURY GIER WIDEO W NOWOCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE

(STRESZCZENIE)

W artykule podjęto analizę dotyczącą zjawiska gier wideo jako szczególnego rodzaju rzeczywistości społecznej z jej specyficznymi relacjami podmiot-przedmiot i podmiot-podmiot. W epoce cyfrowej rzeczywistości gry wideo stały się dominującym rodzajem i tworzą pewien fenomen kulturowy. Wyjątkowość kultury gier wideo polega na tym, że budują one specjalną przestrzeń i społeczność, wytyczając specyficzne

zasady i etykę, tworzą własne unikalne materiały i wirtualne artefakty. Kultura gier wideo ma znaczący wpływ na socjalizację, światopogląd i orientację wartości człowieka jako poszczególnej jednostki.

PHENOMENON OF VIDEOGAME CULTURE IN MODERN SOCIETY

(SUMMARY)

In given article the philosophical reflection of the game as a special type of social reality with its specific subject-object and subject-subject relations is conducted. In the epoch of digital reality, videogames become the dominant type of games, which has been phenomenalized into a special type of culture. The phenomenon of videogame culture lies in the fact that videogames form a special space and community, specific rules and ethics, create their own unique material and virtual artifacts. Videogame culture has a significant impact on the socialization, worldview and value orientations of the individual.

BIBLIOGRAPHY

- 10 Interesting 2018 Video Game Industry Statistics, Trends & Data, 2018 <https://medium.com/swlh/10-interesting-2018-video-game-industry-statistics-trends-data-499050f976b3> (20.05.2019).
- Andrew Murphie, John Potts, 2003, *Culture and Technology*, Houndmills, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Arjoranta Jonne, 2014, *Game Definitions: A Wittgensteinian Approach*, *Game Studies: the international journal of computer game research*, 14 (1), <http://gamestudies.org/1401/articles/arjoranta> (15.05.2019).
- Arjoranta Jonne, 2019, *How to Define Games and Why*, <https://doi.org/10.31235/osf.io/abhdm> (15.05.2019).
- Asperti Andrea, Pieri Carlo de, Pedrini Gianmaria, 2017, *Rogueinabox: an environment for roguelike learning*, *International Journal of Computers*, vol. 2, p. 146–154.
- Bergonse Raffaello, 2017, *Fifty Years on, What Exactly is a Videogame? An Essentialistic Definitional Approach*, *The Computer Games Journal* No. 6(4), p. 239–255. DOI: 10.1007/s40869-017-0045-4.
- Boomer Jason, Harwood Tracy, Garry Tony, 2018, *Value Transformation in the 'Let's Play' Gaming Subculture*, *Journal of Creating Value*, No. 4(2), p. 229–242. doi: 10.1177/2394964318804705.
- Cyberculture: The Key Concepts*, 2004, ed. by David Bell, Brian D. Loader, Douglas Schuler, Nicholas Pleace, Taylor & Francis.
- Digital culture, Play, and Identity: A World of Warcraft Reader*, 2008, ed. by Hilde G. Corneliussen and Jill Walker Rettberg, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Digital Video Game Trends and Stats for 2019, 2019, <https://filmora.wondershare.com/infographic/video-game-trends-and-stats.html> (20.05.2019).

- Eliot Thomas Stearns, 1949, *Notes Towards the Definition of Culture*, New York: Harcourt, Brace, and Co.
- Estimated number of World of Warcraft subscribers from 2015 to 2023 (in millions), 2019, <https://www.statista.com/statistics/276601/number-of-world-of-warcraft-subscribers-by-quarter/> (20.05.2019).
- Foster Lisa B., 2016, *Effects of Video Game Streaming on Consumer Attitudes and Behaviors*, Electronic Theses and Dissertations, Paper 3041, <http://dc.etsu.edu/etd/3041> (19.05.2019).
- Frasca Gonzalo, 1999, *Ludology Meets Narratology. Similitude and Differences between (Video)games and Narrative*, Helsinki: Parnasso#3, p. 365–371.
- Horban Olexandr, Maletka Maria, 2018, *Basic approaches to the definition of the concept of “videogame” as an element of modern scientific discourse*, Skhid, № 3(155), p. 29–33. DOI: [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2018.3\(155\).139675](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2018.3(155).139675).
- Huizinga Johan, 1949, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Krumm John, Davies Nigel, Narayanaswami Chandra, 2008, *User-Generated Content*, IEEE Pervasive Computing, vol. 7, No. 4, p. 10–11, doi: 10.1109/MPRV.2008.85.
- Nardone Rosy, 2017, *Videogames between ethics and politics*, *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, Journal of Theories and Research in Education, No. 12(2), p. 41–55, <https://doi.org/10.6092/issn.1970-2221/7072>.
- Oqvist Gustav, 2008, *Ethics and Morality in a World of Warcraft*, <http://www.it.uu.se/grad/courses/etik07/Gustav.pdf> (15.05.2019).
- Pietschmann Daniel, Liebold Benny, Valtin Georg, 2017, *The MMORPG Designer’s Journey. Casualization and its Consequences for Social Interactions, New Perspectives on the Social Aspects of Digital Gaming*. Multiplayer 2, ed. by Rachel Kowert, Thorsten Quandt, <https://doi.org/10.4324/9781315629308>.
- Sicart Miguel, 2005, *Game, Player, Ethics: A Virtue Ethics Approach to Computer Games*, International Review of Information Ethics, No. 4 (12), p. 13–18.
- Spencer-Oatey Helen, 2012, *What is culture? A compilation of quotations*, GlobalPAD Core Concepts, Available at GlobalPAD Open House, <http://wrap.warwick.ac.uk/74260/> (7.05.2019).
- Surber Jere P., 1998, *Culture and critique: An introduction to the critical discourses of cultural studies*, Denver, CO: Westview Press.
- Tharp Bruce M., 2009, *Defining “Culture” and “Organizational Culture”: From Anthropology to the Office*, Haworth, https://www.thercfgroup.com/files/resources/Defining-Culture-and-Organizationa-Culture_5.pdf (9.05.2019).
- Top 10 Zero Player Games, 2017, <https://medium.com/@thebyteroad/top-10-zero-player-games-d55a7346e2d7> (20.05.2019).
- Wittgenstein Ludwig, 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. C. K. Ogden, Ed. & Trans., London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

Natalia Semeniuk

Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy
National Pedagogical Dragomanov University¹

Modern University in the Light of Lifelong Learning Challenges: The Issues of Philosophy of Education

Słowa kluczowe: edukacja; uniwersytet; kształcenie ustawiczne; heutagogika; światowy rynek usług edukacyjnych; misja społeczna; dywersyfikacja; synergia; autonomia.

Keywords: education; university; life-long learning; heutagogy; the world market of educational services; the social mission; diversification; synergy; autonomy.

Introduction

The modern model of the university is focused on the commercialization of its activities. This process was initiated by the United States through the adoption of the Bayh-Dole Act of 1980, the purpose of which was to create jobs and commercialize research and technology. After its introduction quantitative indicators of patenting and net profit have increased significantly. Commercialization of the model of activity of the modern university naturally leads to the internationalization of the sphere of education, to the creation of an extensive network of regional, national and international ties and to the strengthening of the principles of liberalism in the organization of the educational process. Accordingly, an original conception of the definition of the strategy of university activity is formed, especially in conditions of optimization of the world market of educational services. This concept is called New Public Management (NPM), the content and logic of which are the subject of contemporary discussions and thorough analytics.

The systemic principles of management of education are transformed from a rigid vertical structure to a network model of structuring. Such

¹ Natalia Semeniuk, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, Pirogova 9, 01601 Kyiv, Ukraine, n.v.semeniuk@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-6086-0489>.

a transition is conditioned by the needs of the modern information society, which is connected with the communicative lines of the scientific and educational partnership, life-long learning and heutagogy, the integration of scientific research and its implementation into production, the growth of the level of labor migration and academic mobility. Heutagogy is a teaching about self-education of an adult. Its content is also the embodiment of so-called mixed, or hybrid learning. Modern technology development accelerates the process of changing the content demanded by the market competencies. Accordingly, the learning process essentially loses the opportunity to be completed and final, there is a need for continuous training, upgrading and updating of the acquired knowledge. It is also a specific rhizomorphic model of learning based on the belief in the fundamental incompleteness of cognition, need for lifelong learning as a successful adaptation and interaction with the social environment.

Author decided to concentrate on the issues of lifelong learning taking into account, that number of challenges for contemporary University mission is even hard to be estimated. There are some challenges, produced by new cognitive strategies of social reality (Bilyk V., Sheremet I., 2019). Some challenges have demonstrated national nature in addition to the series of ones (Bazaluk O., Fatkhutdinov V., Svyrydenko D., 2018; Pavlova O., 2018). Wiktor Mozgin rises the question about the correspondence of contemporary University mission to the University ones, formulated by Wilhelm von Humboldt, and then John Newman (Mozgin, 2019, p. 58–62). Liudmyla Savenkova and Denys Svyrydenko underline, that contemporary social system is easily described by the metaphor of mobility, thus all the social institutes (education, family, etc.) become mobile at different dimensions, thus, their traditional social roles and missions should be revised (Savenkova L., Svyrydenko D., 2018, p. 57–59). The new social roles for student with corresponding challenges for University mission are also discussed (Wach K., Wojciechowski L., 2016). The full list of approaches for understanding of contemporary crisis situation of University is too big and one's formulation transcends the scope of this article.

The condition of the competitiveness of a modern university, among other things, is the creation and maintenance of a creative space system. It is logical that creativity is needed to improve and optimize the business environment, attract investment, innovate and create products of culture, works of art and scientific and technological developments.

Modern University: the Philosophy of Efficiency

It is clear that, at such serious challenges, the modern university is simply forced to revise its own foundations and reflects its own social mission. Thus, Yingqiang Zhang and Hualiang Fang (Zhang Y, Fang H., 2018, p. 57–67) analyze the current state of transformational processes in the model of university education. In their opinion, the absence of such changes would indicate the formalism and inefficiency of such a university management model. The authors insist that the best solution to this problem will be to preserve academic traditions with the introduction of innovative learning technologies and the creation of counseling centers, professional associations and vocational schools.

More comprehensive approach is offered by other researchers. Jill Jones, Scott Fleming and Janet Lagurnee (Jones J., Fleming S., Lagurnee J., 2018, p. 1–17) explore the transformation of a modern university model at a general and political level. The authors emphasize the diversification of the funding base of the university as one of the main factors influencing the functioning and competitiveness of the educational institution. A meaningful empirical study of this problem serves as the basis for the formulation of the so-called “model S4E”, which details the algorithm of effective interaction of educational institution with profile enterprises.

This model includes the following components:

- 1) determining the strategic value for an enterprise of this type of interaction;
- 2) support of the enterprise by the latest developments and scientific inventions;
- 3) development of synergy of activity of the enterprise and educational institution;
- 4) the actual and prospective success of the enterprise.

According to the authors, the development of the interaction of education and production is relevant both for practice in academic circles and in the wider regional national and international levels. The problem of determining the social mission of the University of James Arthur reveals the example of the University of Birmingham, and exhibits the planning and refinement of national models of the University, in particular, in the German space in a broader motivational context. At the present stage, the installations and goals of the university are significantly changing, since the volume and complexity of the tasks solved by higher education has significantly increased. Accordingly, the idea of the social mission of the university also varies depending on the actual state of society.

Therefore, the civilian dimension of a modern university is determined by numerous contradictions, the main of which is the growth of the academic status of the institution of education and constant enthusiasm for the strengthening of urban and regional ties. This problem is also being developed by C.A. McLaren: "Wide variations occur from university to university in the nature of these cords in these categories. Among records of government and administration, however, there has generally been a steady increase in volume, accelerating in recent years, accompanied by a marked elaboration in form. These features reflect developments in governmental and administrative organization which are a response to the increasing complexity of the tasks which society has encouraged, and indeed ordered, the universities to undertake: burdens such as expansion in numbers and the widening of fields of study" (McLaren C.A., 1975, p.13).

William Whyte relies on the well-known work of J. Axtell, who: "Seeks to explain their success, arguing that they are institutions sustained by twelve core attributes: meritocracy, diverse sources of funding, a synergy between teaching and research, tenure for academics, competition for high-quality faculty, openness to foreign influences, intellectual freedom, strong governance, excellent education, competition for students, commitment to public service and 'generally attractive locations'" (Whyte W., 2016, p. 372).

But all these indicators are external, although they are presentable. Concerning the internal prerequisites for the development of university education, communication and their specificity should be considered important. So, Iain MacRury suggests verifying the use of object relations of the psychoanalytic concept of dialogue to relationships and relational structures in the management of the university. The author observes that the quality of dialogical relationships in creative collaboration is an important indicator of creative productivity, especially critical thinking. The domination of hard management associated with the provision, monitoring and management of creative processes can lead to distortion of the content of symbolic production and the negative impact on the development of students, the formation of the "space for thinking" necessary for the implementation of research activities. The creativity of a modern university is in demand due to the rhetoric of empowerment of students. The author criticizes existing dialogue models, feedback loops, internal and external audits, mechanisms and reporting procedures: "We witness and deliver a collapse of academic spaces and practices into administrative and managerial spaces and practices" (MacRury I., 2007, p.18).

The author's special attention is drawn to the importance of maintaining a dialogue space in the humanities and social sciences. Thus, modern institutional management models focus on managing dialogue spaces that limit natural rhythms and timelines of imagination, accentuating the value of the end and result. Therefore, Iain MacRury argues that creative thinking manifests itself as a synthesis of an object / result and corresponding thinking processes.

Gavin Moodie (Moodie G., 2017, p. 3) cites Axwell's well-known view that the United States' elite research universities have gained such efficacy through the list of factors. Denote the main content of these criteria as follows:

- 1) various institutions that are meritocratic in their essence;
- 2) diversification of funding sources for educational institutions;
- 3) synergy of education and research;
- 4) autonomy and competition of the teaching staff of the university;
- 5) encouraging the best research achievements and their authors;
- 6) academic mobility of students, researchers and teachers;
- 7) creativity and academic freedom in providing educational services;
- 8) autonomy of universities and plasticity in management practice;
- 9) introduction of liberal principles of education with the provision of personalized education, at least at the highest levels;
- 10) promoting the best student achievements;
- 11) interaction of university education with state authorities;
- 12) aesthetics of educational institutions and campuses.

Chris Shore and Mira Taitz analyze contemporary neoliberal rethinking of universities with an emphasis on commercializing their activities as a global phenomenon, but with significant local variations. Accordingly, the concept of "property" as a determinant of the definition of the content of modern education and the links between academic science and the management system of the educational institution is used. The authors are convinced that the discussion of property reveals the existing tension between institutional autonomy and academic freedom. The authors of the transformation of the modern university model state the following: "The idea of the university as a place of advanced learning and critical thinking or of higher education as a 'public good' whose social mission is to reproduce national culture and serve the public interest, summed up in the now-anachronistic phrase 'education for citizenship' has been replaced by the narrower instrumental view of university knowledge as a personal investment and form of training" (Shore C., Taitz M, 2012, p. 203).

Significant and demonstrative in the principles of the functioning of a modern university from the standpoint of its management and efficiency is the notion of stakeholders. The authors of the article point out a very interesting aspect of the etymology of this notion: "The metaphor of the 'stakeholder' is an interesting example of institutional semantics. The term has its origins in the world of gambling and banking. As the Oxford English Dictionary defines it, a 'stakeholder' is: '(in gambling) an independent party with whom each of those who make a wager deposits the money or counters wagered'. The migration of this word from a casino or betting idiom to a major principle of contemporary governance parallels the process by which neoliberalisation and New Public Management seem to have colonised the public institutions of modern capitalist societies" (Shore C., Taitz M., 2012, p. 208).

The blurring of the boundaries of the educational environment of the university, the integration of the structure of the university into a certain socio-economic and political context, and the involvement of new figures and participants that determine the content and direction of the development of university education is a controversial and little predictable phenomenon. The authors note the following: "This relegation of academic and professional staff to adjuncts of the university exemplifies how power relations within academia have shifted. Like the classification of students as just one among 'stakeholders' whom the University identifies as people to be consulted, it is a palpable signifier of how the 'idea of the university' has changed: from a corporate body composed primarily of teachers and students, the University is now increasingly defined as its Vice Chancellor and his senior managers and administrators whose job is to regulate and discipline its 'staff' according to the principles of financial accountancy and New Public Management" (Shore C., Taitz M., 2012, p. 212).

Therefore, the question arises about the necessary restrictions in this global space of liberalism. Graham Badley thinks that the ideas of his environmentalism and pragmatism are fundamental to the ideas of a modern university. These concepts should not contradict, but complement each other for the productive and stable development of a modern university model. The author considers the main problem in the ability to implement such a project. The obstacle on this path is called "disastrous ideologies", namely entrepreneurship, globalization and management.

But the future of a pragmatic university, as well as the future of civilization, depends on the environmental friendliness of thoughts and actions. In this problematic field, environmental friendliness means maintaining the balance and harmony of the existence of different species.

Therefore, personal freedom is an absolute value in the sense that it does not interfere and does not ruin the space of freedom of others: “The pragmatic university would be part of a democratic and pluralist society where an individual’s or group’s religion, however idiosyncratic, is their own business. Society and the pragmatic university would leave free space for individuals to develop their own sense of who they are and what their lives were for” (Graham B., 2016, p. 634).

But meeting the demands and expectations of an indefinite number of individuals and their groups is a very complicated task. Therefore, the level and quality of calls faced by a modern university is growing rapidly: “For universities are now driven by agendas set by business consultants, corporate managers, financial officers, government agencies, industrial concerns and others. Universities are required by these agents and agencies to become more business-facing, more competitive, more economically literate, more entrepreneurial, more excellent, more global, more instrumental, more strategic, more vocational, more this and more that” (Graham B., 2016, p. 635).

Obviously, the role and significance of the modern university as a social institution is significantly increasing. Ashley Tull (Tull A., 2007, p. 284) observes the responsibility of the modern university not only in the context of the importance of finding the truth, but also in the leadership for the public good, even if its content does not coincide with popular opinion. Or, Richard Joseph Wheeler Selleck (Selleck R.J.W., 1999, pp. 100–104) sees the mission of a modern university not only in the study, but above all in teaching, learning knowledge. But knowledge is not just a profession (because at the current pace of technology development it is a risky investment), but knowledge of axiological, moral and ethical and socio-political nature. These are the knowledge that forms the character and outlook, but does not determine the professional activity. The author suggests the history of universities from the point of view of social demand, rather than the proposals produced by educational institutions.

The Philosophy of Lifelong Learning at Modern University

If we analyze the history and logic of the formation of the university, then we have grounds to assert the following significant transformations in the cultural context. The emergence of the university as a social institution is the apogee of the era of the written word, written text and its authoritative interpreter. With the development of printing, the range of authorized interpreters is growing, preconditions for the formation of li-

beralism and freedom of interpretation are formed. As a result of the proliferation of liberal principles it is appropriate to consider the delegitimization of the cultural status of the university as a center of knowledge and cultural values.

Eclecticism and polysemanticism of contemporary culture are reflected in the model of a modern university, in particular the idea of the multiversity of Clark Kerr (Kerr C., 1963). In his opinion, a traditional university with a dogmatic circle of people involved in the transformation of knowledge into a modern multiversity of technology-oriented intellectual oligarchy. In this trajectory of change, on the one hand, the network of structural organization of the university is branching out, and on the other, the idea of universal education is maintained. Consequently, the philosophy of the modern university becomes a determinant of utilitarianism and pragmatism, and the decisive factor in development is not human as personality, nor the value of culture, but economic needs and challenges.

Commercialization of knowledge leads to a leveling of traditional factors of human self-identification, reduces its essence and purpose to a certain technological functionality. Strengthening the influence of pragmatic and utilitarian factors in the philosophy of substantiating the idea and mission of a modern university naturally leads to the branching and differentiation of models of its functioning in accordance with the goal pursued by the institution of education. So, Michael Barber highlights four main models of a modern university: "The elite universities are the most competitive educational institutions in the global educational services market, with a recognized brand, centuries-old traditions and world-class staggers. At the same time, the mass universities are specialized educational institutions that provide quality training services for professionals who are getting employment opportunities in leading companies around the world. The niche university specializes in individual industries and areas of research, the narrow specialization of which allows them to maintain a leading position in the identified areas of work" (Barber M., 2013, p. 56).

The local university has a systemic impact on the development of economic indicators at the local and regional levels through the rapid response to local challenges and inquiries. But this classification does not cover the description of a modern university. Distribution of distance education, conceptualization of the virtual university, digitalization of the educational space form the necessary basis for the conceptualization of the hybrid model of the university, which combines various technologies and forms of providing educational services. The hybridity of the modern

model of the university is ideologically close to the concept of “open structure” by Umberto Eco, the rhizome as the structural organization of the educational institution (Eco U., 1989).

Jacques Derrida, who sees it impossible to divide the “technical” and “architectonic” basis of systematization of knowledge in the modern context, insists on the patterns of hybridization of the model of modern university (Derrida J., 2005). This is the innovation of a modern university, which reduces the modern ideologue to the priority of theoretical knowledge before the formation of professional competence. After all, professional competence is the possession of technology, and theoretical knowledge is the knowledge of determination links in the widest possible context, knowledge of the essence of things and phenomena that determine the content and direction of activity.

So Friederich Nietzsche criticizes the idea of the University’s mission as a center of professional training, since a set of narrow professional knowledge does not, as a result, form the integrity of a person’s culture and its outlook (Bowman W., 2016). Accordingly, practical training should be based on the appropriate theoretical and cultural basis. Otherwise, society risks ending up with a loss of reflection and reasonable prediction of the future. The newest Dark Ages, the religion of which is business and consumption, are coming.

Conclusions

Consequently, we can conclude that the model of a modern university varies both in form and content. From the hierarchical model of the university as an organized community of legitimized interpreters of true knowledge, there is a large-scale drift to the network’s nomadological structure of educational resources.

In modern conditions, the university is not limited to studying and teaching, the acquisition of a special significance in the University’s success is not just research activity, but is practically and pragmatically oriented. The modern university exists in a mode of permanent changes and rapid response to labor market needs, challenges of the global network economy, taking into account environmental and political threats and risks. Let’s put the rhetorical question: is it possible that the number and severity of the global threats of modernity is a shortage in most of the universal education?

Therefore, we consider it appropriate to interpret lifelong learning as a demand from the society. This fact justifies the need for constant upda-

ting and improvement of professional competencies. It is logical that the university, as the center of academic culture, advanced scientific research and innovative techniques and teaching methods, has all the bases and tools for expanding the range of educational services that it provides. In addition, lifelong learning is an important component of the integration and interaction of individuals and society, the development of their own cognitive interests and spiritual culture.

NOWOCZESNA UCZELNIA W ŚWIETLE WYZWAŃ ZWIĄZANYCH Z KSZTAŁCENIEM USTAWICZNYM: KWESTIE FILOZOFII EDUKACJI

(STRESZCZENIE)

Filozoficzna analiza działania współczesnego uniwersytetu prowadzi do wniosku, że jest on miejscem komercyjnie ukierunkowanej edukacji i kształcenia lokalnych specjalistów w danej dziedzinie. Ponadto okazuje się, że współczesny uniwersytet może być np.: elitarny, masowy, niszowy, regionalny, pragmatyczny, ekologiczny. Autorka zauważa, że komercjalizacja edukacji bezpośrednio sprzężona jest ze wzrostem wpływu technologii na dynamikę rozwoju kulturowego, globalizację i informatyzację danego społeczeństwa. W związku z tym wydaje się, że wolność poszukiwań naukowych, niezależność nauki i edukacji schodzą na dalszy plan, gdyż współczesna uczelnia skupia się przede wszystkim na osiąganiu efektów naukowych i edukacyjnych, które są komercyjnie pożądane i możliwe do pragmatycznego wykorzystania. Autorka utrzymuje, że w dłuższej perspektywie czasu taki trend funkcjonowania współczesnego uniwersytetu, jeśli się utrzyma, okaże się zgubny, gdyż nie służy zrównoważonemu rozwojowi zarówno człowieka jako osoby, jak i ludzkiego społeczeństwa.

MODERN UNIVERSITY IN THE LIGHT OF LIFELONG LEARNING CHALLENGES: THE ISSUES OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

(SUMMARY)

The philosophical analysis of the content of the modern university's work leads to an understanding of commercialization and professional localization in the training of specialists. The ways of determining the essence of a modern university are grounded: elite, mass, niche, regional, pragmatic, ecological, and others. It is argued that the commercialization of education is conditioned by an increase in the level of technology impact on the dynamics of cultural development, globalization and informatization of society. Accordingly, traditional notions of academic freedom and the value of science and education are inferior to considerations of pragmatic feasibility and utilitarianism. The idea of the perniciousness of such a trend in education that threatens the personality deformation and the possible risks of global catastrophes is upheld in the paper.

BIBLIOGRAPHY

- Arthur James, 2017, *The First Modern University: the University of Birmingham*, British Journal of Educational Studies, Vol. 65, Issue 2, pp. 183–200, <https://doi.org/10.1080/00071005.2016.1227426>.
- Badley Graham, 2016, *The pragmatic university: a feasible utopia?*, Studies in Higher Education, Vol. 41, Issue 4, pp. 631–641, <https://doi.org/10.1080/03075079.2014.942269>.
- Barber Michael, Donnelly Katelyn, Rizvi Saad, 2013, *An avalanche is coming. Higher education and the revolution ahead*, The Institute for public policy research.
- Bazaluk Oleg, Fatkhutdinov Vasyi, Svyrydenko Denys, 2018, *The Potential of Systematization of the Theories of Education for Solving of Contradictions of Ukrainian Higher Education Development*, Studia Warmińskie, Vol. 55, pp. 63–79, <https://doi.org/10.31648/sw.3062>.
- Bilyk Valentyna, Sheremet Inessa, 2019, *A New View of the Nature of Reality and the Teaching Higher-Level Cognitive Strategies*, Philosophy and Cosmology, Vol. 22, pp. 92–100, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/22/7>.
- Bowman William, 2016, *Friedrich Nietzsche: Herald of a New Era*, Hazar Press.
- Derrida Jacques, 2005, *Politics of Friendship*, Verso.
- Eco Umberto, 1989, *The Open Work*, Harvard University Press.
- Jones Gill, Fleming Scott, Laugharne Janet, 2018, *The challenge of enterprise/innovation: a case study of a modern university*, Journal of Further and Higher Education, <https://doi.org/10.1080/0309877X.2018.1517865>.
- Kerr Clark, 1963, *The Uses of the University*, 5th edition, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- McLaren Colin A., 1975, *The management of modern university records*, Journal of Educational Administration and History, Vol. 7, Issue 1, pp. 51–56, <https://doi.org/10.1080/0022062750070106>.
- MacRury Iain, 2007, *Institutional creativity and pathologies of potential space: The modern university*, Psychodynamic Practice. Individuals, Groups and Organisations, Vol. 13, Issue 2, pp. 119–140, <https://doi.org/10.1080/14753630701273058>.
- Moodie Gavin, 2017, *Wisdom's workshop: the rise of the modern university by James Axtell*, History of Education, Vol. 46, Issue 6, pp. 868–870, <https://doi.org/10.1080/0046760X.2017.1346148>.
- Możgin Wiktor, 2019, *The Condition of a Modern University – Is There a Problem?*, Future Human Image, Vol. 11, pp. 56–65, <https://doi.org/10.29202/fhi/11/6>.
- Pavlova Olena, 2018, *Politically-Technological Potential of Cultural Practices in Ukrainian Perspective*, Ukrainian Policymaker, Vol. 2, pp. 20–26, <https://doi.org/10.29202/up/2/3>.
- Savenkova Liudmyla, Svyrydenko Denys, 2018, *Academic Mobility and Academic Migration Issues: the Case of Ukrainian Higher Education*, Interdisciplinary Studies of Complex Systems, No. 13, pp. 57–65, <https://doi.org/10.31392/iscs.2018.13.057>.
- Shore Cris, Taitz Mira, 2012, *Who 'owns' the university? Institutional autonomy and academic freedom in an age of knowledge capitalism*, Globalisation, Societies and Education, Vol. 10, Issue 2, pp. 201–219, <https://doi.org/10.1080/14767724.2012.677707>.

- Selleck Richard J.W., 1999, *The modern university and its discontents*, The European Legacy. Toward New Paradigms, Vol. 4, Issue 6: Ideas and Beliefs of the Victorians, pp. 100–104, <https://doi.org/10.1080/10848779908580015>.
- Tull Ashley, 2007, *Higher Ground: Ethics and Leadership in the Modern University*, Journal of College and Character, Vol. 8, Issue 2, <https://doi.org/10.2202/1940-1639.1170>.
- Vokey Daniel, 2011, *Debating moral education: rethinking the role of the modern university*, Journal of Moral Education, Vol. 40, Issue 1, pp. 134–136, <https://doi.org/10.1080/03057240.2011.541997>.
- Wach Krzysztof, Wojciechowski Liwiusz, 2016, *Entrepreneurial Intentions of Students in Poland in the View of Ajzen's Theory of Planned Behaviour*, Entrepreneurial Business and Economics Review, Vol. 4 (1), pp. 83–94, <https://doi.org/10.15678/EBER.2016.040106>.
- Whyte William, 2016, *Wisdom's Workshop: the rise of the modern university*, Social History, Vol. 41, Issue 3, pp. 351–352, <https://doi.org/10.1080/03071022.2016.1175108>.
- Zhang Yingqiang, Fang Hualiang, 2018, From Living Space to Cultural Space: How a Modern University Academy System is Possible, Chinese Education & Society, Vol. 51, Issue 1: Liberal Arts (General) Education in Chinese Universities, pp. 57–67, <https://doi.org/10.1080/10611932.2017.1411695>.

Anatolii Malivskyi
Department of Philosophy
Dnipro National University of Railway¹
Volodymyr Khmil
Department of Philosophy
Dnipro National University of Railway²

“The Passions of the Soul” by R. Descartes as an Explication of the Anthropological and Ethical Project

Słowa kluczowe: Kartezjusz; natura ludzka; antropologia; etyka; umysł; jedność umysłu i ciała; samorozwój; pasja.

Keywords: Descartes; human nature; anthropology; ethics; mind; unity of mind and body; self-development; passion.

Introduction

Rene Descartes by his works declared himself a profound philosopher of ethical and philosophical orientation. Today not only France is proud of him. However, over several centuries, discussions about the true role of Cartesius in philosophy have not faded. Is his legacy really related to a purely methodological arsenal of science, or does it have a profound humanistic load?

The problem of the ethics status is among the forms of expressiveness of the present era's features, as the most sought after and most neglected field of philosophical knowledge. One of the factors of constructive comprehending of ethics as a practical philosophy relevant for the modern era is the appeal to the history of thought, and, above all, to the landmark, though still not sufficiently appreciated contribution of the French thinker.

¹ Anatolii Malivskyi, Department of Philosophy, Dnipropetrovsk National University of Railway, Lazaryana str., 2 49010 Dnipro, Ukraine, telepat-57@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-6923-5145>.

² Volodymyr Khmil, Department of Philosophy, Dnipropetrovsk National University of Railway, Lazaryana str., 2 49010 Dnipro, Ukraine, broun79@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4710-6681>.

Analysis of the circumstances that have led to nihilism in relation to understanding the anthropological and ethical motive of philosophizing in Cartesius' legacy involves referring to the 'mask principle' as the failure to proclaim his true intentions by virtue of the assessment of the spiritual atmosphere of his era. Equally important is the fundamental inattention of most researchers to the ethical issues of Descartes (Malivskyi A., 2017; Khmil V., & Malivskyi A., 2017). For us, the lack of due researchers' attention to the comprehension problem specifics of the proper principles of human existence, especially in the last years of his work is of key importance. It would seem that the problem is quite clearly stated in general terms on the pages of his metaphysical work "Meditations", where the idea of intellect priority in relation to human freedom is deeply comprehended. However, herewith the key significance of the substantive union of mind and body voiced at the end of its text is not always taken into account. Undoubtedly, the question whether a person can control his/her passions with the help of mind, as a form of expression of a substantive union of mind and body comes to the fore. Although in literature devoted to Descartes there is a shift in terms of recognizing the importance of Descartes' anthropological intentions, they are fragmentary in relation to his legacy (Antoine-Mahut D., Gaukroger St., 2017). In particular, with regard to the text "The Passions of the Soul", it is fairly proposed to qualify as an important work of anthropological direction of the thinker without going into substantiation of its meaningful and logical connection with other works related to the anthropological plan of the great Frenchman (Franco A., 2006, p. 322).

The meaningful substantiation of the position of Cartesius of 40-ies in relation to ethical issues involves intensified attention to the philosopher's interpretation of self-knowledge and self-development of a person in the process of controlling the human passions. A form of realization of his idea is an analysis of human nature in the dimensions of the being and the proper.

Since today, it is not easy to discover the totality of anthropological dominants in his writings, first of all it is reasonable to focus on Descartes' attempt to complete the Copernican revolution in the form of comprehension of the anthropological motive of philosophizing (Khmil V., & Malivskyi A. 2018).

The problem of basic intention of Descartes' philosophizing

In the literature devoted to Descartes in recent times, more and more attention is drawn to the danger of attempts to comprehend the main motives of Descartes' work, based on simplified naive notions concerning 'technomorphic' content of his legacy. Accordingly, the focus of his search was to see through the prism of technocratic intentions and their extrapolation to all spheres of reality. As a result, in the research literature, attention was repeatedly focused on the difficulties in the authentic reading of the "Passions" text. As Liza Shapiro rightly points out, his last intravital work has a kind of tightness, that is, "The Passions of the Soul" are far from those basic ideas with which the works of the thinker are usually associated, and therefore this work is "the most impenetrable of Descartes' works" (Shapiro L., 2003, p. 31).

Analyzing the factors of the 'tightness' mentioned, one should remember that in his earlier texts the French philosopher created an illusion concerning the reduction of his position to the immediate end of the Copernican worldview revolution through the prism of 'narrow' understanding of physics. Herewith, the hidden anthropological and ethical interest as a key motive for the philosophical pursuit of Cartesius remained unaddressed. In the text of the "Passions" as the last intravital published work, he makes a significant step towards the explication of anthropological motive, noting in the title of its first part that it refers to "the entire nature of human". It is noteworthy that although the text of the author's letter to the French translator of "Principles of Philosophy" was written after the completion of the work on "Passions", that is, in 1647, it still contains an anthropological motive. Suffice it to mention the famous tree image, which is specified in the form of metaphysics as a root, physics as a trunk and mechanics, medicine and ethics as separate branches.

As was already mentioned, among the serious obstacles on the way to authentic understanding of the anthropological and ethical project of his philosophy is the discussion thesis on the key role of physics in his philosophical doctrine. However, the question arises: how convincing is the interpretation of physics as a general methodology for understanding his work? Already at the beginning of the sixth part of "Discourse on the Method", Descartes focuses on the central role of physics for philosophy. It is also appropriate to recall a letter to Mersenne, where the text "Meditations" is characterized as a kind of physics apology. This refers to the letter of 1640, which clearly states that the work "Meditations" "contains all

the principles of my physics” (Descartes R., AT III: 323). An additional argument in favor of Descartes alleged total devotion to the natural-science worldview is considered his well-known letter, which is usually printed as an introductory word to the text of “Passions” (except for the Russian publication of 1989). It emphasizes the desire “to explain the passions only as a natural philosopher, and not as a rhetorician or even as a moral philosopher” (Descartes R., AT IX, p. 326).

However, the illusion of the unambiguousness and categoricalness of the above argumentation to a large extent loses its power, especially if we recall, first, the concealment of anthropology in the form of interpreting physics as the basic intention of the search, and, secondly, the essential differences between the ‘narrow’ and the ‘broad’ values of the concept of nature, where it is identical to God.

The pages of the above-mentioned letter of the translator of “Principles” (1647) are among the unvalued arguments for analyzing the Cartesius legacy. This letter openly refers to the meaningful connectivity of physics in the broad sense of the word and ethics: “By ‘morals,’” Descartes wrote, “I understand the highest and most perfect moral system, which presupposes a complete knowledge of other sciences and is the ultimate level of wisdom” (Descartes R., AT IXB, p. 14). A thesis in the letter to Chanut, in which he claims, “these truths of physics are part of the foundation of the highest and more perfect morality”, is also close in spirit and content. (Descartes R., AT V: 291)

The unified vision of Cartesius legacy regarding the relation between physics and ethics also involves attention to his line for recognition of their fundamental difference, as it was already outlined in the “Discourse”. Analyzing the peculiarity and self-sufficiency of morality, he emphasizes “... in practical life it is sometime necessary to act upon opinions which one more knows to be quite uncertain just as if they were indubitable” (Descartes R., AT VI, p. 31). Later, during the replies to the objections, the fundamental difference between epistemology and ethics again refers to the text of “Meditations”: “As far as the conduct of life is concerned, I am very far from thinking that we should assent only to what is clearly perceived. On the contrary, I do not think that we should always wait even for probable truth” (Descartes R., AT VII, p. 149).

Explicating the boundary principles of human nature, which underlie its behavior; Cartesius focuses on free will to create life, since it most fully manifest our resemblance to God. The meaningful outline of the mentioned Descartes’ approach is described on the pages of “Meditations” and “Passions”, where he calls “free will and our power over our own desires”, the basis for self-esteem which makes us in a way equal to god. It is easy

to see that it is a question of distancing a person from the world of finite things as a prerequisite for meaningful deification with God. Therefore, its correct use is our greatest blessing, he emphasizes in the letter to Queen Christina of November 20, 1647: "Free will is in itself the noblest thing we can have, since it makes us in a way equal to god and seems to exempt us from being his subject; and so its correct use is greatest of all the good we possess" (Descartes R., AT V, p. 85).

Realizing the doctrine of metaphysical interpretation of human nature in the text of "Passions", Descartes continues the doctrine of the differentiation between ethics and physics specified in the text of "Discourse", demonstrating the limitation and insufficiency of cause and effect as the key categories of the mechanistic picture of the world, which means the rehabilitation of the mystery. It is important that when comprehending the correlation between corporal movements and passions it is expedient to distance from impersonal world perception, since the same cause can result in different emotions for different people. It is difficult not to notice the meaningful relationship of Descartes' thesis with the related thought on the last pages of "Meditations": "God could have made the nature of man such that this particular motion in the brain indicates something else to the mind" (Descartes R., AT VII, p. 88). In the above-mentioned approach, it is difficult not to notice the meaningful proximity of the Cartesius' ideas with the teaching of Kant after writing two "Critiques". However, the similarity of the positions of great thinkers is not confined to confronting the kingdom of necessity and the kingdom of freedom. They also coincide in the main features of variants of constructive overcoming of the mentioned problem. Both in Cartesius, and in Kant, the field of expediency as a neutral area that allows the synthesis of opposite dimensions comes into view.

However, as evidenced by the reference to research literature, not all researchers are inclined to recognize Descartes' going beyond the limits of the reductionist methodology. Stephen Voss' position is representative. Recognizing the key role of the French thinker's legacy in the process of building New Early Age anthropology, the researcher at the same time denies the existence of deep doctrine. The manifestation of such skepticism is a somewhat provocative title of his article – "Descartes: The End of Anthropology", in which the researcher considers the texts of "Principles" and "The Passions of the Soul" the mature form of manifestation of Descartes's anthropology, assessing the attempt of the French thinker as failure in the whole. It is about the inability to find anthropology in Descartes and to insert human existence into that new rational universe, which gradually acquires visible features on the pages of the philoso-

pher's texts. Voss is firmly convinced that attempts to explicate the doctrine of man are groundless, since "Descartes no longer believes in man," and "anthropological silence of the *Principle*" is the consequence of the destruction of this faith (Voss S., 1994, p. 291–292). The author's observations of the disappearance of the very concept of man from the title of works of the last period – "The Description of the Human Body" and "The Passions of the Soul" claim the role of weighty and convincing arguments about the death of anthropology in the Descartes' doctrines. Therefore, the result looks categorical and negative: anthropology does not have a place in the doctrine of Descartes, because "man has disappeared from the Cartesian universe" (Voss S., 1994, p. 300).

The level of categorical position of the researcher is significantly mitigates the search for forms of synthetic combination of physics and ethics in Descartes' works. This is about the Principle of Nature and Habituation. In other words, he proposes the idea of abandoning the monistic position and recognizing the presence of ambivalent methodological doctrine. (Descartes R., 1989, p. 42–43).

Abel Franco demonstrates a profoundly close approach in research literature. He insists on the expediency of abandoning the monistic doctrine and the recognition of the presence of an ambivalent methodological doctrine in the course of comprehending the "Passions". It is about the presence of two substantially different basic doctrines in the text, one of which coincides with the above-mentioned focus on physics, and the second one differs significantly. It is difficult not to recognize the persuasiveness of the author's thesis about the secondary nature of physiological details and the dominance of the relationship problem between the passions, virtues and happiness. An important argument is the final paragraph of each of the three parts, which emphasizes the key importance of "peace of mind" (Franco A., 2006, p. 2). The significance of the latter observation is greatly enhanced by taking into account the emphasis on the importance of leisure and emotional balance on the pages of the "Discourse".

In this regard, Aaron Spink suggested a deeper and more convincing interpretation of the Cartesius' position, which emphasizes the organic combination of two opposing methods, oriented on the empirical and metaphysical cognition (Spink A., 2017).

In the course of the modern analysis of the compatibility of physics and anthropology, evolutionary changes in the position of Paul Hoffman, one of Descartes' first researchers in English literature (Hoffman P., 2009, p. 3), are indicative. He considers individuality underestimation a serious disadvantage of the modern method of anthropology reception. The authors of this article are particularly impressed by the emphasis of

the French thinker as an anthropologist on the importance of a holistic image of man. Among the important visions of his position concerning Descartes' legacy is, firstly, the attention to the substantial succession with Aristotle, namely, the hylomorphic vision of man as a union of mind and body, form and matter, and secondly, the focus on the forms of his delimitation from Occam and Suarez as predecessors. Observing the pioneering nature of this monograph, in terms of the special significance of anthropological themes for Descartes, it is impossible to ignore the controversial nature of the title of the last section – "Moral Psychology", as well as the uncritical reproduction of established stereotypes in the form of the tendency to identify the nature of man with mind (Hoffman P., 2009, p. 199–200), which becomes more apparent against the background of the recognition of essential value in the sense of passions for man.

Another manifestation of the tendency to go beyond the boundaries of the fragmentary (reduced and gnoseologized) vision of man is manifested in the form of rehabilitation of the authentic image of Descartes. One of the representative manifestations of this tendency is the publication of Deborah Brown. In the sixth chapter of the monograph, the object of critical rethinking becomes the Cartesian epistemological subject, and a holistic person occupies his place. In other chapters, devoted to the problem of the metaphysical status of the Cartesian man, the object of attention becomes a separate holistic person as a union of mind and body. It is impressive that the author meaningfully expounding her position concentrates on the manifestations of the uniqueness and absoluteness of human nature that are associated with emotions. Since the main forms of their manifestation are nobility and amazement, the researcher reasonably focuses on the amazement (which Descartes describes as the first of the passions) and nobility (based on self-esteem and determination) (Brown D., 2006, p. 231).

A prerequisite for comprehension of the modern interpretation peculiarity of the nature of passions in the last *intravivam* text of Cartesius is the attention to his emphasizing the individual-personal components in early works. It is about the succession of the "Rules" and "Discourses", in which the constitutive influence of the circumstances of his personal life is unambiguously felt. Belonging of this component to the number of essential features of the philosophic position of the thinker is confirmed by the texts of the mature period. Analyzing the establishment factors of the text of "The Passions of the Soul" in the research literature, today the constitutive significance of human emotions is noted. Cartesius emphasized the role of passion as a kind of germ of "Passions" in the letter to Princess Elisabeth from September, 1645: "I have always had an inclina-

tion to look at thing from the most favorable angle and to make my principal happiness depend upon myself alone, and I believe that this inclination caused the indisposition, which was almost part of my nature, gradually to disappear completely" (Descartes R., AT I, p. 221).

The prerequisite for the authentic comprehension of the text of "Passions" as a meaningful extension of the line for comprehension of the world and man pointed out in the previous works is the attention to the fact that Descartes preserved the doctrine of recognizing the limited possibilities of theoretical reason. The perception of the soul for him is those actions which, although occur in the very soul, but "we do not normally know any proximate cause to which we can refer them" (Descartes R., AT XI, p. 347).

Passions and human nature

In the context of the study of the end-to-end problem of the proper principles of human behavior for Descartes' legacy, the key attention in the "Passions" focuses on human emotionality. At the end of the treatise, the thinker clearly emphasizes their belonging to the main components of human nature: "People are strongly inclined by nature to the emotion of joy, pity, fear and anger...". The power of emotions over people in the vast majority of cases is so strong that few of those people who live naively and uncritically are prepared enough to deal with passions of any kind (Descartes R., AT XI, p. 486).

The representation of the fundamental changes in the Cartesius' position during the interpretation of human nature on the pages of "Passions" is his rejection of the inherent uniqueness of early works, that is, the transition from 'control' and 'direction' (in the "Rules" and "Discourses") to the more voluntaristic notion of 'inclination'.

The presence of anthropological component in the text of "Passions" will become even more expressive if we take into account its meaningful succession with "Mediations". In both cases, Descartes is focused on comprehending the forms of human self-development based on freedom and his/her ability to live in harmony with the world created by God. It should be noted that in "Passions", the main role in self-development belongs to the emotions "person whom the passions can move most deeply are capable of enjoying the sweetest pleasures of this life" (Descartes R., AT XI, p. 488).

Finding out those individual principles that made it possible for Cartesius to identify his own positions in the text of "The Passions of the Soul" as a complete ethics that qualitatively differs from the 'incomplete'

by him, one should focus on private correspondence. The letter to Chanut from June 15, 1646, with cautious enthusiasm reported on the achievement of 'satisfactory conclusion' during the elaboration of an ethical project, namely the establishment of the 'sure foundations in moral philosophy'. And since the recipient had an unhidden interest in the problems of morality, Descartes shows the existence of internal meaningful connections between 'proper' and 'existing' in the nature of man: "The safest way to find out how we should live is to discover first what we are, what kind of world we live in, and who is the creator of this world, or the master of the house we live in", Cartesius expresses his convictions (Descartes R., AT IV, p. 441). Despite the elevation of style and pathos, he modestly mentions a certain conditionality and relationality of his own approach, pointing out that his attempt to develop a human problem is of a kind of exploration, since he still did not touch on it, that is, it refers to "the detailed knowledge of the nature of man, which I have not discussed" [Descartes R., AT IV, p. 441].

These words of the thinker regarding insufficient attention to human nature deserve special attention and require comments. One unwittingly remembers the repeated appeals of the thinker to the nature of man and efforts to understand it in his earlier texts. It is about the final chapter of the treatise "The World" devoted to man, the first title of "Discourses" and the meaningful continuation of this line in the text of the main metaphysical work "Meditations", where the substantive union of mind and body is evident. Today looking for an explanation of the above-mentioned modest Descartes' estimate of his merits, we consider it worthwhile to draw attention to the originality of the context, namely, the comprehension of moral problems.

As for the specifics of the meaningful vision of human nature in previous years and the established stereotype concerning the reduction of man to mind, they are largely determined by the naive reception of the context of the scientific revolution. In other words, the fact of a fragmentary vision of a person in the previous period was not neglected by Cartesius himself. Explicating the factors of long dominance of such vision of man, Descartes in the letter to Elisabeth from May 21, 1643 indicates its causation by the specifics of the set tasks and emphasizes the expediency of a broader comprehending of man: "There are two facts about the human soul on which depend all the knowledge we can have of its nature. The first is that it thinks, the second is that, being united to the body, it can act and be acted upon along with it. About the second I have said hardly anything; I have tried only to make the first well understood. For my principal aim was to prove the distinction between the soul and body, and

to this end only the first was useful, and the second might have been harmful” (Descartes R., AT III, p. 664–665).

As it is easy to see, in the given letter attention is not paid to the aspect of comprehension of the human nature that is in the center of “Passions”. The reference to the first paragraph of the latter makes it possible to ascertain the meaningful interconnection with the ideas of this letter, because here to obtain knowledge about passions a ‘new way’ is needed. Therefore, Descartes’ own position regarding the place of passions in human nature, first, significantly differs from the negative attitude towards them as something alien (stoicism), and secondly, it is characterized by their interpretation as a positive beginning in the human nature, that is, “they are good by nature”, and therefore one should not be afraid of them, and thirdly, the proper use of emotions can ensure ‘peace of mind’ for a person. Moreover, the paradox of human nature lies in the fact that the category of people who are most affected by passions, can enjoy their life as much as possible (Descartes R., AT XI, p. 486–488).

A prerequisite for a more prominent vision of Descartes’ authentic position in the text of “Passions” is the attention to its peculiarity, associated with the mastery of passions as an internal nature. The latter is fundamentally different from the intention of technomorphism, aimed at mastering the external nature. Being firmly convinced of the ability of man to positively resolve the task of controlling our desires, Cartesius qualifies a perfect ethical system as the ultimate level of wisdom, which lies in the ability to “be masters of our passions” (Descartes R., AT XI, p. 488). If one takes into account a certain meaningful relationship of the Cartesius’ position with Stoicism, then the peculiarity of his vision of the proper, as ideal existence, implies the need to live not so much in accordance with the external nature as with one’s own human nature.

The originality of Cartesius’ position becomes even more apparent upon condition of attention to the impartial assessment of A. Schopenhauer, who considered a person unable to overcome his/her passions, although he did not deny the relevance of Swedish Queen Christina’s characteristics of Descartes’ way of life as an example of happy life, which is the result of successful overcoming the passions (Schopenhauer A., 1992, p. 278).

Conclusions

Modern philosophy demonstrates a powerful demand for human comprehension and anthropological reading of the history of philosophy. The analysis of Descartes’ legacy, and especially the text of “The Passions of

the Soul" is a convincing evidence of the falseness of interpretation of this work exclusively in the context of the scientific revolution of the New Early Age, the expression forms of which are the universalization of the natural sciences methodology and the reduction of the inner world of man to a mind. The emphasis on the uniqueness of the authentic image of the thinker's doctrine involves attention to his metaphysical anthropology and passions as a form of expression of the substantive union of mind and body. The authors defend the relevance of the "Passions" interpretation as an extension of the anthropological approach, outlined in the earlier works. Prospects for further research on Descartes' legacy are associated with a critical rethinking of his outstanding ideas during the last centuries.

NAMIĘTNOŚCI DUSZY R. DESCARTESA JAKO EKSPIKACJA ANTROPOLOGICZNEGO I ETYCZNEGO PROJEKTU

(STRESZCZENIE)

Autorzy niniejszego artykułu podjęli się wyjaśnienia antropologicznego oraz etycznego kontekstu ukrytego w filozoficznych rozważaniach Kartezjusza. U podstaw ich podejścia leży wizja nowożytnej epoki, która jest związana przede wszystkim z potrzebą rozwoju antropologii, której implementacja w tekstach myśliciela jest tradycyjnie przedstawiona w sposób fragmentaryczny oraz powierzchowny. Odwołując się do tekstów Kartezjusza, a szczególnie do jego pracy *Namiętność duszy*, autorzy bronią tezy, która traktuje rozumienie oraz postrzeganie jako integralną część natury człowieka. Opierając się na wcześniejszych tekstach, przedstawiono koncepcję rozważań dotyczących antropologicznej pozycji Kartezjusza, która została ujęta w *Namiętności duszy*. Obejmuje swoim zasięgiem takie aspekty, jak nacisk na znaczenie metafizyki, skupienie się na pojęciu wolnej woli, zainteresowanie wolicjonalnym składnikiem ludzkiej natury oraz wizją namiętności jako formą wyrażania merytorycznego zjednoczenia umysłu i ciała.

THE PASSIONS OF THE SOUL BY R. DESCARTES AS AN EXPLICATION OF THE ANTHROPOLOGICAL AND ETHICAL PROJECT

(SUMMARY)

The authors set and solve the task of explication of the anthropological and ethical motive of philosophizing hidden in the Cartesian legacy. At the heart of their approach is the vision of the Modern Age, first of all, as a request for the development of anthropology, the implementation of which in the texts of the thinker is traditionally perceived fragmentarily and superficially. In the course of addressing his writings and the text of *The Passions of the Soul*, the authors defend the thesis of the possibility

of their reception and as a manifestation of interest in the integral nature of man. Based upon the earlier texts, the content features of the anthropological position of Descartes in *The Passions of the Soul* are outlined. They include the emphasis on the significance of metaphysics, the focus on freedom of will, the interest in the volitional component of human nature, and the vision of passions as a form of expression of a substantive union of mind and body.

BIBLIOGRAPHY

- Antoine-Mahut Delphine, Gaukroger Stephen (eds.), 2017, *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Vol. 43, Springer.
- Brown Deborah J., 2006, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press.
- Descartes Rene, 1996, *Oeuvres complètes* in 11 vol., Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, vol. 11, Paris.
- Descartes Rene, 1989, *Passions of the Soul*, Hackett Publishing.
- Franco Abel, 2006, *Descartes' Theory of Passions*, University of Pittsburgh.
- Hoffman Paul, 2009, *Essays on Descartes*, Oxford University Press.
- Khmil Volodymyr, Malivskiy Anatolii, 2018, *The Problem of Forms of Completing the Copernicus Revolution in Modern Cartesian Science*, Philosophy and Cosmology, Vol. 21, 2018, p. 131–139, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/21/14>.
- Khmil Volodymyr, Malivskiy Anatolii, 2017, *Contemporary Reception of Rene Descartes' Skepticism*, Philosophy and Cosmology, Vol. 19, p. 168–178.
- Malivskiy Anatolii, 2017, *Anthropological project as a basis of Cartesian Ethics*, Anthropological measurements of philosophical research, No. 11, p. 117–126.
- Spink Aaron, 2017, *Cartesian Method and Experiment*, Graduate thesis, <https://www.mobt3ath.com/uplode/book/book-31528.pdf> (31.07.2019).
- Shapiro Lisa, 2003, *The structure of The Passions of the Soul and the soul-body union*, In Byron Williston & André Gombay (eds.), *Passion and Virtue in Descartes*, Humanity Books, p. 31-79.
- Shopenhauer Artur, 1992, *Aforyzmi zhyznennoi mudrosty*, in: *Svoboda voly y nraivstvennost*, Moscow, p. 260–420 (in Russian).
- Voss Stephen, 1994, *The End of Anthropology*, in: John Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation* (ed.), Oxford: Clarendon Press, p. 273–306.

Serhii Terepyschchi

Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy
National Pedagogical Dragomanov University¹

Hleb Khomenko

Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy
National Pedagogical Dragomanov University²

Conceptual Model of Reintegration of Ukrainian Displaced Universities: Peacebuilding in Higher Education

Słowa kluczowe: reintegracja; szkolnictwo wyższe; przesiedlone uniwersytety; budowanie pokoju.

Keywords: reintegration; higher education; displaced universities; peacebuilding.

The main functions of a higher education institution in the society of the 21st century are the dissemination of knowledge, the production of scientific research activities, international cooperation, the development and implementation of innovations, the development of human capital, the enhancement of moral values, the harmonious formation of personality based on humanistic ideas, etc. Carrying out these functions, higher education has an accentuated effect on the human mind, changing its attitude to the world around it. Today, obtaining a higher education is important not only in the context of the prospect of successful employment, but also in the context of the development of personal thinking.

If at school pupils receive a certain body of knowledge with the help of a teacher, then at the university they independently learn to master the recommended material. A pupil, unlike a student, has the discretion to choose the disciplines that will be studied, building a trajectory of the educational process in accordance with its own convictions. This is the

¹ Serhii Terepyschchi, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pirogova Str., Kyiv, Ukraine, terepyschchi@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-5506-0914>.

² Hleb Khomenko, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pirogova Str., Kyiv, Ukraine, homenkoglib@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2897-5400>.

academic freedom and democracy of the educational process in higher education (Terepyshchyi S., 2016, p. 78). It can be argued that high-quality higher education should have all the powers to support the democratic scenario of the functioning of society per se. In conditions of social conflict, education should become a model or a leader that guides the society to overcome the crisis.

The American researcher, the founder of the philosophy of education John Dewey in one of his works has made it clear that education supports the diversity balance in society: "In ancient times, the division into the community was carried out on a geographical basis. Community composition was significantly more homogeneous compared to modern times. But with the development of trade, transport, the establishment of relations and the emergence of emigration, countries such as the United States begin to form, bringing together different social strata and communities with different customs and traditions. In this situation, the importance of education can only be overestimated. Its institutions should ensure a homogeneous and balanced society. Only in this way centripetal forces form which counterbalance opposition between members of different communities can be formed ... A joint curriculum not only unites, but also expands the horizons of the worldview that would be invisible to an isolated community" (Dewey J., 2003, p. 23).

There is no doubt that the search for balance in society should begin with the family, secondary education, but fully deploy this process, make it more accented, can only be through higher education. The university is an academic environment that most recognizes the right of each individual – from the student to the professor, encourages dialogue between them and condemns any manifestations of aggression, being a preacher of ideas of tolerance. In the modern era, the role of higher education is not limited solely to the provision of high-quality educational services, respectively, the training of qualified professionals who will work for the benefit of society. A university is a social institution that is able to unite people on the basis of common humanistic values, providing qualitative opportunities for the further self-realization of each subject. The political and economic functions of the university, which, on the one hand, ensures the emergence of new generations of progressive-minded young people, future leaders of their state, and, on the other, are able to multiply the intellectual capital of society, transform it into various financial investments are no less important.

The team of scientists Smith, Drabenshtott and Gibson (1987) presented the collective idea of a "passive and active continuum" that reflects the main functions of universities in a situation of conflict transforma-

tion. Passive activity means increasing jobs, as well as creating economic incentives in the regions, through expenditures and investment. The active process is the production of human capital relevant to the region's economy, the production of knowledge that is attractive for economic enterprises, technical assistance and technology transfer. Human capital refers to the "skills, knowledge and experience that an individual or population owns". Economists argue that human capital and technology are the two most important engines of economic development (Smith T., Drabenstott M., Gibson L., 1987, p. 3–21).

In the knowledge economy, harmonious relations between universities and entrepreneurship are a priori very important. In a post-conflict society, this issue becomes even more significant, since the intensity of stimulating the development of the economic sphere depends on the nature of these relations. Therefore, the idea that in order to optimize the society in the post-conflict period, we must unite universities with the business communities, is quite popular. According to the UNESCO World Conference on Higher Education (1998, p. 57): "Higher education is necessary for any country to achieve the necessary level of economic and social development and social mobility". If social inequality is one of the sources of conflict in society and higher education can help reduce inequality by providing equal access to all segments of the population, including low-income families, higher education is considered as a powerful tool for peacebuilding.

Despite academic freedom, institutional autonomy and the diversity of functions of a higher education institution, it becomes obvious that it can exercise a fundamental influence on the development of a culture of peace and the popularization of non-violent ideas in societies suffering from permanent conflicts or in a post-conflict stage. If a weapon can provide reconciliation by killing hundreds or thousands of people, the university contributes to stabilizing the world without bloodshed, by analyzing the causes of a conflict, as well as identifying potential ways to level it. In the first case, the conflict may again be reproduced after a certain period of time, again taking a large number of human lives, in the second, this is a priori impossible, since the influence was exercised on the root of the problem, and not on its "germs".

Honored Professor of the International Education Department of the University of Birmingham L. Davis in one of her scientific works rightly noted that the relationship between conflict and education is an extremely undervalued issue. In her opinion, this topic is difficult to discuss, because "there is no benefit for politicians and curriculum developers, since it is safer to focus on literacy and the number of tables in the audience than on achieving unmeasurable goals". (Davies L., 2004, p. 249).

Because of this, most politicians are under a misapprehension, preferring to deal with the conflict solely by increasing subsidies to the army. But, teachers of schools and scientific and pedagogical employees of higher educational institutions remain on the periphery of society, not having decent financial support for their work. Of course, the security of a state directly depends on the combat capability of its army, therefore, it is also impossible to forget about its development. But the world is a somewhat broader concept than security, and therefore its compliance requires the involvement of progressive social policies.

During World War II, British Prime Minister Winston Churchill gave his opponents in parliament to unambiguously understand that sacrificing a cultural development in the interests of securing the army does not make sense, since a fair question arises: "Then what are we fighting for?" The concept of culture is quite broad. It brings together not only the morality and values of the nation, but also science and education, developing within a particular society. If we neglect the development of the educational and scientific branches, the society can never be independent in the economic and political dimensions. Moreover, members of such a society will be short-sighted, they can be easily manipulated. This, in turn, will lead to the fact that egoism will dominate in the minds of people, and physical sludge will become the main means of achieving goals. Such a situation will lead to the reproduction of the content of the famous fable by I. Krylov "Swan, Pike and Crawfish", and the consequence of internal strife will be an even greater crisis of humanistic values in society.

A modern university has all the powers to repel threatening attitudes within society. Not limited to the implementation of the educational function, the university is considered as a powerful research organization operating with numerous scientific centers and laboratories. Etzkowitz H., & Leydesdorff believe that there were two academic revolutions within the universities, the first of which led to the unbreakable unity of education and science, and the second led to the need for a direct link between education and production (Etzkowitz H., Leydesdorff L., 1997, p. 1–8). Instead of providing a large amount of knowledge that has no practical value in the dimensions of modernity, the university should prepare a person for real life in which natural phenomena such as conflicts exist. By adapting the content of curricula and a complex of scientific disciplines with the requirements of modernity, higher education can significantly improve the "climate" in society by forming a protective immunity against conflict in the minds of its citizens.

At this stage of work, it is important to emphasize that the functions of higher education in conflict and post-conflict societies differ significan-

tly. During the period of hostilities, universities can support the actions of the current government of the state or stand in opposition to them. In particular, during the period of the dominance of the ideology of fascism in Hitler's Germany, most of the academic environment of scientific institutions and universities supported the aggressive policy of the leader, trying to produce various concepts that promoted ideas of the Aryan community (Pacheco I., 2013, p. 136). This situation is due to the fact that the universities carried out regular inspections that tried to find hidden oppositionists of the fascist ideology for their subsequent release. The same applied to the student environment in which slander and denunciations were common (Noakes J., 1993, p. 371–407).

There is no doubt that the ideological control over universities was exercised not only during the Second World War. In particular, during the First World War, professors of German universities received a collective letter from US professors, who frankly compared their activities with prostitution ahead of the authorities (Gruber C., 1976, p. 293). It is clear that this trend applies not only to the German scientific community, but also to many others – Spain, France, Italy, etc. Soviet universities were also the environment of ideological treatment of young people during the turbulent military period. The professional activities of scientific and pedagogical staff in societies in situations of conflict or full-scale war usually occurred under the onslaught of censorship, accompanied by a shortage of material resources, oppression and collaborationism.

Although the term “peacebuilding” did not yet exist in nature, the leading universities of the world could not remain indifferent to the fate of their states during the period of hostilities, as well as during the post-conflict stage. These words were confirmed by the declaration of the National Conference of Presidents of Colleges and Universities of the USA in 1942, which had the following preamble: “In the current period of national crisis, we promise the President of the United States, the Commander-in-Chief of our nation, to provide the entire number of our colleges and universities, our faculties, our students, our administrative organizations and our material resources. Higher education institutions of the United States are organized for action and they offer their combined resources for a decisive military victory, for a final and even more difficult task – to establish a just and lasting peace” (National Committee on Defense and Education, 1942). Analyzing the content of this statement, it becomes clear that achieving a just and sustainable peace is much harder than a victory over an opponent in a war.

In order to negotiate peace with the enemy, first of all, it is necessary to reach a consensus on the “internal front”, with itself and its colleagues.

In a metaphorical sense, the ship will not sink if it is on the water; in it will not sink when water is in it. That is, much more important is what happens inside a separate society than what happens outside it. The transition from conflict to post-conflict, according to Brown, Langer and Stewart (2008), requires internal changes: “Cessation of hostilities and violence, signing political peace agreements, demobilizing the military, disarming and reintegrating opposition parties, repatriating refugees, restoring full functioning of the state, achieving reconciliation and social integration among all segments of the population, economic recovery” (Brown G., Langer A., Stewart F., 2008, p. 23). Returning to life in the conditions of the actual world, universities should not only restore their activities, but also help stabilize the activities of other government agencies that are able to rehabilitate society.

J. Wiley and B. Piazza-George stressed that post-conflict peacebuilding cannot occur spontaneously. This process requires careful reflection and conceptualization, a high level of mutual understanding between the government and society. Peacebuilding processes should be outlined in eight directions: demilitarization, integration of the military into society, demining of the territory; humanitarian aid to the wounded; political reconstruction, supporting the organization of democratic elections; social and economic reconstruction based on the provisions of international law and current legislation; rehabilitating the rights and freedoms of people, creating high-quality mechanisms for monitoring society; finally a common strategy, formulating a common vision for the further development of the state (Whaley J., Piazza-Georgi B., 1997).

As the past and the present show, the signing of an act of peace at the highest political level is often not enough for a complete victory over the conflict. Studies show that even in countries where peace agreements were concluded, peace still remains unattainable. In particular, two thirds of the armed conflicts that ended during the first decade of the 21st century, soon suffered a repetition. A similar situation arises when the peacemaking process does not develop into peacebuilding, being satisfied only with the completion of the stage at which outright killings and genocide of people took place. While peacemaking is a kind of anesthetic drugs that helps the sick society to “quench the symptoms”, feel relatively better for a certain period of time, peacebuilding tries to act focused on the cause of the conflict.

Improvement of a post-conflict society through higher education can be done in different ways. In particular, in December 2009, the Norwegian Center for International Cooperation in Higher Education held a seminar on the topic “Universities as agents for reconstruction, democracy

and good governance in post-conflict areas”, analyzing the experience in peacebuilding of individual countries – Indonesia, Sri Lanka, Nepal, South Sudan and Uganda. In most presentations, it was noted that universities can contribute to peacebuilding by simply doing what they usually do – laying out and exploring, but covering a wide range of activities, from the potential of mental health promotion, reintegration of the victims of conflict and the promotion of democracy. Studying the specifics of these three aspects of peacebuilding is a priority in the context of the implementation of the tasks in this work.

The exceptional role of higher education in conflict and post-conflict societies was recognized during the IV global conference of the university network on innovation in 2008 and during the seminar “Universities as agents of reconstruction, democracy and favorable governance in the post-conflict period” organized by the Norwegian Center for International Cooperation in Higher Education. One of its participants, J. Nahas, argued that “universities should be role models for their internal academic life, and should ensure that their students receive the positive influence of dialogue in the process of learning about the Other” (Nahas G., 2008). Unlike schoolchildren, students often take direct part in social conflicts, taking up the position of one of the parties. In this context, universities can solve this problem by protecting the minds of young people from the toxic effects of propaganda and the negative effects of conflict. Another participant of the above-mentioned conference S. Qureshi supported the opinion of J. Nahas, stating that teachers should “act as role models in order to effectively hit with peace propaganda, not war propaganda” (Qureshi, S., 2008).

The university’s role in peacebuilding is intertwined with its main functions in society. According to R. McAllister, the university’s academic environment is primarily responsible for providing high-quality educational services, serving ideas of goodness and justice, and also studying mechanisms for resolving conflicts between people (McAllister R., 1976, pp. 417–480). The Spanish social philosopher M. Castells defined the basic functions of universities in society more extensively: the generation and transmission of ideology, the selection and formation of dominant elites, the production and application of knowledge, the training of skilled labor. He believed that the formation and dissemination of ideology was and remains the fundamental role of universities. In his own research, M. Castells warned that “ideological devices are not purely reproductive machines, because they are the bearer of conflicts and contradictions of society” (Castells M., 2001, p. 206–208). By analyzing the underlying characteristics of ideology, universities can work towards social change

in society, promoting cohesion and the search for consensus among people.

Although the university is a single and indivisible organism in which a considerable number of research and teaching staff in various fields usually works, it is worthwhile to focus on the capabilities of some of its individual scientific branches. It is clear that a positive impact on people's minds should be carried out, first of all, by university psychologists within the framework of free and widely accessible psychology rooms. This applies to both former military (combatants) and ordinary civilians, who for a long time was in the area of increased tension. It is no secret that life on the contact line is extremely harmful to the mental health of people who are forced to suffer from permanent harm, fear for themselves and their loved ones, a feeling of complete uncertainty about the future. Therefore, the psyche of such persons should be the object of close analysis by professional psychologists working on the territory of the university.

No less important is psychological assistance to the military, who in the past participated in the conflict. It is not only about those who have been severely injured and as a result received a disability, but all those who were at the front line for a certain time, were forced to kill people and see the death of their comrades with their own eyes. For people, the war does not end with the signing of an act of truce, since the consciousness and each of them has to re-learn to live under the conditions of the peaceful sky overhead. This statement is supported by K. Kingma: "The reintegration of former soldiers into society is crucial for a successful transition to a sustainable world, because ex-combatants are frustrated and they may threaten the process of peace and development, since as a result of their military training is a serious threat to the rule of law" (Kingma K., 1997, p. 151–165).

It should be borne in mind that a person who was at least one day in a war will never be able to see the world as other members of society see it.

The numerous suicides among military personnel, who were demobilized from the front line, indicate that most of them were in a state of prolonged depression and despair. The impact of trauma could have been fueled by a negative attitude towards combatants within a society that was ambiguous about the very fact of hostilities. Quite often, the government promises every defender of its state decent material support in the form of preferential housing, free access to higher education, other social dividends, but due to the change of power, people are left without promised benefits. That is why the development of a high-quality legislative base in the sphere of the protection of the rights of military personnel and

immigrants, as well as its implementation in the life of society, is an important step on the path to peacebuilding.

State policy in the field of education cannot ignore the interests of people who protect the sovereignty and territorial integrity of their country. In addition to state authorities, international organizations play an important role in peacebuilding processes through education. In particular, the Center for International Conflict Resolution proposed “Targeted international assistance programs” for a period of five to ten years after the end of the war with a focus on promoting social programs and economic growth (Hewitt J., Wilkenfeld J., Gurr, T., 2010). In this case, it is not only about the socio-psychological rehabilitation of the population in higher education institutions, but also about the possibility of ensuring decent wages.

Italian philosopher U. Eco said that “the university has become a parking lot for young people who are no longer young, hiding the problem of unemployment in modern society” (Carpenter M., 1990, p. 76–85). Analyzing this reasoning, Eco comes to mind that higher education hides unemployment in society or acts as a kind of buffer in the labor market. A similar position on this issue is taken by J. Douglas, putting forward the statement that “higher education provides a period for students to evaluate opinions and make decisions regarding future employment” (Douglass J., 2008). He noted that the demand for higher education tends to grow during an economic downturn. One of the reasons for this may be the need for professional development in the context of a shortage of jobs.

In fact, in some countries, higher education has been used specifically as part of a strategy against unemployment. For example, in 1969, President Nixon addressed the US Congress with a request to “create a comprehensive training system as a buffer against possible unemployment and a weapon against poverty” (Ellenburg Daily Record, 1969). The fresher examples can be found in Mexico (Beach D., Carlson M., 2004, p. 673–691), where a similar goal was established at the official level in 1981 by the National Association of Universities, as well as Sweden and Norway (Aamodt P., Arnesen C. 1995, p. 65–76). Given this trend, it should be noted that the university should not be viewed as a buffer, it allows one to hide from the problem of a shortage of jobs in the labor market, but as a ticket to a brighter future.

Such philosophical reflections are directly related to the problem of post-conflict peacebuilding, because nothing protects people from violence as effectively as knowledge, multiplied by the prospect of decent wages and stable employment in society. It is employment that, last but not least, enables a person to strive for the realization of certain life goals, reliably protecting it from participation in a conflict.

In addition to psychological support for combatants and injured civilians, it is important to create various legal offices within the university space that could advise citizens free of charge on the protection of their personal rights and freedoms. This applies to both directly displaced persons and civilians in general, since raising the level of group sense of justice is also one of the vectors of peacebuilding in education. It is proposed to elaborate on the definition of the features of the phenomenon of legal consciousness.

Legal conscience is a concept that combines in itself a set of subjective ideas, attitudes, feelings, emotions and ideas at the level of an individual or a social group in relation to an integral system of legal regulation. The relationship of human rights and consciousness was scientifically grounded by N.N. Alekseev at the end of XX century. V. S. Kasyanov continued his thoughts, arguing that the legal conscience is at the same time an integral element, as well as an internal component of social consciousness (Kasyanov V., 2001, p. 480). In modern studies on the philosophy of law, the concept of justice is interpreted from the position of objective idealism in the vein of F. Hegel. The point is that the letter of the law must comply with the value principles of humanity, without creating a conflict in the process of interpreting the latter (Alekseev N., 1999, p. 119–127). Solving a social conflict without forming a group sense of justice is as impossible as building a civil society without strengthening democratic ideas in it. In order to fully understand the meaning of the phenomenon of legal consciousness, one should provide a superficial interpretation of the concept close to it in the industry direction.

Legal culture is a system of legal values and technologies that is common to a particular society, reflecting the main scenarios of interpersonal communication of people in the legal environment. The level of legal culture of society is determined by the peculiarities of a person's legal consciousness, his mental attitude to the system of political and legal regulation. If universal human culture develops in the lap of philosophy, then legal culture is the result of the evolutionary dynamics of legal science and practice. It is clear that the state-legal system per se does not bypass and cannot bypass the spiritual nature of man, its reflexive processes, and it is in this point of coordinates that it coincides with the nature of the human sense of justice.

If legal culture is the result of the design of ideological and value norms of legal conscience on society, then legal behavior actually acts as a translator of these standards (Faroyev I., 1963, p. 291–296). As is known, every human behavior is associated with certain motives or goals, which can be conscious or unconscious. Legal behavior, in the first place,

is legally significant, and therefore leads to certain positive or negative consequences. Do not confuse legitimate behavior with legal. The first is a priori morally positive, such that it is an example for others, while the second may have two perspectives – to be socially useful or socially harmful. If you go into a detailed analysis of this concept, you can get away from the main goal of this work; therefore, it is worthwhile to dwell only on the fact that legal behavior is a marker of the legal consciousness of the individual.

Legal education is considered an instrument that ensures a person's conscious and responsible attitude to its rights and duties. The greatest significance of legal education is manifested at the stage of preparing young generations for further adulthood. Therefore, the basic subjects in the field of legal science and jurisprudence are carefully studied in higher educational institutions. Due to this, young people from school days will habituate themselves to managing their actions from the standpoint of morality and the rule of law, and in the future will contribute to the development of their sense of justice. According to Bainiyazov R.S. legal education, on the one hand, ensures harmony in the functioning of society, and on the other, it contributes to the satisfaction of the interests of each individual subject (Bainiyazov R., 2000, p. 31–32). All this together leads to the formation of a legal state, which, based on the high educational culture of society, ensures social equality and justice among its citizens.

One of the positive signs of modern higher education is the mandatory study of subjects of the humanities cycle. It is humanitarian disciplines – philosophy, psychology, history, sociology, political science, cultural studies, and others – that should form the basis for introducing world education, while simultaneously increasing the level of citizens' legal awareness. Thanks to their study, a person in the future will be a doctor or lawyer, a diplomat or a teacher, will receive stable humanistic views and perceptions, unshakable respect for the law, which will become the fundamental foundation for further career development and personal growth.

H. Bermudez identified five ways to increase the intensity of universities in promoting ideas of respect and peace in situations of conflict: an increase in the number of studies and publications on peace, violence and conflict, as well as in the number of seminars, forums, conferences and congresses on these and related issues; the creation of academic programs at the undergraduate and graduate levels, which include the problems of world education; participation of universities and their individual educational and scientific units in peace processes; participation of the academic community in anti-violence marches. On the first point, the researcher found that the number of books, articles and theses on this topic has been

experiencing a gradual increase in recent years. As you can see, the main activities of the university in peacebuilding according to H. Bermudez are associated with active scientific, educational and social activities.

The creation of educational programs on mediation and conflict resolution on the basis of sociological and psychological faculties is one of the trends of modern higher education in the field of peacebuilding. In Ukraine, the first higher education institution, introduced a similar educational program, was Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute. In 2017, on the basis of this university, every bachelor of sociology could enroll in a magistracy in the relevant direction. This educational program included the following courses: "Sociology of Conflict", "Conflicts in World Politics and Sustainable Development", "Modeling and Forecasting Social Conflicts", "Theory and Practice of Negotiation", "Political Tools of Social Reconciliation", "Theory and Methodology of modern conflictology", "Psychology of conflict and mediation practices", "Fundamentals of restorative justice" (Official site of I. Sikorskyi Kiev Polytechnic Institute).

At the same time, I would not like to reduce the significance of peace education only to the creation of specialized programs or academic disciplines related to the settlement of social conflicts. The peace education should be one of the fundamental philosophical principles of higher education as a whole so that every modern graduate can operate with innovative approaches in the process of analyzing various conflicts, their timely detection and prevention. It is clear that the strategy for the development of higher education should be focused on maintaining a balance between the national and patriotic education of young people, the preservation of the national interests of the state and tolerance towards socio-ethnic minorities. In this context, Degu noted that "education reform as part of post-conflict development can contribute to either ending the conflict cycle or provoking new conflicts" (Bellino M., 2017, p. 314–331).

Having figured out the characteristic features of the concepts of legal consciousness and the philosophy of world education, it is worth returning to the definition of the essence of pedagogical tolerance. Pedagogical tolerance in higher education should be established at the level of the educational program, academic disciplines and in the process of training teaching staff. The content of higher education is important in solving various controversial issues related to social conflict within society. The representative of the World Bank international organization A. Smith noted that the teaching of disciplines in universities should be free from political ideologization, condemnation of religious practices and cultural traditions of one or another part of the population (Smith A., 2005, p. 373–391). After reforming the content of higher education, its sanitation, that is,

neutralizing certain negative overtones and outright insults of a xenophobic nature, it is worth concentrating on a thorough interpreting the content of textbooks and retraining scientific and pedagogical personnel.

There are a number of universities that carry out scientific and pedagogical work primarily aimed at maintaining peace in the world. The most famous among them are the Costa Rican University of Peace (1980), Unipaz Columbia University (1987), the International University of Peace in Brazil (1987), the European University of Peace in Austria (1990) and the International University of Peace in Mexico (1997). These higher education institutions have the following educational programs “Social Sciences, Ethics and World Development”, “Public Education in the Context of Human Rights”, and also “Philosophy and Culture of the World». They also strongly promote harmonious relations between applicants for education, which include various sectors of society and represent opposing sides of conflicts. A common ideological basis for the functioning of these universities is to instill the idea that looking to the future with hope is always better than looking to the past with hatred. As long as a person does not get rid of the traumatic events of the past, it will not be able to act freely and exactly in the interests of its future success.

H.A. Balaguer, former rector of the University of Santo Tomas in the Philippines – the largest Catholic institution of higher education in the world, in an interview answered the question of whether universities can contribute to the process of peacebuilding, in particular the integration of demobilized combatants into society: “They do more than can. They should do it. If a person comes into conflict because of ignorance, poverty [or] lack of opportunities, the university must consider them as an object of teaching, capable of achievement, personal growth, change, and social recovery. The university has many offers for this...” (Pacheco I., 2013, p. 346–347). He agreed that higher education institutions will not be able to accept into their ranks those who do not have the authority to gain access to higher education. However, he believes that these institutions can create non-formal education programs that will be suitable for demobilized combatants. These thoughts were implemented by the National Pedagogical University of Colombia (UPN), within which a learning model was developed, which later became the state educational program for peace and national reconciliation, which helped to successfully demobilize and get full secondary education to five partisan groups of former militaries.

The American researcher and the eighth president of the University of Pennsylvania E. Gutman in his work “Democratic Education” says that the critical role of universities should be included among the numerous

conditions for building sustainable, democratic societies. Universities should be the environment of scientists, which, taking advantage of their own academic freedom, put a critical attitude to any ideology, arguments or hypotheses within society (Gutmann A., 1987, p. 184). Scientists have the right to carry out diagnostics and, in the event of a discrepancy between one or another statement of truth, deny it, excluding the replacement of objective reality with any fiction or illusion. It is the scientists who must stand on the protection of historical truth and social justice in society.

In the process of studying and teaching history in higher education institutions, Council of Europe documents should be taken into consideration. Its recommendations d.d. 1996 suggest that “historical education should be free from politics. History for historians, not for politicians and ideologues” (p. 27). This idea also occurs in the recommendation of the Committee of Ministers of the Council of Europe d.d. 2001, which states that “the teaching of history should not become a tool of ideological manipulation” (Tkachenko V., 2016, p. 11–28). Having got rid of propaganda and prejudice, the teaching of historical disciplines should be focused on the education of conscious citizens, reconciliation and the development of mutual trust between ethnic groups, peoples and nations. The principles of tolerance, democracy, and respect for the rights of each person, regardless of the peculiarities of its world view, must be observed at the core of the pedagogical process.

Today, the main problem in the systematic and consistent study of history is rewriting its content. Therefore, historical reality appears in a somewhat deformed form, so that it raises more questions than answers. First of all, it concerns events that occurred relatively recently, and therefore have not yet been analyzed in detail by experts in the field of history. It is worth paying attention to the fact that historical science is not something universal and unshakable, but rather is a combination of certain versions of the interpretation of a phenomenon in retrospective. If philosophers think about the agenda of tomorrow, then historians carry out an in-depth analysis of past events. In textbooks, history should be holistic and at the same time it should meet the challenges of modernity so that young people have the opportunity to handle them in everyday life, to learn from the mistakes of their ancestors. Ukrainian writer and classic of world Ukrainian writer and classic of world cinema Dovzhenko said: „The people who do not know their history are blind people” (Dovzhenko A., 2009, p. 320).

Thus, the main mission of the university in the context of peacebuilding is to teach people independent thinking, which takes into account the trends of the past, but focused on the future. Educational reforms

should in every way encourage universities to have the opportunity to progressively use the dividends of their academic freedom and independence from ideologies, to cooperate with business corporations and to increase human capital in society. Thanks to the consistent implementation of this strategy, the thirst for knowledge will be able to suppress violence and discord between people.

KONCEPCYJNY MODEL REINTEGRACJI PRZESIEDLONYCH UKRAIŃSKICH UNIWERSYTETÓW: BUDOWANIE POKOJU W SZKOLNICTWIE WYŻSZYM

(STRESZCZENIE)

Do głównych zadań instytucji szkolnictwa wyższego w społeczeństwie XXI w. należą: upowszechnianie wiedzy, prowadzenie badań naukowych, współpraca międzynarodowa, rozwój i wdrażanie innowacji, rozwój kapitału ludzkiego, podnoszenie wartości moralnych, harmonijne formowanie osobowości w oparciu o humanistyczne wartości itp. Realizując te zadania, szkolnictwo wyższe ma wyraźny wpływ na rozwój każdego młodego człowieka, kształtując lub zmieniając jego stosunek do otaczającego świata. Dziś zdobycie wyższego wykształcenia jest ważne nie tylko w kontekście perspektywy udanego zatrudnienia, ale także w kontekście rozwoju indywidualnego myślenia.

CONCEPTUAL MODEL OF REINTEGRATION OF UKRAINIAN DISPLACED UNIVERSITIES: PEACEBUILDING IN HIGHER EDUCATION

(SUMMARY)

The main functions of a higher education institution in the society of the 21st century are the dissemination of knowledge, the production of scientific research activities, international cooperation, the development and implementation of innovations, the development of human capital, the enhancement of moral values, the harmonious formation of personality based on humanistic ideas, etc. Carrying out these functions, higher education has an accentuated effect on the human mind, changing its attitude to the world around it. Today, obtaining a higher education is important not only in the context of the prospect of successful employment, but also in the context of the development of personal thinking.

BIBLIOGRAPHY

- Aamodt Paul, Arnesen Synne, 1995, *The relationship between expansion in higher education and the labour market in Norway*, *European Journal of Education*, 30 (1), p. 65–76.
- Alekseev Nikolay, 1999, *Basics of legal philosophy*, Saint Petersburg, p. 119–127.

- Bayniyazov Rustam, 2000, *Jurisprudence and legal mentality*, Jurisprudence, 1, p. 31–32.
- Beach Dennis and Marie Carlson, 2004, *Adult education goes to market: An ethnographic case study of the restructuring and reculturing of adult education*, European Educational Research Journal, 3 (3), p. 673–691.
- Bellino Michelle, 2017, *Working through difficult pasts: toward thick democracy and transitional justice in education*, Comparative education. School of Education, University of Michigan, p. 314–331.
- Brown Graham, Langer Arnim and Stewart Frances, 2008, *A typology of post-conflict environments: An overview*. Oxford: Center for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, www.undp.org/cpr/content/economic_recovery/Background_7.pdf.
- Carpenter Mary Wilson, 1990, *Eco, Oedipus, and the “view” of the university*, Diacritics, 20 (1), p. 76–85.
- Castells Manuel, 2001, *Universities as dynamic systems of contradictory functions*, in: M. Castells, J. Muller, N. Cloete & S. Badat (eds.), *Challenges of globalisation: South African debates with Manuel Castells*, Pinelands, Cape Town: Maskew Miller Longman, p. 206–223.
- Davies Lynn, 2004, *Education and conflict: Complexity and chaos*, London; New York: Routledge Falmer.
- Dewey John, 2003, *Democracy and Education*, Lviv: Chronicle, p. 23.
- Douglass John Aubrey, 2008, *College vs. unemployment: Expanding access to higher education is the smart investment during economic downturns*, Retrieved November 29, <http://www.escholarship.org/uc/item/16t1f1t2>.
- Dovzhenko Alexander, 2009, *Selected works*. Kyiv: Knowledge.
- Etzkowitz Henry and Leydesdorff Loet, 1997, *Introduction: Universities in the global knowledge economy. Universities and the global knowledge economy: A triple helix of university industry-government relations*, London, Washington: Pinter, p. 1–8.
- Farber Isaac Efimovich, 1963, *Legal Awareness as a Form of Social Consciousness*, Moscow, p. 291–296.
- Gruber Carol, 1975, *Mars and Minerva: World War I and the uses of the higher learning in America*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Gutmann Amy, 1987, *Democratic education*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harris Ian, & Morrison Mary Lee, 2003, *Peace education*. Jefferson, North Carolina: McFarland.
- Hewitt Joseph, Wilkenfeld Jonathan and Gurr Ted Robert, 2010, *Peace and conflict*, College Park, MD: Center for International Development and Conflict Management, University of Maryland; Paradigm Publishers.
- Kingma Kees, 1997, *Demobilization of combatants after civil wars in Africa and their reintegration into civilian life*, Policy Sciences, 30 (3), p. 151–165.
- McAllister Ronald, 1976, *Service, teaching, and research: Old elements in a new academic melting pot*, Journal of Higher Education, 47 (4), p. 471–480.
- Nahas Georges, 2008, *The university experience, a way to meet the other: A Lebanese case*. Proceedings of the 4th International Barcelona Conference on Higher Education, Barcelona.

- National Committee on Defense and Education, 1942, *Higher education and the war*, The Phi Delta Kappan, 24 (5), p. 209–211, <http://www.jstor.org/stable/20331048>
- Nixon asks for manpower training, 1969, August 12, Ellenburg Daily Record, <https://cdnc.ucr.edu/?a=d&d=DS19690812.2.3>.
- Noakes Jeremy, 1993, *The ivory tower under siege: German universities in the Third Reich*, Journal of European Studies, 23 (4), p. 371–407.
- Official site of Igor Sikorskyi Kiev Polytechnic Institute. <https://fsp.kpi.ua/ua/nova-spetsializatsiya-vregulyuvannya-konfliktiv-ta-mediatsiya-spetsialnist-054-sotsiologiya>.
- Pacheco Ivan Francisco, 2013, *Conflict, Postconflict, and the Functions of the University: Lessons from Colombia and other Armed Conflicts* // Boston College Electronic Thesis or Dissertation, p. 346–347.
- Qureshi Shahryar Shafique, 2008, *Role of higher education in peace-building and strengthening national institutions*. Proceedings of the 4th International Barcelona Conference on Higher Education, Barcelona.
- Smith Alan, 2005, *Education in the twenty-first century: Conflict, reconstruction and reconciliation*, Journal of Comparative and International Education, 35 (4), p. 373–391.
- Smith Tim, Drabentstott Mark and Gibson Lynn, 1987, *The role of universities in economic development*, Economic Review, 72 (9), pp. 3–21, <http://www.kc.frb.org/publicat/econrev/EconRevArchive/1987/4q87smit.pdf>.
- Svyrydenko Denys, 2017, *Divided universities: the postcolonial experience of contemporary Ukrainian higher education*, Future Human Image, 7, p. 128–135.
- Terepyshchyi Serhii, 2016, *The concept of “knowledge society” in the context of information era*, Studia Warmińskie, Vol. 53, p. 77–84.
- Terepyshchyi Serhii, 2017, *Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education*, Studia Warmińskie, Vol. 54, p. 373–383.
- Terepyshchyi Serhii, 2018, *Challenges of Hybridity in Transcultural Identity: A Case of Displaced Universities*, Studia Warminskie, Vol. 55, p. 119–130.
- Tkachenko Vasily, 2016, *Theory and methodology of world history*, The problems of world history. № 2, p.11–28.
- Valery Kasyanov, 2001, *Sociology of Law* / Valery Kasyanov, Viktor Nechipurenko. Rostov-on-Don.: Phoenix.
- Whaley James and Piazza-Georgi Barbara, 1997, *The link between peacekeeping and peacebuilding – conflict management, peacekeeping and peacebuilding*, <http://www.iss.co.za/pubs/monographs/No10/Whaley.html>.

Ks. Marek Karczewski
Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Jerozolima w *Maran Atha* Johanna Gottfrieda Herdera (1779)

Słowa kluczowe: Johann Gottfried Herder; *Maran Atha* (1779); egzegeza biblijna w oświeceniu; hermeneutyka Ap; Jerozolima w Ap.

Keywords: Johann Gottfried Herder; *Maran Atha* (1779); biblical exegesis in the Enlightenment; hermeneutics in Rev; Jerusalem in Rev.

Wstęp

W niniejszym artykule rozważaniom i analizie poddano komentarze do Apokalipsy św. Jana autorstwa Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, ed. Johann F. Hartknoch, Riga 1779. Komentarz został opublikowany w Rydze w roku 1779, jednak proces jego powstawania rozpoczął się wcześniej i trwał od ok. 1773 r. Dodatkowe teksty komentarza, które nie znalazły się w pierwszym wydaniu zostały dodane do wersji zawartej w zbiorze dzieł Herdera, wydanej jako *Johannes Offenbarung von Johann Gottfried Herder*, Gottasche Buchhandlung, Stuttgart – Tübingen 1829 w opracowaniu Johanna Georga Müllera². Próby analizy naukowej komentarza Herdera do Ap z perspektywy hermeneutycznej i egzegetycznej są relatywnie nieliczne³. Tymczasem wydaje się, że dzieło to rzuca dodat-

¹ Ks. Marek Karczewski, Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, marek.karczewski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>.

² *De facto* jest to tekst komentarza *Maran Atha* oraz dziesięć krótkich wypowiedzi Herdera zawierających: dedykowany Ap alternatywny wariant fragmentu tekstu z 21 listu ze zbioru *Briefen, das Studium der Theologie* (1780); komentarze do Ap 6,1-8 (1774); 7,9-17; 11,3-14; 12; 13; 14,6-13; 19,7,8; 19; 21 oraz wypowiedź na temat relacji Ap i Starego Testamentu (s. 7–8, 261–291). Niekiedy zawierają one także omówienie redaktora.

³ Na ten temat pisali m.in. Daniela Kohler (2015) oraz Marek Karczewski (2018, s. 261–276). Wybór najnowszych studiów na temat egzegezy biblijnej Herdera prezentuje m.in. Meik Gerhards (2016, s. 34–36).

kowe światło na twórczość Herdera jako nowoczesnego biblisty i teologa. W dobie rozwoju egzegezy historyczno-krytycznej Biblii Herder proponuje własną drogę studiów biblijnych, umiejętnie łącząc aspekt literacki, historyczny i teologiczny (Gerhards M., 2016, s. 4–33).

Temat artykułu wskazuje na jedną możliwość interpretacji Ap według Herdera. W prezentowanym komentarzu istotną rolę odgrywa historia wojny żydowskiej toczonej z Rzymianami w latach 66–70. Punkt kulminacyjny konfliktu między Żydami i Rzymianami stanowiło zniszczenie stolicy Izraela – Jerozolimy w roku 70. Temat Jerozolimy *Maran Atha* jest zatem kluczowy. Pogląd Herdera na temat znaczenia wojny żydowskiej budził sprzeciw wielu współczesnych mu komentatorów Biblii, tym niemniej niektóre aspekty stosowanej przez niego egzegezy Ap zachowują nadal aktualność.

1. Dlaczego Jerozolima? Argumentacja Herdera

Teza o związku upadku Jerozolimy w 70 r. z symboliką Ap jest konsekwencją poglądów Herdera na temat kontekstu powstania księgi. Ważne miejsce zajmuje tu także prezentowana przez autora koncepcja języka prorockiego Ap.

W kwestii autorstwa Ap Herder (1779, s. 271–273.327–328) polemizuje z częścią klasycznych poglądów patrystycznych odrzucających jako autora Jana Apostoła. Wśród argumentów na korzyść Jana Apostoła przytaczanych przez Herdera (1779, s. 320–322) należy wymienić naturalny związek teologii J i teologii Ap. Specyfika terminologii, gramatyki i stylu języka Ap potwierdza, że autor nie był Grekiem, ale Żydem. Autor Ap myślał po hebrajsku. Fakt, że Jan Apostoł jest autorem Ap jest istotny w perspektywie określenia jego relacji do Jerozolimy. Zarówno dla Jana Apostoła, jak i dla Jezusa i pozostałych uczniów, Jerozolima i jej świątynia stanowiły wyjątkową, osobistą wartość⁴. W opinii Herdera (1779, s. 282) nie Rzym, ale właśnie Jerozolima i czynniki żydowskie stały za prześladowaniami chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Prześladowania te dotyczyły chrześcijan jerozolimskich oraz związanych z diasporą żydowską w Azji Mniejszej (Ap 2-3). Według Herdera (1779, s. 182–184.274.281; 1829, s. 262–263) Ap w ostatecznej formie powstała za panowania cesarza Nerona, około roku 63 lub 64, na sześć, siedem lat

⁴ Herder (1779, s. 307) pisze: „Die Gegenstände ihres Landes, ihres Tempels, ihrer Zeit waren der Kreis ihres menschlichen Daseyns, auch gleichsam der Gesichts- und Bilderkreis ihrer Seele“. W cytatach w języku niemieckim zachowano oryginalną pisownię stosowaną w ówczesnych komentarzach.

przed upadkiem Jeruzolimy. W tym czasie Jan znajdował się na wygnaniu na Patmos, natomiast jego stałą siedzibą był Efez. Prawdopodobnie właśnie tam w oparciu o wcześniejsze rękopisy Jan miał zredagować ostateczną wersję Ap.

W opinii Herdera (1779, s. 189) informacja na temat historycznego momentu otrzymania objawienia przez autora Ap wiąże się z wizją Wielkiej Nierządniczy w Ap 17. Siedem głów Bestii (Ap 17,9-10), według Herdera (1779, s. 183–184) w rzeczywistości odnosi się do przywódców Sanhedrynu. Pięciu z nich już upadło. Byli to według autora komentarza arcykapłani Jonatan, Izmael, Józef, Annasz i Jezus. Odpowiednikiem żyjącego króla był Jezus, syn Gamaliela, który objął urząd w roku 63 za Nerona i panował do zniszczenia Jeruzolimy. Siódmym z rodu arcykapłańskiego był Mattias. Tym, który miał nadejść był Fannias – syn Samuela. W oparciu o dane dotyczące lat i cech urzędowania arcykapłanów⁵ można przypuszczać, że chodzi o Jonatana – syna Annasza (36–37 r.), Izmaela – syna Fabiego (59–61), Annasza II – syna Annasza (62 r.), Jezusa – syna Dajmnosa (62–63 r.), Mattiasa – syna Teofila (65–68 r.). Jezus, syn Gamaliela, panował w rzeczywistości w latach 63–65, natomiast Fannias w latach 68–70.

Dziesięć rogów bestii (Ap 17,12-13) w opinii Herdera (1779, s. 184–188), odnosi się do dziesięciu książąt, między których podzielony został Izrael w czasach Jana do wybuchu wojny żydowskiej. Jednak ich czas panowania był bardzo ograniczony. Jednym z książąt był Józef Flawiusz⁶. Wszyscy oni zostali wysłani z Jeruzolimy, aby służyć jej jako królowej. Niektórzy podjęli walkę z Chrystusem (Ap 17,14), czyli prześladowali chrześcijan. Nie mogli ich jednak zwyciężyć. Ostatecznie przyczynili się oni do upadku Jeruzolimy i Izraela. Liczne wody, nad którymi zasiada Nierządnicza przywołują biblijne obrazy narodów i tłumów, które ze wszystkich stron świata ciągnęły do świątyni jerozolimskiej, centrum kultu żydowskiego.

Na pytanie, dlaczego wizje Ap miałyby zapowiadać wydarzenia wojny żydowskiej oraz upadku Jeruzolimy Herder (1779, s. 276–279.293.309; 1829, s. 262.290) udziela następującej odpowiedzi. Dzieje się tak, ponieważ prorocтва Ap są zakorzenione w Starym Testamencie i stanowią jedność z zapowiedziami Jezusa Chrystusa dotyczącymi losu tego miasta (zob. Mt 23,38-39; 24; Mk 13; Łk 21,5-38). Według Herdera (1779, s. 309–311.320.322–325.330–346) krąg obrazów i symboli, którymi posłu-

⁵ Ten problem pojawiał się już w klasycznych opracowaniach Emila Schürera (1886, s. 170–171) i Emila G. Hirscha (1906). Małgorzata Naimska (2019) omawia m.in. postać Annasza II.

⁶ Herder (1779, s. 186) pisze: „Josephus, der Geschichtschreiber, war einer von ihnen das Horn in Galiläa und wehrte sich tapfer“. W prezentowanej przez Herdera interpretacji Ap jako zapowiedzi wydarzeń wojny żydowskiej relacje Józefa Flawiusza, zawarte w *De bello Judaico* (dalej: *De bello*) oraz częściowo w *Antiquitates Judaicae* (dalej: *Ant.*), odgrywają szczególną rolę.

giwał się Chrystus i apostołowie należy do języka Izraela. Tworzą one własny kontekst, w którym obraz Jerozolimy i świątyni zajmował szczególne znaczenie⁷. Autor podkreślał także, że język Żydów, którzy znali świątynię jerozolimską, był językiem pierwotnego chrześcijaństwa.

W opinii Herdera (1779, s. 317; 1829, s. 262) fakt, że Ap odnosi się do upadku Izraela i jego stolicy nie wyczerpuje jej przesłania. Proroctwo Ap nie ograniczyło się do zapowiedzi upadku Jerozolimy czy ostatniej twierdzy Żydów – Masady. Proroctwo księgi jest ponadczasowe i można wyróżnić w nim dwa poziomy: pierwszy musiał się wypełnić za życia jej odbiorców, aby drugi mógł oprzeć się na nim i zachować swoją aktualność przez stulecia. Herder (1779, s. 311–312.317.319.325–326; 1829, s. 262–264) stwierdza, że Ap jest pieczęcią Nowego Testamentu, jego szczytem. Istotę przesłania Ap stanowi zapowiedź ponownego przyjścia Jezusa Chrystusa oraz wprowadzenia królestwa Bożego. W tym kontekście pojawia się symbol nowej Jerozolimy, różnej od starej i grzesznej.

2. Zapowiedzi zniszczenia Jerozolimy w Ap według *Maran Atha*

W opinii Herdera zapowiedzi upadku Jerozolimy są rozproszone w całej Ap. Poniżej przedstawiono zestawienie dwóch grup tekstów związanych z tym tematem. Pierwsza z nich zawiera zapowiedzi wydarzeń poprzedzających upadek Jerozolimy, natomiast druga – to teksty mówiące o nim bezpośrednio. Podobnie jak w *Maran Atha* teksty są omawiane według kolejności zachowanej w Ap. Warto wspomnieć, że we fragmencie wcześniejszego, pochodzącego z roku 1774 komentarza Herdera (1829, s. 264–265), temat wojny żydowskiej nie występuje. Dzieje się tak być może dlatego, że ów początkowy komentarz miał charakter poetycko-teologiczny.

Wypadki poprzedzające upadek miasta. Według komentarza z roku 1779 w treści Ap zawarte są liczne aluzje do żydowskiego powstania antyrzymskiego w latach 66–73. Już w wizji czterech jeźdźców (Ap 6,1-8) Herder (1779, s. 64–66.70) dopatruje się wydarzeń bezpośrednio poprzedzających powstanie żydowskie. Komentator wskazuje wspomnianą przez Józefa Flawiusza (*Ant.*, XVIII, 5,1) klęskę wojsk Heroda Antypasa w wojnie z Aretasem IV, królem Arabii w latach 36–37 oraz głód za panowania cesarza Klaudiusza (ok. 50 r.) wspomniany w Dz 11,28. W tym duchu

⁷ Herder (1779, s. 311) stwierdza: „Der Prophet spricht zu seinem Volk, als dem Einzigen der Erde: ihr Umkreis ist seine Welt: ihr Land, Gottes Heiligthums; jedes seiner Worte ist Kohle dieses Heiligthums, Wort Jehovas an seine Kinder; die erhabenste, feurigste Nationalsprache, die je gefunden ward“.

należy rozumieć prorocstwo zawarte w wizji otwarcia szóstej pieczęci (Ap 6,12-17). Chodzi nie tylko o pełną lamentu zapowiedź zniszczenia Jeruzolimy, ale również o stan moralny ówczesnych elit żydowskich. To właśnie ich zachowanie miało spowodować nadejście dnia zemsty. Właściwy początek wojny żydowskiej wiąże Herder (1779, s. 69–71) z momentem rozruchów i późniejszych ciężkich represji antyżydowskich w Jeruzolimie w okresie święta Paschy w roku 66. Odpowiedzialny za nie był rzymski prokurator Judei w latach 64–66 – Gesjusz Florus (Tacyt, *Dzieje*, V, 10; Józef Flawiusz, *De bello*, II, 14; *Ant.*, XX, 11).

Według Herdera (1779, s. 85–86) do wojny żydowskiej (66–70 r.) nawiązują niektóre obrazy symboliczne zawarte w wizji pierwszych czterech trąb (Ap 8,6-13). Związane z pierwszą trąbą grad i ogień zmieszane z krwią są symbolem wielkich zniszczeń⁸. Pacyfikacja Jeruzolimy w roku 66 była początkiem wydarzeń, które spowodowały liczne ofiary żydowskie w Cezarei, Aleksandrii, Syrii, Scytopolis i w innych miastach. W przypadku drugiej trąby Herder wskazuje na konkretne sytuacje wojenne, które spowodowały na morzu wielkie straty wśród ludności żydowskiej.

Do kontekstu wojny żydowskiej nawiązuje również treść szóstej trąby (Ap 9,13-21). Jej centrum stanowi opis niezwyklej konnicy (w. 16–19). Inspiracje jej obrazu należy według Herdera (1779, s. 97–99) szukać w pochodzie legionów rzymskich pod wodzą Tytusa. Symbolika nawiązująca do Rzymian przeważa w wizji szóstej trąby i nawiązuje do zbliżania się ich wojsk do Jeruzolimy, które ostatecznie ją otoczą i doprowadzą do upadku.

Okres trwania wojny żydowskiej Herder (1779, s. 124–125.130–131) wiąże z symbolicznymi określeniami czasu przebywania Niewiasty Matki Mesjasza na pustyni (Ap 12,6.14) oraz panowania Bestii z morza (Ap 13,5).

W opinii Herdera (1779, s. 157.159) do losów Jeruzolimy nawiązuje również wizja trzech aniołów zawarta w Ap 14,6-12. Autor podkreśla, że w relacji do Starego Testamentu wizja trzech aniołów nawiązuje wprawdzie do tekstów prorockich zwróconych przeciw Babilonii (Jr 51,7; Iz 21,9; 31,8-10), w rzeczywistości jednak chodzi o Jeruzolimę z czasów wojny żydowskiej. Ówczesna Jeruzolima nie jest godna nosić własnego imienia i właśnie ona jest Babilonią⁹. Jej losem będzie kara, która dotknęła Sodomę. We wcześniejszej wersji komentarza Herder (1829, s. 282–283) w przywoływanym tu symbolu Babilonii widział Jeruzolimę lub Rzym.

Oblężenie i upadek. Bezpośrednio do walk w Jeruzolimie w czasie ekspedycji wojsk rzymskich w roku 70 odnosi się wołanie „Biada” w Ap 8,13.

⁸ Herder (1779, s. 85) pyta: „Hagel mit Feuer und Blut vermenget; wer versteht das Bild nicht? Wer versteht nicht im Jüdischen Kriege?”. Zob. *De bello*, I, 2.7.

⁹ Herder (1779, s. 159) podkreśla: „Wie dort Babel fiel, soll auch diese Babel fallen, die des Namen Jerusalem nicht werth ist“.

W opinii Herdera (1779, s. 88.329–330) symbol proklamującego je orła nawiązuje do Rzymian, którzy zdobywali Jerozolimę. Również wizja szarańczy w Ap 9,1-11, według Herdera (1779, s. 92–94), zapowiadała czas rozbojów i tyranii, która zapanowała w oblężonej Jerozolimie i trwała na Masadzie do końca buntu. Herder (1779, s. 105–108.111) uważa, że w sposób bezpośredni temat upadającej Jerozolimy z roku 70 pojawia się w wizji dwóch Świadców w Ap 11,1-13.) Nawiązujące do tekstów starotestamentowych (Ez 40-43; Za 2,1-2) symboliczne mierzenie świątyni nie dotyczy Rzymian, ale wpływów zelotów i agresywnych grup powstańców. Zbeczścili oni teren świątynny i podporządkowali sobie arcykapłana. Jednak wierni Żydzi nie dopuścili, by nie została znieważona sama świątynia. Wewnętrzne walki powstańców, do których dołączyli także Idumejczycy (zob. *De bello*, IV, 3-5), spowodowały, że plac świątynny pokryty był rzeszą trupów. W ten sposób, już zanim wkroczyli na ten teren Rzymianie, Jerozolima utraciła swoją godność miasta Bożego. Symbol dwóch Świadców nawiązuje do biblijnych figur Mojżesza i Eliasza lub Jerubaala i Jozuego. Jednak historia ich śmierci i wskrzeszenia jest zapowiedzią konkretnych wydarzeń historycznych. W losie dwóch Świadców Herder (1779, s. 111.113–115; 1829, s. 270) dostrzega aluzje do losu wspomnianych już arcykapłanów Annasza II i Jezusa, syna Gamaliela. Autor *Maran Atha* podjął próbę szczegółowego powiązania okoliczności ich śmierci z symbolicznym przekazem Ap 11,3-13. Na tle pozostałych powstańców żydowskich Annasz II i Jezus, syn Gamaliela, mieli być postaciami świetlanymi (zob. *De bello*, IV, 5, 2).

Zapowiedzi wydarzeń w Jerozolimie w czasie walk z Rzymianami Herder (1779, s. 138–139.143–145; 1829, s. 272–273) dostrzega również w wizjach dwóch Bestii z Ap 13,1-18. Wizje te obrazują okres tyranii, który poprzedził upadek miasta, świątyni i koniec wojny. Działanie drugiej Bestii wychodzącej z ziemi (Ap 13,11-18) wskazywało na wpływ ducha fałszu. W starożytnym Izraelu duch fałszu inspirował fałszywych proroków. Podczas oblężenia Jerozolimy fałszywe przepowiednie dawały złudną nadzieję ratunku. Formy fałszywego prorokowania istniały wśród obrońców Jerozolimy nawet wówczas, gdy płonęła świątynia. Funkcje zwodzicieli pełnili wówczas przywódcy różnych frakcji powstańczych, roztańczający przed obleganymi fałszywe wizje nadchodzącej pomocy i przyszłego zwycięstwa. Jednocześnie przywódcy ci, przez swoją przemoc i barbarzyństwo, sprofanowali świątynię jerozolimską. Z upadkiem świątyni jerozolimskiej Herder (1779, s. 146–153) wiąże także symboliczną liczbę Antychrysta z Ap 13,18 – 666. Cechą wiodącą rzeczywistości ukrytej w tym symbolu jest apostazja. Liczba Antychrysta ma podwójne znaczenie. W perspektywie historycznej liczba 666 odnosiła się do Szymona bar

Goria, jednego z głównych przywódców powstania. Szymon bar Goria był w rzeczywistości pogardzającym Bogiem apostatą. W dalszej perspektywie symbolicznej liczba Antychrysta ma także sens uniwersalny odnoszący się do skutków zwrócenia się przeciw Bogu.

W czasie poprzedzającym upadek Jeruzolimy miasto opanowała rozpusta, szerzyły się mordy. W nawiązaniu do barbarzyńskiego terroru panującego w toczącym walkę mieście Herder (1779, s. 154–158) interpretuje błogosławieństwo z Ap 14,13. Rzeczywisty spokój osiągnęli jedynie ci, którzy już umarli i nie musieli uczestniczyć w rozgrywającej się tragedii. Autor komentarza przywołuje świadectwo Józefa Flawiusza (*De bello*, IV, 9, 9) odnoszące się do niezwyklej brutalności zwolenników różnych zwalczających się partii powstańczych. Mówi wprost o żądzy mordu, rabunku i gwałtach zadawanych kobietom oraz rozwiązłości panujących wśród zwolenników Jana z Giskali.

W opinii Herdera (1779, s. 162) zapowiedzi wydarzeń z wojny żydowskiej i upadku Jeruzolimy zawarte są również w wizji zniw i winobrania w Ap 14,15-20. Sześćset stadiów, na które trysnęła krew odnosi się do krwawej łaźni, której doświadczyli mieszkańcy Judei i Jeruzolimy. Obecność anioła ognia (Ap 14,18) przywołuje koniec historii pogrążonych w płomieniach ziemskiej świątyni i Jeruzolimy.

Aluzje do dramatycznej sytuacji Jeruzolimy Herder (1779, s.163–176) dostrzega także w kontekście apokaliptycznej wizji siedmiu ostatnich plag (Ap 16,1-21). Same plagi nawiązują do historii wyjścia Izraela z niewoli egipskiej. Zawierają jednak również prorocstwo na temat upadku Jeruzolimy. Plaga krwi (Ap 16,4-7) odnosi się do straszego położenia oblężonego miasta. Jego źródła i studnie są pełne zwłok i krwi. W opisie czwartej plagi (Ap 16,8-9) autor komentarza dostrzega aluzję do wielkiego pożaru, który w końcowym etapie walk ogarnął twierdzę Antonia, dziedzińce wokół świątyni i w końcu samą świątynię. W miejscu pożarów panował straszny żar, który spowodował śmierć sześciu tysięcy osób. Podobnie piąta plaga (Ap 16,10-11), oprócz oczywistych aluzji do historii wyjścia z Egiptu (por. Wj 10,21), odnosiła się do szczegółów z okresu walk o Jeruzolimę. Gdy świątynia stała w płomieniach, Tytus zaproponował powstańcom kapitulację. Ci jednak ją odrzucili, doprowadzając świątynię i miasto do całkowitej ruiny. W wizji szóstej plagi (Ap 16,12-16) Herder dostrzega także elementy symboliczne nawiązujące do powstania antyrzymskiego. Zawarte są w niej aluzje do historii nawróconej na judaizm królowej Adiabeny i jej syna króla Izatesa. Zanim na Jeruzolimę spadła ostatnia plaga Izates i jego synowie poddali się Tytusowi. Z upadkiem Jeruzolimy wiąże się także temat Harmagedonu (Ap 16,16). W opinii komentatora Harmagedon oznacza ostatnią twierdzę powstańców – Masa-

dę, na której schronili się po upadku stolicy. Także w wizji ostatniej plagi (Ap 16,17-21) są zawarte zapowiedzi zdobycia i upadku Jerozolimy.

Szczególny charakter posiada komentarz do Ap 17,1-18. Wizja wielkiej Babilonii według Herdera (1779, s. 179.183–189) dotyczy najpierw historycznej Jerozolimy. Zapowiedzi jej upadku (Ap 17,8.14.16-17) wypełniły się po raz pierwszy w czasie upadku Jerozolimy w roku 70.

Tekst Ap 18,1-24 Herder (1779, s. 189–195) nazywa pieśnią żalobną na temat „smutnego końca” Jerozolimy. Zawiera ona obrazy prorockie, które pierwotnie odnosiły się do starożytnej Babilonii, Niniwy i Tyru (Iz 47; Jr 50,51; Ez 26.27). W perspektywie prorockiej apokaliptyczna pieśń zapowiadała jednak koniec Jerozolimy – bezbożnej zwodzicielki, morderczyni świętych i proroków (Ap 18,21). W dalszej perspektywie podobnie jak przeminęła chwała ziemskiej Jerozolimy, tak samo przeminie wspaniałość tego świata i ustąpi miejsca Królestwu Bożemu.

Zapowiedź upadku Jerozolimy Herder (1779, s. 200–203) dostrzega także w wizji zwycięskiego Jeźdźca na białym koniu (Ap 19,11-16). Jest oczywiste, że Jeźdźcem tym jest najpierw Chrystus, Słowo Boże, Król królów i Pan panów (Ap 19,13.16). Jednak w opinii autora komentarza możliwe jest, że tekst ten odnieść można do dowódcy wojsk rzymskich, zwycięskim Tytusie. Herder postrzega go jako osobę szlachetną, którą Bóg wybrał, by dokonać zemsty nad Judeą i Jerozolimą. Tytus do końca był dobrotliwy i łagodny. Był jednak zmuszony zniszczyć Jerozolimę, która sama pogrążyła się w morzu krwi.

Do kontekstu końcowego etapu walk o Jerozolimę w czasie wojny żydowskiej w opinii Herdera (1779, s. 204–205) miała nawiązywać wizja bitwy między Jeźdźcem i jego wojskami oraz Bestiami i królami ziemi (Ap 19,17-21). W momencie, gdy świątynia oraz część miasta była już w rękach Rzymian, Tytus zaproponował buntownikom kapitulację i pokój. Jednak Szymon bar Goria i Jan z Giskali pociągnęli Żydów do ostatniej walki, która zakończyła się całkowitym upadkiem Judei i Jerozolimy (zob. *De bello*, VI, 8-9; VII, 2).

Dla Herdera (1779, s. 116–117) jest oczywiste, że prawdziwą przyczyną upadku Jerozolimy była wewnątrz sytuacja judaizmu. Rzymianie byli jedynie wykonawcami planów Bożych dotyczących Izraela. Kara wojny i upadku musiała się wypełnić.

3. Jerozolima jako rzeczywistość eschatologiczna

Prezentowana w *Maran Atha* interpretacja symbolu nowej Jerozolimy oparta jest na dwóch filarach. Pierwszy filar to zapowiedź nagrody za

wytrwałość i wierność Chrystusowi, natomiast drugi to ukazanie przeciwstawieństwa wobec Jeruzolimy historycznej. Według Herdera (1779, s. 35.152–153.222) szczątkowe aluzje do nowej Jeruzolimy są obecne już w zawartych w Ap Listach do Kościołów (Ap 3,12). Pierwsze odniesienia dotyczące wprost nowej Jeruzolimy pojawiają się w wizji nieba w Ap 4-5. Nawiązująca do nowej Jeruzolimy wizja zbawionych na górze Syjon w Ap 14,1-5 ma swoje przeciwstawieństwo w sytuacji zwolenników bestii, kierowanych przez smoka w Ap 13. Symbol raju – niebiańska góra Syjon góruje nad ziemskim, grzesznym Syjonem. Upadek nierządnej Babilonii (Ap 17-18) umożliwia prezentację niewinnej i czystej narzeczonej (Ap 19,1-10). Herder (1779, s. 197–198.200) podkreśla, że nieskazitelna naręczona Baranka jest przeciwstawieństwem Babilonii, Wielkiej Nierządnicy. Naręczona Baranka symbolizuje jednocześnie miasto i wspólnotę. Tożsamość narzeczonej Baranka jest odkrywana stopniowo. Jej biała szata jest symbolem wkomponowanym w wizję zwycięskiego pochodu Jeźdźca na białym koniu (Ap 19,11-16). Towarzyszący Mu jeźdźcy, wojsko ubrane w czysty bisior – to uczestnicy Jego zaślubin (Ap 19,14). Obrazy te przygotowują nadejście nowej Jeruzolimy. Ostatecznie wprost nowa Jeruzolima zostaje przedstawiona w Ap 21-22. Herder (1779, s. 221–223.226–230; 1829, s. 287–289) wskazuje na wiarygodność obietnicy nadejścia stanu ostatecznego spełnienia i szczęścia (zob. Iz 41,4; 43,6; 49,8; Zach 8,8). Według autora komentarza nowa Jeruzolima będzie prawdziwą Jeruzolimą, inną od Jeruzolimy-Babilonii (Ap 21,2; zob. Iz 65,17; 60,14). Istotą nowej Jeruzolimy będzie przebywanie Boga razem ze swoim ludem, wolne od cierpienia i łez (Ap 21,4). Jeruzolima niebiańska symbolizuje także wspólnotę zbawionych, zebranych wokół Chrystusa (zob. Ez 48,16-17). Wielkie rozmiary miasta mają charakter symboliczny. Podobnie symbolicznie należy interpretować złożone z drogich kamieni konstrukcje murów niebiańskiej Jeruzolimy (Ap 21,16-21). Niezwykle piękno i bogactwo nowej Jeruzolimy wskazują na jej świętość i czystość. W odróżnieniu od ziemskiej Jeruzolimy, w której największy klejnot stanowiła świątynia, w Jeruzolimie niebiańskiej nie jest już ona potrzebna (Ap 21,22; por. Jr 31,33.34). Mieszkańcy nowej Jeruzolimy mają w duszach światło Boga i płoną w Jego miłości (Ap 21,24a). W mieście tym nie ma nocy, a w jego światło wchodzi światło i wspaniałość ludów (Ap 21,26a; zob. Iz 60,10-11; 49,22.25). Herder (1779, s. 231–232) wymienia cechy nowej Jeruzolimy. Jest to miasto niebiańskie, szlachetne, mocne, pewne, trwałe, wielkie i wysokie, czyste, pełne blasku, jasne, bogate, wspaniałe, założone na Słowie Bożym i świadectwie Jezusa. W centrum nowej Jeruzolimy Jan umieszcza symbole raju (Ap 22,1-2). Naręczona Baranka i Duch wzywają, by niewierzący nie tracili nadziei (Ap 22,17). Te wezwania – według

Herdera (1779, s. 236) – odsłaniają prawdziwy cel księgi, którym jest spełnienie nadziei na powtórne przyjście Jezusa.

4. Pozostałe odniesienia do Jerozolimy

Główną zasadę interpretacji proroctwa Ap Herder (1779, s. 2–3.5.39.43) widzi w zachowaniu właściwej relacji do Jezusa Chrystusa. Zasada ta dotyczy zarówno perspektywy kulturowo-historycznej, jak i teologicznej Ap. Jan Apostoł, autor Ap, jest prorokiem Jezusa Chrystusa (Ap 1,1-3). Sam temat Jerozolimy i jej znaczenia w posłannictwie Jezusa Chrystusa nie jest w *Maran Atha* specjalnie eksponowany. Dostrzegalne są pewne, powiązane z kontekstem świątyni i Jerozolimy, elementy symboliczne. W wizji Syna Człowieczego Herder (1779, s. 11–12) dostrzega Jezusa – niebiańskiego, tryumfującego Kapłana i Króla. Jednocześnie podkreśla, że siedem świeczników płonie wokół Niego, podobnie jak w miejscu świętym w świątyni jerozolimskiej (Ap 1,12-20, por. J 19,37; 20,25-27; Iz 49,16).

Według Herdera (1779, s. 34–35) dwa motywy symboliczne związane z historyczną Jerozolimą pojawiają się w apokaliptycznym Liście do Kościoła w Filadelfii (Ap 3,7-13). Są to kolumny w świątyni Bożej i klucz pałacu Dawida. Chrystus jest rzeczywistym Regentem pałacu Dawida, który czyni wierzącego kolumną „Pałacu Bożego”. W kontekście komentarza do wizji tronu Bożego w Ap 4-5, w symbolu dwudziestu czterech starszych Herder (1779, s. 46) dostrzega aluzje do białych strojów kapłańskich. Komentator stwierdza, że apokaliptyczni Starsi tworzą jakby radę tronową na wzór rady przedstawicieli dwudziestu czterech oddziałów kapłańskich pełniących służbę w świątyni jerozolimskiej. W dalszej perspektywie jest to również symboliczne przedstawienie niebiańskiej godności królewskiej i kapłańskiej, którą Jezus udziela wszystkim zbawionym.

W kontekście wizji otwarcia piątej pieczęci (Ap 6,9-11) pojawiają się dusze zabitych z powodu słowa Bożego i świadectwa (w. 9). Herder (1779, s. 66–68.75–76) wskazuje na szczególną rolę miejsca śmierci pierwszych męczenników chrześcijańskich. Oddali oni swoje życie między „świątynią i ołtarzem”, czyli w Jerozolimie. Jest ona miejscem męczeństwa Szczepana i Jakuba, przyjaciół i braci Jana. Chodzi o okres przed wybuchem żydowskiego powstania antyrzymskiego. Chrześcijanie, którzy żyli w Jerozolimie zostali uchronieni od spowodowanej przez nie katastrofy, realizując jednocześnie wezwanie do głoszenia Ewangelii wszędzie tam, gdzie musieli się udać. Według Herdera (1779, s. 122–123.131–132; 1829, s. 271) symbol Niewiasty z Ap 12 odnosi się równocześnie do wspólnoty judeochrześcijańskiej oraz do Maryi, Matki Jezusa. Wobec zbliżających się

wojsk rzymskich pierwsi chrześcijanie, w tym Matka Jezusa i Jego bracia, opuścili Jerozolimę i Judeę, udając się za Jordan. Do ucieczki tej nawiązuje także symboliczna treść Ap 12,13-18, w szczególności zaś symbol skrzydeł wielkiego orła (w. 14).

5. Znaczenie hipotezy Herdera

Hipoteza Herdera na temat możliwych związków przesłania Ap z wojną żydowską i upadkiem stolicy Izraela nie jest w pełni oryginalna. Sam Herder (1779, s. 243) wspomina o autorach, którzy prezentowali ten pogląd. Należeli do nich Firmin Abauzit (1770), Johann Ch. Harrenberg (1759, s. 43. 351–352) i Hugolin Grotius (1830; s. 236–237.244.310–325). Poglądy częściowo zbieżne z tezami Herdera prezentował także jezuita Joannes Harduin (1741, s. 732–735.771–773). Jednak Herder traktował relację Ap do wydarzeń z czasu wojny żydowskiej i upadku Jerozolimy jako kwestię podstawową, pierwszorzędną, będącą kluczem do interpretacji księgi. Szczególnie uderzające jest przypisywanie Ap 12-19 wyjątkowego znaczenia jako prorocstwa dotyczącego upadku Jerozolimy i Judei. Pomijając obecną w komentarzu perspektywę dalszą, uniwersalną i eschatologiczną, w bezpośredniej perspektywie prorockiej Herder nie dopuszczał innej interpretacji Ap 13 i Ap 17. Działo się tak pomimo faktu, że już w starożytnych komentarzach do Ap wiązano te teksty z Rzymem. W odróżnieniu od innych komentatorów Ap z przełomu XVIII i XIX w., autor komentarza rzadko korzystał z pozostałej literatury pozabiblijnej, koncentrując się na związkach Ap z tłem biblijnym oraz relacjami Józefa Flawiusza. Pomimo to, komentarz *Maran Atha* nie pozostał bez echa i wywołał reakcje w ówczesnym środowisku naukowym.

Amerykański komentator Ap Stuart Moses (1845, s. 471–472) jako zwolennika poglądów Herdera wskazywał współczesnego mu Franza G. Hartwiga (1780–1783). Z poglądami Herdera na temat sensu Ap 8-9 i 11-12 częściowo zbieżna była interpretacja słynnego biblisty Johanna G. Eichhorna (1791, s. 13.15–17.29.30.35.54–79.81). Jednakże w przypadku Ap 13 i 16-18 Eichhorn (1791, s. 104.161–254) nie miał wątpliwości, że chodzi o starożytny Rzym, a nie o Jerozolimę. Eichhorn (1811, s. 333–334) twierdził, że zarówno historia Jerozolimy, jak i Rzymu tworzą główną oś dramatu Ap. W roku 1806 Johann G. Müller (Herder, 1829, s. 7–8) pisał ogólnie o stawianym Herderowi zarzucie ograniczania Ap do kontekstu wojny żydowskiej. Leonhard Berthold (1814, s. 1907–1908) wymieniał komentarz Herdera jako jeden z siedmiu z przełomu XVII i XVIII w. Natomiast Friedrich Lücke (1832, s. 164.171) opinie Herdera na temat

związków Ap 12 i 16-19 ze zniszczeniem Jerozolimy uważał za nieprawdopodobną. Lücke wskazywał, że o Jerozolimie historycznej może być mowa jedynie w Ap 11, natomiast Ap 16-19 dotyczy bez wątpienia upadku pogańskiego Rzymu. Odrzucił on także pomysł, by uznać zniszczenie Jerozolimy za ideę główną Ap. Z poglądami Lücke'ego polemizował pozostający pod wpływem poglądów Herdera – Friedrich J. Züllig (1834, s. XI.142). W komentarzu Aloisa A. Waibela (1834, s. 251) Herder wspomniany jest jedynie w kontekście interpretacji liczby Antychrysta. Natomiast wśród ważnych komentatorów do Ap wymienia go Gottlieb J. Planck (1844, s. 219). Wilhelm M. de Wette (1848, s. 24–25) zaliczał *Maran Atha* do istotnych komentarzy protestanckich. Szerzej historię dyskusji na temat interpretacji Babilonii w Ap jako Rzymu lub Jerozolimy przedstawili Giancarlo Biguzzi (2001, s. 439–471) oraz Stanisław Witkowski (2012, s. 361–371).

W toku studiów krytyczno-historycznych nad tekstem Ap opinia Herdera o związku Ap 12-13 i 16-19 z kontekstem wojny żydowskiej oraz teza o kluczowym znaczeniu upadku Jerozolimy nie zostały potwierdzone. Pewna grupa komentatorów podziela jednak pogląd, że fragmenty Ap mogły powstać przed rokiem 70¹⁰.

Istnieje mniejszościowa grupa egzegetów, która wiąże apokaliptyczny obraz upadku Babilonii z losem Jerozolimy¹¹.

Wśród treści *Maran Atha*, które zachowują aktualność, należy wymienić przede wszystkim akcentowanie profetycznego charakteru księgi oraz jej aktualności w perspektywie eklezjalnej. Nowa Jerozolima była dla Herdera rzeczywistością, której nadejście jest tak samo pewne jak wypełnienie się zapowiadanego przez Chrystusa zniszczenia murów starej Jerozolimy i jej świątyni. Osobny problem, wykraczający poza zakres niniejszego opracowania, stanowi powiązana m.in. z tematem Jerozolimy, prezentowana przez Herdera teoria symbolu i języka Ap¹².

¹⁰ Autor jednego z najbardziej znanych współczesnych komentarzy do Ap, David E. Aune (1997a, s. LVI–LVII) sugeruje, że ostateczna wersja Ap z czasów panowania Domicjana (81–96 r.) bazowała na tradycji pisanej lub ustnej pochodzącej z lat 60 lub jeszcze wcześniej. Stan debaty na temat możliwych etapów redakcji tekstu Ap relacjonuje m.in. M. Wojciechowski (2012, s. 43–45).

¹¹ W swoim studium na temat wielkiego Babilonu S. Witkowski (2012, s. 366–367) wśród współczesnych zwolenników tego rodzaju interpretacji wymienia takich autorów, jak: J. Massyngberde Ford (1975), A.J. Beagley (1987), D.C. Chilton (1987), D. Holwerd (1995), A. Niccacci (1996), B.J. Malina i J.J. Pilch (2000), E. Lupieri (2005); E. Corsini (2006).

¹² Współcześnie temat symboliki Ap omawiają m.in. A. Kiejza (1999, s. 23–38), G.K. Beale, (2006, s. 53–66), M. Karczewski (2010, s. 50–70). Natomiast na temat symbolu Jerozolimy w Ap pisali m.in.: C. Deutsch (1987, s. 106–126), M. Wojciechowski (1987, s. 153–154), A. Hoeck (2003), D. Mathewson (2003), W. Linke (2005), M. Karczewski (2010, s. 99–105.146–149.201–203), M. Wojciechowski (2011, s. 65–68).

Herder widzi Jeruzolimę jako rzeczywistość wieloznaczną, rozpatrywaną w odniesieniu do tekstów profetycznych Starego Testamentu, tekstów nowotestamentowych oraz oryginalnego kontekstu historycznego. Autor nie ogranicza się do interpretacji preterystycznej symbolu Ap, ale dostrzega w nim ponadczasowy potencjał profetyczny i eschatologiczny.

Zakończenie

Omawiany komentarz Herdera jest jednym z ważnych dzieł autora o charakterze egzegetycznym i biblijno-teologicznym. W kontekście wszechstronnego charakteru jego twórczości literackiej, treść *Maran Atha* potwierdza wyjątkowy geniusz Herdera jako teologa i biblisty. W komentarzu do Ap temat Jeruzolimy jest przedstawiany z różnych perspektyw. Pierwszorzędne znaczenie ma w nim odniesienie do historycznej Jeruzolimy. Podobnie jak Jezus Chrystus, Apostołowie i pierwsi chrześcijanie, także autor Ap odczuwał osobistą, emocjonalną relację Jeruzolimy i ze świątynią jerozolimską. Jego proroctwo powstało tuż, przed tragicznymi wydarzeniami wojny żydowskiej. Jan przewidział upadek miasta. Wypełnienie zapowiedzi dotyczących upadku grzesznej i wrogiej Jeruzolimy było dla pierwszych chrześcijan dowodem na wypełnienie innych proroctw Ap. Symboliczne przesłanie związane z historyczną Jeruzolimą zachowało swój profetyczny potencjał jako model działania Boga wobec wrogich Mu struktur. Przeciwwstawieństwo grzesznej, skazanej na upadek Jeruzolimy – „Babilonii” stanowi nieskazitelna oblubienica Baranka, Jeruzolima niebiańska. Nowa Jeruzolima postrzegana jest w *Maran Atha* w perspektywie eschatologicznej. Jest ona symbolem stanu ostatecznego spełnienia i szczęścia. Mniejszą rolę odgrywa interpretacja Jeruzolimy w odniesieniu do symbolicznych obrazów wywyższonego Jezusa oraz jako pierwotnej siedziby wspólnoty judeochrześcijańskiej.

Hipoteza Herdera o fundamentalnym znaczeniu upadku Jeruzolimy jako klucza do interpretacji Ap nie zyskała szerokiej akceptacji. Autor jest jednak konsekwentny i logiczny w swoim wywodzie. Niektóre propozycje zawarte w omawianym komentarzu znajdują zwolenników także współcześnie. W początkach rozwoju krytycznych studiów historyczno-literackich nasilała się tendencja demitologizacji Biblii. W interpretacji Ap Herder poszukiwał własnej drogi. Nie negując zasług badań krytyczno-literackich na tekstem i środowiskiem kulturowo-religijnym powstania księgi, nie odrzucał jej wymiaru duchowego. Przykład tych poszukiwań stanowi prezentowane przez Herdera zróżnicowane podejście do symbolu Jeruzolimy.

JEROZOLIMA W *MARAN ATHA* JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA (1779)

(STRESZCZENIE)

Johann G. Herder (1744–1803) należy do wybitnych postaci naszego regionu. We współczesnej dyskusji naukowej na temat jego dorobku i znaczenia przeważają studia związane z jego twórczością jako filozofa, antropologa kultury, lingwisty czy teologa. Do mniej znanych dzieł Herdera należy zaliczyć komentarz do Apokalipsy św. Jana *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft der Herrn, des Neuen Testaments Siegel* opublikowany w Rydze w roku 1779. Jedną z ważnych cech komentarza stanowi interpretacja szeregu tekstów Ap jako zapowiedzi wydarzeń wojny żydowskiej (66–70) ze szczególnym akcentem na okoliczności upadku Jerozolimy w roku 70. W tym kluczu Herder interpretował nawet Ap 12-19, twierdząc, że apokaliptyczny Babilon to nie Rzym, ale grzeszna Jerozolima. Ponadto Herder wskazuje także na specyficzny profetyczny charakter języka Ap. Antytezę upadłej Jerozolimy stanowi dla Herdera nowa Jerozolima, która symbolizuje wspólnotę zbawionych – Izrael chrześcijański. Spełnienie się zapowiedzi upadku Jerozolimy w czasie walk z Rzymianami miało na celu umocnienie wierzących w Chrystusa w ich oczekiwaniu na paruzję. W artykule przedstawiono powody, którymi kierował się Herder, przedstawiając swoją oryginalną interpretację treści Ap. Zaprezentowano krótko teksty Ap, które według autora dotyczyły etapu poprzedzającego zniszczenie Jerozolimy, samego jej upadku oraz jej odnowienia w symbolu Jerozolimy niebiańskiej. Przytoczono także reakcje komentatorów ówczesnej epoki na publikację *Maran Atha* oraz postawiono pytanie o znaczenie poglądów Herdera w perspektywie współczesnych badań egzegetycznych nad Ap. Treść artykułu stanowi przyczynek do dalszych pogłębionych, źródłowych studiów na oryginalną hermeneutykę biblijną tego autora.

JERUSALEM IN *MARAN ATHA* BY JOHANN GOTTFRIED HERDER (1779)

(SUMMARY)

The subject of the presented paper is *Jerusalem in Maran Atha by Johann Gottfried Herder (1779)*. J.G. Herder (1744–1803) is one of the outstanding figures of our region. The contemporary academic discussion concerning his achievements and significance predominantly consists of studies related to his work as a philosopher, cultural anthropologist, linguist and theologian. Herder's less known works include a commentary to the Revelation of St. John, *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft der Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, published in Riga in 1779. An important feature of the commentary is his interpretation of a series of texts from the Revelation as a harbinger of the events of the Jewish war (66–70), with a particular emphasis on circumstances accompanying the fall of Jerusalem in 70. Herder used this thought to interpret Rev 12-19, claiming that the apocalyptic Babylon is actually not Rome, but sinful Jerusalem. On the other hand, Herder points to the specific, prophetic nature of the language used in the Revelation. For Herder, the New Jerusalem, symbolising the community of the redeemed, provides an antithesis of the fallen Jerusalem. The fulfil-

ment of the prophecy concerning the fall of Jerusalem during the battles with the Romans was aimed at strengthening the faith of Christian followers in their anticipation of the Parousia. The paper presents Herder's reasons underlying his original interpretation of the Revelation. It briefly presents Revelation texts which, according to the author, referred to the stage preceding the destruction of Jerusalem, its downfall and revival in the symbolic heavenly Jerusalem. It also quotes responses of Herder's contemporaries analysing the publication of *Maran Atha*, and questions the significance of Herder's views in the perspective of modern exegetical research on the Revelation. The content of the paper provides a contribution to further, detailed source studies on the original Biblical hermeneutics of this author.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Herder Johann G. 1785, *Briefe, das Studium der Theologie*, Teil II, Zweyte verbesserte Auflage, C.L. Hoffmanns, Weimar.

Herder Johann G., 1779, *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, J.G. Hartknoch, Riga.

Johann G. Müller (ed.), 1829, *Johannes Offenbarung von Johann Gottfried Herder*, Gottasche Buchhandlung, Stuttgart–Tübingen.

Komentarze

Abauzit Firmin, 1770, *Discours historique sur l'Apocalypse*, [b.w.] London.

Aune David E., 1997, *Revelation 1–5, Word Biblical Commentary 52a*, Nelson, Nashville.

Berthold Leonhard, 1814, *Schriften des alten und neuen Testaments*, J.J. Palm, Erlangen.

De Wette Wilhelm M.L., 1848, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis*, Weidenmann, Leipzig.

Eichhorn Johann G., 1791, *Commentarius in Apocalypsin Joannis*, vol. II, Typis J.Ch Dietrich, Gottingae.

Eichhorn Johann G., 1811, *Einleitung in das Neue Testament*, II, 2, Weidemann, Leipzig.

Grotius Hugolin, 1830, *Annotationes in Novum Testamentum*, vol. VIII, W. Zuidema, Groningae.

Joannis Harduini e Societate Jesu Commentarius in Novum Testamentum, 1741, H. Du Sauzet, Amsterdam.

Harrenberg Johann Ch., 1759, *Erklärung der Offenbarung Johannis*, Meyrische Buchhandlung, Braunschweig.

Hartwig Franz G., 1780–1783, *Apologie der Apokalypse wider falschen Tadel und falsches Lob*, Teil I–IV, J.Ch. Stößel, Chemnitz.

Lücke Friedrich, 1832, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*, IV Theil, I Band. Einleitung in die Offenbarung Johannis, Weber, Bonn.

Planck Gottlieb J., 1844, *Introduction to Sacred Philology and Intepretation*, Clark, Edinburgh.

Stuart Moses, 1845, *Commentary on the Apocalypse*, Vol. I, Newman, New York 1845.

- Waibel Alois A., 1834, *Auslegung der Offenbarung des heiligen Apostels Johannes*, Kollmann, Augsburg.
- Wojciechowski Michał, 2012, *Apokalipsa świętego Jana, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX*, Święty Paweł, Częstochowa.
- Züllig Friedrich J., 1834, *Johannes des Gottesbesprachten, eschatologische Geschichte*, E. Schweitzerbart, Stuttgart.

Opracowania

- Beale Gregory K., 2006, *The Purpose of Symbolism in the Book of Revelation*, Calvin Theological Journal nr 41, s. 53–66.
- Biguzzi Giancarlo, 2001, *Interpretazione antiromana e antigerosolimitana di Babilonia in Ap*, Rivista Biblica Italiana, nr 49, s. 173–201.
- Deutsch Cornelia, 1987, *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21, 1–22, 5*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, nr 78, s. 106–126.
- Gerhards Meik, Herder Johann Gottfried, 2016, s. 1–38, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46886/> (28.02.2019).
- Hoeck Andreas, 2003), *The descent of the New Jerusalem. A discourse analysis of Rev 21, 1–22, 5*, Peter Lang, Bern.
- Karczewski Marek, 2010, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii 55, Wydział Teologii UWM, Olsztyn.
- Karczewski Marek, 2018, *Messages to the Seven Churches in Johannes Offenbarung by Johann Gottfried Herder*, Studia Elbląskie, nr 19, s. 261–276.
- Kiejza Andrzej, 1999, *Hermeneutyka Apokalipsy kilka przydatnych uściśleń*, Collectanea Theologica, nr 65, z. 4, s. 23–38.,
- Hirsch Emil G., 1909, *High Priest*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7689-high-priest#> (9.02.2019).
- Kohler Daniela, 2015, *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*, de Gruyter, Berlin-München-Boston.
- Linke Waldemar, 2005, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie*, Rozprawy i Studia Biblijne, nr 18, Vocatio, Warszawa.
- Mathewson David, 2003, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1–22:55*, Sheffield Academic Press, London-New York.
- Naimska Małgorzata, Annasz II Młodszy, http://www.jhi.pl/psj/Annasz_II_Mlodszy (9.02.2019).
- Schürer Emil, 1886, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Teil II, Hinrichs, Leipzig.
- Witkowski Stanisław, 2012, *„Wielki Babilon” w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogięgo Bogu świata*, La Salette, Kraków.

Aleksandra Nalewaj
Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Judasz Iskariota w powieści Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*

Słowa kluczowe: powieść „Jezus z Nazarethu”; Roman Brandstaetter; Judasz Iskariota.

Keywords: novel “Jesus of Nazareth”; Roman Brandstaetter; Judas Iscariot.

Krytycy literatury sytuują czterotomowe dzieło Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu* na styku powieści, eseju i literackiej biografii. Sam autor w rozmowie na temat procesu powstania dzieła stwierdził: „Teksty Ewangelii musiałem przełożyć na język powieści. Fabularyzacja Nowego Testamentu wymaga połączenia w spójny, logiczny porządek wydarzeń, przypowieści, nauk, które, w Ewangeliach bynajmniej nie wynikają jedno z drugich ani w porządku chronologicznym, ani też fabularnym. Musiałem po prostu nadać tekstom określoną kompozycję. Musiałem znacznie rozbudować motywację psychologiczną postaci” (Brandstaetter R., 2012a, t. III–IV, s. 721–722).

Jednym z bohaterów ewangelijnych narracji, któremu Brandstaetter poświęca wiele uwagi, jest Judasz Iskariota, w powieści zwany *Juda ben Symeon z Kerijoth*. Celem niniejszego studium jest próba uchwycenia literackiego portretu ucznia Chrystusa, który wydał swego Mistrza.

1. Judasz Iskariota w świetle tekstów natchnionych

Judasza Iskariotę znają wszyscy autorzy Ewangelii kanonicznych, ale wiedza na jego temat jest szczątkowa. Należał do grona Dwunastu. W przekazanych przez synoptyczną tradycję katalogach apostołów Judasz

¹ Aleksandra Nalewaj, Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, analewaj@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5440-0080>.

zawsze jest wymieniany na ostatnim miejscu (por. Mt 10, 4; Mk 3, 19; Łk 6, 16). Przy jego imieniu pojawiają się negatywne określenia typu: „który Go wydał”, „zdrajca”, „obłudnik”, „hipokryta” (Mk 3, 16-19; Mt 10, 1-4; Łk 6, 12-16; J 6, 70-71; 12, 4; 13, 2.21; 18, 25; por. Banaszek A., 2001, s. 32–33). Czwarty ewangelista podaje, że Judasz pełnił funkcję skarbnika we wspólnocie uczniów, lecz pełnił ją nieuczciwie (por. J 12, 6; 13, 2.26). To właśnie on wydał Jezusa z Nazaretu w ręce arcykapłanów i faryzeuszów, którzy następnie skazali Go na śmierć krzyżową. Trudno dociec z jakiego powodu Judasz zdradził swojego Mistrza. Z tekstów natchnionych wynika, że uległ żądzy pieniądza bądź szatańskiej pokusie (por. Mt 26, 14-15; Mk 14, 10-11; Łk 22, 3-6; J 6, 70-71; 12, 6; 13, 2.27). Choć czyn Iskarioty był przez Boga przewidziany i włączony w odwieczny plan zbawienia, to jednak zdrada zawsze jawi się jako czyn haniebny i obrażający (por. Mt 26, 54; Mk 14, 49; J 13, 18; 17, 12; Dz 1, 16). Judasz swoją decyzją sprzeniewierzył się apostołskiemu powołaniu (por. Dz 1, 16-17.24-25) i stał się „synem zatracenia” (J 17, 12). Wyrok Sanhedrynu wydany na Niewinnego wstrząsnął uczniem. Zwrócił kapłanom trzydzieści srebrników stanowiących zapłatę za zdradę i popełnił samobójstwo (por. Mt 27, 3-5). Za judaszowe srebrniki Żydzi nabyli Pole Garncarza, przeznaczając je na grzebanie cudzoziemców (por. Mt 27, 5-10). Według tradycji miejscem samobójczej śmierci Judasza był styk doliny Cedronu z Wadi er-Rababi na południe od Jerozolimy. Źródła rabinistyczne nazywają ten teren *Tofed*, a następnie *Gehenna* (*Hakeldamach*, czyli Pole Krwi). W opinii Żydów ziemia ta była przeklęta z racji sprawowanego tam kultu Molocha – kananejskiego bądź fenickiego bóstwa – któremu składano w ofierze dzieci (Bosak P. Cz., 1996, s. 417–418).

Ewangelie przekazują następujące formy imienia ucznia, który zdradził Jezusa:

1. *Ioudas* – stanowi zhellenizowaną formę hebrajskiego imienia *Jehuda* (por. Mk 14, 43; Mt 26, 25.47; 27, 3; Łk 22, 47n; Dz 1, 16.25; J 13, 29; 18, 2n.5)

2. *Ioudas Iskariōth* – drugi człon imienia ma formę semicką (por. Mk 3, 19; 14, 10; Łk 6, 16 i par.)

3. *Ioudas ho Iskariōtēs* – drugi człon imienia ma formę grecką (Mt 10, 4; 26, 14; Łk 22, 3; J 6, 71; 12, 4, 13, 2.26; 14, 22)

4. *Ioudas Simōnos Iskariōton* (J 6, 70-71; 13, 2.26).

Określenie „Iskariota” pierwotnie nie występowało z imieniem Judasz. Pojawiło się z czasem, by odróżnić tego ucznia od innych osób noszących to samo imię (por. Łk 6, 16; Dz 1, 13; J 14, 22). Ustalenie pochodzenia przydomku „Iskariota” nie jest łatwe. Niektórzy uczeni wyprowadzają termin z greckiego rzeczownika *sikarios*, który oznacza człowieka walczą-

cego sztyletem (*sykaryjczyka*), mordercę, zamachowca (por. Dz 21, 38). Ta propozycja pozwala łączyć osobę Judasza ze stronnictwem zelotów. Część krytyków wyjaśnia przydomek ucznia w nawiązaniu do jego czynu. Hebrajski rdzeń *škr* wiąże się z takimi pojęciami, jak: fałsz, zdrada, przewrotność, obłuda, oszustwo. W ten sposób greckie wyrażenie *ho paradidous* jest prostym tłumaczeniem *I(Skariot/h)*. Jeszcze inni wiążą termin „Iskariota” z rodzinną miejscowością Judasza, judejską wioską *Kerioth* (por. Joz 15, 25?). Określenie „Iskariota” stanowi połączenie dwóch słów *’iš* oraz *Kerioth* i oznacza „człowieka z Kerioth” (Klassen W., 1992, vol. III, s. 1091–1096).

2. Judasz Iskariota w literackiej interpretacji Romana Brandstaettera

Przedstawienie postaci

Czytelnik poznaje osobę Judasza już w pierwszym tomie powieści Brandstaettera – zatytułowanym *Czas milczenia* – w rozdziale: „Juda ben Symeon z Kerijoth”. Kontekstem pojawienia się postaci jest jesienne popołudnie – jedno z tak wielu podobnych do siebie – gdy Juda, utrudzony żmudnym i pracowitym dniem, wraca do domu. Był wędrownym sprzedawcą wonnych olejków i maści. Każdego dnia z ciężkim workiem na plecach obchodził Górna i Dolną Jerozolimę, zachwalając swój towar. Odbiorczyniami pachnideł były zarówno kobiety i dziewczęta z dobrych, zamożnych domów, jak i – czyhające na rynku – nierządnice, którymi Juda gardził. Brandstaetter charakteryzuje swojego bohatera jako mężczyznę niewysokiego, chudego, zbiedzonego i całkowicie niepozornego. Jedyną wyróżniającą cechą w jego wyglądzie były wielkie, błyszczące oczy. Opadały na nie ciężkie i sennie zmęczone powieki, które „jakby chciały stłumić gorejący w nich ogień”. Osoba tak szara, bezbarwna i nijaka była niemalże niedostrzegalna – nawet dla najbardziej wytrawnego i spostrzegawczego oka. Gdy Juda przemierzał ulicę: „... przechodnie mijali go, tak jak mija się liść spadły z drzewa lub kamień leżący przy drodze, i nie można ich winić o tę obojętność, gdyż trudno żądać od ludzi zainteresowania dla postaci, której nie dostrzegali” (*Czas milczenia*, s. 338).

Szara niewidoczność Judy była jego znakiem rozpoznawczym. Niezależnie od tego czy zachwalał oryginalny nard w kosztownych flakonikach, czy ten podrabiany w tanich słoikach, a także henkę, kasję czy mirrę – Juda „jak bezcielesny cień” pozostawał niewidoczny. Gdyby zapytać którąś z dziewcząt czy kobiet – nabywczyni pachnideł – jak wygląda Juda, z pewnością żadna nie udzieliłaby odpowiedzi.

„Był Judą, miał swoją własną twarz, inną od innych twarzy, miał własne oczy i usta, inne od innych oczu i ust, miał własne ręce, spracowane ręce, i własne nogi, zmęczone i zbolące od nieustannego chodzenia, drepnięcia i stania, a przede wszystkim miał własne imię, imię, które jest częścią duszy ludzkiej i stanowi o osobowości człowieka, więc wszyscy nazywali go Judą, kupowali u Judy, targowali się z Judą, często wymyślali Judzie, a mimo to Judy nie dostrzegali ...” (ibidem, s. 339).

Juda miał świadomość swojej niewidoczności i nawet cieszył się nią, gdyż „potwierdzała ona jego skromność i pokorę”. Owo zadowolenie z siebie wędrownego sprzedawcy pachnidel nie było jednak pełne. Przenikał je pewnego rodzaju smutek czy mrok. Juda z wytęsknieniem oczekiwał dnia przyjścia Pomazańca Elohim. Był przekonany, że taki dzień nadejdzie i będzie dniem wiecznego odpoczynku, wiecznym Szabatem. To, co niepokoiło Iskariotę miało związek z jego niewidocznością, która, choć z jednej strony – radowała go – z drugiej strony mogła okazać się niepokonalną przeszkodą. Juda często rozmyślał o swojej przyszłości. Rodziły się pytania. Co stanie się z Iskariotą, gdy wreszcie nadejdzie Mesjasz i... z powodu niewidoczności ubogiego handlarza wonności nie ujrzy go w tłumie? Jaki los czeka Judę, gdy jego pokora i szarość nie zostaną dostrzeżone? Przecież: „Niewidoczność jest nieobecnością” (ibidem, s. 340). Iskariota byłby zatem bardziej zadowolony i pokorny, a – jak wiadomo – „nieskończone są stopnie i możliwości pokory” (ibidem, s. 340), gdyby jego niewidoczność była mniej niewidoczna, a jego małość – mniej mała. W pragnieniu Judy wyjścia poza własną niewidoczność – przy jednoczesnym zadowoleniu z niej – nie należy dopatrywać się przewrotności serca czy sprzeczności. Ta postawa wynikała jedynie z lęku przed skutkami niewidoczności w dniu, gdy przyjdzie Mesjasz.

Juda nieustannie rozmyślał o dniu wiecznego Szabatu. Nurtowało go pytanie, w jaki sposób winien uczcić Bożego Pomazańca, gdy Ten – mimo niewidoczności skromnego sprzedawcy – dostrzeże go jednak w tłumie, a jego trud nagrodzi wiecznym odpoczynkiem. By uhonorować tak ważną postać nie wystarczy taniec i śpiew. Potrzebny jest dobry uczynek. Ale jaki? Juda wreszcie doznał olśnienia i podjął decyzję. Otóż, gdy zawita Mesjasz w Jego obecności rozbije flakon drogocennego olejku nardowego i całą zawartość wyleje na głowę i stopy Gościa. Według obliczeń wędrownego sprzedawcy pachnidło winno kosztować nie mniej niż trzysta denarów. I niech nikt nie sądzi, że to będzie marnotrawstwo. To nie będzie marnotrawstwo, ale godne uczczenie tak znakomitej osoby.

Powołanie Judy ben Symeon z Kerijoth

Iskariota pojawia się po raz wtóry w drugim tomie powieści *Jezus z Nazarethu*, zatytułowanym *Czas wody żywej*, w rozdziale: „Powołanie Judy z Kerijoth”. Kontekstem opisu przystąpienia mężczyzny do grona uczniów Jezusa jest Szabat. Dla narodu wybranego siódmy dzień tygodnia ma wyjątkowy charakter. Gianfranco Ravasi przytacza jedną z definicji rabinicznych, wedle której: „Pan Bóg powiedział do Mojżesza: »Mojżeszu, oto posiadam w mym skarbcu bardzo cenny dar, który zwie się Szabat, pragnę ofiarować go Izraelowi«” (Ravasi G., 1997, s. 45). Szabat jest królową wszystkich dni, ukoronowaną osobiście przez Elohim. „Nie ma takiej królowej, którą by traktowano z większym szacunkiem, którą by przyjmowano z większą miłością i witano z równie dziecięcą radością” (De Vries Mzn. S. P. R., 1999, s. 91). Bóg dla dobra człowieka wyniósł Szabat do godności Święta Świąt, matki całego tygodnia.

Juda z Kerijoth – zanurzony w tradycji przodków – z ogromną wdzięcznością przyjmował dzień świątecznego odpoczynku. Przygotowywał się doń starannie. Smutkiem napawał go jedynie fakt, iż z powodu ubóstwa nie mógł nabyć uroczystej, szabatowej tuniki, która pozwoliłaby mu godnie przeżyć ten szczególny czas. W Szabat – wbrew sobie – przyodziewał codzienną, zniszczoną, jedyną szatę, jaką posiadał. I... stawał się cud. Świąteczny nastrój siódmego dnia tygodnia sprawiał, iż Juda nosił starą, zużytą tunikę inaczej niż w dzień powszedni. Otóż „nosił ją uroczyście, wytwornie, dostojnie, z powagą godną tego świętego dnia” (*Czas wody żywej*, s. 674). Połatana szata jakby świadoma roli jaką winna spełnić w świątecznym czasie „miękkimi, falistymi fałdami spływała ku ziemi”. Nawet zwyczajny powróż użyty do przepasania wydał się Judzie wytłaczanym, pięknym, skórzanym pasem, który musiał zastawić, by zakupić słodkiego wina na szabatowe błogosławieństwo (Brat Efraim, 1994, s. 252). Podobnie jak stara szata odnawiała się w siódmym dniu tygodnia, tak i dusza Judy jakby młodziła, była radosna i ożywiona. Zrzucała bowiem całotygodniowy smutek i tę atmosferę przekazywała ciału, które, pod jej wpływem, odżywało, stawało się bardziej sprawne, a nogi mniej bolały. Niewidoczność Judy również była jakby mniej niewidoczna w królewskim dniu odpoczynku. Przechodnie, którzy dotąd nie dostrzegali Iskarioty na ulicy czy dziedzińcach świątynnych, w Szabat odpowiadali na jego ukłony i pozdrowienia. Zdarzało się, że niektórzy obdarzali go uśmiechem, a nawet zagadywali. A to wszystko dlatego, iż w Szabat niewidoczność Judy „wychodzi ze swej niewidoczności i staje się zupełnie widoczna” (ibidem, s. 675). Siódmy dzień tygodnia – dzień ujawnionej widoczności Judy – stawał się czasem odnowy i harmonii duszy, ciała i szaty.

Juda wiele słyszał o *Jeszui ben Josef*. Zaprzagnął spotkać Rabbiego, by oddać Mu należny pokłon. W opinii ulicznego sprzedawcy spotkanie winno mieć miejsce w Szabat. Przemierzając w świątecznym dniu Dziedziniec Pogan lekkim, młodzieńczym krokiem ujrzał idącego naprzeciw Jezusa. Brandstaetter opisuje spotkanie obu mężów następująco: „Spojrzeli sobie w oczy, po raz pierwszy na ziemi. »...Oto on« pomyślał Jezus.

»...Oto On« – pomyślał Juda” (ibidem, s. 676).

Uradowany spotkaniem Iskariota wspomniął, iż zna naukę Rabbiego o Królestwie Niebieskim i opowiadano mu o Jego cudach. Jezus zapytał Judę o imię, a usłyszawszy je powołał go do grona apostołów. „W tej chwili liczba dwunastu uczniów stała się pełnią doskonałą” (ibidem, s. 676).

3. W ślad za Rabbim Jeszua ben Josef

W trzecim tomie *Jezusa z Nazarethu*, zatytułowanym *Czas chleba i światła*, postać Judy pojawia się wielokrotnie. Brandstaetter pozwala czytelnikowi śledzić losy bohatera, który – z chwilą powołania – porzucił dotychczasowe życie wędrownego handlarza pachnidła i udał się w ślad za Rabbim. Jezus z Dwunastoma przemierzał galilejskie miasta i wsie. Głosił naukę o Królestwie Bożym, uzdrawiał chorych, wypędzał demony, błogosławił. Apostołowie z uwagą słuchali słów Mistrza, śledzili tok Jego rozumowania, kształtowali umiejętność formułowania pytań, udzielania błyskotliwych odpowiedzi, a także zapędzania oponentów w kozi róg za pomocą ich własnych argumentów. Pod czujnym okiem Nauczyciela przygotowywali się do przyszłej posługi słowa wśród mieszkańców Galilei, a następnie całej Palestyny.

Juda pokochał Jezusa szczerym, gorącym sercem. Fascynowały go głoszone przez Niego przypowieści, zwłaszcza te o Królestwie Niebieskim. Podziwiał zręczność Mistrza w prowadzeniu dysput z faryzeuszami, był świadkiem licznych cudów. Bezgranicznie zaufał Nazarejczykowi, wiążąc z Nim ogromne nadzieje. Intuicja podpowiadała mu, że już wkrótce nastanie ten dzień, w którym *Jeszua ben Josef* obwieści pełnym głosem przyjscie Mesjasza. Wówczas nastąpi cudowna przemiana całej rzeczywistości.

Początki kryzysu

Co było powodem, że Juda – mówiąc językiem Brandstaettera – usłyszał w swoim sercu „pełzanie wątpliwości”? Źródła początków kryzysu należy szukać w wydarzeniach poprzedzających Paschę w Kafarnaum. Apostołowie rozpoznali – cudowną nadzwyczajność faktu rozmnożenia

chleba na pustkowiu i nakarmienia nim tłumów – dopiero w chwili zebrania pełnych koszów ułomków. Widok Rabbiego krocącego po falach wzburzonego Jeziora Galilejskiego o trzeciej straży nocnej nappełnił ich bezgraniczną trwogą. Nie pojęli wagi Jego okrzyku: „Odwagi! JA JESTEM, nie bójcie się”. Wygłoszona następnego dnia w synagodze w Kafarnaum mowa Jezusa o chlebie żywym zstępującym z nieba oraz o konieczności spożywania ciała i krwi Rabbiego, przelała czarę goryczy (Pitre B., 2018)². Postępujący dotąd tłumnie i z entuzjazmem za Jezusem, teraz „... słuchali tych słów w milczeniu. Nie byli zdolni do głośnego wyrażenia sprzeciwu. Odurzający wstrząs, którego doznali, dokonywał się w drętwej martwocie ich wnętrza” (*Czas chleba i światła*, s. 65).

Rozłam nastąpił wkrótce, gdy jeden z uczniów określił naukę Rabbiego „twardą mową”. Wobec niemożliwości jej przyjęcia oraz dalszego słuchania słów Jezusa wielu zawróciło z drogi. Wówczas Nauczyciel skierował pytanie do Dwunastu czy i oni chcą Go opuścić. Głos w imieniu wspólnoty zabrał Kefas. Wyznał, że Jezus jest Świętym Boga, który ma słowa życia wiecznego. Dokąd zatem mieli by pójść? (Pitre B., 2018, s. 124)³. Rabbi przyjął wyznanie Piotra z zastrzeżeniem, iż jeden z nich jest szatanem. Jak zaznacza autor powieści: „Wypowiedział te słowa mocnym głosem, jakby ich mocą chciał jeszcze raz potwierdzić dokonany przez siebie wybór” (ibidem, s. 69).

Rozterki Judy

Słowa Jezusa mówiące o szatanie w gronie uczniów sparaliżowały wspólnotę. Juda z osłupieniem patrzył na współtowarzyszy. O kim mówił Nauczyciel? Kto spośród nich jest szatanem? Kto z Dwunastu? Tak dywagując doszedł do wniosku, że w Jezusie właśnie ujawniły się sprzeczności. To On wybrał apostołów, a jeśli jeden z nich jest szatanem, to musiał o tym wiedzieć. A skoro posiadał tę wiedzę, to dlaczego go powołał? Chyba, że o złych skłonnościach tegoż ucznia Mistrz dowiedział się później. Juda dokonał w myślach szybkiego przeglądu swoich towarzyszy. Żaden z nich nie wykazywał złych skłonności, także Juda. Wymieniając kolejno imiona apostołów posłużył się palcami obu rąk. Gdy doszedł do jedenaste go po raz wtóry użył kciuka prawej ręki, by oznaczyć nim Lewiego Mate-

² Amerykański biblista w monografii *Jeżus i żydowskie korzenie Eucharystii* (Kraków 2018), objaśnia tajemnicę Ciała i Krwi Pańskiej z perspektywy judaistycznej tradycji.

³ Pitre zaznacza, że intencja Rabbiego, pytającego uczniów czy i oni chcą odejść (J 6, 67), jest jasna: „co do tajemnicy Jego ciała i krwi Jezus nie chciał iść na żaden kompromis. Był to papiererek lakmusowy tego, czy ktoś może być Jego uczniem”. Wyznanie wiary Kefasa można, zdaniem krytyka, zinterpretować następująco: „Panie, nie do końca rozumiem, co właśnie zostało powiedziane, ale dobrze wiem, Kto to powiedział”.

usza. Palec wskazujący oznaczał jego – Judę – dwunastego apostoła. Ów gest wskazującego palca obudził w nim niesmak. Przypominał wydarzenie z Betesda, gdy cudownie uzdrowiony paralytyk za pomocą owego palca wskazał faryzeuszom swojego Uzdrowiciela. Teraz palec wskazujący oznaczał Judę. Iskariota odniósł wrażenie, że jest to jakiś symboliczny gest, za którym kryje się coś znacznie głębszego. W tej chwili jednak nie był w stanie odczytać jego sensu.

Rozwiązanie pewnej zawilości

Upływały dni, tygodnie, miesiące i lata. Królestwo Niebieskie nie nadchodziło, nie pojawiał się także upragniony Boży Pomazaniec. Brandstaetter charakteryzuje postawę Iskarioty w tym okresie następująco: „Juda nie umiał czekać, to znaczy czekał tak długo, aż wyczerpał wszelką umiejętność czekania, a ono z biegiem lat, zanikając jak wysychający potok na pustyni, odsłoniło kamieniste dno, którym była niecierpliwość serca” (ibidem, s. 71). Nauka Rabbiego o spożywaniu Jego ciała i krwi, by zachować życie budziła wewnętrzny sprzeciw ucznia. Wątpliwości narastały.

Przełom nastąpił wraz z wydarzeniami pod Cezareą Filipową. Jezus od pewnego czasu przygotowywał się do ważnej rozmowy z uczniami. W urokliwej scenerii u stóp Hermonu – którego szczyty okrywa śnieżna czapa połyskująca w słońcu za dnia, a nocą srebrzysta, księżycowa poświata – Jezus zapytał uczniów, za kogo uważają Go ludzie? Filip, Jakub i Tomasz kolejno odpowiedzieli, że niektórzy rozpoznają w Nim Jana Chrzciciela, inni proroka Eliasza, jeszcze inni Jeremiasza. Jako ostatni głos zabrał Juda. Oświadczył – głosem, którego brzmienie odbiegało od brzmienia głosu poprzedników – iż wielu uważa Rabbiego za jednego z dawnych proroków, który powstał z martwych. Wypowiedź ucznia nie wydawała się być powtórzeniem zasłyszanej opinii czy wyobrażenia, ale echem jego własnych dociekań. Jezus zwracając się ponownie do Dwunastu zapytał, za kogo oni – apostołowie – Go uważają? To pytanie – zdaniem Brandstaettera – wytrąciło wspólnotę z równowagi. Co prawda pojawiało się ono w myślach apostołów, słyszeli je w swoim wnętrzu, jednak natychmiast usiłowali je od siebie oddalić. Dzielili przekonanie, że osoba Rabbiego jest niemożliwa do określenia. Jak niegdyś w Kafarnaum głos w imieniu Dwunastu zabrał Szymon Piotr. Wyznał: „Ty jesteś Mesjasz”. Prawda, którą uczniowie być może intuicyjnie wyczuwali, wybrzmiała z mocą. Chrystus oświadczył, że Syn Człowieczy udaje się do Jerozolimy, by wiele wycierpieć od uczonych w Piśmie, starszych i kapłanów, którzy skażą Go na śmierć. Na stanowczy sprzeciw Piotra Rabbi zareagował

gniewem. Nazwał ucznia szatanem i nakazał mu iść precz. Dodał, że warunkiem pójścia za Nim jest wzięcie krzyża.

Złowrogo brzmiące słowa Jezusa zawisły w powietrzu, a Juda odczuł ulgę. Już wiedział, kto z Dwunastu jest szatanem. To nie on, ale Kefas. Tak autorytatywnie stwierdził Rabbi, rozwiązując jedną z dręczących ucznia zawilości. Juda poczuł się odprężony i radosny. Takiego stanu doświadcza człowiek, który uniknął wielkiego niebezpieczeństwa. Nie potrafił do końca określić, co było przyczyną jego dobrego samopoczucia, zważywszy, że od świąt paschalnych spędzonych w Kafarnaum – które były nieudane, gdyż udane mogą być jedynie w Mieście Świętym – Juda czuł coraz większe rozgoryczenie (Matysiak B. W., 2005, s. 193–204)⁴. Z coraz większą natarczywością powracało pytanie: „Kim właściwie jest *Jeszua ben Josef* z Nazarethu?” (ibidem, s. 120). Był bez wątpienia wielkim mężem i cudotwórcą, ale Pomazaniec Pański wciąż nie nadchodził a nauka o spożywaniu ciała i krwi Syna Człowieczego wywołała zgorszenie. Juda w cichej modlitwie prosił Boga o podpowiedź czy sprzeniewierzenie się Rabbieniu będzie grzechem. Nie potrafił zrozumieć ani Jego nauki o krzyżu, ani postawy Szymona, który nazwał Jezusa Mesjaszem. Ostatecznie uznał swoje położenie za godne litości. Judę nurtowało tak wiele pytań i wątpliwości. Jedynie Nauczyciel mógł je rozwiać, ale Jego postawa wobec Piotra i nazwanie apostoła szatanem przeraziła nie tylko Judę. Biorąc pod uwagę okoliczności uczeń doszedł do wniosku, że z owymi dylematami lepiej jest pozostać samemu. Musi powrócić do swojej bezpiecznej niewidoczności i okiem baczego obserwatora śledzić rzeczywistość wokół Rabbiego i Jego otoczenia: faryzeuszów, kapłanów i uczonych w Piśmie. To pozwoli mu wyciągnąć wnioski, gdzie leży prawda.

Refleksja nad przypowieścią o nieuczciwym zarządcy

Nauka Jezusa o przebiegłym włodarzu wywołała w Judzie strach. Uczeń odniósł wrażenie, że Nauczyciel mówi o nim. Od pewnego czasu Iskariota wykradał drachmy ze wspólnotowej kasy, nad którą sprawował pieczę. Czyżby Rabbi miał wiedzę o jego niecnym czynach? Poczuł niepokój, który niemal natychmiast przerodził się w gniew. Gniew ucznia wymierzony był w Nauczyciela. To On – *Jeszua ben Josef* – zwiódł Judę, choć ten bezgranicznie Mu zaufał. To z Jego powodu apostoł, który nigdy nie kradł i nie oszukiwał, teraz musi kraść, by zapewnić sobie bezpieczną

⁴ Od czasów reformy Jozjasza i centralizacji kultu (622 r. przed Chr.) Świątynia Jerozolimska była jedynym miejscem, gdzie Izraelici celebrowali najważniejsze święta religijne. Autor artykułu omawia historiozbowczy charakter wielkich świąt pielgrzymkowych (Paschy, Święta Tygodni i Święta Namiotów) oraz ich wpływ na kształtowanie postaw Żydów w wymiarze indywidualnym oraz społecznonarodowym.

przyszłość. Dalsze towarzyszenie Jezusowi nie ma sensu. Juda powinien natychmiast Go opuścić i powrócić do swojego dawnego, spokojnego życia. Nauczyciel, który występuje przeciw faryzeuszom, uczonym w Piśmie a nawet przeciw Torze, nie jest godny zaufania. Uczeń czuł się coraz bardziej zagubiony. Rozum nakazywał mu natychmiast porzucić Jezusa, ale jakieś niewidzialne więzy trzymały go przy Nim. Doszedł do wniosku, że być może ma do spełnienia jakąś szczególną misję. To nieokreślone zadanie – mimo wewnętrznego sprzeciwu – nakazało Judzie pozostać z Rabbim.

Zgorszenie na uczcie w Betanii

Opis wydarzenia, któremu Brandstaetter nadaje tytuł „Namaszczenie w Bethanii” wprowadza w kontekst Paschy Jezusa i zamyka trzeci tom powieści. Na sześć dni przed dorocznym Świętem Rabbiego z Nazaretu zaproszono wraz z apostołami do Betanii na wieczerzę. Ucztę ku czci Jezusa wydał ojciec wskrzeszonego Łazarza. W trakcie posiłku Maria – siostra Marty i Łazarza – namaściła głowę i stopy Nauczyciela drogocennym nardem, by następnie otrzeć je włosami. Zapach olejku ogarnął całą izbę.

Śmiały czyn niewiasty wywołał poruszenie wśród gości. Jedynie gospodarz domu miał prawo dokonać aktu namaszczenia, a już na pewno nie powinna czynić tego kobieta. Jezus uciszył wzburzonych biesiadników. Stwierdził, że gest Marii jest przygotowaniem na Jego pogrzeb i już wkrótce hojny czyn niewiasty będzie opowiadany wszędzie tam, dokądkolwiek dotrze Radosna Nowina. Obecny wśród ucztujących Juda z niesmakiem spoglądał na oboje: siostrę Łazarza i Rabbiego, który widać ostro zareagował na jej czyn. Uwagę ucznia – znawcy olejków i maści – przykuł rozbity, alabastrowy flakon. Juda w lot oszacował jego pojemność, po zapachu ocenił gatunek pachnidła i określił jego wartość na trzysta denarów. Ta bardzo wysoka kwota stanowiła równowartość dziesięciomiesięcznego wynagrodzenia robotnika rolnego. Juda, który doświadczył w swym życiu biedy i niedostatku, czuł głęboką więź z ubogimi. Wobec biesiadników głośno zauważył, że gdyby drogocenny nard sprzedano zamiast go marnotrawić, można by za uzyskaną sumę nakarmić wielu głodnych. Tak naprawdę nie myślał w tym momencie o potrzebujących. Myślał wyłącznie o sobie i o własnej niedoli. Kwota trzystu denarów była by wystarczająca, by przeżyć cały rok bez pracy. Nadto mógłby zakupić nową tunikę na Szabat.

4. Samotność Judy z Keritoth

Czwarty tom *Jeżusa z Nazarethu* nosi tytuł *Pełnia czasu*. Brandstaetter opisuje w nim ostatni tydzień publicznej działalności Jezusa, Jego Mękę, śmierć i zmartwychwstanie oraz wspólnotę uczniów w kontekście dokonanego dzieła zbawczego. Wydarzenia nabierają tempa. Judasz Iskariota wielokrotnie pojawia się w tej części dzieła. Dla apostoła tydzień poprzedzający Święta Paschalne okaże się czasem radykalnych życiowych decyzji.

Akcja ostatniego tomu powieści rozpoczyna się w pierwszym dniu tygodnia, gdy Jezus wraz z uczniami zdąża do Jerozolimy, by celebrować doroczne uroczystości. Towarzyszył Mu tłum, który przybył do Betanii, by ujrzeć wskrzeszonego Łazarza i oddać cześć Nauczycielowi z Nazaretu. Jak podaje Brandstaetter: „Rabbi ze wstrzemięźliwym wzruszeniem przyjmował hołdy ludu” (*Pełnia czasu*, s. 325). Gdy stanął u wrót Miasta Świętego Jego serce ogarnęło wzruszenie. Oczy z podziwem patrzyły na piękno i wspaniałość grodu (Brandstaetter R., 1977b, s. 76–87). Jerozolima jawiła się jako: „... klejnot nad klejnotami wśród nieprzebranych skarbów Jahwe” (*Pełnia czasu*, s. 328). Jezus gorzko zapłakał. Wiedział jak tragiczny los czeka umiłowane miasto i Świątynię już w niedalekiej przyszłości. Wiedział, że nie pozostanie zeń kamień na kamieniu (Brandstaetter R., *Jerozolima światła i mroku*, w: Turek Andrzej, 2012, przyp. 111, s. 55)⁵. Jego lament przeraził uczniów i towarzyszący Mu lud.

Serce Judy kołatało w piersi. Już nie miał wątpliwości, że Jezus to fałszywy prorok, którego opanował *Belial*. Prawdziwy Mąż Boży nie przepowiedziałby zagłady Przybytku. Co prawda Juda czytał zwój Jeremiasza, w którego widzeniach pojawiał się obraz zniszczonego Miasta Świętego, ale prorok powoływał się na autorytet samego Boga. Słowa usłyszane od Pana natychmiast pieczętował Bożą pieczęcią. Tymczasem Rabbi z Nazaretu mówił i działał wyłącznie w swoim imieniu. Juda nie był w stanie tego zaakceptować. Drażniła go bierność współtowarzyszy i ich milczenie wobec postawy Jezusa, Jego zastraszających, bluźnierczych wizji oraz słów przeciw Bogu i przeciw Jego Przybytkowi.

Akcja wypędzenia przekupniów ze Świątyni wywołała smutek w sercu apostoła. Będąc niegdyś wędrownym handlarzem pachnideł, Juda czuł solidarność z przepędzonymi z Dziedzińca Pogan. Wobec niezrozumiałych gestów i słów Jezusa uczeń postanowił oddalić się od wspólnoty na krótki

⁵ W opublikowanym w Warszawie w 1935 r. poemacie *Jerozolima światła i mroku* Brandstaetter opisuje trudne dzieje i wzniosłe przeznaczenie Jerozolimy. Zdaniem Andrzeja Turka (s. 55), autor utworu „jako członek narodu, który przez dwa tysiące lat był bezdomnym, wiedział aż nadto dobrze, że bezdomność »jest jakimś duchowym okaleczeniem człowieka; żywot włóczęgi jest gorzki, a jego chleb twardy i w istocie złudny«”.

czas. Potrzebował samotności, by przemyśleć i przemodlić ostatnie wydarzenia. Pragnął wyłożyć Panu wszystkie swoje wątpliwości i bolączki, wyłać przed Nim całą zbolalą duszę. Po wyrecytowaniu psalmu – prośby skierowanej do Boga o ratunek przed nieprzyjaciółmi – Juda zrozumiał, że czas jego działania właśnie się rozpoczął. Musi niezwłocznie udać się do arcykapłana i prosić go o wysłuchanie. Uczeń przyrzekł Bogu, że przeprowadzi zwodziciela Jezusa do ołtarza Jego Świątyni, by wydać Go w ręce kapłanów na ofiarę całopalną. Ta najdoskonalsza z ofiar będzie zadostuczynieniem Judy za grzech jego ślepoty i błędzenia. Elohim w swej dobroci i miłosierdziu może oczyścić duszę apostoła z wszelkiej zmyzy i stać się ponownie jego skałą i warownią.

Juda u arcykapłana

Podjętą decyzję dwunasty apostoł przekuł w czyn. Rozdział zatytułowany „Juda z Kerijoth u arcykapłana” opisuje spotkanie ucznia z Kajfaszem. Arcykapłan, który w pierwszej chwili nie zamierzał przyjąć Judy i ewentualną rozmowę z nim przełożyć na okres poświąteczny, zmienił zdanie pod wpływem uwagi sekretarza, że sprawa może być nagląca. Ostatecznie, ten nieoczekiwany i niechciany przybysz jest pierwszym uczniem Rabbiego z Nazaretu, który poprosił arcykapłana o rozmowę. Kajfasz zdecydował, iż świadkami spotkania będą jego teść Annasz oraz dowódca straży świątynnej – Nahum.

Już samo przekroczenie progu pałacu najwyższego kapłana onieśmieliło apostoła. Według Brandstaettera: „[żydowscy dostojnicy] przyglądali się stojącemu przed nimi Judzie, a ich badawcze spojrzenie jak psy obwąchiwały jego przygarbioną postać” (*Pełnia czasu*, s. 398). W ich oczach Iskariota jawił się jako „... kanciaste ciało, jakby wystrugane toporem z niekształtnego pniaka”. Dziwili się, że te „...zmrożone oczy przykryte do połowy ciężkimi powiekami, te grube prostackie wargi, brudne nogi tkwiące w strzępach sandałów, włosy niechlujnie skołtunionie nad czołem, należą do ucznia męża, który wyobraża sobie, że przy pomocy takich włóczęgów zdoła podbić naród Izraela?” (ibidem, s. 398–399).

By przezwyciężyć nieśmiałość apostoła Kajfasz przybrał przyjazną minę i urzekającym tonem zapytał Judę o powód, jaki sprowadza go do domu arcykapłana. Postawa żydowskiego dostojnika tak bardzo ujęła Iskariotę, że natychmiast z wylewną szczerością wyjawiał, co go trapi. Opowiedział o swoim życiu, o nędzy i samotności, o oczekiwaniu na Mesjasza, o spotkaniu Jezusa i trzyletniej wędrówce u Jego boku, wreszcie o naukach Rabbiego, które coraz bardziej niepokoiły ucznia i oddalały od Niego. Żądanie spożywania ciała i picia krwi Jezusa, następnie wizja

zniszczenia Świątyni Pańskiej i Jerozolimy przekraczały wyobrażenia ucznia. Dlatego Juda – nie mogąc dłużej milczeć – staje przed arcykapłanem. Oświadcza z mocą, iż wyrzeka się Rabbiego. Postanowił wydać Go kapłanom na ofiarę przebłagalną Pana Zastępów. Będzie prosił Boga o zmiłowanie nad zatwardziałością swego serca.

Kajfasz bił się z myślami. Chociaż w jego oczach Juda to *haarec*, nieuk, prostak i nędzny handlarz pachnideł, to jednak jest jednym z grona Dwunastu. Powołał go sam zwodziciel. Arcykapłan ujrzał nagle w tym nieplanowanym i niechcianym spotkaniu szansę dla siebie. Wydanie Galilejczyka przez Jego ucznia zdejmie odpowiedzialność z Sanhedrynu, na którego czele stał Kajfasz. Lud przekona się łatwo, że Wysoka Rada nie ma nic wspólnego z aresztowaniem Nazarejczyka.

Po ustaleniu warunków wydania Jezusa Juda poczuł zawód. Żydowsy dostojnicy już nie patrzyli na niego jak na szlachetnego współnika, ale jak na uległego sługę. Mimo to cieszyła go świadomość dobrze spełnionego obowiązku wobec Boga i wobec Izraela.

Seder paschalny

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jan, syn Zebedeusza, na polecenie Nauczyciela zajął miejsce po prawicy Jezusa, czym wzbudził zazdrość innych apostołów. Juda, korzystając z chwilowego zamieszania w Wieczerniku, za milczącą zgodą Rabbiego zasiadł po Jego lewej stronie. Jezus niespodziewanie nakazał uczniom zdjąć sandały i obwieścił, że umyje im nogi. Jego słowa wywołały napięcie, choć przekonywał, że daje w ten sposób przykład miłości i służby. Juda zmieszał się, gdy Mistrz ukląkł u jego spoconych, zakurzonych nóg, współczując ich zmęczeniu, słabości i opuchliznie. Gest obmycia stóp uczeń odebrał jako wyraz szaleństwa Jezusa, który ukorzył się przed apostołami. W istocie odsłonił przed nimi swoje oblicze – nędznego sługi i niewolnika, prostaka, *am haareca*. Po latach oszukiwania i zwodzenia Rabbi zdarł wreszcie zasłonę i ukazał swą prawdziwą twarz.

W trakcie wieczerzy Jezus oświadczył, że jeden z uczniów, ten, który zanurza z Nim rękę w misie z *haroset*, zdradzi Go. Na te słowa w sercu Judy rozpełtała się burza. Zastanawiał się, czy jest możliwe, by zwodziciel czytał w jego wnętrzu? Dwunasty apostoł nie czuł obawy ni lęku, ale gniew. Gniew nie płynął z jego wnętrza ale z zewnątrz, „spoza jego ciała”. Wrzenie, jakie opanowało ucznia „... wzniecone zostało przez moc, która uczyniła go nie tylko narzędziem swojej woli ale wchłonęła go w siebie i wcieliła w siebie i uczyniła sobą” (ibidem, s. 455; także: Czerwiński R., 2014, s. 81–93)⁶.

⁶ Autor artykułu omawia strategię działania Złego Ducha na podstawie perykopy o kuszeniu Jezusa (por. Mt 4, 1-11 i par.).

Polecenie *Jesui ben Josef* – „Czyń zaraz, co masz czynić” – nie zabrzmiało jednoznacznie i nie było wiadomo do kogo jest skierowane. Nauczyciel nie ujawnił imienia zdrajcy. Co prawda niektórzy z grona skierowali podejrzliwe spojrzenia na Judę, ale nie usłyszawszy imienia – milczeli. Juda włodarzył wspólnym majątkiem Dwunastu. Jego nagłe wyjście z Wieczernika w mroki nocy mogło oznaczać, iż udał się po zakup żywności na Święta lub by rozdać jałmużnę ubogim.

Zdrada

Ogród Getsemani, do którego Jezus udał się wraz z uczniami po Wieczery, od dwóch tysięcy lat kojarzony jest ze zdradą. Rabbi i dwunasty apostoł po raz ostatni na ziemi spojrzeli sobie w oczy.

„»Wreszcie« – pomyślał Jezus. »Wreszcie« – pomyślał Juda” (*Pełnia czasu*, s. 480), witając Mistrza pocałunkiem. Pocałunek był wcześniej umówionym znakiem dla żołnierzy przybyłych, by pojmać Jezusa. W odpowiedzi na ten gest Rabbi zwrócił się do ucznia tytułem „Przyjacielu”, a wyraz Jego twarzy był jak oblicze lekarza współczującego ciężko choremu pacjentowi. Przed wiekami Bóg nazwał „przyjacielem” praojca Abrahama. Tym terminem określił swoją relację do patriarchy. Teraz słowo „przyjaciel” usłyszał Juda, być może pierwszy raz w życiu. Na jego dźwięk uczeń doznał wstrząsu, ale przecież miał do wypełnienia misję. Był narzędziem w rękach Elohim. To sam Bóg go powołał, by sprzeciwił się zwodzicielowi, zadał kłam Jego nauce. Wobec wybraństwa Pana Zastępów Juda czuł się bezradny.

Po zilustrowaniu sceny pojmania Jezusa Brandstaetter ukazuje ucznia, który z pośpiechem zmierza do pałacu arcykapłana. Na dziedzińcu, wmieszawszy się pomiędzy służbę Kajfasza, Juda usiadł przy ognisku. Rozwahał minione wydarzenia. Uznał, że musi jak najszybciej udać się do najwyższego kapłana, zażądać zapłaty za wydanie Jezusa i natychmiast opuścić pałac. Musi zapomnieć o zwodzicielu i powrócić do dawnego życia. Z pamięci musi jak najszybciej wymazać trzy bezowocne lata wędrówki u boku Galilejczyka. Po otrzymaniu trzydziestu srebrników Juda poczuł się rażno. Poczuł się wolnym człowiekiem.

Juda znajduje rozwiązanie

Po raz ostatni Juda z Kerijoth pojawia się w kontekście procesu Jezusa przed rzymskim prokuratorem Judei Poncjuszem Pilatem. Brandstaetter mówi o złowrogiej ciszy jaka spowiła *Lithostrotos* – miejsce sądu Galilejczyka – po wydaniu wyroku śmierci i wyprowadzeniu Go przez żołnierzy. Tę ciszę zakłóciły kroki jakiegoś człowieka, który, wybiegłszy

z tłumu zmierzał w kierunku Świątyni. Krętymi uliczkami Jerozolimy podążał *Juda ben Symeon z Kerijoth*, przeklinając siebie w duchu. W jego rozgorączkowanej głowie jedna myśl gonila następną. Nie pojmował, dlaczego członkowie Wysokiej Rady co innego mówili między sobą, a co innego rzymskiemu namiestnikowi? Dlaczego Jezus wyznał, że jest Mesjaszem, Synem Człowieczym? Gdyby tego nie uczynił, nie zostałby skazany na krzyż. Ale czy jest możliwe, by fałszywy prorok chciał umrzeć za kłamstwo? Nikt nie umiera za kłamstwo, wiedząc, że jest kłamstwem. Któż zgodziłby się pójść dobrowolnie na śmierć, gdyby nie był przekonany, że jest Pomazańcem Pana? Czy Juda wydał w ręce kapłanów „Człowieka wyższego od człowieka?” (ibidem, s. 602), a ręce kapłanów wydały Go prokuratorowi, który miał prawo skazać Go na krzyż? A jeśli Jezus rzeczywiście jest Mesjaszem, który dobrowolnie przyjął śmierć w imię prawdy? Czy srebrniki stanowią zapłatę za niewinną krew?

Juda biegł, nie wiedząc dokąd i po co biegnie. Zastanawiał się czy ten bieg jest ucieczką? A jeśli tak, to przed czym ucieka? Przed krzyżem Rabbiego czy przed Jego wzrokiem, a może przed własnym grzechem i podłością? Minał tłum przygotowujący się na wieczerzę paschalną. Dotarł do Dziedzińca Kapłanów, gdzie zamierzał cofnąć umowę i zwrócić srebrniki, których kolisty kształt i ciężar tak bardzo umiłował. Nie dało się unieważnić zawartej umowy. *Juda ben Symeon z Kerijoth* doświadczył jak bardzo jest sam. „Ogarnęła go bezbrzeżna samotność. A co gorsza, Pan, oddalając się, zatarł za sobą ślady, wskutek czego upadły anioł, znalazłszy się w całkowitym opuszczeniu, na jałowym pustkowiu, nie wiedział, gdzie ma szukać Elohim” (ibidem, s. 606).

A przecież, by błagać Wiekuistego o przebaczenie, musi Go wpierw odnaleźć. Nagle zrodziła się myśl. Okrutna. Juda zdecydował. Tak, pójdzie śladami Mistrza na śmierć na drzewie. Musi się śpieszyć, by Go wyprzedzić. Musi stanąć przed Panem i okazać swą skruchę, zmyć hańbę z twarzy. Dobrowolna śmierć zachowa Judę od wiecznego zatracenia. On jest jedynie marną plewą, ale naśladowując ofiarę Rabbiego *Jeszui*, odnajdzie miłosiernego Pana. On doceni żal Iskarioty i pragnienie obmycia się z grzechów. Wówczas wyjdzie z ukrycia i z darem przebaczenia przygaranie nieszczęśnika.

Juda znalazł wyjście. Jego dusza „...była już obojętna na los swojej cielesnej powłoki, albowiem idąc przez wielką samotność szukała Elohim, który ukrył się i zaszył w niedościgłym czasie” (ibidem, s. 608).

Zakończenie

Prezentacja Judasza Iskarioty w powieści Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu* jest wiarygodnym studium psychologicznym człowieka, który pogrąża się w grzechu, aż do całkowitego upadku.

Początkowo uczeń Chrystusa budzi w czytelniku zrozumienie, a nawet sympatię. Wraz z biegiem wydarzeń w odbiorcy rodzi się niepokój, który narasta, by ostatecznie przekształcić się w głęboki smutek. Brandstaetter, opisując w kolejnych scenach Judasza, nie stroni od ironii czy sarkazmu, ale też nie osądza swojego bohatera. Pozwala za to czytelnikowi przejrzeć się w duszy Judasza jak w zwierciadle. Dylematy dwunastego apostoła są bowiem dylematami współczesnego człowieka, często zagubionego, samotnego, zamkniętego w kręgu własnych wyobrażeń, opinii i poglądów. Człowieka, który traci czujność, a z pola widzenia umyka to, co jest sensem istnienia.

W końcu... nikt nie rodzi się zdrajcą.

JUDASZ ISKARIOTA W POWIEŚCI ROMANA BRANDSTAETTERA *JEZUS Z NAZARETHU*

(STRESZCZENIE)

Przedmiotem niniejszego opracowania jest postać Judasza Iskarioty w powieści Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*. Autor dzieła – wszczepiony w tradycję judaistyczną, wychowany w miłości i szacunku do pism natchnionych, znający realia życia w Palestynie w I wieku po Chr. – nie zniekształca obrazu Iskarioty, znanego z Ewangelii, ale go rozbudowuje. Udaje mu się w ten sposób stworzyć wiarygodny portret psychologiczny człowieka, który – ufając jedynie sobie i własnej intuicji – popada w coraz większy grzech, aż do oddania się na usługi Diabła.

JUDAS ISCARIOT IN THE NOVEL OF ROMAN BRANDSTAETTER *JESUS OF NAZARETH*

(SUMMARY)

The subject of this study is the figure of Judas Iscariot by the novel of Roman Brandstaetter "Jesus of Nazareth". The author of the literary work – inculcated in the Judaic tradition, brought up in love and respect for inspired writings, knowing the realities of life in Palestine in the first century AC – does not distort the image of Iscariot, known from the Gospel, but extends it. In this way he manages to create a credible psychological portrait of a man who – trusting only himself and his own intuition – falls into an ever-greater sin, until he devotes himself to the services of the Devil.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszek Andrzej, 2001, *Teologizacja obrazu Judasza*, w: *Duch i Oblubienica mówią „Przyjdź”*, Vocatio, Warszawa, s. 31–46.
- Bosak Pius Czesław, 1996, *Judasz Iskariota*, w: *Postacie Nowego Testamentu*, W drodze, Pelplin, s. 417–423.
- Brandstaetter Roman, 1977b, *Krąg biblijny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Brandstaetter Roman, 2012a, *Jezus z Nazarethu*, t. I–IV, Wyd. M, Kraków.
- Brat Efraim, 1994, *Jezus Żyd praktykujący*, Wyd. M, Kraków.
- Czerwiński Radosław, 2014, *Metody stosowane przez złego ducha na podstawie konfrontacji Jezusa z szatanem (Mt 4, 1-11 i par.)*, Studia Warmińskie, nr 51, s. 81–93.
- De Vries Mzn. Simon Philip Rabin, 1999, *Obrzędy i symbole Żydów*, WAM, Kraków.
- Klassen William, 1992, *Judas Iscarioth*, w: Freedman David Noel (red.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. III, Yale Univeristy Press, s. 1091–1096.
- Matysiak Bogdan Wiktor, 2005, *Historiozbawczy charakter izraelskich świąt pielgrzymkowych*, Studia Warmińskie, nr 41–42, s. 193–204.
- Pitre Brant, 2018, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, WAM, Kraków.
- Ravasi Gianfranco, 1997, *Księga Rodzaju 1–11*, Wyd. M, Kraków.
- Turek Andrzej, 2011, *Europejczyk wyznania rzymsko-hebrajskiego. Osoba i twórczość Romana Brandstettera*, Biblos, Tarnów.

Anna Zellma
Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Badania internetowe w służbie polskiej teorii i praktyki katechetycznej

Słowa kluczowe: katechetyka; badania; Internet; metody badawcze; paradygmat.

Keywords: catechetical; research; Internet; research methods; paradigm.

Szybki i łatwy dostęp do urządzeń komputerowych oraz sieci internetowej, w tym różnych aplikacji, stworzył wiele możliwości do prowadzenia badań w różnych zakresach. Nie ulega zatem wątpliwości, że Internet nie tylko jest źródłem wiedzy i danych bibliograficznych, ale także ułatwia nawiązywanie i podtrzymywanie kontaktów naukowych pomiędzy przedstawicielami różnych dziedzin, zamieszkujących w różnych częściach świata. Dobrym przykładem są np. zasoby internetowe bibliotek naukowych czy też dane udostępniane przez badaczy za pomocą stron internetowych, w tym także „kod alfanumeryczny stworzony dla unikalnego identyfikowania autorów i współautorów publikacji naukowych i akademickich”, określany jako Open Researcher and Contributor ID (skrót ORCID) (Open Researcher and Contributor ID., 2018, s. 1). Każdego dnia współczesny badacz staje wobec konieczności korzystania z Internetu, a coraz częściej także wykorzystania sieci do prowadzenia własnych badań empirycznych. Tę sytuację można potraktować jako szansę wzbogacającą dotychczasowe procedury metodologiczne, ale nie jako ich alternatywę. Szybki, łatwy i powszechny dostęp do nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych uzasadnia również zajęcie się problematyką internetowych badań empirycznych jako ważnym elementem współczesnej teorii i praktyki katechetycznej w Polsce.

Analizując współczesną polską literaturę katechetyczną, w tym zwłaszcza opracowania traktujące o różnych aspektach nauczania religii,

¹ Anna Zellma, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, anna.zellma@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>.

sporadycznie można zauważyć nowe sposoby pozyskiwania danych empirycznych. Towarzyszy temu odrzucenie tradycyjnych metod badawczych, bez głębszego namysłu nad tym co nowe, a często także bez rzetelności badawczej. Warto zatem podjąć tę problematykę, zwracając uwagę zarówno na nowe tendencje w badaniach empirycznych, jak też na standardy metodologii nauk społecznych, które powinny spełniać badania internetowe, prowadzone przez polskich katechetyków. Podjęte tu analizy zmierzają do znalezienia odpowiedzi na następujące pytania: Jaki jest teoretyczny i społeczny kontekst prowadzenia przez katechetyków badań empirycznych za pomocą Internetu? Z jakich internetowych narzędzi badawczych mogą korzystać katechetycy? Jakie problemy najczęściej może napotkać badacz i jakie popełnić błędy, prowadząc badania internetowe? Co gwarantuje poprawność metodologiczną tych badań?

Całość analiz wymaga odwołania (w formie przykładów) do badań empirycznych prowadzonych w sieci przez polskich katechetyków i wskazania często popełnianych błędów. Opracowanie ma charakter wprowadzenia do debaty. Nie pretenduje do wyczerpującego ukazania problematyki. Wiele kwestii zostanie jedynie zasygnalizowanych. Ze względu na złożoność podejmowanych zagadnień w przyszłości należałoby podjąć szczegółowe analizy i otwartą dyskusję na temat metodologii badań internetowych prowadzonych przez polskich katechetyków.

Teoretyczny i społeczny kontekst badań internetowych

Katechetyka – jako nauka o charakterze interdyscyplinarnym – oprócz metodologii nauk teologicznych (w tym teologii praktycznej) korzysta również z narzędzi i technik prowadzenia badań w naukach humanistycznych (np. antropologii ogólnej, antropologii kultury) i społecznych (np. w socjologii, pedagogice, psychologii). Prowadząc badania empiryczne na temat różnych elementów formacji chrześcijańskiej, polscy katechetycy „korzystają z zasad wypracowanych przez teologię pastoralną, postrzegając [...] (katechetykę) jako pozostającą w ścisłym związku z istotą i funkcją Kościoła, skupioną na zbawczym pośrednictwie realizowanym przez słowo i sakrament, której zadaniem są badania nad samourzeczywistnianiem się Kościoła oraz formułowanie zespołu norm i dyrektyw, którymi winien kierować się Kościół lub poszczególne podmioty oraz osoby pełniące role w Kościele” (Misiaszek K., 2011, s. 86–87). Słusznie nie ograniczają się tylko do metodologii nauk teologicznych, lecz stosują również metodologię typową dla nauk społecznych, a zwłaszcza dla nauk o wychowaniu

i socjologii religii (Chałupniak R., 2013, s. 55–70; Tomasik P., 2013, s. 71–90). Dzięki temu można – zgodnie z zasadą wierności Bogu i człowiekowi – za pomocą różnych narzędzi i technik gromadzić dane dotyczące różnych aspektów katechezy integralnej i na tej podstawie wypracować nowe koncepcje katechetyczne.

Od dawna polscy katechetycy korzystają nie tylko z metod dedukcyjnych, typowych dla teologii (por. Majka J., 1995; Siemianowski A., 2001; Chałupniak R., 2013, s. 68–69), ale także metod indukcyjnych – typowych dla nauk społecznych (Przygoda W., 2011, s. 97; Tomasik P., 2013, s. 83–86; Walulik A., 2013, s. 169–179). Stosują także metody badawcze, ściśle określone na poszczególnych etapach postępowania badawczego, wypracowane nie tylko w naukach teologicznych, lecz także społecznych (np. psychologii, pedagogice, socjologii). Słusznie za punkt odniesienia uznają paradygmat analizy pastoralnoteologicznej wypracowanej w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Kamiński R., 2001, s. 71–83; Kamiński R., 2011, s. 46–54; Majewski M., 1998, s. 138–139). Tego rodzaju paradygmat postępowania badawczego gwarantuje – jak trafnie zauważa Wiesław Przygoda – „z jednej strony – poprawność metodologiczną, a z drugiej – skuteczność w realizacji postawionych celów badawczych” (Przygoda W., 2011, s. 98).

Powszechne tendencje zmian w zakresie prowadzenia badań empirycznych w naukach społecznych znajdują również swój wyraz w katechetyce. U podstaw takich działań znajduje się „wzrost liczby użytkowników Internetu, sposobów jego zastosowania oraz znaczenia tego medium w życiu społecznym” (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 100). Internet otwiera nowe możliwości nie tylko przed metodologią nauk społecznych, ale również teologicznych. Dlatego wzrasta zainteresowanie polskich katechetów tym medium jako narzędziem badawczym. Dotyczy ono prowadzenia badań na różne tematy (niekoniecznie związane z Internetem). Konsekwencją powinna być zmiana tradycyjnego warsztatu badawczego katechetów, których badania mają charakter teoretyczno-empiryczny, oparty na paradygmacie postępowania badawczego wypracowanego w teologii praktycznej (Przygoda W., 2011, s. 97–113). Paradygmat ten oparty jest na schemacie wnioskowania, w którym przesłankę większą stanowi zawsze nauczanie Kościoła, przesłankę mniejszą natomiast poprawne rozpoznanie określonego, analizowanego zjawiska za pomocą narzędzi i technik wykorzystujących Internet, a następnie dokonanie jego oceny w świetle kryteriów teologicznokatechetycznych zaczerpniętych z wyżej wspomnianego nauczania Kościoła, „aby w końcu wyprowadzić z konfrontacji opisu zjawiska i jego oceny wnioski dla aktualnej działalności zbawczej (katechetycznej) Kościoła” (Przygoda W.,

2011, s. 98)². Postępowanie badawcze na etapie kryteriologicznym nie ulega zatem zmianie. Również na kolejnym etapie obejmuje schemat trzech kroków: 1) diagnoza; 2) refleksja; 3) akcja, czyli 1) widzieć; 2) ocenić; 3) działać (Przygoda W., 2011, s. 98–101; Kamiński R., s. 24–26; Potocki A., 2017, s. 63). Pierwszy z kroków postępowania badawczego w ramach przesłanki mniejszej zobowiązuje katechetyków do prowadzenia badań empirycznych i korzystania z ich wyników. Tylko w ten sposób można obiektywnie rozpoznać zjawisko, które się bada, czyli rozpoznać „znaki czasu”, podjąć ich rzetelną analizę na podstawie kryteriów stanowiących przesłankę większą i na tej podstawie wyprowadzić wnioski związane z doskonaleniem działalności katechetycznej Kościoła w Polsce.

Polscy katechetycy, prowadząc badania z zastosowaniem wyżej wymienionego paradygmatu analizy pastoralnoteologicznej, bazują na wspomnianym sylogizmie praktycznym, „w którym przesłankę większą stanowi zasada objawiona, przesłankę mniejszą dane zaczerpnięte z badań socjologicznych, psychologicznych lub pedagogicznych, a wnioskiem są aktualne postulaty odnoszące się do konkretnej działalności zbawczej” (Przygoda W., 2011, s. 102). Na pierwszym etapie (kryteriologicznym, eklezjologicznym), badacze przeprowadzają refleksję nad istotą danego zagadnienia i jego podstawowymi formami (Przygoda W., 2011). Słusznie objawienie Boże i nauczanie Kościoła traktują jako podstawowe źródło, które uzupełniają o odwołanie do istotnych stwierdzeń katechetyków, pedagogów, socjologów religii, teologów pastoralistów. Celem tego etapu badawczego jest wypracowanie – na podstawie analizy źródeł biblijnych i dokumentów Kościoła – gruntownych podstaw różnych form działalności katechetycznej Kościoła. Stąd też katechetycy wykorzystują różne rodzaje rozumowania dedukcyjnego. Na drugim etapie (kairologicznym, socjologicznym, pedagogicznym, psychologicznym) dokonują analizy teologiczno-socjologicznej, teologiczno-pedagogicznej lub teologiczno-psychologicznej aktualnej sytuacji działalności zbawczej Kościoła (Przygoda W., 2011). W tym celu wykorzystują wyniki badań empirycznych realizowanych za pomocą różnych narzędzi i technik badawczych (Majewski M., 1998, s. 139; Kamiński R., 1990, s. 94–96). Coraz częściej posługują się tu medium internetowym. Analizując badane zjawisko nie ograniczają się jedynie do aspektów socjologicznych, psychologicznych czy pedagogicznych. Przeciwnie, dokonują swoistej interpretacji danych empirycznych w świetle objawienia Bożego i nauczania Kościoła (Przygoda W., 2011, s. 104; por. Tomasik P., 2013, s. 88). Na trzecim etapie (prakseologicznym, strategicznym) katechetycy wyprowadzają wnioski i postulaty oraz proponują

² Warto tutaj przywołać stwierdzenie Karla Rahnera, że chrześcijańskie działanie jest możliwe tylko na tle teologicznej analizy teraźniejszości. Zob. Rahner K., 1964, s. 216.

aktualne modele, zasady, dyrektywy realizacji działalności katechetycznej Kościoła obecnie i w przyszłości (Majewski M., 1998, s. 139; Kamiński R., 1990, s. 94–96; Przygoda W., s. 102–103). Stosują przy tym m.in. metody analizy i syntezy oraz porównawczą (Chałupniak R., 2013, s. 68–69).

Wyżej scharakteryzowane trzy etapy postępowania badawczego w ramach paradygmatu teologicznopastoralnego – jak trafnie zauważa Ryszard Kamiński – mają charakter ogólny (Kamiński R., 1990, s. 94–96) i wymagają zastosowania różnych metod na kolejnych etapach jego realizacji. Zachowują przy tym wewnętrzną jedność: analiza teraźniejszej sytuacji katechezy zakłada wcześniej podjęty namysł nad jej istotą, zasady natomiast i dyrektywy działania „są wnioskami wyprowadzonymi z dwóch poprzednich etapów badawczych jako swoistych przesłanek” (Przygoda W., 2011, s. 103). Etapy te powinny zatem mieć zastosowanie również w badaniach z wykorzystaniem Internetu. Ważną rolę odgrywa tu rzetelne przeprowadzenie procedury badawczej, w tym także samodzielnych badań empirycznych oraz analizy teologicznej otrzymanych wyników. Nie można przy tym zadowolić się jedynie weryfikacją lub falsyfikacją postawionych na wstępie procesu badawczego hipotez roboczych, lecz należy dokonać ich rzetelnej interpretacji teologicznokatechetycznej, by na tej podstawie wyprowadzić wnioski i sformułować postulaty dotyczące udoskonalenia różnych form działalności katechetycznej Kościoła (Przygoda W., 2011, s. 110). Lekceważenie zasad metodologicznych nauk społecznych w badaniach empirycznych prowadzonych przez katechetów może prowadzić do nierzetelności naukowej i braku wiarygodności (Przybecki A., 2008, s. 130).

Badania empiryczne w katechetyce odróżniają się od badań prowadzonych w naukach społecznych (np. w socjologii, psychologii), co ma także zastosowanie w odniesieniu do badań internetowych. Można to zauważyć nie tylko w przedmiocie badań, ale także w procedurze badawczej. Trafnie pisze o tym W. Przygoda. Zdaniem tego autora „badania socjologiczne lub psychologiczne prowadzi się w celu stałej weryfikacji postrzegania rzeczywistości społecznej. Stąd konieczne jest stawianie hipotez roboczych dotyczących zjawisk społecznych i ich weryfikacja lub falsyfikacja na podstawie uzyskanych wyników badań empirycznych. W badaniach praktycznoteologicznych można w ogóle nie stawiać hipotez w przypadku, gdy wyniki badań empirycznych służą wyłącznie do stwierdzenia faktycznej realizacji modelu normatywnego wybranej formy działalności zbawczej” (Przygoda W., 2011, s. 110). Wtedy bowiem „miejsce hipotezy zastępuje model normatywny badanej formy działalności zbawczej. Badania empiryczne w tym wypadku mają na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu model założony w normach Kościoła zaczerpniętych

z Bożego objawienia jest faktycznie realizowany w życiu wiernych lub stosowany w działalności zbawczej Kościoła” (Przygoda W., 2011, s. 110–111).

Wszystkie wyżej zasygnalizowane kwestie metodologiczne odnoszą się również do badań internetowych prowadzonych przez katechetyków. Wymagają dobrej znajomości procedury badawczej oraz rzetelnego wykorzystania Internetu jako narzędzia badawczego. Podobnie jak w innych badaniach empirycznych, wartość poznawcza tego rodzaju badań uzależniona jest od metodologicznie poprawnego postępowania badawczego.

Internet jako narzędzie badawcze

We współczesnych opracowaniach metodologicznych zgodnie podkreślano, że Internet stanowi przydatne, a nawet nieodzowne narzędzie badawcze (Kubinowski D., 2017, s. 333–343; Staniszevska M., 2013, s. 48–49; Żmijewska-Jędrzejczyk T., 2004, s. 241–259). Konsekwentnie proponuje się wykorzystanie różnych – zarówno tradycyjnych, jak i nowych, specyficznych, typowych dla sieci internetowej, technik badawczych (Kubinowski D., 2017, s. 333–343; Staniszevska M., 2013, s. 48–49; Żmijewska-Jędrzejczyk T., 2004, s. 241–259; Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 120 i n.). Za istotne uznaje się przy tym nie tylko badania ilościowe, które udzielają odpowiedzi na pytanie: „ile?” i „jak często?”, ale także jakościowe, skoncentrowane wokół poszukiwania odpowiedzi na pytania: „jak?” i „dlaczego?” (Szyjewski Z., Szyjewski G., 2017, s. 121). W ramach prowadzonych analiz na temat wykorzystania Internetu jako narzędzia badawczego poszczególne autorzy szczegółowo opisują zarówno określone metody, jak i integralnie z nimi powiązane techniki (np. Szyjewski Z., Szyjewski G., 2017, s. 118–131; Rowiński T., 2004, s. 345–361; Siuda P., 2006, s. 265–276), dlatego poniżej zostaną jedynie zasygnalizowane najważniejsze kwestie z tym związane. Natomiast wszystkich zainteresowanych tą problematyką odsyła się do literatury z obszaru nauk społecznych.

Katechetyków może zainteresować przede wszystkim ankieta internetowa, tzw. samowypełniana. Jest to najbardziej popularna technika, którą stosuje się we współczesnych ilościowych badaniach online. W istocie stanowi ona adaptację tradycyjnego kwestionariusza ankiety do medium, jakim jest Internet (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 101). Niewątpliwie pod względem metodologicznym powinna ona spełniać wszystkie kryteria, jakie obowiązują przy tworzeniu tradycyjnego kwestionariusza. Ankietę internetową można zamieścić na stronie WWW lub rozesłać pocztą elektroniczną w treści listu lub w załączniku do zdefiniowanej listy potencjalnych respondentów, których zaprasza się do udziału

w badaniu (e-mailing). Stworzenie kwestionariusza na stronach WWW daje większe możliwości konstrukcji ankiety oraz przeprowadzenia za jej pomocą badania (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006). Pozwala też rozesłać respondentom zaproszenie z linkiem do udziału w badaniach, a dzięki temu dokonać doboru badanej populacji w oparciu o wcześniej przyjęte kryterium. W stosunkowo krótkim czasie, przy niskich kosztach realizacji, można pozyskać opinie respondentów na określony temat i na tej podstawie opracować wnioski. Następuje też eliminacja, a w niektórych przypadkach ograniczenie do minimum, udziału ankierów. Respondenci mają więcej czasu na przemyślenie odpowiedzi (Rowiński T., 2004, s. 351). Zamieszczenie ankiety na stronach WWW zapewnia standaryzację badań, gdyż w ten sam sposób wyświetlana jest instrukcja i treść pytań oraz ewentualna rotacja pytań (Żmijewska-Jędrzejczyk T., 2004, s. 245). Niewątpliwą jej zaletą jest też możliwość takiego ustawienia przejścia do następnego pytania, które nie pozwala na pominięcie pytań oraz poczucie większej anonimowości i większej swobody w wypowiedziach. Z kolei e-mailing wymaga od respondentów dostępu do poczty internetowej. Uczestnicy badania są proszeni o wyrażenie zgody na udział w badaniu, udzielenie odpowiedzi na pytania zamieszczone w kwestionariuszu ankiety i odesłanie jej na wskazany adres e-mailowy. Istotna jest przy tym możliwość przesłania wypełnionych ankiet przez nieidentyfikowalny adres e-mailowy (Rowiński T., 2004, s. 350). Internet służy tu jedynie jako narzędzie, „kanał dystrybucji ankiety” (Żmijewska-Jędrzejczyk T., 2004, s. 246). Przypomina często wykorzystywaną w przeszłości technikę ankiety rozsyłanej tradycyjną pocztową. Pozwala dotrzeć do dużej, często trudno dostępnej grupy respondentów, a przy tym stwarza możliwość udzielenia swobodnych odpowiedzi oraz zebrania w stosunkowo krótkim czasie wielu kwestionariuszy ankiety (Żmijewska-Jędrzejczyk T., 2004, s. 246).

Dla teorii i praktyki katechetycznej znaczące są również badania jakościowe z wykorzystaniem Internetu jako narzędzia badawczego (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s.102–103; por. Łobocki M., 2006; Palka S., 2006; Pilch T., Bauman T., 2010; Pilch T., 2018). W ramach tych badań na uwagę zasługują analizy internetowych społeczności tworzących się wokół forów i list dyskusyjnych czy też czatów i blogów. Pozwalają one badać dyskurs prowadzony w Internecie na tematy bezpośrednio lub pośrednio związane z katechezą, nauczaniem religii i wychowaniem chrześcijańskim. Na podstawie stron internetowych dokumenty zamieszczone w sieci, blogi, czaty, fora dyskusyjne badacz analizuje treści czy też komunikację i dyskurs oraz dokonuje ich interpretacji i wyprowadza wnioski (Reipis U.D., Stieger S., 2004, s. 304–311; por. INSE research 2018). Poza

tym Internet umożliwia prowadzenie indywidualnych i/lub „zogniskowanych wywiadów grupowych” oraz zbieranie danych o zachowaniu osób w sieci, poruszaniu się ich po stronach internetowych (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s.102).

Opisane tu metody i techniki badawcze można ze sobą łączyć, czyli w jednym badaniu zastosować dwie lub więcej technik badawczych (Hughes J., (ed.), 2012; por. Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 102). Oprócz badań ankietowych proponuje się analizę dyskursu lub blogów, czatów, portali społecznościowych. Możliwe jest też połączenie technik online z tradycyjnymi, realizowanymi w bezpośrednim kontakcie badacza z respondentami. Takie podejście pozwala uniknąć podstawowych błędów metodologicznych. Wymaga jednak nie tylko kompetencji badawczych, ale także świadomości metodologicznej oraz rzetelnej analizy i interpretacji wyników badań (Bauman T. (red.), 2013, s. 9–10; Palka T., 2017, s. 40–45). Wszystko to składa się na warsztat badawczy i ma istotne znaczenie dla kompetentnego prowadzenia badań internetowych przez katechetyków.

Problemy i błędy w badaniach internetowych

Prowadzenie badań internetowych – jak trafnie zauważają współcześni metodolodzy – oprócz licznych walorów i możliwości, które zostały wyżej opisane, wymaga dużej ostrożności (por. np. Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 102 i n; Żmijewska-Jędrzejczyk T., 2004, s. 246). Tego rodzaju badania empiryczne, pomimo ich atrakcyjności, rodzą pewne problemy i ryzyko popełnienia podstawowych błędów metodologicznych. Dotyczą one m.in. doboru badanej populacji i próby badawczej, rekrutacji respondentów oraz pomijania paradygmatu pastoralnoteologicznego.

Dużym problemem jest niereprezentatywność próby badawczej. Za pośrednictwem Internetu nie jest możliwy dobór losowy osób do badania. Dociera się bowiem tylko do osób, które korzystają z Internetu i mogą za jego pośrednictwem udzielić odpowiedzi na pytania kwestionariusza ankiety czy też biorą udział w dyskursie lub w wywiadzie i przez to przynależą do społecznie określonej grupy (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 108–109). Często osoby te różnią się znacząco od populacji ogólnej, np. od osób sporadycznie korzystających z poczty internetowej lub z Internetu. I chociaż dobór próby losowej nie jest koniecznym elementem prowadzonych badań w katechetyce, zwłaszcza w badaniach jakościowych, to jednak trzeba pamiętać, że badania internetowe zawsze są niereprezentatywne (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 108–109; Rowiński T.,

2004, s. 350). Nie ma bowiem możliwości precyzyjnego określenia badanej populacji. To z kolei utrudnia, a czasami wręcz uniemożliwia prowadzenie badań reprezentatywnych dla określonej populacji (np. katechetów w Polsce, katechizowanej młodzieży w Polsce, uczestników lekcji religii w liceach). Trudno też skutecznie dotrzeć do każdego użytkownika Internetu, gdyż korzystają oni z tego medium z różną częstotliwością czy też posiadają więcej niż jeden adres poczty e-mailowej (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 109). W badaniach internetowych dobór respondentów jest przede wszystkim celowy, wynika z przedmiotu określonych badań. I nawet wtedy, gdy poza Internetem badacz może określić populację, nawiązać kontakt z osobami należącymi do niej i przeprowadzić badania online, to jednak zaleca się stosowanie celowego doboru badanej populacji, a zwłaszcza koncentrację na wybranych grupach osób (Siuda P., 2006, s. 265–276). Dobrym przykładem są badania zrealizowane przez Ewę Łaskarzewską. Autorka analizowała treści z zakresu katechezy i ewangelizacji, które publikowali kapłani na swoich blogach, a wyniki prowadzonych badań kompetentnie zaprezentowała w dysertacji doktorskiej opracowanej zgodnie z paradygmatem analizy teologicznopastoralnej (Łaskarzewska E., 2018, *passim*).

Rekrutacja respondentów w badaniach internetowych może być prowadzona przez katechetyków na kilka sposobów. Jednym z nich jest zamieszczenie na stronach internetowych (np. wydziałów katechetycznych, teologicznych, wydawnictw katechetycznych) ogłoszeń zachęcających do wzięcia udziału w badaniach, a zarazem zawierających instrukcję, jak to zrobić (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 111). Ten sposób wzbudza wśród metodologów kontrowersje typu: kto odczyta zaproszenie i weźmie udział w badaniach (np. mogą to być przypadkowi użytkownicy określonej strony internetowej, którzy w imieniu określonej grupy udzielą odpowiedzi), ile osób odczytało zaproszenie i ile spośród nich wzięło udział w badaniu (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 111). Druga możliwość rekrutacji respondentów polega na rozsyłaniu zaproszeń do wybranych grup osób, na fora dyskusyjne i czaty. Stwarza ona większą możliwość celowego doboru uczestników badań (np. ograniczonych do konkretnej grupy katechetów z danej diecezji lub też pracujących w określonych typach szkół) i oszacowania liczby osób, która została zaproszona do udziału w badaniach. Uzyskane w ten sposób wyniki nie są jednak reprezentatywne, co uniemożliwia generalizowanie czy też wyciąganie szerszych wniosków (Batorski D., Olcoń-Kubicka M., 2006, s. 111; por. Staniszevska M., 2013, s. 48–52). Nawet jeśli badacz dobrze dobierze próbę badawczą, to jednak może pojawić się problem z motywacją respondentów do udziału w badaniu czy też ze szczerymi, spójnymi i logicznymi odpowie-

dziami, zwłaszcza gdy badacz zna respondentów, których obowiązuje podległość służbowa wobec badacza (np. jako dyrektora wydziału katechetycznego lub wizytatora diecezjalnego). Wadą takiego sposobu prowadzenia badań jest mniejsza anonimowość i brak pewności, że odpowiedzi udzielają celowo dobrani respondenci. Katecheci lub katechizowani mogą bowiem obawiać się, że po udzielonych wypowiedziach zostaną zidentyfikowani, co w przyszłości może mieć decydujące znaczenie dla ich pracy zawodowej lub edukacji. Pojawia się zatem problem udzielania szczerych i wyczerpujących odpowiedzi. Przykładowo, tego rodzaju rażące błędy metodologiczne można zauważyć w badaniach prowadzonych przez Adama Bielinowicza wśród katechetów archidiecezji warmińskiej na temat kompetencji zawodowych (Bielinowicz A., 2017, s. 157–170), recepcji dokumentu I Synodu Archidiecezji Warmińskiej (Bielinowicz A., 2016, s. 169–183), przygotowania młodzieży do sakramentu małżeństwa w ramach szkolnego nauczania religii (Bielinowicz A., 2014, s. 91–104). W swoich badaniach autor nie uwzględnia paradygmatu teologicznopastoralnego. W jego opracowaniach nie tylko brakuje przesłanki większej, trudno też doszukać się analizy teologicznej wątpliwych wyników badań, co powoduje, że wyciągane wnioski wręcz powiedzielibyśmy, że „wiszą w próżni”. Analizując badane zjawisko, na podstawie tego jak jest, A. Bielinowicz wyprowadza wnioski dotyczące tego, jak powinno być. Zwykle ogranicza się jedynie do aspektów socjologicznych i nie dokonuje rzetelnej interpretacji danych empirycznych w świetle objawienia Bożego i nauczania Kościoła. W konsekwencji nie potrafi zaproponować aktualnych modeli, zasad i dyrektyw realizacji działalności katechetycznej. Warto zauważyć, że zbadanie sytuacji, czyli tego jak jest w interesującym badacza obszarze, nie może być punktem wyjścia do ukazania, jak powinno być. Punkt odniesienia powinien stanowić model teoretyczny, a jego brak uniemożliwia rzetelne wyprowadzenie wniosków, zawierających postulaty pastoralne. Lekceważenie zasad metodologicznych nauk społecznych w badaniach empirycznych prowadzonych przez katechetyków za pomocą Internetu przyczynia się do nierzetelności naukowej i braku wiarygodności prezentowanych wyników.

Podsumowanie

Aktualny stan rozwoju sieci internetowej, w tym także łatwy dostęp do nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych, nie tylko pozwala, ale również motywuje katechetyków do wykorzystania Internetu jako narzędzia badawczego, które pomoże w skutecznym, poprawnym metodolo-

gicznie gromadzeniu i opracowaniu danych istotnych dla teorii i praktyki katechetycznej. Pojawia się jednak problem wiarygodności badań ankietowych prowadzonych w sieci internetowej, wynikających m.in. z czynników ludzkich i metodologicznych. Te pierwsze praktycznie trudno wyeliminować. Zawsze bowiem (zwłaszcza w przypadku badań ankietowych) istnieje ryzyko uzyskania od respondentów odpowiedzi niezgodnych ze stanem faktycznym. Jednak respektowanie paradygmatu teologiczno-pastoralnego, intelektualna dociekliwość badaczy, znajdująca wyraz m.in. w wyszukiwaniu aktualnych z punktu widzenia teorii i praktyki katechetycznej problemów, rzetelność i precyzja w konstruowaniu narzędzi badawczych czy też krytycyzm, bezstronność i ostrożność, które powstrzymują od wyciągania na podstawie uzyskanych danych pochopnych wniosków, gwarantują realizację poprawnych metodologicznie badań internetowych. To z kolei wymaga rozległej wiedzy zarówno o przedmiocie prowadzonych badań (np. znajomości literatury przedmiotu, ustaleń teoretycznych czy też dotychczasowych osiągnięć badawczych w obszarze katechetyki i nauk społecznych), jak też o procedurze badawczej. Niemniej istotna jest umiejętność postępowania zgodnie z regułami przyjętymi na gruncie metodologii współczesnej katechetyki.

Biorąc pod uwagę wyżej opisane walory i ograniczenia, należy badania internetowe traktować jako komplementarne w stosunku do tradycyjnych. Mogą one pomóc w weryfikacji teorii katechetycznej i w doskonaleniu praktyki. Zawsze jednak wymagają zachowania reguł metodologicznych i rzetelnej aktywności badawczej.

BADANIA INTERNETOWE W SŁUŻBIE POLSKIEJ TEORII I PRAKTYKI KATECHETYCZNEJ

(STRESZCZENIE)

Postęp technologiczny sprawia, że Internet staje się narzędziem, które służy realizacji różnych celów badawczych prowadzonych nie tylko w obszarze nauk humanistycznych i społecznych, ale także teologicznych. W związku z tym zasadniczym celem niniejszego opracowania było ukazanie badań internetowych jako nowego sposobu pozyskiwania danych empirycznych, który oprócz tradycyjnych metod badawczych zasługuje na uwagę polskich katechetyków. Jako punkt wyjścia w badaniach internetowych należy przyjąć paradygmat analizy pastoralnoteologicznej wypracowanej w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Tego rodzaju paradygmat postępowania badawczego gwarantuje zarówno skuteczność, jak i rzetelność w realizacji postawionych celów badawczych. Pozwala poprawnie zbadać i ocenić aktualny stan rzeczy w interesującym badacza obszarze oraz wyprowadzić wnioski znaczące dla praktyki katechetycznej, związanej z jej doskonaleniem. Wymaga zastosowania narzędzi badawczych typowych dla badań ilościowych i jakościowych prowadzonych

w naukach społecznych. Najczęściej są to kwestionariusze ankiety rozsyłane w formie e-mailowej lub udostępniane na stronie WWW. Za istotne uznaje się również analizy blogów, czatów i forów dyskusyjnych. Tym działaniom zawsze powinna towarzyszyć rzetelność badawcza.

ONLINE RESEARCH FOR THE BENEFIT OF POLISH THEORETICAL AND PRACTICAL CATECHETICS

(SUMMARY)

With technological advancement, the Internet has become a useful tool in various research tasks, not only in humanities and social studies but also religious studies. Therefore, the main purpose of this article is to present online research as a new method of gathering empirical data, which deserves to be recognised by Polish catechists just like the traditional research methods. A point of departure in online research is the paradigm of pastoral and theological analysis developed at the John Paul II Catholic University of Lublin. This paradigm of research ensures both efficiency and reliability of research outcomes; it allows to properly study and assess the state of affairs within a given field of study as well as to draw conclusions relevant to practical catechetics pertaining to its improvement. It requires the application of research tools typical of quantitative and qualitative research carried out in social studies. Predominantly, such tools involve questionnaire surveys distributed via email or made available on websites. Analyses of blogs, chats, and discussion forums are also important. All of these social media should be reliable and credible.

BIBLIOGRAFIA

- Batorski Dominik, Olcoń-Kubicka Marta, 2006, *Prowadzenie badań przez Internet – podstawowe zagadnienia metodologiczne*, Studia Socjologiczne, s. 99–132.
- Bauman Teresa (red.), 2013, *Praktyka badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Bielinowicz Adam, 2013, *Korelacja szkolnego nauczania religii z edukacją zdrowotną na przykładzie archidiecezji warmińskiej*, Studia Elbląskie, t. 15, s. 405–414.
- Bielinowicz Adam, 2014, *Przygotowanie do małżeństwa w ramach szkolnego nauczania religii w opinii katechetów zatrudnionych na terenie Archidiecezji Warmińskiej*, w: Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz (red.), *Favor matrimonii?: teoria i praktyka*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn, s. 91–104.
- Bielinowicz Adam, 2017, *Kompetencje nauczycieli w kontekście różnorodności kulturowej w opinii katechetów archidiecezji warmińskiej*, w: Joanna M. Garbula, Jacek J. Pawlik (red.), *Religia i edukacja w styczności z różnorodnością kulturową*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, s. 157–170.
- Bielinowicz Adam, 2017, *Recepcja dokumentu „Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie w parafii – I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej” wśród nauczycieli religii*, Studia Warmińskie, t. 54, s. 169–183.

- Chałupniak Radosław, 2013, *Katechetyka jako teologia praktyczna. Zdefiniowanie tożsamości eklezjalnej*, Studia Katechetyczne, t. 9, s. 55–70.
- Hughes Jason (red.), 2012, *SAGE Internet Research Methods*, vol. 1–4, Sage Publications Ltd, London.
- INSE research, <http://research.inse.pl/> (22.12.2018).
- Kamiński Ryszard, 2001, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Kamiński Ryszard, 2011, *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*, w: Wiesław Przyczyna (red.), *Metodologia teologii praktycznej*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 37–55.
- Kubinowski Dariusz, 2017, *Możliwość zastosowania społecznych badań internetowych w konstruowaniu wiedzy pedagogicznej*, Przegląd Badań Edukacyjnych, nr 25, s. 333–343.
- Łaskarzewska Ewa, 2018, *Ewangelizacja i katecheza w mediach społecznościowych. Studium z edukacji medialnej w świetle badań współczesnych blogów kapłańskich*, Lublin 2018 (wydruk komputerowy; biblioteka KUL Jana Pawła II).
- Łobocki Mieczysław, 2006, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Majewski Mieczysław, 1998, *Metodologia katechetyki w teorii i w praktyce*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków.
- Majka Józef, 1995, *Metodologia nauk teologicznych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Misiaszek Kazimierz, 2011, *Status metodologiczny teologii katechetycznej (katechetyki)*, w: Wiesław Przyczyna (red.), *Metodologia teologii praktycznej*, Wydawnictwo M, Kraków 2011, s. 85–94.
- ORCID Open Researcher and Contributor ID., <https://pl.wikipedia.org/wiki/ORCID> (22.11.2018).
- Palka Stanisław, 2006, *Metodologia. Badania. Praktyka Pedagogiczna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2006.
- Palka Stanisław, 2018, *Wiązanie podejść metodologicznych w pedagogice teoretyczno-praktycznej*, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Palka Tadeusz, 2017, *Kompetencje badawcze i świadomość metodologiczna pedagogów (pobocza szlaku myślowego Teresy Bauman)*, Jakościowe Badania Pedagogiczne, t. 2, nr 2, s. 40–45.
- Pilch Tadeusz, Bauman Teresa, 2010, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.
- Potocki Andrzej, 2017, *O Kościele także socjologicznie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Przybecki Adam, 2008, *Pojęcie modelu duszpasterstwa teologii pastoralnej*, Teologia Praktyczna, t. 9, s. 127–135.
- Przygoda Wiesław, 2011, *Paradygmaty postępowania badawczego w teologii praktycznej*, w: Wiesław Przyczyna (red.), *Metodologia teologii praktycznej*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 97–113.
- Rahner Karl, 1964, *Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegung*, w: Franz Xaver Arnold i in. (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie, Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Band I, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 216–219.

- Reipis Ulf-Dietrich, Stieger Stefen, 2004, *Scientific LogAnalyzer: a web-based tool for analyses of server log files in psychological research*, Behavior Research Methods, Instrument, & Computers, nr 36 (2), s. 304–311.
- Rowiński Tomasz, 2004, *O możliwościach prowadzenia badań przez Internet*, Studia Psychologica, nr 5, s. 345–361.
- Siemianowski Andrzej, 2001, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw, Poznań.
- Siuda Piotr, 2006, *Kwestionariusze internetowe – nowe narzędzie badawcze nauk społecznych*, Zeszyty Naukowe, nr 2, s. 265–276.
- Staniszewska Monika, 2013, *The Internet as a tool for conducting social research*, Acta Innovations, vol. 9, s. 48–52.
- Szyjewski Zdzisław, Szyjewski Grzegorz, 2017, *Wiarygodność metod badawczych*, Informatyka Ekonomiczna, nr 2, s. 118–131.
- Tomasik Piotr, 2013, *Kwestie fundamentalne metodologii katechetyki*, Studia Katechetyczne, t. 9, s. 71–90.
- Walulik A., 2013, *Nauki empiryczne i warsztat badawczy katechetów*, Studia Katechetyczne, t. 9, s. 169–179.
- Żmijewska-Jędrzejczyk Teresa, 2004, *Badania internetowe*, w: Paweł B. Sztabiński, Franciszek Sztabiński, Zbigniew Sawiński (red.), *Nowe metody, nowe podejścia badawcze w naukach społecznych*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 241–259.

Ks. Paweł Rabczyński

Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Prymat Biskupa Rzymu w ujęciu wspólnot eklezyjalnych wyrosłych z reformacji

Słowa kluczowe: prymat Biskupa Rzymu; ekumenizm; wspólnoty kościelne wyrosłe z reformacji; Księgi Wyznaniowe luteranizmu; dialog katolicko-luterański.

Keywords: primacy of the Bishop of Rome; ecumenism; church communities born out of the reformation; Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church; Catholic-Lutheran dialogue.

Wprowadzenie

W 2017 r. luteranie obchodzili 500-lecie reformacji. W upamiętnienie tego wydarzenia włączyli się także katolicy, czego wymownym znakiem było uczestnictwo papieża Franciszka w nabożeństwie ekumenicznym w Lund 31 października 2016 r. oraz podpisanie przez niego i przewodniczącego Światowej Federacji Luterańskiej bp. Muniba Younana wspólnej deklaracji z okazji katolicko-luterańskich obchodów wspomnianej rocznicy. We wstępie tego dokumentu czytamy: „Przez dialog i wspólne świadectwo nie jesteśmy już sobie obcy. Przeciwnie, nauczyliśmy się, że to, co nas łączy, jest większe niż to, co nas dzieli”². Dziś już nie trzeba nikogo przekonywać, jak ważny jest ruch ekumeniczny, czyli wszelka działalność na rzecz pojednania i jedności chrześcijan (Hryniewicz W. i in., 1996). Aby podjąć ekumeniczne wyzwania współczesności, prowadzić dialog międzywyznaniowy, dawać świadectwo chrześcijańskiej wiary, należy najpierw lepiej się poznać, wyjaśnić poglądy wyrosłe z innych tradycji konfesyjnych. Prezentowany artykuł jest syntetyczną próbą naświetlenia proble-

¹ Ks. Paweł Rabczyński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, pawel.rabczynski@uwm.edu.pl, <http://orcid.org/0000-0002-8732-7019>.

² Tekst polski: *Wspólna deklaracja Papieża Franciszka i przewodniczącego Światowej Federacji Luterańskiej bpa Muniba Younana. Lund 31.10.2016*, „L'Osservatore Romano” 2016, nr 11.

matyki prymatu Biskupa Rzymu z perspektywy wspólnot kościelnych wyrosłych z reformacji.

Podobnie jak w przypadku Kościołów Wschodu, tak również w relacji z Kościołami i wspólnotami kościelnymi na Zachodzie impulsem do podjęcia dialogu ekumenicznego było nowe otwarcie eklezjologiczne usankcjonowane na Soborze Watykańskim II (Jan Paweł II, 1995, nr 64–73). W Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* czytamy, że „Kościoły i Wspólnoty kościelne, które odłączyły się od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej w czasie najcięższego bodaj na Zachodzie przełomu, zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza czy też w późniejszych czasach, łączy z Kościołem katolickim szczególnie związek i powinowactwo, ponieważ lud chrześcijański przez wiele minionych wieków żył we wspólnym Kościele” (Sobór Watykański II, 1968, nr 19). Pomimo podkreślania wspólnego dziedzictwa, w przywołanym dokumencie z wielkim realizmem mówi się także o istnieniu między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami i wspólnotami poreformacyjnymi „rozbieżności wielkiej wagi, nie tylko na podłożu historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz głównie w interpretacji prawdy objawionej” (Sobór Watykański II, 1968, nr 19).

Różnice dotyczą „nauki o Jezusie Chrystusie – wcielonym Słowie Bożym, o dziele odkupienia, o tajemnicy i funkcji Kościoła, o roli Maryi w dziele zbawienia” (Sobór Watykański II, 1968, nr 20) oraz rozumienia relacji pomiędzy Pismem św. a Kościołem – problematyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (Sobór Watykański II, 1968, nr 21). Na czoło wysuwa się brak w tych wspólnotach sakramentu święceń i co z tego wynika – Eucharystii (Sobór Watykański II, 1968, nr 22). Ponadto zauważa się, że Kościoły te i same wspólnoty kościelne różnią się między sobą „odmiennym pochodzeniem, doktryną i życiem duchowym”, co znacznie utrudnia ich opis i podjęcie wspólnego dialogu ekumenicznego (Sobór Watykański II, 1968, nr 19). Jako fundament jedności, choć nie pełnej, lecz możliwej do osiągnięcia w przyszłości, wymienia się tu wiarę w „Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana, oraz jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi na chwałę jedyne Boga, Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Sobór Watykański II, 1968, nr 20), „rozmiłowanie w Piśmie świętym” (Sobór Watykański II, 1968, nr 21), sakrament chrztu świętego (Sobór Watykański II, 1968, nr 22), sprawowanie Świętej Uczty jako pamiątki śmierci i zmartwychwstania Pańskiego (Sobór Watykański II, 1968, nr 22), chrześcijański styl życia (Sobór Watykański II, 1968, nr 23).

Autorzy dekretu o ekumenizmie proponują, aby dialog ekumeniczny ze wspólnotami kościelnymi wyrosłymi z reformacji dotyczył przede wszystkim „nauki o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz

o posługach Kościoła” (Sobór Watykański II, 1968, nr 22). Ten fakt nie może dziwić, ponieważ wspólnoty eklezyjalne, w rozumieniu katolickim, nie zachowały konstytutywnych elementów jedności – sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii (Kongregacja Nauki Wiary, 1992, nr 17). W Deklaracji *Dominus Iesus* z 2000 r. Kongregacja Nauki Wiary przypomina, że „Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych Wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem” (Kongregacja Nauki Wiary, 2000, nr 17).

Joseph Ratzinger zauważa, że w sporach pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a wyznaniem reformowanymi największe kontrowersje dotyczą tego, czy Kościół musi być widzialny i rozciągnięty w czasie, czy też nie jest to konieczne. Katolicy podkreślają widzialną, chronologiczną ciągłość eklezyjalną od czasów Chrystusa aż do dziś. „Dlatego Kościół – stwierdza Ratzinger – musi być widzialny, wyposażoną we władzę i struktury społecznością, realną i poznawalną dla człowieka. Tak też jest od Pięćdziesiątnicy, dnia, w którym to dzieło Chrystusa w świecie przybrało konkretny kształt. Nikt nie zakwestionuje, że tą nieprzerwaną linią widzialności mogą się wykazać jedynie Kościoły katolickie”. Inaczej naturę Kościoła pojmują wspólnoty poreformacyjne. Powołując się na *augsburskie wyznanie wiary*, Ratzinger wnioskuje, że według ewangelików „Kościół jest najzwyczajniej tam, gdzie udziela się należycie sakramentów i gdzie głosi się prawdziwą Ewangelię”. A takie spojrzenie – według niego – prowadzi do konkluzji, że może on „realizować się we wszystkich wyznaniach i nie jest związany z konkretnym widzialnym Kościołem”, co jest nie do przyjęcia z rzymskokatolickiego punktu widzenia (Ratzinger J., 2013, s. 759–760).

Mimo prowadzonych dialogów ekumenicznych między Kościołem rzymskokatolickim a wspólnotami reformowanymi nadal istnieją zasadnicze różnice. W rozmowie z redakcją *Internationale katholische Zeitschrift „Communio”* z 1983 r. kard. Ratzinger wymienia następujące problemy: „Pismo a Tradycja, względnie Pismo a nauczycielska władza Kościoła; związany z tym problem duchowego urzędu, sukcesji apostołskiej jako sakramentalnej postaci Tradycji oraz ich powiązanie w urzędzie Piotra; ofiarniczy charakter Eucharystii i problem przemiany darów, jak też trwałej obecności Pana w darach, a wraz z tym adoracji eucharystycznej poza mszą świętą (osiągnięto już zasadniczą jedność w kwestii realnej obecności Chrystusa w samych świętych czynnościach); sakrament pokuty; odmienne poglądy w dziedzinie moralności chrześcijańskiej,

w czym znowu dużą rolę odgrywa, oczywiście, problem urzędu nauczycielskiego” (Ratzinger J., 2013, s. 875–876).

Na podstawie przywołanych wypowiedzi dostrzegamy, że prymat Biskupa Rzymu należy do najważniejszych zagadnień podejmowanych na drodze doktrynalnych uzgodnień ze wspólnotami kościelnymi wywodzącymi się z reformacji. Luterzańskie rozumienie prymatu Następcy Piotra można odczytać z należących do nich Ksiąg wyznaniowych oraz z dokumentów dialogu katolicko-luterńskiego na forum światowym.

1. Księgi wyznaniowe luteranizmu o prymacie Biskupa Rzymu

Podjmując problematykę prymatu Biskupa Rzymu w ujęciu wspólnot eklezjalnych wyrosłych z rozłamu Kościoła w XVI w., należy najpierw zauważyć, że teologia protestancka powstawała w wyniku gorącej polemiki z oficjalną myślą teologiczną Rzymu. Podkreślając indywidualizm religijny i wolność religijną, odrzuciła instytucjonalny wymiar Kościoła z jego zewnętrznymi – jak wydawało się reformatorom – strukturami. Główne ostrze krytyki dotknęło papieństwo i – w konsekwencji – Urząd Piotrowy z jego prymacjalnymi roszczeniami. Skutkiem tego była negacja tej struktury eklezjalnej, a nawet utrwalona przez wieki emocjonalna awersja do Biskupa Rzymu i wszystkiego, co papieskie. Dopiero klimat po II Soborze Watykańskim przyniósł wiele obiecujących rozwiązań (Nastalek J., 2008, s. 66–67).

Ponadto trzeba jasno stwierdzić, że nie jest możliwe określenie jednoznacznego czy jednolitego stanowiska wszystkich kościołów luterzańskich wobec prymatu Następcy Piotra, ponieważ i różne jest ich zapatrywanie na sam ekumenizm i dialog z Kościołem rzymskokatolickim (Hintz M., 2002, s. 153; Żmudziński M., 2003, s. 218). Ważne jest, aby w debacie ekumenicznej o prymacie oddzielić wypowiedzi polemiczne, przesiąknięte emocjonalnością czasów reformacji, od oficjalnych wypowiedzi teologicznych zawartych w *Corpus Doctrinae* luteranizmu, czyli wyrażonych w Księgach Wyznaniowych (*Mały katechizm*, *Duży katechizm*, *Wyznanie augsburskie*, *Obrona Wyznania augsburskiego*, *Artykuły szmalkaldzkie*, *Traktat o władzy i prymacie papieża*, *Formuła zgody*)³. Na marginesie naszych dociekań należy wyjaśnić, że zawarte w nich nauczanie ma charakter normatywny (jako *norma normata*), ale podlega ono jedynej normie, za jaką w myśl zasady *sola scriptura* uchodzi Pismo św. (jako *norma*

³ Tekst polski Ksiąg Wyznaniowych: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, 1999, Ośrodek Wydawniczy Augustiana, Bielsko-Biała.

normans). Trzeba także zauważyć, że sami ojcowie reformacji wittenberkskiej – Marcin Luter i Filip Melancton – różnili się w wielu kwestiach, co uwidacznia lektura wspomnianych Ksiąg. Jak zauważa Marcin Hintz, pisma Lutera mają charakter polemiczny, odzwierciedlają choleryczny rys jego osobowości, ukazują Biskupa Rzymu jako przedstawiciela dawnego kościelnego ładu, który trzeba obalić. Natomiast wypowiedzi Melanctona, akademickiego badacza, który nie włączał się w działania o charakterze kościelno-politycznym, wykazują styl pojednawczy i ireniczny (Hintz M., 2015, s. 128–129).

Analiza Ksiąg wyznaniowych pozwala na wniosek, że jedynie w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 r., w *Artykułach szmalkaldzkich* z 1537 r. i w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* z 1537 r. znajdziemy interesujący nas materiał, dotyczący ogólnie określonego papieństwa wraz z jego prerogatywami.

Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) dzieli się na dwie części. Pierwsza jest zatytułowana *Główne artykuły wiary* (art. I–XXI), druga – *Artykuły, w których się rozpatruje zniesione nadużycia* (XXII–XXVIII) (Niemczyk W., 1999a, s. 135–140). Artykuł VII zawiera luterańską definicję Kościoła. Jest on „zgrupowaniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”. Dalej, w tym samym artykule, ujęto zagadnienie jedności Kościoła: „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”. Tak więc Słowo Boże i sakramenty są podstawą komunii eklezjalnej. Natomiast nie jest konieczne, „aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: „Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 5, 6) (Grane L., 2002, s. 83). W artykule XIV, zatytułowanym *O porządku w Kościele*, odnajdujemy podstawową formułę eklezjologiczną luteranizmu w kwestii urzędu kościelnego – *rite vocatus* (właściwie, należycie powołany): „Kościoły nasze nauczą o porządku w Kościele, że nikt nie powinien w nim nauczać publicznie lub udzielać sakramentów, jeśli nie jest należycie powołany” (Wojak T., 1996, 612–614). I choć nie ma tu mowy o sukcesji apostoelskiej, to jednak – zdaniem Hintza – nie wyklucza to tej formuły, tym bardziej że kolejny artykuł stanowi, że te zwyczaje i tradycje ludzkie, które są niesprzeczne z Ewangelią, mogą dalej funkcjonować w Kościele. Przywołany teolog widzi w tym stwierdzeniu „bardzo ważny impuls w dyskusji o posłudze papieża” (Hintz M., 2015, s. 129–130).

O władzy papieża traktuje, choć nie wprost, artykuł XXVIII *Wyznania*, zatytułowany *O władzy kościelnej*. Jest tu mowa przede wszystkim o charakterze rządów biskupów i pobocznie Biskupa Rzymu. Autor *Konfesji* piętnuje mieszanie władzy kościelnej z władzą świecką (władza miecza),

jurysdykcji kościelnej z jurysdykcją cywilną: „Nie należy więc mieszać władzy kościelnej z cywilną. Władzy kościelnej nakazano głosić Ewangelię i udzielać sakramentów: niechże nie ingeruje w sprawy innych urzędów, niechaj nie rozporządza królestwami tego świata, niech nie uchyla praw urzędów świeckich, niechże nie niweczy posłuszeństwa wymaganego przez prawo, niechaj się nie wtrąca do spraw dotyczących cywilnych zarządzeń lub umów, niech nie dyktuje władzom praw stanowiących o ustroju państwa. Chrystus bowiem mówi: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 36) oraz *Któż mnie ustanowił sędzią lub rozjemcą nad wami?* (Łk 12, 14), Paweł zaś mówi: *Nasza ojczyzna jest w niebie* (Flp 3, 20) oraz *Gdyż nasz oręż, którym walczymy, nie jest cielesny, lecz ma moc burzenia warowni dla sprawy Bożej* (2 Kor 10, 4) itd. Tak oto nasi nauczyciele różnią powinnosci obu władz i nakazują, aby obie szanowano i uznawano, obie bowiem są darem i dobrodziejstwem Bożym”. Jako przykład tej zgubnej praktyki Melancton przywołuje źle interpretowaną – jego zdaniem – papieską władzę kluczy: „Z tego pomieszania wynikły wielkie wojny i zamieszki, ponieważ papież, polegając na władzy kluczy, nie tylko ustanawiali nowe formy służby Bożej i obciążali sumienia zastrzeżeniami rozgrzeszeń i porywczymi ekskomunikami, lecz także usiłowali rozporządzać królestwami i pozbawiać władzy cesarzy. Ludzie pobożni i światli już od dawna ganili te błędy w Kościele”. Jak zauważa Julian Nastałek, odrzuca się tu, przyjętą w średniowieczu, interpretację władzy kluczy jako władzy duchowej i świeckiej, a rozumie się ją jako władzę głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów (Nastałek J., 2008, s. 67–68): „władza kluczy lub władza biskupów jest według Ewangelii władzą albo Boskim mandatem głoszenia ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów”. W dalszej części artykułu XXVIII potępia się ustanawianie przez władzę kościelną obrzędów i przepisów związanych z kultem, a także jakichkolwiek tradycji mających na celu zadośćuczynienie za grzechy lub osiągnięcie usprawiedliwienia. Według reformatorów jest to niezgodne z Ewangelią: „jest to wbrew Pismu Świętemu, gdy się ustanawia tradycje, abyśmy ich przestrzeganiem zadośćuczynili za grzechy lub zasłużyli na usprawiedliwienie. Znieważamy bowiem chwałę zasługi Chrystusa, gdy sądzimy, że usprawiedliwiani jesteśmy takimi praktykami. Wszak wiadomo, że w następstwie takich przekonań tradycje mnożyły się w Kościele niemal nieskończenie, przytłumiając naukę o wierze i usprawiedliwieniu z wiary, ponieważ wprowadzano stopniowo coraz więcej świąt, wyznaczano posty, nowe obrzędy, ustanawiano nowe zakony, bo ich wynalazcy mniemali, iż takimi uczynkami wysłużyć można łaskę. Tak właśnie mnożyły się kanony pokutne, których pozostałości po dziś dzień widzimy w zadośćuczynieniach. Następnie,

twórcy tradycji postępują wbrew przykazaniu Bożemu, gdy pokarmy, dni i rzeczy podobne wiążą z grzechem i gdy obciążają Kościół jarzmem poddaństwa zakonowi, jak gdyby dla wysłużenia usprawiedliwienia należało uprawiać wśród chrześcijan kult podobny lewickiemu, którego ustanowienie Bóg jakoby powierzył apostołom i biskupom. Tak bowiem piszą niektórzy, a wydaje się, że i papieży w pewnym stopniu zwiódł przykład prawa Mojżeszowego. Stąd się biorą owe obciążenia, jakoby było grzechem śmiertelnym pracować rękami w święta, choćby bez zgorzenia innych, jakoby niektóre pokarmy kalały sumienie, jakoby posty – nie naturalne, lecz dla utrapienia – były środkami prześlągania Boga, jakoby było grzechem śmiertelnym opuszczać godziny kanoniczne, jakoby w sprawach zastrzeżonych grzech nie mógł być odpuszczony bez udziału zastrzegającego, podczas gdy same kanony mówią o zastrzeżeniu nie winy, lecz kary kościelnej. Skąd otrzymali biskupi prawo wprowadzenia w Kościele takich tradycji ku usidleniu sumień, skoro Piotr nie pozwala nakładać jarzma uczniom, skoro Paweł mówi o mocy danej mu ku budowaniu, a nie ku burzeniu? Czemuż więc mnożą grzechy przez takie tradycje?”. Zdaniem Hintza w artykułach *Konfesji Augsburskiej* nie znajdziemy otwartej polemiki z urzędem papieskim, a także nie został on w niej ukazany w złym świetle: „Przeciwnie, tam, gdzie cytowani są papieże, stawia się ich na równi ze św. Augustynem i innymi ojcami Kościoła” (Hintz M., 2015, s. 130–131).

W reakcji na *Augustanę* wydano *Konfutację pontyfikalną (Obalenie Konfesji Augsburskiej)*. Była to replika katolicka na tezy protestanckie. Z kolei w odpowiedzi na *Konfutację* Melancton opublikował w 1531 r. *Obronę Wyznania augsburskiego (Apologię Konfesji Augsburskiej)* (Niemczyk W., 1999b, s. 140–142). Stosunek do samego papieństwa w tej księdze nadal jest pozytywny, choć krytykuje się w niej przesadny kult papieństwa i przypisywanie mu coraz to nowych prerogatyw (Hintz M., 2015, s. 131).

W 1537 r., a zatem siedem lat po *Wyznaniu augsburskim*, Marcin Luter przygotował zestaw artykułów wiary, nazwany *Artykułami szmalkaldzkimi*. Uczynił to z woli elektora saskiego księcia Jana Fryderyka Wspaniałomyślnego. Miał to być materiał do przedstawienia na soborze powszechnym w celu obrony stanowiska reformatorów, jeśli taki zostałby zwołany i jeśli zostaliby na niego zaproszeni zwolennicy reformacji. Jak wiemy z historii, tak się jednak nie stało (Niemczyk W., 1999c, s. 329–333). Już w *Przedmowie do Artykułów szmalkaldzkich* znajdujemy ostre słowa skierowane przeciwko urzędującemu papieżowi Pawłowi III i jego zwolennikom: „papież woli zagładę całego chrześcijaństwa i potępienie wszystkich dusz, aniżeli choćby drobną jakąś naprawę siebie i swoich, i ograni-

czenie swojej tyranii” (nr 3); „O Panie, Jezu Chryste, zwołaj Ty sam i odbądź sobór, i odkup swoich przez chwalebne przyjście swoje! Papież i papieżnicy są skończeni! Oni o Ciebie nie dbają” (nr 15). W dalszym wywodzie pada wiele innych zarzutów i inwektyw pod adresem Biskupa Rzymu i instytucji papieżstwa. Odrzucając – jako ludzki wymysł – Mszę św., cześć oddawaną relikwii świętych i udzielanie odpustów, Luter pisze: „Msza jest w papieżstwie największą i najstraszliwszą obrzydliwością, z bezwzględną wrogością wręcz zwalczającą pierwszy artykuł, a przy tym jednak stała się przed wszystkimi innymi papieskimi bałwochwalstwami największym i najokazalszym z nich! Ustanowili oni bowiem, że ofiara ta, czyli odprawienie mszy, dokonana nawet przez bezbożnego i zepsutego łajdaka, uwalnia nas od grzechów zarówno w życiu, jak i w czyśćcu, podczas gdy przecież – jak wyżej powiedziano – jedynie Baranek Boży nas uwalnia” (art. II, nr 1); „A najgorsze z tego wszystkiego jest to, że wymyślili, iż owe relikwie przynoszą odpust i odpuszczenie grzechów, i czcili je tak, jak i mszę, zamiast prawdziwej czci Bożej i dobrych uczynków itd. Po szóste: Tutaj należą odpusty dla żywych i umarłych, udzielane za pieniądze, za które bluźnierczy i potępiony ów Judasz, czyli papież, sprzedał za służbę Chrystusa i nadwyżkę zasług wszystkich świętych i całego Kościoła itd. – a wszystko to razem wzięte i każde poszczególne z osobna jest w ogóle nie do zniesienia, ponieważ nie ma oparcia w Słowie Bożym, nie jest nakazane, nie jest potrzebne, lecz sprzeczne z artykułem pierwszym. W zasłudze Chrystusa bowiem nie uczestniczy się i nie otrzymuje się jej na podstawie naszych uczynków lub za pieniądze, ale przez wiarę z łaski, bez pieniędzy i zasługi, nie (jest nam ona dana) przez władzę papieża, lecz zostaje nam podana i przedłożona przez skierowane do nas kazanie Słowa Bożego” (art. II, nr 23–24). Artykuł IV bezpośrednio dotyczy urzędu Biskupa Rzymu. Ojciec reformacji wysuwa przeciw władzy prymacjalnej wszelkie możliwe argumenty, które można sprowadzić do wspólnego mianownika: władza papieża wynika z prawa ludzkiego (*de iure humano*), a nie boskiego (*de iure divino*). Jest ona ograniczona do rzymskiej diecezji, a w stosunku do innych biskupów, Następca Piotra ma tylko tyle władzy, ile oni sami mu przyznają (Hintz M., 2015, s. 131–132; Nastalek J., 2008, s. 68–69). Luter stwierdza: „Papież nie jest z prawa Bożego, czyli według Słowa Bożego, głową całego chrześcijaństwa (to imię bowiem należy się jedynie tylko Jezusowi), lecz jest on jedynie biskupem i pasterzem zboru, który znajduje się w Rzymie, i tych, którzy z własnej dobrej woli lub przez ustanowienie ludzkie, to znaczy przez władzę polityczną, z nim się zrzeszyli, nie aby pod nim jakby pod panem żyć, lecz aby z nim razem być jakby braćmi, kolegami, towarzyszami i chrześcijanami, jak ten stan ukazują dawne sobory i czasy Cypriana” (nr 1). Ostatecznie odrzuca

urząd Biskupa Rzymu jako niepotrzebny, a nawet szkodliwy dla Kościoła: „Przemilczę to, co już wielokrotnie zostało powiedziane, że jest to wymysł ludzki – a nie rzecz nakazana – niepotrzebny, nieużyteczny. Święty Kościół chrześcijański, czyli powszechny, może bowiem bardzo dobrze istnieć bez owej głowy i istniałby, a z pewnością i słuszniej, i lepiej by się z nim działo, gdyby diabeł nie był mu owej głowy narzucił i jej nie wywyższył. I jest rzeczą pewną, że z papieżstwa nie ma żadnego pożytku w Kościele, ponieważ nie spełnia ono żadnego kościelnego obowiązku. I jest rzeczą konieczną, aby Kościół trwał dalej i istniał bez papieża” (nr 5–6). Autor *Artykułów szmalkaldzkich* uzasadnia swoje stanowisko w ten sposób: „Jeśli by bowiem głowie tej należało okazywać posłuszeństwo nie na podstawie przykazania Bożego, lecz z wolnej ludzkiej woli, z łatwością i w krótkim czasie wzgardzona, żadnego członka w końcu by przy sobie nie utrzymała ani też nie musiałaby być stale w Rzymie albo w innym jakimś określonym miejscu, gdyż Bóg mógłby wszędzie i w każdym Kościele mieć w obfitości takich mężów, którzy nadawaliby się do podjęcia tak wielkiego urzędu. Byłaby to atoli rzecz zawikłana i wywoływałaby duże zamieszanie. Z tego powodu Kościołem nie można nigdy lepiej kierować i zachować go niż w ten sposób, że wszyscy żyć będziemy pod jedną głową, którą jest Chrystus, i że wszyscy biskupi, równi co do urzędu (choć są może nierówni co do darów), będą z największą pilnością złączeni jednomyślnością nauki, wiary, sakramentów, modlitwy, uczynków itd. Jak pisze św. Hieronim, kapłani Aleksandrii wspólną pracą kierowali zborami. Także apostołowie czynili to samo, a potem wszyscy biskupi w całym świecie chrześcijańskim, aż papież wyniósł głowę swoją ponad wszystkich” (nr 8–9). Artykuł kończy się równie emocjonalnymi i obraźliwymi słowami jak te wyżej przywołane: „na soborze stać będziemy nie przed cesarzem lub przed władzą polityczną jak w Augsburgu Windelików (gdzie cesarz, ogłaszając bardzo łagodny edykt, chciał, by łaskawie i dobrotliwie wysłuchano całej tej sprawy), lecz zjawimy się przed papieżem, jakby samym diabłem, który niczego nie chce słyszeć, lecz po prostu bez zbadania sprawy (pragnie) potępić, zabić i gwałtem zmusić do bałwochwalstwa. Dlatego tutaj nie wolno nam całować nóg i mówić: *Najłaskawszym panem jesteś*, lecz (powiedzieć) jak u Zachariasza (3, 2) anioł mówi do szatana: *Niech cię Pan skarzę, szatanie!* (nr 16)”.

Nie w pełni podzielając poglądy Lutra, Melanchton, składając podpis pod *Artykułami szmalkaldzkimi*, niejako je uzupełnił, składając następujący dopisek: „Ja Filip Melanchton, powyższe artykuły aprobuję jako nabożne i chrześcijańskie, co do papieża zaś, stwierdzam, że jeśli by na Ewangelię pozwolił, można by mu z naszej strony przyznać ze względu na pokój i powszechne uspokojenie chrześcijan, którzy już są pod jego władzą

i w przyszłości pod jego władzą będą, zwierzchnictwo nad biskupami, jakie już z prawa ludzkiego gdzie indziej ma” (*Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, 1999, s. 357, podpis 7).

Jednak już w innym swoim dziele, które weszło w skład *Ksiąg Wyznaniowych*, pt. *O władzy i prymacie papieża*, Melancton zrywa z postawą pojednawczą i w polemicznym tonie wprost przeciwstawia się papieżowi i jego prerogatywom: głowy kolegium biskupiego; prawa do władzy zarówno duchownej, jak i świeckiej; tytułu następcy Chrystusa na ziemi. „Biskup rzymski przypisuje sobie, że jest z prawa Bożego postawiony nad wszystkimi biskupami i pasterzami. Następnie dodaje także, że ma z prawa Bożego oba miecze, to jest moc nadawania władzy nad królestwami i przenoszenia jej do innych. A po trzecie, powiada, że jest konieczne do zbawienia w to wierzyć. Z tych także powodów każe biskup rzymski nazywać siebie następcą Chrystusa na ziemi. Co do tych trzech artykułów uważamy i wyznajemy o nich, że są fałszywe, bezbożne, tyrańskie i zgubne dla Kościoła” (nr 1–4). Następnie Melancton, odwołując się do Pisma św., Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, przedstawia argumenty potwierdzające powyższe tezy. Prymat Biskupa Rzymu uważa za ludzki wymysł i uzurpację boskiego autorytetu: „Wiadomo zaś, że po pierwsze, papież włada w Kościele i pod pozorem powagi Kościoła i służby ustanowił dla siebie to władztwo, jako uzasadnienie bowiem wziął słowa: »Dam ci klucze«. Następnie, że nauka papieża w wielu punktach sprzeczna jest z Ewangelią, a papież przypisuje sobie Boski autorytet trojako. Po pierwsze: przypisuje sobie prawo zmieniania nauki Chrystusowej i kultów ustanowionych przez Boga i chce, by jego nauki i jego kultury były pielęgnowane jako Boskie. Po drugie: przypisuje, sobie moc nie tylko rozwiązywania i wiązania w tym życiu, lecz przypisuje sobie też prawo do dusz po tym życiu. Po trzecie: papież nie chce poddać się sądowi Kościoła lub kogokolwiek i stawia wyżej swój autorytet ponad sąd soboru i całego Kościoła. To zaś znaczy: czynić się Bogiem i nie uznawać nad sobą sądu Kościoła lub kogokolwiek. Wreszcie broni z najwyższą srogością tych tak straszliwych błędów i bezbożności i zabija tych, którzy się z tym nie zgadzają. Skoro rzeczy tak się mają, powinni wszyscy chrześcijanie wystrzegać się, by nie stali się uczestnikami bezbożnej nauki, bluźnierstw i niesprawiedliwego okrucieństwa papieża. Dlatego powinni porzucić papieża z jego zwolennikami jako władztwo antychrysta i wykląć je, jak nakazał Chrystus (Mt 7, 15): *Strzeżcie się fałszywych proroków*, Paweł zaś w Liście do Tytusa (3, 10) nakazał unikać i wykląć bezbożnych doktorów *jako potępienia godnych*, a w Drugim Liście do Koryntian (6, 14) powiada: *Nie bądźcie współnikami niewierzących, jakaż bowiem jest społeczność między światłością a ciemnością?* (nr 40–41).

Podsumowując swoją analizę *Książ Wyznaniowych* Hintz stwierdza, że nie zawierają one jednolitego stanowiska wobec prymatu Biskupa Rzymu. Formuły zawarte w *Wyznaniu augsburskim* mają jego zdaniem charakter dialogowy, a nawet ekumeniczny. Pozostałe odchodzą od pojęciowego tonu i mają charakter polemiczny i konfrontacyjny. Teolog z całą mocą podkreśla, że współczesna teologia luterańska wskazuje wyraźnie na historyczny kontekst powstania wielu zapisów dotyczących Kościoła rzymskokatolickiego. Powołując się na Wspólną Deklarację o Usprawiedliwieniu z roku 1999, postuluje odczytywanie i interpretowanie zapisów doktrynalnych z XVI w. w ich historycznym kontekście (Hintz M., 2015, s. 133).

Ewangelicki teolog Oskar Cullmann, zwolennik ekumenicznej drogi pojednania pod hasłem „jedność w różnorodności”, która może być realizowana poprzez sobór niezależnie od papieża, zauważa, że koncepcja prymatu Biskupa Rzymu jako gwaranta jedności jest dużym problemem ekumenizmu. Opierając się na pluralizmie tradycji, form kultu i posług pierwotnego chrześcijaństwa, bazylejski teolog w rzymskokatolickiej nauce o prymacie Następcy Piotra dostrzega próbę uniformizacji wiary, co – jego zdaniem – jest sprzeczne z działaniem Ducha Świętego, obdarzającego Kościół bogactwem różnorodnych darów (Cullmann O., 1986; Karski K., 1993, s. 57–64; Zieliński T., 2002, s. 111). Jak podkreśla Hintz, propagowana przez Cullmanna formuła ekumeniczna „jedność w pojednanej różnorodności”, została przyjęta na VI Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Federacji Luterańskiej, które obradowało w tanzańskim Dar es Salaam w 1977 r., i „jest stale obecna jako wspólne dobro całego ruchu ekumenicznego, a zarazem stanowi jedną z możliwych dróg do jedności. Formuła ta nie kreśli harmonogramów, lecz wskazuje na usilne dążenie do jedności chrześcijaństwa, podczas której poszczególne strony dialogu nie muszą rezygnować z własnej tradycji i tożsamości. Dokument końcowy Zgromadzenia w Dar es Salaam konkluduje: »Jest to droga żywego spotkania, duchowego doświadczenia, teologicznego dialogu i wzajemnej korekty, przy czym różnice nie ulegają zatarcu, ale także nie bywają konserwowane i utrzymywane w niezmiennym stanie«”.

2. Prymat Biskupa Rzymu w dialogu rzymskokatolicko-luterańskim na forum światowym

Po Soborze Watykańskim II obserwujemy ożywienie działalności ekumenicznej, co przejawia się także w prowadzonych dialogach teologicznych. Niewątpliwie wyjątkowym dynamizmem charakteryzuje się dialog

Kościół rzymskokatolickiego z Kościołami luteranскими zrzeszonymi w Światowej Federacji Luterankiej. Instytucja powstała w Lund w 1947 r. i stała się jednym z najważniejszych na świecie ośrodków promujących ruch ekumeniczny. Zdaniem M. Hintza, luteranie tworzą główną siłę napędową współczesnego ekumenizmu, a w wielu teologicznych opracowaniach można odnaleźć tezy mówiące wprost o ekumenicznej tożsamości ewangelickiej (Hintz M., 2015, s. 124).

Teologia sformułowana w dokumentach dialogu katolicko-luteranckiego na forum światowym znacznie różni się od szesnastowiecznych poglądów reformatorów zawartych w *Księgach Wyznaniowych*. Ton polemiki i wzajemnych oskarżeń ustąpił metodzie dialogu i poszukiwania porozumienia. Zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu stanowi ważny element dialogu rzymskokatolicko-luteranckiego i wciąż jest najtrudniejszą przeszkodą na drodze do pełnej jedności.

Dialog katolicko-luterancki obejmuje cztery zakończone etapy i piątą – rozpoczęty w 2009 r. Jego początki datuje się na rok 1965, kiedy to pod auspicjami Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (Kościół rzymskokatolickiego) i Światowej Federacji Luterankiej powstała Grupa Robocza mająca wytyczyć kierunki przyszłej współpracy i wzajemnych relacji. Podjęła ona decyzję o utworzeniu specjalnego ciała, które miałoby zająć się dialogiem teologicznym – Komisji Studiów (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 17–20; Fidura J., 2007, s. 272–274).

Pierwszą fazę oficjalnego dialogu katolicko-luteranckiego datuje się na lata 1967–1972. Komisja Studiów odbyła w tym czasie pięć sesji: w Zurychu (Szwajcaria), Bastad (Szwecja), Nemi (Włochy), Cartigny (Szwajcaria) i w San Anton (Malta). Owoce tej pracy jest tzw. Raport z Malty, czyli dokument *Ewangelia a Kościół* (1972)⁴. Podkreślono w nim osiągnięte zbliżenia stanowisk w kwestiach usprawiedliwienia, orędzia chrześcijańskiego do świata, rozumienia urzędów kościelnych i papieżstwa. W tym jednak ostatnim punkcie, dotyczącym prymatu, pozostają zasadnicze różnice (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 21–37).

Zanim przejdziemy do przybliżenia obecnej w *Raporcie z Malty* interesującej nas problematyki prymatu Biskupa Rzymu, konieczne wydaje się spojrzenie na tematykę urzędu kościelnego i sukcesji apostoelskiej. Znajduje się ona w III części omawianego uzgodnienia, zatytułowanej *Ewangelia a kościelny urząd*. Na początku wywodu stwierdzono, że „zagadnienie kościelnego urzędu, jego ustanowienie, jego pozycja w Kościele i prawidłowy sposób rozumienia go, jest jedną z najpoważniejszych kwestii otwartych w stosunkach pomiędzy luteranami a katolikami” (nr 47).

⁴ Tekst polski w: K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), 2003, *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 40–65.

W dokumencie podkreśla się, że zbawienie zawdzięcza się wyłącznie boskiemu dziełu dokonanemu przez Jezusa Chrystusa (luteraska zasada *solus Christus*), co nie wyklucza jakiegś formy współdziałania ludzkiego, także w postaci struktur i porządków kościelno-społecznych. Konkretny kształt struktur i posługowań kościelnych uzależniony jest od warunków historycznych. Każdy urząd kościelny musi być podporządkowany Ewangelii oraz „zajmować miejsce, które jest ponad i wewnątrz wspólnoty. I urząd i wspólnota mają obowiązek sprawdzania, jak w ich praktycznym posługiwaniu gwarantowane jest krytyczne zwierzchnictwo Ewangelii” (nr 47–50, 53–56) (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 34–35).

Z tematyką urzędu kościelnego łączy się ściśle pojęcie sukcesji apostołskiej. Autorzy dokumentu utrzymują, że Kościół jest apostołski o tyle, o ile opiera się na fundamencie apostołów, którzy żyli w okresie jego założenia, i trwa w apostołskiej wierze. Natomiast „kościelny urząd, nauka Kościoła i kościelne przepisy o tyle są apostołskie, o ile przekazują dalej i aktualizują świadectwo dane przez apostołów” (nr 52). Cały Kościół jako *ecclesia apostolica* stanowi apostołską sukcesję. Chodzi tu o sukcesję w znaczeniu treściowym (nr 57). W *Raporcie z Malty* mówi się także o sukcesji w sensie węższym: „W ramach tej sukcesji [całego apostołskiego Kościoła – P.R.] istnieje następstwo w sensie szczególnym: mianowicie następstwo nieprzerwanego łańcucha przekazywania urzędu. We wczesnym Kościele było ono – przede wszystkim w obronie przed błędami – oznaką nieskażonego przekazywania Ewangelii oraz jedności w wierze. W tym sensie obecnie katolicy próbują zrozumieć głębiej pojęcie apostołskiej sukcesji urzędu. Strona luteraska gotowa byłaby uznać takie znaczenie sukcesji, jeśliby za pierwszoplanowe uznane zostało następstwo w nauczaniu i gdyby nieprzerwany łańcuch przekazywania urzędu nie musiał być uznawany za ipso facto pewną gwarancję ciągłości prawowitego głoszenia Ewangelii” (nr 57). Z dokumentu wynika, że sukcesja treściowa (we wierze, w nauczaniu) jest ważniejsza od sukcesji w posługiwaniu (w urzędzie) (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 35).

Zagadnienie prymatu papieża zostało podjęte w IV części dokumentu *Ewangelia a Kościół*, która nosi tytuł *Ewangelia a kościelna jedność*. Tematyka prymatu została tu nazwana „problemem o szczególnej ważności dla stosunków pomiędzy luteranami a katolikami”. Najpierw zaprezentowano rzymskokatolickie rozumienie prymatu, które „bazuje na świadectwie Biblii o szczególnym stanowisku Piotra”. Zdawkowo przypomniano, iż w I i w II tysiącleciu był on różnie pojmowany. Współcześnie stanowisko katolickie opiera się na nauczaniu II Soboru Watykańskiego, który wy dobył i uwypuklił zasadę kolegialności episkopatu, i w ten sposób „ustawił zagadnienie prymatu w nowej perspektywie interpretacyjnej

i zapobiegł utrzymywaniu się szeroko rozprzestrzenionego, jednostronnego i wyizolowanego sposobu rozumienia tego zagadnienia. Prymat jurysdykcji musi być rozumiany jako służba na rzecz wspólnoty i jako więź jedności Kościoła. Ta służba na rzecz jedności jest przede wszystkim służbą na rzecz jedności w wierze. Urząd papieża obejmuje również zadanie troszczenia się o prawowite odmienności Kościołów lokalnych. Konkretna treść tego urzędu może się bardzo zmieniać, odpowiednio do zmieniających się warunków historycznych” (nr 66). Następnie strona luterańska stwierdziła, że każdy Kościół lokalny jako „manifestacja Kościoła uniwersalnego” powinien troszczyć się o eklezjalną jedność. W tym sensie luteranie przyznali ważność „służby na rzecz społeczności Kościołów” i zwrócili uwagę na brak w ich łonie „skutecznej służby na rzecz jedności”. W związku z tym strona protestancka nie wyklucza, że „urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 66). W numerze 67 *Raportu z Malty* przypomniana została kontrowersja, która dzieli katolików i luteranów: „czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie jedynie funkcję dopuszczalną”. Niemniej jednak zgodzono się, że uzgodnienia poglądów na sprawę prymatu nie będą bezpośrednio wpływać na zagadnienia wspólnoty Wieczerzy Pańskiej i wzajemnego uznania urzędu (nr 67). Podsumowując należy zauważyć, że zasługą dokumentu *Ewangelia a Kościół* jest umiejscowienie problematyki prymatu w szerszym kontekście biblijno-kościelnym. Mimo że interesująca nas problematyka została jedynie zarysowana, to jednak ma historyczne i w pewnym sensie przełomowe znaczenie dla dialogu katolicko-luterańskiego ze względu na wyrażony w uzgodnieniu pogląd strony protestanckiej dotyczący możliwości i przydatności urzędu Piotrowego dla sprawy widzialnej jedności Kościoła powszechnego (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 37; Małecki R., 2006, s. 129–131).

Drugi etap dialogu katolicko-luterańskiego miał miejsce w latach 1973–1984. Nowo powołana Komisja Studiów spotykała się na sesjach: w Genewie, Rzymie, Liebfrauenbergu, Paderborn, Sigtunie, Augsburgu, Lantanie, Wenecji, Kirchbergu i ponownie w Rzymie (Napiórkowski S.C., 2003b, s. 71–164). Z tej fazy dialogu pochodzi dokument pt. *Urząd duchowny w Kościele*⁵. Już we *Wprowadzeniu* dowiadujemy się, że problematyka dotycząca urzędu papieskiego (*Papstamt, papal office*) stanowi trudność w dialogach międzykościelnych. „Złożoność kwestii egzegetycznych i historycznych, jakie ten temat stwarza – czytamy w raporcie – wy-

⁵ Tekst polski w: K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), 2003, *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Lublin, s. 238–271.

maga specjalnych studiów. Niniejszy dokument ograniczy się do wskazania miejsca, znaczenia i problemu Piotrowego urzędu (Petrusamt, Petrine office)” (nr 3). Rzeczywiście przywołane uzgodnienie nie wnosi nic nowego do problematyki prymacjalnej podjętej już w *Raporcie z Malty*. Urząd Piotrowi widzi się tu jako możliwą do przyjęcia służbę na rzecz uniwersalnej jedności Kościoła. W numerach 68–71 przedstawiono katolicką naukę o prymacie Biskupa Rzymu, który stoi na straży *communio* między Kościołami lokalnymi i ich biskupami. W kolejnych punktach 72 i 73 powtórzono pogląd Kościołów luterańskich z dokumentu *Ewangelia a Kościół*. Zaznaczono, że z teologicznego punktu widzenia, tematyka prymacjalna „niesie ze sobą wiele pytań otwartych, przede wszystkim problem sposobu, w jaki miałyby być pełnione uniwersalne zadanie służenia prawdzie i jedności: przez sobór powszechny, przez kolegium, czy przez jednego biskupa szczególnie szanowanego przez całe chrześcijaństwo? W licznych jednak dialogach zaznacza się możliwość niewykluczenia, również przez luteranów, Piotrowego urzędu biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, „przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 73).

Zarówno trzeci etap dialogu katolicko-luterańskiego (1986–1993), którego owocem jest dokument *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993) (Karski K., 2003a, s. 349–359), jak i czwarty etap podejmowanych dialogów (1995–2006) z raportem *Apostolskość Kościoła* (2006) (Karski K., 2003b, s. 527–530), nie przyniosły ani nowych, ani przełomowych treści dotyczących prymatu Następcy Piotra. Nie uczyniła tego także podpisana w Augsburgu 31 października 1999 r. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (Karski K., 2003c, s. 485–498; Fidura J., 2007, s. 273–275).

Co przyniesie przyszłość? Tego jeszcze nie wiemy. Od 2009 r. trwa piąty etap dialogów, których głównym tematem jest *Chrzest i wzrastająca komunია*. Należy jeszcze wspomnieć o wspólnym dokumencie *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku*⁶, który powstał w ramach ekumenicznej grupy roboczej powołanej przez Światową Federację Luterańską oraz Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan i został ogłoszony niejako w przeddzień obchodów 500-lecia reformacji 17 czerwca 2013 r. Dokument składa się z *Wprowadzenia* i sześciu rozdziałów: 1. Upamiętnienie reformacji w epoce ekumenii oraz globalizacji; 2. Nowe perspektywy dotyczące Marcina Lutra i re-

⁶ Tekst polski w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku. Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności. Wspólna modlitwa*, 2017², Wydawnictwo Warto, Dzięgielów, s. 21–115.

formacji; 3. Szkic historyczny luterkańskiej reformacji oraz katolickiej odpowiedzi na nią; 4. Główny tematy teologii Marcina Lutra w świetle dialogów luterkańsko-rzymskokatolickich; 5. Wezwani do wspólnego upamiętnienia; 6. Pięć ekumenicznych imperatywów. Raport nie zawiera przełomowych sformułowań doktrynalnych, jest to raczej podsumowanie dotychczasowych uzgodnień. Opisuje relacje katolicko-luterkańskie w perspektywie historycznej, a także owoce dialogów bilateralnych na płaszczyźnie teologicznej i praktycznej. Interesująca nas problematyka prymatu Biskupa Rzymu została jedynie wspomniana w części dokumentu mówiącej o urzędzie kościelnym (nr 176–194). W numerze 192 czytamy: „Katolicy i luteranie różnią się w kwestii rozumienia urzędów i autorytetu służby oraz sprawowania rządów na płaszczyźnie ponadregionalnej. Dla katolików biskup Rzymu posiada wobec Kościoła [...] pełną, najwyższą i powszechną władzę”. Także kolegium biskupów sprawuje najwyższą i pełną władzę nad całym Kościołem „razem ze swoją głową, biskupem Rzymu, a nigdy bez niego”. Tekst *Apostolskość Kościoła* mówi o różnych poglądach luteranów odnośnie do tego, czym są „kompetencje gremiów kierowniczych powyżej płaszczyzny pojedynczych Kościołów i wiążący charakter ich decyzji”.

Omawiając dialogi katolicko-luterkańskie na forum światowym nie sposób nie wspomnieć o prowadzonych dialogach lokalnych. Jednym z ważnych i daleko idących wydaje się dialog ekumeniczny prowadzony od 1965 r. w Stanach Zjednoczonych pomiędzy Rzymskokatolicką Komisją Episkopatu USA a Komitetem Krajowym Światowej Federacji Luterkańskiej z udziałem reprezentantów Synodu Missouri. Jednym z jego owoców jest dokument z 1974 r., zatytułowany *Prymat papieski i Kościół powszechny (Papal Primacy and the Universal Church)*⁷.

We *Wstępie* czytamy, że w „widzialnej jedności Kościoła od najdawniejszych czasów służyły liczne formy posługiwania. Niektóre z tych form, jak na przykład sobory ekumeniczne, nie są przedmiotem poważniejszych sporów pomiędzy Kościołami luterkańskim a katolickim. Natomiast rola papieża jest przedmiotem intensywnego sporu, co spowodowało różnice teologiczne, organizacyjne i antagonizmy psychologiczne”. Dowiadujemy się również, że dokument będzie dotyczył „kwestii prymatu papieża, pomijając problem nieomyślności”. Autorzy uzgodnienia motywują swoje działanie faktem, iż wśród luteran „wzrasta świadomość potrzeby specjalnego posługiwania, które służyłoby jedności i powszechnemu posłannictwu Kościoła, natomiast katolicy coraz lepiej dostrzegają potrzebę pewnej zmiany zrozumienia roli papieża w Kościele powszechnym”. W prezentowanym raporcie starano się odpowiedzieć na pytanie: „w jaki sposób

⁷ Tekst polski: „Novum” nr 3–4 (1978), s. 38–75.

papiestwo służyło i służy jedności Kościoła powszechnego oraz w jaki sposób będzie tę rolę spełniać w przyszłości” (nr 2). W numerze 3 wymienia się stosowane przez rzymskich katolików i luteran „środki służące utrzymywaniu jedności Kościoła powszechnego”. Są nimi: chrzest, Pismo św., liturgia, wyznanie wiary, sobory powszechne. Elementem eklezyjalnej jedności są także urzędy i poszczególne osoby z nimi związane, w tym „funkcja Piotra”. W tej materii nie ma między wyznaniami jedności. Analiza pism nowotestamentowych pozwala na stwierdzenie, że urząd „funkcji Piotra” służy „wspieraniu bądź zachowywaniu jedności Kościoła przez to, że jest symbolem jedności, wzajemnej pomocy w korygowaniu i współpracy w zakresie realizacji misji Kościoła” (nr 4). Jednakże „funkcja Piotra” jest wykonywana w różnym stopniu przez ludzi sprawujących różne urzędy. Chodzi tu o biskupów, patriarchów, rektorów Kościołów, przy czym „najwybitniejszym reprezentantem tego posługiwania na rzecz Kościoła powszechnego, pod względem czasowym i geograficznym, był biskup Rzymu” (nr 5). Następnie w omawianym dokumencie przywołuje się punkty sporne, do których należą: istota i formy sprawowania prymatu, istnienie sukcesji prymacjalnej, pochodzenie urzędu następców Piotra (*de iure divino* czy *de iure humano*), jurysdykcja Biskupa Rzymu nad Kościołem powszechnym. Droga do wyświecenia powyższych różnic doktrynalnych jest – według autorów raportu – odwołanie się do nowotestamentowego obrazu Piotra (nr 9–13), ale także zbadanie wielu czynników pozabiblijnych, historycznych, które miały wpływ na ukształtowanie i funkcjonowanie struktury prymatu papieskiego: społecznych, politycznych, teologicznych, kanonicznych (nr 14–21).

W kolejnej części dokumentu, zatytułowanej *Ku odnowie struktur papieżstwa*, komisja wspólna zaproponowała pewne zasady odnowy urzędu Piotrowego w perspektywie możliwości zbliżenia stanowisk katolickiego i luterńskiego. Wymieniono i opisano następujące zasady (normy) odnowy: a) legalnej różnorodności (nr 23); b) kolegialności (nr 24); c) subsydiarności (nr 25) (Małecki R., 2006, s. 132–133). Następnie przedstawiono rzymskokatolickie (nr 26–27) i luterńskie (nr 28) spojrzenie na posługiwanie Następcy Piotra. Z perspektywy rzymskokatolickiej podkreślono, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy. Zauważono, że „powinna istnieć możliwość, aby w miarę potrzeby można było odkrywać nowe środki sprawowania władzy, w celu dostosowania się do wzorców kulturowych powstających na tle zmieniających się form edukacji, komunikacji i organizacji społecznej. Znaki czasu wskazują na potrzebę większego udziału duszpasterzy, uczonych i wszystkich wiernych w kierowaniu Kościołem powszechnym” (nr 26). Postuluje się także wyznaczenie i akcentowanie zasady rozróżniającej władzę najwyż-

szą urzędu papieskiego od jej ograniczonego egzekwowania, co wiąże się z dobrowolnym ograniczeniem przez papieża wykonywania jego jurysdykcji na rzecz organów zarządzania kolegialnego (nr 27). Z perspektywy luterkańskiej podkreślono, że prymat papieski powinien mieć taką strukturę i powinien być tak interpretowany, „iż służyć będzie jednoznacznie Ewangelii i jedności Kościoła oraz że jego wykonywanie nie podkopie wolności chrześcijańskiej” (nr 28). Przy tej okazji po raz kolejny zauważono, że wciąż największym punktem spornym pomiędzy katolikami i luteranami jest tematyka pochodzenia prymatu (*de iure divino, czy de iure humano*). Jako owoc dialogów zaprezentowano następujące uzgodnienia: „Chrystus pragnie dla swego Kościoła wolności nie tylko duchowej, lecz również manifestowanej wobec świata. Specjalny obowiązek troski o te sprawy może być powierzony jednej osobie, »pod nadzorem Ewangelii«, takiego urzędu (posługiwania) nie da się wykluczyć w oparciu o dane biblijne. Urząd biskupa Rzymu, któremu według katolików Chrystus powierzył odpowiedzialność za jednoczenie, a który był w historii sprawowany w bardzo różny sposób, może w przyszłości funkcjonować w sposób lepiej dostosowany do zaspokajania potrzeb ogólnych i regionalnych Kościoła w złożonych warunkach czasów współczesnych” (nr 29). Niewątpliwie do najważniejszych należy stwierdzenie, że „luteranie nie chcą tak traktować posługi uniwersalnej, jak gdyby miała ona charakter wyłącznie opcjonalny, bo wolą Bożą jest, by Kościół miał instytucjonalne środki potrzebne do wspierania jedności w duchu ewangelii” oraz że katolicy są przekonani „o istnieniu wielu form spełniania i wykonywania prymatu papieskiego”, jak również są „skłonni do rozważań nad innymi modelami funkcji Piotrowej”, gdyż „uświadamiają sobie niebezpieczeństwo centralizmu kościelnego i ograniczeń związanych z jurydycznym definiowaniem funkcji Piotrowej” (*Prymat papieski i Kościół powszechny*, 1978, s. 60).

Mimo tego, że powyższe stwierdzenia nie stanowią oficjalnego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego oraz wszystkich Kościołów i wspólnot kościelnych luterkańskich, lecz są – można tak to ująć – apelem dwóch stron dialogu krajowego do gremiów ogólnościatowych, to jednak – zdaniem Romana Małeckiego – są to słowa odważne i budzące ekumeniczną nadzieję (Małeki R., 2006, s. 134–135).

Podsumowanie

Prymat Biskupa Rzymu jawi się jako ważny temat doktrynalny na polu ekumenicznych dialogów i uzgodnień Kościoła rzymskokatolickiego ze wspólnotami eklezjalnymi wyrosłymi z reformacji. Różnice w rozumie-

niu urzędu i posługi Następcy Piotra mają swoje źródło w odmiennym pojmowaniu misterium Kościoła. Wspólnoty poreformacyjne nie zachowały konstytutywnych elementów jedności eklezjalnej – sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii. Luterzańskie rozumienie prymatu Biskupa Rzymu można odczytać z *Ksiąg Wyznaniowych* oraz z dokumentów dialogu katolicko-luterńskiego na forum światowym.

Przeprowadzona analiza *Ksiąg Wyznaniowych* pozwala na sformułowanie wniosku, że jedynie w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 r., w *Artykułach szmalkaldzkich* z 1537 r. i w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* z 1537 r. znajdują się treści prymacjalne. Należy zauważyć, że wymienione dokumenty nie zajmują jednolitego stanowiska wobec prymatu Biskupa Rzymu. Mieszają się w nich treści o tonie pojednawczym ze stwierdzeniami polemicznymi i konfrontacyjnymi. Niewątpliwie należy je odczytywać i interpretować w ich historycznym kontekście. Prymat Biskupa Rzymu uważa się za ludzki wymysł i uzurpację boskiego autorytetu. Dominuje przekonanie o konieczności odrzucenia struktury prymacjalnej Kościoła.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II o Kościele i o ekumenizmie stało się impulsem do podjęcia dialogu doktrynalnego ze wspólnotami eklezjalnymi wyrosłymi z reformacji. W uzgodnieniach rzymskokatolicko-luterńskim przeważa przekonanie, że prymat Biskupa Rzymu jest możliwością polegającą na posłudze powszechnej jedności Kościoła. Strona katolicka akcentuje fakt, że realizacja wskazanego celu wymaga, aby prymat *łączył się z autorytetem i konkretną władzą* jurysdykcyjną. Natomiast strona luterńska odrzuca rzymskie rozumienie sposobu realizacji funkcji prymacjalnej, uważając je za zagrażające prymatowi Ewangelii i zasadzie wolności chrześcijańskiej. Mimo toczących się dialogów i wyczerpanej pracy teologów wciąż nie wypracowano wspólnego stanowiska na temat istoty i form sprawowania prymatu, istnienia sukcesji prymacjalnej, pochodzenia urzędu Piotrowego (*de iure divino* czy *de iure humano*) oraz jurysdykcji Następcy Piotra nad Kościołem powszechnym.

Podsumowaniem luterńskiego pojmowania prymatu Biskupa Rzymu mogą być słowa wypowiedziane przez protestanckiego teologa Hardinga Meyera, który na temat urzędu Piotrowego wyraził się w następujący sposób: „Papieżstwo należy uznać jako pozytywną możliwość, jako służbę dla jedności Kościoła, jeśli – albo na ile – służy ono Ewangelii, jeśli w świetle Ewangelii odnawia się i jeśli sprawowanie władzy nie usuwa chrześcijańskiej wolności” (za: Waldenfels H., 1993, s. 384).

PRYMAT BISKUPA RZYMU W UJĘCIU WSPÓLNOT EKLEZJALNYCH WYROSŁYCH Z REFORMACJI

(STRESZCZENIE)

Autor podjął próbę syntetycznego ukazania problematyki prymatu Biskupa Rzymu z perspektywy wspólnot kościelnych wyrosłych z reformacji. Kościół rzymskokatolicki niezmiennie utrzymuje, że prymat Biskupa Rzymu jest darem Chrystusa dla Kościoła widzianego jako niezbędna posługa na rzecz eklezyjalnej jedności. Realizacja posługi prymacjalnej dokonuje się przez sprawowanie najwyższego i powszechnego urzędu nauczycielskiego, obejmującego w pewnych przypadkach także przywilej nieomylności oraz władzę rządów kościelnych, koniecznych do umocnienia oraz obrony jedności wiary i wspólnoty eklezyjalnej. Luterzańskie rozumienie prymatu Następcy Piotra można odczytać z *Ksiąg Wyznaniowych* oraz z dokumentów dialogu katolicko-luterńskiego. Problematyka prymacjalna obecna jest w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 r., w *Artykułach szmalkaldzkich* z 1537 r. i w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* z 1537 r. W wymienionych tekstach, należących do zbioru *Ksiąg Wyznaniowych* luteranizmu, prymat Biskupa Rzymu uważa się za ludzki wymysł i uzurpację boskiego autorytetu. Dominuje przekonanie o konieczności odrzucenia struktury prymacjalnej Kościoła. Podejmowane po Soborze Watykańskim II dialogi katolicko-luterzańskie uwidoczniły różnice doktrynalne dotyczące istoty i form sprawowania prymatu, istnienia sukcesji prymacjalnej, pochodzenia urzędu następców Piotra (*de iure divino* czy *de iure humano*), jurysdykcji Biskupa Rzymu nad Kościołem powszechnym. Ekumeniczną nadzieję budzi wspólne przekonanie o konieczności kontynuowania dialogu bilateralnego dotyczącego posługi prymacjalnej oraz uznanie, że prymat Następcy Piotra powinien służyć jednoznacznie Ewangelii i jedności Kościoła.

THE PRIMACY OF THE BISHOP OF ROME FROM THE PERSPECTIVE OF ECCLESIASTICAL COMMUNITIES BORN OUT OF THE REFORMATION

(SUMMARY)

The article is a synthetic attempt at presenting the subject of the primacy of the Bishop of Rome from the perspective of church communities born out of the reformation. The Roman Catholic Church continuously asserts that the primacy of the Bishop of Rome is Christ's gift to the Church as a necessary service for the sake of ecclesiastical unity. The realization of this service is carried out by performing the highest and universal teaching duty, entailing in some cases also the privilege of inerrancy, and the ecclesiastical duty necessary in order to strengthen and defend the unity of faith and ecclesiastical community. The Lutheran understanding of the primacy of Peter's Successor can be found in the *Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* and the document of the Catholic-Lutheran dialogue. This subject matter is present in the Augsburg Confession of 1530, the Smalcald Articles of 1537 and *Treatise on the Power and Primacy of the Pope* of 1537. In these publications belonging to the collection of the *Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* the primacy of the Bishop of Rome is considered to be a human-made concept and a usurpation of

divine authority. Dominant is the conviction regarding the need for rejecting the hierarchical structure of the Church. The Catholic-Lutheran dialogues undertaken after the Second Vatican Council highlighted the doctrinal differences regarding the nature and form of performing primacy, the existence of primacy succession, the origin of the position of Peter's Successors (*de iure divino* or *de iure humano*), the jurisdiction of the Bishop of Rome over the Catholic Church. The ecumenical hope is born out of the common and mutual conviction about the need of continuing the bilateral dialogue on the service of primacy and the assertion that the primacy of Peter's Successor should unequivocally serve the Gospel and the unity of the Church.

BIBLIOGRAFIA

- Cullmann Oskar, 1986, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Fidura Jerzy, 2007, *Kościół rzymskokatolicki i ewangelicko-luterański w 40-tym roku dialogu ekumenicznego*, „Studia Elckie” nr 9, s. 269–276.
- Grane Leif, 2002, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała.
- Hintz Marcin, 2002, *Urząd Biskupa Rzymu z perspektywy ewangelickiej*, w: Jacek Jezierski (red.), *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn, s. 149–159.
- Hintz Marcin, 2015, *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła – perspektywa teologii luterańskiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, nr 10, s. 123–143.
- Hryniewicz Waclaw i in. (red.), 1996, *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Jan Paweł II, 1995, *Encyklika Ut unum sint*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Karski Karol, 1993, *Oscara Cullmanna wizja jedności Kościoła*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, t. 35, nr 2, s. 57–64.
- Karski Karol, 2003a, *Trzecia faza dialogu*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 349–359.
- Karski Karol, 2003b, *Czwarta faza dialogu*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 349–359.
- Karski Karol, 2003c, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1994–1999)*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 485–498.
- Karski Karol, Napiórkowski Stanisław C. (red.), 2003, *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kongregacja Nauki Wiary, 1992, *List Communionis notio*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.

- Kongregacja Nauki Wiary, 2000, *Deklaracja Dominus Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, 1999, Ośrodek Wydawniczy Augustana, Bielsko-Biała.
- Małecki Roman, 2006, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9, s. 123–141.
- Napiórkowski Stanisław C., 2003a, *Czas przygotowania i Pierwsza faza dialogu (1965–1972)*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 17–37.
- Napiórkowski Stanisław C., 2003b, *Druga faza dialogu (1973–1984)*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 71–164.
- Nastalek Julian, 2008, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica.
- Niemczyk Wiktor, 1999a, *Tło historyczne powstania „Wyznania augsburskiego”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Ośrodek Wydawniczy Augustana, Bielsko-Biała, s. 135–140.
- Niemczyk Wiktor, 1999b, *Tło historyczne powstania „Obrony Wyznania augsburskiego”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała, s. 140–142.
- Niemczyk Wiktor, 1999c, *Historia powstania „Artykułów szmalkaldzkich” i „Traktatu o władzy i prymacie papieża”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała, s. 329–333.
- Prymat papieski i Kościół powszechny*, 1978, „Novum”, nr 3–4.
- Ratzinger Joseph, 2013, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka (red. wyd. pol.), Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Sobór Watykański II, 19863, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 203–219.
- Waldenfels Hans, 1993, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Wojak Tadeusz, 1996, *Chrzest, Sakrament Ołtarza i urząd kościelny w świetle nauki Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, w: Waclaw Hryniewicz i in. (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 607–614.
- Zieliński Tadeusz, 2002, *Perspektywa realistyczna ekumenicznych zapatrywań Oscara Cullmanna*, w: Krzysztof Gózdź (red.), *Zwycięstwo wiary*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 111–112.
- Żmudziński Marek, 2003, *„Ty jesteś Piotr”. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz
Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych

Słowa kluczowe: multidyscyplinarność badań; transdyscyplinarność badań; innowacyjność; hagiologia; święty; świętość.

Keywords: the multidisciplinary of research; the transdisciplinarity of research; the innovativeness; the hagiology; saint; the sainthood.

Opracowanie kwestii hagiologii aspektowej jako perspektywy integracji badań teologicznych i nieteologicznych ma na celu weryfikację tezy o możliwości usystematyzowania badań teologicznych w zakresie współpracy naukowej multidyscyplinarnej i transdyscyplinarnej. Propozycja przyjęcia hagiologicznej perspektywy dla badań interdyscyplinarnych umożliwi koncentrację specjalistów na wspólnym przedmiocie humanistycznym. Integracja naukowa różnych dyscyplin stwarza warunki do modyfikacji metod badawczych oraz dostarcza inspiracji w kierunku formowania „humanistyki innowacyjnej”. Celem opracowania systematyki określającej badania hagiologiczne w kontekście integracji badań teologicznych i nieteologicznych jest wskazanie warunków dla współpracy badawczej specjalistów z różnych dyscyplin humanistycznych i socjologicznych oraz opracowanie zasad „upracticznienia” wiedzy humanistycznej i teologicznej.

Obecny stan badań dostarcza szczegółowego opisu systematyki badań hagiologicznych w ramach nauk teologicznych. Doświadczenie udziału w dyskusji interdyscyplinarnej na temat przedmiotu badań hagiologicznych ujawniło potrzebę utworzenia kręgu badań transdyscyplinarnych i multidyscyplinarnych. Poniżej przedstawiony zostanie ogólny zarys

¹ Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, kaparz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7965-9064>.

struktury tak rozumianych badań, nazwany hagiologią „aspektową” w celu odróżnienia od hagiologii jako usystematyzowanej dyscypliny teologicznej, czyli „klasycznej”, która ma charakter fundamentalny dla hagiologii aspektowej.

1. Opis hagiologicznych badań warmińskich

Temat zaprezentowany w niniejszym artykule wynika z inspiracji wnioskami z dyskusji interdyscyplinarnej, która toczy się od roku 2010 w olsztyńskim środowisku teologicznym wokół tematyki świętych i śladów pobożności dotyczącej świętych. Do końca 2018 r. odbyło się osiem takich seminariów i jedna konferencja. Każde wydarzenie skupiło specjalistów z różnych dyscyplin, mających w swoim zakresie źródłowym treści nawiązujące do konkretnego świętego. Regularnie, w kolejnych edycjach, w dyskusji biorą udział historycy, historycy sztuki, muzykolodzy, teologowie. Zróznicowanie tematyki determinuje poszerzenie kręgu specjalistów tej dyskusji, dołączają zatem także kulturoznawcy i religioznawcy. Pierwsze seminarium było poświęcone tematyce maryjnej i mariologicznej. Kolejne św. Józefowi (2011), św. Antoniemu z Padwy (2012), św. Mikołajkowi z Myry (2013), św. Marii Magdaleny (2014), św. Katarzynie Aleksandryjskiej (2015), wszystkim świętym z akcentem na św. Jacka Odrowąża (2016), Matce Bożej Gietrzwałdzkiej (2017), św. Jakubowi Apostołowi Starszemu (2018).

Refleksja seminaryjna zmierzała do wyłonienia cech charakterystycznych dla etosu świętego ze wskazaniem tych, które są szczególnie ważne dla polepszenia jakości kultury tworzonej przez aktualne pokolenie ludzi w różnym stopniu związanych ze wspólnotą religijną. Polegała na sformułowaniu „wypadkowej” powstałej z zestawienia danych źródłowych wskazujących na uczucia religijne powiązane z pamięcią o świętym z danymi źródłowymi już zweryfikowanymi teologicznie (czyli uwzględniającymi poprawność kultu religijnego – Napiórkowski S.C., 2017, s. 11–23). Po kilku edycjach kompleksowe spojrzenie na szczegółowe wnioski doprowadziło do identyfikacji wspólnego dla interdyscyplinarnych grup badawczych, przedmiotu i zakresu źródłowego, inspirując do poszukiwań wspólnej metody badawczej. W konkluzjach jako najbardziej adekwatna nazwa dla tego interdyscyplinarnego obszaru badań pojawiła się „hagiologia” (Parzych-Blakiewicz K., 2017a, s. 591–593). W ten sposób każda z edycji seminaryjnych może być uznana za dyskusję zmierzającą do nakreślenia hagiologicznego profilu konkretnego świętego.

2. Hagiologia „klasyczna” i „aspektowa”

Szczegółowo pojęcie hagiologii jako dyscypliny naukowej opracował Ireneusz Werbiński (Werbiński I., 2004). Opisał on przedmiot hagiologii, metody badań hagiologicznych, twórczość hagiologiczną, sposoby dowodzenia „świętości kanonizowanej” oraz zadania hagiologii. Koncepcja ta odpowiada strukturze, przedmiotowi, metodzie i celom teologicznym, dlatego należy ją zakwalifikować do dyscyplin teologicznych. Efektem badań hagiologicznych jest ocena heroizmu wiary, dojrzałości osobowej oraz jakości i charakteru duchowości kandydata na ołtarze. Hagiologia jest przedstawiona jako dyscyplina badająca świętość ludzi, w których Kościół widzi wzór godny do naśladowania przez wiernych, a więc jako nauka teologiczna.

W proponowanym użyciu terminu „hagiologia” (od gr. *hagios* – święty) chodzi o specjalistyczne, specyficzne, określone podejście do przedmiotu badań skoncentrowanego na pojęciu i fenomenie świętości (Werbiński I., 2006, s. 151–166), a nie tylko o studiowanie biografii świętych. Należy tu odróżnić określenie „hagiologiczny” od „hagiograficzny” (Charkiewicz J., 2013, s. 129). Obszar danych hagiograficznych nie jest tożsamy z obszarem danych hagiologicznych (Werbiński I., 2004, s. 13–14; Charkiewicz J., 2013, s. 129), choć należy go ujmować w odpowiedziach na pytanie o świętość oraz weryfikację etosu życia i wiary ludzi, którym będzie przynależny tytuł „błogosławiony” lub „święty” Kościoła katolickiego. Jarosław Charkiewicz, przedstawiając aktualny stan badań dotyczący hagiologii klasycznej, wskazuje na zakres źródłowy teologiczny, choć daje możliwość połączenia badań teologicznych z literaturoznawczymi (Charkiewicz J., 2013, s. 129). Na podstawie własnych badań, w odniesieniu do hagiologii proponuję poszerzenie kręgu specjalistów ze względu na wspólny dla różnych obszarów badawczych przedmiot, a w efekcie właściwy dla hagiologii jako samodzielnej dyscypliny.

Ze względu na konieczność wyjaśnień związanych z szerszym kontekstem badań nad świętością i *sacrum*, opartych także na źródłach nieteologicznych, w niniejszym ujęciu doprecyzowany zostaje termin „hagiologia” – opisany przez Werbińskiego – jako „klasyczna”. Wskazując na nowy poziom badań hagiologicznych, przy rzeczowniku „hagiologia” użyte jest określenie „aspektowa”, co ma służyć odróżnieniu, że chodzi w niej o wieloaspektowość zintegrowanych badań nad kwestiami podejmowanymi w różnych dyscyplinach.

Hagiologia aspektowa koncentruje się na ludzkiej pamięci o świętych oraz specyfice upowszechniania wartości humanistycznych i religijnych jako sprzyjających uświęceniu. Tu pytania badawcze dotyczą kwestii

doskonałości osobowej, ludzkiej, rozumienia świętości i dążenia do niej, a także śladów *sacrum* w kulturze (Kowalczyk D., 2017, s. 33–47), granic między *sacrum* a *profanum* w ludzkiej przestrzeni życia (Parzych-Blakiewicz K., 2017b, s. 8; Sakowicz E., 2017, s. 25–33; Piechocka-Kłos M., 2017, s. 89–103) oraz społecznego znaczenia świętości (Sobczyk A.J., 2016, s. 249).

3. Specjalizacja hagiologiczna w „aspekcie”

Specjalizacja hagiologiczna na poziomie podstawowym, klasycznym, ma już opis (Werbiński I., 2004, s. 14; Werbiński I., 2006, s. 151–166; Sobczyk A.J., 2016, s. 249). Hagiologia aspektowa niejako wyłania się z klasycznej. Aktualny stan badań pozwala stwierdzić, że polega ona na łączeniu osiągnięć związanych z pracami badawczymi o tematyce dotyczącej świętych, powadzonymi w różnych dyscyplinach (najbardziej zaangażowane są: teologia, historia regionu, historia sztuki, muzykologia, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo). Kilkuletnie doświadczenia badawcze dotyczące zagadnień hagiologicznych pozwoliły na sformułowanie wniosku, że teologia daje perspektywę całościowego, integralnego traktowania zagadnień i aspektów hagiologicznych, jednak systematyzacja źródeł i metod badawczych wymaga pogłębionych dyskusji, a następnie całościowego opracowania, określenia i zweryfikowania. Teologiczne środowisko naukowe jawi się tu jako najbardziej kompetentne do integracji środowisk reprezentujących różne dyscypliny, gdyż posługuje się całościowym spojrzeniem na ludzką rzeczywistość wraz z jej otoczeniem. Aspektowość badań hagiologicznych określa kroki badawcze skierowane do poszczególnych dyscyplin spoza dziedziny nauk teologicznych, angażujących się w badania hagiologiczne.

3.1. Przedmiot badań hagiologii aspektowej

Ireneusz Werbiński stwierdza, że „Przedmiot hagiologii ze względu na bardzo szeroki zakres obejmuje takie zagadnienia, jak: istota i struktura świętości, źródła świętości, ascetyczny i mistyczny wymiar świętości oraz wszystko, co ma pozytywny lub negatywny wpływ na rozwój świętości” (Werbiński I., 2004, s. 19). Przedmiot ten ma charakter hagiijny, powiązany z elementami religijności i odnoszący się do *sacrum* rozproszonego w ludzkiej przestrzeni i stykającego się z *profanum*. Dlatego wyjaśnienia dotyczące hagiologicznego aspektu badań teologicznych wykorzystują pojęcia i opisy fenomenów wskazujących na ludzkie doświadczenie rzeczywistości przekraczającej granice identyfikacji zmysłowej. W teologii klasycznej

przedmiot ten jest rozpatrywany wielokierunkowo. Najpierw jako główne przesłanie Bożego Objawienia, przekazanego poprzez Pismo Święte i Świętą Tradycję w Kościele (Sobór Watykański II, 2002, n. 8; Werbiński I., 2004, s. 95). Generalnie jest to definiowanie świętości w wymiarze absolutnym, teologalnym. Drugi kierunek tych badań teologicznych obejmuje weryfikację danych źródłowych pod względem autentyczności historycznej². Trzecim jest weryfikacja jakości życia ludzkiego pod względem dojrzałości osobowej, dokonywana narzędziami psychologicznymi (Werbiński I., 2004, s. 116–129). Badania wykazują, że święci charakteryzują się „normalną i dojrzałą osobowością” (Werbiński I., 2004, s. 127).

W hagiologii aspektowej zaś chodzi o zdefiniowanie profilu etycznego duchowego i religijnego ludzi wyniesionych na ołtarze, naszkicowanego w kulturze, będącego wyrazem uczuć religijnych i postrzegania konkretnego świętego w kolejnych pokoleniach, które tworzącą dzieje i historię Kościoła. Teologiczne potrzeby badawcze okazują się być jednak szersze niż tylko skoncentrowane na źródłach pochodzenia objawieniowego. Dlatego przedmiotem hagiologii aspektowej są wizerunki świętych różnorako zapisane w kulturze.

W kulturze istnieje zapis odniesienia ludzkiego ducha, serca i umysłu do świętości. Nie chodzi tu o badania obejmujące tylko przejawy kultu religijnego, prowadzone w ramach religioznawstwa, ale o badania dotyczące rozumienia świętości, specyfiki wdrażania jej w życie ludzkie i przyswajania przez osoby, z uwzględnieniem różnych kontekstów kulturowych, włącznie ze zróżnicowaniem tradycji religijnej. Tak rozumiany przedmiot hagiologiczny wymaga poszerzenia spektrum źródłowego na zakresy właściwe dla badań w ramach dyscyplin humanistycznych i społecznych oraz systematyzacji metodologicznej. Dyskusja interdyscyplinarna o świętych i różnorodnych śladach pamięci o nich pozostawionych w kulturze pokazała, że teologiczny przedmiot dotyczących świętych zajmuje także spory zakres źródłowy w innych dyscyplinach. Na szczególną uwagę zasługują tu źródła historyczne (historia regionu, sztuki, muzyki), kulturoznawcze, religioznawcze, artystyczne. Nie wystarczy jednak – jeśli chodzi o interdyscyplinarne podejście do przedmiotu badań – samo zaprezentowanie wyników kwerendy źródłowej. Doświadczenie kilku edycji seminariów interdyscyplinarnych dedykowanych dyskusji nad poszczególnymi świętymi zainspirowało do wspólnego zajęcia się kwestią dotyczącą wartości egzystencjalnej nauki, która płynie ze wzoru moralnego, jaki daje święty, a także kwestii dotyczącej „etosu świętego”, możliwego do wyrobienia u aktualnego i przyszłych pokoleń oraz o warunki, jakie należy utworzyć,

² Jest to „Odkrycie faktu historycznego” (Werbiński I., 2004, s. 101–103).

aby ów etos mógł być rozpoznany. Wyjaśnienie tych kwestii wymaga systematycznej hermeneutyki źródeł teologicznych i pozateologicznych, a przez to skorelowania badań z różnych dyscyplin.

W związku z powyższym dostrzegalna jest konieczność określenia hagiologicznego przedmiotu badań, który wynika z teologicznego i humanistycznego obszaru źródłowego. Obejmuje on świętość rozumianą w trzech kategoriach: Boska obecność, człowieczeństwo i egzystencja ludzka. Kategoria Boskiej obecności obejmuje aspekt teologalny, wskazujący na moment samoobjawienia Boga uświęcającego człowieka i całe stworzenie. Kategoria człowieczeństwa obejmuje aspekt ludzki – w pełni osobowy, podmiotowy jako wskazujący na autonomię w wartościowaniu i podejmowaniu decyzji do działania. Kategoria egzystencji ludzkiej obejmuje aspekt warunków egzemplifikacji wartości w osobie – jako podmiocie ujawniającym się w etosie wyrażanym przez styl postępowania i tworzenia różnorodnych dzieł. Dwie pierwsze kategorie należą w zasadniczej mierze do hagiologii klasycznej. W hagiologii aspektowej natomiast wskazują na założenia dla uściślenia celu badań z ukierunkowaniem na ewangelizację wprost skupioną na tematyce świętości, zachęcaniu do podejmowania wysiłków z nią związanych (Franciszek, 2018, n. 17, 32, 34) oraz wspieraniu wiernych w nabywaniu „umiejętności świętych”³. Trzecia kategoria charakteryzuje przedmiot hagiologii aspektowej.

3.2. Źródła badań hagiologii aspektowej

Hagiologia klasyczna skupia się na źródłach biblijnych (opis istoty świętości), historycznych (dotyczących życia kandydata na ołtarze), literackich (twórczość sługi Bożego, hagiografie), psychologicznych (definiujących metody weryfikacji profilu psychologicznego). Wypracowany na tej podstawie obraz błogosławionego lub świętego jest częścią teologicznych źródeł hagiologii aspektowej.

Elementem specyficznym dla hagiologii aspektowej są, poza wyżej wymienionymi źródłami, wizerunki ludzi zapisane w pamięci historycznej i tradycji jako święci – tzn. ci, którzy etosem swojego życia wskazali na kompetencje religijne i społeczne ukształtowane na założeniach ewangelicznych. Ślady, o których mowa znajdują się w źródłach właściwych dla badań historycznych, które obejmują dzieje regionu, kultury, sztuki i muzyki, a także dla badań teologicznych – dotyczące pobożności

³ Ks. Aleksander Żychliński (1889–1945) wymienia następujące umiejętności, które posiada człowiek święty: pragnienie świętości, zaparcie się siebie, codzienna praca nad doskonaleniem życia wewnętrznego, praca fizyczna i umysłowa podejmowana w dobrych intencjach, praca moralna, wytrwanie w praktykach utrwalających umiejętności świętych, usuwanie egoizmu, korzystanie z łaski Bożej (Żychliński A., 1999, s. 7–16).

ludowej, praktyk liturgicznych oraz źródeł dla kerygmatu i materiałów katechetycznych.

Źródłem dla badań hagiologii aspektowej jest także laicka przestrzeń kultury, w której istnieją ślady odniesienia do świętych w wypaczonym profilu etycznym. Przykładem jest figura św. Mikołaja, powiązana z obchodami świąt Bożego Narodzenia, zdeformowana przez środowiska oddalone od chrześcijaństwa do formatu opasłego krasnala w czerwonym kostiumie (Węclawik J., 2014, s. 234–247). Istnieje w tradycji świeckiej przypomnienie osoby św. Walentego, którego profil etyczny zredukowano do symboliki powiązanej z miłością erotyczną. Skrajnym przypadkiem jest zaś świecka pamięć o św. Marii Magdalenie, pozbawiona prawdy historycznej, fałszywie przedstawiająca jedną z najważniejszych świętych chrześcijaństwa jako nawróconą nierządnicę, a nawet obrazoburczo – jako kochankę lub żonę Jezusa (Ewertowski S., 2015, s. 181–193; Majerczyk M.T., 2015, s. 211–228; Czura T., 2015, s. 295–303; Węclawik J., 2015, s. 305–317). Z perspektywy badań hagiologii aspektowej, takie kazusy relatywizacji prawdy o świętych i zabawowego traktowania *sacrum* są kwestią badawczą, wymagającą specjalistycznych badań w zespołach teologiczno-humanistyczno-socjologicznych.

3.3. Cel badań hagiologii aspektowej

Celem hagiologii klasycznej jest ukazanie istoty świętości oraz zbadanie harmonii psychologicznej, duchowej i religijnej służby Bożego, zorientowanej na rzetelne wydanie opinii o dojrzałości osobowej kandydata na ołtarze jako adekwatnej w relacji do dojrzałości w świętości (Werbiński I., 2004, s. 61n.).

Hagiologia aspektowa stawia sobie za cel zbadanie i opis procesu wdrażania w ludzką egzystencję wartości wynikających z doświadczenia Absolutu, z ukierunkowaniem na wypracowanie metod i modeli wyrabiania umiejętności życia adekwatnych do celu hagiologii klasycznej, czyli w kierunku profilu człowieka świętego. W ramach ogólnego celu uwidoczni się cel szczegółowy, którym jest identyfikacja we wszelkich elementach kultury wartości ewangelicznych utożsamianych z humanistycznymi, czyli integralnie ujmującymi ludzkie dążenia do zaspokojenia potrzeby doskonalenia, dążenia do pełni, do lepszego stanu i bytu z uwzględnieniem możliwości uwarunkowanych różnymi kontekstami kultury i cywilizacji. Cel ten może być zrealizowany w warunkach badawczych zintegrowanego zespołu interdyscyplinarnego (multi- i trans-), którego badania należą do wspólnego obszaru badań podstawowych⁴. Ta integracja jest niezbędna

⁴ „Badania podstawowe” to ten rodzaj działań naukowych w ramach danej dyscypliny, zmierzających do poszerzenia już istniejącej wiedzy ([b.a.], 2019).

do realizacji celu humanistycznego, tj. skoncentrowanego na człowieku jako osobie, czyli podmiocie cielesno-duchowym, autonomicznym, żyjącym w wymiarze historyczno-transcendentalnym (czyli w dziejach i w przestrzeni aksjologicznej).

Realizacja ogólnego celu badawczego, skoncentrowanego na przedmiocie hagiologicznym, odbywa się przez wymianę wiedzy między specjalistami różnych dyscyplin teologicznych i nieteologicznych oraz wspólne wypracowanie zasad integracji naukowej między tymi dyscyplinami, z koncentracją na przedmiocie hagiologicznym. W hagiologii klasycznej odbywa się na poziomie wykorzystania metod badawczych historycznych, psychologicznych oraz literaturoznawczych i językoznawczych. Dokonuje się w obszarze badań teologicznych. W hagiologii aspektowej ma miejsce współpraca badawcza, która angażuje do dyskursu naukowego badaczy i praktyków z różnych dyscyplin. Jest to nie tylko zapożyczenie metod, wykorzystanie wyników osiągniętych w ramach badań specjalistycznych, ale jest to koncentracja badawcza różnych specjalistów na wspólnym przedmiocie. W efekcie wyodrębnia się nowy obszar badawczy, poszerzający stan badań nie tylko w naukach teologicznych, ale także w innych aż do przesunięcia akcentów z celów *stricte* należących do danej dyscypliny na wspólne dla kilku, o merytorycznej wartości źródłowo powiązanej z hagiologią klasyczną. Integracja badań według koncepcji hagiologii aspektowej spowoduje podwyższenie poziomu badań naukowych i prac rozwojowych w ramach teologii, ale także historii, sztuki, muzykologii, kulturoznawstwa i innych dyscyplin, które posiadają w swoich źródłach informacje właściwe dla hagiologicznego przedmiotu badań. Dlatego też celem partykularnym hagiologii aspektowej jest skorelowanie intelektualnych wysiłków badaczy reprezentujących różne dyscypliny. Ten cel uwzględnia wartość każdego świadectwa nawiązującego do ludzkiego doświadczenia *sacrum*.

Wysiłki naukowe zmierzające do osiągnięcia obu celów służą społeczeństwu – kulturze i cywilizacji – dostarczając spójnej, logicznej, klarownie ujętej wiedzy na temat sensu wdrażania w życie społeczne i osobiste humanizmu o jak najwyższej jakości. Teologiczna kwalifikacja takiego humanizmu polega na weryfikacji różnych humanizmów pod względem ich adekwatności do ewangelii jako źródła do sformułowania koncepcji humanizmu najbardziej odpowiedniego dla powiększania i upowszechniania dobra ludzkiego w skali potrzeb indywidualnych i społecznych.

3.4. Badania podstawowe w hagiologii aspektowej

Badania podstawowe hagiologii klasycznej należą do specjalizacji w zakresie teologii duchowości, a ich specyfikę stanowi hagiologiczna weryfikacja kandydatów na ołtarze.

Badania podstawowe w obszarze obejmującym przedmiot hagiologii aspektowej obejmują aspekty teologiczne z zakresu antropologii teologicznej, teologii duchowości włącznie z hagiologią klasyczną, teologii moralnej, teologii fundamentalnej, eklezjologii, mariologii i teologii pastoralnej, a także historii regionu, dziejów kultu religijnego, historii muzyki i sztuki, literaturoznawstwa, kulturoznawstwa, socjologii, psychologii społecznej. Dotyczą one poznania i opisu ludzkiej przestrzeni życia pod kątem egzystencjalnej wartości praktyk religijnych w aspekcie odnoszącym się do dogmatu obcowania świętych. Należy przewidzieć, że ich eksploracja będzie oddziaływała na umacnianie w ludziach hierarchii wartości leżącej u podstaw tworzenia zasad humanizujących życie społeczne i rodzinne według ideałów ewangelicznych.

4. Multidyscyplinarność i transdyscyplinarność w badaniach o charakterze hagiologicznym

Realizacja hagiologicznego celu badań wymaga – z racji zainteresowania wiedzą dostarczaną z wielu dziedzin – poszerzenia kręgu spotkań naukowych na wiele środowisk naukowych oraz nienaukowych – czyli interdyscyplinarności⁵. Takie spotkania umożliwiają wymianę doświadczeń i wzajemne poznanie osiągnięć naukowych. W konsekwencji pojawia się szansa na zwiększenie wpływu badań naukowych w dyscyplinach nauk teologicznych i humanistycznych na funkcjonowanie infrastruktury gospodarczej, ekonomicznej i kulturalnej, zaś wobec środowisk naukowych otwierają się nowe obszary badawcze. Należy zwrócić tu uwagę na potrzebę systematycznej pracy w dwóch rodzajach zespołów badawczych: do badań transdyscyplinarnych i do badań multidyscyplinarnych.

Współczesny zasób wiedzy w zakresie badań interdyscyplinarnych dostarcza dwóch pojęć: multidyscyplinarność (inaczej wielodyscyplinarność) i transdyscyplinarność. Są to pojęcia coraz częściej używane w odniesieniu do badań w ramach wielu dziedzin i dyscyplin nauko-

⁵ Interdyscyplinarność – czyli międzydyscyplinarność – zakłada współpracę badawczą pomiędzy dyscyplinami tworzącymi zbliżone teorie naukowe (Opozda D., 2014, s. 172; Nowak M., 2010, s. 3–14).

wych⁶. Wskazują na dwuwymiarowość badań naukowych: ukierunkowanie na źródła określające klasyczny zakres przedmiotowy danej dyscypliny oraz ukierunkowanie na element funkcjonalności fenomenu stanowiącego wspólny przedmiot badań. Określają one dwutorowość podejścia badawczego. Chodzi w nich o dyskurs naukowy, ale także o dyskusje środowiska naukowego ze środowiskiem praktyków.

Transdyscyplinarność oznacza współpracę pomiędzy różnymi dyscyplinami naukowymi, także praktycznymi⁷. Polega na zintegrowaniu „paradygmatu ogarniającego kilka dyscyplin. Paradygmat stara się transcendować, przekraczać ograniczenia poszczególnych dyscyplin, proponując szerokie ramy teoretyczne dla dokonywania syntezy ich wspólnych tematów i elementów” (Kozłowski J., 1996, s. 4). W efekcie realna staje się wizja zwiększenia wpływu badań naukowych i prac rozwojowych na funkcjonowanie otoczenia społeczno-gospodarczego. W dalszej konsekwencji, hipotetycznie można przypuszczać, że podjęcie badań hagiologicznych w wymiarze transdyscyplinarnym przyczyni się do poszerzenia wiedzy z obszaru badań podstawowych w dziedzinie nauk teologicznych i humanistycznych w kierunku specyfiki właściwej dla innowacyjności badań naukowych. Relacje budowane na podstawie dyskusji nad wspólnym dobrem, prowadzone w zespołach utworzonych przez naukowców i praktyków reprezentujących podmioty gospodarcze i ekonomiczne, umożliwi poznanie i zdefiniowanie szczegółów niezbędnych do precyzyjnego usystematyzowania struktury hagiologii jako dyscypliny humanistycznej ukierunkowującej swoje badania na kontekst prospołeczny, dostosowany do priorytetów gospodarczych, a zarazem kontekst prołudzki, uwzględniający przede wszystkim działania o charakterze *prolife* i *profamily*.

Multidyscyplinarność jest podejściem dialogicznym, czyli z zachowaniem tożsamości metodologicznej badań w ramach określonej dyscypliny z wyjściem/otwarcie na inne obszary badawcze, podstawowe w innych dyscyplinach⁸. Multidyscyplinarność badań hagiologicznych oznacza definiowanie pojęć określających kierunek badań oraz zakres merytoryczny w ten sposób, aby zrealizować zadania celu głównego, mające charakter

⁶ Zob. np. Palczewska M., 2017; Kita M., Ślawska M. (red.), 2012–2014; Włodarczyk R., Żłobicki W., 2015; Surman J., 2017, s. 351–355 (ostatnia pozycja jest recenzją książki pod redakcją Dominique Pestre, pt. *Histoire des sciences et des savoirs*, t. 1–3, Paryż 2015).

⁷ Zob. Blassnigg M., 2011, s. 167n – autorka przytacza wypowiedź specjalistów z obszaru badań nad zarządzaniem wiedzą naukową, opisujących cechę transdyscyplinarności jako mobilizacji „perspektyw teoretycznych i praktycznych metodologii służących rozwiązaniu problemów”: Helge Nowotny, Pettera Scotta, Micheale Gibsona (2003, Introduction, *Mode 2 Revisited: The New Production of Knowledge*, Minerva: A Review of Science, Learning and Policy, nr 41, s. 179–194).

⁸ „W badaniach multidyscyplinarnych problemy bada się niezależnie od siebie, a ich wyniki łączą ze sobą” (Kozłowski J., 1996, s. 3).

badan podstawowych. Multidyscyplinarne podejście oznacza próbę zbadania wspólnego przedmiotu z różnych perspektyw, aż do zapoczątkowania nowej dyscypliny (Kozłowski J., 1996, s. 4). W efekcie powstaje obszar do specjalizacji badaczy z różnych dyscyplin. W kontekście hagiologicznym oznacza integrację prac badawczych wykonywanych przez specjalistów z dziedziny nauk teologicznych, humanistycznych i społecznych, skoncentrowanych na przedmiocie hagiologicznym.

5. Innowacyjność w badaniach hagiologii aspektowej

Wątek innowacyjności w badaniach humanistycznych, także hagiologicznych, na obecnym etapie osiągnięć naukowych znajduje się w sferze metateorii humanistycznych. Opisując go można co najwyżej posługiwać się hipotetycznymi stwierdzeniami i przypuszczeniami. Niemniej jest to istotny etap w badaniach nad humanistyką innowacyjną, powiązaną z wymiarem społecznym i gospodarczym. Weryfikacja hipotez dotyczących humanistyki innowacyjnej wymaga dyskusji i pogłębionych badań oraz aplikacji teorii w praktyce. Ze względu na dość duży dystans między naukami empirycznymi i ścisłymi a humanistyką, prace te wymagają głębszego namysłu a nawet swoistej „burzy mózgów”. Taki też jest sens zaproponowania hagiologii aspektowej w jej innowacyjności jako pożądanej społecznie cechy nauk, także tradycyjnie niezwiązanych z gospodarką.

Zintegrowanie obu wymiarów – transdyscyplinarnego i multidyscyplinarnego – podejścia do przedmiotu badań pozwala dostrzec kierunek rozwoju nauki w stronę innowacyjności, czyli ukierunkowania badań naukowych na rozwój zrównoważony i etycznie sprawiedliwy rozwój gospodarki oraz polepszenie produkcji⁹. Hagiologia klasyczna przygotowuje fundament dla aspektowej, która ma charakter ciągłego otwierania się na nowość, a mającej na względzie nieustanne doskonalenie jakości ludzkiej egzystencji. Przedmiot hagiologii aspektowej sytuuje się na granicy między teologią a humanistyką, integrując badania specjalistyczne wokół kwestii polepszania warunków ludzkiego istnienia, opartych na aksjologicznych i moralnych podstawach. Dlatego systemowe podejście transdyscyplinarne i multidyscyplinarne zarazem ujmuje przedmiot hagiologiczny całościowo, integrując dane uzyskane ze źródeł badanych oraz dane pochodzące z aktualnych doświadczeń i obserwacji przemian społecznych. W ten sposób teologia oraz inne dyscypliny humanistyczne stają na progu innowacyjności badań, poszukując sposobu wyjaśniania i wdra-

⁹ O potrzebie refleksji nad formowaniem „nowej” humanistyki w kontekście „użyteczności” społecznej, zob. Nycz R., 2017; [b.a.], 2018; [b.a.], 2016.

żania wartości ludzkich – które w ujęciu teologicznym mają zawsze wymiar ewangeliczny i uświęceniowy – w struktury społeczne, tzw. świeckie lub laickie.

Innowacyjność w badaniach hagiologii aspektowej należy rozumieć fundamentalnie. Oznacza ona wspólne poszukiwanie korelacji między humanistycznym przedmiotem badań a potrzebami życia społecznego i gospodarczego. Na hagiologiczną perspektywę wspólnych badań składają się trzy profile badań: teologalny, dziejowy i kulturowy. Teologalny – dostarcza wizji człowieczeństwa w wymiarze wspólnotowym, gdzie motywem więzi międzypersonalnych jest relacja z Bogiem jako Absolutem determinującym zasady etyczne i moralne. Dziejowy – uwidocznia konkretny, czasoprzestrzenny kontekst potrzeb społecznych. Kulturowy – kreśli obraz dynamiki i natężenia preferencji i potrzeb duchowych.

Podsumowanie

Hagiologia jest dyscypliną teologiczną, zajmującą się tematyką dotyczącą świętości i świętych. Istnieje jednak nieopracowana dotychczas kwestia hermeneutyki źródeł nieteologicznych, które także obejmują przedmiot *sacrum*. Chodzi tu zwłaszcza o wszelkie elementy kultury, które znajdują się w obszarach źródłowych różnych dyscyplin, nie tylko teologicznych. Hagiologia w sensie klasycznym, czyli obejmująca teologiczny aspekt badań, dostarcza badaniom interdyscyplinarnym fundamentów do opisanego kręgu badań hagiologicznych jako specjalizacji wykraczającej poza teologię. W ten sposób narodziła się hagiologia aspektowa, charakteryzująca się usystematyzowanymi badaniami teologicznymi w zakresie współpracy naukowej multidyscyplinarnej i transdyscyplinarnej.

Hagiologiczny przedmiot badań, przekraczający granice teologii, połączył zainteresowania badawcze teologów, historyków, historyków regionu i sztuki, muzykologów, literaturoznawców, kulturoznawców, psychologów i innych specjalistów. Dyskusje specjalistyczne w grupie osób reprezentujących różne dyscypliny wytworzyły potrzebę skorelowania badań wielospecjalistycznych. Na obecnym poziomie świadomości naukowej w odniesieniu do badań nad przedmiotem hagiologicznym, tę potrzebę zaspokajają koncepcja badań transdyscyplinarnych i multidyscyplinarnych. W efekcie teologia i humanistyka zostają otwarte na innowacyjność – cechę właściwą dla nauk empirycznych i technicznych.

Hagiologia aspektowa wykracza poza granice klasycznej, znajdującej się w obszarze nauk teologicznych. Obejmuje aspekty wynikające z badań nad źródłami właściwymi dla dyscyplin innych niż teologia. Wspólne za-

interesowanie specjalistów reprezentujących różne dyscypliny naukowe zintegrowanym przedmiotem badań hagiologicznych daje szansę na rozwój wszystkich zaangażowanych w badania dyscyplin w nowym kierunku, aż do specjalizacji hagiologicznej. W kolejnych etapach konstruowania struktury badań hagiologii aspektowej potrzebne są przemyślenia dotyczące specyfiki badań hagiologicznych w dyscyplinach z dziedziny nauk humanistycznych, a także społecznych.

HAGIOLOGIA „ASPEKTOWA” JAKO PERSPEKTYWA INTEGRACJI BADAŃ TEOLOGICZNYCH I NIETEOLOGICZNYCH

(STRESZCZENIE)

W artykule jest opisana hagiologia aspektowa jako propozycja nowej dyscypliny wywodzącej się z hagiologii klasycznej. Teza jest rozwinięta w pięciu punktach: opis warmińskich badań hagiologicznych, rozróżnienie pojęć – „hagiologia klasyczna” i „aspektowa”; hagiologiczna specjalizacja w „aspekcie” (tu jest przedstawiony szkic systematyzacji hagiologii aspektowej w porównaniu z klasyczną: przedmiot, źródła, cel badań, badania podstawowe), multidyscyplinarność i transdyscyplinarność hagiologii aspektowej oraz innowacyjność jej badań. Przedmiotem badań hagiologii klasycznej jest świętość jako kwestia badana w źródłach objawionych oraz w etosie religijnym kandydatów na ołtarze. Przedmiot badań hagiologii aspektowej zawiera elementy *sacrum* znajdujące się w kulturze oraz należące do źródeł dyscyplin spoza dziedziny nauk teologicznych. *Sacrum* w kulturze powinno być analizowane różnymi metodami specjalistycznymi, dlatego badania nad tym przedmiotem są interdyscyplinarne. Korelacja badań interdyscyplinarnych badań specjalistycznych domaga się utworzenia dwóch zespołów badawczych: transdyscyplinarnego i multidyscyplinarnego. Koncentracja nad przedmiotem hagiologicznym – jako wspólnym dla różnych dyscyplin teologicznych i spoza teologii – prowadzi do utworzenia samodzielnej specjalizacji, którą autorka artykułu nazywa „hagiologią aspektową”. Rozwój badań w ramach hagiologii aspektowej ma charakter otwarty na potrzeby społeczne i gospodarcze (czyli innowacyjny) z zachowaniem wymiaru prołudzkiego.

“THE ASPECTUAL” HAGIOLOGY AS THE PERSPECTIVE OF THE INTEGRATION OF RESEARCH THEOLOGICAL AND NOT THEOLOGICAL

(SUMMARY)

In the article is described aspectual hagiology as the proposal of new discipline descending from the classical hagiology. The thesis is developed in five points: the Warmian description of hagiology research, the distinction of notions – the hagiology classical and aspectual; the hagiology specialization in ‘the aspect’ (here is sketch of the systematization of the aspectual hagiology in comparison with the classical one:

the object, sources, the aim of research, fundamental research), the multidisciplinary and the transdisciplinarity of the aspectual hagiology and the innovativeness of its research. A subject of study of the classical hagiology is the sainthood as the matter investigated in sources revealed and in the religious ethos of candidates for the altars. The subject of study of the aspectual hagiology includes some elements *the sacrum* in the culture and belonging to sources of disciplines outside the field of theological researches. Sacrum in culture should be examined by various specialist methods, therefore research on this subject is interdisciplinary. The correlation of interdisciplinary specialist research calls for the creation of two research teams: transdisciplinary and multidisciplinary. Concentration on the hagiological subject as common to different theological and non-theological disciplines leads to the creation of an independent specialization – which the author of the article calls an aspectual „hagiology”. The development of research within the framework of aspectual hagiology is open to social and economic (that is innovative) needs with the preservation of the human dimension.

BIBLIOGRAFIA

- [b.a.], 2016, *Co to jest innowacyjność?*, w: *Biznes w Krakowie* [online], dostęp: 13.05.2016 <https://business.krakow.pl/get_pdf.php?dok_id=200142>.
- [b.a.], 2018, *Innowacyjna firma*, w: *Portal Innowacji* [online], dostęp: 29.06.2018 <http://www.pi.gov.pl/Firma/chapter_95851.asp>.
- [b.a.], 2019, *Badania podstawowe*, w: *Encyklopedia zarządzania* [online], dostęp: 12.02.2019, <https://mfiles.pl/pl/index.php/Badania_podstawowe>.
- Blassnigg Martha, 2011, *Powrót do ludzkich wartości poprzez transdyscyplinarność*, Przegląd Kulturoznawczy, nr 1(9), s. 167–169.
- Charkiewicz Jarosław, 2013, *Współczesny stan badań nad prawosławną hagiologią*, Elpis, z. 27(40), s. 129–137.
- Czura Tomasz, 2015, *W poszukiwaniu tożsamości Marii z Magdali. Od fabularnej fikcji do źródłowej prawdy*, w: Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 295–303.
- Ewertowski Stefan, 2015, *Maria Magdalena w filmie*, w: Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 181–193.
- Franciszek, 2018, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Kita Małgorzata, Ślawska Magdalena (red.), 2012–2014, *Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną*, t. 1–3, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Kowalczyk Dariusz, 2017, *Kościół na Zachodzie a szachy, czyli sacrum i profanum w grze królewskiej*, Forum Teologiczne, t. 18, s. 33–47.
- Kozłowski Jan, 1996, *Narodziny i rozwój dyscyplin naukowych*, Sprawy Nauki. Biuletyn Komitetu Badań Naukowych, nr 1, dostęp w: Komitet Badań Naukowych [online], w strukturach strony archiwalnej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego,

- aktualizowanej do 5 lipca 2004, 12.02.2019, <<http://kbn.icm.edu.pl/pub/kbn/sn/archiwum/9601/kozlow.html>>.
- Majerczyk Marta T., 2015, *Święta Maria Magdalena w książce Angeli Hunt pt. „Opętana. Tajemnice życia Marii Magdaleny”*, w: Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 211–228.
- Napiórkowski Stanisław Celestyn, 2017, *Święci w kulcie? Tak! Ale jak?*, w: Katarzyna Parzych-Blakiewicz (red.), *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Olsztyn, s. 11–23.
- Nowak Marian, 2010, *Dialog interdyscyplinarny i jego modele w uprawianiu pedagogiki*, Rozprawy Społeczne, nr 1, s. 3–14.
- Nycz Ryszard, 2017, *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywny obserwacji, koniektur, refutacji*, Szkice. Drugie Teksty, nr 1, s. 18–40 [DOI: 10.18318/td.2017.1.2].
- Opozda Danuta, 2014, *Interdyscyplinarność i intradyscyplinarność w pedagogice rodziny*, Paedagogia Christiana, nr 2, s. 169–182 [DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/PCh.2014.029>].
- Palczewska Milena, 2017, *Interdyscyplinarność i transdyscyplinarność w badaniach polemologicznych*, Akademia Sztuki Wojennej, Warszawa.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2017a, *Sprawozdanie z XVII Dni Interdyscyplinarnych pt. „Między sacrum a profanum – święci w kulturze”*, Olsztyn 7–9 listopada 2016 r., Studia Elbląskie, t. 18, s. 591–593.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2017b, *Wstęp*, w: Katarzyna Parzych-Blakiewicz (red.), *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Olsztyn, s. 7–8.
- Piechocka-Kłos Maria, 2017, *Święci i postacie biblijne w herbach miast w województwie warmińsko-mazurskim*, Forum Teologiczne, t. 18, s. 89–103.
- Sakowicz Eugeniusz, 2017, *Wszyscy Święci (kanonizowani i niekanonizowani) w Kościele i kulturze*, w: Katarzyna Parzych-Blakiewicz (red.), *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce Inspiracje do badań hagiologicznych*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Olsztyn, s. 25–33.
- Sobczyk Adam J., 2016, *Aktualne nurty i perspektywy teologii duchowości katolickiej w Polsce w świetle periodyku „Duchowość w Polsce”*, Studia Nauk Teologicznych PAN, t. 11, s. 245–263.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja dogmatyczna Objawieniu Bożym „Dei verbum” (1965)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – deklaracje*. Tekst polski – nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań.
- Surman Jan, 2017, *Globalność, nowoczesność, transdyscyplinarność: historia wiedzy naukowej od Gutenberga do googla*, Historyka. Studia Metodologiczne, t. 47, s. 351–355.
- Werbiński Ireneusz, 2004, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Werbiński Ireneusz, 2006, *Hagiologia i inne dyscypliny naukowe*, Studia Nauk Teologicznych PAN, t. 1, s. 151–166.
- Węclawik Józef, 2014, *Daleka bliskość św. Mikołaja. Postać Świętego w procesie desakralizacji*, w: Katarzyna Parzych-Blakiewicz (red.), *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze*,

pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 221–250.

Węclawik Józef, 2015, *Zmiany znaczeniowe postaci świętej Marii Magdaleny*, w: Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 305–317.

Włodarczyk Rafał, Żłobicki Wiktor (red.), 2015, *Interdyscyplinarność i transdyscyplinarność pedagogiki – wymiary teoretyczny i praktyczny*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.

Żychliński Aleksander, 1999, *Wtajemniczenie w umiejętność świętych. Praktyczne wskazówki dla życia wewnętrznego*, Oficyna Wydawnicza VIATOR, Warszawa.

Oksana Volynets

Katedra politologii i stosunków międzynarodowych

Narodowy Uniwersytet „Lwowska Politechnika”¹

Concept of Ecumenism in the Eccleziology of the Kyiv Church of Byzantine Rite

Słowa kluczowe: eklezjologia; Kościół; jedność; ekumenizm; dialog; patriarchat.

Keywords: pecclesiology; Church; unity; ecumenism; dialogue; patriarchy.

Introduction

In the context of the receiving of Tomos by the Ukrainian Orthodox churches and the proclamation of the Local Orthodox Church in Ukraine, the issue of the attitude of Ukrainian Greek Catholics to the unification process is of particular relevance. Even before the formation of the Ukrainian Greek Catholic Church (1596) the question about the necessity of the existence of an only spiritual center in Ukraine was raised, which, in the terms of absence of a national state, would not only be the spiritual leader of Ukrainians, but also promote national identification and consolidation. The religious and socio-political situation in Ukraine of that time needed an immediate solution. Despite the fact that the hierarchy of the Kyiv Church supported the union with Rome, political factors became an obstacle to full unification, and also Moscow's intervention intensified the religious confrontation, which resulted in the existence of two hierarchies of the Byzantine rite in Ukraine. After the creation of the Orthodox hierarchy in Kyiv in 1620, Peter Mogila (Orthodox Church Metropolitan) and Veliamin Rutsky (Greek Catholic Church Metropolitan), attempts to unite the two churches into one were made. In particular, the requirement for the establishment of the Local Church in Ukraine was stated in the writings of the hierarchs of the UGCC – Andrei Sheptytsky,

¹ Oksana Volynets, Katedra politologii i stosunków międzynarodowych, Narodowy Uniwersytet „Lwowska Politechnika”, ul. Metropolity Andrzeja 5, 79-013 Lwów, rzhyssky@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-2632-6813>.

Joseph Slipyj, Myroslav-Ivan Lyubachivsky, Lyubomyr Husar, and Svyatoslav Shevchuk, which has formed the source of the study. In the article were used works of M. Bendyk, M. Dymyd, V. Grynevych and I. Monchak, analysis of which allowed the author of the publication to conduct a thorough investigation of the UGCC position in the unifying process of Ukrainian churches and the United Ukrainian Local Church creation along with the further movement to acquiring the Patriarchate status.

1. Ecclesiological principles of the association

1.1. Biblical principles of unity.

The source for understanding God's Word and Deed is the Bible, in particular, the New Testament Gospel texts of the four Apostles Mark, Matthew, Luke and John, who represent the vision of the Church from the time it was founded. Thus, in the Gospel of Mark, the Church is understood as an institution built on the twelve Apostles with their human imperfections on the one hand, but also they were endowed with God's grace on the other hand. The ups and downs of the Apostles are a kind of prototype of the Church and a connecting link between Jesus Christ and the Church, which has been providing continuity of transmission and ministry for centuries. Preservation and ensuring continuity relies on Peter as the stone on which Jesus Christ built His Church. Particular moments of Mark's ecclesiology overcome the limits of the local community and treat the Church as a real institution characterized by universalism (Димид М., 2007, p. 41–42).

The ecclesiology of the Gospel of Matthew is based on the assertion that the people of Israel have lost their status as the only God-chosen people. Instead, such a people are all human beings united on the principle of brotherhood in the Church, providing it with the status of the last instance, which is empowered to absolution. From the point of fraternity, the special significance of Peter, whose ministry function is "a reminder of Jesus's call for obedience", is considered (Димид М., 2007, p. 42–43). Thus, Matthew's ecclesiology clearly depicts a withdrawal from the particular religious-ethnic understanding of the Church and the transition to a cosmopolitan and universal mission of the Church.

In Luke's ecclesiology the historical connection of the Church with Israel is not rejected and it is affirmed that the retreat of the people of God from the Jews does not mean their rejection, but the preaching of the

God's Word among the Gentiles, caused by the Israelites' refusal to accept the teaching of Christ preached by the Apostles. The sermon of the Apostles, the disciples of Christ, guarantees the continuity of the Transmission on which the Church is built. Twelve Apostles who preached true knowledge are "the bridge that guarantees continuity and transcendence from the historical Christ" (Димид М., 2007, p. 44). In the Luke's ecclesiology is possible to observe more expressive statements than in the Marc's and Matthew's ones about the hierarchical structure of the Church. In addition to the fact that each baptismal receives the Gifts of the Holy Spirit, there are episcopacy, presbyterianism and deaconate which are assigned certain responsibilities – ordination (episcopacy prerogative) and preservation of the apostolic transmission (deaconate's function). In the Gospel of Luke the charitable function of the Church is emphasized – helping the poor and social justice.

In the Gospel of John, who was the beloved disciple of Christ, the Church's presence may be interpreted as a community of those who believed in Christ and followed him. Twelve Apostles – the community of disciples who followed Jesus create the prototype of the Church, the entry of which remains open *so that all be the one* (Jn. 17,11).

After ascension of the Holy Spirit to the Apostles under His influence the Church begins to function as both Divine and social institution at the same time. The development of the hierarchical structure of the Church is taking place. The basic conceptual position of the Apostles Deeds is based on two theses – Grace and hierarchy the objective of which is to unify thoughts, spread faith and sermons (Ac: 8; 14–17). The Apostle Paul interprets the Church as the Body of Christ, the people of God, the Temple of the Holy Spirit, which are created on earth and have no boundaries, and therefore emphasizes the universal nature of the Church, noting that the Gospel of God speaks the truth *about Jesus Christ our Lord, through which we received affection and apostleship for obedience to faith among all peoples* (Ro: 1.4–5).

1.2. Ecclesiology of the Western, Eastern and Kyiv (united) Churches

The unity of the Church of Christ was preserved until 1054. However, the reasons of the geopolitical, religious and state nature led to the breaking of church communion between the Western and Eastern Churches. The issue of the limits of the power of the pope was the stumbling block. Each of the Churches considered itself the only true and blessed, so that blamed the other in heresy. Consequently, the development of ecclesio-

gical thought developed in various ways. The Western Roman Church, which ecclesiology relied on the Scriptures, the teachings of the Apostles and Fathers of the Church, emphasized its primacy and soteriological exclusivism (the possibility of salvation only subject to absolute obedience to Bishop of Rome). This interpretation of the Western Church was dominant until the end of the nineteenth century. Attempts to reach agreement between the churches at the Council of Florence ended with the signing of the union, which soon became an opportunity for Byzantium to resolve the issue of military support in the fight against the Turkish threat. De facto the Union not only did not lead to the unification of the churches, but also deepened the differences between them. The expression “Turkish turban is better than the papal tiara” shows the position of the Byzantine system of Cesar papism in the question of association in the best way. Only at the Second Vatican Council, the objective of which Pope John XXIII identified ecumenism, a certain turning point in attitude to the Eastern Churches took place. There was a withdrawal from soteriological exclusivism and it was recognized that in the Orthodox Church believer can be saved (LG 15). Thus, the Second Vatican Council opened the way for interpenetration and adaptation.

In the East was no ecclesiology as a separate section of theology For a long time. The concept of the Church as the sacrament was based on the Holy Scriptures and the teaching of the Fathers of the Church. A separate science Eastern Ecclesiology, as an answer to the ecclesiology of the West, arose in the seventeenth and nineteenth centuries. A characteristic feature of the Eastern interpretation is the understanding of the sacrament of the Church “through the prism of the dogmas of the Holy Trinity” (Москалик Я., 1997, p. 20). Today, Eastern ecclesiology is represented in four directions: the scholastic (Church as a new visible community initiated by Jesus Christ which purpose is the salvation of mankind); pneumatological (emphasizes the special role of the Holy Spirit in the creation of the Church, the Sacraments, the live and deeds of man); sociological (Church as the ideal hypostasis of God’s Wisdom); eucharistic (Church as an instrument by which the Lord sanctifies us in the community first of all) (Димид М., 2007, p. 259–267).

Despite the fact that Kievan Rus adopted Christianity, in particular, under the political influence of Byzantium (Eastern rite), the awareness of the Church unity was a characteristic feature of the Kiev ecclesiological thought, which can be traced to Metropolitan Ilarion, whose views are “a clear seal of the feeling of unity between the two Churches and orthodoxy in faith, doctrine and church practice ... that the Catholic Church, or the universal Church, is one and the same in the East and in the West in

its faith and worship” (Гриневич В., 1998, р. 8–9). However, the church split in 1054 introduced some adjustments to the ecclesiology of the Kyiv Church of. The Byzantine theological thought, which had a tremendous influence on the Kyiv eclecticism, accused the adherents of unity in the dual faith and heresies. There is a tendency to “separation of our own” Orthodox faith “from the faith of others” (Гриневич В., 1998, р. 16). However, for a long time in the Rusyns remained the awareness of the split as a temporary and transient phenomenon, as evidenced by dynastic marriages between “believers”. The Council of Constance (1418) became the turning point in the ecclesiology of the Kyiv Church, which was attended by the delegation of the Kyiv Metropolitanate, headed by Metropolitan Hryhorii Tsamblak (Гор Мончак, 2012, р. 156), noticed: “The representatives of the Kyivan Church did not hesitate to recognize the primacy of the pope as Peter’s successor and governor of Christ”. However, unification initiatives of the Kyiv Metropolitanate were not adopted by the Council. The Florentine Council, despite reaching an agreement on the issue of “filioque” and epicles, also prevented the Kiev Metropolis from resolving the issue of the unity of the Churches due to the absence of the Kyiv Church (due to the position of Byzantium) at the Unification Council. The presence of Kyiv Metropolitan Isidor in the mediator’s status and even granting him diplomatic status of papal legate, could not affect the decision of the Council to return the unity of the Church. And only after the Brest Union signing in 1596, which resulted in emergence of the Eastern Church of Eastern Rite – the UGCC, the long-awaited union with Rome was achieved.

2. Concepts of Church unity the hierarchs of the UGCC

In the ecclesiology of the UGCC, there are four main approaches:

- 1) the UGCC is interpreted as part of the Kyivan Church for which, in 1998, the inherent communion with the Catholic Church;
- 2) the UGCC as the “daughter” of the Kyivan Church, which is under the jurisdiction of Rome;
- 3) at the same time, the UGCC recognizes the “mother” churches of the Kyiv Orthodox Church and the Latin (Polish), under the influence of which the UGCC established relations with Rome;
- 4) emphasizes the rejection of the “mother-daughter” connection and the search for a new model, which would recognize the possibility for each Local Church to be drawn from various sources that are components of the universal Church (Мартиняк І., 2000, р. 40–41).

2.1. Position of Metropolitan Andrey Sheptytsky

Metropolitan A. Sheptytsky represented the second, from the above-mentioned, directions of the ecclesiology of the UGCC – the “daughter” of the Kyiv Church, which is subject to Rome. Therefore, the main idea of his ecclesiological works was to highlight the questions “Can one be both a Christian of the Eastern rite and a Catholic?”, “What is the essence and existence of the Church?”, “How to achieve the fulfillment of Christ’s commission’ that all be one”? The theoretical and practical realization of the ideological ideas of A. Sheptytsky required considerable effort, understanding and support not only in the structure of the UGCC, but also in the international community.

The motto of life and activity of Metropolitan A. Sheptytsky was the idea of achieving the unity of the Church. Work in this direction includes some interrelated and unidirectional aspects, among which:

1) the formation of institutions that would train staff to work on the association;

2) the organization of the monarchical Chin in order to attract them to united labor;

3) the propagation of unanimous ideas in the West;

4) labor in the East and the organization of the Russian Catholic Church;

5) pastoral appeals to the Orthodox, etc. (Ленцик В., 2001, p. 261–273).

In the Pastoral Letter, “*Pravdyva vira*” (1900) emphasizes the truth of the Catholic Church and the national character of the UGCC, which “on the one hand keeps... in the hands of the universal and God’s throne of the revealed truth and common love – and on the other, it is so close to our people’s goodness and become so ours, our native, Ukrainian – that in every step you will know your mother’s mother in it” (Митрополит Андрей Шептицький: *Життя і діяльність. Церква і Церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944.*, 1995, p. 11).

The ecclesiology of A. Sheptytsky is set out in his Pastoral Messages to the Ukrainian People “About Church” (1901), “About Church” (1936) and “Gift of Pentecost” (1937). Considering the Church in various aspects, Metropolitan interprets it as “The House of God”, “Collection of invited people to the feast to God”, “Continuation of Pentecost”, “God’s Human Institution”, “The Infamous Institution” (Димид М., 2007, p. 199–211). However, A. Sheptytsky paid the greatest attention to the question of unity, placing particular hopes on the UGCC headed by him as a kind of “bridge” between the Western and Eastern Churches. By initiating a dialogue together with the Catholic and Orthodox Churches, the intelligent-

sia, clergy and people, the Metropolitan emphasizes the need for the broad masses to realize the very idea of unity that the Catholic Church should formulate and propagate and to prevent the “mounting” from the mountains of a way of returning to unity (Гузар Л., 2001, p. 36–37). Missionary activity in the East and proselytism, for which the perception of the Christian culture, the rite, and the customs of other (Christian) peoples was not typical, could not guarantee the achievement of unity (Гузар Л., 2001, p. 39–40). Referring to the Greek Catholic clergy of Russia, the Metropolitan observes that: “... the unification of all the Churches in one does not mean that everyone has one rite, but only that all have one faith ... the Universal Church has never sought to that all were Latin, but only to make all Catholics” (Митрополит Андрей Шептицький. *Життя і діяльність*, 1995, p. 51). Consequently, the idea of association had to mature in the minds of the people and in the womb of the Church itself. The unity of all saints is the argument of unity, “and the unity of the saints is the same as that of the unity of the church” (Митрополит Андрей Шептицький. *Життя і діяльність*, 1995, p. 258). On a basis of the unity of the Church A. Sheptytsky deduces from the doctrine of Christ, who founded one Church, the gospel dogmas and teachings of the Apostle Paul. Understanding the complexity and temporal duration of the unification process, the Metropolitan considers work to be united with a “true ideal”, which corresponds to “our most cherished desire” (Митрополит Андрей Шептицький. *Життя і діяльність*, 1995, p. 29). Despite certain disadvantages in the vision and treatment of ecumenism, the fuzziness of terminology, nevertheless, “Metropolitan Sheptytsky is one of the forerunners of the ecumenical movement that captured the Catholic Church after the Second Vatican Council. It is extremely unfortunate that his name was not even mentioned during the discussion at the Cathedral” (Гузар Л., 2015, p. 239). Perhaps this was the objective reasons, in particular, the historical context in which he lived and carried the ministry Metropolitan. Separate judgments of A. Sheptytsky appear to have been adopted by the Council for consideration.

2.2. The Conception of the Church of Patriarch Josef Slipyj

The successor of Metropolitan A. Sheptytsky led by the UGCC became Josef Slipyj. He led the Church in a difficult time for her. On the initiative of the Soviet totalitarian authorities, the pseudosobor was initiated in 1946. where the “voluntary” UGCC association took place with the Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. The UGCC was forced to operate under hiding conditions. Labor on illegal status has be-

come a real trial for both the UGCC and Josef Slipyj, who for 18 years was in exile in a Soviet concentration camp. After the liberation and transfer of Josef Slipyj to Rome, he not only substantiates the constitution of the Kyivan Church, but also puts before the Second Vatican Council the question of granting it the status of the Patriarchate. Josef Slipyj (Сліпий Й., 1992, p. 11) notes that: “The Church Patriarchate is a visible sign of the maturity and identity of the local Church and mighty factors in church and national life”. However, despite all the arguments and efforts of J. Slipyj, Pope Paul VI refused to grant the UGCC a patriarchal status. Note that the issue remains open today.

A. Sheptytsky's views had a great influence on the ecclesiology of I. Slipyj (Сліпий Й., 1994, p. 106) which stated that: “Our Christianity was from the very beginning of the universe [...] and that Ukraine – Rus [...] binds it was with the Western Catholic, though Constantinople was closer to it and a rite, the preponderance of theological literature and culture as a whole [...] ties with Rome [...] testify to the common faith of Ukraine and all Russia with all Christians, not only eastern, but also Western, headed by the Pope Roman”. It is from these movements that Josef Slipyj convinced that the UGCC is an environment that can act as a linking point in the dialogue between the West and the East. The calling of the UGCC is to promote the knowledge of the Western and Oriental cultures that are organically synthesized in it (Бендик М., 2004, p. 127–128).

2.3. Ecclesiology of Myroslav-Ivan (Lubachivsky) and Lubomyr Husar

The ecclesiology of Cardinal Lubachivsky derives from the charismatic interpretation of the Church and is based on the teachings of the Apostle Paul and the foundations of Eastern scholarship on the Church, which “appears outwardly as a family of local churches” (Бендик М., 2004, p. 175). The efforts of Myroslav-Ivan (Lubachivsky) were aimed at creating a structure of the Church that would facilitate the transition from the status of the synodal to the Patriarchate. He considers the new system in the canonical, pneumatological and liturgical aspects (Бендик М., 2001, p. 181). In the context of the tradition of the East, the provision of the UGCC with the status of the Patriarchate (the grounds for which were prepared by J. Slipyj) would contribute to the restoration of church identity. The second aspect of Cardinal Liubachivsky's etiology is the idea of communion, as an ecumenical model, simultaneously with Roman, Byzantine and Moscow Churches and the recognition of the UGCC as “Churches-Sisters” (Бендик М., 2004, p. 195–197). Note that

Myroslav Ivan Lubachivsky led the UGCC during the period of Ukraine's independence and the withdrawal of the Church from the underground, and consequently, the latter received a legal status for carrying out his vocation in the ecumenical dialogue

Lubomyr Husar expresses his vision of the UGCC with a simple and short formula: "We are Catholics of the Eastern, Byzantine-Slavonic tradition" (Гузар Л., 1998, p. 129). Since in the East the Liturgy is a measure of faith, the prayer tradition defines the church's tradition. Spiritual affiliation with the East at the same time implies openness to the perception of other cultures and dialogue with them while retaining their own identity. L. Husar (Гузар Л., 1998, p. 130) notes that "Culture ... conscious of its identity can calmly borrow from other cultures without fear of its own substance". It is noteworthy that in Kyiv was built the Patriarchal Council, which became the seat of the head of the UGCC. The location of the Cathedral on the left bank symbolized the unity of the country and the people on both banks of the Dnieper, "the unity that [...] is' the nature of the patriarchy". The Ukrainian church was supposed to be precisely in unity and to realize itself as something entire and unique in the patriarchal status (Щоткіна К., 2017, p. 194), which can be described as a perspective. Hence, L. Husar's ecclesiology is based on the principles of the UGCC's recognition of the Kyiv Church, whose mission is to preserve identity, unity and ecumenical initiatives.

3. UGCC in the context of the formation of a single Provincial Orthodox Church in Ukraine

At the initiative of the Ukrainian Orthodox Church of Kyiv Patriarchate, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, the President and Parliament, the process of formation of a single Local Orthodox Church in Ukraine was started. Without recalling the events, we note that the unification of the Cathedral (December 15, 2018) and the signing by the Patriarch of Constantinople Bartholomew Tomas (January 5, 2019) of the granting of autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine became the culmination of the process. This process, and most importantly, its result, rather political than religious reasons, has led to a rupture between, on the one hand, Ukraine and Byzantium, and on the other, Moscow. The Moscow Patriarchate renounced communion and declared the anathema to Patriarch Bartholomew. Despite such steps of the Moscow Patriarchate, the unification process continues and it is already possible to observe its positive effects. Several dozens of parishes of the Moscow Patriarchate

went into the jurisdiction of the newly formed church. The process of uniting is continuing and, hopefully, will continue to grow on an ever larger scale. Elected at the Unification Council, the head of the new church, Epifanius, addressed to all Orthodox parishes with a proposal to join the unified Local Church and establish a dialogue with the UGCC.

Note that the UGCC has always advocated the position of ecumenical dialogue and establishing fraternal relations with Orthodox churches in Ukraine. The creation of the Local Orthodox Church will contribute to the fact that: “the heirs of Kyiv Christianity in Ukraine, Orthodox and Greek Catholics, will indeed be able to recognize their identity, who we are as children of our Kyiv Church ... Christian unity can become the necessary platform for the unity of the people’s, society, state’s unity” (Шевчук С., 5.01.2019). According to the head of the UGCC, her cooperation with the Orthodox Church does not imply the subordination of one Church to another. The purpose of the dialogue is to achieve unity in faith and liturgical life, because “the highest sign of ecclesiastical unity is the sacrament of the Eucharist” (Шевчук С., 6.01.2019). The first step in cooperation is to study the common heritage of Kyiv Christianity (Шевчук С., 6.01.2019). Both Ukrainian churches “have all the attributes of autocephaly and locality” with the center in Kyiv. They have common areas for cooperation – social, charitable, national-consolidating. Both profess one faith, they are equally aware of the Sacred Mysteries. However, this is not enough to comprehend the unity that, according to the UGCC, implies unity with “the Bishop of Rome, which is a visible sign of the Church of Christ” (Шабап І., 9.02.2019). It is clear that the issue of changing the jurisdiction of the Orthodox Church in Ukraine is not solved in one day. Ideally, this change should become an integral part of the movement of all churches to the restoration of the Christ Church unity on an ecumenical scale. The comprehension of unity requires considerable effort and the true desire of both churches. The UGCC, as the Church of the Eastern (Orthodox) rite in communion with Rome, can serve as a model for the newly formed Local Orthodox Church in Ukraine in restoring universal unity, and this is a prospect, not a utopia. Both Churches should “make every effort to restore the original unity of the Kyiv Church in its Orthodox and Catholic branches” (Шевчук С., 9.01.2019). The head of the UGCC, Svyatoslav Shevchuk (January 24, 2019), emphasize that: “The undivided Kyiv Church, in full communion with the ancient churches of Rome and Constantinople, has become for us the true path to the universal brotherhood of the Christian peoples. Her birth was not obscured by fraternal exaggeration. Her mysterious memory carries a permanent liturgical memory of the unshakable discord of Christianity in the

first millennium". Consequently, the UGCC is ready for dialogue. We hope that the newly formed Local Orthodox Church is also ready for cooperation. By common efforts, and most importantly, by the common desire for unity, through mutual understanding and mutual actions, the Ukrainian Churches of the Byzantine tradition can achieve, even in the long run, full communion and restore the original unity of the Kyiv Church.

Conclusions

The ecclesiology of the UGCC is based on the biblical foundations of unity, Apostolic Acts, and the Apostle Paul's epistles. At the time of the christening of Ukraine – Rus (988), the Kyiv Church, having adopted the Eastern rite, did not break its ties with the West and was in dual communion with the Roman and Byzantine Churches. After the Church split (1054), the Kyiv Church repeatedly offered ecumenical initiatives aimed at restoring the unity of the Church of Christ. The aspiration of the Kyiv Church to the fullness of the union was completed by the signing of the Union of Brest (1596), which resulted in the UGCC – the Church of the Byzantine tradition in the Eucharistic unity with the Apostolic Capitals.

The ecclesiology of the hierarchs of the UGCC Andrei Sheptytsky, Joseph Slipy, Myroslav Ivan (Lubachivsky), Lubomyr Husar and Svyatoslav Shevchuk continues the tradition of the Kyiv Church in the interpretation of unity. Actually, ecumenism can be interpreted as an ontologically inherent characteristic of the UGCC, which stands at the position of the Churches – Sisters. The UGCC's aspiration for the status of the Patriarchate has not yet succeeded, however, there are all grounds for its acquisition, and at the time, there is a step of goodwill by the Apostolic Capital.

The creation of the Local Orthodox Church in Ukraine opened new prospects for the unification of both branches of Kyiv Christianity – Catholic and Orthodox. Of course, the process of achieving complete unity on the universal scale is long term, complex and requires considerable effort. At the same time, it is not decisive. The dialogue between the two Churches must be based on mutual knowledge, a search for common in the spiritual, liturgical and ritual areas. Ecumenism as a step towards one another should have become the basis for restoring the identity of the Kyiv Church with its further elevation to the level of the Patriarchate.

KONCEPCJA EKUMENICZNA W EKLEZJOLOGII KOŚCIOŁA KIJOWSKIEGO TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ

(STRESZCZENIE)

W artykule dokonano przeglądu biblijnych zasad jedności Kościoła Chrystusa. Poddano analizie ekumeniczną koncepcję Kościoła kijowskiego z tradycją bizantyjską, opartą na pismach hierarchów UGCC Andrzeja Szeptyckiego, Józefa Slipego, Myroslava Iwana (Lubaczewskiego), Lubomira Husara i Światosława Szewczuka. W kontekście statusu Lokalnego Rządu w Cerkwi Prawosławnej na Ukrainie analizowane są perspektywy dialogu ekumenicznego między dwoma ukraińskimi Kościołami, których celem jest przywrócenie tożsamości tkwiącej w kijowskim Kościele. Dialog między ukraińskimi Kościołami jest uważany za część ruchu ekumenicznego zmierzającego ku powszechnej jedności Kościoła Chrystusowego.

CONCEPT OF ECUMENISM IN THE ECCLEZIOLOGY OF THE KYIV CHURCH OF BYZANTINE RITE

(SUMMARY)

The article reviewed the biblical principles of the unity of the Church of Christ. The ecumenical conception of the Kyiv Church of the Byzantine tradition, based on the writings of the hierarchs of the UGCC Andrei Sheptytsky, Joseph Slipy, Myroslav Ivan (Lubachivsky), Lubomyr Husar, and Svyatoslav Shevchuk, is analysed. In the context of the status of the Local Government in the Orthodox Church in Ukraine, the prospects of ecumenical dialogue between the two Ukrainian Churches are analysed, the purpose of which is to restore the identity inherent in the Kyiv Church. The dialogue between the Ukrainian Churches is being considered as part of the ecumenical movement towards the universal unity of the Church of Christ.

BIBLIOGRAPHY

- Бендик Мирон, 2004, *Помісність Церков У Вселенській Церкві в навчанні Львівських Митрополитів українського обряду ХХ століття*, Видавництво «Нова Зоря», Івано-Франківськ [Bendyk M., 2004, Pomisnist Tserkov u Vselenskkii Tserkvi v navchanni Lvivskykh Mytropolytiv ukrainskoho obriadu XX stolittia, Vydavnytstvo «Nova Zoria», Ivano – Frankivsk].
- Гриневиц Вацлав, 1998, *Минуле залишити Богові. Унія та уніятизм в екуменічній перспективі*, Видавництво «Свічадо», Львів [Hrynievych V., 1998, Mynule zalyshty Bogovi. Uniiia ta uniiatyizm v ekumenichnii perspektyvi, Vydavnytstvo «Svichado», Lviv].
- Гузар Любомир, 1998, *Екуменізм як передумова відкриття своєї ідентичності, В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ниредьгазі*, Видавництво «Свічадо», Львів, с. 126–130 [Huzar L., 1998, Ekumenizm yak peredumova vidkryttia svoei identychnosti /Lubomyr Huzar // V poshukakh identychnosti. Studiini dni v Niredhazii., Vydavnytstvo «Svichado», Lviv, s. 126–130].

- Гузар Любомир, 2001, *Митрополит Андрей Шептицький та екуменізм*, Богословія, н. 65, Видає Українське Богословське Наукове Товариство, Львівська Богословська Академія, Львів, с. 34–51 [Huzar L., 2001, Mytropolyt Andrei Sheptytskyi ta ekumenizm, Bogoslovia, n. 65, Vydaje Ukrainskie Naukove Tovarystvo, Lvivska Bogoslovska Akademia, Lviv, s. 34–51].
- Гузар Любомир, 2015, *Андрей Шептицький Митрополит Галицький (1901–1944) провісник екуменізму*, Видавництво «Місіонер», Жовква [Huzar L., 2015, Andrei Sheptytskyi Mytropolyt Halychskiy (1901 – 1944) provisnyk ekumenizmu, Vydavnytstvo «Misioner», Lviv].
- Димид Михайло, 2007, *Херсонеське таїнство свободи*, Видавництво «Свічадо», Львів [Dymyd M., 2007, Hersoneske tainstvo svobody, vydavnytstvo «Svichado», Lviv].
- Догматична Конституція про Церкву, *Документи Другого Ватиканського Собору*, 1996, Вдавніцтво «Свічадо», Львів [Dogmatychna Konstytucia pro Tserkvu, Dokumenty Drugogo Vatykanskooho Soboru, 1996, Vydavnytstvo «Svichado», Lviv].
- Ленцик Василь, 2001, *Визначні постаті Української Цerkви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий*, Видавництво «Свічадо», Львів [Lentsyk V., 2001, Vyznachni postati Ukrainskoi Tserkvy: Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i Patriarkh Yosyf Slipyi / Vasyl Lentsyk, Vydavnytstvo «Svichado» Lviv].
- Мартиняк Іван, 2000, *Еклезіологічний аспект, Документи Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви (1 – 10 вересня 1998 р., Львів – Крехів, Україна). Ідентичність Української Греко-Католицької Церкви, В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ниредьгазі*, Видавництво «Свічадо», Львів, с. 38–48 [Martyniak I. Ekleziolohichnyi aspekt, 2000, Dokumenty Synodu Yeryskoriv Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy (1–10 veresnia 1998 r., Lviv – Krekhiv, Ukraina). Identychnist Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy. Ekleziolohichnyi aspekt, V poshukakh identychnosti. Studiini dni v Niredhazi. – Lviv: Vydavnytstvo «Svichado», s. 38–48].
- Митрополит Андрей Шептицький. *Життя і діяльність Церква і Церковна єдність. Документи і Матеріали 1899–1944*, 1995, Видавництво «Свічадо», Львів [Mytropolyt Andrei Sheptytskyi Zhyttia i diialnist Tserkva i Tserkovna yednist. Dokumenty i Materialy 1899 – 1944. 1995, Vydavnytstvo «Svichado», Lviv].
- Мончак Ігор, 2012, *Флорентійський екуменізм у Київській Церкві. Унійна ідея в помісній еклезіяльній традиції*, Видавництво Українського Католицького Університету, Львів [Monchak I., 2012, Florentiiskiy ekumenizm u Kyivskii Tserkvi. Uniina ideia v pomisnii ekleziialnii tradytsii, Vydavnytstvo Ukrainskoho Katolytskoho Universytetu, Lviv].
- Москалик Ярослав, 1997, *Концепція Церкви Митрополита Андрея Шептицького*, Видавництво Українського Католицького Університету, Львів [Moskalyk J., 1997, Kontseptsia Tserkvy Mytropolyta A. Sheptytskoho, Vydavnytstvo Ukrainskoho Katolytskoho Universytetu, Lviv].
- Сліпий Йосиф, 1992, *Заповіт*, ПА «Свята Софія», ЗСА, Філядельфія [Slipyi Y., 1992, Zarovit / Yosyf Slipyi. – Filiadelfia: PA «Sviata Sofia», ZSA, 1992].
- Сліпий Йосиф, 1994, *Погляд на догматичні та історичні основи греко-католицької церкви в Україні*, Колегія, н. 3–4, с. 55–108 [Slipyi Y., 1994, Pohliad na dohmatychni ta istorychni osnovy hreko-katolytskoi tserkvy v Ukraini / Yosyf Slipyi // Kolehiia 1994, n. 3–4, s. 55–108].

- Шабан Ігор, *Прагнення єдності: Погляд УГКЦ на діалог з православними братами*, <http://news.ugcc.ua> (9.01.2019) [Shaban I., Prahnennia yednosti: Pohliad UHKTs na dialoh z pravoslavny my bratamy / Ihor Shaban. URL <http://news.ugcc.ua> (9.01.2019)].
- Шевчук Святослав, *Томос консолідує український народ і ми зможемо протистояти ворогу, який хоче нас знищити*, <http://news.ugcc.ua> (5.01.2019) [Shevchuk S., Tomos konsoliduie ukrainskyi narod i my zmozhe mo protystoiaty vorohu, yakyi khoche nas znyshchyty /Svyatoslav Shevchuk. URL <http://news.ugcc.ua> (5.01.2019)].
- Шевчук Святослав, *Єднання між Українською Греко-Католицькою Церквою та Православною Церквою України цілком реальне*, <http://news.ugcc.ua> (6.01.2019) [Shevchuk S., Yednannia mizh Ukrainskoiu Hreko-Katolytskoiu Tserkvoiu ta Pravoslavnoiu Tserkvoiu Ukrainy tsilkom realne /Svyatoslav Shevchuk. URL <http://news.ugcc.ua> (6.01.2019)].
- Шевчук Святослав, *Відновлення євхаристійного спілкування між Римом і Константинополем не є утопією*, <http://news.ugcc.ua> (9.01.2019) [Shevchuk S., Vidnovlennia evcharystiinoho spilkuvannia mizh Rymom i Konstantynopolem ne je utopijeju, <http://news.ugcc.ua> (9.01.2019)].
- Шевчук Святослав, *Наша Свята Софія*, <http://news.ugcc.ua> (24.01.2019) [Shevchuk S., Nasha Sviata Sofia, Svyatoslav Shevchuk, <http://news.ugcc.ua> (24.01.2019)].
- Щоткіна Катерина, 2017, *Любомир Гузар. Хочу бути людиною*, Видавництво Vivat, Харків [Shchotkina K., 2017, Liubomyr Huzar. Khochu buty liudynoiu, Khar-kiv: Vydavnytstvo Vivat].

Abbreviations list:

LG – Lumen gentium

UGCC – Ukrainian Greek Catholic Church

Yevhen Kharkovshchenko
Wydział Filozoficzny
Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki¹

“Sophia” Discourse from Antiquity to Christianity

Słowa kluczowe: Sofia; Sofia – Mądrość Boża; sofologia.

Keywords: Sophia; Sophia - the Wisdom of God; sophiology.

Introduction

In ancient philosophy, the notion *Sophia* is derived from the ancient Greek word σοφία, which translation means “skill, knowledge, wisdom”. However, the mythological history of the development of this word’s meaning purports that the first it’s meaning was not the “wisdom, philosophical knowledge”, but the “skill, mastery, and prowess” in certain types of arts and crafts. In addition, archaic thinking has associated wisdom with women. S. Averinzev notes that “on the stable scheme of myth, which is widespread in different cultures of Eurasia, wisdom belongs to the virgin (or wisdom is a virgin)” (Averinzev S., 1999, p. 216).

First of all, it was realized in the Goddess-mother images. She embodied the universal world view’s attribute of all ancient cosmologies, which in each mythologically organized opposition anticipated the neutralizing element’s presents: the earth that arose from the chaos, and more broadly – the women’s creativity opposed the other side of the chaos – the sky associated with the male principle. Here rather than elsewhere was the confrontation between the good and the evil, the passive and the active, the positive and the negative, which, in modern philosophical language, was provided the sublation of these contradictions, the transition of opposites, and development.

The identification of the Mother Goddess one day with wildness (chaos), another day with culture (cosmos), is determined by the duality

¹ Yevhen Kharkovshchenko, Wydział Filozoficzny, Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki, ul. Vladimirskaya 60, 01601 Kijów, sacerdos@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-8241-1625>.

of archaic views on nature, which was presented at the same time as part of the space built by the gods and chaos. Chaos as the inert matter is the medium of the first substance, from which the ordered space is formed. Thus, water in the most mythologies appeared as a primary substance: Aphrodite is born from the spoudrift, Slavic Mokosh is associated with water and well, the Scythian goddess Api was depicted in springwater.

So, the idea of interaction and interpenetration of the male, orderly, ideal principle and of the female, chaotic, material, which in mystical communion neutralize the domination of one over the other and ensure the harmonic balance of the universe is already formed in the primeval archaic mythologies. This cosmological interpretation of the Mother Goddess image allows saying, according to S. Bulgakov, about the “maternal life’s bosom” and the “eternal feminine” is the “beginning of life” (Bulgakov S., 1994, p. 205).

Further evolution of the Mother Goddess image is associated with its personification in different world’s mythologies. Thus, in the Olympic mythology, Athena Pallas, Zeus’ daughter, his idea realized in action, was the incarnation of wisdom. She was honored as a goddess of wisdom, she is a virgin, patroness of virginhood, and, at the same time, motherhood is also her attribute. She is a votress, she guards cities, which she protects from the Zeus’ anger by the cover of her hands. Famous Solon writes about her: “Our generous patron, the virgin of Athena” (Zieliński T., 1920, p. 84). In Homer’s texts, Athena is associated with the construction and ordering of the world, performing the functions of the artist and the mistress (Homer, 1968, p. 214).

However, the most interesting in the context of our paper is the correlation of Athena to the presiding olympic deity. Born from the Zeus’ head, she is his mind, his will, his alter ego. She shares the magic aegis of her father – she, like him, is the “aegis keeper”. A. Losev points out, that she is “equivalent to Zeus” (Losev A., 1953, p. 53). So, because she is the embodiment of wisdom, she is precisely the wisdom of the presiding deity.

Plato, considering Athena as the embodiment of Zeus’ wisdom, proves the need to call her “God’s wisdom”. As we see, the pagan philosopher first comes to the phrase, which in content can be identified with the biblical “Wisdom of God”. Apparently, that was grounds for the famous sophiologist P. Florensky to call Plato “the Christian before Christ” (Florensky P., 1914, p. 5).

Ancient philosophy gave its own understanding of *Sophia-wisdom*, which corresponded to the ideas of ancient Greek thinkers, reflected the whole way of explaining the world in antiquity. Rational interpretations of wisdom completed the myth about Athena – the goddess of wisdom. If

the complete perception of the subject and object was the attribute of mythological consciousness, then, according to F. Kessidi, "rational knowledge is born from the moment of the distinction between the subjective and objective understanding of things" (Kessidi F., 1988, p. 213).

With the transition from myth to logos, the inner meaning of the *sophia* is revealed and its immanence to the world is justified. V. Toporov notes that Greek philosophy began to understand *sophia* as a "focus on itself, which represents in the ability inherent only to her, to think of itself" (Toporov V., 1973, p. 47). The philosophical schools of Platonism, Gnosticism, and Neoplatonism developed of the *sophia's* problematic in this context the most successfully.

Plato set out his understanding of *Sophia* as wisdom in recent philosophical writings (Plato, 1972, p. 470–502). For him, wisdom was the highest virtue, it was associated with reason, knowledge, mastery of which was the utmost well-doer. The basis of such high knowledge, according to Plato, is the science of numbers: a person can become wise only if he/she knows the number. No one can get "the true vision of fair, beautiful, good" without knowing the number. Should be recalled the goodness in Plato's works is immanent. It is the cause of all focused on itself.

Such representations formed the basis of the number's doctrine as the first principle of the idea. A. Losev notes that "the philosophy of Plato, reaching the culmination, ends with the doctrine of eternal and divine ideas as numbers. True philosophical wisdom is wisdom based on numbers" (Losev A., 1972, p. 638). Thus, for Plato, the *sophia* was a word that meant wisdom, the highest manifestation of which was the science of numbers.

In the Gnostics' doctrine, the knowledge was interpreted as a revelation leading to the gnosis, and the *sophia* becomes a mythological character and therefore morphs into *Sophia*. Gnosticism tends to represent a religion as a philosophy, and a philosophy – as a religion, and for this reason, their philosophy, according to A. Losev, becomes a reflective mythology (Losev A., 1991, p. 178–187). This enables the Gnostics to understand *Sophia* as animate, spiritual, as one that is most closely approximated to the world of all eons of the divine *pleroma*. This is precisely why *Sophia* begins the cosmogonic process, and "gives birth to a passion for understanding the Father's adoration" and "it becomes the reason for her falling out from the *pleroma* and the origin of the world" (Losev A., 1991, p. 196).

Sophia in Valentinus' doctrine, one of the most famous representatives of Gnosticism, is the last of the eons that constitute the divine *pleroma* (Posnov M., 1997, p. 149–201). She (*Sophia*) is the cause of the world's emergence, which arose as a result of her attempts to disturb the divine

subordination. As a result of her fall, *Sophia* comes out from the *pleroma*, but remains at the same time in a constant desire to return there again. Her weep for the *pleroma* materialized into the sky, earth, and people from whom the Gnostics emerged: salvation is eternally waiting only for Gnostics. "In the end, – observes A. Losev, – *Sophia*, together with the Gnostics and with the help of Jesus Christ, whom the Father sent with the news of the future remission of *Sophia*, returns to the *pleroma*, and the material world created from *Sophia's* sadness burns in the fire. The purpose of the history of the world – the remission of *Sophia* – achieved, and the world's history has come to the end" (Losev A., 1991, p. 171).

As we see, Valentinus creates a difficult historiosophical concept. According to it, *Sophia* forms the thought about the world from herself. She also generates the world from herself. Valentinus explains that the reason for this *Sophia's* creativity is in her pride and, consequently, in her protest against the last place in the *pleroma*. Separating from it, *Sophia* gives birth to a son – *Yaldabaoth*, who avowedly makes around the evil. He declares himself the one God in the world and curdles *Sophia's* blood. Therefore, trying to take off his guilt, she decides to persuade her son to give to human a spirit of divine life. Because of it *Yaldabaoth* loses this spirit and turns into the complete evil. For the final making satisfaction for her sins, *Sophia* is obligated to the human whom she brings to the divine *pleroma* through Jesus Christ. *Sophia* returns to home in the form of human souls saved by her.

Thus, on the basis of the Valentinus' concept, we can note that the Gnostic mythology, which absorbed both pagan and Christian motives, tried to revive, to make the abstract and rational space of the ancient classics more humane, dependent on human, from human's divine spirit. At the same time, such a desire of the Gnostics, despite their disagreement and even warfare with Christianity, combined these two trends in the fact that both doctrines passed the center of their attention towards the human's inner world.

That is why the Gnostics' understanding of wisdom represented in the myth – *Sophia* in this doctrine was animate, spiritual, she also had human qualities. With this mythological background, *Sophia* in the Gnostics doctrine opposed the abstract numerical wisdom of ancient philosophy. The place of *Sophia* in the hierarchy of divine being and her central role in the creation of the world testify to the importance that the Gnostics provided to resolve the contradictions between knowledge and way of life, the contradictions that appeared in Plato's system of objective idealism between the world of ideas and the world of things. Despite the fact that Gnosticism was acknowledged as Christianity as heresy, we note

that there is a significant relationship between them, namely: the first (Gnosticism), and the second (Christianity), on the background of the ancient understanding of human, that emphasize the importance of his/her inner personal world.

The reorientation of the human's attention from the external to the inner side of life at the time of early Christianity is reflected in the Neoplatonists' doctrine of the One (Plotinus) (Plotinus, 1995, p. 223–259). Plotinus understood, as A. Losev notes, that "an ideal and eternal archetype of everything that has its own consciousness and reigns over all" (Losev A., 1991, p. 399). For Plotinus, there is also "the intelligent attribute of reason in itself" (Losev A., 1991, p. 400), so the gods in his doctrine become representatives of the *sophia* being. However, in spite of its ideality, it can also act outside the ideal sphere. Therefore, this "creative-material, but at its basis – still ideally-minded and therefore internal, intelligent, or, more precisely, the substantial sphere Plotinus calls *sophia*", emphasizes A. Losev (Losev A., 1991, p. 399).

Developing the *sophia* being doctrine, Plotinus based his understanding of *sophia* (like the attribute) "on the identity and mutual influence of the ideal and the real", on the concept of "local", heavenly, perfect *Sophia* and "from around here", earthly, material *sophia*.

Following the history of the *sophia* concept in ancient philosophy, it can be that if the Gnostics created the mythological image of *Sophia* (the Greek word becomes the name), then in Neoplatonism, this word turns into a philosophical term, and therefore it can be speaking of a *sophia* doctrine – a *sophiology*. Plato monumentally responds to what is wisdom, and Plotinus speaks of the manifestations of wisdom in the ideal and real world.

Christianity, in contrast to the ancient understanding of *Sophia*, which is not a personality, is inherent in the personal understanding of *Sophia*. The doctrine of "*Sophia*, the Wisdom of God" is represented in the *Book of Scripture of the Old and New Testaments*. As P. Florensky notes: "The idea of the world-preaching *Sophia*-Wisdom, the Heavenly Jerusalem, the Church in its heavenly aspect or the God's Kingdom, the Perfect Personality of the Creation, or the Guardian-Angel, is... – this idea is abundant in all the Scriptures and in the Fathers' of the Church papers" (Florensky P., 1990, p. 332).

In the *Proverbs of Solomon Book*, the first nine chapters represent a treatise on the Wisdom of God, the all-wise way of life. According to the Eastern tradition, Wisdom is personified, and it is characterized not like quality but like a person capable of speaking. There are several such speeches conducted on behalf of Wisdom. For the first time Wisdom appe-

ars in the 1st chapter in verse 20: *Wisdom calls out in the street, she lifts her voice in the square, in the main concourse she cries aloud, at the city gates she makes her speech* (Proverbs 1: 20, 21). All this is written in the form of Jewish poetry, and this poetic form in some sense covers up the hidden meaning of these words. But wisdom acquires here an essential, not allegorical meaning, finding confirmation in other places of *Proverbs of Solomon*. Thus, in chapter 3 it is stated: *By wisdom, the Lord laid the earth's foundations, by understanding he set the heavens in place; by his knowledge, the watery depths were divided, and the clouds let drop the dew* (Proverbs 3: 19, 20).

The eighth chapter, after several previous practical teachings, begins with the 2nd speech of Wisdom: *Does not wisdom call out, and understanding raise her voice? On the heights overlooking the road, at the crossroads, she takes her stand! Beside the gates to the city, at the entrances, she cries out...* (Proverbs 8: 1-3). The analysis of the chapter's contents shows that the language of Wisdom develops in the spirit of other speeches: *I, wisdom, dwell together with prudence, and I find knowledge and discretion* (Proverbs 8: 12), etc. And again – the practical morality and teaching that, in the Eastern tradition, is carried out in an allegorical form when suddenly, without any preparation, words enter to the general text: *The Lord possessed me at the beginning of His work, before His deeds of old. From everlasting I was established, from the beginning, before the earth began* (Proverbs 8: 22) – and to verse 32, when again everything goes in the form of the usual lesson: *And so, my children, listen to me* (Proverbs 8: 32).

At the same time, the words – “beginning”, “I was born”, “I was a master at him”, have such an overall impression, which in no way gives them the opportunity to interpret them only allegorically. Even the poetic understanding of them contains a different meaning. In general, all in *Proverbs of Solomon* gives more confidence to talk about wisdom in its essential form and predetermines some intuition in the entire formulation of the question, when the words do not refer to quality, but they say about the person. S. Averinzev was writing on this subject that the essence of the biblical Wisdom of God “is carried out in an incomparably greater sensuality, touching, intimacy” which radically distinguish “Old Testamentum’s personalism” from “ancient intellectualism” (Averinzev S., 1999, p. 220).

So, Wisdom as the original, timeless wisdom is only God’s attribute. As for the human, since the times of the fall of the ancestors, it regrets people, saves and protects them. The human can get wisdom. *Blessed are those who find wisdom, those who gain understanding* (Proverbs 3:13).

Thus, the acquisition of reason becomes the task of human: it is the necessary condition for receiving the gift of wisdom from God that is the life.

In non-canonical books of the *Old Testamentum*, *Sophia* is interpreted as *the breath of the God's power and the pure pouring of the Almighty's glory* (The Wisdom of Solomon, 7:25), which came out of the *Divinity's mouth* (The Wisdom of Jesus the Son of Sirach, 24:3).

In the *New Testamentum*, the evangelist Luke reads: *...the wisdom of God said: I will send them prophets and apostles...* (Luke 11: 49). We find a similar text in Matthew Gospeller (Matthew 23: 34). According to Luke, Wisdom speaks of itself in the First Person, and according to Matthew, Christ says these words, but such a direct identification by the gossellers of Wisdom with the Second Person of the Holy Trinity is not indisputable, because Wisdom speaks of itself as the God's Word. The Word's doctrine is found in the *Gospel According to John*, in the *First Epistle to the Corinthians*, "God's Wisdom" is mentioned in the explicit christological context (1 Corinthians 1: 24).

In theology, from the Christianity's first centuries, the *sophiology* is also closely intertwined with Christology. In Origen's works, *Sophia*, on the one hand, is identified with the world of Platonic ideas, first-forms, logos, which, according to Platon's *Timaeus* (Plato, 1972, p. 455–541), is helped to demiurge in the process of the cosmos' creation. On the other hand, this intelligible cosmos appears in Origen's doctrine as a person, like the face of Jesus Christ, as the Logos. Athanasius the Great and Tertullian also compare *Sophia* with the Son of God as the second hypostasis of the Trinity. Sophiological motifs can be found in the teachings of such church parents as Gregory the Theologian, Saint John of Damascus, Dionysius the Areopagite, St. Augustine of Hippo, etc. (Florensky P., 1990, p. 319–393), the essence of which can be defined by the phrase of Maximus the Confessor: "For unity with God, we have no other mediator except Wisdom" (Maximus the Confessor, 1993, p. 225).

However, eastern and western theology does not have the developed *Sophia* doctrine. Here, the vision of *Sophia* as a mystically understood church or the doctrine is considered in the perspective of the Mariology dominates. Thus, the theoretical understanding of *Sophia's* image, the amount of attention given to it in theology, does not correspond to the place and meaning of this image, which it occupies in religious practice, temple architecture.

The main Christian church of Constantinople is dedicated to *Sophia*, the Wisdom of God. In Kievan Rus, the main church of the capital is the St. Sophia Cathedral. There is also known the rich *Sophia's* iconography, the role of *Sophia* in the liturgy is very important too. Thus, we can note

that the lack of theoretical insights of *Sophia's* image in philology, philosophy, and theology paradoxically bordered by its extensive use on the spiritual and moral level.

L. Zander writes that *Sophia* is a common name for a variety of subject that is very different from each other. But they all correspond to the same question by this name: the relation of transcendental and immanent, worldly and heavenly, God, world, and human. According to the researcher, sophiological structures cannot be formed on the statement's of reasons basis. They are based on irrational, mystical things, and require the revelation of existential experiences in which *Sophia's* orderliness, beauty and, at the same time, mystery inherent to the world around opens (Zander L., 1948).

The *Sophia* doctrine is found in *Kabbalah*. It comes from the idea of the inexpressible Deity which, being beyond any definition can be called the *Ein Sof* (or *Eyn Sof*) – Nothing. Nothing manifests itself in the world through the light perceived by the mind and creates divine rays, which constitute the basic forms of being, or 32 ways of wisdom. *Kabbalah* describes three types of wisdom that hierarchically correlate among themselves: the *Ein Sof* – the wisdom of the closed Nothing, the *keter* – is deeply enclosed wisdom, but it can be revealed, the wisdom of God, and the *khokma* – the mysterious wisdom that is the principle of all earthly wisdom.

Sophiology is developed in medieval mysticism – in works of Meister Eckhart, I. Tauler, H. Suso, and later J. Böhme, E. Swedenborg, D. Por-dage. In their writings, they raised a wide range of problems: from natural philosophy and ethics to the theory of language and cosmogony. The papers of these authors are sufficiently fragmentary, full of metaphors, allegories, and symbols. Key points in them are the doctrine of Wisdom, which is associated with *Sophia*, the Wisdom of God. S. Averinzev notes that their “mystical concept of ‘*Sophia*’ contains in itself the openness of creations before the Creator, and also the grace of the Creator to his creation” (Averinzev S., 1995, p. 8).

The most striking embodiment of this understanding of *Sophia* was the J. Böhme's mystic. In his concept, wisdom appears in the form of Heavenly *Sophia*, which was Adam's spiritual bride to his fall. Subsequently, *Sophia* plays the role of a chain between the philosophical interaction “yes” and “no”, takes place in the middle between heaven and earth, the Deity and the world, created and uncreated, ensures the process of self-disclosure of the Deity, His mirror, in which the Deity sees his reflection. “*Sophia* is, according to the Böhme's doctrine, – writes S. Bulgakov, – not the revelation, but the self-disclosure of the Deity, the moment of development in the Divinity himself. She is faceless and impersonal, as well

as Deity is impersonal in the Böhme's system" (Bulgakov S., 1994, p. 271). *Sophia* in the Böhme's doctrine is passively mirrored in relation to God, *Sophia* represents a certain transcendental scheme of the world, the principle of "spirit's embodiment" through which the Deity is understood. We can emphasize another important feature of J. Böhme's *Sophia*, namely: here, *Sophia* retains the first-forms of all creatures, and in the creatures provides the availability of *sophia's* schemes.

So, by analyzing the *sophia* discourse from antiquity to Christianity, we can note that in the history of the *sophia* problematics the following periods are distinguished: pre-Christian representations of antiquity; Gnostic sophiological constructs; Christian *sophiology*, the elements of which are found in the fathers' and teachers' of the church papers, and also medieval mysticism and the *sophiology* doctrine of Russian philosophy of unitotality. The first period of the *Sophia* doctrine's development is inherent in the natural philosophy's theme of understanding the world as the integration. The main theme of the second and third periods was the anthropological doctrine of the relationship between nature and the absolute. The main theme of medieval mysticism and the "philosophy's of unitotality" *sophiology* is the existence of God in its close association with the world.

DOKTRYNA „SOFII” OD STAROŻYTNOŚCI DO CHRZEŚCIJAŃSTWA

(STRESZCZENIE)

Doktryna „Sofii” rozwinęła się w europejskiej twórczości filozoficznej i religijnej w okresie przedchrześcijańskim (Sokrates, Parmenides, Platon). Była reprezentowana w gnostycyzmie (Valentinus) i neoplatonizmie (Plotinus), w pismach Ojców Kościoła (Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy, Macarius Wielki, Grzegorz Teolog), u myślicieli prawosławnych (Hilarion, Klim Smoliatich). Doktryna „Sofii” jako Mądrości Bożej jest zawarta także w Biblii, zwłaszcza Księdze Przysłów, a także w Mądrości Salomona i Mądrości Syracha. „Sofia” jest opisana ponadto w Kabale jako tajemnicza mądrość. Znalazła również swoje odzwierciedlenie w architekturze świątynnej i ikonografii Wschodu prawosławnego, gdzie jest wykorzystywana do ukazania znaczenia mądrości w życiu duchowym i moralnym człowieka. Doktryna „Sofii” została ponadto wyłożona systematycznie w średniowiecznym i nowożytnym mistycyzmie (M. Eckhart, J. Böhme, E. Swedenborg), dla której to wykładni ukuto określenie *sofiologia*, oraz w tzw. filozofii jednostronności (V. Sołowjow, S. Bulhakow, P. Florensky). We wszystkich okresach rozwoju refleksji nad „Sofią” zawsze pojawiają się takie zagadnienia, jak: kwestia integralności rzeczywistości, relacja między naturą a Absolutem czy więzi między człowiekiem a Stwórcą.

“SOPHIA” DISCOURSE FROM ANTIQUITY TO CHRISTIANITY

(SUMMARY)

Sophia doctrine was evolved in European philosophical and religious creativity and was developed in the pre-Christian period (Socrates, Parmenides, Plato), was represented in Gnosticism (Valentinus) and Neoplatonism (Plotinus), in the writings of prominent theorists of Christianity – the Fathers of the Church (Athanasius the Great, Gregory of Nyssa, Macarius the Great, Gregory the Theologian), the ancient teachers of Christianity (Hilarion, Klim Smoliatic). The doctrine of Sophia, The Wisdom of God is shown in the Proverbs of Solomon Biblical Book, and also in the non-canonical books of the Old Testamentum – Solomon’s Wisdom and the Jesus’ the son of Syrah Wisdom. The Sophia doctrine as mysterious wisdom is described in Kabbalah. It was also reflected in the temple architecture and iconography of the Orthodox East, in the wider use of it at the spiritual and moral level. This doctrine has got a systematic form represented by the doctrine of sophiology in medieval mysticism (M. Eckhart, J. Böhme, E. Swedenborg), and “philosophy of unitotality” (V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky). These periods of the Sophia doctrine’s development are inherent in such ideas as a natural philosophy’s theme of understanding the world as the integration, anthropological doctrine of the relationship between nature and the absolute, the existence of God in its close association with the world.

BIBLIOGRAPHY

- Averinzev Sergei Sergejewitsch, 1995, *The concept of Sophia and the value of the icon*, Dukh i Litera, Kyiv, p. 8.
- Averinzev Sergei Sergejewitsch, 1999, *To clarify the meaning of the inscription above the central apse conch of Kiev Sophia*, Dukh i Litera, Kyiv, pp. 216, 220.
- Bulgakov Sergei Nikolaevich, 1994, *The Light of the Unknown: Contemplation and speculation*, Respublika, Moscow, pp. 205, 271.
- Florensky Pavel Alexandrovich, 1914, *The Meaning of Idealism*, Sergiyev Posad, p. 5.
- Florensky Pavel Alexandrovich, 1990, *The Pillar and Ground Of The Truth*, Pravda, Moscow, pp. 332, 319–393.
- Homer, 1968, *Odyssey*, transl. Borys Ten, in: Dnipro, Kyiv, p. 214.
- Kessidi Feoharij Harlampievich, 1988, *To the problem of the origin of Greek philosophy*, Mysl', Moscow, p. 213.
- Losev Aleksei Fedorovich, 1972, *Comments*, V. 3, P. 2, Mysl', Moscow, p. 638.
- Losev Aleksei Fedorovich, 1991b, *Dialectics of myth*, Izdatel'stvo politicheskoy literatury, Moscow, pp. 399, 400.
- Losev Aleksei Fedorovich, 1991a, *History of ancient philosophy in a summary*, CheRo, Moscow, pp. 171, 178–187.
- Losev Aleksei Fedorovich, 1953, *Olympic mythology in its socio-historical development*, Uchenye zapiski MGPI, No. 3, V. 72, p. 53.
- Maximus the Confessor, 1993, *Creations. Theological and ascetic treatises*, V. 1, Martis, Moscow, p. 225.

Studia Warmińskie 56 (2019)

Plato, 1972, *After the law*, V. 3, P. 2, Mysl', Moscow, pp. 470–502.

Plato, 1972, *Timaeus*, V. 3, P. 1, Mysl'p, Moscow, pp. 455–541.

Plotinus, 1995, *Enneads*, V. 1, UCIMM-PRESS, Kyiv; Plotinus, 1995, *Enneads*, V. 2, UCIMM-PRESS, Kyiv, pp. 223–259.

Posnov Mihail Ehmmanuilovich, 1997, *Christian Gnosticism*, UCIMM-PRESS, Kyiv, pp. 149–201.

Toporov Vladimir Nikolayevich, 1973, *Ancient Greek: the origin of the word and its inner meaning*, Antichnaya balkanistika, No. 3, p. 47.

Zieliński Tadeusz Stefan, 1920, *Ancient Greek literature of the independence's era*. Part two, Ogni, Prague, p. 84.

Zander Lev Aleksandrovich, 1948, *God and the world: The world outlook of Father Sergei Bulgakov*, V. 1, V. 2, Paris.

Anatolii Makohon
Department of Philosophy at Sumy State University¹

Проблема зла в эсхатологии Максима Верующего

Stowa kluczowe: problem zła; eschatologia; teodycea; Maksym Wyznawca; apokatastaza; nieustający ruch.

Keywords: problem of evil; eschatology; theodicy; ever-moving repose; Maximus the Confessor; apokatastasis.

1. Введение

Сущность зла, его корни и причины всегда ускользали от европейских мыслителей, даже само его бытие ставилось под вопрос. Происхождению зла посвящались специальные трактаты, которые были направлены на критическое переосмысление взглядов оппонентов: христиане критиковали манихеев, а Прокл критиковал учение о зле Плотина. Постигание истоков зла имеет непреходящую значимость во все времена, включая нашу современность, где то, что называют злом, проявляется в не меньшей, а то и в большей степени чем в древности. Проблема имеет три измерения: онтологическое, гносеологическое и моральное. Зло предстает как не-бытие (не-благо), неведение, гордыня (самолюбие), но во всех этих измерениях зло упирается в сущность свободы. С этим связана и проблема теодицеи, оправдания Бога, доказательство того что Бог не есть источник зла. Приближение к сущности зла (если таковая вообще может быть определена) позволяет выработать телеологические (от греч. *τέλος* – цель, конец) ориентиры общества, государства, семьи, общины, отдельного человека, бытие которых согласно практически всем философским и религиозным учениям направлено на достижение блага или счастья. Телеологический аспект этой проблемы заостряется в эсхатологии (от греч. *ἔσχατος*

¹ Anatolii Makohon, Department of Philosophy at Sumy State University, 2, Rymskogo-Korsakova street, Sumy city, Ukraine, 40007, anatoly.makogon@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9750-519X>.

– крайний, последний, предельный), учении о конце (а значит и о цели), в просвете которого можно максимально приблизиться к разрешению энигмы зла.

Великий христианский богослов и философ Максим Исповедник, на наш взгляд, окончательно сформулировал и богословски оформил эсхатологическую доктрину христианской традиции, используя философский аппарат неоплатонизма и в меньшей степени аристотелизма и стоицизма, не удовлетворяясь только лишь фактором веры. Именно в его эсхатологии мы максимально приближаемся к пониманию зла. Выдающийся украинский философ Григорий Сковорода (2011, с. 1266–1267) ссылался в одном из своих писем на учение о зле Максима Исповедника, когда хотел защитить свои взгляды от обвинения в манихейском дуализме. Заметим, что эсхатология Максима Исповедника была мало изучена, о ней не написано специальных монографий и ее раскрытию посвящено всего несколько статей и отдельных глав в общих исследованиях его творчества². Еще меньше внимания уделено его учению о зле. Поэтому мы видим актуальность нашего исследования в прояснении вопроса о сущности и пределах зла у Максима.

2. Полемика, возникшая относительно эсхатологии Максима Исповедника

Эсхатология этого глубочайшего византийского созерцателя и по сей день вызывает споры и полемические статьи. Основными спорными темами являются: учение о восстановлении всех вещей в изначальное состояние (*ἀποκατάστασις*), учение о состоянии человеческой воли в финальном состоянии обожения, учение о независимом от грехопадения Воплощении Сына Божия. В учении о независимом Воплощении Максим придерживается мнения, что оно было задумано прежде всех веков, в предвечном совете Святой Троицы, и состоялось бы даже если бы человек не согрешил. Хотя Максим так жестко вопрос не ставил, это логически следовало из его изречения относительно цели Воплощения: «Это есть Божественный конец, ради которого и возникло всё. Это есть Божественная цель, задуманная еще до начала сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный конец, ради которого существуют всё, но который существует

² Основные взгляды касательно эсхатологии святого отца изложены в следующих текстах: von Balthasar H. U., 1988, p.122–131, 355–359; Sherwood P., 1955, p. 72–223; Daley B., 1982, p. 309–339; Larchet J.-C., 1996, p. 652–662; Loudovicos N., 2010; Ramelli I., 2013, p. 738–757; Andreopoulos A., 2015; Blowers P., 2016, p. 114–119, 137–141, 193–196, 221–224, 251–253.

не ради чего-либо. Имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность сущих. [...] Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отеческой Благости и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия» (Maximus Confessor, 1865b, p. 621A-B). Полемику, существовавшую на протяжении веков о цели Воплощения, резюмировал Жан-Клод Ларше в пользу независимого понимания Воплощения в учении Максима Исповедника (Larchet J.-C., 1996, p. 83–124).

Также серьезную остроту приобрела полемика о воле существ в состоянии обожения, в конце веков. Одни авторы, сторонники т. наз. «персонализма» (последователи Иоанна Зизиуласа и Христоса Яннараса), считают, что в состоянии обожения разумные существа сохраняют свою гномическую волю (*γνώμη*), которая характеризуется колебанием, рассуждением и выборным процессом³, а другие, наоборот, говорят о ее деактивации⁴. Проблема заключается в дифференциации между свободой выбора и свободой воли, а, следовательно, в понимании истоков «злой воли» и «злого выбора», конечности зла и его «псевдобытия».

Наконец третий, вызывающий споры, момент в эсхатологии отца Церкви – это учение о возвращении всего в изначальное состояние (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). В христианстве этот концепт был гипотетически предложен в богословской системе Оригена, и в оригинальном ключе развит св. Григорием Нисским. Истолковывая взгляды последнего, Максим Исповедник встраивает его и в свое богословие. О том, насколько Максим являлся оригенистом не утихают споры и по сей день. Одни исследователи считают, что он придерживался умеренной версии оригенизма⁵, а другие, напротив, доказывают, что в эсхатологии Максим является противником оригенизма, и что его система является ярким примером опровержения оригенистской идеи спасения всех существ, хотя сам Максим использует понятие *ἀποκατάστασις* в своих текстах⁶.

³ См. напр. характерную статью об этом – (Manoussakis J. P., 2013), где на страницах 177–180 автор допускает существование гномичности в эсхатоне.

⁴ Самый примечательный пример находим в тексте Григория Беневица (2014, с. 170–182).

⁵ Эти взгляды характерны для (E. Michaud E., 1902; von Balthasar H. U., 1988, p. 355–359; Ramelli I., 2013, p. 738–757).

⁶ Самые яркие свидетельства этого находим у (Daley B. E., 1982; Larchet J.-C., 1996, p. 652–662; Макогон А., 2017, с. 97–108).

В этой связи приведем основной текст, релевантный данной проблеме, где Максим истолковывает третье значение апокатастасиса в учении св. Григория Нисского (первое понимается как всеобщее воскресение, второе – как восстановление праведников): «А третье – то, которое часто употреблял Григорий Нисский в своих писаниях – это восстановление (*ἀλοκατάστασις*) душевных сил, подвластных греху, обратнo к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в ожидаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы воспоминания о пороке, внедренные в нее; и проходя все века и не находя покоя, достигли бы беспредельного Бога. Таким образом, посредством знания, а не причастностью благам, получить силы и восстановиться (*ἀποκαταστήναι*) в первоначальном состоянии, и чтобы Творец показался как не являющийся причиной греха» (Maximi Confessoris, 1982, p. 17–18). Здесь Максим связывает с истолкованием апокатастасиса вопрос теодицеи, который связан с происхождением зла, решая этот вопрос по-своему, но в общем христианском контексте, связывая зло с непричастностью благам. Хотя зло исчерпается в финальном состоянии конца веков, как об этом говорит онтологическое (восстановление природы), гносеологическое (восстановление знания) и даже волевое (восстановление сил души, бывших подвластными греху) состояние разумных существ в эсхатоне, тем не менее сохраняется непричастность благам (для отдельных категорий злых существ). Чтобы приблизиться к пониманию этой непричастности к благам, т. е. к злу как таковому в учении Максима Исповедника, мы должны рассмотреть трансформацию понимания сущности зла в историко-философской перспективе.

3. Историко-философский анализ античных теорий происхождения зла

Досократические философы не тематизировали проблему зла. Оно либо совсем не рассматривалось в качестве объекта философского вопрошания, либо осмыслялось как нечто относительное или конвенциональное (напр. у Демокрита и софистов). Первым вопрос о зле как таковом поставил Платон. Для него Бог – это благо, но в мире существует зло, и этот факт несомненен. Платон в диалоге *Тезет* (176a) устами Сократа говорит, что «зло неистребимо [...], ибо непременно должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости».

сти» (Платон, 1993, с. 232). Только частные души, в отличие от богов, могут впадать во зло *Федр* (248a-b) (Платон, 1993, с. 157). Для платоников зло определяется прежде всего метафизически, т. е. как умаление бытия и совершенства, но также и как беззаконие, дисгармония, душевная порочность, болезнь, уродство. Проблема в том, что если существует зло, то Бог либо не благ, либо не един (Бородай Т., 2008, с. 188). О том, что у зла нет своей природы и сущности Платон прекрасно знал, говоря в *Государстве* (352c), что «люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно не способны и действовать» (Платон, 1994, с. 112). Главным достижением Платона касательно истоков зла, стала первая осмысленная (хотя и в форме мифа) теодицея, где говорится, что Бог не виновник зла⁷.

Аристотель так же отказывал злу в сущности, утверждая что противоположности (а зло – противоположность благу) не могут быть началами, поскольку начало как подлежащее или субстрат (*ὑποκείμενον*) должно быть бескачественным, потому он платоников считает дуалистами, приписывающими благо единому (что справедливо), а злое начало – неопределенной двойце или материи, как противоположности единого (*Метафизика* 1075a, 25–35)⁸. В результате, у платоников, по Аристотелю все становится причастно злу, кроме самого первопринципа (единого), а значит, Аристотель упрекает платоников в том, что у них материя является злом как противоположный элемент единому.

В системе стоиков зло – чистая иллюзия. Зло представляется таковым для некой части космоса, которая осознает себя как часть. Во вселенной, как целом, зла нет, и когда часть перестает осознавать себя как часть, познавая природу вещей и целостность мировой гармонии, тогда зло для нее исчезает, что и неудивительно в пантеистической доктрине стоицизма, где даже Бог наделяется некой тонкой телесностью.

Плутарх, пытаясь оправдать доктрину Платона от приписываемого ему дуализма со стороны перипатетиков, считает причиной зла не материю, а движение души, которое приводит все в дисгармонию, несправедливость, неподобие. Именно злотворность Мировой Души, когда она движется неразумно, не в соответствии с логосом своей истинной природы блестяще доказывается Плутархом в истолковании платоновского *Тимея*, где говорится о происхождении души (Плутарх, 2008, с. 62–67). Таким образом у истоков зла стоит самодвижная и свободная душа.

⁷ Именно это говорит пророк, когда предлагает душам выбрать свою дальнейшую судьбу (Платон, 1994, с. 417).

⁸ См. (Аристотель, 1976, с. 317); прекрасный анализ этого содержится у (Бородай Т., 2008, с. 141–142).

Однако основатель неоплатонизма Плотин выдвинул совсем иную теорию зла. В своих ранних текстах он видел начала зла в дерзости (τόλμα) (Plotinus 1984, p. 10), заимствуя этот термин у неопифагорейцев, где дерзость обозначала неведение Единого со стороны неопределенной двойцы. Но потом он склонился к мысли, что корень зла содержится в материи (ή ύλη). В тексте, полностью посвященном материи как чистой пассивности и лишенности, Плотин задается вопросом, сохраняет ли материя характер злого начала даже после причастности к добру и отвечает на него положительно (Plotinus, 1990, p. 148). Материя является лишенностью или недостатком всего: духа, разума, силы, добродетели, красоты, образа, эйдоса, качества и т. д. Плотин обвиняет материю в сотворении зла. По Плотину зло непреодолимо, так как оно не-сущее и не-бытие и лишь временно упорядочивается эйдосами Ума. В очень позднем своем трактате Плотин говорит, что зло должно существовать еще до отдельных вещей, даже если само оно не-сущее, как есть Благо, так должно «быть» и абсолютное зло (Plotinus, 1989, p. 284). Материя есть нечто бесформенное и лишенное вида, она есть зло само по себе (καθ' αὐτὸ κακόν) (Plotinus, 1989, p. 285). Но и в душе есть нечто благоприятное для зла, что связывает душу с материей. Поэтому четко определить корень зла такая философия не в состоянии, хотя Плотин недвусмысленно утверждает, что корень зла не находится в нас самих, а располагается в материи, которая есть абсолютная нужда и вечная лишенность (Plotinus, 1989, p. 288, 290). Кроме того, зло существует по необходимости, никогда не погибнет, и является предпосылкой существования мира, что критиковалось христианами.

Однако для позднего неоплатоника Прокла, материя не есть зло, но она и не благо (к благу она только причастна) – она есть необходимость. Если бы она была злом, то нужно было бы тогда признать два начала, что невозможно. Зло не есть также и порождением Единого, иначе мы бы признали, что зло причастно Благу, ибо Единое и Благо у Прокла тождественны. Следовательно, зла в сущностном смысле просто не существует. Оно начинает существовать, когда ослабляется какое-нибудь благо в отдельной ипостаси. При этом у богов и даймонов зла никогда не существует, и только в низших разумных ипостасях зло обретает свое существование (Прокл, 2008, с. 221–238). Примечательно, что у Платона, Плотина и Прокла даймоны не могут быть злыми, а вот уже у Порфирия – могут, и у Ямвлиха первый источник зла – это злые демоны (Ямвлих, 2004, с. 248). По Проклу причина зла – в слабости сущего и неспособности им достигнуть своей цели, то есть блага. Отдельное и частное всегда подразумевает наличие множе-

ственности и раздельности, и по причине слабости отличается от целого. А в целом (общем), как и для стоиков, у поздних неоплатоников не может быть зла. Зло всегда существует смешанным с благом и никогда не существует как нечто самостоятельное и свободное. Соответственно зло не существует и как материя, которая является необходимостью, кормилицей и восприемницей (по Платону), и, в отличие от зла, не может ничему противодействовать, и сама нуждается в благе (Прокл, 2008, с. 248). Ослабевание и падение происходит в душах прежде тел, что роднит Прокла с доктриной Оригена о предсуществовании духов в энаде, и их падением и облечением в тела. Именно из самодвижности души и ее свободы, по Проклу, происходит выбор добра или зла. В испорченности души повинны только мы сами, и зло осуществляется через неправильный выбор (αἵρεσις). Излагая философию зла Прокл пишет: «Сама по себе лишенность [блага] существовать не может, она никогда не бывает полностью освобождена от той природы, которой она есть лишенность» (Прокл, 2008, с. 215). Именно от природы блага лишенность паразитически выстраивает свой порядок и иерархию множества зол. «Благо с его превосходящей силой делает возможным существование своего отсутствия»⁹. Прокл отрицает какой-либо вид жизни, чтобы в нем совсем угасла сила логоса, т. е. он отрицает наличие абсолютного зла или некоего единого источника зла (Прокл, 2008, с. 216). О чистом зле этот проникновенный философ говорит, что оно «настолько ниже бытия, насколько благо выше бытия» (Прокл, 2008, с. 218). Таким образом Прокл определяет зло как недобытие (παρῦπστασις), слово, одновременно обозначающее то, что около ипостаси, то что не попадает в цель и то, что противоречит ипостаси. Поэтому все платоники, следуя сократовскому интеллектуализму говорят, что зло невольно, и может совершиться лишь по неведению, тогда как благое действие всегда добровольно. Здесь существенное отличие от христианской доктрины, которая порывает с сократовским интеллектуализмом и провозглашает свое учение о волевом свершении зла, смысл которого познается только в эсхатологической перспективе.

Наиболее раннее и развернутое учение в христианстве о природе зла дал св. Григорий Нисский, говоря, что благо (τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν), существует как Благость сама по себе (ἀνταγαθότης), то есть это само бытие и природа, а зло (τὸ κακόν, ἡ κακία) возникает лишь при ослаблении естественного блага: «Порок (ἡ κακία) не существует сам по себе, но существует незаконно (παρῦπστασις) по причине отсутствия добра. А благо (τὸ ἀγαθόν) вечно тождественно, незыблемо и прочно и не без-

⁹ (Прокл, 2008, с. 215) – одно из самых парадоксальных высказываний Прокла, которое ставит зло в зависимость от блага.

законно существует по причине какого-либо отсутствия чего-то предшествующего. Но то, что мыслится по противоположности благу, в сущности не существует; ибо что не существует само по себе, то вообще не существует (οὐδὲ ἔστιν ὄλως). Поэтому порок – это отсутствие сущего, а не бытие (οὐχὶ ὕπαρξις)» (Grigorii Nysseni, 1962, p. 356). Нет никакого самобытного зла вне свободного произволения¹⁰. Первое зло рождается в ангельских чинах, и причиной отпадения диавола Григорий называет зависть (ὁ φθόνος) перед достоинством человека, наделенного образом Божиим, страх потерять власть над человеком (Фокин А., 2006, с.162). Дурно воспользовавшись своей свободой выбора, он стал изобретателем зла и отцом лжи, и, что важно – показал пример для остальных существ (Grigorii Nysseni, 1960, p. 55). То есть зло находится в воле, в нежелании уразуметь благо, а не в неведении. Св. Григорий называет зло болезнью произволения (προαίρεσως νόσος). Оно будет существовать до тех пор, пока мир и мы сами будем пребывать вне блага. Но, поскольку только Бог бесконечен, то зло рано или поздно будет иметь свой конец и исчезнет навсегда. Эта идея конечности зла привела Григория к собственной концепции апокатастасиса, отличной от оригенистской, основанной на идее предсуществования духов, которое Нисский святитель отвергал. Григорий еще не был полностью свободен от сократовского интеллектуализма, под влиянием которого можно заключить, что когда в эсхатоне наступит всеведение, то даже самое злое существо, обратившись к Богу, обретет спасение (правда испытав перед этим очистительные страдания и муки).

Следующий важнейший автор, создавший в христианской мысли доктрину понимания зла – это автор *Ареопагитского Корпуса*. Он считал материю частично причастной к Богу, так как она есть творение Божие, тогда как Прокл считал ее необходимостью – ни благом, ни злом. В одном из толкований Ареопагитик сказано, что зло-в-собственном-смысле-слова «бессущностнее (ἀνουσιώτερον) материи, как совершенно полное ничто» (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 349). Хотя сама материя есть не сущее, зло отстоит от нее бесконечно далеко¹¹. Автор Корпуса говорит, что «такого, что во всех отношениях лишено Добра, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может» (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 357). Он отвергает всякие дуалистические намеки на сущность зла, которая соотносилась с материей у Плотина. Резко возражая на отождествление материи со злом, Дионисий Ареопагит

¹⁰ Емкий анализ сущности зла в учении Нисского епископа содержится в тексте Алексея Фокина (2006, с. 162–164).

¹¹ Здесь Дионисий полностью зависит от логики Прокла в обосновании несуществования зла.

заключает, что «добро происходит от единой всеобщей Причины, зло же от многих частных оскудений»¹². В комментариях уточняется, что причина зла – желание, действующее вопреки логосу (ἡ ἐπιθυμία παρὰ λόγον κινήσεισα), хотя само по себе желание – это благотворящая сила, устремляющая существа к соответствующим природным логосам целям (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 389). Заключает Дионисий свое исследование зла утверждением, что Промысел не ведет нас против нашей воли, постулируя этим свободу в принятии решений, а толкователь уточняет, что не будь этой свободы воли, то мы не были бы образом Божиим (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 397).

4. Понимание зла у Максима: эсхатологическое решение проблемы

Максим определяет сущность зла, полностью соглашаясь с Дионисием и Проклом. В прологе к *Вопросам и ответам к Фалласию* он резюмирует: «Зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы (возможности) или деятельности (действительности); оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни обладание, ни претерпевание, созерцаемое по природе в каком-либо из сущих; оно вовсе не существует во всем этом по естественному усвоению; оно не есть ни начало, ни середина, ни конец, но, чтобы охватить определением скажу, – зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое»¹³. Кроме прокловского смысла зла, мы видим здесь язык аристотелевских категорий, которым зло ни в коей мере не может быть причастно. Заметим, что здесь дано апофатическое определение зла, и даже предикатом единственного утверждения (ἔστιν) является недостаток (ἔλλειψις). Далее Максим дает иное определение зла, катафатическое: «зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо цели» (Maximus Confessor, 1865b, p. 253B). А целью является Бог, в отношении которого Максим опять же использует Аристотелево определение целевой причины: «Конец есть то, чего ради

¹² (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 389) – опять прокловская мысль о множественности зла, и отсутствии у него какой-либо единой причины, что мешает провести четкую дефиницию зла, ускользающего от всякой онтологической определенности.

¹³ (Maximus Confessor, 1865b, p. 253A-B) – перевод Сергея Епифановича с изменениями.

все, само же оно ничего ради» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1072C). Человек пренебрег, по подсказке диавола, естественным движением сил к цели (Богу), перенаправив их к чувственному и страстям, и очутился в состоянии неведения Причины (Maximus Confessor, 1865b, p. 253B-C).

Но, как мы отмечали ранее, в состоянии эсхатона, это неведение будет упразднено. Более того, даже силы души, которые до этого были обращены ко злу, будут восстановлены из извращенного в изначальное состояние. И это состояние будет всеобщим, и даже самое последнее порочное существо обретет ведение, но не причастие божественным благам. Именно причастие благам будет разделять грешных от праведных. Зло конечно будет истреблено, но одни будут претерпевать обожение как вечно-благо-бытие, а другие будут претерпевать состояние вечно-зло-бытия. Преподобный отец пишет: «Итак, если действие по произволению будет пользоваться силой естества либо по естеству, либо вопреки естеству, то примет своим концом благобытие, либо злобытие, что есть приснобытие, в котором субботствуют души, приемля прекращение всякого движения. Восьмой и в то же время первый, вернее же один и нескончаемый день есть истинное и все-светлое пришествие Бога [...], подающего присноблагобытие посредством своего причастия, как единственного Сущего, Присносущего и Благосущего; а гномически пользовавшегося логосом бытия вопреки природе вместо благобытия по справедливости назначающего приснозлобытие, так как им не вместить благобытие, как настроившимся противоположно ему» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1392C-D). Здесь важнейшим моментом является упоминание гномичности, т. е. гномической воли (γνώμη), которая колеблется, сомневается, взвешивает при принятии решения. Это понятие было впервые введено Максимом, в дополнение к понятию предпочтения (προαίρεσις), хотя он отталкивался от учения о воле, уже до него разработанного Аристотелем и Немезием Эмесским. Как показывают последние исследования, гномичность, т. е. гномическая воля, которая может уклониться на мнимое благо деактивируется в эсхатоне¹⁴. Таким образом, существа, претерпевающие обожение, не будут уже выбирать, но обретут истинную свободу воли (а не выбора), обретая вместе с этим благодать, как дар, в результате чего они не могут уже пасть, а только вечно приближаться к Богу в экстазе. Максим называет это состояние «приснодвижимым покоем» (ἀεκίνητος στάσις), постоянным и непрерывным наслаждением желанным Богом (Maximus Confessor, 1865b, p. 608D).

¹⁴ Последние исследования этой проблемы содержатся у Г. Беневица (2014, с. 170–182) и Анатолия Макогона (2018, р.3–13).

Подобный эсхатологический взгляд был сформулирован Максимом в результате опровержения им оригенизма. В учении оригенистов утверждались две посылки о причине падения умов из первоначальной благой энады (ἐνάδα), т. е. оригенисты давали свой ответ на причины и корни зла. Первая посылка – это пресыщение (κόρος) благом, приведшее умы к охлаждению и уклонению во зло, что привело к творению мира. А вторая посылка – это желание приобрести опыт зла, чтобы познав всю его бессмысленность снова возвратиться к благу. Максим отвергает первую посылку, называя такое учение легким (εὐκόλον), т. е. поверхностным¹⁵. Получается, что у Оригена и его последователей, энада (то есть сам Бог) есть то, чем можно пресытиться, а это является ложным учением о Боге и Благе как таковом, которым невозможно пресытиться с точки зрения христианства. Логика вечно-го возвращения, присущая почти всей эллинской философии, используется оригенистами для их собственного обоснования творения мира, происхождения зла и возвращения в изначальное состояние. Подобная логика с точки зрения Максима не может воспрепятствовать новому падению умов из первоначальной энады, что вызвало бы новое возвращение и так до бесконечности. «Что может быть жалостнее? (τί ἄλλο γένοιτ' ἂν ἐλεινότερον)» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1069C) – характеризует Максим такую оригенистскую позицию. Вторая посылка также отвергается Максимом, потому что согласно такой логике, прекрасное (т. е. Сам Бог), будет желаемо существами «не ради себя самого как прекрасного, а оно будет желаемо ими по причине противоположного, по необходимости (ἐξ ἀνάγκης), как желаемое не по природе или в собственном смысле» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1069D).

Здесь постулируется Максимом именно свободное, а не необходимое, желание прекрасного и Бога. Та же свобода присутствует в желании Бога сотворить мир в противовес необходимости происхождения мира у неоплатоников. Наконец, абсолютная свобода присутствует в желании Бога воплотиться, которое не зависит ни от каких тварных действий, в том числе и злых (грехопадение). Кроме того, в эсхатологической перспективе неправедными познается (праведные это познали при жизни), что Бог не виновник греха. А это значит, что зло таким образом есть отрицание свободы, и подчинение необходимости и детерминизму, как Адам в Раю, упрекавший Бога в том, что это Он виновен в Адамовом грехе, из-за жены, которую Ты мне дал (Быт 3:12). Проблема зла у эллинских философов еще не достигает своего окончательно-

¹⁵ (Maximus Confessor, 1865a, p. 1069A) – здесь и далее Максим проводит очень содержательную критику эллинской метафизики вечно-го возвращения, воплотившейся в учении оригенистов.

го разрешения, замыкаясь в необходимом детерминизме космических циклов, высшим философским осмыслением которого явилась неоплатоническая триада: пребывание – исхождение – возвращение (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή). Этой рафинированной доктрине еще не достает целевой направленности христианской метафизики, выразителем которой был Максим Исповедник, где конец не совпадает с началом, и начало не обладает абсолютным совершенством как энада Оригена, или Единое у Плотина и Прокла.

5. Выводы относительно истоков зла у Максима Исповедника

Сделаем следующие выводы:

1. Следуя Проклу и Ареопагитикам, Максим утверждает, что зло не имеет собственной сущности, оно есть чистое небытие и не является какой-либо из категорий. Зло есть слабость и недостаток действия, присущих естеству сил в отношении цели, а также, неразумное движение этих сил, которые руководствуются ошибочным суждением.

2. Зло осуществляется в свободном волеизъявлении разумных существ, начинаясь в бесплотных ангельских чинах и осуществляясь в разумных человеческих существах. Оно коренится в гномической воле разумных существ, которая деактивируется в финальном состоянии обожения, становясь чистой природной волей, совпадая в целях (но не в способах волеизъявления) с волей Бога. Максим отвергает манихейский дуализм, а также, своеобразное учение Плотина об источнике зла в материи.

3. Однако в отличие от неоплатонической (или оригенистской) метафизики, в основе которой лежит парадигма круга, вечного возвращения в изначальное состояние (триада μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή у неоплатоников, триада покой (στάσις) – движение (κίνησις) – становление (γένεσις) у оригенистов), Максим придерживается телеологического концепта христианства, где цель (конец) метафизически выше начала, и конец не совпадает со своим началом, что приводит к существенным корректировкам в причинах зла. Зло перестает быть необходимостью.

4. Независимость Воплощения, а также, связанное с этим свободное изволение Бога в отношении творения мира (а не необходимость творчества как у неоплатоников, что приводило к учению о вечности мира и, следовательно, к необходимости зла), изымает христологическую онтологию, основанную на свободе, из метаморфоз тварного детерминизма, приводя к учению о конечности зла.

5. Используя термин апокатастасис, Максим придает ему свое, отличное от оригенистов значение. Хотя зло будет иметь конец, и даже извращенные силы души восстановятся в изначальном состоянии и не будет больше их падения, тем не менее будет существовать состояние непричастности к благам, хотя познание Бога будет доступно всем.

6. Наконец, на основе учения Максима Исповедника, можно сделать следующее определение, приближающее нас к сущности зла и дополняющее этические (гордыня), гносеологические (неведение), онтологические (небытие) и эстетические (безобразие) дефиниции. Зло есть добровольный отказ от собственной свободы, путем переложения ответственности за грех на кого-то другого (в конечном итоге на Бога). Подобный детерминизм преодолевается в учении Максима Исповедника эсхатологическим концептом присно-движимого покоя (ἀεκίνητος στάσις), который есть философским определением Царства Божия, которому не будет конца.

PROBLEM ZŁA W ESCHATOLOGII MAKSYMAMA WYZNAWCY

(STRESZCZENIE)

Autor analizuje doktrynę zła w filozofii chrześcijańskiego teologa Maksyma Wyznawcy. Wykorzystując metodologię historyczną i filozoficzną, bada najbardziej wpływowe koncepcje zła w filozofii zarówno niechrześcijańskich, jak i chrześcijańskich poprzedników Maksyma. Odnosząc się do ich koncepcji braku bytu i osłabienia sił naturalnych w stosunku do zła, rozwinął on własne rozumienie tego tematu. Maksym jest teologiem silnie uwikłanym w spory chrystologiczne swojej epoki, a więc w obronę nauki o dwóch naturach Chrystusa, a także Jego boskim i ludzkim działaniu oraz woli. Odrzuca koncepcję wiecznego powrotu, metafizycznie ujętą w neoplatońskiej triadzie „przebywanie – wychodzenie – powrót”. W podejściu do rozwiązania źródeł zła przez badanie eschatologii Maksyma Wyznawcy, autor tekstu ukazuje nowe spojrzenie na naukę tego czcigodnego ojca.

THE PROBLEM OF EVIL IN THE ESCHATOLOGY OF MAXIMUS THE CONFESSOR

(SUMMARY)

The article investigates the teaching about evil in the philosophy of Christian theologian Maximus the Confessor. The problem is being solved in the sphere of eschatological views of the thinker, which are yet to be thoroughly covered in science. Using the historic-philosophical methodology, the author looks into the most influential concepts of evil in philosophies of Maximus's both non-Christian and Christian predecessors. Having borrowed their concept of voidness of being and weakening of natural powers in relation to evil, Maximus also developed his own understanding. It reveals in his eschatological teaching in which the goal of human's being is the state of deification and ever-moving repose. In this state, gnomic will responsible for committing evil is deactivated. Maximus denies the concept of eternal return, strongly pronounced metaphysically in the Neoplatonic triad of "remaining – procession – reversion". Approaching to solving the source of evil through investigation of the eschatology of Maximus the Confessor, the author gives a new viewpoint on the Reverend Father's teaching.

БИБЛІОГРАФІЯ

- Аристотель, 1976, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, Мысль, Москва.
- Беневич Григорий, 2014, *Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства*, в: Прп Максим Исповедник, *Богословско-полемические сочинения*, Издательство РХГА, Святая гора Афон, Санкт-Петербург, с. 11–298.
- Бородай Татьяна, 2008, *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*, Изд. Савин С. А., Москва.
- Дионисий Ареопагит, 2002, *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*, Алетейя, Санкт-Петербург.
- Макогон Анатолий, 2017, *Філософська критика вчення про вічне повернення в есхатологічних поглядах Максима Сповідника*, Світогляд – Філософія – Релігія № 12, с. 97–108.
- Макогон Анатолий, 2018, *Эсхатология воли в учении Максима Исповедника*, Konstantínove listy № 11, p.3–13.
- Платон, 1993, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 2, Мысль, Москва.
- Платон 1994, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 3, Мысль, Москва.
- Плутарх, 2008, *Сочинения*, Издательство С-Петербургского Университета, Санкт-Петербург.
- Прокл, 2008, *О самостоятельном существовании зла*, в: Т. Бородай, *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*, Изд. Савин С. А., Москва, с. 200–280.
- Сковорода Григорий, 2011, *Повна академічна збірка творів*, Майдан, Харків, Едмонтон, Торонто.

- Фокин Алексей, 2006, *Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение*, Имперриум пресс, Москва.
- Ямвлих, 2004, *О египетских мистериях*, Алетея, Москва.
- Andreopoulos Andreas, 2015, *Eschatology in Maximus the Confessor*, in: Pauline Allen and Bronwen Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, p. 322–340;
- von Balthasar Hans Urs, 1988, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Johannes-Verlag, Einsiedeln.
- Blowers Paul, 2016, *Maximus The Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, Oxford.
- Daley Brian, 1982, *Apokatastasis and "Honorable Silence" in Eschatology of Maximus the Confessor*, in: Felix Heinzer et Christoph Schonborn (eds.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Editions Universitaires, Fribourg, p. 309–339.
- Grigorii Nysseni, 1960, *In Canticum canticorum*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, vol. VI, E. J. Brill, Leiden.
- Grigorii Nysseni, 1962, *In Ecclesiastem homiliae*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, vol. V, E. J. Brill, Leiden, p. 195–442.
- Larchet Jean-Claude, 1996, *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*, Cerf, Paris.
- Loudovicos Nikolaos, 2010, *Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA.
- Manoussakis John, 2013, *The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will*, in: Bishop Maxim (Vasilevic) (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, Sebastian Press, Alhambra, p. 159–180.
- Maximi Confessoris Opera, 1982, *Quaestiones et Dubia*, Brepols, Turnhout.
- Maximus Confessor, 1865a, *Ambigvorum liber*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes*, Series Graeca, T 91, Paris, p. 1032–1417.
- Maximus Confessor, 1865b, *Questiones ad Thalassium*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes*, Series Graeca, T 90, Paris, p. 244–785.
- Michaud Eugene, 1902, *St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase*, Revue internationale de théologie 10, p. 257–272.
- Plotinus, 1984, *Enneads V: Plotinus with an English translation*, ed. A. H. Armstrong, vol V, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Plotinus, 1989, *Enneads I: Plotinus with an English translation*, ed. A. H. Armstrong, vol I, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Plotinus, 1990, *Enneads II: Plotinus with an English translation*, ed. A. H. Armstrong, vol II, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Ramelli Ilaria, 2013, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden.
- Sherwood Polikarp, 1955, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism*, Gerder, Romae.

Monika Bożena Morgała

Kolegium Nauk Społecznych i Filologii Obcych Politechniki Śląskiej¹

Barbara Grzyb

Kolegium Nauk Społecznych i Filologii Obcych Politechniki Śląskiej²

Beata Pitula

Kolegium Nauk Społecznych i Filologii Obcych Politechniki Śląskiej³

Unifikacja działań terapeutycznych na przykładzie innowacji pedagogicznej *Razem można więcej. Pomagam sobie samemu* – próba konceptualizacji sprzęgania metod terapeutycznych w aspekcie pracy z uczniem autystycznym

Słowa kluczowe: autyzm; niepełnosprawność; innowacja pedagogiczna; nowatorstwo; biblioterapia; Weronika Sherborne.

Keywords: autism; disability; pedagogical innovation; innovation; bibliotherapy; Weronika Sherborne.

Spośród dziesięciu podjętych innowacji, wszystkich wspaniałych, dziewięć kończy się w kompletnej ciszy

(A. Machiado, 2018)

Wprowadzenie

Współczesna cywilizacja i rozwój techniki powodują wzrost zapotrzebowania na nowe twórcze rozwiązania. Nie odnosi się to jedynie do nowoczesnych technologii w życiu człowieka, ale także do działań związanych z dydaktyczną i terapeutyczną sferą życia – zwłaszcza osób niepełnosprawnych. W społeczeństwie, w którym tak dużo mówi się o istocie po-

¹ Monika Bożena Morgała, Kolegium Nauk Społecznych i Filologii Obcych Politechniki Śląskiej, ul. Hutnicza 9-9A, 44-100 Gliwice, monika.morgala@polsl.pl, <http://orcid.org/0000-0001-6856-9111>.

² Barbara Grzyb, Kolegium Nauk Społecznych i Filologii Obcych Politechniki Śląskiej, ul. Hutnicza 9-9A, 44-100 Gliwice, Barbara.Grzyb@polsl.pl.

³ Beata Pitula, Instytut Badań nad Edukacją i Komunikacją Filologii Obcych Politechniki Śląskiej, ul. Hutnicza 9-9A, 44-100 Gliwice, Beata.Pitula@polsl.pl.

staw egalitarnych wobec osób niepełnosprawnych i edukacji włączającej – oprócz starań o zaspokojenie najważniejszych podstawowych potrzeb życiowych, najistotniejszym elementem rozwoju dzieci i młodzieży nie w pełni sprawnych jest proces terapeutyczny. W jaki sposób będzie on przebiegał, zależne jest od kilku czynników, wśród których wymienić można rodzaj i stopień niepełnosprawności, zaplecze infrastrukturalne jednostki udzielającej wsparcia, podejściu osób dorosłych pracujących z dzieckiem czy wreszcie doboru form i metod pracy. Zgodnie z przepisami prawa oświatowego, kardynalną zasadą pracy z dziećmi czy młodzieżą jest indywidualizacja procesu dydaktycznego jak i – co jest zrozumiałe – udzielanej pomocy psychologiczno-pedagogicznej (Dz.U. 2017, poz. 59). Obowiązujące przepisy dają pedagogom jeszcze inną interesującą możliwość realizacji procesów dydaktycznych i terapeutycznych – innowacje i eksperymenty pedagogiczne (Dz.U. 2017, poz. 60). W niniejszym artykule autorki skupiły się na zagadnieniu działalności innowacyjnej w pracy z dziećmi autystycznymi, a także na analizie uzyskanych wyników w wyniku przeprowadzonej w Zespole Placówek Szkolno-Wychowawczo-Rewalidacyjnych w Wodzisławiu Śląskim innowację pedagogiczną *Razem można więcej. Pomagam samemu sobie* Metodą Ruchu Rozwijającego W. Sherborne z elementami biblioterapii.

Innowacja pedagogiczna – metoda Ruchu Rozwijającego Weroniki Sherborne i biblioterapia w procesie terapeutycznym

Innowacja kojarzy się większości odbiorców jako hasło ściśle związane z biznesem czy nowatorstwem technologicznym, tymczasem jest to działanie dość popularne w innych dziedzinach, w tym w pedagogice. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z 9 kwietnia 2002 r. w sprawie warunków prowadzenia działalności innowacyjnej i eksperymentalnej przez szkoły i placówki (Dz.U. 2002 r., nr 56, poz. 506 ze zm.), które w niewielkim stopniu zmienione w roku 2011, definiowało innowację pedagogiczną jako „nowatorskie rozwiązania programowe, organizacyjne lub metodyczne, mające na celu poprawę jakości pracy szkoły”. Zgodnie z przepisami ustawy z 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe (Dz.U. z 2017 poz. 59 ze zm.) działalność innowacyjna stanowić ma integralny element działalności szkoły. Zniesienie wymogów formalnych, warunkujących realizację innowacji pedagogicznych, pozwolić ma uczniom i nauczycielom na większą kreatywność.

Wincenty Okoń podjął się zdefiniowania innowacji. W jego ocenie „innowacja pedagogiczna to zmiana struktury systemu szkolnego (dydaktycznego, wychowawczego) jako całości lub struktury ważnych jego składników – w celu wprowadzenia ulepszeń o charakterze wymiernym. Mówiąc o zmianie, mamy na myśli zmiany ulepszające system, a więc pracę nauczycieli (jej metody i środki) i uczniów lub też treść programową, albo warunki materialno-społeczne pracy szkolnej” (Okoń W., 2001, s. 138–139). Z kolei z punktu widzenia Ewy Okoń-Horodyńskiej (8.03.2018) „innowacja jest procesem polegającym na przekształceniu istniejących możliwości w nowe idee i wprowadzenie ich do praktycznego zastosowania”. Jeszcze mniej złożoną definicję znajdujemy w *Słowniku języka polskiego PWN* pod red. Witolda Doroszewskiego, gdzie innowacja to „wprowadzenie czegoś nowego” (21.01.2018). To właśnie ta ostatnia definicja najbardziej oddaje działanie, jakie podjęli pedagodzy z Zespołu Placówek Szkolno-Wychowawczo-Rewalidacyjnych w Wodzisławiu Śląskim. Opierając się na znanych metodach i narzędziach dydaktycznych połączono dwie, zupełnie różne metody, aby sprawdzić, w jakim stopniu kompilacja biblioterapii i Ruchu Rozwijającego Weroniki Sherborne wpłynie na kompetencje i umiejętności dzieci autystycznych objętych tą innowacją.

Biblioterapia jest działem „arteterapii wykorzystującej użycie wyselekcjonowanych materiałów czytelniczych jako pomocy terapeutycznej w medycynie i psychiatrii, a także poradnictwo w rozwiązywaniu problemów osobistych przez ukierunkowane czytanie” (Rubin R.J., 1987, s. 11). Biblioterapia jest także metodą terapii zajęciowej wykorzystującej wartości wytworów literackich. Terapia ta ma na celu przede wszystkim wsparcie psychiczne pacjenta, zmniejszenie stresu i poczucia osamotnienia, niepełnosprawności czy wykluczenia. Irena Borecka (2003) podkreśla, że „celem nadrzędnym (biblioterapii), jest niesienie pomocy w odnalezieniu się w nowej, trudnej sytuacji” (Borecka I., Wontorowska-Roter S., 2003, s. 47–48). Działaniem biblioterapeutycznym mogą być objęte osoby chore, również te borykające się z problemami emocjonalnymi, niepełnosprawne lub nieporadne życiowo. Ten rodzaj terapii chętnie wykorzystywany jest przy leczeniu i wspieraniu osób uzależnionych od alkoholu czy narkotyków. Z uwagi na „narzędzie” wykorzystywane w tego rodzaju terapii (literatura), jest bardzo chętnie stosowane w pracy z dziećmi. Podczas sesji terapeutycznych wykorzystuje się wiele różnorodnych aktywności pozwalających uczestnikowi (dziecku) poczuć się bezpiecznie i chętniej uczestniczyć we wspólnych działaniach od przeglądania i zabawy książkami, głośne czytanie wybranych tekstów, gry i zabawy edukacyjne w oparciu o baśnie i bajki po inscenizację utworów literackich (Borecka I., Wontorowska-Roter S., 2003, s. 60–61).

Z kolei metoda **Ruchu Rozwijającego Weroniki Sherborne** to prawdziwa „przygoda z ruchem” (Sherborne W., 1999, s. 7). Jedną z największych polskich propagatorek tej metody Marta Bogdanowicz w przedmowie do polskiego wydania podkreśla, że metoda Ruchu Rozwijającego „nawiazuje do wczesnodziecięcego doświadczenia człowieka, wykorzystując dotyk, ruch oraz wzajemne relacje fizyczne, emocjonalne i społeczne do rozszerzenia świadomości samego siebie i pogłębienia kontaktu z innymi ludźmi” (Sherborne W., 1999, s. 8). Sama Sherborne postrzega swoją metodę jako swoistego rodzaju „podejście pedagogiczne, umożliwiające doświadczenie ruchu, kontaktu fizycznego, emocjonalnego i społecznego” (Sherborne W., 1999, s. 8).

Po przeanalizowaniu definicji obu metod mogłoby się zdawać, że połączenie ich obu w jedno ukierunkowane działanie jest dużym wyzwaniem. Autorki innowacji pedagogicznej *Razem można więcej. Pomagam samej sobie* Metodą Ruchu Rozwijającego W. Sherborne z elementami biblioterapii nie wahały się jednak takiego połączenia w jednym procesie terapeutycznym. Konsolidacja kojącej biblioterapii z niezwykle żywiołową metodą Ruchu Rozwijającego dawało szansę na interesujący proces terapeutyczny.

W odniesieniu do części teoretycznej chcemy zwrócić uwagę na kwestię praktycznej realizacji zajęć innowacyjnych w szkole specjalnej. Okazuje się bowiem, że „innowacje pedagogiczne, nawet te o najwęższym zasięgu, zawsze powodują wzbogacanie oferty edukacyjnej danej placówki i jej dotychczasowego dorobku. Dowodzą, że instytucje szkolne jako organizacje uczestniczą w kreowaniu zmiany społecznej, promują dość często ideę uczenia się przez całe życie w środowisku społecznym (w skali lokalnej i krajowej)” (Dudel B. i in., 2014, s. 14). Patrząc na współczesne możliwości placówek edukacyjnych coraz częściej staramy się odnaleźć ten istotny związek pomiędzy jakością kształcenia specjalnego, a efektywnością oddziaływań pedagogicznych współczesnego nauczyciela. Stąd też można wysunąć wniosek, że jednym z wymiarów kreatywnej pracy pedagoga jest nie tylko ciągle doskonalenie się, ale przede wszystkim innowacyjna praca z uczniem.

Metodologia badań własnych – Innowacja pedagogiczna w pracy z dzieckiem ze spektrum autyzmu

Prezentowane badania dotyczyły zrealizowanej innowacji pedagogicznej zatytułowanej *Razem można więcej. Pomagam samej sobie...* w Zespole Placówek Szkolno-Wychowawczo-Rewalidacyjnych w Wodzisławiu

Śląskim. Pierwszy cykl badań zakończono w roku szkolnym 2014/2015⁴, a kolejny, już poza innowacją, był również rejestrowany w roku szkolnym 2017/2018. Wybór terenu badań był celowy, bowiem jedna z autorek artykułu, jest współtwórczynią realizowanej innowacji pedagogicznej.

Odnosząc się do powyższych założeń uznaliśmy, że głównym celem badań będzie wykazanie, że niekonwencjonalne zajęcia specjalistyczne mogą wywierać wpływ na wszechstronny rozwój ucznia z autyzmem poprzez integrację treści z obszaru relacyjnego, emocjonalno-społecznego oraz elementów biblioterapii. W tej sytuacji ważnym elementem procesu badawczego było sformułowanie hipotezy zerowej i alternatywnej:

H0 – średnie wyniki uzyskane przez osoby badane w poszczególnych podskalach, zarówno w ocenie wstępnej, przed rozpoczęciem programu, jak i po jego zakończeniu są takie same.

H1 – średnie rezultaty w poszczególnych podskalach uzyskane przez osoby badane w obu pomiarach różnią się istotnie między sobą.

Zadania wynikające z przedmiotowej innowacji obejmowały 40 spotkań tematycznych. Ponadto założenia programowe, dotyczące wspomagania rozwoju dziecka z autyzmem oraz inicjowania jego zachowań motorycznych, społecznych, emocjonalnych, komunikacyjnych i intelektualnych pozwoliły na zintegrowanie adaptacyjnych i twórczych sposobów funkcjonowania uczestników poprzez prowadzone zajęcia. Zgodnie z koncepcją innowacji, działaniami wspierającymi objęto grupę 15 uczniów z autyzmem, zakwalifikowanych do badań, tj. 2 dziewczynki (13,3%) oraz 13 chłopców (86,7%) w przedziale wiekowym od 7 do 12 lat.

Analiza statystyczna wyników badań

Zgodnie z ustaloną procedurą badań oraz zakresem statystycznej weryfikacji uzyskanych wyników (pre-test i post-test) za zasadne uznano zastosowanie testu t-Studenta dla prób zależnych, zakładając, że różnica uzyskanych wartości ma rozkład normalny. Poza tym test t-Studenta pozwala na dokonanie pomiaru istotności różnic pomiędzy średnimi z dwóch pomiarów. Stąd też możemy założyć, że wynik testu t-Studenta będzie istotny statystycznie na poziomie $p < 0,05$, co pozwala na odrzucenie hipotezy zerowej na korzyść hipotezy alternatywnej.

⁴ Innowacja pedagogiczna zatwierdzona przez Starostwo Powiatowe w Wodzisławiu Śląskim, „Realizacja zadań oświatowych w placówkach, dla których Powiat Wodzisławski jest organem prowadzącym oraz dotującym”, 2015, s. 76, <https://bip.powiatwodzislawski.pl/res/serwisy/pliki/14480731?version=1.0> (9.07.2019).

Ze względu na znaczną obszerność uzyskanego materiału empirycznego, analizie poddano zbiorcze wyniki badań, które zestawiono zgodnie z kolejnością proponowaną przez Martę Bogdanowicz w kategoriach „Skali Obserwacji Zachowań Dzieci” (Bogdanowicz M., 2013, s. 9–16)

Metody pomiaru i wyniki badań

W badaniach zastosowano obserwację bezpośrednią – standaryzowaną, ponieważ wyznacza ona „w sposób możliwie precyzyjny zakres gromadzonych za jej pomocą danych obserwacyjnych, a tym samym umożliwia względnie skuteczne zrealizowanie celu badawczego” (Łobocki M., 2004, s. 49). Stąd też narzędziem przedmiotowej obserwacji były arkusze SOZ-D (Skale Obserwacji Zachowań Dzieci – Arkusze obserwacji) w opracowaniu M. Bogdanowicz (2013).

W całościowej eksploracji badawczej przeprowadzono szczegółową analizę uzyskanych wyników wstępnych i końcowych (pre-test i post-test). Na ich podstawie dokonano ewaluacji w obszarze zaistniałych u badanych dzieci zmian w następujących sferach ich funkcjonowania: poznawczej, emocjonalnej, społecznej i ruchowej z uwzględnieniem skali specjalnej. Każdy z aspektów rozwoju dziecka był oceniany w limitacji pięciopunktowej (z możliwością przyznania ocen pośrednich co 0,5 pkt, np. 2,5 pkt). Oceny te oznaczają kolejno:

- 1 pkt – bardzo niski poziom rozwoju,
- 2 pkt – niski poziom rozwoju,
- 3 pkt – dostateczny (przeciętny) poziom rozwoju,
- 4 pkt – dobry poziom rozwoju,
- 5 pkt – bardzo dobry poziom rozwoju (Bogdanowicz M., 2013, s. 7).

Przeprowadzona analiza uzyskanych wyników badań jest interpretowana w sposób dość indywidualny, ale pozwala na wyraźne dostrzeżenie poszczególnych osiągnięć dzieci z autyzmem.

Wyniki badań

Funkcjonowanie dziecka z autyzmem kojarzy się najczęściej ze specyficznym spektrum zachowań oraz charakterystyczną, a raczej nietypową często aktywnością własną. Patrząc z tej perspektywy dostrzegamy nie tylko deficyty rozwojowe, ale też potrzeby i nierzadko potencjał dziecka, mający istotny wpływ na dynamikę codziennej jego aktywności i działalności.

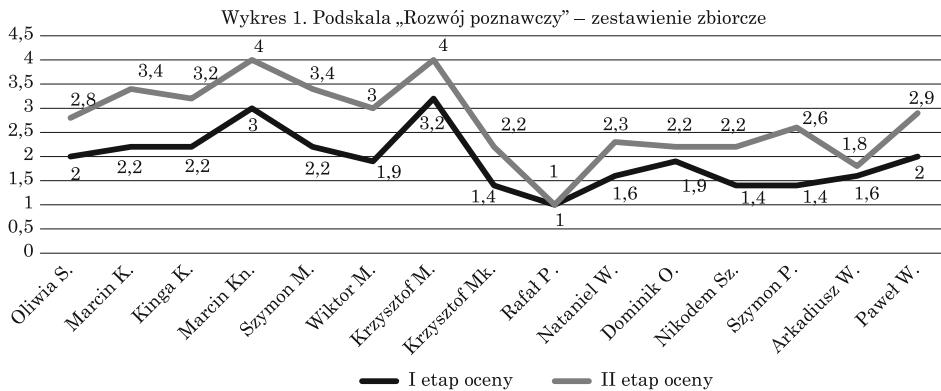
Jak podkreślają badacze problematyki autyzmu (Dawson G. i in., 2005 s. 403–424; Scambler D.J. i in., 2007, s. 553–563; Pisula E., 2015; Błęszyński J., 2014) ujawniane zaburzenia dotyczą wielu sfer rozwoju dziecka. Należy jednak podkreślić, że „ze względu na częstość zaburzeń rozwojowych i nieskuteczność dostępnych oddziaływań terapeutycznych w Polsce (podobnie jak w wielu innych krajach, nie wyłączając Stanów Zjednoczonych i krajów zachodniej Europy) mamy do czynienia z „wysypem” różnego typu terapii, rzekomo opartych na naukowych podstawach, które proponuje się jako panaceum na niemal wszystkie zaburzenia” (Grabowska A., 2015, s. 8). Traktując spostrzeżenia autorki jako wyzwanie na gruncie badawczym, postanowiliśmy dokonać szerokiej analizy pozyskanego materiału empirycznego, którego celem jest wykazanie, że intencjonalnie przygotowane zajęcia specjalistyczne dla dzieci z autyzmem stanowią pożądaną i nierzadko skuteczną sposobność doskonalenia i rozwijania ich kompetencji. Stąd też w obszarze badawczym analizie poddano wyniki następujących sfer rozwoju (zgodnie z założeniami M. Bogdanowicz):

- poznawczego (prowadzenie obserwacji partnera, rozumienie komunikatów nadawanych przez partnera (dziecko), świadomości własnego ciała i przestrzeni, postawy twórczej – kreatywności);
- emocjonalnego (nastrój, ekspresja emocji, zdolność relaksowania się, reakcje na kontakt fizyczny);
- społecznego (stosunek do zajęć, kontakt z obcymi osobami, z prowadzącym zajęcia, stosunek do partnera (dziecka), stosunek do grupy i zadań grupowych);
- ruchowego (poziom aktywności fizycznej, sprawność motoryczna, kontrola ruchów podczas ćwiczeń, dostosowanie ruchów we współpracy z partnerem – dzieckiem);
- skale specjalne (świadomość kierunków w przestrzeni, stereotypie, wokalizacja, agresja lub/i autoagresja, lęk) (Bogdanowicz M., 2013).

Biorąc pod uwagę powyższe wskazania M. Bogdanowicz oraz uwarunkowania skali obserwacji, dokonano dwukrotnego pomiaru osiągnięć uczniów i zapewniono im takie same warunki ich oceny. Z kolei uzyskane rezultaty badań początkowych i końcowych poddano analizie jednostkowej i zbiorczej. Odnosząc się do oceny indywidualnej uczniów, zauważamy, że ich osiągnięcia, choć czasami minimalne, stanowią znaczący postęp dla całościowego rozwoju dziecka. Warto zaznaczyć, że zakłócenia zdolności komunikowania uczuć, budowania relacji interpersonalnych czy też stereotypy zachowań, tak częste u dzieci z autyzmem, okazały się możliwe do przezwyciężenia. Metoda W. Sherborne stała się przykładem dobrej praktyki, która dzięki ćwiczeniom połączonym z zabawą i relacją z innymi osobami pozwala przełamać wiele barier. Podkreślić należy, że

uzupełnieniem tej metody były elementy biblioterapii jako łącznika pomiędzy ćwiczeniami. Wprowadzenie tych zajęć z użyciem wyselekcjonowanych na potrzeby pracy materiałów czytelniczych wynikało z sugestii nauczycieli, ale też potrzeb dzieci z autyzmem. Poza tym aspekt relaksacji uczniów, ucieczki od obaw i lęków był uzasadnionym argumentem, by włączyć biblioterapię w chwile dla uczestników trudnych, szczególnie w początkowym okresie zajęć. Najczęściej korzystano z wierszy, krótkich opowiadań, bajek terapeutycznych połączonych z zastosowaniem rekwizytów, takich jak pacynki, czy innych środków dydaktycznych wynikających z czytanego tekstu. „Biblioterapia traktowana jest tutaj jako działanie terapeutyczne oparte na stosowaniu materiałów czytelniczych rozumianych jako środek wspierający proces terapeutyczny. Jest rodzajem psychicznego wsparcia, pomocy w rozwiązywaniu osobistych problemów, rodzajem oparcia w procesie osiągania bezpieczeństwa i może też być środkiem do realizacji określonych potrzeb” (Borecka I., 2001, s. 15).

Aby dokładnie zobrazować poszczególne osiągnięcia uczniów zaprezentowanych podskala SOZ zestawiono je za pomocą wykresów. Pierwsza analiza zgromadzonego materiału empirycznego dotyczyła oceny rozwoju poznawczego (wykres 1).



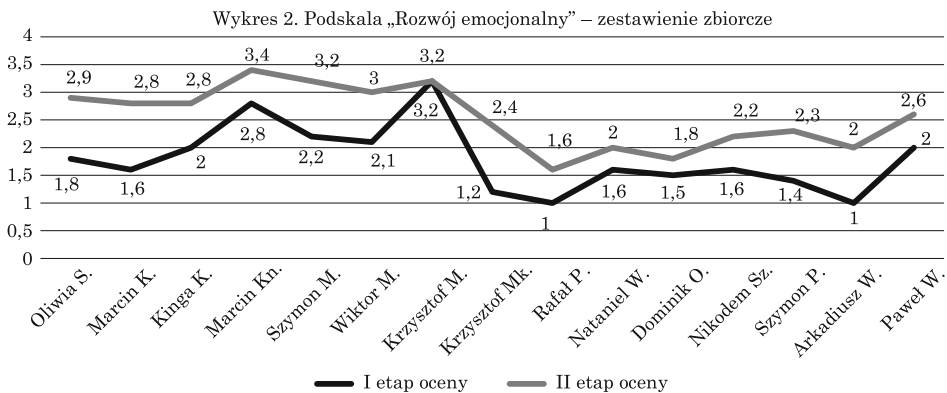
Źródło: badania własne.

Najwyższe oceny punktowe w podskali „rozwój poznawczy” uzyskali: Marcin Kn. – 4 pkt i Krzysztof M. – 4 pkt. Należy zaznaczyć, że wskaźnik punktowy jest ogólną informacją, że wytypowane podskala (pożądane) zachowania uczniów, ujawniane są prawie zawsze w niemal pełnym wymiarze i jest to w zasadzie własna motywacja do zadań. Z kolei największe postępy w tym obszarze przypadły Marcinowi K. (różnica 1,2 pkt); Szymonowi M. (1,2 pkt) i Szymonowi P. również 1,2 pkt, co świadczy o skuteczności przedmiotowych zajęć w zakresie rozwijanie nowych umie-

jętności dotyczących: koncentracji uwagi, rozumienia komunikatów i zainteresowania ich werbalizacją, świadomości własnego ciała, uczenia się nowych działań oraz postawy twórczej. Wśród uczestników projektu był również uczeń, który nie uzyskał żadnych postępów (Rafał P. I etap oceny 1 pkt, II etap oceny 1 pkt). Jest to informacja dość istotna, bowiem nie odnotowano u dziecka regresu, co jest wskazaniem, by kontynuować jego uczestnictwo w zajęciach. Poza tym średni postęp ucznia w podskali „rozwój poznawczy” wyniósł 0,8 pkt. Można zatem stwierdzić, że zaobserwowane u badanych dzieci niewielkie, ale pożądane zachowania z obszaru funkcjonowania poznawczego, stanowią istotną informację o celowości prowadzonych zajęć. Warto jednak zaznaczyć, że mechanizmy motywacyjne skierowane do uczniów były najczęściej stałe, ponieważ dostrzeżono małą samodzielność podopiecznych. Podobne rezultaty badań uzyskali Danuta Zwolińska, Robert Podstawski oraz Danuta Nowosielska-Swadźba (2014). Autorzy zwrócili uwagę na pewną zależność, dotyczącą znacznego zaangażowanie dzieci w tej podskali, gdy współdziałała z nimi czynnie osoba towarzysząca (wyniki istotne statystycznie). Leonard Zaichkowsky i in. (1980) podkreślają, że dzieci uczą się dużo więcej niż tylko umiejętności ruchowych przez zabawę i aktywność fizyczną. Badacze ci sugerują, że wykorzystywanie w zabawie kognitywnych strategii pozwala na rozumienie siebie w kategoriach psychologicznych oraz dostrzeżenia ważności i niezbędności interakcji z innymi dziećmi po to, by zabawa uzewnętrznił a swój pozytywny skutek (Zaichkowsky L. i in., 1980, za: Zoglowek H., Aleksandrovich M., 2016, s. 152).

Kolejnym badanym obszarem były umiejętności dotyczące rozwoju emocjonalnego (RE). Rozpatrując to zagadnienie pod kątem rozwoju dziecka z autyzmem, dostrzegamy, że jest to jeden z bardziej istotnych obszarów jego funkcjonowania. Ponadto M. Czub (2014, s. 12) wskazuje, że badania i analizy kompetencji emocjonalnych oraz przebiegu ich rozwoju powinny być traktowane jako obszar ściśle powiązany z umiejętnościami społecznymi (Waters E., Sroufe A., 1983, s. 79–97; Thompson R., 1994, s. 25–53; Bost K. i in., 1998, s. 192–218; Emde N. i in., 2000, s. 3–24; Sroufe A. i in., 2005). Autorka podkreśla, że „ważne argumenty przemawiające za łącznym ujmowaniem rozwoju społecznego i emocjonalnego płyną również z obszaru badań nad rozwojem przywiązania. *Explicite* wyrażał to m.in. A. Sroufe w swojej konceptualizacji przywiązania jako diadycznej regulacji emocji. Opisował on rozwój zdolności do samoregulacji pobudzenia jako procesu, w którym pierwszym „regulatorem” afektu u dziecka jest partner społeczny (opiekun), a interakcja z nim umożliwia dziecku utrzymanie równowagi emocjonalnej (Sroufe A., 1995; Czub M., 2003a, s. 31–49; 2003b, s. 55–70; Sroufe A. i in., 2005, za: Czub M., 2014, s. 13).

Aby przybliżyć uzyskane wyniki uczniów z autyzmem w podskali RE⁵ stajemy przed trudnym zadaniem, bowiem kompetencje emocjonalne i społeczne wielu z nich są zaburzone. Z kolei w odniesieniu do specyfiki zajęć, wymagania ich oceny wynikają z celowo opracowanego przez M. Bogdanowicz narzędzia (SOZ), co narzuca charakter ewaluacji osiągnięć uczniów w poszczególnych podskalach (wykres 2 – Podskala „Rozwój emocjonalny” – zestawienie zbiorcze).



Źródło: badania własne.

Znaczący przyrost kompetencji w podskali „Rozwój emocjonalny” odnotowano u Marcina Kn. (3,4 pkt); Szymona M. (3,2 pkt) i Krzysztofa M. (3,2 pkt). Zgodnie z instrukcją ogólnych zasad oceniania w Skali Obserwacji Zachowania, jest to dostateczny (przeciętny) poziom rozwoju tej kompetencji. Ponadto najniższe wyniki końcowe uzyskały dwie osoby: Rafał P. – 1,6 pkt i Dominik O. – 1,8 pkt. Interpretacja wyników pozwala również na stwierdzenie, że w grupie uczestników zajęć były osoby, u których dostrzeżono największe postępy: ok. 1 pkt (Marcin K. – 1,2 pkt; Krzysztof Mk. – 1,2 pkt; Oliwia S. – 1,1 pkt i po 1 pkt – Szymon M. i Arkadiusz W.). Ponadto średni progres ucznia w podskali „rozwój emocjonalny” wyniósł 0,75 pkt, co wskazuje, że dostrzeżono istotne zmiany dotyczące nastroju dzieci, ekspresji emocji towarzyszących zabawie, relaksacji, reakcji na kontakt fizyczny oraz wykonywania nowych, często trudniejszych zadań. Interpretacja tego wyniku jest w zasadzie jednoznaczna, bowiem skuteczność oddziaływań nie oscyluje wokół spektakularnych osiągnięć, ale pozwala na stwierdzenie, że ujawnione zmiany są korzystne w poszerzaniu kompetencji uczniów z autyzmem. Potwierdzeniem tych wyników są także spostrzeżenia M. Przasnyskiej, która na „podstawie kilkuletniej

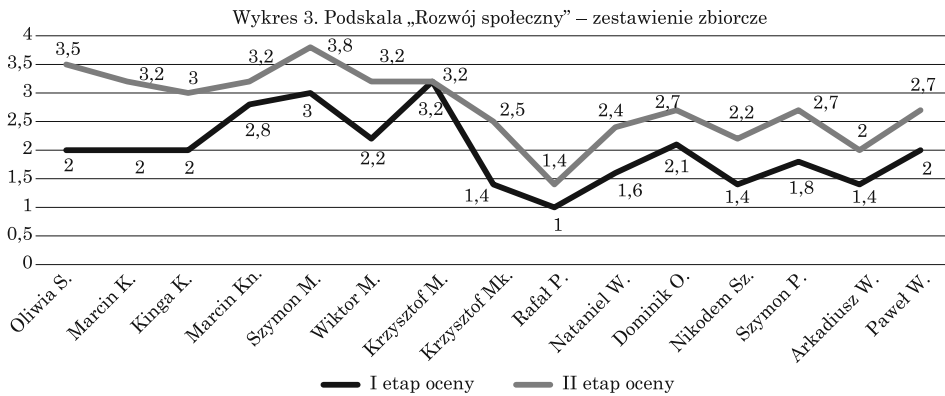
⁵ Podskala „Rozwój Emocjonalny”.

obserwacji efektów terapii metodą Weroniki Sherborne, stwierdziła, że dzieci z upośledzeniem umysłowym osiągają bardzo dobre wyniki w zakresie rozwoju emocjonalnego, społecznego i poznawczego, wykazują lepszą znajomość poszczególnych części ciała, mają większą zdolność osiągania stanu odprężenia oraz zdecydowanie lepiej reagują na kontakt fizyczny” (Przasnyska M., 1989, s. 130–136, za: Puszczalkowska-Lizis E., Pilecka M., 2012, s. 13). Poza tym Sadowska (2006, s. 11–21) twierdzi, że wytworzenie stabilnej więzi emocjonalnej z bliskimi osobami stanowi integralną część prawidłowego rozwoju psychomotorycznego dziecka, daje poczucie bezpieczeństwa, indywidualizacji, pewności siebie, jest źródłem siły motywacyjnej w zdobywaniu nowych sprawności, wyzwala potrzebę zabawy i eksploracji otoczenia, umożliwia rozwój samodzielności i kreatywności” (Sadowska L. i in., 2006, za: Puszczalkowska-Lizis E., Pilecka M., 2012, s. 16).

Wielu badaczy problematyki autyzmu uważa, że „nieprawidłowości w rozwoju społecznym są u osób z autyzmem bardzo rozległe. Ujawniają się szczególnie wyraźnie w ograniczeniu zdolności do inicjowania oraz podtrzymania interakcji (Volkmar R. i in., 2004, s. 135–170). Choć trudności te mogą przybierać zróżnicowaną postać, a zdolności społeczne ulegają także u tych osób rozwojowi, to nawet najlepiej funkcjonujące spośród nich doświadczają dużych problemów w relacjach interpersonalnych” (Pisula E., 2015, s. 30). Poza tym K. Markiewicz (2004, s. 13) zwraca uwagę na istotę deficytów rozwojowych dzieci z autyzmem, gdzie jednym z nich jest również społeczna strona ich funkcjonowania. Specyfika zaburzeń sfery społecznej ma jeszcze jedno uwarunkowanie, podporządkowane trzem nurtom:

- 1) teorii afektywnej – jako braku wzajemności interpersonalnej,
- 2) teorii wolicjonalnej – jako problemowi z motywacją,
- 3) teorii umysłu – jako braku teorii umysłu w rozwoju osoby autystycznej (Błaszyński J., 2008, s. 41–51). Stąd też „dzieci dotknięte tym schorzeniem są wycofane w kontaktach społecznych, mają trudności w zaadaptowaniu się do obowiązujących na tym gruncie norm” (Goodman R., Scott S., 2000, s. 49). To „jednostki, których umysł zniekształca rzeczywiste komunikaty, docierające z zewnątrz izolujące je od otoczenia” (Ryszewska-Banko J., Grzyb B., 2014, s. 151).

Odnosząc się w tym miejscu do problematyki badań za istotne uznano każdy przejaw wypracowanych kompetencji społecznych na podstawie celowo zorganizowanych zajęć, których ocenę przybliży wykres 3.



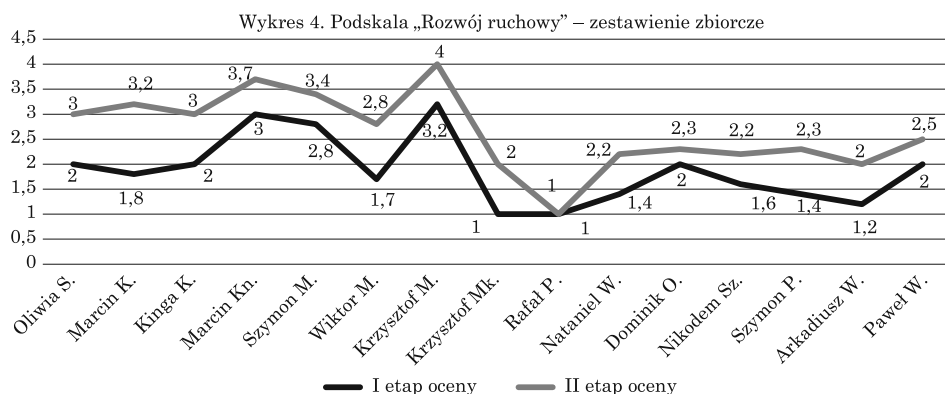
Źródło: badania własne.

Najwyższe wartości punktowe w podskali „rozwój społeczny” uzyskały 2 osoby: Szymon M. – 3,8 pkt i Oliwia S. 3,5 pkt. Należy podkreślić, że kompetencje społeczne uczestników programu na poziomie dostatecznym zdiagnozowano u 7 osób, przy czym Krzysztof M. (I etap oceny 3,2 pkt; II etap oceny – 3,2 pkt) nie uzyskał żadnego postępu w ocenianej podskali, mimo wskaźnika oscylującego w ocenie dostatecznej. Najniższe wskazania punktowe ujawniono u 6 osób, gdzie Rafał P. otrzymał tylko 1,4 pkt. Średni postęp ucznia w podskali „rozwój społeczny” wyniósł 0,79 pkt. Dostrzeżone wśród uczniów zmiany sygnalizowali również rodzice i nauczyciele. Badane dzieci najczęściej wyrażały zainteresowanie zajęciami, a niektóre z nich, motywowane poddawały się zabawie. Zmieniał się również ich stosunek do zajęć i partnera zabawy, a podejście do grupy, początkowo niechętnie, po pewnym czasie zaakceptowano, co miało wpływ na niewielką poprawę stosunku do grupy i zadań, jakie realizowali.

D. Zwolińska i wsp., również przychylają się do stanowiska, że metoda Sherborne jest efektywną aktywnością w rozwijaniu umiejętności społecznych, co potwierdziły badania z zastosowaniem skali SOZ M. Bogdanowicz. Podobne obserwacje M. Wieczorek i B. Kuriaty wskazują, że wspomniana metoda „to skuteczny środek wspomagający terapię dzieci z autyzmem i jednocześnie czyniące je bardziej atrakcyjnymi; przyczynia się do podniesienia ogólnego poziomu funkcjonowania dziecka i poprawy stosunków społecznych” (Wieczorek M., Kuriata B., 2014, s. 102).

Ważnym obszarem oceny uczestników zajęć były ich umiejętności ruchowe w zakresie poziomu aktywności fizycznej, sprawności motorycznej, samodzielności, kontroli ruchów oraz ich dostosowania się do współpracy z partnerem. Analizując możliwości rozwoju ruchowego dzieci z autyzmem, warto zwrócić uwagę na spostrzeżenia Radosława Sroki, który, powołując się na spostrzeżenia E. Pisuli, zauważa, że „rozwój ruchowy

dzieci z autyzmem jest nieharmonijny oraz zróżnicowany. W pewnych obszarach można zaobserwować dysfunkcje i deficyty, natomiast w innych osoba autystyczna osiąga wysoki lub bardzo wysoki poziom. Do dnia dzisiejszego nie wyodrębniono charakterystycznego dla autyzmu wzorca rozwoju ruchowego. Jego ewentualne opóźnienie zostało lepiej udokumentowane w związku z opóźnionym rozwojem umysłowym. Stwierdzono również, że poziom rozwoju zdolności ruchowych dziecka wiąże się ściśle z charakterem sytuacji, w jakiej dokonywany jest pomiar. Jeżeli zadanie ruchowe ma związek z kontekstem sytuacyjnym, to mierzony poziom zdolności ruchowych jest o wiele wyższy niż wtedy, gdy dziecko ma wykonać serię niepowiązanych ze sobą ćwiczeń ruchowych” (Sroka R., 2012, s. 100). Można zatem powiedzieć, że zajęcia prowadzone zgodnie z zaleceniami metody Sherborne mają istotny wpływ na poszerzenie umiejętności motorycznych dzieci z autyzmem. Podjęcie tego wyzwania wynikało z szeregu pozytywnych opinii, nie tylko naukowych, ale też środowiska nauczycieli i specjalistów zajmujących się codziennym wspomaganie osób z autyzmem i ze sprzężonymi zaburzeniami rozwoju. Aby przybliżyć osiągnięcia ruchowe uczniów badanych w podskali „Rozwój ruchowy”, uzyskane wyniki zamieszczono na wykresie 4.



Źródło: badania własne.

Wskaźniki punktowe zamieszczone na wykresie 4 pozwalają zauważyć, że najwyższe oceny końcowe, powyżej 3 pkt, uzyskały 4 osoby: Krzysztof M. – 4 pkt; Marcin Kn. – 3,7 pkt; Szymon M. – 3,4 pkt i Marcin K – 3,2 pkt. Z kolei najniższe noty przypadły Rafałowi P., który osiągnął w podskali „rozwój społeczny” tylko 1 pkt. Ponadto na poziomie niskim w tym aspekcie skali pozostało 8 osób. Warto również omówić najbardziej znaczące rezultaty uczniów z autyzmem, ponieważ szczególne różnice (powyżej 1 pkt) uzyskały 2 osoby: Marcin K. – 1,4 pkt i Wiktor M. 1,1 pkt. Poza tym średni postęp ucznia w podskali „rozwój ruchowy” wyniósł 0,81 pkt.

Ta indywidualna ocena poszczególnych uczniów pozwala na zobrazowanie pojedynczych rezultatów, ale jakże istotnych z punktu widzenia rozwoju uczestników zajęć.

Poszerzanie zdolności rozwoju ruchowego dzieci z autyzmem zaznaczają w swoich badaniach D. Zawadzka, A. Rymarczuk i R. Bugaj (2014). Rezultaty ich obserwacji wskazują, że poziom umiejętności motorycznych, ale też ich niskie wyniki (początkowe i końcowe w skali SOZ) mogą mieć swoje źródło w deficytach rozwojowych osób badanych (Zawadzka D. i in., 2014, s. 15). Autorzy zwracają uwagę, że w „najmniejszym stopniu zmienił się rozwój ruchowy dzieci. Podobne wyniki uzyskały A. Marchewka i M. Kowalska (2004, s. 15–18). Zbadały one grupę dzieci autystycznych, wykorzystując Skalę Obserwacji Zachowania. W odniesieniu do sfery ruchowej nie odnotowały statystycznie istotnej różnicy między pierwszym i drugim badaniem (Marchewka A., Kowalska M., 2004, s. 15–18), czego nie potwierdzają nasze badania ($t= 8,69$; $p<0,00$).

Jeśli przyjmiemy, że wyniki indywidualne są reprezentatywne dla osiągnięć poszczególnych uczniów, to zasadne wydaje się wykazanie istotności różnic pomiędzy średnimi z dwóch pomiarów z pre-testu, jak i post-testu (tabela 1).

Tabela 1

Wyniki w badanych podskalach – ujęcie ogólne

Podskale obserwacji – ujęcie statystyczne				
Rodzaje podskalał	Uzyskane wyniki osób badanych			
	\bar{x}		t	p
	Badanie wstępne	Badanie końcowe		
Rozwój poznawczy	1,93	2,73	8,37	0,00
Rozwój emocjonalny	1,80	2,55	8,35	0,00
Rozwój społeczny	1,99	2,78	8,32	0,00
Rozwój ruchowy	1,87	2,68	8,69	0,00

\bar{x} – średnia arytmetyczna

t – test studenta

p – poziom istotności założony poziom istotności $p<0,05$

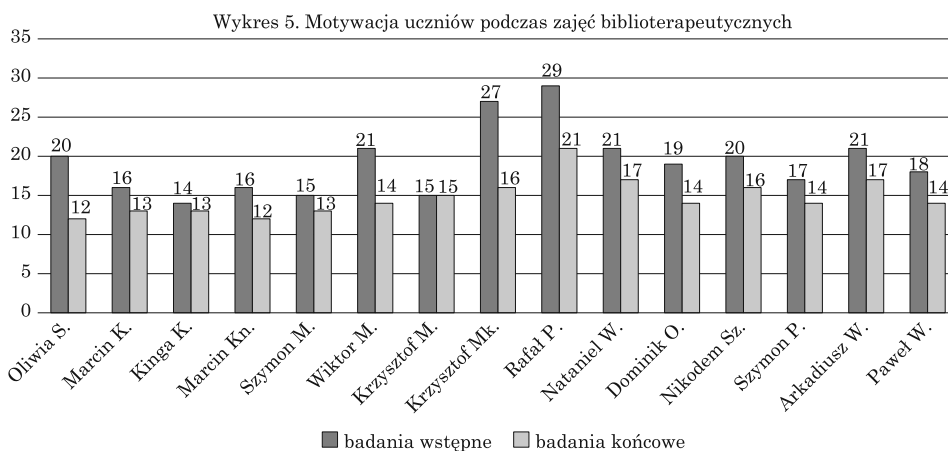
Źródło: badania własne.

Uzyskane wyniki zarówno przed rozpoczęciem programu, jak i po jego zakończeniu, pozwalają dostrzec istotne statystycznie różnice i to we wszystkich badanych podskalach ($p<0,00$). Największy poziom osiągnięć odnotowano w kategorii „Rozwój motoryczny” (średnia różnica 0,81 pkt; $t=8,69$; $p=0,00$), co pozwala na stwierdzenie, że wdrożone zajęcia w sposób

efektywny poszerzały kompetencje badanych dzieci w zakresie aktywności fizycznej, sprawności motorycznej, samodzielności, kontroli ruchów w wykonywaniu zadań oraz ich dostosowania do partnera zabawy. Z kolei najslabsze wyniki uzyskano w podskali „Rozwój emocjonalny” (średnia różnica 0,75 pkt, $t=8,35$; $p=0,00$).

Istotnym dopełnieniem wdrożonej innowacji pedagogicznej były elementy zajęć biblioterapeutycznych, które – jak wcześniej wspominaliśmy – pełniły funkcję wyciszającą pomiędzy poszczególnymi fazami zajęć. Do podstawowych zadań zaliczyliśmy złagodzenie napięć emocjonalnych oraz podniesienie motywacji do prowadzonych zajęć i zabaw.

Dokonując obserwacji badanych dzieci podczas zajęć biblioterapeutycznych, dostrzegaliśmy zróżnicowany poziom ich motywacji (aktywności własnej) do uczestnictwa czynnego, które dla wielu z nich było początkowo całkowicie bierne. Stąd też uznałyśmy za zasadne zaprezentowanie ilości działań nauczycieli inspirujących poszczególne dzieci do aktywnego i celowego ich uczestnictwa w zajęciach biblioterapeutycznych.



Źródło: badania własne.

Analizując uzyskane wyniki można dostrzec, że większość uczniów wymagała początkowo bezpośredniego wsparcia nauczyciela podczas zajęć biblioterapeutycznych, które realizowano w przerwach pomiędzy poszczególnymi i wyznaczonymi etapami zajęć. Jak można dostrzec na wykresie, Krzysztof Kk. (badanie wstępne 27; badanie końcowe 16) uzyskał największą różnicę. Badany chłopiec początkowo wymagał znacznego wsparcia, a w końcowym cyklu zajęć biblioterapeutycznych, pomoc nauczyciela dość znacznie zmalała. Kolejnymi osobami, które uzyskały wyraźne różnice były: Oliwia S. (wielkość zmiany 8) i Rafał P. (wielkość

zmiany 8). Uzewnętrznione wskaźniki zauważalnego rozwarstwienia wyników pozwalają sądzić, że zajęcia biblioterapeutyczne u większości badanych uczniów z autyzmem przyniosły oczekiwane rezultaty. Początkowo nieśmiali, wycofani lub wręcz emocjonalnie rozchwiani uczniowie wymagali wielokrotnego wsparcia, jednak w ostatecznej ocenie wiele z zaproponowanych zajęć wywarło istotny wpływ na zmianę zachowania uczniów, ale też ich dalsze uczestnictwo w zajęciach metodą Ruchu Rozwijającego Weroniki Sherborne. Jeden z uczestników, co należy podkreślić, uzyskał wyniki na tym samym poziomie (Krzysztof M., badanie wstępne 15, badanie końcowe 15), co jest też optymistycznym sygnałem, ponieważ uzyskana ilość wsparcia ucznia nie uległa zwiększeniu.

Należy zatem podkreślić, że zajęcia z biblioterapii, które zastosowałyśmy podczas innowacji pedagogicznej, spełniły nasze oczekiwania, bowiem wielu uczniów czasami ostentacyjnie egzekwowało ich inicjowanie. Warto zatem dostrzec walory biblioterapii i częściej wykorzystywać ją w praktyce pedagogicznej z dziećmi o specjalnych potrzebach edukacyjnych, nawet jako element wspomagający inne, czasami wiodące metody pracy.

Zamiast podsumowania

Na podstawie zaprezentowanych wyników badań można przyjąć, że efektywność oddziaływania terapeutycznego w tak wielu obszarach funkcjonowania dziecka zawdzięczamy metodzie W. Sherborne. Jej wdrożenie pozwoliło na poszerzenie kompetencji uczestników zajęć, jednak nie można jeszcze określić stopnia petryfikacji tych umiejętności. Patrząc jednak z perspektywy czasu, dostrzegamy znaczącą rolę elementów biblioterapii, którą wdrażano w chwilach dla dzieci trudnych. Umożliwiła ona łagodzenie lęku, obaw, zaniepokojenia czy niepewności wśród uczniów, które w sposób dla siebie specyficzny towarzyszy dzieciom z autyzmem. Ponadto przyjmuje się również, „że model terapii dzieci z autyzmem powinien być wielodyscyplinarny i holistyczny. Oznacza to łączenie różnorodnych metod, wykorzystywanie różnych sposobów interpretacji pojawiających się problemów oraz wypracowywanie dla nich rozmaitych rozwiązań. Za najbardziej przydatne uważane są metody poznawcze i behawioralne, uzupełniane w miarę potrzeb innymi sposobami oddziaływania” (Pisula E., 2005, s. 118). Zatem, aby efektywnie pracować i pomagać dziecku warto łączyć różne podejścia i metody, mając przy tym świadomość celów, które można osiągnąć dzięki konkretnym działaniom (Gancarz A. i Rybka A., 2012, s. 48).

Współczesna wiedza nie pozwala na stwierdzenie, że istnieje jedna skuteczna metoda terapii uwzględniająca całość problemów i potrzeb

dziecka autystycznego i jego rodziny (por. Pisula E., Danielewicz D., 2003, za: Gancarz A., Rybka A., 2012, s. 48).

Innowacja pedagogiczna przeprowadzona w Zespole Placówek Szkolno-Wychowawczo-Rewalidacyjnych w Wodzisławiu Śląskim *Razem można więcej. Pomagam samemu sobie* Metodą Ruchu Rozwijającego W. Sherborne z elementami biblioterapii, stanowi swoistego rodzaju odpowiedź osób dorosłych – terapeutów i pedagogów na potrzebę wieloobszarowego rozwoju dziecka autystycznego. Połączenie tak powszechnie znanych, a zarazem odmiennych metod leczniczych pozwoliło na przeprowadzenie oceny efektywności wdrażanej innowacji i potwierdziło zasadność twierdzenia, że próba sprzęgania odmiennych metod terapeutycznych w aspekcie pracy z uczniem autystycznym przynosi wymierne efekty.

Stale rośnie potrzeba wprowadzania innowacyjnych działań w terapię i rehabilitację osób niepełnosprawnych, a jak powiedział Thomas Charles Lasord „różnica między niemożliwym a możliwym leży w ludzkiej determinacji” (8.03.2018). Nie pozostaje zatem nic innego, jak zabrać się do pracy i dokonywać kolejnych innowacji czy eksperymentów pedagogicznych tylko w jednym celu – wspomagania całościowego rozwoju naszych podopiecznych.

UNIFIKACJA DZIAŁAŃ TERAPEUTYCZNYCH NA PRZYKŁADZIE INNOWACJI PEDAGOGICZNEJ RAZEM MOŻNA WIĘCEJ. POMAGAM SOBIE SAMEMU – PRÓBA KONCEPTUALIZACJI SPRZĘGANIA METOD TERAPEUTYCZNYCH W ASPEKcie PRACY Z UCZNIEM AUTYSTYCZNYM

(STRESZCZENIE)

Specyfika i uwarunkowania związane z pracą nauczycieli i terapeutów osób niepełnosprawnych, a także oczekiwań i coraz większych wymagań ze strony zarówno ustawodawców, jak i rodzin determinują konieczność stałego rozwoju. W kontekście zmieniającego się podejścia do pracy pedagogicznej i terapeutycznej niezbędne jest poszukiwanie nowatorskich rozwiązań. Dotyczy to nie tylko samych kompetencji pedagogów, ale i poszukiwania oraz poszerzania oddziaływań edukacyjno-terapeutycznych o nowe, czasami kontrowersyjne, metody i formy pracy. Autorki artykułu przeprowadziły badania związane z programem innowacji pedagogicznej – *Razem można więcej...* w Zespole Placówek Szkolno-Wychowawczo-Rewalidacyjnych w Wodzisławiu Śląskim. Innowacja realizowana była (i nadal jest) w grupie dzieci z autyzmem. Ideą programu było wykazanie skuteczności połączenia elementów biblioterapii i Metody Ruchu Rozwijającego Weroniki Sherborne w procesie terapeutycznym. Na podstawie uzyskanych wyników badań autorki wykazują słuszość podejmowania działań związanych z wdrażaniem nowatorskiego rozwiązania, jakim jest próba sprzęgania różnych metod terapeutycznych w aspekcie pracy z dziećmi z autyzmem.

UNIFICATION OF THERAPEUTIC ACTIVITIES ON THE EXAMPLE
OF PEDAGOGICAL INNOVATION *TOGETHER, YOU CAN DO MORE.*
I HELP MYSELF – AN ATTEMPT TO CONCEPTUALIZE THE COUPLING
OF THERAPEUTIC METHODS IN THE ASPECT OF WORKING WITH
AN AUTISTIC STUDENT

(SUMMARY)

The specificity and determinants associated with the work of teachers and therapists of people with disabilities, as well as expectations and increasing demands from both legislators and families, cause the necessity of permanent development. In the context of the changing approach to pedagogical and therapeutic work, it is essential to look for innovative solutions. This applies not only to the competences of educators, but also to the searching and broadening process of educational and therapeutic interactions with new, sometimes controversial, methods and forms of work. The authors of the article have tried to summarize the implemented pedagogical innovation entitled *Together, you can do more. I help myself* in the Cluster of Schools and Revalidation and Education Institution in Wodzisław Śląski, Upper Silesia. Innovation has been carried out in the group of children with autism. The intention of the creators of the text is to demonstrate the effectiveness of combining the Elements of Bibliotherapy and the Sherborne Developmental Movement method (SDM) in the therapeutic process. Due to the results of the research, the authors would like to point out the rightness of undertaking activities related to the implementation of an innovative solution which is an attempt to couple various therapeutic methods in the aspect of working with an autistic students.

BIBLIOGRAFIA

- Bleszyński Jacek, 2008, *Usprawnianie czy asymilacja? Kierunki działań podejmowanych w pedagogice specjalnej na przykładzie zaburzeń autystycznych*, w: Anna Klinik (red.), *W stronę podmiotowości osób niepełnosprawnych. Problemy edukacji, rehabilitacji i socjalizacji osób niepełnosprawnych*, t. 4, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Bleszyński Jacek, 2014, *Autyzm a niepełnosprawność intelektualna i opóźnienie w rozwoju. Skala Oceny Zachowań Autystycznych*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk.
- Bogdanowicz Marta, 2013, *Skale obserwacji zachowania dzieci i rodziców uczestniczących w zajęciach Ruchu Rozwijającego*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk.
- Borecka Irena, 2001, *Biblioterapia. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich, Warszawa.
- Borecka Irena, Wontorowska-Roter Sylwia, 2003, *Biblioterapia w edukacji dziecka niepełnosprawnego intelektualnie*, Wydawnictwo Unus, Wałbrzych.
- Czub Magdalena, 2003a, *Znaczenie wczesnych więzi społecznych dla rozwoju emocjonalnego dziecka*, Forum Oświatowe, 2 (29).
- Czub Magdalena, 2003b, *Spółeczna natura rozwoju emocjonalnego*, w: Anna I. Brzezińska, Sławomir Jabłoński, Marta Marchow (red.), *Niewidzialne źródła. Szanse rozwoju w okresie dzieciństwa*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, s. 55–70.

- Czub Magdalena, 2014, *Rozwój kompetencji społeczno-emocjonalnych dziecka, w: Diagnoza funkcjonowania społeczno-emocjonalnego dziecka w wieku od 1,5 do 5,5 lat*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa <http://eduentuzjasci.pl/images/stories/publikacje/ibe-diagnoza-funkcjonowania-spolecno-emocjonalnego.pdf> (16.08.2015).
- Dawson Geraldin, Webb Sara J., McPartland James C., 2005, *Understanding the nature of face processing impairment in autism: insights from behavioral and electrophysiological studies*, *Developmental Neuropsychology*, 27 (3).
- Dudel Barbara, Kowalczyk-Wałędziuk Marta, Łogwiniuk Katarzyna M., Szorc Katarzyna, Wróblewska Urszula, 2014, *Innowacje w teorii i praktyce edukacyjnej na przykładzie województwa podlaskiego*, Fundacja Centrum Transferu Wiedzy i Innowacji Społeczno-Pedagogicznych, Białystok.
- Emde Robert N., Korfmacher Jon, Kubicek Lorraine F., 2000, *Toward a theory of early relationship-based intervention*, w: Joy Osofsky, Hiram E. Fitzgerald (red.), *WA-IHM Handbook of infant mental health*, Vol. 2, Early intervention, evaluation and assessment John Wiley & Sons, New York, s. 3–24.
- Freeman Bost Kelly K., Vaughn Brian E., Washington Newell Wanda, Cilinski Kerry L., Bradbard Marylin R., 1998, *Social competence, social support and attachment: demarcation of construct domains, measurement and paths of influence for preschool children attending Head Start*, *Child Development*, 69 (1), 192–218.
- Garnarcz Aneta, Rybka Anna, 2012, *Terapia i edukacja osób z autyzmem i niepełnosprawnością intelektualną. Próba integracji zagadnień*, *Sztuka Leczenia*, nr 3–4, Kraków.
- Goodman Robert, Scott Stephen, 2000, *Psychiatria dzieci i młodzieży*, Wydawnictwo Medyczne Urban&Partner, Wrocław.
- Łobocki Mieczysław, 2004, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Marchewka Anna, Kowalska Magdalena, 2004, *Metoda Weroniki Sherborne a rozwój poznawczy, emocjonalny, ruchowy i społeczny dzieci autystycznych niepełnosprawnych intelektualnie*, *Rehabilitacja Medyczna*, 8 (3), s. 15–18.
- Markiewicz Katarzyna, 2004, *Możliwości komunikacyjne dzieci autystycznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Okoń Wincenty, 2001, *Nowy słownik pedagogiczny*, ŻAK, Warszawa.
- Pisula Ewa, 2005, *Efektywność działań terapeutycznych podejmowanych wobec dzieci z autyzmem*, w: Ewa Pisula, Dorota Danielewicz (red.), *Wybrane formy terapii i rehabilitacji osób z autyzmem*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, s. 13–29.
- Pisula Ewa, 2005, *Małe dziecko z autyzmem*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Pisula Ewa, 2015, *Od badań mózgu do praktyki psychologicznej*, w: Anna Grabowska (red.), *Autyzm*, GWP, Sopot.
- Pisula Ewa, Danielewicz Dorota, 2003, *Terapia i edukacja osób z autyzmem – historia i dzień dzisiejszy*, w: Ewa Pisula i Dorota Danielewicz (red.), *Terapia i edukacja osób z autyzmem. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa, s. 9–42.
- Podskala „Rozwój Emocjonalny”, [b.m.r].

- Przasnyska Maria, 1989, *Nauczanie kultury fizycznej w „szkole życia” według programu Weroniki Sherborne*, Szkoła Specjalna, 2, s. 130–136.
- Puszczalowska-Lizis Ewa, Pilecka Magdalena, 2012, *Metoda Ruchu Rozwijającego Weroniki Sherborne a rozwój poznawczy, emocjonalny, społeczny i ruchowy wychowanków domu dziecka*, Fizjoterapia, t. 20, nr 3.
- Rubin Rhea J., 1987, *Bibliotherapy Sourcebook*, Phoenix Oryx Press, Londyn.
- Ryszewska-Banko Justyna, Grzyb Barbara, 2014, *Autyzm a terapia behawioralna, Niepełnosprawność i Rehabilitacja*, nr 3, s. 144–163.
- Sadowska Ludwika, Szpich Elżbieta, Wojtowicz Dorota, Mazur Artur, 2006, *Odpowiedzialność rodzicielska w procesie rozwoju dziecka niepełnosprawnego*, Przegląd Medyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, 4 (1), s. 11–21.
- Scambler Douglas J., Hepburn Susan, Rutherford M.D., Wehner Elisabeth A., Rogers Sally J., 2007, *Emotional responsivity in children with autism, children with other developmental disabilities, and children with typical development*, Journal of Autism and Developmental Disorders, 37 (3).
- Sherborne Weronika, 2012, *Ruch rozwijający dla dzieci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sroka Radosław, 2012, *Motoryka duża dzieci z autyzmem w wieku 3–7 lat. Różnice między wiekiem biologicznym i wiekiem rozwojowym oraz propozycje ćwiczeń usprawniających*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Prace Instytutu Kultury Fizycznej (nr 771), nr 28.
- Sroufe Alan L., 1995, *Emotional Development. The Organization of Emotional Life in the Early Years*, Cambridge: University Press.
- Sroufe Alan L., Egeland Byron, Carlson Elisabeth A., Collins Andrew, 2005, *The development of the person. The Minnesota study of risk and adaptation from birth to adulthood*, The Guilford Press, New York.
- Thompson Ross A., 1994, *Emotion Regulation: A Theme in Search of Definition*, w: Nathan Fox (red.), *Monographs of the Society for Research in Child Development* 240, Vol. 59, s. 25–53.
- Volkmar Fred R., Lord Catherin, Bailey Anthony, Schultz Robert T., Klin Amy, 2004, *Autism and pervasive developmental disorders*, Journal of Child Psychology and Psychiatry, 45: 1, s. 135–170.
- Waters Everett, Sroufe Alan L., 1983, *Social competence as a developmental construct*, Developmental Review, 3, s. 79–97.
- Wieczorek Marta, Kuriata Beata, 2014, *Sherborne Developmental Movement Method as a form of support for therapy in children with autism spectrum disorders*, Journal of Health Sciences, t. 4, z. 13.
- Zaichkowsky Leonard D., Linda B., Martinek Thomas J., 1980, *The child and physical activity*, MO: Mosby, Davies, St. Louis.
- Zawadzka Dominika, Rymarczuk Aleksandra, Bugaj Rafał, 2014, *Ocena skuteczności integracji sensorycznej oraz metody ruchu rozwijającego Weroniki Sherborne w usprawnianiu funkcjonowania psychomotorycznego dzieci z autyzmem*, „Fizjoterapia”, t. 22, nr 1.

Zoglowek Herbert, Aleksandrovich Maria, 2016, *Development through Movement – Psychopedagogical Analysis and Psychomotor Approaches*, Revija za Elementarno Izobraževanje, 9 (1–2).

Zwolińska Danuta, Podstawski Robert, Nowosielska Danuta, 2014, *The importance of persons accompanying children with moderate intellectual disability in the therapy of Veronica Sherborne Developmental Movement*, „Postępy Rehabilitacji” (2).

Akty prawne

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z 9 kwietnia 2002 r. w sprawie warunków prowadzenia działalności innowacyjnej i eksperymentalnej przez publiczne szkoły i placówki, Dz.U., 2002, nr 56, poz. 506 ze zm.

Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 roku – Prawo oświatowe, Dz.U. 2017, poz. 59 ze zm.

Netografia

<http://ad-venture.com.pl/> (dostęp 8.03.2018).

<https://sjp.pwn.pl/doroszewski/innowacja;5434839.html> (dostęp 21.01.2018).

<https://www.edunews.pl/badania-i-debaty/opinie/3577-o-innowacji-pedagogicznej> (dostęp 3.01.2018).

<https://zmianywzyciu.pl/cytaty> (dostęp 8.03.2018).

Ewa Beata Baruk-Dzięcioł
Katedra Wczesnej Edukacji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Rodzina i dom jako elementy obrazu świata osób dorosłych z rodzin pełnych i niepełnych

Słowa kluczowe: rodzina; obraz świata; prototyp; eksperyment asocjacyjny; osoby dorosłe.

Keywords: family; worldview; prototype; association experiment; adults.

Wprowadzenie

Rodzina i dom rodzinny tworzą przestrzeń, w której dokonuje się – przez wychowanie – rozwój osobowy człowieka (Opozda D., 2015, s. 9; Kunowski S. 1993, s. 57–58; Okaraj Z., 2017, s. 80). Natomiast panująca w nich atmosfera (Pietruszka L., 2015, s. 189–19; Przetacznikowa M., 1980, s. 460) i klimat (Frączek Z., 2018, s. 146; Lindgren H. C., 1962, s. 101) w istotny sposób warunkują jego przystosowanie się do życia w znacznie szerszym kręgu społecznym (Adamski F., 2014, s. 8; Adamski F., 2002, s. 41; Kunowski S., 1993, s.168). Rodzina i dom rodzinny przesądzają też o obrazie samego siebie (Schaffer D. R. i Kipp K., 2015, s. 469; Schaffer H. R., 2014, s. 346; Aronson E. i in., 1997, s. 249) oraz obrazie otaczającego świata (Fontana D., 1998, s. 45), które kształtują się w świadomości.

Obraz świata przeważnie określany jest jako „system wiedzy o świecie, powstały w wyniku gromadzenia i interpretowania informacji pochodzących z przekazów społecznych i bezpośredniego doświadczenia” (Rudkowska G., 1998, s. 312). Natomiast rzeczywistość jest spostrzegana poprzez pryzmat języka, w którego słowach oraz ich znaczeniach zawarte jest doświadczenie jego użytkowników (Bartmiński J., 2014, s. 14; Kliś M., 1998, s. 151).

¹ Ewa Beata Baruk-Dzięcioł, Katedra Wczesnej Edukacji, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. R. Prawocheńskiego 13, 11-041 Olsztyn, ewbaruk@poczta.onet.pl, <https://orcid.org/0000-0001-6608-1657>.

Rodzi się więc tutaj problem, który można zawrzeć w pytaniach: czy typ rodziny pochodzenia może modelować obraz środowiska rodzinnego kształtujący się w świadomości osób dorosłych, a wyrażony na płaszczyźnie ich języka i czy właściwości prototypu² obrazu domu i rodziny mogą być uwarunkowane przez typ rodziny pochodzenia?

Z badań nad obrazem rodziny i domu

Celem przeprowadzenia badań było określenie właściwości prototypu obrazu domu i rodziny, które powstały w świadomości osób dorosłych – wywodzących się z odmiennych typów rodzin – a zostały wyrażone na płaszczyźnie ich języka. Istotne jest to, że wzrastały one w kręgu określonej kultury, miały zbliżone zainteresowania i plany zawodowe, zaś w przebiegu edukacji spotkały się z podobnymi oddziaływaniami formacyjnymi. Ważne jest również, że przynależą one do jednej wspólnoty narodowej i są rdzennymi użytkownikami określonego języka etnicznego.

Wspomniane badania empiryczne zostały przeprowadzone w październiku 2018 r., z wykorzystaniem eksperymentu asocjacyjnego (Woodworth R.S., Schlosberg H., 1963, s. 81–84; Hunca-Bednarska A., 1997, s. 59; Kurcz I., 2000, s. 110). Umożliwia on diagnozowanie istniejącego w świadomości obrazu świata. Z kolei wymienione przez respondentów asocjacje, zgromadzone wokół słowa hasłowego, ukazują poszczególne aspekty tego obrazu.

Wyróżnia się dwa typy eksperymentu asocjacyjnego. Pierwszy z nich to swobodny eksperyment skojarzeniowy, który ma charakter otwarty. Zadaniem respondentów jest podanie pierwszej reakcji nasuwającej się im w związku z prezentowanym słowem-bodźcem. Drugim typem jest kierowany eksperyment asocjacyjny, w którym reakcje respondentów ogranicza dodatkowa instrukcja (Залевская А.А., 1990, s. 10; Береснева Н.И. i in., 1995, s. 24).

W obrębie eksperymentu asocjacyjnego stosuje się właściwe dla niego techniki badawcze. Należy do nich technika kojarzenia jednorazowego swobodnego i kojarzenia jednorazowego ciągłego, a także technika kojarzenia ciągłego swobodnego i technika kojarzenia ciągłego kierowanego (Woodworth R.S., Schlosberg H., 1963, s. 81–84).

Do realizacji badań empirycznych zastosowano eksperyment asocjacyjny w wersji swobodnej ciągłej. Słowami hasłowymi były *dom* i *rodzina*.

² Ryszard Jedliński jest zdania, iż „prototyp jest jednostką poznania [...] kategorii i jej charakteryzowania [...]. Obejmuje więc reprezentację charakterystycznych cech posiadanych przez desygnaty czy egzemplarze pojęcia” (Jedliński R., 2000, s. 44–45).

Badania miały charakter pisemny, zaś czas ich trwania wynosił 10 minut (po pięć minut dla każdego słowa bodźcowego). Konstrukcja narzędzia badawczego wymuszała na respondentach wymienienie najpierw skojarzeń nasuwających się im w związku z ekspozycją bodźca werbalnego *dom*, dopiero później był prezentowany kolejny bodziec – *rodzina*. Następnie zebrano informacje dotyczące typu rodziny pochodzenia badanych osób, a także ich stanu cywilnego i dietności.

Badania przeprowadzono wśród studentek pedagogicznych kierunków studiów. Nie było pomiędzy nimi kobiet zamężnych, a także będących matkami. Świadomym zabiegiem było powstrzymanie się – ze względów moralnych – od zbierania szczegółowych informacji na temat konstelacji rodziny, z której one pochodzą. Poprzestano jedynie na ogólnym kryterium, łączącym się z typem rodziny – pełna lub niepełna. Na tej podstawie wyłoniono grupę respondentek pochodzących z rodzin niepełnych (N) i grupę kontrolną, którą stanowiły respondentki z rodzin pełnych (P).

Badaniami objęto łącznie 129 osób, w tym z rodzin niepełnych – 32 (24,80% wszystkich respondentek), natomiast z rodzin pełnych – 97 (75,20%). Uzyskanie równolicznych grup w warunkach akademickich nie było możliwe ze względów organizacyjnych.

Istotną kwestią, na podstawie analizy otrzymanego materiału badawczego, była weryfikacja założenia o możliwości istnienia związku pomiędzy typem rodziny pochodzenia a właściwościami obrazu świata respondentek, szczególnie zaś – prototypu obrazu domu i rodziny. Ten hipotetyczny związek mógłby być zauważalny na płaszczyźnie gotowości leksykalnej respondentek, która łączy się z łatwością wydobycia słów z utrwalonego w pamięci zasobu słownika umysłowego³ i jest widoczna w aspekcie ich frekwencyjności.

Metodą statystyczną, która okazała się najbardziej przydatna do analizy materiału leksykalnego było obliczenie średniej arytmetycznej otrzymanych skojarzeń w przeliczeniu na jedną respondentkę. Dokonano tego oddzielnie w odniesieniu do materiału badawczego, otrzymanego z związku z ekspozycją poszczególnych słów-bodźców. Następnie obliczono wartość wskaźnika różnicującego (Wr) te średnie arytmetyczne.

W tabeli 1 ujęto dane opisujące od strony ilościowej materiału badawczego, uzyskany od grupy respondentek pochodzących z rodzin niepełnych (N) i pełnych (P).

³ Terminem tym określam wewnętrzny konstrukt mentalny, w którym niejako „istnieją” wszystkie przyswojone słowa mogące zostać wydobyte z jego zasobu w sytuacji, gdy zajdzie taka potrzeba.

Tabela 1

Dane liczbowe charakteryzujące materiał badawczy

Grupa respondentów	Liczba osób	Liczba asocjacji		Średnia arytmetyczna asocjacji		
		<i>dom</i>	<i>rodzina</i>	<i>dom</i>	<i>rodzina</i>	Wr
N	32	320	275	10,00	8,59	1,41
P	97	799	830	8,24	8,56	0,32
Razem	129	1119	1105	1,76	0,03	1.09

Na podstawie przedstawionych danych (tabela 1) można dostrzec, że w pierwszej części eksperymentu skojarzeniowego, gdzie słowem-bodźcem był *dom*, przeciętna respondentka z rodziny niepełnej wymieniła o 1,76 asocjacji więcej niż ta, która pochodziła z rodziny pełnej. Wartość tego wskaźnika liczbowego może świadczyć o silniejszej aktywizacji emocjonalnej osób z rodzin niepełnych oraz o występowaniu pewnej deprywacji emocjonalnej doświadczanej przez nie w aspekcie tego wszystkiego, czego nośnikiem jest przestrzeń domu rodzinnego.

Z kolei w drugiej części eksperymentu asocjacyjnego, gdzie słowem hasłowym była *rodzina*, wartość wskaźnika różnicującego średnią arytmetyczną reakcji werbalnych wynosi zaledwie 0,03. Wskazuje to na bardzo zbliżony poziom pobudzenia emocjonalnego respondentek z obu grup w związku z ekspozycją słowa-bodźca *rodzina*.

Interesujące jest zestawienie wartości wskaźnika różnicującego średnie arytmetyczne reakcji werbalnych respondentek pochodzących z różnych typów rodzin w aspekcie poszczególnych słów hasłowych. Pokazuje ono, że wartość tego wskaźnika dla respondentek z rodziny niepełnej jest wyższa o 1,41 asocjacji w związku z ekspozycją słowa-bodźca *dom* niż *rodzina*. Można więc sądzić, że słowo-hasło *dom* stanowi dla nich bodziec o większej sile aktywacji emocjonalnej. Natomiast w grupie osób pochodzących z rodzin pełnych można dostrzec inną sytuację. Wartość wskaźnika różnicującego średnią arytmetyczną skojarzeń jest tutaj wyższa zaledwie o 0,32 asocjacji w związku z prezentacją słowa hasłowego *rodzina* niż *dom*. Wskazuje to na fakt, że zarówno *dom*, jak i *rodzina* są dla respondentek z rodzin pełnych bodźcami o zbliżonym poziomie aktywacji reakcji werbalnych.

Powyższe aspekty materiału leksykalnego, uzyskanego w związku z ekspozycją słów hasłowych *dom* i *rodzina*, pozwoliły dostrzec pewne istotne właściwości obrazu tych elementów rzeczywistości u osób z poszczególnych grup. Po pierwsze okazało się, że oba bodźce werbalne przywołują asocjacje osób pochodzących z rodzin pełnych w zbliżonym zakresie. Z kolei słowo-hasło *dom* aktywuje więcej reakcji werbalnych u respondentek z rodzin niepełnych niż bodziec *rodzina*. Po drugie, udało się zauważyć, że wartości te są niemalże identyczne w poszczególnych grupach

respondentek w odniesieniu do słowa-bodźca *rodzina*. Natomiast średnia arytmetyczna skojarzeń otrzymanych przy prezentacji hasła *dom* jest wyższa w grupie respondentek z rodzin niepełnych.

Kolejną płaszczyzną opracowania otrzymanego materiału leksykalnego była analiza jego struktury rangowej. Wśród skojarzeń o istotnej frekwencji wyodrębniono dwa bloki składające się na prototyp obrazu tych elementów rzeczywistości, które zostały zasygnalizowane przez słowa-bodźce. Podstawą segregacji stała się uzyskana przez nie częstość użycia (Cu) ukazująca, jaka część respondentów wymieniła dane skojarzenie.

Do pierwszego ze wspomnianych bloków włączono asocjacje wymienione przez przynajmniej 50% objętych badaniami osób (Kurcz I., 2000, s. 111). Tworzą one rdzeń prototypu obrazu poszczególnych elementów rzeczywistości. Natomiast do drugiego bloku zakwalifikowane zostały te skojarzenia, które osiągnęły próg 20% częstości użycia i jednocześnie zostały wymienione przez mniej niż 50% objętych badaniami osób.

W tabeli 2 zestawiono asocjacje włączone do prototypu obrazu domu.

Tabela 2

Zakres prototypu obrazu domu

Słowo-hasło <i>dom</i>					
Asocjacja	pozycja rangowa		Cu w %		
	P	N	P	N	Wr
Rodzina	I	I	75,26	87,50	12,24
Miłość	II	II	52,58	56,25	3,67
Ciepło	III	III	46,40	50,00	3,60
Bezpieczeństwo	IV	V	45,36	31,25	14,11
Budynek	V	IV	34,02	43,47	9,45
Spokój	VI	V	24,94	21,25	3,69
Radość	VII	VI	19,59	25,00	5,41
Dzieci	XI	VI	11,34	25,00	13,66

Pierwszą kwestią, na którą warto zwrócić uwagę analizując dane zawarte w tabeli 2, jest zakres prototypu obrazu domu – w tym również jego rdzenia – u objętych badaniami osób. Znamienne jest to, że wśród reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup, każdorazowo na pierwszej pozycji rangowej znalazła się asocjacja „rodzina”. Można więc uznać ją za emblemat obrazu domu w ich świadomości.

Okazało się również, że w obrębie materiału leksykalnego uzyskanego od respondentek pochodzących z różnych typów rodzin, odmienna liczba asocjacji osiągnęła próg częstości użycia wynoszący 50% i tym samym została zakwalifikowana do rdzenia obrazu domu utrwalonego w ich

świadomości. I tak, w grupie studentek z rodzin pełnych warunków ten spełniły dwa skojarzenia, zaś w grupie osób z rodzin niepełnych – trzy. Podobną sytuację można zauważyć w odniesieniu do pozostałych asocjacji tworzących rdzeń obrazu domu, czyli tych, które pojawiły się z częstością użycia wyższą niż 20% i jednocześnie zostały wymienione przez mniej niż 50% respondentek. Osoby pochodzące z rodzin pełnych wymieniały cztery reakcje werbalne spełniające ten warunek, natomiast z rodzin niepełnych – pięć. Stąd prototyp obrazu domu u studentek z rodzin pełnych tworzy łącznie sześć skojarzeń, z kolei z rodzin niepełnych – osiem. Jest on więc bogatszy u osób pochodzących właśnie z tego typu rodzin.

Warte odnotowania jest także to, iż na szczycie list rangowych dla słowa-hasła *dom*, wśród asocjacji respondentek z obu grup, pojawiły się trzy skojarzenia pokrywające się pod względem znaczeniowym, które zajęły identyczne pozycje. Są to: „rodzina”, „miłość” oraz „ciepło”. Natomiast pozycje rangowe kolejnych asocjacji w obrębie prototypu obrazu domu u respondentek z poszczególnych grup krzyżują się lub ulegają pewnym przesunięciom, niekiedy nawet poza obręb prototypu.

Jeżeli chodzi o zakres znaczeniowy, to asocjacje tworzące prototyp obrazu domu u respondentek z obu typów rodzin dotyczą przede wszystkim odczuć i stanów psychicznych, które warunkują klimat i atmosferę domu rodzinnego („miłość”, „ciepło”, „bezpieczeństwo” i „spokój”; ponadto w grupie respondentek z rodzin niepełnych jest to jeszcze skojarzenie „radość”⁴). Nieliczne z nich wskazują na przestrzeń środowiska społecznego – „rodzina” oraz „dzieci”⁵ (jedynie w grupie respondentek z rodzin niepełnych). Z kolei skojarzenie „budynek” – lokujące się w obrębie prototypu – stanowi kategorię nadrzędną wobec słowa-hasła *dom* i odnosi się do jego materialnego wymiaru jako budowli, przeważnie o charakterze mieszkalnym.

Interesująca jest również wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia poszczególnych skojarzeń wymienionych przez studentki pochodzące z poszczególnych typów rodzin. Wskazuje ona na odmienne odczuwanie przez nie istotności różnych aspektów obrazu domu. I tak, chociaż skojarzenie „rodzina” zajęło w obu grupach respondentek pierwszą pozycję rangową, to jednak osoby wywodzące się z rodzin niepełnych podawały tę reakcję werbalną znacznie częściej niż respondentki z rodzin pełnych. Wartość wskaźnika różnicującego wynosi tutaj 12,24 punktu procentowego. Podobne zjawisko można zauważyć w odniesieniu do wartości, którą przyjmuje on wobec częstości użycia asocjacji „dzieci”. Jest ona w tym wy-

⁴ Skojarzenie to uzyskało w obrębie materiału leksykalnego otrzymanego od respondentek z rodzin pełnych częstość użycia wynoszącą 19,59% i nie znalazło się w obrębie prototypu ich obrazu domu.

⁵ Analogiczna reakcja werbalna respondentek pochodzących z rodzin pełnych znalazła się poza obrębem prototypu ich obrazu domu, gdyż uzyskała częstość użycia wynoszącą zaledwie 11,34%.

padku wyższa o 13,66 punktu procentowego – również dla wspomnianej grupy osób.

Odmianą sytuację można dostrzec w związku ze skojarzeniem „bezpieczeństwo”. Znacznie częściej wymieniały je respondenci pochodzące z rodzin pełnych. Wskazuje na to wartość jego częstości użycia, która jest wyższa aż o 14,11 punktu procentowego właśnie w tej grupie badanych. Natomiast wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia innych asocjacji tworzących prototyp obrazu domu waha się w przedziale od 3,60 do 9,45 punktu procentowego i jest przeważnie wyższa wśród reakcji werbalnych respondentek z rodzin niepełnych.

Można więc przypuszczać, że zawartość prototypu obrazu domu, który ukształtował się w świadomości osób dorosłych, jest modelowana zarówno przez wpływy społeczno-kulturowe, jak i oddziaływania edukacyjne. Z kolei indywidualne doświadczenie poznawcze i bagaż osobistego doświadczenia egzystencjalnego respondentek, a także ich pragnienia, oczekiwania oraz potrzeby emocjonalne, znajdują swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie częstości użycia poszczególnych asocjacji, która wynika z ich frekwencyjności.

Jak natomiast kształtuje się prototyp obrazu rodziny, który powstał w świadomości respondentek wywodzących się z poszczególnych typów rodzin, a został wyrażony na płaszczyźnie ich języka?

W tabeli 3 zostały zestawione asocjacje, które włączono do prototypu obrazu rodziny u respondentek pochodzących z poszczególnych typów rodzin.

Tabela 3

Zakres prototypu obrazu rodziny

Słowo-hasło <i>rodzina</i>					
Asocjacja	pozycja rangowa		Cu w %		
	P	N	P	N	Wr
Miłość	I	I	65,98	68,75	2,77
Tata	II	III	38,18	43,75	5,57
Mama	III	IV	36,09	37,50	1,41
Dzieci	IV	II	34,02	50,00	13,96
Rodzeństwo	V	VI	32,99	18,75	14,24
Wsparcie	VI	III	31,96	43,75	11,79
Dom	VII	V	25,77	25,00	0,77
Bezpieczeństwo	VII	III	25,77	43,75	17,94
Pomoc	VIII	IX	21,65	9,38	12,27
Ciepło	IX	VIII	20,62	12,50	8,17
Święta	XIII	V	13,40	25,00	11,60
Szczęście	XIV	V	12,37	25,00	12,67

Na podstawie danych zawartych w tabeli 3 można zauważyć, że w obu grupach respondentek najwyższą częstość użycia osiągnęło skojarzenie „miłość” i znalazło się na pierwszej pozycji rangowej. Dzięki temu stanowi ono niejako symbol obrazu rodziny w świadomości objętych badaniami osób z obu grup. Wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia tej reakcji werbalnej jest o 2,77 punktu procentowego wyższa u respondentek pochodzących z rodzin niepełnych i świadczy o poziomie odczuwanej przez nie adekwatności tego skojarzenia wobec słowa-bodźca *rodzina*.

Okazało się, że tylko asocjacja „miłość” osiągnęła próg 50% częstości użycia w materiale leksykalnym uzyskanym od studentek z rodzin pełnych. Stąd jedynie ona wypełnia rdzeń obrazu rodziny u tych osób. Inną sytuację można zauważyć wśród skojarzeń respondentek z rodzin niepełnych. W tym wypadku w obrębie rdzenia obrazu rodziny lokują się dwie asocjacje – „miłość” oraz „dzieci”.

W kolejnym bloku skojarzeń tworzących prototyp obrazu rodziny u osób z rodzin pełnych znalazło się dziewięć asocjacji. Są to te, które osiągnęły próg 20% częstości użycia i jednocześnie zostały wymienione przez mniej niż 50% objętych badaniami osób. Z kolei w materiale leksykalnym pochodzącym od studentek z rodzin niepełnych pojawiło się osiem skojarzeń spełniających ten warunek. Tak więc finalnie w obrębie prototypu obrazu rodziny – zarówno u respondentek pochodzących z rodzin pełnych, jak i niepełnych – znalazła się jednakowa liczba asocjacji.

Co istotne, niektóre asocjacje budujące prototyp obrazu rodziny – w obu grupach respondentek – pokrywają się pod względem znaczeniowym. Część z nich to nazwy osób, które tworzą rodzinę nuklearną („tata”, „mama”, „dzieci” i „rodzeństwo”), inne zaś łączą się ze stanami emocjonalno-wolicjonalnymi warunkującymi atmosferę i klimat środowiska rodzinnego („miłość”, „wsparcie”, „bezpieczeństwo”). Znamienne jest to, że prototyp obrazu rodziny u studentek z rodzin pełnych rozszerzają asocjacje – „pomoc” i „ciepło”, natomiast u respondentek pochodzących z rodzin niepełnych – „szczęście” oraz „święta”. Świadczy to o subiektywnym odczuwaniu przez nie istotności określonych aspektów obrazu rodziny.

Warte odnotowania jest również to, że pozycje rangowe asocjacji w obrębie prototypu rodziny u respondentek z poszczególnych grup krzyżują się lub ulegają pewnym przesunięciom, czasem nawet poza jego zakres. Jednakże znacznie bardziej interesująca jest wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia konkretnych skojarzeń przez studentki pochodzące z różnych typów rodzin, gdyż i ona wskazuje na dostrzeganie przez nie rangi konkretnych elementów w obrazie rodziny.

I tak, wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia asocjacji: „miłość”, „dzieci”, „tata”, „mama”, „wsparcie”, „bezpieczeństwo”, „szczęście”

oraz „święta” – jest wyższa w u respondentek wywodzących się z rodzin niepełnych. Z kolei w grupie osób z rodzin pełnych wskaźnik różnicujący przybrał wyższą wartość w odniesieniu do skojarzeń – „rodzeństwo”, „pomoc” oraz „ciepło”. Może być to wyrazem głębokich pragnień, oczekiwań i potrzeb emocjonalnych respondentek z poszczególnych grup, ale również może wynikać z doświadczania przez nie w środowisku rodzinnym określonych wzorców postaw i modeli kontaktów interpersonalnych.

Na szczególną uwagę zasługuje asocjacja „dom”, która stanowi w kulturze synonim środowiska rodzinnego. Znalazła się ona w obrębie prototypu obrazu rodziny u respondentek pochodzących z obu typów rodzin. Skojarzenie to uzyskało wprawdzie odmienne pozycje rangowe, jednakże wartość wskaźnika różnicującego jego częstość użycia wynosi zaledwie 0,77 punktu procentowego. Sytuacja ta wyraźnie wskazuje na fakt, że adekwatność tego skojarzenia wobec słowa hasłowego jest utrwalona kulturowo i w znaczącym stopniu odporna na modyfikujący wpływ czynnika, jakim jest typ rodziny pochodzenia objętych badaniami osób.

Reasumując, warto zauważyć, że prototyp obrazu rodziny u respondentek wywodzących z różnych typów rodzin jest bardzo zbliżony pod względem ilości wypełniających go asocjacji, a także ich znaczenia. Wydaje się być to wynikiem utrwalenia go poprzez oddziaływania społeczno-kulturowe oraz edukacyjne. Natomiast częstość użycia uzyskana przez poszczególne skojarzenia go tworzące jest – ze znaczącym prawdopodobieństwem – uwarunkowana pragnieniami, oczekiwaniami i potrzebami emocjonalnymi respondentek z poszczególnych grup, ale również bagażem ich osobistego doświadczenia egzystencjalnego.

Podsumowanie

Właściwości, wyrażonego przez pryzmat języka, prototypu obrazu domu i rodziny u osób dorosłych są uwarunkowane nie tylko cechami obiektywnie istniejącej rzeczywistości i zakresem ich osobistego doświadczenia egzystencjalnego. Wynikają one również ze schematów poznawczych powstałych w ramach szerszego środowiska społeczno-kulturowego, ale również ze specyfiki środowiska rodziny pochodzenia.

Analiza materiału leksykalnego, uzyskanego w związku ze słowami hasłowymi *dom* i *rodzina*, pozwoliła zauważyć pewne właściwości ich obrazu u respondentek pochodzących z odmiennych typów rodzin. Właściwości te są szczególnie widoczne w dwóch aspektach. Pierwszym z nich jest zbieżny zakres znaczeniowy asocjacji tworzących prototyp obrazu ro-

dziny i domu, kolejnym – odmienna częstość użycia, jaką osiągnęły w ich obrębie poszczególne reakcje werbalne objętych badaniami osób.

Przeprowadzone za pomocą eksperymentu asocjacyjnego badania pozwoliły dostrzec, że zawartość zarówno prototypu obrazu rodziny, jak i obrazu domu jest utrwalona kulturowo. Wskazuje na to zakres znaczeniowy skojarzeń zajmujących najwyższe pozycje rangowe w obrębie materiału leksykalnego uzyskanego od respondentek pochodzących z różnych typów rodzin. Natomiast poszczególne komponenty, zarówno prototypu obrazu rodziny, jak i prototypu obrazu domu, zostały wyakcentowane z różną intensywnością. Świadczy o tym częstość użycia poszczególnych słów, która jednocześnie wskazuje na odmienne postrzeganie określonych elementów rzeczywistości przez osoby wywodzące się z rodzin pełnych lub niepełnych. Potwierdza to zasadność spostrzeżenia Jerzego Bartmińskiego, że „język służy nie tylko do porozumiewania się, ale jest narzędziem interpretowania rzeczywistości i w pewien [...] sposób narzuca obraz świata, utrwała pewne wartości społeczne i pewne formy kontaktowania się ludzi” (Bartmiński J., 2014, s. 17).

Podsumowując, można zauważyć, że *rodzina* i *dom* są takimi elementami obrazu świata osób dorosłych, których profil jest silnie uwarunkowany kulturowo. Natomiast doświadczenie typu rodziny pochodzenia przez respondentki wydaje się modelować odczuwanie przez nie istotności poszczególnych aspektów tego obrazu.

RODZINA I DOM JAKO ELEMENTY OBRAZU ŚWIATA OSÓB DOROSŁYCH Z RODZIN PEŁNYCH I NIEPEŁNYCH

(STRESZCZENIE)

Rodzina i przestrzeń domu rodzinnego odgrywają istotną rolę w życiu każdego człowieka, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Stąd nasuwa się pytanie, czy typ rodziny pochodzenia może modelować obraz środowiska rodzinnego, który ukształtował się w świadomości osób dorosłych? Odpowiedź na to pytanie można sformułować na podstawie przeprowadzonych badań empirycznych za pomocą eksperymentu asocjacyjnego. Jest on jedną z metod diagnozowania obrazu świata istniejącego w świadomości, a wyrażonego przez pryzmat języka objętych badaniami osób. Analiza materiału leksykalnego, uzyskanego w związku ze słowami hasłowymi *dom* i *rodzina*, pozwoliła zauważyć pewne właściwości ich obrazu u respondentek pochodzących z odmiennych typów rodzin. Właściwości te są szczególnie widoczne w dwóch aspektach. Pierwszym z nich jest zbieżny zakres znaczeniowy asocjacji tworzących prototyp obrazu rodziny i domu, kolejnym – odmienna częstość użycia, jaką osiągnęły w ich obrębie poszczególne reakcje werbalne objętych badaniami osób. Można zatem zauważyć, że *rodzina* i *dom* są takimi elementami obrazu świata osób dorosłych, których profil jest

silnie uwarunkowany kulturowo. Natomiast doświadczenie typu rodziny pochodzenia przez respondentki wydaje się modelować odczuwanie przez nie istotności poszczególnych aspektów tego obrazu.

FAMILY AND HOME AS ELEMENTS OF WORLDVIEW IN ADULTS FROM FULL AND ONE-PARENT FAMILIES

(SUMMARY)

The family and the space of the family home play a key role in every individual's life, both in the personal and social dimension. This leads to the question of whether the type of the family of origin may model the view of the family environment, which is generated in the consciousness of adults. The answer to this question may lie in the results of empirical studies conducted by means of an association experiment, which is one of the instruments for diagnosing the image of the world in the consciousness, expressed through the language of the people participating in the experiment. The analysis of the lexical material generated in association with the key words *family* and *home* highlighted certain characteristics of their image among respondents originating from various types of families. These characteristics are particularly noticeable in two aspects. The first is a similar range of the semantic associations generating the prototype image of home and family; the second is the different frequencies of use within the particular verbal reactions of the study participants. To conclude, it is evident that *family* and *home* are elements of the worldview in adults whose profile is heavily determined by culture. However, the experience of the family of origin seems to model the manner in which the respondents perceive the importance of particular aspects of this image.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski Franciszek, 2002, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Adamski Franciszek, 2014, *Czy rodzina ma przyszłość?*, Wychowawca. Miesięcznik Nauczycieli i Wychowawców Katolickich, nr 7–8 (258–259), s. 5–8.
- Aronson Elliot, Wilson Timothy D., Akert Robin M., 1997, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. Anna Bezwińska, Waldemar Domachowski, Mirosław Drahein, Elżbieta Hornowska, Marek Kowalczyk, Zbigniew Kowalik, Marzena Zakrzewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Bartmiński Jerzy, 2012, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Fontana David, 1998, *Psychologia dla nauczycieli*, tłum. Mateusz Żywicki, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Fraćzek Zofia, 2018, *Wychowawcze funkcjonowanie współczesnej rodziny w percepcji nauczycieli i wychowawców*, „Społeczeństwo i Rodzina”, nr 2 (55), s. 138–149.
- Hunca-Bednarska Anna, 1997, *Skojarzenia werbalne w schizofrenii*, Wydawnictwo Czelej, Lublin.

- Jedliński Ryszard, 2000, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
- Kliś Maria, 1998, *Język i mowa*, w: Władysława Pilecka, Grażyna Rudkowska, Leszek Wrona (red.), *Podstawy psychologii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków, s. 151–157.
- Kunowski Stefan, 1993, *Podstawy pedagogiki współczesnej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Kurcz Ida, 2000, *Psychologia języka i komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Lindgren Henry C., 1962, *Psychologia wychowawcza w szkole*, tłum. Antoni Prejbisz, Zofia Bastgen, Barbara Roseman, Bronisława Jasińska, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa.
- Okaraj Zofia, 2017, *Znaczenie rodziny w pracy wybitnych twórców w perspektywie teorii The Evolving Systems Approach to Creative Work Howarda E. Grubera*, „Społeczeństwo i Rodzina”, 3 (52), s. 80–94.
- Opozda Danuta, 2015, *Wstęp*, w: Danuta Opozda, s. Maria Loyola-Opiela, Dorota Bis, Ewelina Świdrak (red.), *Rodzina miejscem integralnego rozwoju i wychowania*, Wydawnictwo Episteme, Lublin, s. 9–13.
- Pietruszka Lidia, 2015, *Wychowanie dzieci w rodzinach ubogich*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Przetacznikowa Maria, 1980, *Psychologiczne podstawy życia w rodzinie*, w: Maria Przetacznikowa, Ziemowit Włodarski (red.), *Psychologia wychowawcza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 434–511.
- Rudkowska Grażyna, 1998, *Osobowość: koncepcje, struktura, rozwój*, w: Władysława Pilecka, Grażyna Rudkowska, Leszek Wrona (red.), *Podstawy psychologii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków, 283–319.
- Schaffer Rudolph H., 2014, *Psychologia dziecka*, tłum. Aleksander Wojciechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Schaffer David R., Kipp Katherine, 2015, *Psychologia rozwoju. Od dziecka do dorosłości*, tłum. Patricia Sorensen, Martyna Wojtaś, Harmonia Uniwersalis, Gdańsk.
- Woodworth Robert S., Schlosberg Harold, 1963, *Psychologia eksperymentalna*, t. 1, tłum. Andrzej Lewicki, Ergon Vielerose, PWN, Warszawa.
- Береснева Н.И., Дубровская Л. А., Овчинникова И. Г., 1995, *Ассоциации детей от шести до десяти лет*, Издательство Пермского университета, Пермь.
- Залевская А.А., 1990, *Слово в лексиконе человека*, Издательство Воронежского университета, Воронеж.

Ks. Antoni Jucewicz SVD

Katedra Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Moralnej

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Moralność aktu małżeńskiego w świetle *Katechez środowych* Jana Pawła II

Słowa kluczowe: małżeństwo; akt małżeński; kobieta; mężczyzna; *Humanae vitae*.

Keywords: marriage; marital act; woman; man; *Humanae vitae*.

Wstęp

W dobie panującego relatywizmu moralnego i postaw permissywnych, zwłaszcza w odniesieniu do moralności seksualnej, istnieje konieczność jasnego i zdecydowanego nauczania Kościoła na temat prawdy o ludzkiej miłości. Szczególnie ważnym zagadnieniem wydaje się być małżeństwo, którego istota, znaczenie i funkcje podlegają dziś gruntownej redefinicji. Podważane są nie tylko jego przymioty w postaci jedności i nierozzerwalności, ale także jego heteroseksualna natura. W obliczu zaciemnionej prawdy o małżeństwie zanika także ostrość widzenia normy moralnej w tym kontekście. Dotyczy to zwłaszcza moralności aktu małżeńskiego. Stąd też ważne, a zarazem konieczne jest ukazywanie sakramentalnego związku mężczyzny i kobiety w świetle pełnej prawdy, w ramach której zawiera się sens i znaczenie aktu małżeńskiego. Zagadnienie to podejmował Jan Paweł II w cyklu *Katechez środowych* wygłoszonych na początku swojego pontyfikatu. Jego „teologia ciała” jako „najodważniejsza od kilkuset lat próba spojrzenia na miłość mężczyzny i kobiety” (Knotz K., 2013, s. 7) zasługuje na szczególną uwagę. W jej świetle moralność aktu małżeńskiego osadzona jest na fundamencie rzetelnej analizy antropologicznej i teologicznej. W niniejszym artykule zostanie ona ukazana w odniesieniu do *Katechez środowych*.

¹ Ks. Antoni Jucewicz SVD, Wydział Teologii, Katedra Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, jucewicz@poczta.onet.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7047-0855>.

1. Norma etyczna aktu małżeńskiego i jej uzasadnienie

Punktem wyjścia do refleksji na temat moralności aktu małżeńskiego podjętej przez Jana Pawła II w *Katechezach środowych* jest encyklika Pawła VI *Humanae vitae*. W dokumencie tym linią argumentacyjną w uzasadnieniu moralności aktu małżeńskiego jest uznanie „podwójnej funkcji znaku w zbliżeniu małżeńskim” oraz „nierozzerwalności” tej podwójnej funkcji (HV 12). Argumentacja etyczna papieża Pawła VI obejmuje dwie płaszczyzny. Pierwsza odwołuje się do prawa naturalnego, druga ma natomiast charakter ściśle teologiczny i uwzględnia perspektywę Objawienia (Kupczak J., 2006, s. 277). Warto dodać, że ani Paweł VI, ani Jan Paweł II nie wspominają o tradycyjnym ujęciu tzw. hierarchii celów małżeństwa, według której istnieje pierwszeństwo prokreacji (*procreatio*) przed *mutuum adiutorium*, rozumianym szeroko jako miłość małżeńska (Mojek S., 1999, s. 118). Argumentacja Pawła VI oparta na prawie naturalnym uzasadnia moralną dobroć ludzkich czynów na podstawie ich zgodności z ludzką naturą. W tym kontekście papież naucza: „stosunek małżeński z najgłębszej swej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczenie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa” (HV 12).

Jan Paweł II, interpretując encyklikę *Humanae vitae*, poddaje analizie kwestię „zgodności z rozumem” (HV 12) norm prawa naturalnego odnoszącego się do pożycia małżeńskiego. Prawo naturalne to obiektywny porządek moralny wpisany w rozumną naturę osoby (MK, s. 91). Tak rozumiana norma, według papieża, odpowiada samemu rozumowi (TM, s. 396). Prawo naturalne to w istocie sam rozum ludzki, który nakazuje człowiekowi realizować obiektywne dobro (VS 44). Porządek tego prawa wyznacza dobro osoby z właściwą jej celowością. W ramach tego prawa człowiek otrzymuje od Boga zdolność przekazywania życia, która integralnie związana jest z wymiarem komunii osób (MK, s. 24). W tym świetle akt małżeński, który zachowuje „podwójną funkcję znaku”, jest zgodny z naturą tego aktu, z jego porządkiem moralnym. Owa zgodność z naturą aktu małżeńskiego, w nauczaniu Jana Pawła II, odnosi się nie tylko do prawdy obiektywnej w wymiarze ontologicznym, ale także w wymiarze podmiotowym i psychologicznym, czyli właściwego rozumienia wewnętrznej struktury tego aktu. Chodzi tu o pojmowanie znaczeń zawartych

w jego strukturze (TM, s. 395). Tak rozumiana norma aktu małżeńskiego stanowi wewnętrzny warunek wolności daru z siebie, jaki małżonkowie składają sobie wzajemnie (Semen Y., 2008, s. 139) w wymiarze całoosobowym i bezinteresownym (KDK 24). Wolność daru wyrażona w akcie małżeńskim ma głębokie korzenie osobowe i duchowe. Towarzyszy jej umiejętność kierowania zmysłowo-uczuciowymi reakcjami i taka decyzja woli, aby ofiarowywać siebie drugiemu „w oparciu o dojrzałe posiadanie swojego własnego *ja* w jego cielesnej i emotywniej podmiotowości” (TM, s. 427).

Norma moralności należy nie tylko do porządku natury, ale także do porządku moralnego, objawionego przez Boga, wyrażonego w Piśmie Świętym, Tradycji i Magisterium Kościoła (TM, s. 396). Podwójny sens aktu małżeńskiego ma swój teologiczny wymiar, gdyż odpowiada „planowi Bożemu, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i Woli Pierwszego Twórcy ludzkiego życia” (HV 13). W ten sposób małżonkowie chrześcijańscy, odkrywając i realizując wolę Bożą odnośnie do swego małżeństwa stają się „współpracownikami Boga-Stwórcy” (HV 1), uczestniczą w stwórczej mocy Boga. *Communio personarum* małżonków ma również odniesienie do perspektywy trynitarniej (Nagórny J., 1999, s. 91), gdyż jedność między ludźmi „daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości” (KDK 24).

2. Norma etyczna aktu małżeńskiego odczytana w perspektywie „mowy ciała”

Jan Paweł II proponuje odczytanie normy etycznej przedstawionej w encyklice *Humanae vitae* w poszerzonej perspektywie personalistyczno-teologicznej. Kluczem do poszerzonego wyjaśnienia tej normy jest „teologia ciała” (TM, s. 397), której zasadniczą kategorię stanowi „mowa ciała”. W niej bowiem odsłonięta zostanie prawda aktu małżeńskiego w wymiarze ontycznym („natura”), a także w wymiarze podmiotowym i psychologicznym („znaczenie”) (TM, s. 394).

Ciało ludzkie, jak wyjaśnia Jan Paweł II, nie jest tylko somatycznym podłożem reakcji seksualnych, ale przede wszystkim zawiera swoistego rodzaju mowę osoby, przez którą wyraża ona siebie w swej najgłębszej istocie – w powołaniu do miłości. W tej perspektywie ciało ma sens oblubieńczy (TM, s. 53). Stąd „mowa ciała” zawiera w sobie doniosłe znaczenie międzyosobowe, zwłaszcza w budowaniu komunii osób. Osoba spełnia się w wymiarze etycznym przez to, że siebie posiada i nad sobą panuje. Na tyle zaś, na ile siebie „posiada”, może siebie „oddać” drugiemu (TM, s. 406–407).

Na tym – według papieża – opiera się wolność daru, która stanowi fundament relacji małżeńskiej. Z kolei jego wartość zasadza się na tym, że ma on charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby (Wojtyła K., 1985, s. 327–328), spełnienie się osoby w miłości, rozumianej jako dar z siebie.

Istotne jest, aby miłość małżeńska była realizowana według kryteriów prawdy. Zgodnie z nimi, „mowa ciała”, jaką jest akt małżeński, oznacza nie tylko miłość, ale także potencjalną płodność. Do wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego należy więc sens miłości i prokreacji. Jedno realizuje się w drugim i jedno przez drugie (TM, s. 407). Znaczenie tego aktu spełnia się „w nierozetwanym związku” obu wymiarów (HV 12). W ten sposób norma moralności utożsamia się z rozpoznaną „mową ciała” (TM, s. 395).

Akt małżeński nie powinien dlatego być pozbawiony swego znaczenia na drodze sztucznych zabiegów. Bez wymiaru prokreacyjnego przestaje być on aktem miłości (TM, s. 407). W akcie małżeńskim obciążonym działaniami antykoncepcyjnymi dokonuje się wprawdzie zjednoczenie cielesne, ale nie odpowiada ono prawdzie i godności zjednoczenia osób: *communio personarum*. W istocie jest to kłamliwa „mowa ciała”. Stąd też, we wspomnianym przypadku, nie można mówić o prawdzie posiadania siebie ani o prawdzie wzajemnego oddania i przyjęcia siebie przez małżonków (TM, s. 408).

Jan Paweł II podejmuje kwestię „mowy ciała” także w odniesieniu do rzeczywistości sakramentalnej. Sakramentalne małżeństwo jest bowiem zbudowane na fundamencie oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła. Zostaje ono również ukonstytuowane jako niepowtarzalny wyraz przymierza między konkretnym mężczyzną i konkretną kobietą. Według papieża „mowa ciała” małżonków wyraża prawdę sakramentu, poprzez który mężczyzna i kobieta uczestniczą w odwiecznym planie Miłości Boga. Można powiedzieć, że małżeństwo już z samej swej natury jest w pewnym sensie sakramentem, ponieważ stanowi „znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę” (TM, s. 69). Stąd Jan Paweł II nie waha się nazwać małżeństwa „sakramentem pierwotnym”. W miłości kobiety i mężczyzny objawia się bowiem sakramentalny charakter świata, tzn., że on sam mówi coś o Bogu-Miłości. W tym sensie małżeństwo jest znakiem miłości niestworzonej, odwiecznej miłości ukrytej w Bogu, którą Bóg kocha jak samego siebie w wymiarze trynitarnym oraz człowieka. W tej perspektywie można skonstatować, że małżeństwo jest sakramentem pierwotnym i w pewnym sensie podstawowym (Semen Y., 2008, s. 110), objawiającym Boga jeszcze przed Jego Objawieniem.

Małżonkowie są zatem wezwani, by być świadkami i wyrazicielami Miłości Boga, będąc jednocześnie szafarzami sakramentu ustanowionego jako znak „jedności ciała” (TM, s. 406). Jako szafarze tego sakramentu są oni powołani do wypowiedzenia w prawdzie „mowy” swoich ciał. Na jej poziomie, który jest czymś więcej niż tylko reaktywnością seksualną, a który wyraża osobę w jej bycie i relacji, małżonkowie składają siebie wzajemnie w darze uświęconym sakramentalnie (Tm, s. 406). W tym znaczeniu małżonkowie, przemawiając mową ciała, przemawiają „za siebie” i „od siebie”, w swoim imieniu i swoim osobowym autorytetem (TM, s. 372). Na tej podstawie można mówić o „profetyzmie ciała” (TM, s. 406). W akcie wzajemnego obdarowania i przyjęcia małżonkowie spełniają akt o charakterze profetycznym, ponieważ oblubieńcy we wzajemnym darze ciał potwierdzają udział w proroczej misji, jaką Chrystus powierzył Kościołowi – komunikowania miłości, której źródłem jest Bóg (Semen Y., 2011, s. 55). Wszystko zatem, co uzewnętrznia i urzeczywistnia miłosną więź małżonków, jest uświęcające, sakramentalne, objęte obecnością Chrystusa. Różnorodne czyny miłości małżonków, wyrażone poprzez ciało są dla nich samych znakami sakramentalnymi, czyli takimi, przez które Bóg zapewnia ich o swojej obecności, o czulej i troskliwej miłości. Stąd też świadectwo kochających się małżonków stanowi niejako objawienie miłości Boga (Knotz K., 2001, s.159–161). W ten sposób „ciało [...] zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne, duchowe i Boże” (TM, s. 69).

3. Naturalna regulacja poczęć i cnota wstrzemięźliwości

Jan Paweł II w *Katechezach środowych*, w ramach refleksji nad moralnością aktu małżeńskiego, podejmuje kwestię naturalnej regulacji poczęć. Przywołuje uzasadnienie zawarte w encyklice *Humanae vitae* odnośnie do czystości małżeńskiej, w świetle której niedopuszczalne moralnie są wszelkie działania o charakterze antykoncepcyjnym. Natomiast godziwe moralnie jest korzystanie z okresów niepłodnych. Wydaje się, że w przypadku tych dwóch sposobów odniesienia do ludzkiej płodności nie zachodzi, przynajmniej od strony funkcjonalnej, zasadnicza różnica. Oba działania bowiem mają na celu uniknięcie poczęcia. W istocie pomiędzy tymi dwoma sposobami relacji do płodności istnieje podstawowa rozbieżność. Jest to różnica natury etycznej. Zestawienie tych dwóch podejść wskazuje na dwa odmienne, wręcz przeciwstawne kwalifikacje etyczne.

W przypadku antykoncepcji małżonkowie stawiają przeszkodę naturalnemu procesowi związanemu z przekazywaniem życia, którego Autorem jest Bóg. W ten sposób „zajmują postawę sędziów zamysłu Bożego

i *manipulują* oraz poniżają płciowość ludzką, a wraz z nią osobę własną i współmałżonka, fałszując wartość *całkowitego* daru z siebie, (narzucając) [...] *mowę* obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania się drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfalszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru” (FC 32).

Natomiast w przypadku naturalnej regulacji poczęć małżonkowie w pełni respektują porządek ustanowiony przez Boga. Podjęta przez nich, z zachowaniem wymogów etycznych, regulacja poczęć oznacza, według Jana Pawła II, odczytanie w prawdzie pewnego rodzaju „mowy ciała”. „Cykliczność” bowiem procesów biologicznych zawiera również swoistą „mowę ciała”, w której wyraża się obiektywna prawda. Ciało bowiem „mówi” nie tylko „zewnętrznym wyrazem męskości i kobiecości, ale także ukrytymi strukturami organizmu, reaktywności somatycznej i psychosomatycznej” (TM, s. 412). „Cykliczność” owych procesów papież nazywa „opatrznościowym wskaźnikiem dla odpowiedzialnego rodzicielstwa” (TM, s. 427). Argumentacja papieska daleka jest przy tym od biologistycznego rozumienia owej „cykliczności”². Nie chodzi tu bowiem o jakąś mechaniczną aplikację procesów biologicznych ani o wierność jakiemuś bezosobowemu „prawu natury”. Próba redukcji owej „cykliczności” do biologicznej prawidłowości, oderwanej od „porządku natury” ustanowionego przez Boga jest wypaczeniem myśli zawartej w nauce Kościoła odnośnie do etycznej regulacji poczęć (TM, s. 411). Sama bowiem znajomość „cyklów płodności” nie tworzy wewnętrznej wolności daru. Rodzi się ona jako postawa moralna, nakierowana na obiektywne dobro małżonków i rodziny, uwzględniająca porządek stworzenia. Fundament tej postawy stanowi wierność osobowemu Bogu, który jest Źródłem i Panem tego porządku. „W ten sposób – jak naucza Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* – płciowość zostaje uszanowana i rozwinięta w jej wymiarze prawdziwie i w pełni ludzkim, nie jest natomiast *używana* jako *przedmiot*, który,

² Jan Paweł II w swych rozważaniach podejmuje także wątek, który encyklika *Veritatis splendor* ujmuje jako napięcie pomiędzy naturą i kulturą (VS 46), któremu zagraża nieuprawniona ekstrapolacja postępu w dziedzinie kultury na sferę natury. Współczesny człowiek rości sobie prawo do przenoszenia postępu w dziedzinie „panowania nad światem” na swoje życie w jego etycznych wymiarach. Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* tę kwestię omawia następująco: „Człowiek dokonał [...] zdumiewającego postępu w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa, rządzące przekazywaniem życia” (HV 2). Przeniesienie metod „panowania nad światem” na wymiar etyczny osoby ludzkiej, dla którego właściwą drogą jest „samoopanowanie” jest naruszeniem autonomii osoby ludzkiej i stanowi zagrożenie dla niej. Rozszerzenie metod „sztucznych” na osobę narusza konstytutywny wymiar osoby, jako istoty posiadającej właściwą sobie podmiotowość bycia i działania (TM, s. 406).

burząc jedność osobową duszy i ciała, uderza w samo dzieło stwórcze Boga w najgłębszym powiązaniu natury i osoby” (FC 32).

Czystość aktu małżeńskiego – w nauczaniu Jana Pawła II – wyznacza szeroki horyzont teologiczny, którego fundamentem jest pełnienie woli Boga przez małżonków. Praktykowanie przez nich czystości aktu małżeńskiego oznacza uznanie, że nie są oni właścicielami źródeł życia, ale sługami planu stworzenia ustalonego przez Boga, Pana życia (TM, s. 410, HV 13). Małżonkowie, respektując tę teologiczną perspektywę, zaświadczyają swym postępowaniem, że życie ludzkie jest rzeczą świętą, ponieważ pochodzi ono od Boga-Stwórcy (TM, s. 410). Nadto, otwierając się na wolę Boga odnośnie do dzietności ich małżeństwa, wyrażają wiarę w to, że przyście na świat człowieka nie leży tylko w zakresie ich decyzji, ale ostatecznie zależy od Boga. W tym kontekście postawa odpowiedzialnego rodzicielstwa nie powinna być odczytywana jako jednostronnie skierowana na ograniczenia. Oznacza ona również gotowość przyjęcia liczniejszego potomstwa (TM, s. 412).

Odpowiedzialne rodzicielstwo, jako wyraz życia według wymogów Ewangelii, zakłada stały wysiłek w celu realizacji dobra osoby (TM, s. 412). To wymaga zgodnej z etycznym porządkiem ascezy. Ta zaś niemożliwa jest bez zachowania okresowej wstrzemięźliwości (HV 21), która nie stanowi bynajmniej negacji czy deprecjacji płciowości, lecz raczej jest źródłem osobowej dojrzałości małżonków. Pozwala ona przeżywać popęd seksualny w dynamice zmierzającej ku pełni osobowego daru miłości. W istocie chodzi o „zabezpieczenie bardziej integralnej prawdy tej mowy ciała, jaką w sposób dojrzały mają rozmawiać ze sobą małżonkowie wobec wymogów odpowiedzialnego rodzicielstwa” (TM, s. 412).

W obiegowym przekonaniu wstrzemięźliwość w pożyciu małżeńskim postrzega się jedynie jako jedną z metod unikania poczęcia. W praktyce w wielu przypadkach tak jest, gdy realizuje się ona bez uwzględnienia właściwego tej postawie wymiaru etycznego oraz odpowiednich, podyktowanych prawym sumieniem przyczyn³. Wówczas wstrzemięźliwość praktykowana jest w sposób czysto funkcjonalny, a nawet utylitarny. Według Jana Pawła II, tak realizowana wstrzemięźliwość zasługuje na miano jednej z form antykoncepcji (TM, s. 412–413).

W istocie wstrzemięźliwość w pożyciu małżeńskim stanowi niezbędny warunek nie tylko zachowania czystości małżeńskiej, ale także rozwoju wzajemnej miłości małżonków. W nauczaniu Jana Pawła II cnota ta postrzegana jest jako wzajemne poddanie małżonków „w bojaźni Chrystuso-

³ W zastosowaniu wskazanych przez encyklikę *Humanae vitae* kryteriów należy brać pod uwagę dobro własnej rodziny, w tym także stan zdrowia małżonków, a także dobro społeczeństwa, do którego należy rodzina (HV 10).

wej” (por. Ef 5,21). Oznacza to obopólną troskę o zachowanie prawdy „mowy ciała” (TM, s. 42). W swej dynamice moralnej postawa wstrzemięźliwości „stawia opór” pożądliwości ciała. Nie jest to jednak, zdaniem papieża, pełne rozumienie tej cnoty. Występuje ona w powiązaniu z innymi cnotami (*nexus virtutum*): roztropnością, sprawiedliwością, męstwem, a nade wszystko z miłością. W ten sposób cnota wstrzemięźliwości nie ogranicza się do stawiania oporu pożądliwości zmysłowej, ale otwiera drogę do realizacji wartości, które wiążą się bezpośrednio z oblubieńczym znaczeniem ciała, a także z wolnością daru we wzajemnym odniesieniu osób (TM, s. 420). W ten sposób małżonkowie nie tylko uzyskują zdolność skutecznego stawiania oporu pożądliwości ciała, ale także uzyskują umiejętność „dostrzegania i tworzenia takich znaczeń *mowy ciała*, które dla samej pożądliwości pozostają całkowicie nieznanne, a które stopniowo wzbogacają cały dialog oblubieńczy małżonków, oczyszczając go, a równocześnie pogłębiając i upraszczając” (TM, s. 421).

W kontakcie międzysobowym kobiety i mężczyzny wyzwala się nie tylko reakcja, którą można nazwać „podnieceniem”, ale także taka, którą można określić mianem „wzruszenie”. Podniecenie jest „cielesne” i w tym sensie „seksualne”. Podniecenie prowadzi do zmysłowo-cielesnego zaspokojenia. Wzruszenie natomiast odnosi się do „całego” człowieka. Chodzi tu niejako o „wzruszenie osobą” ze względu na jej kobiecość lub męskość. Nie prowadzi ono do aktu małżeńskiego, lecz skupia się na innych „znakach miłości”, w których wyraża się oblubieńczy sens ciała, ale nie zawiera się jego aspekt prokreacyjny (TM, s. 424–425). W tym kontekście postawa wstrzemięźliwości zmierza do uzyskania umiejętności kierowania podnieceniem tak, aby służyło ono budowaniu więzi małżeńskiej. Winno być ono skierowane także na rzecz pielęgnowania „wzruszenia”: w kierunku pogłębienia i wewnętrznej intensyfikacji jego „czystego” i niejako „bezinteresownego” charakteru (TM, s. 426). W tym kontekście papież wyjaśnia, że aspekty podniecenia i wzruszenia nie są sobie przeciwstawne. Akt małżeński bowiem, jako relacja angażująca podniecenie, powinien również angażować wzruszenie drugą osobą. Ono z kolei niesie ze sobą szczególne nasilenie czułego, oblubieńczego skupienia na osobie współmałżonka.

Nie jest zatem prawdą twierdzenie, że praktykowanie wstrzemięźliwości oznacza zubożenie „znaków miłości”. Wręcz przeciwnie, stanowi drogę jej „duchowej intensyfikacji” (TM, s. 421). Realizowana w duchu opanowania miłość małżeńska prowadzi do odnalezienia prawdziwego ładu pożycia małżonków, do którego sakrament małżeństwa „daje im moc i niejako ich konsekruje” (HV 25; TM, s. 421). Oznacza to życie w podmiotowej harmonii pomiędzy rodzicielstwem (odpowiedzialnym) a zjednocze-

niem osób (*communio personarum*). Tak realizowana czystość małżeńska stanowi szerokie podłoże, na którym dojrzewa decyzja uzasadnionego etycznie aktu małżeńskiego (TM, s. 422).

4. Chrześcijańskie świadectwo małżonków dokonane w mocy Ducha Świętego

W obliczu tak rozumianej przez Kościół moralności małżeńskiej z pewnością u wielu rodzi się pytanie: czy możliwe jest zrealizowanie w pełni wskazań moralnych adresowanych do małżonków w encyklice *Humanae vitae*? Wydaje się, że trudności w realizacji moralności katolickiej w zakresie pożycia małżeńskiego pochodzą w dużej mierze stąd, że nie jest w pełni rozpoznany sens i znaczenie komunii osób. Dlatego droga zintegrowania wymiaru komunijnego oraz prokreacyjnego w akcie małżeńskim wiedzie przez uznanie wartości tego aktu jako wyrazu, a zarazem urzeczywistnienia głębokiej, obejmującej całą osobę współmałżonka, bezinteresownej i ofiarnej miłości oblubieńczej (Semen Y., 2008, s. 147). Ma to miejsce, gdy małżonkowie w tworzeniu międzyosobowej komunii czerpią miłość od Boga. Moc tej miłości zabezpiecza „podwójną funkcję znaku”, wykluczając nie tylko w teorii, ale przede wszystkim w praktyce zachodzącą w tej dziedzinie „sprzeczność” (TM, s. 418). Podniesiona przez papieża kwestia rzekomej sprzeczności, którą zarzuca się encyklice *Humanae vitae* i nauczaniu Kościoła, w istocie nią nie jest. Stanowi natomiast, jak zaznacza Jan Paweł II, „trudność”⁴. Pochodzi ona stąd, jak przekonuje papież, że miłość napotyka na troistą pożądlivość (por. 1 J 2,16), a szczególnie na pożądlivość ciała. Miłość, aby urzeczywistnić w prawdzie „mowę ciała”, musi ją przewyciężyć. Aby to się dokonało, potrzebna jest cnota czystości, którą papież określa mianem „bytowania w ładzie serca” (TM, s. 428). Cnota ta do pełnego swego urzeczywistnienia potrzebuje uwzględnienia perspektywy teologicznej czy raczej teologalnej. W realizacji czystości małżeńskiej nie chodzi tylko o teologiczne jej uzasadnienie oraz o umotywowanie racji dla jej praktykowania, ile raczej o nadprzyrodzone moce, wypływające z realizowanego w wierze sakramentu małżeństwa. Owe „moce” są zasadniczym źródłem, umożliwiającym autentyczne świadectwo życia w czystości małżeńskiej. W przekonaniu Jana Pawła II, już sama świadomość „życia przyszłego” pomaga w kroczeniu po „wąskiej drodze” i przechodzeniu przez „ciasne bramy” (TM, s. 415–416). Zasadni-

⁴ Jak zaznacza Jan Paweł II, potrzeba gruntownej analizy antropologicznej i teologicznej, aby wykazać, że żadna sprzeczność w nauczaniu Kościoła odnośnie do sensu, znaczenia i celu aktu małżeńskiego nie istnieje (TM, s. 418).

cza jednak moc to „miłość zaszczerpiona w sercu („rozlana w sercach”) przez Ducha Świętego”. Ta Miłość – ujmując ją podmiotowo – to „moc”, czyli sprawiedliwość ducha ludzkiego o charakterze teologalnym. Jest to moc uczestnictwa w „miłości, jaką miłuje Bóg w tajemnicy stworzenia i odkupienia” (TM, s. 417). Miłość dana od Ducha Świętego uzdalnia małżonków do tego, aby ich dialog małżeński przebiegał w pełnej prawdzie. Ta Miłość, jako nadrzędna moc komunii małżeńskiej, uzdalnia ich do prawidłowej koordynacji celów, według których kształtuje się teologalno-moralny ład życia małżeńskiego (TM, s. 418).

Jakkolwiek siła pożądliwości próbuje oderwać „mowę ciała” od prawdy, to jednak „moc miłości umacnia ją w tej prawdzie na nowo. W ten sposób owocuje w niej tajemnica Odkupienia ciała” (TM, s. 417). To znaczy, że w małżeństwie katolickim odzwierciedla się ta miłość, jaką Chrystus-Oblubieniec miłuje swą Oblubienicę-Kościół i jaką Kościół stara się odwzajemnić Chrystusowi (TM, s. 313). Jest to miłość nadprzyrodzona. W jej mocy małżonkowie asymilują całą rzeczywistość Odkupienia. W ten sposób są oni zdolni przekraczać ograniczenia miłości wynikające z grzechu. Dokonuje się to poprzez radykalny metabolizm życia wewnętrznego. Chodzi tu o głęboką przemianę duchową, którą Bóg sam urzeczywistnia w człowieku przez „tchnienie swego Ducha” (por. Ez 36,26). W ten sposób małżonkowie stają się ikoną Boga, odblaskiem Chrystusa, żywą obecnością Ducha.

5. Duchowość małżeńska

Drogę realizacji czystości małżeńskiej wyznacza duchowość małżeńska. Jej podstawowym elementem, a zarazem fundamentem, jest miłość rozlana w sercach oblubieńców jako dar Ducha Świętego (por. Rz 5,5) w sakramencie małżeństwa wraz z jego „konsekracją”. Duchowość małżeńska wyznacza ład pożycia małżeńskiego, który „pozwala rozwijać się *znakom miłości* w ich właściwej proporcji i znaczeniu” (TM, s. 428). Źródłem tego porządku jest nie tylko sprawność moralna wypracowana przez małżonków, ale przede wszystkim działanie Ducha Świętego uświęcającego komunię małżeńską. „Życie według Ducha” umożliwi małżonkom zharmozowanie erotyzmu z rzeczywistością etosu odkupienia (Marczewski R., 2015, s. 148). Towarzyszy temu dar „czci wobec tego wszystkiego, co pochodzi od Boga (*donum pietatis*)” (TM, s. 428). To rodzi „zbawczą bojaźń”, którą papież rozumie jako nadprzyrodzony „lęk przed naruszeniem bądź poniżeniem tego, co nosi na sobie znamię boskiej tajemnicy stworzenia i odkupienia” (TM, s. 429). O ile – wyjaśnia Jan Paweł II – zbawcza bo-

jaźń kojarzy się z negatywną funkcją cnoty wstrzemięźliwości, o tyle – na skutek duchowego rozwoju małżonków – jawi się ona jako wrażliwość na wartości czystości małżeńskiej, wrażliwość na prawdę wzajemnej „mowy ciała” (TM, s. 429).

Żyjąc wymiarem wspomnianego daru czci, małżonkowie są chronieni przed tym, aby akt małżeński nie został pomniejszony, spłycony i aby nie doznał „spowszednienia”. Stąd dar czci wyzwala od przymusu pożądliwości, który sprawia, że drugi zostaje zredukowany do przedmiotu użycia. Korzystanie ze wspomnianego daru sprawia, że małżonkowie traktują z największym poszanowaniem „podwójną funkcję znaku” i rozpoznają oblubieńcze znaczenie „znaków miłości” (TM, s. 431).

Ów dar wzbudza i rozwija w małżonkach wrażliwość na to, co w ich powołaniu nosi znamię mądrości i miłości Boga. Prowadzi to do głębokiej identyfikacji osobowej godności zarówno kobiety, jak i mężczyzny we wzajemnej komunii. Towarzyszy temu „zdolność głębokiego upodobania i podziwu, bezinteresownej koncentracji na *widzialnym* i równocześnie *niewidzialnym* pięknie kobiecości i męskości (oraz) głębokie doświadczenie bezinteresownego obdarowania *drugim*” (TM, s. 432). Z tego doświadczenia „wyłania się poczucie zjednoczenia *przez ciało*, przy zachowaniu wolności daru” (TM, s. 429–432). Chodzi tu o doświadczenie najbardziej intymnej głębi komunii osób, wyrażonej językiem ciała. Towarzyszy temu radość doświadczenia komunii, znacznie głębszej niż jakiegokolwiek doznanie zmysłowe, bo opierające się na przeżyciu miłości osób ofiarujących i przyjmujących się wzajemnie, całoosobowo i bezwarunkowo. Radość ta rozbrzmiewa w ich sercach dojmującym szczęściem, stanowiąc echo miłostnego porywu, jaki stał się udziałem pierwszego człowieka, Adama; echo okrzyku wydanego z głębi jestestwa mężczyzny na widok kobiety: (Semen Y., 2011, s. 96) „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23).

Poprzez wspomniane „znaki miłości” małżonkowie pomagają sobie trwać w zjednoczeniu. Jednocześnie chronią one „pokój głębi” każdego z nich, co papież rozumie jako rezonans czystości, jako owoc daru czci (TM, s. 432). Za pośrednictwem „znaków miłości” dokonywanych przez gesty czułości, serdeczności, współczucia, wzajemnego wsparcia kobieta i mężczyzna wypełniają słowa przysięgi małżeńskiej, będące zaproszeniem do nieustannego, aż po kres życia, pielęgnowania, pogłębiania i rozwijania komunii małżeńskiej (Semen Y., 2011, s. 55). W ten sposób praktykowana przez małżonków katolickich duchowość małżeńska uzdalnia ich do tego, aby to, co w wymiarze „biologicznym” odnosi się do „jedności w ciele”, znalazło swoje wypełnienie w „życiu według Ducha” (TM, s. 430). Otwierając się na działanie Boskiego Uświęciciela, małżonkowie uczestni-

czą w wylaniu miłości Boga, wznosząc się na najwyższe szczyty duchowego zjednoczenia, wyrażonego językiem ciała (Knotz K., 2001, s. 132).

Zakończenie

Jan Paweł II w swojej „teologii ciała” ukazuje ścisły związek wymiaru normatywnego, personalistycznego oraz teologicznego aktu małżeńskiego. Nerozłączna więź porządku naturalnego oraz nadprzyrodzonego zawiera nie tylko integralną prawdę o osobowej podmiotowości małżonków, ale także wskazuje na etyczną i teologiczną wartość aktu małżeńskiego. Bez wątpienia dziedzictwo myśli Jana Pawła II ma doniosłe znaczenie dla rozumienia sensu i znaczenia aktu małżeńskiego. Nauczanie papieża jest głosem proroczym, obwieszczającym prawdę o ludzkiej seksualności i komunii małżeńskiej w świecie dotkniętym rewolucją seksualną. Należy mieć nadzieję, że „teologia ciała” Jana Pawła II dopomoże nie tylko w głębszym rozumieniu rzeczywistości miłości oblubieńczej, ale także, w jakiejś mierze, przyczyni się do leczenia umysłów i serc zranionych fałszywą wizją seksualności.

MORALNOŚĆ AKTU MAŁŻEŃSKIEGO W ŚWIETLE KATECHEZ ŚRODOWYCH JANA PAWŁA II

(SUMMARY)

W niniejszym artykule przedstawiona została moralność aktu małżeńskiego w świetle nauczania Jana Pawła II zawartego w *Katechezach środowych*. Omówione zostały następujące aspekty tego zagadnienia: norma aktu małżeńskiego i jej etyczno-teologiczne uzasadnienie, norma etyczna aktu małżeńskiego odczytana w perspektywie „mowy ciała”, naturalna regulacja poczęć i cnota wstrzemięźliwości, chrześcijańskie świadectwo małżonków dokonane w mocy Ducha Świętego oraz duchowość małżeńska. W świetle podjętych analiz moralność aktu małżeńskiego opiera się na uznaniu „podwójnej funkcji znaku w zbliżeniu małżeńskim” oraz „nierozzerwalności” tej podwójnej funkcji. Jan Paweł II poszerza rozumienie owej normy o kategorię „mowy ciała”, w ramach której do wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego należy sens miłości i prokreacji. W niniejszej analizie wskazano również na wartość cnoty wstrzemięźliwości w pożyciu małżeńskim oraz na duchowość i świadectwo życia małżonków katolickich, realizujących normy moralne komunii małżeńskiej mocą Ducha Świętego.

MORALITY OF THE MARITAL ACT IN THE LIGHT
OF THE *WEDNESDAY CATECHESIS* OF JOHN PAUL II

(STRESZCZENIE)

This article presents the morality of a marital act in the light of the teaching of John Paul II contained in the *Wednesday Catechesis*. The essay includes the following themes: the norm of the marriage act and its ethical and theological interpretation, the ethical norm of the marital act interpreted in the perspective of “body language”, the natural regulation of conception and the virtue of abstinence, the Christian witness of spouses given in the power of the Holy Spirit and marital spirituality. In the light of the undertaken analyzes, the morality of the marital act is based on the recognition of the “dual function of the sign in conjugal love” and the “inseparable connection” of this dual function. John Paul II reinterprets the understanding of this norm with the category of “body language”, in which the inner truth of a marital act includes the meaning of love and procreation. This analysis also indicates the value of the virtue of abstinence in married life and the spirituality and witness of life of Catholic spouses implementing the moral standards of conjugal communion with the power of the Holy Spirit.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, 2000, *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Jan Paweł II, 1994, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, „Veritatis splendor”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Jan Paweł II, 1999, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Wyd. „M”, Kraków.
- Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, 2002, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 526–606.
- Knotz Ksawery, 2001, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Wyd. „M”, Kraków.
- Knotz Ksawery, 2013, *Przedmowa*, w: Paweł Kopycki, *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Wyd. św. Paweł, Częstochowa.
- Kupczak Jarosław, 2006, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Wyd. Znak, Kraków.
- Marczewski Robert, 2015, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, tł. Urszula Kowalczyk, Orest Pawlak, WAM, Kraków.
- Memoriał krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, 2012, Wyd. Bonami, Poznań.
- Mojek Stanisław, 1999, *Rodzina w służbie życia*, w: Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna (red.), *Człowiek, Miłość, Rodzina, „Humanae vitae” po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL, 3–4 grudnia 1998*, Wyd. KUL, Lublin, s. 117–142.

- Nagórny Janusz, 1999, *Małżeństwo i rodzina jako communio personarum*, w: Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna (red.), *Człowiek, Miłość, Rodzina, „Humanae vitae” po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL, 3–4 grudnia 1998*, Wyd. KUL, Lublin, s. 85–116.
- Paweł VI, 1999, *Encyklika „Humanae vitae”. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Semen Yves, 2008, *Seksualność według Jana Pawła II*, tł. Zofia Denkowska, Jakub Urbaniak, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań.
- Semen Yves, 2011, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, tł. Sylwia Filipowicz, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań.
- Wojtyła Karol, 1985, *Osoba i czyn (wydanie drugie, poprawione i uzupełnione)*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, s. 327–328.

Wykaz skrótów

- FC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*
- HV – Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*
- KDK – *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002
- MK – *Memoriał krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae” (Kraków 1969)*, Poznań 2012.
- TM – Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999.
- VS – Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, „Veritatis splendor”*

Marcin Kazimierczuk
Katedra Historii Prawa Polskiego i Filozofii Prawa
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Prawnonaturalny aspekt prawa składania skarg i wniosków

Słowa kluczowe: prawo; służba publiczna; skarga; wnioski.

Keywords: the right; public service; complaint; requests.

Wprowadzenie

Zagwarantowane każdemu w art. 63 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1997 r., nr 78, poz. 483 ze zm.) prawo składania skarg i wniosków stanowi dodatkową możliwość zareagowania w sytuacji, gdy organy władzy publicznej oraz organizacje czy instytucje społeczne w związku z zadaniami zleconymi z zakresu administracji publicznej wykonują powierzone im obowiązki w sposób niespełniający oczekiwań podmiotów bezpośrednio tym zainteresowanych. Potwierdzenie tak sformułowanej tezy zawierają przepisy zawarte w dziale VIII Kodeksu postępowania administracyjnego (Dz.U. 2016 r., poz. 23) wskazujące, że postępowanie skargowo-wnioskowe ma charakter uproszczony i pomyślane zostało jako uzupełnienie postępowania administracyjnego. Przejawia się to m.in. w przyznaniu pierwszeństwa postępowaniu ogólnemu, w sytuacji wystąpienia konkurencyjności tego postępowania z postępowaniem skargowo-wnioskowym. Dzięki możliwości złożenia skargi czy wniosku jednostka nie jest bezradna w sytuacji niezadowolenia z działalności organów, gdyż przysługują jej instrumenty sygnalizowania swojego stanowiska określonym podmiotom, które z racji pełnionej funkcji mogą podejmować skuteczne działania zmierzające do zaistnienia stanu rzeczy zgodnie z oczekiwaniami występującego (Wyrok Naczelnego Sądu Administracyj-

¹ Marcin Kazimierczuk, Katedra Historii Prawa Polskiego i Filozofii Prawa, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, marcin.kazimierczuk2@poczta.onet.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0295-5113>.

nego z 13 maja 2015 r., I OSK 1313/14, CBOSA, 11.06.2015). Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, obok źródeł prawa pozytywnego, ustanowionego przez organy państwa, również prawnonaturalnego podłoża, z którego wyrasta uprawnienie składania skarg i wniosków, ponieważ norma prawna, która narusza elementarne normy moralne, nie powinna mieć mocy obowiązywania. We współczesnym demokratycznym państwie prawnym skargi i wnioski umożliwiają oficjalną komunikację między organami władzy publicznej a pojedynczymi osobami lub ich grupami. Narzędzia te są wartościowym źródłem informacji na temat relacji jednostek z organami publicznymi, za pomocą których osoby starają się urzeczywistnić swoje prawa.

Prawnonaturalne źródła prawa występowania ze skargami i wnioskami

Konstytucyjne wolności i prawa, których elementem jest instytucja skarg i wniosków, nie są traktowane jako akt władczy państwa, lecz przypisane zostały jednostce z uwagi na jej godność osobową (Morawska E.H., 2009, s. 36). Stanowi ona w ocenie Trybunału Konstytucyjnego, rudymenarny element obiektywnego systemu wartości kreowanego przez konstytucyjne wolności i prawa (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK ZU 1999, nr 3, poz. 38). W powszechnej ocenie potwierdzonej orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego, godność człowieka jest płaszczyzną odniesienia dla systemu wartości, wokół którego zbudowano konstytucję, a zarazem fundament całego porządku prawnego w państwie (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 4 kwietnia 2001 r., K 11/00, OTK ZU 2001, nr 3, poz. 54; Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 20 marca 2006 r., K 17/5, OTK ZU 2006, nr 30, poz. 30). Zasada ta nawiązuje do prawnonaturalnego ujęcia koncepcji wolności i praw człowieka (Sarnecki P., 1997, s. 13), które zakłada, że obok prawa pozytywnego, ustanowionego przez organy państwa, istnieje również prawo naturalne, które winno być respektowane przez prawo pozytywne (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 15 listopada 2000 r., P 12/99, OTK ZU 2000, nr 7, poz. 260; Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 7 stycznia 2004 r., K 14/03, OTK ZU 2004, seria A, nr 1, poz. 1).

Wstęp do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz art. 5 odwołują się odpowiednio do przynależności do rodziny ludzkiej oraz obowiązku państwa polskiego – stania na straży praw człowieka. Pod pojęciem praw człowieka, w tym również prawa składania skarg i wniosków, rozumie się prawa przysługujące jednostkom wyłącznie z faktu przynależności do

ludzkiego gatunku (Bednarczyk M., 2015, s. 391). Są prawami należnymi każdemu w równym stopniu niezależnie od płci, rasy, narodowości i zaplecza ekonomicznego. Prawa człowieka przysługują każdemu człowiekowi w równym stopniu, są niezbywalne, a także mają powszechny (uniwersalny) podmiotowy charakter – w tym znaczeniu uznajemy wszystkich członków gatunku ludzkiego za nosicieli praw człowieka (Donnelly J., 2013, s. 10).

Jednak warto w tym miejscu przypomnieć, że filozoficzny spór o rodowód praw jednostki znajduje swój punkt wyjścia w epoce oświecenia, kiedy to m.in. angielski filozof John Locke (1632–1704) stwierdził, że ludzie mają naturalne, wrodzone, niezbywalne prawa, a podstawowym zadaniem państwa jest ich ochrona. Poglądy Locke’a wywarły niewątpliwy wpływ na brzmienie Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości z 4 lipca 1776 r. Jednak koncepcja przyrodzonych, naturalnych praw człowieka została nazwana później przez Jeremy’ego Benthama (1748–1832) „zwyczajnym nonsensem” i „nonsensem na szczudłach”, ponieważ wolność i prawo jednostki mogą zostać urzeczywistnione tylko tam, gdzie istnieje prawdziwe prawo pochodzące od władzy prawodawczej. Echa tej dyskusji przenikają do polskiego dyskursu nad statusem jednostki w polskiej konstytucji. Piotr Tuleja pisze o dwojakim charakterze praw i wolności konstytucyjnych, które z jednej strony są prawami naturalnymi jednostki, z drugiej zaś prawami pozytywnymi gwarantowanymi przez państwo (Tuleja P., 2003, s. 129).

Zdaniem Jacka Donnelly korzystanie z praw jednostki w praktyce życia społecznego może przybierać trzy zasadnicze postacie, które można opisać jako:

- asertywne (stanowcze) wykonywanie – prawo jest wykonywane, aktualizując obowiązki zobowiązanego, który może uszanować prawo lub też naruszyć je, ponosząc tym samym ryzyko sankcji i przymusowego wyegzekwowania swego obowiązku;

- aktywne poszanowanie – podmiot zobowiązany uwzględnia w swych działaniach lub zaniechaniach uprawnienie przysługujące uprawnionemu; czyni tak pomimo tego, że uprawniony w ogóle nie powołuje się na okoliczność, że jakiegokolwiek prawo i roszczenie mu przysługuje; podmiot uprawniony i zobowiązany nie wchodzi w spór;

- obiektywne korzystanie – argument o przysługującym prawie nie zostaje w żaden sposób przywołany, a tym bardziej groźba jego przymusowego wyegzekwowania; ani uprawniony, ani zobowiązany nie przywiązują do tego żadnej uwagi (Donnelly J., 2013, s. 17).

Niewątpliwie możliwość składania skarg i wniosków jest dla każdego formą artykulacji swoich poglądów i ocen w stosunku do władz publicz-

nych i wyraża wolę ukierunkowania władzy państwowej w stronę załatwienia jakiejś sprawy lub powstrzymania się od działania (Jaworska M., 2015, s. 72). Według koncepcji prawnonaturalistycznej norma prawna, która narusza elementarne normy moralne, traci moc obowiązującą. Według Gustava Radbrucha norma prawna, kiedy również jest jawnie niesprawiedliwiona, przestaje obowiązywać. Skutkuje to tym, że organy władzy publicznej nie są zobowiązane do jej stosowania, zaś obywatele do jej przestrzegania (Kustra E., 1997, s. 95–96). Prawa człowieka są definiowane jako określona praktyka społeczna, oparta na konkretnej koncepcji istoty ludzkiej, wdrażana za pomocą określonych mechanizmów różnego rodzaju. Nie powinny być one mylone z innymi wartościami i praktykami, takimi jak sprawiedliwość społeczna czy moralny obowiązek.

Relacje prawa natury a prawa pozytywnego na przykładzie doktryny Lona L. Fullera

Według L. Fullera relacja między prawem pozytywnym a prawem naturalnym sprowadza się do nierozdzielnego związku prawa natury z prawem pozytywnym. Istnienie prawa pozytywnego i stopień tego istnienia uwarunkowane są uwzględnieniem i stopniem uwzględnienia postulatów proceduralnego w pierwszej kolejności, a następnie materialnego prawa natury (Tokarczyk R, 1977, s. 98). Zdaniem Fullera nie można mówić o istnieniu prawa pozytywnego, mimo formalnej deklaracji takiego istnienia (obowiązywania) ze strony odpowiednich władz, jeśli nie odpowiada ono przynajmniej w pewnym stopniu wymaganiom prawa natury. Oznacza to postulat poddawania procesu stanowienia i stosowania prawa pozytywnego ocenie z punktu widzenia prawa natury. Posłuszeństwo prawu natury gwarantuje brak konfliktu z prawem pozytywnym, o ile zostało ono z prawem natury uzgodnione.

W przekonaniu Fullera, moralnymi podstawami systemu prawa pozytywnego jest materialne i proceduralne prawo natury. To właśnie ma on na myśli, kiedy pisze, że władza prawodawcza jest nieskuteczna jako zasada organizacji społecznej, dopóki nie jest prawowita, co oznacza: dopóki nie jest akceptowana jako słuszna i właściwa przez przynajmniej znaczną część tych, którzy są jej podporządkowani. Można więc stwierdzić w świetle doktryny prawa natury Fullera, że legitymacja porządku prawnego wymaga jego akceptacji przez podporządkowanych temu porządkowi, a sama akceptacja wspiera się na odwoływaniu do zewnętrznej i wewnętrznej moralności prawa, czyli materialnego i proceduralnego prawa natury (Fuller L.L., 1949, s. 701).

Istnienie porządku prawnego uwarunkowane jest istnieniem systemu zgodnego z określonymi zasadami materialnego prawa natury odpowiadającymi wspólnym potrzebom członków danego związku społecznego. Suweren określonej społeczności jest autorytetem akceptowanym jako władza prawodawcza na podstawie wyższego niż prawo pozytywne prawa natury. To pierwotne wobec prawa pozytywnego „prawo natury porządku społecznego” stwierdza, że życie w społeczeństwie jest niemożliwe bez głównego autorytetu regulującego stosunki wzajemne między ludźmi (Fuller L.L., 1946, s. 387). Autorytet ten, jako suweren, formułuje treść prawa pozytywnego, jednakże samo istnienie suwerena określają zasady materialnego prawa natury, odzwierciedlające wspólne potrzeby danej społeczności, związku społecznego (Fuller L.L., 1949, s. 694). Treść porządku prawnego wynikająca z danego systemu prawa zachowuje, według Fullera, „sens i zasadność” tylko jako niezbędny „komentarz” do wspólnych potrzeb (materialnego prawa natury) określonego związku społecznego, a proceduralne prawo natury zapewnia ich realizację (Fuller L.L., 1964, s. 157).

Dopóki istnienie systemu prawnego nie jest uważane za potrzebne społecznie, dopóty istnienie porządku prawnego jest oczywiście niemożliwe. Nadto, dopóty system prawny jest nieoperatywny, dopóki nie istnieje przynajmniej pewien stopień zgodności pomiędzy z jednej strony treścią promulgowanych i stosowanych reguł prawa, z drugiej zaś treścią wspólnych potrzeb określonego związku społecznego (materialnym prawem natury). Fuller jest świadomy, że zgodność ta nigdy nie jest pełna ani doskonała oraz że trudno dokładnie ustalić stopień tolerancji tej niezgodności. Podkreśla jednak, że bez pewnego stopnia takiej zgodności system prawa byłby systemem nieobowiązującym z punktu widzenia prawa natury (Tokarczyk R, 1977, s. 100). Instytucja skarg i wniosków może stanowić narzędzie optymalizacji wzajemnych relacji pomiędzy stosowanymi regułami prawa pozytywnego a materialnym prawem natury.

Procedura prawna jest drugą z podstaw systemu prawa, ponieważ gwarantuje jego efektywność. Procedura ta, jako „reguły gry” społecznej, zawiera w sobie wszystkie postulaty proceduralnego prawa natury, aczkolwiek się do nich nie ogranicza. Jej realizacja polega na przestrzeganiu przez urzędników reguł prawnych określających właściwe sposoby stanowienia, administrowania i stosowania tych reguł prawa pozytywnego, które są konkretyzacją materialnego prawa natury, a więc wspólnych potrzeb danego związku społecznego.

Prawo składania skarg i wniosków jako element społeczeństwa obywatelskiego

„Społeczeństwo” jest jednym z podstawowych pojęć socjologicznych. Krzysztof Olechnicki i Paweł Załęcki w *Słowniku socjologicznym* podają następujące znaczenie tego terminu: „Społeczeństwo to forma życia zbiorowego ludzi, ukształtowana historycznie; specyficzny system interakcji pomiędzy jednostkami tworzącymi relatywnie samowystarczającą zbiorowość, która zajmuje określone terytorium, wytwarza i uczestniczy we wspólnocie kulturowej, definiując samą siebie na zasadzie poczucia odrębności pod jakimś względem od innych zbiorowości. Uważa się często, iż społeczeństwo stanowi liczebnie dużą grupę społeczną, tj. taką, w której obrębie tworzy się podgrupy oraz występują wszystkie podstawowe typy procesów społecznych” (Olechnicki K., Załęcki P., 1999, s. 198). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że prawo składania skarg i wniosków realizuje konstytucyjne zasady ustrojowe, przede wszystkim społeczeństwa obywatelskiego. Przejawem działalności społeczeństwa obywatelskiego w strukturach każdego państwa demokratycznego jest możliwość aktywnego działania jednostek. Społeczeństwo obywatelskie staje się więc polem do wspólnej aktywności w celu realizacji interesów społecznych, ekonomicznych czy politycznych. Współcześnie za klasyczną socjologiczną definicję państwa uznaje się tę zaproponowaną przez Maxa Webera, według której państwo to instytucja, mająca wyłączne prawo do posługiwania się siłą w obrębie danego terytorium. Zdaniem Barbary Szackiej takie określenie państwa wskazuje na jego cztery cechy charakterystyczne, a mianowicie na to, że jest aparatem sprawowania władzy, sprawuje ją monopolistycznie, jest to władza prawomocna, jest organizacją opartą na zasadzie terytorialnej, a nie rodowej i więziach krwi (Szacka B., 2003, s. 400). Inną klasyczną definicję państwa na gruncie szkoły pozytywistycznej w naukach prawnych prezentuje Georg Jellinek, niemiecki dziewiętnastowieczny teoretyk państwa i prawa, który charakteryzował państwo, odwołując się do jego trzech cech (tzw. trójelementowa definicja państwa): terytorium, zamieszkałej na nim ludności i władzy suwerennej. Państwo to całość złożona z trzech składników (Jellinek G., 1921).

Formowanie się kapitalistycznego porządku społeczno-politycznego, a wraz z nim doktryny liberalizmu ekonomicznego i politycznego, głoszącej pochwałę wolnego rynku i własności prywatnej oraz prymat wolności jednostki nad instytucją polityczną, było przełomowym momentem w ewolucji idei społeczeństwa obywatelskiego. Prekursorskie w tej dziedzinie okazały się w szczególności prace myślicieli, takich jak J. Locke czy Thomas. Paine.

J. Locke – autor dzieła *Dwa traktaty o rządzie* – posługiwał się zamiennie terminami „społeczeństwo obywatelskie” i „społeczeństwo polityczne”. Powstało ono dzięki umowie społecznej, mającej na celu zapewnienie bezpieczeństwa, pokojowego współżycia, a zwłaszcza własności: „ludzie jednoczą się w społeczeństwach, w których mogą tak połączyć swe siły, aby całe społeczeństwo zabezpieczało i chroniło ich własność, ustanawiało określające ją obowiązujące prawa, by każdy mógł wiedzieć, co do niego należy” (Locke J., 2015, s. 260). Warunkiem ustanowienia i trwania społeczeństwa obywatelskiego jest podejmowanie decyzji przez wyłonioną większość, która zawiera umowę społeczną, a jednym z jej skutków jest to, że każda jednostka rezygnuje z naturalnej wolności i nakłada na siebie „więzy społeczeństwa obywatelskiego”. W ten sposób J. Locke tłumaczy powstanie władzy politycznej, pochodzącej z ugody członków wspólnoty, czyli pewnej grupy wolnych ludzi zdolnych do utworzenia większości mającej na celu zjednoczenie się i połączenie w ramach społeczeństwa.

Thomas Paine, na którego refleksję znacząco wpłynęły doświadczenia rewolucji francuskiej i amerykańskiej, przestrzegał, żeby nie mieszać społeczeństwa z rządem, albowiem o ile to pierwsze jest dla ludzi błogosławieństwem, o tyle ten ostatni jest tylko złem koniecznym. Krótko mówiąc, społeczeństwo robi dla siebie niemal wszystko to, co przypisuje rządowi, zatem jest właściwym suwerenem i jego kontroli powinna podlegać wszelka władza. T. Paine podkreślał, że „wielka część porządku, któremu podlega ludzkość, nie jest dziełem rządu. Ma ona początek w zasadach społeczeństwa i naturalnej konstrukcji człowieka. Istniała zanim powstał rząd i istniałaby nadal, gdyby rządowa podpora została usunięta” (Bokajło W., 2001, s. 50). Podstawowym spoiwem łączącym ludzi nie powinien być strach i instytucjonalny przymus, ale wzajemne zainteresowanie, świadomość powszechnej korzyści oraz wspólne wszystkim prawa człowieka. Dzięki temu tworzy się łańcuch powiązań zintegrowanych obywateli.

Termin „społeczeństwo obywatelskie”, mający za sobą długą i złożoną historię, staje się sztandarowym elementem we współczesnym dyskursie o dobrze rządonym państwie (Szacki J., 1997, s. 7). Społeczeństwo obywatelskie jest pojęciem oznaczającym społeczeństwo zmobilizowane do walki o autonomię wobec państwa. Jednak nie jest ono synonimem buntu przeciw państwu, buntu prowadzącego do jego destrukcji. Celem dobrowolnej aktywności społeczeństwa obywatelskiego jest samoorganizacja dająca wyraz podmiotowości obywatela i godności człowieka, w tym również człowieka pracy, zdolności do brania wspólnych spraw w swoje ręce i ograniczania autorytarnych zapędów Lewiatana. Wspólnym mianownikiem większości definicji społeczeństwa obywatelskiego jest stwierdzenie, że stanowi ono tę część przestrzeni społecznej, która jest autonomiczna

wobec państwa i wypełniona przez dobrowolne współdziałanie zrzeszonych jednostek (Dziubka K., 1998, s. 46). Dominacja tego punktu widzenia powoduje istotną trudność, wyrażającą się w tym, że łatwiej jest znaleźć negatywną niż pozytywną definicję społeczeństwa obywatelskiego. Zgodnie z tą pierwszą jest nim wszystko, co pozostaje, kiedy już wytyczymy granice, w których działa władza państwowa (Bobbio N., 1997, s. 64). Taki sposób pojmowania społeczeństwa obywatelskiego wydaje się szczególnie atrakcyjny w przypadku analizy przemian, jakie dokonały się w krajach odchodzących od realnego socjalizmu, które cechowała wyrazista dychotomia państwo – społeczeństwo. Wielu autorów zgadza się ze stwierdzeniem, że zamiast traktować społeczeństwo obywatelskie jako prostą opozycję wobec państwa, należy widzieć w nim również strukturę pośredniczącą między tym, co państwowe, a tym, co prywatne. Społeczeństwo obywatelskie jest areną, na której współczesny człowiek znajduje prawo do zaspokajania uzasadnionych potrzeb własnych i rozwija swą jednostkową osobowość, ucząc się jednocześnie tego, co znaczy działanie zbiorowe i społeczna solidarność (Pełczyński Z., 1998, s. 240).

Kolejną akcentowaną w literaturze cechą społeczeństwa obywatelskiego jest jego pluralizm. Zakłada on nie tylko istnienie całej gamy interesów zbiorowych, które nie są współbieżne (a bywa, że i konfliktowe, jak w przypadku związków zawodowych i pracodawców), ale także możliwość ich ujawnienia oraz dobrowolnego organizowania się w ich obronie. Pluralistyczne społeczeństwo obywatelskie to nie tylko zbiorowość wewnętrznie zróżnicowana, ale taka, w której ramach poszczególne tworzące je segmenty komunikują się ze sobą, poszukując satysfakcjonujących rozstrzygnięć. W tym miejscu należy zgodzić się ze spostrzeżeniem J. Szackiego, że społeczeństwo obywatelskie to nie tyle przeciwstawiająca się państwu wspólnota moralna, ile sieć stosunków między jednostkami, które kierują się swoimi partykularnymi interesami, ale muszą się ze sobą porozumiewać i współpracować (Szacki J., 1994, s. 173). Ponadto społeczeństwo obywatelskie zakłada aktywny, dobrowolny udział obywateli w życiu publicznym bezpośrednio lub za pośrednictwem instytucji powołanych przez nich do istnienia w celu obrony lub promocji własnych interesów i wartości niezależnych od instytucji państwowych.

Współczesny organizm państwowy nie odgrywa już dominującej roli jako jedyny aktor polityki. Obywatele często sami przez różnego rodzaju działania potrafią zabiegać o swoje sprawy. Społeczeństwo obywatelskie to takie, w którym jednostki, nie oglądając się na państwo, same aktywnie działają w sferze publicznej, starając się realizować swoje cele, np. korzystając z przysługującego im konstytucyjnego prawa składania skarg i wniosków. Prawo to wpisuje się w konstytucyjne zasady, będące

podstawą naszego ustroju, przede wszystkim suwerenności narodu, demokracji partycypacyjnej i dialogu społecznego. Przyczynia się to do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego przez uspołecznienie procesu decyzyjnego, służy ochronie praw i wolności jednostki.

Geneza skarg i wniosków w Polsce

Skargi i wnioski są w istocie kontynuacją uznanego od dawna prawa petycji, czyli zwracania się do władz z prośbami i skargami. W ten sposób określała to prawo w art. 107 ustawa z 17 marca 1921 r. (Dz.U. nr 44, poz. 267) stanowiąc, że **obywatele** mają prawo wnosić pojedynczo lub zbiorowo petycje do wszelkich ciał reprezentacyjnych i władz publicznych, państwowych i samorządowych. Bogusław Banaszak wskazuje, że przedstawiciele ówczesnej doktryny prawnej podkreślali mieszany charakter tego prawa (Banaszak B., 1997, s. 11). W przypadku, gdy wykonywane było ono w interesie prywatnym, znamionowało to prawo skargi należące do kategorii praw cywilnych, czyli obywatelskich w ścisłym znaczeniu tego słowa, a jeśli było wykonywane w interesie publicznym, stanowiło prawo polityczne (Komarnicki W., 2008, s. 539). Ustawa konstytucyjna z 1935 r. nie zawierała już takich regulacji.

Instytucja skarg i wniosków nabrała szczególnego znaczenia po II wojnie światowej.

Według ówczesnej koncepcji politycznej, warunkiem dokonania sanacji było dostrzeżenie nieprawidłowości przez właściwe instytucje (Rybicki Z., 1980, s. 188). Ponieważ nie były one wszechwładne, to świadomi obywatele winni, przynajmniej w teorii, pomagać im we wszczęciu naprawczych działań przez przekazanie informacji odnośnie do spostrzeżonych uchybień. W Związku Radzieckim rozpowszechnienie się takiego przekonania znalazło wyraz w deklarowaniu, że słuszne jest składanie skarg na działalność osób urzędowych, organów państwowych i społecznych. Skargi te powinny być rozpatrywane w trybie i terminach ustanowionych przez ustawę (Łopatka A., 1978, s. 199). Te szumne założenia władzy ludowej skutkowały falą donosicielstwa niż faktycznie wpływały na niwelowanie nieprawidłowości w działaniach instytucji państwowych. Trudno się zatem dziwić, że w Polsce, gdy znalazła się w radzieckiej strefie wpływów, zachęcano ludzi pracy do intensyfikowania aktywności w dziedzinie skargowości. Wyrazem tego był okólnik Biura Prezydialnego Krajowej Rady Narodowej z czerwca 1946 r., nakazujący radom narodowym wystawienie tzw. skrzynek zażaleń, umożliwiających obywatelom przedkładanie wniosków dotyczących funkcjonowania administracji i gospodarki

publicznej. Rady narodowe zobowiązano ponadto do szybkiego i sumiennego wykorzystywania uzyskanych tą drogą informacji (Okólnik Biura Prezydialnego KRN, nr 22 z 1 czerwca 1946 r.). Podkreślić należy w tym miejscu fakt czysto nominalnego i ideologicznego używania pojęcia „obywatel” w demokracji socjalistycznej, charakteryzującej się mechanizmami depodmiotyzacji jednostki oraz fikcyjnej formy sprawstwa podmiotowego.

Z punktu widzenia prawodawstwa Polski Ludowej, Mała Konstytucja z 1947 r. (Dz.U. 1947 nr 18, poz. 71) nie regulowała problematyki praw i wolności obywatelskich. Kwestię tę podnosiła uchwalona 22 lutego 1947 r. Deklaracja Sejmu Ustawodawczego w przedmiocie realizacji praw i wolności obywatelskich, wśród których umieszczono prawo wnoszenia skarg, petycji i podań do właściwych organów państwowych (Juchniewicz J., Kazimierczuk M., 2016, s. 176). Kolejnym impulsem, jaki miał zachęcić ludność do informowania organów i instytucji o najrozmaitszych nieprawidłowościach, była przeprowadzona w 1950 r. reforma rad narodowych, mająca sprzyjać rozwojowi, jak to określono, oddolnej krytyki i kontroli (Ławniczak A., 2015, s. 216). Aby spełnić ten postulat Polska Zjednoczona Partia Robotnicza i Rząd Polski Ludowej, idąc śladem doświadczeń radzieckich, stworzyły w roku 1950 narzędzie w postaci instytucji skarg i zażaleń (Dawidowicz W., 1955, s. 12–127). Prawną postać to rozwiązanie uzyskało dzięki uchwale Rady Państwa i Rady Ministrów z 14 grudnia 1950 r., określającej „ścisły tryb rozpatrywania i załatwiania przez wszelkie organa państwowe odwołań, listów i zażaleń ludności oraz sygnałów zawartych w krytyce prasowej” (Monitor Polski z 1951 r., nr A–1, poz. 1). W uchwale zobowiązano rady narodowe do rozpatrywania postulatów, życzeń i zażaleń ludności oraz do zwalczania przejawów biurokratyzmu w tym zakresie. Faktyczne wykonanie uchwały rozmijało się często z jej teoretycznymi założeniami. Postanowienia tego aktu wskazywały na obowiązek utrzymywania więzi z masami pracującymi, nałożony na rady narodowe w art. 4 ustawy o terenowych organach jednolitej władzy państwowej z 1950 r. (Dz.U. 1950 nr 14, poz. 130).

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 r. (Dz.U. 1952 nr 33, poz. 232) w art. 73 umieszczonym w rozdziale poświęconym podstawowym prawom i obowiązkom obywatelskim, potwierdzono obywatelskie prawo zwracania się do wszystkich organów państwa ze skargami i zażaleniami, co upodobniło pod tym względem rodzimy najważniejszy akt prawny do jego odpowiedników w innych krajach demokracji ludowej (Burda A., 1969, s. 189). Wskutek dokonanych 10 lutego 1976 r. zmian w Ustawie zasadniczej instytucja skarg i zażaleń została umieszczona w ust. 2 art. 86. Ustęp 1 stanowił natomiast, że obywatele mają prawo zgłaszania wniosków do tej pory niemających konstytucyjnej

rangi. Jeden z ówczesnych badaczy uświadamiał, że innowacja ta nie skutkowałą wprowadzeniem nowego środka zaskarżającego do prawnopolitycznego systemu Polski, jako że prawo składania wniosków do organów przedstawicielskich przysługiwało obywatelom od początku historii PRL (Makar W., 1989, s. 51), ponieważ uważano powszechnie, że prawo składania wniosków mieści się w konstytucyjnym prawie do składania skarg i zażaleń (Wiśniewski L., 1981, s. 200). Zarówno one, jak i wnioski, po dotarciu do aparatu władzy, miały być rozpatrywane przez merytorycznie właściwe instytucje, rozpatrujące słuszność doniesień, stanowiących impuls dla potencjalnych ulepszeń społeczno-politycznej rzeczywistości (Ławniczak A., 2015, s. 219). Ponadto Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej zawierała postanowienia dotyczące sposobu rozpatrywania składanych przez obywateli środków oraz sankcje za postępowanie sprzeczne z odnośnymi założeniami ustawy zasadniczej w przedmiocie skarg i zażaleń. Według jej art. 86 ust. 3 skargi oraz zażalenie winny być rozpatrywane i załatwiane szybko oraz sprawiedliwie, a osoby winne przewlekania albo przejawiające bezduszny i biurokratyczny stosunek do skarg i zażaleń obywateli miały być pociągane do odpowiedzialności (Orłowski W., 2002, s. 154).

Istniejąca wówczas demokracja socjalistyczna jedynie w teorii zakładała zespolenie działań instytucji przedstawicielskich z bezpośrednią polityczną i publiczną aktywnością obywateli. W zamiarze twórców tej regulacji stanowić ona miała konstytucyjne potwierdzenie prawa obywateli do sprawowania kontroli społecznej nad procesami sprawowania władzy, co miało miejsce głównie przez udział obywateli w komisjach rad narodowych. Uważano, że obywatele nie tylko uczestniczyli w konsultacjach podejmowanych z inicjatywy organów państwowych, lecz przez zgłaszanie wniosków w sprawach publicznych dyskusję taką mogli inicjować (Sokolewicz W., 1978, s. 220). Charakterystycznym dla ówczesnej ustawy zasadniczej było deklaratywne ujęcie konkretnego prawa, a następnie wskazanie na jego materialne gwarancje. Jednak zadaniem Konstytucji nie było bezpośrednio określenie sytuacji prawnej obywateli, lecz tylko ustanowienie zasad systemu prawa w tej materii. Jej funkcja ideologiczna została wyniesiona ponad rolę źródła prawa, stąd też możliwość bezpośredniego stosowania wolności i praw w niej zawartych została rozstrzygnięta negatywnie. Ustawa zasadnicza PRL była aktem bardziej politycznym niż prawnym, a więc struktura jej norm nie sprzyjała bezpośredniemu stosowaniu, co pozbawiało wystarczającej gwarancji prawnej w zakresie realizacji wolności i praw. W okresie przed 1989 r. zarówno skargi, jak i wnioski określano jako prawne formy kontroli społecznej zagwarantowanej obywatelom w Konstytucji, a szczegółowo uregulowane w kodeksie postępowania administracyjnego (Orłowski W., 2002, s. 155).

Rozbieżności terminologiczne

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. w art. 63 przyniosła zasadnicze zmiany w porównaniu z wcześniej obowiązującą regulacją, ponieważ wyraźnie wskazała, że prawo do składania skarg oraz wniosków nie jest obwarowane wymogiem posiadania polskiego obywatelstwa. Co więcej, podmiot decydujący się na którąś z tych form działania nie jest ograniczony jedynie własnym interesem, ponieważ może to również uczynić ze względu na interes publiczny lub cudzy. Na dodatek krąg podmiotów, do których można kierować skargi oraz wnioski jest rozległy. W literaturze przedmiotu zwraca się szczególną uwagę na fakt, że ustrojodawca w przytoczonym przepisie nie wskazał wyraźnie określonej granicy między wymienionymi w nim pojęciami: petycjami (Kazimierczuk M., 2017, s. 39), wnioskami i skargami (Banaszak B., 2009, s. 325). Powoduje to wielość rozbieżności terminologicznych oraz stanowisk prezentowanych w doktrynie. Autorzy w literaturze przedmiotu wskazują na różne aspekty różnicujące omawiane wystąpienia. Spotyka się głosy, które uznają, że nie istnieje przedmiotowa odmiennosc między petycją a wnioskiem, a jedynym elementem rozgraniczającym te wystąpienia jest to, że ta pierwsza ma charakter zbiorczy (Orłowski W., 2002, s. 75).

Wojciech Orłowski różnicę między wnioskiem a skargą upatruje w tym, że skarga wnoszona jest przeciwko będącym w toku działaniom, czynnościom zakończonym lub istniejącym sytuacjom, takim jak np. stan bezczynności organu, podczas gdy wniosek zawsze przekładany jest na przyszłość. Jego elementem charakterystycznym jest swoista ofensywność w ochronie praw i interesów jednostki wynikająca z tego, że wniosek zmierza do zmian w organizacji lub w stanie prawnym (Orłowski W., 2002, s. 160). Natomiast Mariusz Jabłoński za wniosek uznaje wystąpienie ukierunkowane na wskazanie propozycji usprawnienia działania podmiotów, do których jest adresowany, albo też mające na celu zmianę istniejącego stanu prawnego lub faktycznego. Jednakże pod pojęciem skargi rozumie wystąpienie będące krytyką określonych zachowań, praktyk lub zjawisk, które w sposób bezpośredni lub pośredni dosięgają występującego, skierowane do podmiotu odpowiedzialnego lub do jednostki nad nim nadrzędnej (Jabłoński M., 2009, s. 442).

Na krytyczny charakter skargi, której przedmiotem może być w szczególności zaniechanie lub nienależyte wykonywanie zadań przez właściwe organy, naruszenie praworządności lub słuszych interesów jednostki, a nadto przewlekłe lub biurokratyczne załatwianie spraw, wskazuje również Bogusław Banaszak. Z kolei przez wniosek rozumie on wystąpienie jednostki lub grupy osób zmierzające do wprowadzenia nowych rozwią-

zań, innowacji lub ulepszenia funkcjonowania podmiotów, do których jest adresowany, a także wystąpienie ukierunkowane na zmianę stanu prawnego. Jego przedmiotem może być ulepszenie organizacji, wzmocnienie praworządności, usprawnienie pracy, zapobieganie nadużyciom, ochrona własności czy też korzystniejsze zaspokajanie potrzeb ludności (Banaszak B., 2009, s. 324).

Ryszard Piotrowski wskazuje, że wniosek obejmuje propozycję rozwiązania problemu lub też podjęcia decyzji. Skarga zaś łączy w sobie żądanie usunięcia określonych w niej nieprawidłowości (Piotrowski R., 2008, s. 23). Podobnie rzecz ujmuje Piotr Winczorek, podając, że wniosek to nic innego jak propozycja rozwiązania problemu w sposób wskazany przez wnioskodawcę, natomiast skarga w swej treści wymienia nieprawidłowości czyjegoś działania oraz zawiera żądanie ich usunięcia, naprawienia szkody oraz ukarania winnych (Winczorek P., 2008, s. 151).

Postępowanie w sprawach skarg i wniosków

Szczegółowe unormowania, rozwijające postanowienia art. 63 Konstytucji w zakresie skarg i wniosków, znajdują się przede wszystkim w ustawie z 14 czerwca 1960 r. Kodeksu postępowania administracyjnego (Dz.U. 2013 r., poz. 267 ze zm., dalej k.p.a.), dział VIII zatytułowany „Skargi i wnioski”. Natomiast w art. 226 k.p.a. znajduje się upoważnienie dla Rady Ministrów do uregulowania w rozporządzeniu organizacji przyjmowania oraz rozpatrywania skarg i wniosków. Wspomnianą delegację zrealizowało rozporządzenie Rady Ministrów z 8 stycznia 2002 r w sprawie organizacji, przyjmowania i rozpatrywania skarg i wniosków (Dz.U. nr 5, poz. 46). Przepisy kodeksowe oraz wykonawcze regulują tak zasadnicze kwestie, jak sposoby wnoszenia skarg i wniosków oraz ich przedmiot, właściwość organów, termin załatwienia środków, kontrolę oraz nadzór przyjmowania środków, a także udział prasy i organizacji społecznych. Jednocześnie postępowania w sprawie skarg i wniosków charakteryzuje się brakiem: stron, toku instancji, rozstrzygnięć i środków zaskarżenia, co nadaje postępowaniu charakter uproszczony. Zwieńczeniem tych jednoinstancyjnych postępowań jest zawiadomienie jako czynność materialno-techniczna (Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z 1 grudnia 1998 r., III SA 1636/97, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl>). Nie ustalono jakichkolwiek terminów na złożenie środków ani nie sprecyzowano ilościowego ograniczenia skarg i wniosków. Pozostaje jeszcze nadmienić, że pierwszeństwo względem postępowania uregulowanego w dziale VIII k.p.a. ma postępowanie ogólne.

Przepisy k.p.a. odwołują się do swojego konstytucyjnego odpowiednika w zakresie podmiotowym („każdy”) i legitymacji do wniesienia skarg i wniosków (interes publiczny, własny lub innej osoby za jej zgodą). Mogą to być osoby fizyczne, osoby prawne i inne jednostki organizacyjne. Skargi i wnioski stanowią środki przysługujące każdemu, a nie tylko osobie, której interesy prawne zostały naruszone. W przypadku wnoszenia któregoś z tych środków w interesie innej osoby, działanie to powinno zostać poprzedzone zgodą tej osoby. Tak jak szeroki jest zakres podmiotów uprawnionych do złożenia omawianych środków, tak rozległy jest krąg ich adresatów (Gajewski S., 2014, s. 158). Konstytucja posługuje się pojęciem organu władzy publicznej, a ponadto wskazuje na organizacje i instytucje społeczne w związku z wykonywanymi przez nie zadaniami zleconymi z zakresu administracji publicznej. Natomiast kodeksowa regulacja prezentuje katalog podmiotów, w którego skład wchodzi: organy państwowe, organy jednostek samorządu terytorialnego, organy samorządowych jednostek organizacyjnych, organizacje i instytucje społeczne, organy przedsiębiorstw państwowych i innych państwowych jednostek organizacyjnych. Ponadto uwzględniając przepis art. 10, ust. 2 Konstytucji RP, należy wziąć pod uwagę organy władzy: wykonawczej, ustawodawczej i sędziowskiej, a więc wszystkie organy pozostające w strukturze organizacyjnej państwa (Adamiak B., Borkowski J., 2014, s. 740).

Przepisy k.p.a. wyraźnie wskazują, że żaden podmiot składający skargę (wniosek) lub dostarczający do publikacji materiał noszący znamiona tych środków nie może być narażony na jakikolwiek uszczerbek lub zarzut. Ustawodawca chroni w ten sposób autorów pism, którzy nie mogą spotkać się z negatywnymi skutkami spowodowanymi wniesieniem konkretnych środków. Natomiast wymienione wcześniej organy są obowiązane przeciwdziałać hamowaniu krytyki i innym działaniom ograniczającym prawo do składania skarg i wniosków lub dostarczania informacji – do publikacji – o znamionach skargi lub wniosku. Przepis ten zapewnia dostępność środków, a jego celem jest przeciwdziałanie blokowaniu dopływu informacji od uprawnionych (Kostetska M., Kuchciak A., 2015, s. 309). Nawiazując do upublicznienia informacji, należałoby również wspomnieć o udziale prasy i organizacji społecznych w przekazywaniu skarg i wniosków. Przepisy k.p.a. nakładają obowiązek zawiadomienia pośredniczących redakcji (prasowych, radiowych i telewizyjnych) oraz organizacji społecznych o sposobie załatwienia skargi lub wniosku („albo o ich przekazaniu innemu organowi”), jeżeli wspomniane podmioty załączają takiego zawiadomienia.

Czynnikiem mobilizującym w przypadku rozpatrywania skarg jest wyznaczony przez ustawodawcę maksymalny, miesięczny termin. Jeżeli

w postępowanie zaangażowali się posłowie, senatorowie i radni (wnosząc skargi we własnym imieniu lub przekazując do załatwienia skargi innych osób), powinni w ciągu 14 dni zostać zawiadomieni o sposobie załatwienia skargi (lub stanie jej rozpatrzenia, jeżeli do załatwienia konieczne jest zebranie „dowodów, informacji lub wyjaśnień”). Przepisy k.p.a. umożliwiają skarżącemu reagowanie na beczynność adresata skargi, który przekroczył ustawowo wskazany termin. Przysługujące w tym przypadku zażalenie należy wnieść do organu wyższego stopnia, co skutkuje m.in. obowiązkiem wyznaczenia dodatkowego terminu. W przypadku, gdy skarżący wnieśli skargę do niewłaściwego organu, ten zobowiązany jest do jej niezwłocznego (nie później niż w ciągu 7 dni) przekazania organowi będącemu organem właściwym. Z przepisu tego wynika również opcjonalne rozwiązanie – niewłaściwy do rozpatrzenia skargi organ może ograniczyć się jedynie do wskazania wnoszącemu pismo właściwego organu (Kostetska M., Kuchciak A., 2015, s. 310).

Zawiadomienie o sposobie załatwienia skargi powinno zawierać: oznaczenie organu, od którego pochodzi, wskazanie, w jaki sposób skarga została załatwiona oraz podpis z podaniem imienia, nazwiska i stanowiska służbowego osoby upoważnionej do załatwienia skargi lub, jeżeli zawiadomienie sporządzone zostało w formie dokumentu elektronicznego, powinno być opatrzone kwalifikowanym podpisem elektronicznym. Zawiadomienie o odmownym załatwieniu skargi powinno zawierać ponadto uzasadnienie faktyczne i prawne.

Kodeksowe regulacje wniosku posiłkują się częstokroć odesłaniami do przepisów dedykowanych skardze, jednakże rozdział 3 Działu VIII k.p.a. zawiera wiele rozwiązań swoistych dla tego środka. Zasadniczo skargi składa się do organów znajdujących się ponad organem, wobec działania którego wnosi się skargę, podczas gdy wniosek składa się do organu merytorycznie właściwego ze względu na jego przedmiot. O ile bowiem celem skargi jest wyrugowanie dostrzeżonych w praktyce organów władzy publicznej zaniechań, to wniosek nie jest tak pejoratywnie i definitywnie umotywowany, a jego przeznaczeniem jest raczej wprowadzanie korekt oraz niwelowanie biurokratycznych utrudnień na rzecz podnoszenia jakościowych standardów w obrębie władzy publicznej (Kledzik P., 2012, s. 110). Ustawowe regulacje odnoszące się do wskazanych w art. 63 Konstytucji RP środków nie przedstawiają możliwości na otwarcie sądowej drogi podmiotowi realizującemu swoje konstytucyjnie zagwarantowane prawo (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 16 listopada 2004 r., P 19/03, OTK-A 2004 nr 10, poz. 106). Całe postępowanie dotyczące skarg i wniosków zamyka się w obrębie powiązanej ze sobą struktury organizacyjnej.

Zakończenie

Prawnonaturalne ujęcie koncepcji wolności i praw człowieka zakłada, że oprócz prawa pozytywnego, ustanowionego przez organy państwa, istnieje również prawo naturalne, które winno być respektowane przez prawo pozytywne. Prawo występowania ze skargami i wnioskami wpływa na podniesienie standardów funkcjonowania określonych instytucji w sferze działalności administracyjnej, przyczyniając się do podniesienia ich aktywności oraz rzetelności. Jednocześnie przez swoją powszechność, związaną ze stosunkowo łatwym do niego dostępem, stanowi instrument inicjatywy obywatelskiej. Jest to ważne w sytuacji, gdy określona sprawa dotyczy kwestii ochrony wolności i praw jednostki, a zwłaszcza problematyki ich ograniczeń. Szczególnie skarga traktowana jest jako niezbędna i wyjątkowo użyteczna forma społecznej kontroli działalności aparatu administracyjnego, a to z tego względu, że wykonywana jest bezpośrednio przez jednostkę.

W systemie prawnym współczesnego państwa demokratycznego funkcjonują uprawnienia, jakimi są skargi i wnioski umożliwiające oficjalną komunikację między organami władzy publicznej a pojedynczymi osobami lub ich grupami. Istota ich zastosowania sprowadza się niemalże do tego samego – każda informacja dostarczana za ich pośrednictwem do adresata działania ukierunkowuje go na wyczekiwane przez jednostkę lub grupę zmiany. Część z tych wystąpień ma krytyczny wydźwięk, niemniej również one mogą stanowić asumpt do pozytywnych i korzystnych dla nadawców zmian w systemie organów publicznych.

Skargi oraz wnioski są wartościowym źródłem informacji na temat relacji jednostek z organami publicznymi, zwłaszcza w obszarach wymagających zoptymalizowania. Są to przede wszystkim podstawowe narzędzia, za pomocą których jednostki starają się urzeczywistnić swoje prawa. Istotna jest ich powszechna dostępność, co wynika z szerokiego ukształtowania tego prawa zawierającego żądanie rozpatrzenia i załatwienia ich przez właściwy organ. Służą ochronie nie tylko praw podstawowych, ale wszelkich praw i interesów indywidualnych oraz grupowych.

PRAWNONATURALNY ASPEKT PRAWA SKŁADANIA SKARG I WNIOSKÓW

(STRESZCZENIE)

Artykuł 63 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej daje prawo do składania skarg i wniosków, gdy organy publiczne i organizacje społeczne lub instytucje wykonują powierzone im zadania w sposób niezgodny z oczekiwaniami osób bezpośrednio zaangażowanych. Są cennym źródłem informacji na temat relacji jednostek z organami publicznymi, szczególnie w obszarach, które wymagają optymalizacji. Są to przede wszystkim podstawowe narzędzia, dzięki którym osoby starają się aktualizować swoje prawa. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie oprócz źródeł prawa pozytywnego, ustanowionego przez organy państwa, również prawnonaturalnego podłoża, z których wyrasta instytucja składania skarg i wniosków.

RIGHT-NATURAL ASPECT OF THE RIGHT TO SUBMIT COMPLAINTS AND REQUESTS

(SUMMARY)

Guaranteed to everyone in art. 63 of the Constitution of the Republic of Poland gives the right to lodge complaints and motions when the public authorities and social organizations or institutions perform tasks entrusted to them in a way that does not meet the expectations of those directly involved. They are a valuable source of information on the relationship of individuals to public bodies, especially in areas that need to be optimized. These are primarily the basic tools by which individuals try to actualize their rights. The purpose of this article is to present, in addition to the sources of positive law established by state authorities, also the right-natural ground from which an institution of complaints and conclusions arises.

BIBLIOGRAFIA

- Adamiak Barbara, Borkowski Janusz, 2014, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, C. H. Beck, Warszawa.
- Banaszak Bogusław, 2009, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa.
- Banaszak Bogusław, 1997, *Prawo obywateli do występowania ze skargami i wnioskami*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Bednarczyk Michał, 2015, *Uprawniony i zobowiązany. Redefinicja czy konkretyzacja?*, w: Ryszard Balicki, Mariusz Jabłoński (red.), *Teoretyczne i praktyczne aspekty realizacji prawa petycji*, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Bobbio Norberto, *Spółczeństwo obywatelskie*, w: Jerzy Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, Znak, Kraków.

- Bokajło Wiesław, 2001, *Spółeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*, w: Wiesław Bokajło, Kazimierz Dziubka (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Burda Andrzej, 1969, *Prawa obywatelskie w konstytucjonalizmie socjalistycznym*, w: Andrzej Burda (red.), *Studia z zakresu konstytucjonalizmu socjalistycznego*, Instytut Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Dawidowicz Waclaw, 1955, *Udział mas pracujących w administracji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, PWN, Warszawa.
- Donnelly Jack, 2013, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York.
- Dziubka Kazimierz, 1998, *Spółeczeństwo obywatelskie: wybrane aspekty ewolucji pojęcia*, w: Andrzej Jabłoński, Leszek Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Fuller Lon L., 1946, *Reason and Fiat in Case Law*, Harvard Law Review, nr 59, s. 376–395.
- Fuller Lon L., 1964, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven and London.
- Fuller Lon L., 1949, *The Problems of Jurisprudence*, Foundation Press, Brooklyn.
- Gajewski Sebastian, 2014, *Petycja, skarga, wnioszek. Uwagi na marginesie Ustawy z dnia 11 lipca 2014 r. o petycjach*, *Studia Prawa Publicznego*, nr 4, s. 157–168.
- Jabłoński Mariusz, 2009, *Prawo składania petycji, wniosków i skarg (art. 63)*, w: Wiesław Skrzydło, Sabina Grabowska, Radosław Grabowski (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz encyklopedyczny*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Jaworska Malwina, 2015, *Petycje a skargi i wnioski*, w: Ryszard Balicki, Mariusz Jabłoński (red.), *Teoretyczne i praktyczne aspekty realizacji prawa petycji*, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Jellinek Georg, 1921, *Ogólna nauka o państwie*, Warszawa.
- Juchniewicz Joanna, Kazimierczuk Marcin, 2016, *Wolności i prawa polityczne*, w: Marek Chmaj (red.), *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Kazimierczuk Marcin, 2017, *Prawo petycji jako element demokracji partycypacyjnej*, w: Wojciech Kotowicz, Elżbieta Subocz (red.), *Perspektywy rozwoju demokracji partycypacyjnej w Polsce między teorią a praktyką*, Forum Dialogu Publicznego, Olsztyn.
- Kledzik Przemysław, 2012, *Postępowanie administracyjne w sprawie skarg i wniosków*, Wrocław.
- Komarnicki Waclaw, 2008, *Polskie prawo polityczne*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Kostetska Maria, Kuchciak Anna, 2015, *Prawo petycji a prawo występowania ze skargami i wnioskami*, w: Ryszard Balicki, Mariusz Jabłoński (red.), *Teoretyczne i praktyczne aspekty realizacji prawa petycji*, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kustra Ewa, 1997, *Wstęp do nauk o państwie i prawie*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, Toruń.
- Locke John, 2015, *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków zakresu i celu rządu obywatelskiego*, w: tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

- Ławniczak Artur, 2015, *Petycja w Polsce Ludowej*, w: Ryszard Balicki, Mariusz Jabłoński (red.), *Teoretyczne i praktyczne aspekty realizacji prawa petycji*, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Łopatka Adam, 1978, *Podstawowe prawa i obowiązki obywateli ZSRR*, w: Marian Szczepaniak (red.), *Prawa i obowiązki obywatelskie w Polsce i świecie*, PWN, Warszawa.
- Makar Walenty, 1989, *Status prawny jednostki w państwie współczesnym. Studium teoretyczno-prawne*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Bydgoszcz.
- Morawska Elżbieta H., 2009, *Prawa konstytucyjne człowieka i obywatela w Rzeczypospolitej Polskiej a prawa podstawowe Unii Europejskiej. Analiza porównawcza*, Przegląd Sejmowy, nr 1, s. 31–53.
- Olechnicki Krzysztof, Załęcki Paweł, 1999, *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń.
- Orłowski Wojciech, 2002, *Prawo składania petycji, wniosków i skarg*, w: Marek Chmaj, Wojciech Orłowski, Wiesław Skrzydło, Zbigniew Witkowski, Andrzej Wróbel (red.), *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce*, t. III, *Wolności i prawa polityczne*, Wolters Kluwer, Kraków.
- Pełczyński Zbigniew, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu wrocławskiego, Wrocław.
- Piotrowski Ryszard, 2008, *Konstytucyjne uwarunkowania prawa petycji oraz pożądanych kierunków zmian legislacyjnych w tym zakresie*, w: *Prawo petycji w ustawodawstwie polskim*, Opinie i Ekspertyzy, nr 85, s. 21–50.
- Rybicki Zbigniew, 1980, *Doskonalenie demokracji socjalistycznej*, w: Adam Łopatka, Jerzy Wawrzyniak (red.), *Demokracja. Prawa człowieka. Socjalizm*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Sarnecki Paweł, 1997, *Idee przewodnie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, Przegląd Sejmowy, nr 5, s. 9–31.
- Sokolewicz Wojciech, 1978, *Konstytucja PRL po zmianach z 1976 r.*, PWN, Warszawa.
- Szacka Barbara, 2003, *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szacki Jerzy, 1994, *Liberalizm po komunizmie*, Znak, Kraków.
- Szacki Jerzy, 1997, *Wstęp: Pourót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: Jerzy Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, Znak, Kraków.
- Tokarczyk Roman, 1977, *Relacje moralności i prawa w doktrynie Lona L. Fullera*, Etyka, nr 15, s. 78–112.
- Tuleja Piotr, 2003, *Stosowanie Konstytucji RP w świetle zasady jej nadrzędności (wybrane problemy)*, Wolter Kluwer, Kraków.
- Winczorek Piotr, 2008, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Liber, Warszawa.
- Wiśniewski Leszek, 1981, *Gwarancje podstawowych praw i wolności obywateli PRL*, PWN, Wrocław–Warszawa–Kraków Gdańsk–Łódź.

Adam Świętoń

Katedra Prawa Rzymskiego, Teorii i Filozofii Prawa oraz Komparatystyki Prawniczej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Ustawodawstwo cesarskie wobec rozruchów na tle religijnym na przykładzie konstytucji zachowanych w *Codex Theodosianus* 16.4: *De His, Qui Super Religione Contendunt*

Słowa kluczowe: Kodeks Teodozjusza; prawo rzymskie publiczne; społeczeństwa antyczne; religia; porządek publiczny.

Keywords: Theodosian Code; Roman public law; ancient societies; religion; public order.

Wstęp

Podłoże konfliktów społecznych w późnym cesarstwie rzymskim było znacznie bardziej zróżnicowane niż w poprzednich epokach. Napięcia powstające uprzednio na polu różnic ekonomicznych, etnicznych i społecznych uległy intensyfikacji wskutek przemian, jakim podlegało społeczeństwo zamieszkujące świat rzymsko-helleński u schyłku antyku. Co więcej, ich efektem było nie tylko nasilenie już istniejących konfliktów, ale także powstawanie nowych. Podniesienie religii monoteistycznej do rangi religii państwowej zaowocowało wzrostem nietolerancji religijnej, a fiskalizm stał się nową pożywką dla starego konfliktu między bogatymi a ubogimi, ewentualnie populacją miejską i wiejską. Można pokusić się o przykładowe wskazanie najbardziej oczywistych obszarów, na których uwydatniały się tarcia społeczne: poganie – chrześcijanie², chrześcijanie – heretycy

¹ Adam Świętoń, Katedra Prawa Rzymskiego, Teorii i Filozofii Prawa oraz Komparatystyki Prawniczej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Al. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, adamswieton75@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5292-2849>.

² Wybuchy przemocy skierowanej przeciwko poganom i miejscom pogańskiego kultu przyjmowały często formę zorganizowaną i były koordynowane przez lokalnych urzędników albo biskupów. Inicjatorzy antypogańskich zamieszek mogli liczyć na ciche wsparcie władz, była to *violence justified and controlled* (Kahols M., 2009, s. 117 i n.).

i apostaci, fiskus – podatnicy, ludność lokalna – kwaterujący wśród niej żołnierze³, mieszkańcy cesarstwa – barbarzyńcy⁴, lokalne elity – cesarska biurokracja, czy *honestiores – humiliores*. Uwzględnienie lokalnej specyfiki środowiskowej uzupełniłoby powyższy katalog. Obraz ten jest jednak znacznie uproszczony, z reguły siatki konfliktów często nakładały się na siebie (np. najemni żołnierze gocy, z których wielu było wyznania ariańskiego, stacjonujący w Konstantynopolu lub Mediolanie, z łatwością mogli skonfliktować się z przedstawicielami kultury miejskiej, niekiedy ortodoksyjnymi chrześcijanami). Katalizatorem społecznego wybuchu mogły być rozmaite wydarzenia, począwszy od problemów z zaopatrzeniem w żywność spowodowanych nieurodzajem bądź zmasowaniem legionów przed wyprawą wojenną po błahe z pozoru zdarzenia, jak aresztowanie ulubieńca warstw niższych⁵.

Historia regulacji prawnych, które miały charakter prewencyjny albo sankcjonowały karanie uczestników zamieszek sięga czasów republikańskich. Działania o charakterze policyjnym prowadzone przez konsulów i pretorów w oparciu o ich *imperium* zyskały pod koniec okresu republikańskiego wsparcie ze strony ustawodawcy. Ściganie sprawców *seditiones* przewidywała *lex Iulia maiestatis*, zaliczając wszczywanie zamieszek do czynów godzących w interes państwa (*adversus populum Romanum vel adversus securitatem eius*)⁶. W tym zakresie przepisy *lex Iulia maiestatis*

³ Szerzej o tej kwestii, a także odnoszących się do niej regulacjach prawnych zob. Adam Świętoń (2005, s. 343–350). Konfliktogenne było także przydzielanie kosztów właścicieli ziemskich terenów pod osadnictwo germańskim wozdom i ich wojownikom w ramach systemu *hospitalitas* (Goffart W., 1980, s. 40 i n.).

⁴ Za ilustrację tego rodzaju konfliktu może posłużyć opis wydarzeń, do jakich doszło jesienią 376 r. w Adrianopolu. Stacjonujący tam gocy żołnierze w służbie rzymskiej pod wodzą Sweryda i Koliasa zostali zaatakowani przez kierowany przez miejskiego urzędnika wzburzony tłum, wśród którego byli uzbrojeni rzemieślnicy wytwarzający broń w lokalnych zbrojowniach (*fabricenses*). Doszło do tego w szczególnych okolicznościach – w Tracji rozpoczęła się właśnie rewolta Gotów przesiedlonych zza Dunaju pod wodzą Fritigerna. Wersja wydarzeń, jaką przedstawił Ammianus Marcellinus wydaje się obarczać winą mieszkańców Adrianopola. Żołnierze gocy zachowywali spokój, dopóki nie zostali sprowokowani rzucanymi przez mieszkańców wyzwiskami i pociskami (Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, 31.6.1–3). Chociaż owe wypadki należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście wydarzeń historycznych, nie można pomijać kontekstu kulturowego. Wstrzemięźliwa (zdaniem Ammianusa) postawa Sweryda i Koliasa kontrastuje z agresywnym zachowaniem lokalnej społeczności. Gwałtowność zamieszek mogła mieć podłoże w długo tłumionej niechęci do obcego elementu etnicznego.

⁵ Jako przykład można podać zamieszki na tle niedoborów zboża w Antiochii w 354 r. Konflikt pomiędzy ludnością należącą do warstw niższych i spekulującą cenami zboża elitą został wykorzystany jak narzędzie walki politycznej pomiędzy Cezarem Wschodu Gallusem a radą miejską Antiochii i popierającymi ją urzędnikami cesarskimi (Filipeczak P., 2005, s. 58 i n.) Zamieszki na tle żywnościowym nie były jednak, zdaniem Cécile Morrisona (2007, s. 243), najpoważniejszym źródłem rozruchów społecznych, bowiem świadome niebezpieczeństwa władze przywiązywały wiele uwagi do rozwiązywania problemów z dystrybucją annony.

⁶ Zob. D. 48.4.1.1 ([...] *quo seditio tumultusve adversus rem publicam fiat*).

realizowały ten sam cel, co przepisy wydanej później *lex Iulia de vi (publica et privata)*⁷, także kryminalizującej podburzanie tłumu⁸. Stały się one podstawą do późniejszych rozstrzygnięć w tej materii. Kierując się, jak pisze Michał Stachura (2014, s. XVI), potrzebą jedynie kontynuacji, a nie zmiany, rządzący w II i III w. cesarze unikali przeprowadzania daleko idących modyfikacji, często poprzestając na rozstrzygnięciach o charakterze jednostkowym. Odnosiło się to także do rządzących w kolejnych wiekach. Podstawowe instrumentarium było już wykształcone i ugruntowane. Konstytucje wydane w IV i V w., zachowane w cesarskich kodeksach prawnych, nie będą zatem wprowadzały nowatorskich zmian, ale naśladowały rozwiązania wykształcone w wiekach poprzednich, zaadaptowane do nowych okoliczności.

Wśród konstytucji cesarskich poświęconych problemowi rozruchów społecznych zachowanych w Kodeksie Teodozjusza duża ich ilość odnosi się do napięć na tle religijnym. Znajdziemy je w całej szesnastej księdze, poświęconej kwestiom wiary, aczkolwiek przeważającą większość redaktorzy Kodeksu ulokowali w dwóch tytułach: *De his, qui super religione contendunt* (O tych, którzy prowadzą spory o religię) oraz *De haereticis* (O heretykach)⁹. Treść tych praw jest świadectwem problemów związanych z podziałami na łonie kształtującego się chrześcijaństwa, których odzwierciedlenie widoczne jest także w relacjach społecznych. Należy bowiem zauważyć, że chociaż źródłem konfliktów religijnych były z pewnością spory doktrynalne, w tym jeden z najistotniejszych, dotyczący natury Syna Bożego, jednak nie zawsze stanowiły one bezpośrednią przyczynę społecznych niepokojów¹⁰. Wątpliwe jest, aby wszyscy wszczynający zamieszki na tle religijnym lub uczestniczący w nich rozumieli zawilości doktryny (nie kwestionując przy tym siły ich wiary), jednakże zrozumiałe jest, iż ulegali emocjom towarzyszącym dyskusjom (Filipczak P., 2005, s. 74)¹¹.

⁷ O kontrowersjach dotyczących daty wydania ustawy, a także jej konstrukcji zob. Krzysztof Amielańczyk (2013, s. 295).

⁸ Zob. D. 48.6.3.1 pr. Do przepisów prewencyjnych bez wątpienia należały zakazy ograniczające prawo do noszenia broni w miejscach publicznych: D. 48.3.1.1., tak sądzi K. Amielańczyk (2013, s. 298).

⁹ C. Th.16.4 i C. Th.16.5. W tytule poświęconym heretykom znajduje się wiele konstytucji, w których przez zastosowanie słowa *turba* (używanego często na określenie zamieszek albo hałaśliwego tłumu, wywołującego niepokoje) wskazuje się na burzliwy i buntowniczy charakter wszelkich zgromadzeń tych osób, które występowały przeciwko *fides catholica* (C. Th. 16.5.3, 16.5.6, 16.5.9, 16.5.10, 16.5.12, 16.5.38, 16.5.44).

¹⁰ Spory doktrynalne były jednym z najważniejszych czynników odróżniających religię chrześcijańską od kultów pogańskich. Dogmat religijny i związana z nim kwestia ortodoksji były obce systemom politeistycznym (Armstrong A.H., 1984, s. 4 i n.).

¹¹ W określonych przypadkach różnice w poglądach na doktrynę lub różnice w wyznawanej religii były tylko katalizatorem wybuchu społecznego, sam konflikt dojrzał na podłożu etnicznym, społecznym lub ekonomicznym. Za przykład mogą posłużyć sprowokowane przez kazania

Niniejsze opracowanie poświęcone zostanie tylko części cesarskiego ustawodawstwa skierowanemu przeciwko niepokojom społecznym na tle religijnym, umieszczonemu pod tytułem czwartym księgi szesnastej Kodeksu.

Za punkt wyjścia do rozważań posłuży konstytucja ogłoszona 23 stycznia 386 r. Sygnowana imionami cesarzy Walentyniana II, Teodozjusza i Arkadiusza I, została skierowana na ręce *praefectus praetorio Italiae et Illyrici* Flawiusza Eusigniusza (PLRE 1, s.v. Flavius Eusignius, s. 310).

C. Th. 16.4.1 IMPPP. VALENTINIANUS, THEODOSIUS ET ARCADIUS AAA. EUSIGNIO PRAEFECTO PRAETORIO.

His, qui sibi tantummodo existimant colligendi copiam contributam, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri.

DAT. X KAL. FEB. CONSTANTINOPOLI, HONORIO NOB. P. ET EVODIO V. C. CONSS.

Konstytucję skierowano przeciw tym osobom, które, uważając, że jako jedyne dysponują prawem do gromadzenia się, wszczęłyby jakieś zamieszki godzące w cesarskie zarządzenia. Zostaną one uznane za winne sprowokowania buntu (*seditionis auctores*) i zakłócania (*turbatio*) spokoju¹², którym winien się cieszyć Kościół i jako takie zapłacą za obrazę majestatu głową i krwią.

Powyższy tekst brzmi niemal identycznie, jak fragment konstytucji zamieszczony w tytule 1 księgi 16 *De fide Catholica*¹³. Widoczne są nie-

chrześcijańskiego mnicha antyżydowskie rozruchy, do jakich doszło w Antiochii za panowania cesarza Zenona (Filipczak P., 2005, s. 76). Jak stwierdza Richard Lim (1995, s. 224), jedną z cech charakterystycznych dialektyki toczonych wówczas sporów teologicznych była łatwość ich upowszechniania („it can be easily popularized”), co w konsekwencji ułatwiało odwoływanie się do argumentów religijnych przy okazji innych sporów.

¹² Przymiotnik *turbulentus* został w tekście zestawiony z rzeczownikiem *seditio*. Użycie tych słów może wskazywać na wolę uwydatnienia ciężaru czynu, jakiego dopuszczają się ci, którzy naruszają spokój zgromadzeń wiernych. Samo słowo *turba* nie zawsze miało wymowę jedynie pejoratywną (Stachura M., 2010, s. 167), chociaż w negatywnym wydźwięku stosowane było do określenia zgromadzenia ludzi jako niekontrolowanego motłochu, cizby, kłótliwego zbiegowiska. Połączenie ze słowem *seditio* (osoba określana jako *turbulentus* jest zrównana z przywódcą buntu), stosowanym na określenie zamieszek, które w języku zarówno prawa, jak i literatury oznaczają wyraźne wystąpienie przeciwko ładowi społecznemu i prawnemu (w tym przypadku mowa jedynie o *pax ecclesiae*), wskazuje na intencję prawodawcy, który zamierzał karać uczestników rozruchów z całą surowością.

¹³ C. Th. 16.1.4: IMPPP. VALENTINIANUS, THEODOSIUS ET ARCADIUS AAA. AD EUSIGNIUM PRAEFECTUM PRAETORIO. *Damus copiam colligendi his, qui secundum ea sentiunt, quae temporibus divae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi concilio, Constantinopolitano etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt. Conveniendi etiam quibus iussimus patescat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri, manente nihilo*

wielkie różnice: w miejsce słowa *tantum* pojawia się *tantummodo*, nieco dalej w tekście zwrot *quod, si turbulentum* został zastąpiony przez *si turbulentum*. Redaktorzy kodeksu zamieścili w tytule 4 księgi 16 ekscerpt z konstytucji C. Th. 16.1.4. – taki zabieg jest powtarzany w Kodeksie wielokrotnie¹⁴. Co jest jednak znamienne, oba teksty różnią się miejscem promulgacji – konstytucja zachowana jako C. Th. 16.1.4 jest opisana jako wydana w Mediolanie, a tekst C. Th. 16.4.1, będący wyciągiem, jako pochodzący z kancelarii Konstantynopola. Niezależnie od tego, jakie jest wyjaśnienie tej różnicy, tekst C. Th. 16.4.1. powinien być odczytywany w kontekście tekstu C. Th. 16.1.4.

Konstytucja zachowana jako C. Th. 16.1.4 regulowała kwestię wolności zgromadzeń religijnych. Mało prawdopodobne, aby Walentynian II miał jakikolwiek wpływ na zawartą w niej treść. Był władcą młodym i niedoświadczonym (w chwili ogłoszenia konstytucji miał 15 lat), a przez to niezdolnym do prowadzenia w pełni samodzielnej polityki¹⁵. Za wydaniem konstytucji stała najpewniej jego matka, cesarzowa Justyna, a tłem był konflikt pomiędzy biskupem Mediolanu Ambrożym a ariańskim biskupem dworu cesarskiego w Mediolanie, Auksencjuszem (Jones A.H.M., 1964, s. 163–164; McLynn N.B., 1994, s. 181 i n. Liebeschuetz J.H.W.G., 2005, s. 124 i n.). Podłożem tego konfliktu był m.in. spór o dostęp arian do świątyń. Na mocy konstytucji Teodozjusza I wydanej sześć lat wcześniej, 27 lutego 380 r. w Salonikach (*cunctos populos*, C. Th. 16.1.2.), nadającej wierzącym w boską jedność i współistotność (*una deitas*) Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego miano „chrześcijańskich katolików” (*christianorum catholicorum nomen*), odmówiono arianom prawa do stanowienia wspólnoty pod nazwą Kościoła jako heretykom dotkniętym niedołęstwem umysłowym (*dementia*) i obłędem (*vesania*)¹⁶. Ponad rok później, po zakończe-

minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint. DAT. X KAL. FEB. MEDIOLANO HONORIO NOB. P. ET EVODIO CONSS.

¹⁴ Porównaj np. C. Th. 11.39.11 i 16.7.4, a także C. Th. 11.30.57 i 9.40.16. Zazwyczaj w procesie redakcyjnym pierwotny tekst konstytucji był okrajany ze stylistycznych ozdobników, niekiedy zaś dzielono fragmenty tej samej konstytucji pomiędzy różne tytuły Kodeksu.

¹⁵ Walentynian został obwołany Augustem w roku 375 w wieku zaledwie 4 lat (Bralewski S., 2001, s. 293). Jako władca Italii (w okresie wydania konstytucji Galia, Hiszpania i Brytania znajdowały się pod władzą uznanego przez Konstantynopol uzurpatora Maksymusa) był całkowicie uzależniony politycznie od Teodozjusza I.

¹⁶ Tak bliskoznaczne sformułowania, jak *vesania* i *dementia* mogą być traktowane jako inwektywy, mające poniżyć arian w oczach poddanych cesarskiej władzy. Obłęd, szaleństwo (*furor*) był często przypisywany wyznawcom odłamów religii i sekt – i inwektywa ta stosowana zarówno wobec chrześcijan, jak i pogan miała sugerować skrajne zagubienie umysłowe oponenta. Na temat *furor* w języku i stylu stosowanym w konstytucjach cesarskich pisze obszernie M. Stachura (2010, s. 124–131), tam też przegląd literatury. Pejoratywnych sformułowań używano także w piśmiennictwie chrześcijańskim, ich przykłady u Ambrożego, jednego z najzagorzalszych przeciwników nauczania Ariusza, podaje Monika Wójcik (2007, s. 367).

niu soboru w Konstantynopolu w 381 r., który podtrzymywał potępienie arianizmu, Teodozjusz ogłosił konstytucję, która zobowiązywała arian do przekazania kościołów (*Episcopis tradi omnes ecclesias...*) wyznawcom *credo* nicejskiego. Zgromadzenia arian nie mogły istnieć jako wspólnota religijna, a wyznawcy arianizmu nie mogli obejmować władzy biskupiej ani sprawować kapłaństwa¹⁷. Ponadto w tym samym czasie wydano cesarskie rozporządzenie zakazujące im wznosić nowych świątyń pod karą konfiskaty nieruchomości, na których je zbudowano (C. Th. 16.5.8). Postanowienia Teodozjusza odnoszące się do arian wpisywały się w nasilające się w tym roku działania przeciwko wszystkim heretykom, świadectwem czego są konstytucje skierowane przeciwko Fotynianom, Eunomianom czy Manichejczykom (C. Th. 16.5.6-8). Wyznaczały także ramy polityki religijnej, która będzie konsekwentnie kontynuowana przez Arkadiusza i jego urzędników (Liebeschuetz J.H.W.G., 1998, s. 146).

Justyna, sama będąc zwolenniczką arianizmu, stanęła w sporze pomiędzy Ambrożym a Auksencjuszem po stronie tego drugiego. Już w 385 r. zwróciła się do Ambrożego z żądaniem, aby odstąpił jeden z mediolańskich kościołów Auksencjuszowi i arianom (McLynn N.B., 1994, s. 173; Wójcik M., 2007, s. 364). Wobec fiaska tego posunięcia wpłynęła na syna, aby nadał prawo do gromadzenia się (*Damus copiam colligendi...*) tym, których wyznawane poglądy były uznawane za ortodoksyjne za panowania Konstancjusza II – w treści widoczne jest wyraźne przywołanie jego pamięci i zwołanych za jego panowania synodów w Arminium (dzisiaj Rimini) w 359 r. i Konstantynopolu w 360 r., które umacniając doktrynę ariańską, umocniły jedność Kościoła (Flusin B., 2007, s. 78). Jako że Konstancjusz II sprzyjał arianizmowi¹⁸, oznaczało to w istocie (sprzecznie z polityką Teodozjusza I) nadanie swobody gromadzenia się w świątyniach na obszarze Italii i Illyricum arianom (Jones A.H.M., 1964, s. 164). Jak wynika z dalszego tekstu konstytucji, ci, którzy sobie jedynie przyznawali prawo do gromadzenia się we wspólnocie religijnej – *qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam* (chodzi zatem zapewne o „chrześcijańskich katolików”, którzy powoływali się na konstytucje Teodozjusza z 380 i 381 r.), musieli powstrzymać się od jakichkolwiek nie-

¹⁷ Nastąpiło to 30 lipca 381 r. (C. Th. 16.1.3). Uderzenie było wymierzone przede wszystkim w arian na wschodzie cesarstwa, gdzie doktryna uzyskiwała znaczące wpływy. Za panowania Walensa – zwolennika arianizmu jako jedynej obowiązującej doktryny – zdominowali oni, jeśli wierzyć Sozomenowi, Konstantynopol (Wójcik M., 2007, s. 363, 371).

¹⁸ Konstancjusz II już jako jedynowładca cesarstwa otwarcie popierał arian, zwalczał m.in. zwolennika nicejskiego *credo*, św. Atanazego, biskupa Aleksandrii, doprowadzając do jego wygnania. Okres synodów w Arminium i Konstantynopolu stanowił „apogeum arianizmu” (Wójcik M., 2007, s. 362).

przyjaznych czynów, które zakłócałyby spokój Kościoła lub mogłyby przedzielić się w rozruchy. Nieprzestrzeganie cesarskiego nakazu było karane jako naruszenie *maiestas*. Konstytucja była, jak pisze Arnold H.M Jones (1964, s. 164), jednym z ostatnich przejawów działań władz rzymskich na korzyść arianizmu¹⁹. Nie odniosła ona zamierzonego efektu – ostatecznie biskup Ambroży wyszedł ze sporu zwycięsko. Rok później Teodozjusz I ogłosił, że konstytucja została wydana bez wiedzy jego kancelarii i anulował jej postanowienia (C. Th. 16.5.16; Honoré T., 1998, s. 37). Jednym z ciekawszych pytań, jakie pojawiają się w związku z przywoływanym tekstem jest to dotyczące powodów, dla których konstytucja sprzyjająca jawnie arianom znalazła się w tytule pierwszym księgi szesnastej, poświęconym wierze katolickiej²⁰.

Jaki był zatem cel zamieszczenia fragmentu tej konstytucji ponownie, w tytule *De his, qui super religione contendunt*? Czy był to wynik działania nieprzemyślanego lub niedokładnego wynikającego być może z pośpiechu towarzyszącemu redagowaniu 16 księgi Kodeksu?²¹ Jeśli jednak był to zabieg świadomy – redaktorzy Kodeksu mieli prawo do duplikowania tekstów konstytucji albo jej części (Honoré T., 1998, s. 152) – być może jego celem była generalizacja zawartych w tekście postanowień. Konstytucję ogłoszono w specyficznych okolicznościach w celu nadania arianom prawa do gromadzenia się. Sankcje karne, które wymierzono w myśl prawa Walentyniana II w zwolenników *credo nicejskiego* zakłócających zgromadzenia arian, miałyby się wówczas stać regułą powszechnie obowiązującą, stosowaną w odniesieniu do wszystkich tych, którzy poprzez wzniecanie sporów na tle religijnym naruszałoby spokój Kościoła, a przez to ład publiczny.

Karą zagrażającą za wzniecanie niepokojów była *poena capitis*. Odkład sprawy Kościoła stały się żywotnym elementem polityki państwowej, wszelkie działania skierowane przeciw jego interesom godziły jednocześnie w państwo i osobę samego cesarza, i to może tłumaczyć, dlaczego w tekście konstytucji pojawia się odwołanie do *crimen laesae maiestatis* – zgodnie dyspozycją zawartą w treści D. 48.4.1.1. (*Maiestatis autem cri-*

¹⁹ Gian Falchi (1986, s. 188) uważa tę konstytucję za przejaw pewnego zawahania („qualche oscillazione”) w konsekwentnej polityce władz przeciwko heretykom. Jednak zważywszy na kontekst personalnego sporu pomiędzy Ambrozym a Justyną i Aksencjuszem, można mieć wątpliwości, czy traktować ją jako przejaw szerszej polityki religijnej.

²⁰ Neil McLynn (1994, s. 181, przyp. 84) uważa, że redaktorzy Kodeksu pomylili sobór Konstancjusza w Konstantynopolu (360 r.) z biskupim zjazdem, jaki odbył się w tym mieście za panowania Teodozjusza I (381 r.). Być może tym należy tłumaczyć rozbieżności dotyczące miejsca ogłoszenia konstytucji 16.1.4 (Mediolan) i 16.4.1 (Konstantynopol).

²¹ Na temat błędów i powtórzeń w redakcji Kodeksu Teodozjusza zob. M. Stachura (2014, s. XXII).

men illud est, quod adversus populum Romanum vel adversus securitatem eius committitur)²².

Następne miejsce w układzie redakcyjnym 4 tytułu 16 księgi zajmuje konstytucja ogłoszona przez cesarza Teodozjusza I w dniu 16 czerwca 388 r. Jej adresatem był *praefectus praetorio Orientis* Flawiusz Tacjan (PLRE 1, s.v. Flavius Eutolmius Tatianus, s. 877).

C. Th. 16.4.2. IDEM AAA. TATIANO PRAEFECTO PRAETORIO.

Nulli egresso ad publicum vel disceptandi de religione vel tractandi vel consilii aliquid deferendi patescat occasio. Et si quis posthac casu gravi adque damnabili contra huiusmodi legem veniendum esse crediderit vel insistere motu pestiferae perseverationis audebit, competenti poena et digno supplicio coherceatur.

DAT. XVI KAL. IUL. STOBIS THEODOSIO A. II ET CYNEGIO COSS.

Treść konstytucji dotyczy restrykcji w zakresie toczenia publicznych dysput religijnych. Zabroniono komukolwiek kto zechciałby, przemawiając publicznie, dyskutowania (*disceptare*) w sprawach religii, omawiania (*tractare*) związanych z nią kwestii i udzielania rad (*consilia*). Złamanie zakazu po ogłoszeniu konstytucji było zagrożone karą, która nie została w tekście doprecyzowana. Mowa jedynie o proporcjonalnej i właściwej karze (*poena competens, dignum supplicium*).

Użycie w tekście słowa *nullus* spowodowało, że zakaz przybrał charakter generalny. Oznaczałoby to, że każdemu bez wyjątku, kto prowadziłby dysputę dotyczącą wiary, groziłaby kara za działanie sprzeczne z prawem. Autor tłumaczenia Kodeksu Teodozjusza z komentarzem, Clyde Pharr (1952, s. 449 przyp. 4), uważał, że zakaz najwyraźniej dotyczył mnichów lub duchownych – „apparently a monk or cleric” – aczkolwiek nie uzasadnił niczym swojego sądu. Być może sugerował się on treścią zaadresowanych do tegoż samego Tacjana w 390 i 392 r. dwóch konstytucji skierowanych przeciw mnichom (C. Th. 16.3.1-2.). Konstytucja z 390 r. zawierała nakaz opuszczenia przez mnichów miast położonych w prowincjach Orientu i udania się w miejsca odludne, ta z 392 r. cofała wcześniejsze postanowienia (co do zakazu przebywania w miastach)²³. Mnisi wielokrotnie byli aktywnymi uczestnikami, a nawet inicjatorami zamieszek na tle religijnym, nie cofając się przed atakowaniem najwyższych urzędników

²² Szerzenie herezji było uznawane za działanie skierowane przeciwko *salus publice rei*, wyrażającej się – w czasach pogańskich – w utrzymywaniu oficjalnych kultach religijnych, a potem w kultywowaniu „prawdziwej” wiary chrześcijańskiej (Noethlichs K.L., 2006, s. 116 i n.). O kryminalizacji herezji zob. Antoni Dębiński (2007, s. 50 i n.).

²³ Zakaz wstępu miast dla mnichów może wynikać z treści C. Th. 16.3.2 (Misztal-Konecka J., Wójcik M., 2010, s. 189). Możliwe jest także, że zakaz przebywania mnichów w miastach, odwołany w treści C. Th. 16.3.2, ustanowiono w innej, nieznannej dzisiaj, konstytucji (Ozóg M., Wójcik M., 2014, s. 358, przyp. A).

państwowych (Filipczak P., 2005, s. 76; Misztal-Konecka J., Wójcik M., 2010, s. 189–190). Czy jednak wieści o wznieczonych przez nich zamieszkach na wschodzie cesarstwa, które mogły być powodem ustanowienia zakazu, nie były wyolbrzymione? Tłumaczyłoby to szybkie jego odwołanie (Misztal-Konecka J., Wójcik M., 2010, s. 191). Mimo że mnisi stanowili pewne zagrożenie dla porządku publicznego, co potwierdza ogłoszona w 471 r. konstytucja cesarza Leona I (C. 1.3.29)²⁴, można mieć wątpliwości czy konstytucja z 388 r. była skierowana właśnie przeciwko nim. W tym roku zostaje ogłoszonych kilka praw wymierzonych w heretyków (C. Th. 16.5.14-16), przy czym konstytucja ogłoszona 14 czerwca (C. Th. 16.5.15) dla zachodniej części cesarstwa, a zatem zaledwie dwa dni przed omawianą, zakazywała heretykom m.in. organizowania dysput religijnych (...*non inire tractatus...*). Sformułowanie *nulli egresso* mogłoby zatem obejmować jedynie odstępców od *fides catholica*. María Escribano Paño (2005, s. 266 i n.; 2009, s. 56) uważa, że ogłoszenie konstytucji miało związek nie z zamieszkami wywoływanymi przez mnichów, ale było wymierzone przeciwko herezji Eunomian.

Pewne wyjaśnienia odnoszące się do natury kary wymierzonej za nieprzestrzeganie powyższej konstytucji można znaleźć w skierowanej w 392 r. do rąk *praefectus Augustalis* Potamiusza (PLRE 1, sv. Potamius, s. 720).

C. Th. 16.4.3 IDEM AAA. POTAMIO PRAEFECTO AUGUSTALI.

Deportatione dignus est, qui nec generali lege admonitus nec competenti sententia emendatus et fidem catholicam turbat et populum.

DAT. XV KAL. AUG. CONSTANTINOPOLI ARCADIO A. II ET RUFINO V. C. CONSS.

Cesarz Teodozjusz I nakazywał, aby wobec tych, którzy niepomni prawa cesarskiego ani wyroków sądowych wprowadzają zamęt zarówno w wierze katolickiej, jak i pośród ludu, stosowano należytą (*digna*) karę, jaką jest wygnanie (*deportatio*). Jacobus Gothofredus (1736, s. 110, przyp. [g]) w swoim komentarzu do Kodeksu Teodozjusza wskazywał na bezpośredni związek tej konstytucji z uprzednio omawianą, uważając, że w sformułowaniu *competenti poena et digno supplicio* (*in fine* C. Th. 16.4.2) należy dopatrywać się kary deportacji. Funkcja pełniona przez adresata wskazuje, że zarządzenie cesarskie obowiązywało tylko na terenie Egiptu.

Tytuł 4 księgi 16 Kodeksu zawiera jeszcze jedną konstytucję, której tekst związany jest z zamieszkami na tle religijnym. 29 stycznia 404 r. do

²⁴ Zawierała ona m.in. zakaz wdawania się mnichów w dysputy religijne i podburzania ludności miejskiej.

Antemiusza, naczelnika urzędów pałacowych (*magister officiorum*) na dworze cesarza Arkadiusza (PLRE 2, s.v. Anthemius 1, s. 93), zaadresowano konstytucję o następującym brzmieniu:

C. Th. 16.4.4 IMPPP. ARCADIUS, HONORIUS ET THEODOSIUS AAA. ANTHEMIO MAGISTRO OFFICIORUM.

Cuncta officia moneantur a tumultuosis se conventiculis abstinere, et qui sacrilego animo auctoritatem nostri numinis ausi fuerint expugnare, privati cingulo bonorum proscriptione multentur.

DAT. IIII KAL. FEB. CONSTANTINOPOLI HONORIO A. VI ET ARISTAENETO CONSS.

Wszystkich urzędników przestrzegano przed uczestnictwem w buntowniczych zgromadzeniach (*tumultuosa conventicula*), zaś każdemu z nich, który z zamiarem popełnienia świętokradztwa (*sacrilegium*)²⁵ ośmieliłby się wystąpić przeciw powadze woli cesarza, groziła kara pozbawienia urzędu (ujęta metaforycznie jako odebranie pasa – *privare cingulum*²⁶) oraz konfiskata majątku.

Ogłoszenie konstytucji miało związek z zamieszkami, jakie wybuchły w Konstantynopolu na podłożu tlącego się już od dłuższego czasu konfliktu pomiędzy biskupem stolicy Janem Chryzostomem a elitami, których przywary często piętnował w swoich kazaniach, nie oszczędzając nawet cesarzowej Eudoksji. Synod zwołany w 403 r. zdjął go z urzędu po burzliwych obradach, podczas których dochodziło do aktów przemocy. Cesarz, zaangażowany w konflikt przez osobę cesarzowej, zakazując pojawiania się pałacowych urzędników na jakichkolwiek niosących w sobie zarzewie zamieszek zgromadzeniach, na których roztrząsano sprawę biskupa, dążył zapewne albo do studzenia nastrojów, albo do ukazania jednolitej postawy dworu cesarskiego aprobującego decyzję synodu. Udanie się Chryzostoma na wygnanie w czerwcu 404 r. nie uspokoiło nastrojów. Dwie konstytucje (z 29 sierpnia i 11 września – C. Th. 16.2.37 oraz 16.4.5.) skierowane do prefekta miejskiego Studiosa wspominają o *tumultuosa conventicula*. Doszło nawet do podpalenia kościoła Mądrości Bożej. Władze starały się rozładowywać napięcia albo przez usuwanie z miast

²⁵ O kwalifikacji jako *sacrilegium* takich działań, jak naruszanie prawa cesarskiego czy poddawanie w wątpliwość decyzji cesarskich pisze Antoni Dębiński (1995, s. 121 i n.). Odniesienie do *sacrilegium* może w przypadku tej konstytucji mieć inny cel niż zakwalifikowanie nieposłuszeństwa wobec cesarskiego nakazu jako tego rodzaju przestępstwa. *Sacrilegium* mogło pojawiać się tutaj jako inwektywa, wskazująca na nadzwyczajną wagę wykroczenia będącego – jak stwierdza M. Stachura (2010, s. 184) – aktem „jawnej bezczelności w stosunku do cesarza”.

²⁶ Strój członków administracji cesarskiej nawiązywał do stylu wojskowego. Szeroki skórzany pas z ornamentami, oprócz płaszcza (*chlamys*) wzorowanego na żołnierskim, był symbolem władzy urzędniczej (*militia cohortalis*) w okresie późnego cesarstwa (Kelly C., 2006, s. 20; Dębiński A., 1995, s. 193. przyp. 73).

prowodyrów zamieszek (byli nimi często duchowni przybyli do stolicy z inny miast) albo zakazując zarówno członkom miejskich kolegiów, jak i niewolników uczestnictwa we wszelkich zgromadzeniach określanych jako zakazane (*interdicta*), a organizowanych zapewne przez zwolenników Jana Chryzostoma. Postanowienia konstytucji obejmowały tych urzędników podległych *magister officiorum*, którzy przyłączyliby się do zwolenników Jana Chryzostoma.

Pierwotny charakter i wymowa czterech omawianych konstytucji, a także cele, jakie przyświecały prawodawcy, uległy zmianie po włączeniu tychże praw do Kodeksu Teodozjusza. Zabiegi redakcyjne prowadzące do zidentyfikowania zawartej w każdej z konstytucji reguły powszechnie obowiązującej spowodowały, że pierwotne przesłanie i intencje ustawodawcy zostały zastąpione przez te wynikające z treści polityki dworu Teodozjusza II. Powstaje pytanie o to, jak odczytywać konstytucje C. Th. 16.4.1-4. w układzie księgi szesnastej. Michał Stachura stwierdza, że zawartość tytułu *De his qui super religione contendunt* stwarza wrażenie, że „włączono weń teksty niepasujące do innych tytułów księgi”. Owo wrażenie braku spójności jest potęgowane przez fakt, że kodyfikatorzy nie zachowali tego tytułu w redakcji Kodeksu Justyniana (Stachura M., 2014, s. XXIII).

Czy zatem komisja kodyfikacyjna Teodozjusza II rozwiązała w ten prosty sposób problem z niepasującymi koncepcyjnie do innych tytułów konstytucjami, czy też za zredegowaniem tytułu 16.4 (a przynajmniej zamieszczeniem tam konstytucji C. Th. 16.4.1-4) kryje się jednak zamysł stworzenia w miarę spójnego zbioru zakazów? Gdyby przyjąć takie założenie, pierwsza w kolejności konstytucja mogłaby być odczytywana jako generalny zakaz wzniecania zamieszek na tle religijnym. Wszelkie naruszenie *pax Ecclesiae* byłoby traktowane jako działanie skierowane *adversus populum Romanum vel adversus securitatem eius*. Jak wynika z drugiej w kolejności konstytucji, przez takie działanie rozumiano przede wszystkim nieuprawnione toczenie dysput i sporów wokół zagadnień religijnych, które mogło prowadzić do eskalacji napięć i wybuchu niepokojów społecznych. *Gravitas* czynu jest określana przez przywołanie w tekście C. Th. 16.4.1 pojęcia *maiestas*. Kara śmierci właściwa w przypadku naruszenia cesarskiego majestatu mogła jednak zostać zastąpiona łagodniejszą karą wygnania (kodyfikacja szła tutaj za praktyką częstego w IV w. skazywania na wygnanie biskupów pozostających w opozycji wobec władz państwowych), co zostało wyrażone *expressis verbis* w trzeciej konstytucji, pierwotnie obowiązującej tylko na obszarze Egiptu. Ostatecznie konstytucję zamieszczoną jako czwartą w kolejności można by uznać za *lex specialis*, jej treść w postaci zachowanej w Kodeksie odnosiła się bowiem do

(i tylko do) wszystkich urzędników biorących udział w nieoficjalnych dysputach religijnych (pierwotnie obowiązywała urzędników podległych *magister officiorum* dworu wschodniego) oraz ustanawiała sankcję szczególną w postaci pozbawienia urzędu i konfiskaty majątku (kara wygnania, przewidziana dla przypadków ogólnych, nie byłaby wówczas stosowana).

Gdyby przyjąć, że tytuł czwarty został zredagowany w zamierzonym celu, to należałoby też konsekwentnie założyć, że był on przejawem dążenia ustawodawcy do likwidacji (a przynajmniej ścisłego ograniczenia) swobody toczenia dyskusji o dogmatach religii chrześcijańskiej. Jako że jedność cesarstwa wymagała istnienia spójnego systemu religijnego, a gwarantem tej spójności miała być władza świecka (Wójcik M., 2008, s. 291), uznano, że swobodne i niekontrolowane poddawanie w wątpliwość lub kwestionowanie reguł i dogmatów wiary wypracowanych na mających akceptację cesarską soborach będzie stanowiło naruszenie porządku publicznego (*tumultus, seditio*) i jako takie będzie uznane za wystąpienie przeciw państwu.

USTAWODAWSTWO CESARSKIE WOBEC ROZRUCHÓW NA TLE RELIGIJNYM NA PRZYKŁADZIE KONSTYTUCJI ZACHOWANYCH W CODEX THEODOSIANUS 16.4: *DE HIS, QUI SUPER RELIGIONE CONTENDUNT*

(STRESZCZENIE)

Autor omawia cztery konstytucje zamieszczone w czwartym tytule szesnastej księgi Kodeksu Teodozjusza, poświęconym prowadzeniu dysput religijnych. Spory o kształt doktryny chrześcijańskiej przeradzały się w IV w. w zamieszki godzące w ład publiczny. Konflikt religijny często wchodził w interferencję z napięciami powodowanymi przez przemiany społeczne, ekonomiczne i polityczne. W polityce wewnętrznej cesarstwa zaczęła pojawiać się koncepcja jednolitości systemu religijnego jako jednego z wymogów stabilnego funkcjonowania państwa. Konstytucje cesarskie, zamieszczone w omawianym tytule, były wydawane – przed redakcją Kodeksu i jego ogłoszeniem w 438 r. – w związku z konkretnymi przypadkami niepokojów i zamieszek towarzyszących dysputom religijnym. Pierwotnym celem ich promulgacji było przywrócenie porządku publicznego oraz zwalczanie herezji. Jednak kompozycja tytułu *De his, qui super religione contendunt* każe zadać pytanie o cel takiej redakcji. Można rozważyć, czy po 438 r. ograniczono albo zakazano całkowicie prowadzenia jakichkolwiek dysput religijnych bez aprobaty cesarza.

ROMAN LAW AND RIOTS ON A RELIGIOUS BACKGROUND.
THE EXAMPLE OF CONSTITUTIONS PRESERVED
IN *CODEX THEODOSIANUS* 16.4. *DE HIS, QUI SUPER RELIGIONE
CONTENDUNT*

(SUMMARY)

The author discusses four imperial constitutions preserved in the fourth title of sixteenth book of Theodosian Code. The title is aimed at religious disputes. Controversies on the Christian doctrine in fourth century often turned into riots that were dangerous for the public order. Conflicts on the religious background interfered with tensions caused by social, economic and political changes. In the internal policy of the late Roman empire the concept of uniformity of the religious system appears as one of the requirements for the stable functioning of the state. Before publication of the Code in the year of 438, the emperor's constitutions included in the discussed title were issued in connection with specific cases of unrests caused by religious disputes. The original purpose of their promulgation was to restore public order and to fight heresy. However, the composition of the title *De his, qui super religione contendunt* raises question about its purpose. It can be considered whether, after 438 AD, it was restricted or completely prohibited to make any religious disputes without the approval of the emperor.

BIBLIOGRAFIA

- Amielańczyk Krzysztof, 2013, *Crimina legitima w rzymskim prawie publicznym*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Armstrong A.H., 1984, *The way and the ways: religious tolerance and intolerance in the fourth century A.D.*, *Vigiliae Christianae*, nr 38, s. 1–17.
- Bralewski Sławomir, 2001, *Walentynian II*, w: Jan Prostko-Prostyński (red.), *Słownik cesarzy rzymskich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Dębiński Antoni, 1995, *Sacrilegium w prawie rzymskim*, KUL, Lublin.
- Dębiński Antoni, 2007, *Herezja jako przestępstwo prawa rzymskiego*, w: Antoni Dębiński, Henryk Kowalski, Marek Kuryłowicz (red.), *Salus rei publicae suprema lex. Ochrona interesów państwa w prawie karnym starożytnej Grecji i Rzymu*, KUL, Lublin, s. 45–56.
- Escribano Paño María V., 2005, *De his qui super religione contendunt: la constitution 16.4.2. (388) del Codex Theodosianus*, *Antiquité Tardive*, nr 13, s. 265–279.
- Escribano Paño María V., 2009, *The social exclusion of heretics in Codex Theodosianus XVI*, w: Jean-Jacques Auberti i Philippe Blanchard (red.), *Droit, religion et société dans le Code Theodosien*, Librairie Droz S.A., Genève, s. 39–66.
- Falchi Gian L., 1986, *Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero Romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano*, *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, nr 6, s. 179–212.
- Filipczak Paweł, 2005, *Klasyfikacja rozruchów społecznych w syryjskiej Antiochii (IV–VI w.)*, *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Historica*, nr 80, s. 55–79.

- Flusin Bernard, *Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*, tłum. Andrzej Graboń w: Cécile Morrisson (red.), Świat Bizancjum, t. 1, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 63–94.
- Goffart Walter, 1980, *Barbarians and Romans A.D. 418–584. The techniques of accommodation*, Princeton University Press, Princeton.
- Gothofredus Jacobus, 1736, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Iacobi Gothofredi*, vol. 6, Lipsiae.
- Honoré Tony, 1998, *Law in the crisis of Empire 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors*, Clarendon Press, Oxford.
- Jones Arnold H.M., 1964, *The Later Roman Empire 284–602. A social, economic and administrative survey*, Basil Blackwell, Oxford.
- Kahlos Maijastina, 2009, *Forbearance and compulsion. The rhetoric of religious tolerance and intolerance in late antiquity*, Duckworth, London.
- Kelly Christopher, 2006, *Ruling the Later Roman Empire*, Harvard University Press, Cambridge – London.
- Liebeschuetz John H.W.G., 1998, *Barbarian and bishops: army, church and state in the age of Arcadius and Chrysostom*, Clarendon Press, Oxford.
- Liebeschuetz John H.W.G., 2005, *Ambrose of Milan. Political letters and Speeches*, Liverpool University Press, Liverpool.
- Lim Richard, 1995, *Religious disputation and social disorder in late antiquity*, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, nr 44, z. 2, s. 204–231.
- McLynn Neil B., 1994, *Ambrose of Milan. Church and court in a christian capital*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Misztal-Konecka Joanna, Wójcik Monika, 2010, *Civitas interdicta monachis. Mnisi zagrożeniem dla rzymskiego porządku publicznego?*, w: Krzysztof Amielńczyk, Antoni Dębski, Dariusz Słapek (red.), *Ochrona bezpieczeństwa i porządku publicznego w prawie rzymskim*, UMCS, Lublin, s. 183–196.
- Morrisson Cécile, 2007, *Zaludnienie, gospodarka i spoleczeństwo Wschodu bizantyńskiego*, tłum. Andrzej Graboń, w: Cécile Morrisson (red.), Świat Bizancjum, t. 1, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 225–256.
- Noethlich Karl L., 2006, *Revolution from the top? „Orthodoxy” and the persecution of heretics in imperial legislation from Constantine to Justinian*, w: Clifford Ando, Jörg Rüpke (red.), *Religion and law in classical and Christian Rome*, Franz Steiner, Stuttgart, s. 115–125.
- Ożóg Monika, Wójcik Monika (red.), 2014, *Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus, Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, tłum. A. Caba, Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie i Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Pharr Clyde, 1952, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian constitutions. A translation with commentary, glossary and bibliography*, Princeton University Press, Princeton.
- Stachura Michał, 2010, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmodiańskich*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, Kraków.
- Stachura Michał, 2014, *Wstęp*, w: Monika Ożóg, Monika Wójcik (red.), *Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus, Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, tłum. A. Caba,

Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie i Wydawnictwo WAM, Kraków, s. I–XXXVIII.

Świętoń Adam, 2005, *Przymusowy kwaterunek wojskowy w IV i V w. n.e. i związane z nim nadużycia*, w: Henryk Kowalski, Marek Kuryłowicz (red.), *Contra leges et bonos mores. Przepęstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, UMCS, Lublin, s. 343–350.

Wójcik Monika, 2007, „Szaleństwo arian” jako przestęstwo godzące w jedność państwa, w: Antoni Dębiński, Henryk Kowalski, Marek Kuryłowicz (red.), *Salus rei publicae suprema lex. Ochrona interesów państwa w prawie karnym starożytnej Grecji i Rzymu*, KUL, Lublin, s. 357–377.

Wójcik Monika, 2008, *Cesarz w Kościele czy ponad Kościołem? Relacje pomiędzy imperium a sacerdotium w IV wieku*, w: Antoni Dębiński, Stanisław Józwiak, *Romanitas & Christianitas. Stanisław Płodzień (1913–1962) in memoriam*, KUL Lublin, s. 279–298.

Skróty

PLRE 1 – Jones Arnold H.M., Martindale John R., Morris J., 1971, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol 1 A.D. 260–395, Cambridge University Press, Cambridge.

PLRE 2 – Martindale John R., 1980, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol II A.D. 395–527, Cambridge University Press, Cambridge.

Svitlana Soroka
Department of Public Administration
Petro Mohyla Black Sea National University¹

Youth Subcultures as a form of Protest to Authoritarian Regime (on the Example of Soviet Ukraine in the 1950s–1980s)

Słowa kluczowe: subkultura młodzieżowa; reżim autorytarny; protest młodzieży; polityka młodzieżowa; władza radziecka.

Keywords: youth subculture; authoritarian regime; youth protest; youth policy; soviet regime.

A youth subculture in the *Union of Soviet Socialist Republics* (USSR) and in Ukraine appeared in the late 1950's and 1960's. The subculture is defined as a system of values, types of behaviour and a lifestyle of a particular social group which differs from the dominant, general culture in society, although they are interrelated. The emergence of the youth subculture phenomenon was caused by political situation in the country. This phenomenon is proved by Svetlana Levikova, Russian researcher of youth subcultures. She points out that the dynamics of the youth subculture depends on the policy as well as on the political situation and political regime in the country. Any soft policy or regime furthers the phenomenon of youth subculture, and vice versa, the regime of hard policy leads to a sharp decline in the number of youth subcultures (Levikova S., 2004, p. 321). Therefore, the era of "Khrushchev thaw" became favorable for various subcultures.

"Stilyagi" was the first subculture association of young people appeared in the late 1950s. It was the movement of young people who tried to imitate the western way of life, thus contrasted with the image of exemplary Soviet youth. We should note that the party structures were anxio-

¹ Svitlana Soroka, Department of Public Administration, Petro Mohyla Black Sea National University, 68 Desantnikiv 10, 54-003 Mykolayiv, svet230879@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2022-0388>.

us that the Stilyagi were not interested in Komsomol meetings and party ideas in general (Reference by the secretary, 1958, p. 87). The Stilyagi wore narrow trousers, baggy jackets, listened to swing and rockabilly (an early form of rock and roll), and admired dancing. They were also interested in the cultural heritage of the western world which was banned in the USSR. They read E. Hemingway, R. Oldington, collected reproductions of impressionists etc. Similar groups of young people appeared in Kyiv, Kharkiv, Odesa and Vinnytsia and spread throughout Ukraine (Resolutions of the Presidium, 1959, p. 251).

The party organs considered bourgeois propaganda to be one of the main reasons for the emergence of this movement. In 1958 it was stated that bourgeois propaganda paid much attention to such a phenomenon as "Stilyagi". For example, the Voice of America radio station broadcasted jazz music specifically for them.

The Stilyagi were predominantly represented by the so-called "gilded youth", an intellectual, creative, youth elite group. And this was understandable, because this style required significant amount of money, certain acquaintances and opportunities inaccessible to the majority of young people. This fact helped the authorities to campaign for discrediting this nonconformist movement: what is not accessible to all people is easy to represent as a hostile thing. Therefore, Stilyagi became apostates and anti-social elements (Zubkova E., 1999, p. 153).

The Committee for State Security (KGB) also conducted fight against the Stilyagi. They were accused of being idleness and supporters of Western ideas. Police raids were conducted in places where the Stilyagi met. They were arrested, eliminated from the Komsomol and higher educational establishments. They were forced to cut their hair and their trousers were cut off. One of the means of combating the Stilyagi was the formation of negative public opinion about them using the media. Caricatures and critical reports about them were regularly published in the Soviet press. In the 1960's this subculture lost its popularity.

A significant number of areas of domestic associations were formed under the influence of countercultural movements that developed in the United States and Western European countries. At the beginning the Soviet youth borrowed the names, forms and main features of these associations, although gradually they became original. Vitalij Kulik, a political scientist, describes Ukrainian youth subcultures as a combination of Western influence, innovative elements, national traditions and rudiments of the post-Soviet culture (Kulik V. et al., 2000, p. 338).

In Ukraine in the late 1960's – in the early 1970's the first groups of hippies appeared. They mostly attempted to copy western hippies. Mem-

bers of the national associations were admired their ideology, music and had long hair. However, the first hippies were aimed at expressing social protest. It includes the “denial” of social reality, principles of the social system and the rejection of certain manifestations of socio-political life; indignation of an existing regime; protest against certain tendencies in their policy (Barmatova S., 2003, p. 129). The views of active participants and leaders of hippies associations affirmed it. Thus, one of their participants from Cherkasy (1969–1971) disseminated negative information about the Communist Party of the Soviet Union (CPSU) and the Komsomol. He stated that there was no democracy, freedom of speech in the USSR. He considered that the introduction of Soviet troops into Czechoslovakia in 1968 was an occupation; supported the slogan of the Czechoslovak hippies “Council without Communists” and praised the Western way of life (Reports of the Ministry, 1971, p. 58–59). Also, some young hippies who were detained during the raids in 1969–1970 in Kyiv expressed dissatisfaction with the Soviet regime and wanted to emigrate to the United States, England, France (Letters to the Central Committee, 1971, p. 42).

V. Yeresko, the head of the hippies association founded in Lviv in the 1970s, criticized the existing system by spreading negative statements about the Komsomol. He believed that “the Komsomol ceased to be the true youth organization” (Materials about the fact, 1970, p. 7). The association consisted of 12 participants. The secretary of the Central Committee of the Komsomol O. Kapto in a memorandum to the Central Committee of the Communist Party of Ukraine described the social composition of the association as follows: “... the overwhelming majority of them are persons who are not engaged in socially useful work, students, pupils, officials and some young workers. Some of them were members of the Komsomol. “He described their activities as “blind admiration for all Western things, ignoring the rules of socialist way of life”. The members of this group were also accused of drug addiction, drunkenness, sexual promiscuity (Letters to the Central Committee, 1971, p. 45–48).

Also in the early 1970’s the group of young people in Lviv tried to create a “party of hippies’ freedom”. L. Skorokhodova was the initiator of its creation. She wrote a program, an oath for members and also made membership cards and badges. Six members of the association decided to hold a constituent assembly, but the police prevented their intentions. L. Skorokhodova was sent to a correctional labour colony for minors. Other initiators were eliminated from higher educational establishments (Materials about the fact, 1970, p. 1–4, 12–14).

During the late 60’s – 70’s young people who propagated the movement of hippies appeared in many cities of Ukraine. At the end of 1970,

Kyiv Committee of the Communist Party of Ukraine reported to the Central Committee of the Communist Party of Ukraine that during the past two years party and public organizations, administrative authorities had taken effective measures to identify and cease the activities of youth groups of hippies. On behalf of the Communist Party municipal committee, the municipal committee of Komsomol in conjunction with the police forces conducted raids in Kyiv. During the raids they discovered the places where hippies assembled, their contacts with representatives from other cities as well as foreign tourists were revealed. The members of these associations were mostly young people aged 16–18. They were mostly unemployed as well as pupils, students, young employees, members of the Komsomol. We should note that during such raids, young people were detained and forced to write explanatory notes, some of the detainees were forced to cut their hair. Individual conversations were held with all young people and their parents in the Party committees and the Department of Internal Affairs. An atmosphere of public censure was created around them. Some hippies were brought to justice, 7 people were excluded from higher educational institutions, some young people were eliminated from the Komsomol, 4 people were convicted of drug trade, and drug addicts were forced to undergo compulsory treatment. Despite the measures taken, a small number of hippies whose activities were strictly controlled remained in the city (Letters to the Central Committee, 1971, p. 42–43). Komsomol committees and police forces in Kirovohrad used the same methods in fighting with hippies (Transcript of a meeting, 1971, p. 6).

But these measures were not successful. Hippies' ideas continued to spread among young people. In this regard, on February 1, 1971, the Central Committee of the Komsomol of Ukraine held a meeting of secretaries of the regional Komsomol Committees where they discussed the issue of strengthening the participation of the Komsomol in the struggle against hippies (Letters to the Central Committee, 1971, p. 50). The use of force methods in combating subcultures brought only a temporary result and led to their clandestine existence, uncontrolled use of drugs and alcohol in their environment.

In the mid 1960's the first groups of young people who liked various music styles appeared. Most young people admired rock music. A number of rock groups came into being in Ukraine. They performed songs in English, Ukrainian and Russian. The authorities at first were very loyal to the youth art. In large cities of Ukraine, music rock contests and concerts were organized with the assistance of the Komsomol committees. The first concert took place on January 1, 1966 in Kharkiv. The first rock-n-roll ille-

gal magazine “Bit-luna” was first published in Kharkiv. Two issues were published in 1967 with a circulation of 8 and 3 copies, 4 of which were confiscated by the KGB. The authors were punished administratively (Kushnir A., 1994, p. 193–194).

A large-scale event, the contest of vocal-instrumental ensembles “Big-Beat”, took place in 1968 in Kyiv. Musical groups from Riga, Kharkiv, Odesa came to the contest. Money collected from the sale of tickets and badges were transferred to the Peace Foundation (Troickij A., 1990, p. 339). But the reaction in the socio-political life suspended all the initiatives in this direction. Youth café-clubs were shut down and the repertoire of the entertaining establishments was strictly controlled. Rock musicians were forced to perform illegally. Ukrainian-language singers were under special pressure in the 1970’s because of the struggle with “Ukrainian bourgeois nationalism”.

In the mid-1970s there was an intensification of crisis phenomena in the internal life of the USSR: low quality of life, the unsatisfactory situation in the social sphere. The process of public organizations bureaucratization intensified, they did not represent the main interests and demands of the society. Crisis phenomenon in the Komsomol deepened. Reduction in admittance to the association in 1979–1984 by 27.9% as well as the spread of such a phenomenon as “abandonment without withdrawal from the register” just confirmed that fact that young people were disappointed in the Komsomol (Resolution of the Central Committee, 1985, p. 118).

Among the young people are spreading such negative things as social passivity, extremism, consumer approach to life, alcoholism and crime. The number of young people who used drugs increased. Only according to official figures the number of people with substance dependence and drug addiction in Ukraine in 1980 increased by 3.2 times compared to 1960 and amounted to 4,267 people (Levin B. and Levin M., 1991, p. 50).

It should be noted that in the late 1970s – the first half of the 1980s the number of youth subculture unions increased and their activities became diverse. Thus, according to a political scientist V. Kulik, there was a real explosion of youth subcultures in the USSR and a rock festival in Yarochyn, Poland, was one of the factors. At that time in Ukraine the number of youth subcultures increased; hippies, punks, bikers and other youth subcultures became more widespread (Kulik V. et al., 2000, p. 366–367).

At the same time, it is complicated to analyse these associations owing to the lack of sources: during that period processes in the youth environment were suppressed and therefore not investigated. There was also no information about non-governmental associations in the media:

the press, radio and television did not even mention that there were other forms of youth amateur activities besides the Komsomol and the pioneer movement.

In that period, the hippie movement continued to spread. The associations of the late 70's and early 80's already paid a lot of attention to their own ideology unlike the associations of the 60's and early 70's which borrowed features of western hippies. The movement of hippies, which in the USSR was called "the system", diffused mainly among students and educated people. The views of the hippies in the USSR were similar, but the Ukrainian "system" had a significant protest potential, "combined "authentic" tendency and the Beat philosophy" (Kulik V. et al., 2000, p. 372–373).

Except the propagation of freedom ideals, hippie had a negative attitude towards the state and its institutions which, in their opinion, restricted individual freedom through coercion and violence. The hippies deprecated any organized structures. So, social perspectives we should find in such a community where there was no regulation of relations between people in general. Therefore, in order to create a perfect society, it was necessary to abandon all structures. This principle hippies realized in their associations which did not have a clear organizational structure, programs, statutes, leaders. Thus, contradicting themselves to overly bureaucratized official bodies and public organizations. Even the way the Soviet hippies called themselves as a "system", according to Aleksandr Fajn, was a certain irony that meant the absence of any system at all (Fajn A., 1989, p. 85). However, we cannot assert that hippies did not have any governance, leaders and rules. According to the researcher of the subculture Tatiana Shepanskaya, they did have it, but in an implicit, symbolic form (Shepanskaya T., 1990, p. 41).

They preserved their own freedom and individuality through escapism which meant going beyond the boundaries of society and the state since it was necessary for a member of the group in accordance with the hippie ideology (Mazurova A. and Rozin M., 1990, p. 107). In practice, this process was expressed in non-participation in socio-political life. Hippies refused to participate in non-governmental organizations, vote in elections, serving in the army; sometimes even work and study were unacceptable for them. This just showed their socio-political indifference and passivity. Such behaviour (refusal of citizens to participate in the political life of society, their indifferent attitude to civil rights and responsibilities) is a manifestation of passive protest against the existing order, the form of government etc. Passive protests are not less important for socio-political life than active participation as it shows the presence of significant deformations and the need for change.

The hippies did not participate in society life by means of using the symbols that were not adopted in the prevailing culture: faith in God in a society where atheism was propagated; the use of their own language (slang) and English words while the Russian language was official. Thus, Tatiana Shepanskaya, the researcher of youth culture, defines these symbols as “antinorms”. Also, the “antinorm” for a part of the “system” was long hair which was considered a symbol of freedom from the dictates of society (Shepanskaya T., 1993, p. 100).

One of the main aspects of the hippie ideology was pacifism which rejected all forms of aggression and violence as well as national and racial prejudices. This principle also became a source of apoliticism and ignoring the authorities because hippies believed that the rulers began wars and forced people to fight. Therefore, hippies used passive protest as a form of socio-political activity. They promoted no participation in politics and society. This led to political passivity, reluctance to participate in socio-political life, especially within the official structures, among young people.

In the late 70's – early 80's there were subcultures which significantly radicalised the youth environment. Their activities often acquired the features of counterculture that was characterized by standards completely opposite to generally accepted norms of society. Among them was punk subculture. At first they were popular in Moscow and Leningrad. According to Vitalij Kulik, by the middle of the 1980's 30% of the adolescents considered themselves to be punks (Kulik V. et al., 2000, p. 368). They were mostly high school and vocational school students, workers and people from low-income families.

Despite the fact that punk movement was popular among young people, there was almost no information about this process in the documents of public organizations of that period. The punks were twice mentioned in the documents of the Central Committee of the Communist Party of Ukraine: firstly, in 1981, in connection with the activity of the group in Odessa which consisted of 11 people mainly high school and vocational school students (Reference, detailed notes, 1983, p. 41–42); secondly, in 1983, when the secretary of the Kyiv Committee of the Communist Party of Ukraine Yuriy Yelchenko informed about the re-education of young people who “showed interest in the so-called “punks” (Notes and references, 1984, p. 10).

Not having a clear ideology, some of the punk leaders supported the idea of “society without a state apparatus” and “the destruction of any social relations in general” (Zapesockij A. and Fajn A., 1990, p. 171). Punks also promoted a negative attitude to work, social parasitism. Unlike hip-

pies, they proclaimed active demonstrative resistance to society which combined the use of “shock-protest” and destructive and extremist behaviour. This behaviour showed the absolute alienation of this group of young people from people values and was associated with significant deformations of the lifestyle, the vacuum of values, and the uncertainty of life prospects. Punk ideology was characterized by universal negativism, the absence of a positive alternative. One of the main attributes of punk subculture was their music – punk rock. This music was to be rigid, fast, quite loud and a lot of attention was paid to the texts which touched upon the most important socio-political problems. Their texts were accompanied by swear words.

Bikers and football fans, occurred in the late 1970’s, can also be considered as varieties of spontaneous protest with pronounced destructive features.

The struggle with youth subculture was carried out with cruel methods. Party and Komsomol authorities together with the police used repression. As a rule, ideological diversions of imperialism and insufficient level of ideological and political upbringing of youth were recognized as the reasons for the existence of all subcultures. Thus, in 1981, the first deputy chairman of the USSR KGB Semyon Cvigun noted that imperialist intelligence agencies and anti-Soviet centres were seeking new, sophisticated methods of influencing different categories of youth. They made attempts to form groups of young people based on their love of pop music and a Western way of life (Cvigun S., 1981, p. 98–99).

Political leaders in 1982 created a system of counter-propaganda work in Ukraine in order to strengthen ideological and educational work among the population and to withstand foreign influence. A specific group was to analyze foreign policy information and prepare appropriate recommendations in relation to counter-propaganda methods (Letter to the Central Committee, 1983, p. 16–21). On October 25, 1982, the Central Committee of the *Communist Party of the Soviet Union* passed the Decree “On additional measures for improving ideological and political education of vocational schools students” because of proliferation of negative features in their activities as well as the fact that they actively participated in destructive subculture associations (Reference, detailed notes, 1983, p. 43).

Intensification of the struggle with youth associations began in 1982 when Yu. Andropov, former head of KGB, became General Secretary of the CPSU. His plan for “saving socialism” consisted in establishment of iron discipline, co-ordinated defeat of dissent and fight against crime in the country (Yakovlev A., 2000, p. 10). They began fighting against all non-controlled associations. Various methods were used: police expelled

participants of youth hangouts, carried out pogroms at unofficial rock concerts and illegal detentions. This led to the radicalization of those unions that had survived. It has especially affected rock music. There was a politicization of their songs; Samizdat emerged and illegal apartment concerts took place. In this regard, the Russian researcher Aleksandr Shubin noted that Yuriy Andropov defeated the dissidents and turned a large part of musicians into dissidents (Shubin A., 2001, p. 571).

The efforts of the government had certain results. From 1982–1983, the phase of decline of subcultures began. But at the same time in the youth environment such a radical-extremist subculture as fascist groups appeared. They were formed in 1984–1987 in most regions of the republic. Fascist groups were formed in Russia in the late 1970s – early 1980s. They even held a few rallies in the centre of Moscow (Shubin A., 2001, p. 370). Young people were interested in fascist ideas because of disappointment with the ideas of socialism imposed by the state. This led to the search for new ideas that a certain part of the youth found in Nazism. Great impression on young people was caused by its external attributes, paramilitary nature of the organization, impudence and cruelty.

Mikhail Malyutin rather convincingly explains the spread of fascist ideology among young people: Nazism in the USSR derives from certain socio-psychological features of subculture. If one of its characteristics is to stand out from the environment by means of shocking values and behaviour, then some teens choose the most shocking symbol, for example, the swastika (Malyutin M., 1988, p. 218). The popularity of fascist symbols in the youth environment may also be explained through the subconscious. Some scholars, in particular Vilgelm Rajh, acknowledge that the swastika influences on unconscious emotions of a person that contributed to successful propaganda of fascist ideas (Rajh V., 1997, p. 120).

Some scholars believe that the activities of pro-fascist groups can be described as “political hooliganism”: drawing of fascist symbols, wearing clothes with their depiction and the imitation of pro-fascist movements abroad. In their opinion, teenagers did not really understand fascist ideas (Razumkov A. and Khodakovskiy S., 1989, p. 18). We can partly agree with this point of view. There were groups of young people, mostly younger teens, who were not engaged in any practical activities. Their fascination with the Nazi ideology was just a game for them. However, for the rest of the Nazi groups, consisting of more mature young people, it was a conscious position – to oppose themselves to the existing system. Similar groups did not have an ideology and propagated their own often not Nazi ideas. Their postulates were: the use of extreme forms of violence, ruthlessness and hatred of enemies. The image of the enemy was different. They

could be teens who recently moved to the area, elderly people who were considered to be “parasites that took place in life away from young people” (Tarabukin Yu., 2001, p. 291). Some Nazis brutalized other nationalities. They believed that there were a “master race” and “inferior race”. The majority of the “inferior race” was to wipe out and others turn into slaves (Gromov A. and Kuzin O., 1990, p. 38). In the fight against “enemies” often destructive methods were used: from petty hooliganism to crimes.

The group “second echelon” (Simferopol, 1984) was a striking example of the destructiveness of the Nazi groups. Their goal was to overthrow Soviet power and establish a fascist regime. In order to achieve the goal it was necessary to spread their influence on young people who could help Nazis to gain power as it happened in Germany. As it became known later, the representatives of the association not only spread the fascist ideology but also beat and raped women. Only three years later a criminal case was initiated against the perpetrators of crimes (Savchenko V., 1987), p. 4, 9). Particular cruel were the members of a similar group in Voroshilovgrad. They “imitated” the execution of girls – “participants of the Chervonodon underground organisation” (Razumkov A. and Khodakovskiy S., 1989, p. 18).

Fascist youth groups in the Soviet period were a destructive youth initiative. However, they cannot be considered politicized organizations rather a kind of subculture because their ideological component was not dominant and they did not conduct theoretical and practical political activities. Due to the fact that the existence of these youth groups in Soviet society was not recognized for a long time and this topic was prohibited, there were no effective measures and legal basis for struggle against these extremist groups. This, in particular, contributed to the proliferation of fascist ideology in subsequent years also.

Conclusions

Forms of youth protest against the existing system were borrowed from the youth counter-cultural movements of Western Europe and the United States and combined with the original protest of Soviet youth. This led to the formation of authentic Soviet youth subculture which combined the ideas of passive opposition, absenteeism, demonstrative and expressive protest, destructive behaviour. In 1983–1984, due to repressions against subcultures a significant part of them ceased to exist and the rest were illegal. But fascist groups, a destructive-extremist form of youth initiative, emerged and musical associations became radical.

Soviet ban on political and social opposition led to a combination of cultural and socio-political protests in youth associations. The analysis of their activities gives grounds to state that in the 1950s and 1980s there was a form of latent opposition to authoritarian regimes as a youth sub-cultural opposition. The essence of this phenomenon is a synthesis of original socio-political ideas, views, forms of practical activity inherent in youth culture and directed against dominant ideas in society, political system in general or its elements. Both active and passive forms of protest against the regime were typical for this phenomenon.

SUBKULTURY MŁODZIEŻOWE JAKO FORMA PROTESTU WOBEC REŻIMU AUTORYTARNEGO (NA PRZYKŁADZIE UKRAINY RADZIECKIEJ W LATACH 1950–1980)

(STRESZCZENIE)

W artykule poddano analizie przyczyny pojawienia się subkultury młodzieżowej na Ukrainie w latach pięćdziesiątych XX w. Zbadano główne typy stowarzyszeń subkulturowych, ideologiczne pozycje ich członków i cechy aktywności. Autorka ukazuje ewolucję subkultury młodzieżowej w zależności od charakteru zmian społeczno-politycznych w kraju oraz analizuje główne sposoby walki władzy przeciwko subkulturom młodzieżowym.

YOUTH SUBCULTURES AS A FORM OF PROTEST TO AUTHORITARIAN REGIME (ON THE EXAMPLE OF SOVIET UKRAINE IN THE 1950S–1980S)

(SUMMARY)

The reasons for the emergence of a youth subculture in Ukraine in the 1950s are analyzed in the article. The main types of subcultures, their ideology and features of activity are studied. The author shows the evolution of the youth subculture depending on socio-political changes in the country and analyzes the main ways of authority fighting against youth subcultures.

BIBLIOGRAPHY

- Barmatova Svetlana, 2003, *Politichna sociologiya*, Analitychnyj centr vyvchennya suspilstva, Kyiv.
- Cvignon Semyon, 1981, *O proiskah imperialisticheskikh razvedok*, Kommunist, nr 14, p. 88–99.

- Fajn Aleksandr, 1989, *Lyudi "sistemy" (mirooshushenie sovetskih hippy)*, Sociologicheskie issledovaniya, nr 1, p. 85–92.
- Gromov Anrey and Kuzin Oleg, 1990, *Neformaly: kto est kto*, Mysl, Moskva.
- Kulik Vitalij, Golobucka Tetyana and Golobuckij Oleksij, 2000, *Moloda Ukrayina: suchasnij organizovaniy molodizhnij ruh ta neformalna iniciativa*, Centr doslidzheniya problem gromadyanskogo suspilstva, Kyiv.
- Kushnir Aleksandr, 1994, *Zolotoe podpole. Polnaya illyustrirovannaya enciklopediya rok-samizdata (1967–1994)*, Izdatelstvo "Dekom", Nizhnij Novgorod.
- Letter to the Central Committee of the CPSU for the question of the ideological education of the working people and the strengthening of counter-propaganda, 1983, Central State Archive of Public Organizations of Ukraine (CSAPO of Ukraine), fund 1, descr. 25, file 2404.
- Letters to the Central Committee the Communist Party of Ukraine, information of the Party committees, the Ministry of Internal Affairs of the Ukrainian SSR, the Prosecutor's Office of the Ukrainian SSR and other organizations, 1971, CSAPO of Ukraine, fund 1, descr. 25, file 397.
- Levikova Svetlana, 2004, *Molodezhnaya subkultura*, Fair-Press, Moskva.
- Levin Boris and Levin Mikhail, 1991, *Narkomaniya i narkomany*, Prosveshcheniye, Moskva.
- Malyutin Mikhail, 1988, *Neformaly v perestrojke: opyt i perspektivy*, in: Yuriy Afanasev (red.), *Inogo ne dano*, Progress, Moskva, p. 210–227.
- Materials about the fact that the group of Komsomol and young people in Lviv was trying to create a "party of freedom – hippies", 1970, CSAPO of Ukraine, fund 7, descr. 20, file 609.
- Mazurova Alla and Rozin Mikhail, 1990, *Razvitie, struktura i sushnost hippizma*, in: *Po nepisanyim zakonam ulicy*, Yuridicheskaya literatura, Moskva, p. 99–117.
- Notes and references of the propaganda departments, foreign relations of the Central Committee of the Communist Party of Ukraine, the Kyiv City Party Committee, the Institute of Party History under the Central Committee of the Communist Party of Ukraine on the improvement of ideological work to expose the hostile manifestations of bourgeois propaganda, 1984, CSAPO of Ukraine, fund 1, descr. 25, file 2548.
- Rajh Vilgelm, 1997, *Psihologiya mass i fashizm*, Universitetskaya kniga, Sankt-Peterburg.
- Razumkov Aleksandr and Khodakovskiy Sergey, 1989, *Samodeyatelnye obedineniya molodezhi*, Obshchestvo „Znaniye" USSR, Kiev.
- Reference by the secretary of the Central Committee the Communist Party of Ukraine S.V. Chervonenko on measures to improve the activities of the Komsomol and educational work among young people of 28 June 1958, CSAPO of Ukraine, fund 1, descr. 24, file 4716.
- Reference, detailed notes for working with foreign students; the work of higher educational institutions, the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR and the Ministry of Higher Education of the Republic, the improvement of the network of vocational schools, 1983, CSAPO of Ukraine, fund 1, descr. 25, file 2405.
- Reports of the Ministry of Internal Affairs of the Ukrainian SSR, the Prosecutor's Office, the State Security Committee on the facts of anti-social manifestations among a separate part of the Komsomol and youth, 1971, CSAPO of Ukraine, fund 7, descr. 20, file 795.

- Resolution of the Central Committee of the Komsomol on issues of intra-union, ideological work and labor education of the republican Komsomol organization, 1985, CSAPO of Ukraine, fund 7, descr. 20, file 3699.
- Resolutions of the Presidium of Central Committee the Communist party of Ukraine "Special folder", 1959, CSAPO of Ukraine, fund 1, descr. 16, file 85.
- Savchenko Vyacheslav, 1987, *Za shirmoj firmy*, Krymskij komsomolec, 26 sentyabrya, p. 4, 9.
- Shepanskaya Tatiana, 1990, *Simvolika molodezhnoj subkultury (funkcionalnyj analiz)*, in: David Feldshtejn and Leonid Radzihovskij (red.), *Psihologicheskie osobennosti samodiyatelnyh podrostkovo-yunosheskih grupp*, Izdatelstvo APN SSSR, Moskva, p. 33–43.
- Shepanskaya Tatiana, 1993, *Simvolika molodezhnoj subkultury. Opyt etnograficheskogo issledovaniya sistemy 1986–1989 godov*, Nauka, Sankt-Peterburg.
- Shubin Aleksandr, 2001, *Ot "zastoya" k reformam v SSSR v 1917–1985 godah*, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), Moskva.
- Tarabukin Yuriy, 2001, *Sociologiya molodi*, Fitosociocentr, Kyiv.
- Transcript of a meeting of two secretaries of the city committee of the Lenin's Communist Society of Youth of Ukraine on the issue of the work of youth cafes, 1971, CSAPO of Ukraine, fund 7, descr. 20, file 464.
- Troickij Artem, 1990, *Rok-muzyka v SSSR*, Izdatelstvo "Kniga", Moskva.
- Yakovlev Aleksandr, 2000, *Vremya Andropova*, Argumenty i fakty, nr 19, p. 10, 15.
- Zapesockij Aleksandr and Fajn Aleksandr, 1990, *Eta neponyatnaya molodezh: problemy neformalnyh molodezhnyh obedinenij*, Profizdat, Moskva.
- Zubkova Ekaterina, 1999, *Poslevoennoe sovetskoe obshestvo: politika i pousednevnost 1945–1953*, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), Moskva.

Paweł Letko
Zakład Europy Wschodniej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Sytuacja Asyryjczyków na Bliskim Wschodzie w czasie I wojny światowej

Słowa kluczowe: Asyryjczycy; ludobójstwo; Turcja; I wojna światowa.

Keywords: Assyrians; genocide; Turkey; World War I.

Wstęp

Asyryjczycy to jedna z najmniej znanych starożytnych społeczności chrześcijańskich Bliskiego Wschodu. W latach 1914–1918 władze Turcji przy udziale Kurdów rozpoczęły masowe deportacje i fizyczną likwidację chrześcijan – Ormian, Greków i Asyryjczyków. O ile kwestia eksterminacji Ormian jest na ogół dobrze znana i udokumentowana, o tyle Asyryjczycy byli do niedawna najbardziej zapomnianymi ofiarami tej zbrodni. W ostatnim czasie pojawiło się na ten temat kilka publikacji, chociaż rząd Turcji nadal nie uznaje wyniszczenia chrześcijan za ludobójstwo. W zbiorowej pamięci Asyryjczyków lata I wojny światowej zapisały się jako *seyfo*, co w języku aramejskim oznacza miecz. Określenie *seyfo* funkcjonuje jako synonim holocaustu asyryjskich chrześcijan (Abdalla M., 2015, s. 26).

W artykule autor podejmuje analizę problemu ludobójstwa dokonanego na Asyryjczykach w latach 1914–1918. Ponadto stara się udzielić odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Jaka była sytuacja Asyryjczyków na Bliskim Wschodzie bezpośrednio przed wybuchem i w czasie I wojny światowej? Co było przyczyną eksterminacji Asyryjczyków? Jakie było tło militarne i polityczne opisywanych wydarzeń? Jaka rolę w ludobójstwie Asyryjczyków odegrały światowe mocarstwa?

Przyjęte przez autora ujęcie chronologiczno-problemowe pozwala dostrzec zarówno genezę, przebieg, jak też skutki omawianych wydarzeń.

¹ Paweł Letko, Zakład Europy Wschodniej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Kurta Obiżta 1, 10-725 Olsztyn, pawel.letko@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-8322-5499>.

Spółeczność Asyryjczyków na Bliskim Wschodzie przed wybuchem wojny

Przed wybuchem I wojny światowej większość Asyryjczyków mieszkała w trójkącie wyznaczonym przez Mosul w dzisiejszym Iraku, Urmie w Iranie i Wan w Turcji. Wówczas tereny te podzielone były między dwa państwa: Imperium Osmańskie i Persję.

Liczebność Asyryjczyków jest trudna do precyzyjnego oszacowania. Hannibal Travis szacuje, że w 1914 r. mogło być ich 600–800 tys. Najwięcej zamieszkiwało we wschodniej Anatolii – w regionie Hakkari (ok. 100 tys.), w dolinie Tygrysu od Mosulu do Amidy (ok. 80 tys.) i wokół Urmii i Salmas (ok. 35 tys.) (Travis H., 2010, s. 273).

W Turcji Asyryjczycy (wyznający w większości nestorianizm) stali się częścią systemu milletów² i zostali włączeni do milletu armeńskiego. Większość Asyryjczyków zamieszkiwała w rejonie Hakkari, za najwyższą władzę duchowną i cywilną mając patriarchę Asyryjskiego Kościoła Wschodu. Dość swobodnie funkcjonowali w ramach państwa osmańskiego i nigdy nie znaleźli się pod całkowitą kontrolą. Wprawdzie administracja narzekała, że uchylali się od płacenia podatków, ale aż do XIX w. nie sprawiali większych problemów (Anzerlioğlu Y., 2010, s. 46).

Pod koniec XIX w. w okresie panowania sultana Abdülhamida II zostały utworzone nieregularne oddziały lekkiej kawalerii, tzw. Hamidiye, której członkami byli także Kurdowie. Wykorzystywani byli m.in. do mordowania i wypędzania Ormian i Asyryjczyków. Francuski wicekonsul z Amidy (dziś Diyarbakir) w 1895 r. opisywał kampanię terroru, jaką rozpetano przeciwko chrześcijanom. Napastnicy cieszyli się bezkarnością – władze zapewniały, że nie poniosą konsekwencji przemocy stosowanej wobec chrześcijan. Masakry Ormian i Asyryjczyków w Sason w 1904 r. oraz w Adanie i Cylicji w 1909 r. skłoniły Wielką Brytanię i Rosję do groźby interwencji wojskowej, jeżeli nie zostanie zmieniona polityka wobec mniejszości chrześcijańskich. Przywódcy wschodnich odłamów chrześcijaństwa w coraz ciemniejszych barwach widzieli swoją przyszłość w granicach Imperium Osmańskiego i coraz usilniej szukali sprzymierzeńców na zewnątrz (Travis H., 2006, s. 329–330).

W Persji Asyryjczycy koncentrowali się na równinach Urmia i Salmas oraz w górzystych okolicach Tergavar, Mergavar i Baradost w Azerbejdżanie irańskim. Większość z nich do połowy XIX w. należała do kościoła nestoriańskiego, ale działalność zagranicznych misjonarzy spowodowała,

² Millet – termin oznaczający mniejszości religijne, które miały prawo zakładać własne samorządy komunalne zgodnie ze swoimi prawami kanonicznymi i pod kontrolą własnych władz duchownych. Na czele każdego milletu stał przywódca religijny.

że wielu przeszło na katolicyzm, protestantyzm lub prawosławie. Na równinie Salmas większość Asyryjczyków jeszcze w XVII w. pod wpływem misjonarzy z Zakonu Karmelitów przyłączyła się do Kościoła rzymskokatolickiego. W 1900 r. ludność prowincji Azerbejdżan szacowano na 300 tys., a chrześcijanie stanowili około 45%. Chrześcijan Asyryjczyków (różnych wyznań) było około 76 tys. Stanowili oni największą niemuzułmańską mniejszość na równinie Urmia, ale już nie w regionie Salmas. Do 1918 r., kiedy Asyryjczycy zostali wypędzeni z równiny Urmia, mieszkali w niewielkich wsiach wzdłuż trzech rzek: Nazlu, Shahar i Baranduz, płynących na wschód, w kierunku jeziora Urmia. Z 300 wsi w tym regionie 60 zamieszkiwali wyłącznie Asyryjczycy, zaś drugie tyle Asyryjczycy wspólnie z Azerami, Turkami i/lub Ormianami. W mieście Urmia w wydzielonej dzielnicy mieszkało 600 osób pochodzenia asyryjskiego (około stu rodzin). Większość Asyryjczyków żyjących na wsi była najemnymi pracownikami, dzierżawiącymi ziemię od muzulmańskich właścicieli. Migracje do miast były ograniczone ze względu na prawo zabraniające chrześcijanom wykonywania wielu zawodów, zwłaszcza związanych z produkcją żywności. Dlatego od momentu, gdy Rosja odebrała Persji Gruzję, Armenię oraz część Azerbejdżanu, Asyryjczycy właśnie tam szukali zatrudnienia – kolej łącząca Culfę z Alexandropolem (ob. Giumri) była dziełem ich rąk (Ishaya A., 2006, s. 3–5).

W pierwszej połowie XIX w. Asyryjczykami w Persji zainteresowali się zagraniczni misjonarze, m.in. z British and Foreign Bible Society, Christian Knowledge Society czy American Congregational Mission. Amerykańscy misjonarze prezbiteriańscy, angielscy episkopalni i francuscy katolicycy otworzyli w regionie Urmii około 200 szkół. Dwie z tych placówek – amerykańskie Urmia College i Fiske Seminar były jednymi z najbardziej prestiżowych placówek akademickich w Iranie. Jednak działalność i pomoc misjonarzy nie tylko wzmacniała antychrześcijańskie nastroje wśród muzulmanów, ale doprowadzała także do podziału i rywalizacji między chrześcijanami, rozbijając dotąd dość jednolitą społeczność asyryjską (Grabill J.L., 1971, s. 136–137; Ishaya A., 2006, s. 6). Pod koniec XIX w. biskup Mar-Yonan z Ada zwrócił się do rosyjskiej Cerkwi z prośbą o ustanowienie misji w Urmii. Asyryjczycy widzieli w Rosji naturalnego sprzymierzeńca i obrońcę, tym bardziej że po wojnach rosyjsko-perskich ziemie zamieszkałe przez Asyryjczyków bezpośrednio graniczyły z Rosją. Misja prawosławna zaczęła funkcjonować na początku XX w., prowadząc nie tylko działalność misyjną, ale także edukacyjną. Aktywność ta była postrzegana przez Persów jako zagrożenie. Aby zredukować sukcesy prawosławia, organizowano rabunki i napady plemion kurdyjskich na tereny, gdzie rosyjskie misje odniosły sukces. Szczególnie ciężkie chwile nastąpiły w czasie rewolucyjnego fermentu w perskim Azerbejdża-

nie, kiedy Kurdowie grabili i mordowali chrześcijańską ludność Urmii (1908–1910). W wyniku interwencji rosyjskiego wicekonsula w Urmii i kierownictwa misji prawosławnej w 1909 r. przybyła sotnia Kozaków, a w 1911 r. sprowadzono regularne oddziały, dzięki czemu w regionie zapanał względny spokój (Константи́н, 2012, s. 25–32; Baum W. i Winkler D.W., 2003, s. 133–134). Jak w lutym 1915 r. pisał Paul Shimun, następne dwa lata były czasem rozkwitu, z którego skorzystali i chrześcijanie, i muzułmanie. Rosyjscy żołnierze strzegli bezpieczeństwa, co w dużym stopniu powstrzymało napaści Kurdów na asyryjskie wioski (Aprem M., 2000, s. 119–120).

Turcja na początku XX w. poniosła wiele strat terytorialnych (m.in. utraciła Bośnię i Hercegowinę na rzecz Austro-Węgier, Libię i Trypolitanie na rzecz Włoch, po wojnach bałkańskich resztę posiadłości europejskich). Na fali rozgoryczenia i niepewności co do przyszłości kraju rządy w 1913 r. przejął Komitet Jedności i Postępu. Faktyczną władzę sprawował triumwirat: minister wojny Ismail Enwer, minister spraw wewnętrznych Mehmet Talaat i minister marynarki Ahmed Dżemal. Jednym z celów ich polityki była „osmanizacja” Turcji, a jako narzędzia użyto m.in. wcielenia do armii (po raz pierwszy od wielu lat) chrześcijan, co doprowadziło do ucieczki z kraju wielu Asyryjczyków (Travis H., 2006, s. 331).

Sytuacja Asyryjczyków po wybuchu wojny

Po przystąpieniu do wojny sułtan Abdülhamid II ogłosił „świętą wojnę” przeciwko wrogom islamu, którzy zaatakowali Kalifat; deklarację tę poparł Sheikh al-Islam, najwyższy autorytet religijny w państwie. Doprowadziło to do wzrostu nastrojów antychrześcijańskich, a później ułatwiło ludobójstwo Ormian i Asyryjczyków (Travis H., 2006, s. 331). Od momentu wybuchu wojny chrześcijan mieszkających w Turcji spotykały szykany. Najbardziej obawiali się powołania do wojska. Początkowo obiecano im, że mogą się wykupić od obowiązku służby wojskowej, później jednak i tak trafili do armii. Napadano na sklepy i magazyny należące do chrześcijan, rekwirowano zapasy żywności (Neman A.M., 2015, s. 98–105).

W 1914 r. Rosja zajmowała cały Azerbejdżan, jednak front turecki miał dla niej znaczenie jedynie drugorzędne. W północno-zachodniej części irańskiego Azerbejdżanu znajdowała się grupa pod dowództwem gen. Fiodora Czernozubowa, mająca za zadanie obserwować i zabezpieczać kierunek Mosul-Rawanduz-Tabriz i Wan-Urmia. W jej skład wchodziła 2. Kaukaska Brygada Strzelców z 2. Kaukaskim Dywizjonem Artylerii, 4. Kaukaska Dywizja Kozaków, żołnierze 27. Brygady Pogranicznej.

Dla Turcji jednak Azerbejdżan był miejscem szczególnego zainteresowania i obaw przed ewentualną akcją rosyjską. Dlatego też 3 sierpnia turecki gubernator Wan spotkał się z patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu Mar Shimunem XXI Benyaminem i zaproponował, aby Asyryjczycy bronili południowych i wschodnich granic Turcji. Patriarcha nie przyjął propozycji, ale też nie wystąpił oficjalnie przeciwko Turcji (choć Kurdowie stawali się coraz bardziej agresywni i zaczęli atakować wsie zamieszkałe przez Asyryjczyków). W październiku gubernator wystosował do Mar Shimuna list, w którym w imieniu władz centralnych obiecywał, że Asyryjczycy będą traktowani życzliwie – znalazły się w nim zapowiedzi otwarcia szkół, instytucji medycznych czy wypłaty pensji duchowieństwu. Jednak gdy po wkroczeniu Rosjan w listopadzie 1914 r., Asyryjczycy pomogli oddziałom rosyjskim w dwóch potyczkach, w odwecie muzułmanie z Başkale zmasakrowali 50 Asyryjczyków w Gawar. Podobne zbrodnie popełniono w Nodez, Albaq, Iyel i Mar Bisho (Aprem M., 2000, s. 116; Саpгизов Л.М., 1966, s. 74; Stafford R.S., 1935, s. 18; Shimun M.E., 1934, s. 7).

Turcy powstrzymali natarcie, a 21 grudnia rozpoczął się kontratak 3. Armii – celem było przecięcie łączności pomiędzy Kaukazem a główną bazą rosyjską w Karsie. Turkom udało się zdobyć 26 grudnia kluczową dla tego planu miejscowość Sarikamis. Jednak w toku ciężkich walk Rosjanie odzyskali teren, a w styczniu 1915 r. rozbili wojska osmańskie; trzy czwarte tureckich żołnierzy zginęło podczas próby przebicia się na południe. W początkowych fazach kampanii kaukaskiej Rosjanie ewakuowali przychylną im ludność (głównie Ormian) z terenów przygranicznych, by oczyścić teren do działań wojennych. Także Turcy, przygotowując się do obrony, zastosowali tę samą taktykę, zmuszając chrześcijan do opuszczenia swoich siedzib, obawiając się, że nie będą lojalni wobec Osmanów (Shaw S.J. i Shaw E.K., 2012, s. 483).

Po wybuchu wojny Rosjanie przekazali Asyryjczykom w irańskim Azerbejdżanie broń, rozdawaną ochotnikom, tak aby powstałe oddziały mogły bronić się do momentu przyścia rosyjskiej odsieczy. Rosyjski dowódca miał telefoniczny kontakt ze wszystkimi rejonami prowincji i był na bieżąco informowany o ruchach przeciwnika. Jednak w grudniu 1914 r. pojawiły się niepokojące Asyryjczyków oznaki – rosyjscy cywile zaczęli opuszczać region Urmii. Mimo to Asyryjczyków zapewniano, że nie zostaną pozostawieni sami. Jednak względy strategiczne przeważały – Rosjanie, obawiając się, że komunikacja z Azerbejdżanem może zostać przerwana, zdecydowali się wycofać wszystkich żołnierzy (30 grudnia 1914 r.), pozostawiając Asyryjczyków do ostatniej chwili w niewiedzy. W ślad za ustępującymi Rosjanami pojawiły się wojska tureckie i Kurdowie. We

wsiach wokół Urmii znajdowało się bardzo wielu uchodźców, którzy w obawie przed Turkami już wcześniej uciekli z regionów przygranicznych. Gdy Asyryjczycy zorientowali się, że pozostają sami, w nocy z 2/3 stycznia 1915 r. około 15 tys. uciekło w kierunku Tbilisi – wielu z nich zmarło po drodze z zimna i głodu (Саргизов Л.М., 1966, s. 75; Aprem M., 2000, s. 119–120; Yonan G., 1989, s. 100).

3 stycznia 1915 r. Kurdowie i Turcy oraz miejscowi muzułmanie zaczęli atakować chrześcijan w regionie Urmii. Wielu Asyryjczyków (nawet ok. 25 tys.) starało się schronić na terenie zagranicznych misji, część, jak wspomniano, uciekła razem z Rosjanami. Dla tych, którzy pozostali na miejscu, brakowało żywności. Wybuchła epidemia tyfusu, na który do maja 1915 r. zmarło jak się szacuje około 8–10 tys. ludzi. Turcy i Kurdowie zamordowali wielu Asyryjczyków, często w sposób bestialski. Prześladowania nie ominęły także duchowieństwa. W trakcie pogromów zabito biskupa Kościoła Wschodu Mar Dinkhę; nestoriański biskup Mar Gawril został spalony wspólnie z 12 towarzyszami; prawosławnego biskupa Mar Elię torturami próbowano zmusić do przejścia na islam (ostatecznie udało się go wykupić). Cierpieli nie tylko hierarchowie – ojciec Joann został przybity do krzyża, a ojca Zaję spalono w świątyni. Spośród misjonarzy prawosławnych trzech zostało zabitych przez muzułmanów, 10 zmarło w wyniku chorób, a 14 udało się zbiec do Rosji. Po wiosennej ofensywie Frontu kaukaskiego misjonarze wrócili do Urmii, gdzie zastali zniszczenia, wielu wiernych zginęło lub uciekło, a ci, którzy pozostali, znajdowali się w tragicznej sytuacji (Константи́н, 2012, s. 33–34; *Urmia*, 1916, s. 156–157).

W marcu 1915 r. tylko w regionie Urmii zniszczono ponad sto wsi asyryjskich, 27 tys. mężczyzn, kobiet i dzieci zostało zamordowanych, a 12 tys. uciekło w kierunku Kaukazu. Ostatnią zniszczoną miejscowością (jedną z najbogatszych na równinie Urmii) było Gulpashan (ob. Gol Pashin). Kurdowie początkowo wymusili wysoki okup, a następnie zachęceni przez Turków zabili wszystkich młodych mężczyzn, a młode kobiety porwali i „rozdysponowali” pomiędzy Turków, Kurdów i miejscowych muzułmanów (Donabed S. G., 2010, s. 45; *Urmia*, 1916, s. 156). W Salmas, zamieszkałym przez około 2 tys. Asyryjczyków, zamordowano około 800 z nich, głównie kobiety i starców. Część zamordowano, ścinając im głowy, włożone między szczeble drabin. Z Diliman wszystkich mężczyzn i chłopców powyżej 12. roku życia przewieziono do dwóch pobliskich wsi, gdzie byli torturowani, a następnie zastrzeleni (Travis H., 2006, s. 332). W kościele w Ada spalono żywcem około 300 osób. Według amerykańskich dyplomatów na terenach irańskich okupowanych przez Turcję, między 1 stycznia a 24 maja 1915 r. wszystkie wsie zamieszkałe przez chrześci-

jan i mające ludność mieszaną zostały całkowicie splądrowane, mężczyźni zabici, kobiety zgwałcone, 200 młodych dziewcząt zostało porwanych, a tysiące spośród tych, którzy przeżyli zmarło później w wyniku chorób (*United*, 1994, s. 144; Naayem J., 1921, s. 268–273).

Podczas okupacji tureckiej jedynym azylem dla prześladowanych Asyryjczyków mogły być misje chrześcijańskie. Niestety, w zasadzie tylko amerykańska (uznana za neutralną) miała swobodę działania. W licznych obiektach na jej terenie schroniło się 15 tys. ludzi. Obecni byli także misjonarze francuscy, ale jako że Francja była zaangażowana w konflikt z Turcją, ich siedziby nie gwarantowały bezpieczeństwa. Angielscy i rosyjscy misjonarze po wybuchu działań wojennych opuścili miasto, a misja niemiecka została zamknięta w sierpniu 1914 r. (Yonan G., 1989, s. 103).

Należy zauważyć, że wśród muzułmanów znaleźli się także tacy, którzy próbowali ulżyć niedoli Asyryjczyków. Na przykład perski gubernator współpracował z amerykańskimi misjonarzami, umożliwiając im działanie; część Kurdów odpowiedziała na apele i uwolniła porwane kobiety; kilku tureckich oficerów i żołnierzy podjęło skuteczne działania na rzecz utrzymania porządku – były to jednak przypadki jednostkowe, które nie zmieniają ogólnego obrazu sytuacji (Naayem J., 1921, s. 273; Саввидис-Хофманн Т., 2012, s. 12).

Dopiero wiosenna ofensywa rosyjska zakończyła cierpienia Asyryjczyków w irańskim Azerbejdżanie. 24 maja oddziały rosyjskie wkroczyły do Urmii, pięć dni po zajęciu Wan. Wówczas Rosjanie zarządzili pochowanie zwłok zamordowanych Asyryjczyków oraz nakazali muzułmanom, do których trafiły młode kobiety i dziewczęta, aby w ciągu 24 godzin je uwolnili. Ale nie byli w stanie powstrzymać terroru, którego ofiarą byli chrześcijanie na innych terenach Turcji (głównie Ormianie). Kiedy pod koniec lipca 1915 r. oddziały rosyjskie zostały zmuszone do opuszczenia Wan, panika, która wybuchła w tym mieście, wkrótce rozprzestrzeniła się także na Urmie i Salmas, przyczyniając się do kolejnej fali emigracji Asyryjczyków, kierujących się na terytorium Rosji (Yonan G., 1989, s. 112).

Od lutego 1915 r. trwała eksterminacja chrześcijan na terenie Turcji, m.in. w rejonach miast Amida i Mardin, gdzie mieszkało tysiące Asyryjczyków. Na początku marca wprowadzono w życie rozporządzenie nakładające na chrześcijan obowiązek oddania broni. Stało się ono pretekstem do aresztowania i zmuszania do niewolniczej pracy setek młodych mężczyzn. W kwietniu na polecenie gubernatora Amidy dokonywano obław na chrześcijańskich mężczyzn. Zatrzymanych poddawano torturom, a następnie zabijano (Neman A.M., 2015, s. 109–111). Eksterminacja nie omięnęła też wiosek zamieszkiwanych przez Asyryjczyków. Ludobójstwo odbywało się według pewnego schematu: najpierw do wioski wkraczało wojsko

tureckie, zabierało wszelką broń oraz mężczyzn i chłopców powyżej 15. roku życia, rzekomo do pracy, np. przy budowie drogi, ale najczęściej po prostu ich rozstrzeliwano. Następnie na wieś, w której pozostały tylko kobiety i dzieci, napadali Kurdowie, którzy mordowali, kradli, gwałcili i porywali kobiety. Szczególnie okrutnie traktowano duchownych. Stosowano wobec nich najbardziej wymyślne tortury (Neman A.M., 2015, s. 136–137, 139–140, 142–143).

Gubernator wilajetu Wan organizował masakry ludności chrześcijańskiej, przede wszystkim Ormian. Ale także ludność kilkudziesięciu wiossek asyryjskich zostało zmasakrowanych przez członków zorganizowanych przez niego tzw. batalionów rzeźników (Kassab Tabouri). Oddziały te, wspólnie z lokalnymi sojusznikami, systematycznie sprzedawały w niewolę kobiety (Travis H., 2006, s. 333).

Przystąpienie Asyryjczyków do wojny po stronie Rosji i jego skutki

Wiosną 1915 r. rosyjscy wysłannicy zachęcali Asyryjczyków mieszkających w Hakkari do wywołania powstania, które odciąłoby Turkom drogę odwrotu podczas planowanej wiosennej ofensywy armii rosyjskiej. Jednym z oficjalnych jej celów miało być także wyzwolenie Asyryjczyków. 10 czerwca patriarcha Mar Shimun spotkał się we wsi Mar Dez z radą malików – zdecydowano oficjalnie przystąpić do wojny po stronie Rosji i państw Ententy. Nie wszyscy obecni na spotkaniu poparli ten krok, obawiając się, że nie otrzymają odpowiedniego wsparcia i zostaną zmasakrowani. Ich głos został zignorowany, a oni sami zamordowani przez zwolenników wojny. Patriarcha oficjalnie poinformował o wypowiedzeniu wojny rządu Turcji i Rosji. Asyryjczycy uderzyli na wojska tureckie, udało im się nawet utworzyć połączenie z oddziałami rosyjskimi na zachód od Julamerk. Turcy postanowili rozprawić się z Asyryjczykami, nie przebierając w środkach. Przeciwno wsiom zamieszkałym przez Asyryjczyków wykorzystano Kurdów (tak z Turcji, jak i Iranu) i regularne jednostki armii pod dowództwem gubernatora Mosulu Haidera Bega – sytuację pogorszyła decyzja Rosjan o wycofaniu się z Wan (Austin H.H., 1920, s. 5). Jako pierwsze zostały zaatakowane plemiona Tiari, Dżelu i Tkhuma. Sam Mar Shimun został zaatakowany w swojej rezydencji w Kochanes, gdzie przez dwa dni stawiano rozpaczliwy opór, a następnie wycofał się wyżej w góry. Przeciwno obrońcom wyposażonym w pistolety skałkowe i amunicję własnej produkcji użyto artylerii i nowoczesnych karabinów. Ponad miesiąc Asyryjczycy stawiali skuteczny opór (m.in. udało im się w całości zlikwi-

dować kurdyjski oddział Saida Agi z Oramaru), jednak nie byli w stanie powstrzymać przeciwnika. Dlatego wycofywali się w coraz wyższe partie gór, opuszczając siedziby zajmowane od pokoleń, do których nie mieli już nigdy powrócić. Zostały one splądrowane, a następnie zniszczone przez Kurdów i Turków. Patriarcha poprosił o wsparcie dowódców rosyjskich stacjonujących w Iranie. Rosjanie w końcu wysłuchali prośby patriarchy i wysłali 400 Kozaków, jednak oddział ten został zdziesiątkowany przez Kurdów z Oramaru. W końcu ogromna większość Asyryjczyków, którzy jeszcze żyli, zebrała się w obozie wokół kościoła Mar Odeszo położonego wysoko w paśmie Tal. Położenie Asyryjczyków było tragiczne – niedobory wody i żywności doprowadziły do epidemii i licznych zgonów, a zbliżająca się zima pogarszała sytuację. Ostatecznie patriarcha przyjął rosyjską propozycję, aby Asyryjczycy przebili się do Iranu. Carscy generałowie chcieli wykorzystać ich przeciwko Turcji szykującej się do ofensywy na froncie perskim. Mar Shimun pod koniec lipca 1915 r. stanął na czele wielotysięcznej rzeszy uchodźców, którzy skierowali się w kierunku Salmas. Turcy starali się złamać opór patriarchy, grożąc mu, że jeżeli nie zaprzestanie walki, to jego brat Hormizd³, który znajdował się w niewoli, zostanie stracony, jednak Mar Shimun nie ugiął się. Wokół uciekających krążyły kurdyjskie oddziały. Trudno dokładnie określić liczbę ofiar; ocenia się, że z około 160 tys. Asyryjczyków mieszkających w okolicach Hakkari zginęło lub zmarło 50 tys. W końcu uchodźcom udało się dotrzeć do Başkale na granicy Turcji i Persji. Jednak Rosjanie nie wiedzieli, co zrobić z tak liczną rzeszą ludzi i początkowo powstrzymywali przekraczanie przez nich granicy. Starali się zrealizować plan przesiedlenia Asyryjczyków na tereny od Araratu przez łańcuchy górskie Kurdystanu po Rawanduz w celu utworzenia bufora przeciwko Turcji. Aby ten plan zrealizować, trzeba było najpierw wypędzić mieszkających tam Kurdów. Asyryjczycy nie zgodzili się na ten pomysł i zdecydowali się na przekroczenie granicy za wszelką cenę, nawet z bronią w rękę, aby dojść do Salmas i Urmii (Саргизов Л.М., 1966, s. 76–77; Aprem M., 2000, s. 124–125; Stafford R.S., 1935, s. 20).

Rosjanie zdawali sobie sprawę, że pomoc Asyryjczykom jest niezbędna, nie tylko ze względów humanitarnych, ale także politycznych – mogli być cennym sojusznikiem (obok Ormian) w regionie, a trzeba było spieszyć się ze wsparciem, ponieważ pomoc już płynąca z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych powodowała, że pozycja Rosji ulegała osłabieniu (Саргизов Л.М., 1966, s. 77).

Uchodźcy z Hakkari w końcu we wrześniu dotarli w okolice Salmas i Urmii. Była to o tyle nietypowa sytuacja, że znaleźli się na terenach no-

³ Brat Patriarchy w momencie wybuchu wojny kształcił się w Stambule, a następnie znalazł się w Mosulu.

minalnie należących do Persji, ale będących pod kontrolą rosyjską. Władze Iranu z niepokojem patrzyły na przybycie dużej grupy chrześcijan, która ściśle współpracowała z wojskami rosyjskimi (Stafford R.S., 1935, s. 20–21).

W Urmii, po wyparciu Turków w maju 1915 r., amerykańskim misjonarzom udało się ustabilizować sytuację – dzięki ich ofiarności udało się zakwaterować wszystkich Asyryjczyków oraz zapewnić im minimum wyżywienia. Dużo gorzej sytuacja przedstawiała się w okolicach Salmas, gdzie pod koniec września 1915 r. przybyły tysiące Asyryjczyków, prowadzonych przez Mar Shimuna. Ich sytuacja była rozpaczliwa, tym bardziej że schronili się tu także Ormianie, brakowało praktycznie wszystkiego, a zbliżała się zima. Sytuację częściowo załagodziła pomoc zorganizowana przez rosyjskiego konsula Michaiła Akimowicza, Ormian z Kaukazu i amerykańską misję – od listopada na osobę przeznaczano 10 kopiejek dziennie (następnie kwotę tę zwiększono do 15 kopiejek), rozdawano także ciepłą odzież i kołdry zakupione na bazarach w Dilman i Khoy. Bardzo cenna była pomoc medyczna zorganizowana przez rosyjski Czerwony Krzyż i Wszechrosyjski Związek Miast – szpitale połowe przyczyniły się do zmniejszenia liczby ofiar epidemii tyfusu i czerwonki. Jednak pomoc materialna (odzież, wsparcie finansowe) była niewystarczająca, mimo że płynęła nie tylko z Rosji, ale także USA i Wielkiej Brytanii. Pomoc płynąca z Zachodu trafiała do wszystkich potrzebujących, Rosjanie czasami ograniczali ją tylko do chrześcijan współpracujących z misją prawosławną. Miały też miejsce przypadki grabieży miejscowych muzułmanów, ale jak zgodnie pisali misjonarze, Asyryjczycy i tak zachowywali się lepiej, niż można się było spodziewać, zwłaszcza po tym, co do tej pory przeszli (*Refugees*, 1916, s. 177; *Azerbaijan*, 1916, s. 191–192; Stafford R.S., 1935, s. 21).

Sytuacja poprawiła się na początku 1916 r. Doszło wówczas do rozmów patriarchy z głównodowodzącym Frontu kaukaskiego wielkim księciem Mikołajem w Tbilisi. Podczas spotkania postanowiono, że zostaną sformowane bataliony asyryjskie, a koszty poniesie Sztab Generalny Frontu kaukaskiego. Wkrótce do Urmii przybyło 48 oficerów, którzy pomogli organizować asyryjskie oddziały i szkolić żołnierzy. Jako pierwszy na front wyruszył batalion dowodzony przez malika Khoshaba. Ten i kolejny batalion funkcjonowały w ramach armii rosyjskiej. Trzeci batalion został poddany pod komendę patriarchy. Jednak faktyczne dowództwo znajdowało się w rękach Agi Petrusa Eli, który zdobył przed wojną wykształcenie w Urmii, biegle władał językami tureckim, arabskim, francuskim, perskim, kurdyjskim, angielskim i rosyjskim. Dzięki tym oddziałom ludność cywilna znalazła się pod ochroną własnych wojsk, które były

w stanie nie tylko bronić jej przed Kurdami, ale prowadzić walki z regularnymi oddziałami tureckimi (Саргизов Л.М., 1966. s. 77; Austin H.H., 1920, s. 5–6).

Wiosną 1916 r. rząd Rosji zaproponował, aby wszyscy chętni przenieśli się w okolice Başkale, gdzie mieli otrzymać pomoc w postaci wołów oraz zboża pod zasiew. Mar Shimun był zainteresowany tą propozycją, rozmawiał na ten temat w Khoy z gen. Fiodorem Czernozubowem (*Refugees*, 1916, s. 177).

Współpraca z armią rosyjską, odnoszącą sukcesy w wojnie z Turcją, miała także negatywne dla Asyryjczyków (czy ogólnie rzecz biorąc chrześcijan) skutki – muzułmanie byli coraz bardziej wrogo nastawieni do Rosjan, zwłaszcza po okrucieństwach, jakich ci się dopuścili po zdobyciu Rawanduz w północnym Iraku (miało tam zginąć prawie 80% Kurdów) (Aprem M., 2000, s. 127).

Sytuacja Asyryjczyków po wycofaniu się Rosji z wojny

Jednak prawdziwe problemy rozpoczęły się w związku z zawirowaniami politycznymi w Rosji. O ile rewolucja lutowa niewiele wpłynęła na sytuację Asyryjczyków (choć spalenie latem 1917 r. w Urmii przez rosyjskich żołnierzy wszystkich bazarów spotęgowało i tak bardzo trudną sytuację gospodarczą regionu), to rewolucja październikowa miała już nadzwyczaj poważne konsekwencje. Zgodnie z porozumieniem z Brześcia Litewskiego z 15 grudnia 1917 r. wojska rosyjskie (które zdemoralizowane i tak od października ewakuowały się z Iranu) i tureckie miały opuścić terytorium Persji. W związku z tym oddziały asyryjskie zostawały bez dowództwa i pomocy materialnej. Ten pierwszy problem łatwo rozwiązano – wszyscy oficerowie pozostali na swoich stanowiskach. Dużo trudniejsza do rozwiązania była sprawa finansowania – chociaż odchodzący Rosjanie pozostawili duże ilości broni i pieniędzy, jednak była to kropla w morzu potrzeb, zwłaszcza że po wycofaniu się Rosjan kontrolę nad obszarami wokół Urmii i Salmas starała się przejąć Persja. Asyryjczykom nakazano złożyć broń. Ci jednak odmówili, argumentując, że Persowie nie są w stanie zapewnić im bezpieczeństwa. Przeciwno Asyryjczykom wybuchło muzułmańskie powstanie (luty 1918 r.) – „przybysze z Hakkari” traktowani byli jako okupanci; doszło także do starć z regularnymi oddziałami perskimi, które starały się przejąć kontrolę nad rejonem Urmii (Саргизов Л.М., 1966, s. 78; Aprem M., 2000, s. 128–130; Naayem J., 1921, s. 284–285).

Próżnię powstałą po wycofaniu się Rosjan wypełnili Anglicy, obawiający się totalnego chaosu (do tej pory to rosyjska policja i żandarmeria za-

pewniała bezpieczeństwo). Już w grudniu 1917 r. obiecali Asyryjczykom prawo do powrotu do domów i opiekę. Alianci obawiali się, że Asyryjczycy będą korzystali bez należytej kontroli z przejętej od Rosjan broni. Dlatego do Tbilisi wysłano angielskich i francuskich oficerów do pomocy, ale także być może i do ograniczenia działalności oddziałów asyryjskich. Oficer wywiadu brytyjskiego, który dołączył do Misji Wojskowej na Kaukazie obiecał Asyryjczykom pomoc, jeżeli ci wesprą Brytyjczyków (Aprem M., 2000, s. 129; Metin B., 2010, s. 156–157; *The Assyrian*, 1934, s. 9). O tym że Asyryjczycy byli cennym sojusznikiem, może świadczyć fakt, że już po wycofaniu się Rosjan z regionu, od marca do lipca 1918 r., w czternastu operacjach pokonali wszystkie siły wysłane przeciwko nim (Austin H.H., 1920, s. 6).

Anglicy starali się doprowadzić do współpracy Asyryjczyków (i Ormian) z ich dotychczasowymi wrogami – Kurdami. Udało im się przekonać patriarchę do spotkania, które miałyby zakończyć wzajemne starcia. W marcu 1918 r. Mar Shimun w otoczeniu licznej delegacji udał się na spotkanie z Simko Shikakiem. Skończyło się ono totalnym fiaskiem, patriarcha wraz z większością towarzyszących mu osób 16 marca został zamordowany (wśród nielicznych ocalonych był jego brat Dawid). Jeszcze tego samego dnia Asyryjczycy w odwecie zniszczyli kurdyjskie wsie w okolicy Kohin Shahir. Aga Petrus zaatakował siedzibę Simko w Chira, gdzie znalazł dokumenty, z których wynikało, że gubernator Khoy zlecił zabójstwo Mar Shimuna. Simko wraz z towarzyszącymi mu Kurdami wymknął się z okrażenia i uciekł w kierunku miasta Khoy, gdzie wymordował asyryjskie kobiety z dziećmi, które się w nim schroniły (Саргизов Л.М., 1966, s. 78; Surma D'Bait M.S., 1920, s. 10; Metin B., 2010, s. 158; Sari M., 2012, s. 463, 471).

Persowie chcieli wykorzystać śmierć patriarchy i złamać opór Asyryjczyków. Z Tabriz wysłano przeciwko nim 4 tys. piechoty i 2 tys. jeźdźców, lecz zostali oni pokonani i rozproszeni (Naayem J., 1921, s. 287).

Następcą zamordowanego patriarchy został jego młodszy brat Paulos (Mar Shimun XXII Paulos), ale rzeczywistą władzę miała wówczas ich najstarsza siostra Surma Khanim.

Asyryjczycy w Salmas i Urmii mogli pokrzyżować plany Turcji – utrudniali marsz oddziałów tureckich w kierunku Basry, na tyły wojsk angielskich w Mezopotamii oraz w kierunku portów Morza Kaspijskiego. Dlatego Turcy zdecydowali się na przerzucenie swoich oddziałów do Khoy i zaatakowanie asyryjskich pozycji na północ od Salmas. Asyryjczycy, nie mając wielkiego wyboru, stawiali zdecydowany opór, zadając duże straty przeciwnikowi. Pod koniec maja 1918 r., po wzmocnieniu swoich oddziałów, Turcy zwiększyli nacisk na Asyryjczyków, wspieranych wtedy przez

oddziały ormiańskie pod dowództwem Kosti Hambarzumyana. Pod naporem przeważających sił Asyryjczycy rozpoczęli odwrót razem z ludnością cywilną w kierunku jeziora Urmia. 8 lipca do obrońców dotarła informacja, że Anglicy wesprą sojuszników amunicją i żołnierzami, którzy za dwa tygodnie dotrą do wsi Sain Kaleh (Sayyin Qalah), w połowie drogi między Urmią a Hamadanem. Surma Khanim nakazała Adze Petrusowi wyruszenie po obiecane posiłki. Petrus, obawiając się, że osłabiona obrona nie powstrzyma Turków, odmówił, ale ostatecznie, po otrzymaniu pisemnego rozkazu, opuścił obóz. Wówczas na linii asyryjskie przypuszczono zmasowany atak, pod naporem którego rozpoczął się odwrót. Jego konsekwencją było otwarcie przed Turkami wszystkich dróg prowadzących do Urmii – miejsca, do którego uciekła większość Asyryjczyków (Саргизов Л.М., 1966, s. 79–80; Sari M., 2012, s. 453; *British*, 2009, s. 342; Top M., 2010, s. 75).

Pod wpływem informacji napływających od cofających się żołnierzy rozpoczęła się masowa ucieczka i panika. 18 lipca żołnierze otrzymali rozkaz opuszczenia miasta. Tysiące Asyryjczyków uciekało przez tereny pozbawione wody i żywności. Wśród uciekinierów wybuchły tyfus, ospa, malaria, cholera i czerwonka. Wielu zostało po drodze, nie mając sił na dalszą ucieczkę. Uciekający ciągle byli atakowani przez Kurdów. Do terytorium kontrolowanego przez Brytyjczyków nie dotarła nawet 1/3 z nich. Co najmniej 17 tys. osób zginęło podczas tej ewakuacji; 10 tys. dostało się w ręce miejscowych plemion – mężczyźni zostali zamordowani, a kobiety i dzieci „rozdzielone” pomiędzy poszczególne wsie. Ci, którzy zostali w Urmii i Salmas, w większości zginęli w okropnych męczarniach (Stafford R.S., 1935, s. 32–34; Naayem J., 1921, s. 305; M. Aprem, *The history of 2000*, s. 131).

Pozostali przy życiu dotarli 31 lipca do Sain Kaleh, gdzie mieli czekać Anglicy. Niestety, okazało się, że nie było tam żadnych oddziałów brytyjskich. Anglicy pojawili się 23 lipca i nie zastawszy Asyryjczyków, odeszli 3 dni później. Czarę goryczy przepelił atak miejscowych muzułmanów. Przed ostateczną zagładą uratowało Asyryjczyków nadejście oddziału Agi Petrusa oraz powrót Anglików (2 sierpnia). Uciekinierzy musieli ruszyć w dalszą drogę – dopiero w Hamadanie (dokąd w połowie sierpnia dotarło niespełna 50 tys. ludzi) została udzielona im pomoc medyczna i materialna zorganizowana przez amerykańskie i rosyjskie misje duchowne, Ormian i Asyryjczyków z zagranicy. Podczas prawie miesięcznego eksodusu przez wrogie terytorium, pozbawieni żywności i wody, Asyryjczycy ginęli tysiącami (Саргизов Л.М., 1966, s. 80; *British*, 2009, s. 342–343; *The Assyrian*, 1934, s. 9; Austin H.H., 1920, s. 6).

Pojawiły się opinie, że do tych tragicznych wydarzeń doszło z powodu zdrady Anglików, inni przypisują winę intrygom wśród Asyryjczyków,

m.in. wynikającym z tego, kto ma dowodzić siłami asyryjskimi – brat patriarchy Dawid Mar Shimun czy Aga Petrus (Aprem M., 2000, s. 131).

Wnioski

Na Bliskim Wschodzie Asyryjczycy, podobnie jak Ormianie, stali się celem brutalnej eksterminacji. Niemiecki misjonarz Johannes Lepsius opisujący sytuację w południowo-wschodniej Turcji, pisał, że wszystkich chrześcijan dotknął ten sam los, bez względu na rasę czy wyznanie (Travis H., 2006, s. 332–333). Na początku I wojny światowej w Imperium Osmańskim chrześcijanie stanowili około 1/3 społeczeństwa. W dzisiejszej Turcji odsetek chrześcijan nie przekracza jednego procenta. Chrześcijański region Hakkari został całkowicie przejęty przez Kurdów. W latach 1914–1918 życie stracił przynajmniej co drugi Asyryjczyk, ci którzy przeżyli, opuścili Turcję. Zniszczeniu uległa kultura Asyryjczyków – szkolnictwo, działalność wydawnicza, biblioteki z bezcennymi rękopisami. Chrześcijańsko-muzułmańska Turcja stała się krajem muzułmańskim, nieliczni chrześcijanie, którzy przeżyli ludobójstwo, nie byli w stanie się odrodzić.

Turcy, dokonując eksterminacji Asyryjczyków, używali argumentów o obronie islamu przed niewiernymi. Pod tym pretekstem wojska tureckie wkroczyły do Azerbejdżanu (grudzień 1914 r.), pomimo ponawianych protestów rządu Iranu. Rosyjsko-tureckie działania wojenne w Iranie powodowały wielkie zniszczenia. Obydwie strony wykorzystywały dla swoich celów mniejszości narodowe i religijne – Rosjanie Ormian i Asyryjczyków, a Turcy Kurdów, zachęcając ich do ataków na osiadłą ludność, zwłaszcza chrześcijan (*Historia*, 2010, s. 792–793).

Nie można pominąć roli, jaką w ludobójstwie tureckich chrześcijan odegrały Niemcy. To m.in. wysiłki niemieckiej dyplomacji spowodowały, że wypowiedzenie przez Turcję wojny Entencie zostało połączone z ogłoszeniem dżihadu. Niemiecka cenzura wojenna konfiskowała wszelkie publikacje, które mogły stawiać Turcję w złym świetle. Politykę zagraniczną II Rzeszy kształtowało przekonanie, że zamieszkali w Turcji chrześcijanie są „wrogami Niemiec”, ponieważ sympatyzują z Rosją i mocarstwami zachodnimi (Kucharczyk G., 2015, s. 7–8). Te ostanie z kolei patrzyły na zagładę tureckich chrześcijan niemal w całkowitym milczeniu. Rosjanie wprawdzie deklarowali wsparcie dla Asyryjczyków, ale tak naprawdę traktowali ich wyłącznie instrumentalnie – jako element mogący osłabić Turcję. Kiedy po rewolucji Rosja wycofała się z wojny, Asyryjczycy zostali pozostawieni sami sobie, co więcej współpraca z Rosją spowodowała wzrost niechęci Turków i eskalację prześladowań.

Nie można również zapominać o tym, że podstawowym powodem eksterminacji Asyryjczyków była ich religia – chrześcijaństwo i fakt, że mimo groźby utraty życia, nie chcieli się jej wyrzec.

SYTUACJA ASYRYJCZYKÓW NA BLISKIM WSCHODZIE W CZASIE I WOJNY ŚWIATOWEJ

(STRESZCZENIE)

Asyryjczycy to jedna z najmniej znanych starożytnych społeczności chrześcijańskich Bliskiego Wschodu. W latach 1914–1918 władze tureckie przy udziale Kurdów rozpoczęły masowe deportacje i fizyczną likwidację chrześcijan – Ormian, Greków i Asyryjczyków. Do niedawna Asyryjczycy byli najbardziej zapomnianymi ofiarami tej zbrodni. W zbiorowej pamięci Asyryjczyków lata I wojny światowej zapisały się jako *seyfo*, co w języku aramejskim oznacza miecz. Określenie *seyfo* funkcjonuje jako synonim holocaustu asyryjskich chrześcijan. W artykule podjęto próbę przedstawienia ludobójstwa dokonanego na Asyryjczykach w latach 1914–1918, z uwzględnieniem tła militarnego i politycznego oraz roli, jaką w opisywanych wydarzeniach odegrały światowe mocarstwa. Nie można także zapominać, że podstawowym powodem eksterminacji Asyryjczyków była ich religia i fakt, że mimo groźby utraty życia, nie chcieli się jej wyrzec. Na początku I wojny światowej w Imperium Osmańskim chrześcijanie stanowili około 1/3 społeczeństwa. W wyniku opisywanych wydarzeń chrześcijańsko-muzułmańska Turcja stała się krajem całkowicie muzułmańskim.

THE SITUATION OF THE ASSYRIANS IN THE MIDDLE EAST IN PERIOD WORLD WAR I

(SUMMARY)

Assyrians are one of the least known ancient Christian communities in the Middle East. In the years 1914–1918, the Turkish authorities, with the participation of Kurds, began mass deportations and physical liquidation of Christians – Armenians, Greeks and Assyrians. Until recently, the Assyrians were the most forgotten victims of this crime. In the collective memory of the Assyrians, the years of the First World War were inscribed as *seyfo*, which means a sword in Aramaic language. The term *seyfo* functions as a synonym of the holocaust of Assyrian Christians. The article is an attempt to depict the genocide committed on the Assyrians in 1914–1918, taking into account the military and political background and the role played by world powers in the described events. It shouldn't be forgotten that the basic reason for the extermination of the Assyrians was their religion and the fact that despite the threat of losing their lives, they did not want to give up. At the beginning of the First World War in the Ottoman Empire, Christians made up about 1/3 of the population. As a result of the events described, Christian-Muslim Turkey has become an entirely Muslim country.

BIBLIOGRAFIA

- Abdalla Michael, 2015, *Seyfo: „Czy miecz będzie nieustannie pożerał?” (2 Sm 2,26)*, Miłujcie się! Katolicki Dwumiesięcznik Ewangelizacyjny, nr 1, s. 26.
- Anzerlioğlu Yonca, 2010, *The Revolts of Nestorian Christians Against the Ottoman Empire and the Republic of Turkey*, *The Muslim World* vol. 100, issue 1, s. 45–59.
- Aprem Mar, 2000, *The history of the Assyrian church of the east in the twentieth century with special reference to the Syriac literature in Kerala*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam.
- Austin Herbert Henry, 1920, *The Baqubah Refugee Camp. An Account of Work on behalf of the Persecuted Assyrian Christians*, The Faith Press, London-Manchester.
- Azerbaijan: Statement, dated Tiflis, 22nd February, 1916, by Mr. M. Philips Price, War Correspondent for various British and American newspapers on the Caucasian Front; communicated to Aneurin Williams, Esq., M.P., and published in the Armenian journal “Ararat”, of London, March, 1916, w: *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915–16. Documents Presented to Viscount Grey of Fallodon by Viscount Bryce*, New York-London 1916.
- Baum Wilhelm, Winkler Dietmar W., 2003, *The Church of the East. A concise history*, Routledge Curzon, London-New York.
- Documents Presented to Viscount Grey of Fallodon by Viscount Bryce, New York-London 1916.
- Donabed Sargon George, 2010, *Iraq and the Assyrian Unimagining: Illuminating Scaled Suffering and a Hierarchy of Genocide from Simele to Anfal*, University of Toronto, Toronto.
- Grabill Joseph L., 1971, *Protestant Diplomacy and the Near East. Missionary Influence on American Policy, 1810–1927*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Historia Iranu*, 2010, Anna Krasnowolska (red.), Ossolineum, Wrocław.
- Ishaya Arianne, 2006, *Settling Into Diaspora: A History of Urmia Assyrians in the United States*, *Journal of Assyrian Academic Studies*, Vol. 20, no. 1, s. 3–27.
- Kucharczyk Grzegorz, 2015, *Słowo wstępne*, w: Neman Abed Mszih, *Seyfo – ludobójstwo o którym nie wolno mówić. Dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, przeł., opatrzył wstępem i przypisami Michael Abdalla, Wydawnictwo Agape, Poznań, s. 5–9.
- Metin Barış, 2010, *Urmiye ve Havalisinde Ermeni ve Nasturilerin Faaliyetleri (1917–1918)*, *Journal of Gazi Academic View*, Vol. 4, Issue 7, s. 153–163.
- Naayem Joseph, 1921, *Shall this nation die?*, Chalden rescue, New York.
- Neman Abed Mszih, 2015, *Seyfo – ludobójstwo o którym nie wolno mówić. Dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, przeł., opatrzył wstępem i przypisami Michael Abdalla, Wydawnictwo Agape, Poznań.
- Refugees from Hakkiari: letter, dated Diliman, 1st /14th April, 1916, from Surma, the sister of Mar Shimun, to mrs. D. S. Margoliouth, of Oxford, w: *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915–16*.
- Sari Mustafa, 2012, *Milli Mücadele Başlarında Bir Devlet Adamı: Van Valisi Haydar (Vaner) Bey*, *History Studies*, Vol. 4/1, s. 449–488.

- Shaw Stanford J., Shaw Ezel Kural, 2012, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2, 1808–1975, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Stafford R. S., 1935, *The tragedy of the Assyrians*, George Allen & Unwin, London.
- Surma D'Bait Mar Shimun, *Assyrian Church Customs and the murder of Mar Shimun*, The Faith Press 1920.
- [Shimun Mar Eshai XXIII], 1934, *The Assyrian Tragedy*, Annemasse.
- Top Mehmet, 2010, *Hakkari*, Hakkari.
- Travis Hannibal, 2006, „Native Christians Massacred”: *The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I*, Genocide Studies and Prevention, Vol. 1, Issue 3, s. 327–371.
- Travis Hannibal, 2010, *Genocide in the Middle East: The Ottoman Empire, Iraq, and Sudan*, Carolina Academic Press, Durham.
- Urmia: letter, dated Urmia, 25th May, 1915, from the Rev. Y. M. Nisan to the Rev. P. N. Heazell, Organising Secretary of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission, w: *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915–16. Documents Presented to Viscount Grey of Fallodon by Viscount Bryce*, New York-London 1916, s. 156–157.
- Yonan Gabriele, 1989, Ein vergessener Holocaust: die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei, Fuldaer Verlagsanstalt, Göttingen-Wien.
- Константин Архиепископ Курганский и Шадринский, 2012, История православной миссии в Иране, Вестник Екатеринбургской духовной семинарии, 2 (4), s. 12–38.
- Саввидис-Хофманн Тесса, 2012, *Собратья по геноциду*, АНИВ, № 2 (41), s. 10–16.
- Саргизов Лев Михайлович, 1996, *Ассирийцы Турции и Ирана в период первой мировой войны*, Вестник общественных наук (Ереван), № 4, s. 73–82.

Mateusz Fafinski
Friedrich-Meinecke-Institut
Freie Universität Berlin¹

Faraway, So Close: Liminal Thinking and the Use of Geography in Old English *Orosius*

Słowa kluczowe: wczesne średniowiecze; narratologia; historia uniwersalna; język staroangielski; peryferia.

Keywords: Early Middle Ages; narratology; Old English; periphery; universal history.

Introduction. A Peripheral Duality²

The Old English *Orosius* is an early medieval adaptation of Paulus Orosius' *Historiae Adversum Paganos*. The exact date and place of creation of this text have been contested – notwithstanding its earlier association with King Alfred, it is now assumed to be slightly later in date, probably written early in the 10th century.³ This text can be seen as a work between two extremes. Mary Kate Hurley has brilliantly explicated the conflicted temporalities of the text and the fluctuating nature of its narrator. (Hurley, 2013) She writes about the two “nows” present in the text – the now of the 5th century and the now of the 9th and 10th centuries. (Hurley, 2013, p. 405–406) These temporal planes (that for methodological ease and to stress their linguistic aspect I shall call *nunc* for the 5th and *nu* for the 9th and 10th centuries) constitute two extremities of its narrative. But those planes also intertwine and create a liminal space in which the demarcations are less sharp – a narrative twilight in which the periphery swells and gains new importance. The broader the periphery is

¹ Mateusz Fafinski, Friedrich-Meinecke-Institut, Freie Universität Berlin, Koserstr. 20, 14195 Berlin, mateusz.fafinski@fu-berlin.de, <https://orcid.org/0000-0003-1637-8174>.

² The author would like to thank Sarah Schlüssel and Jakob Riemenschneider for their helpful comments on the draft of this paper.

³ See Godden 2011; arguments for a slightly earlier dating can be found in Bately 2014; as for the ‘Alfredian’ authorship of the text it has actually never been widely accepted and was thoroughly disproved in Liggins 1970.

the less defined it has to be – but also, it can contain much more meaning. The text gains through those divided temporalities a peripheral duality – it is stretched between two poles both chronologically and geographically. This duality makes the Old English *Orosius* an exercise in liminal thinking – a practice of defining the centre from the periphery. Looking at the text of the Old English *Orosius* through that lens, in hope of better understanding its motives, shall be the guiding research principle of this article.

In this paper, I will look at the Old English *Orosius* from a narrative point of view, and try to trace the shards of liminal thinking understood as a narrative practice. Through an analysis of the narrative strategies of the composite Adaptor⁴ we will try to see the way in which this text was forged out of the periphery and how liminality, in its many forms, played a crucial role in the Adaptor's ideological programme. Finally, we shall see how the inclusion of the accounts of voyages by Ohthere and Wulfstan is not a mere afterthought but a plausible continuation of this programme.

Why is the Adaptor so concerned with the expansion of the periphery? My goal in this article is to show that the Old English *Orosius* exhibits a remarkable preoccupation with the liminal. Not just liminal in a narrow, geographical sense, but also liminal on a manuscript page and liminal in linguistic understanding. This is not a coincidence. To see this, a combined methodological approach needs to be applied, looking at the Old English *Orosius* both as a product of a broader narrative tradition and as a tool in the very current early medieval debates on periphery and universality. To achieve this, we need to use both historiographic methods – placing the work of the Adaptor in a broader context – as well as a narratological analysis of the text itself. Through this approach, we might be able to better understand the role of the liminal in the text of the Old English *Orosius*.

The Textual Margin and a Geographical Periphery

The work of the Adaptor was possible thanks to a number of developments. The particular historical context in which the text has been created plays a crucial part. Maybe the most important of those developments (apart from the very existence of *Historiae adversum paganos* and

⁴ The question of who was the author of Old English *Orosius* and in what context the work was created has been discussed and summarised by Godden (Godden, 2012), although no doubt it will attract further considerations. In this text I have decided to use the term “Adaptor”, as it stresses the curatorial practices embedded in the making of the text and the creative nature of their translation. We might not know the *name* or *names* of the Adaptor, but, as this article tries to show, we can actually say quite a lot about their motivations and practices. They are, therefore, anonymous only in the narrowest sense of the word.

the practice of Old English vernacular literature) is to be found before the work on the Old English text even commenced. The long tradition of glossing Orosius forms, upon close reading of the Old English *Orosius*, the key to its creation. As Godden has established, the Adaptor has probably worked from a copy of *Historiae* made somewhere on the Continent, perhaps in an East Francian milieu. (Godden, 2011) Therefore, they were part of a narrative community which had its own preoccupations and areas of focus. The glosses were of course connected, but not necessarily constrained, by the original goals and concerns of Orosius. The Adaptor, together with the Continental glossators, formed what we could call a narrative community – a group sharing similar narrative strategies that arose from their particular preoccupations and guided their writing. This community has pushed the periphery (both geographically and cognitively) further than Orosius had imagined or intended. The membership of that community gave the Adaptor a mediated access to classical works they could not have possessed in Britain. Some of the results of those strategies were incorporated in the body of the Old English text, thus re-centering them from the margins and putting the outcomes of liminal thinking at the very heart of their undertaking. From their perspective, the antique sources used to expand the original narrative of Orosius existed as a textual periphery – as glosses and marginalia – and by incorporating them inside the text of their adaptation, they bring them back to the centre. This narrative circle was preoccupied not only geographically but also textually with the same subjects as the peripheries of the Carolingian world – but understood, thanks to their textual interests, as an extension of Rome. This community (and the strategies that it developed) was very much an imagined one, driven by the shared experience of texts read and knowledge passed but very much composed of people who had no direct contact with each other (Anderson 2006, p. 6–7).

There are other reasons why the glossing tradition was important. Godden's theory that the source text of the Adaptor was a heavy glossed East Francian manuscript of *Historiae* might also help to explain the occasional Hungarians and Bulgarians appearing in the text – the “near Others” of the Carolingian world (OEO, p. 291). The geographical interests in those glosses might reflect the preoccupations of an unknown St Gall glossator (Lozovsky, 2006, p. 340–346). Those glosses are also, in turn, the results of the narrative community's remarkable preoccupations with a geographical periphery, looking over the liminal and through the porous membrane that simultaneously divided and connected the “inside” and the “outside” of the imperial worlds of the 9th century. “Insides” and “outsides” are, of course, relative and forced terms.

The text itself is characterised sometimes by an extreme fluidity of classifications. To see a glaring example, one needs to look no further than the Adaptor's description of "Germania", itself possibly also rooted in an East Frankish tradition (Godden, 2011, p. 316). That definition was extremely broad, encompassing land from the Don to the Rhine, but specifically excluded Britain⁵ (OEO, 2016, p. 33). Geographical descriptors are constructed by the Adaptor within the narrative community, but with a relative ease and flexibility.

The Adaptor gained their knowledge from the margin and from the intertextual space, where the glosses are nesting – i.e. from a layout periphery. This connection should not surprise us, as the textual periphery and the practice of Old English translation are very closely intertwined. Enough to think here of the Leiden glossary and how the practice (and experience) of a commentary gloss linked the patristic and historical works of Late Antiquity (the *nunc*) with the vernacular *nu*. The particular interest of the Leiden glossary in Late Antiquity works is a great example of such practice⁶ (Lapidge, 2008, p. 33). The periphery of a text forms the connective tissue of the narrative community – the Old English *Orosius* is quite literally born out of a textual fringe.

The fluid nature of both the text and form of Old English *Orosius* is perhaps its defining feature, obscured by just two complete surviving manuscript witnesses of the adaptation. The mouldable phase of the text of Old English *Orosius* lasts not only between the Late Roman Empire and the early medieval England (accommodating, so to speak, the textual criticism on the *Historiae*), but longer, into its manuscript receptions. It is possible that the accounts of Ohthere and Wulfstan's voyages to the East were added after the initial translation was completed, possibly at the beginning of the 10th century.⁷ Their addition could have been the final touch in the creation of the historiographical product that we read today. When, therefore, we speak of the authorship of the text, we need to keep in mind the essentially composite nature of the Adaptor. The creator persona of the Old English *Orosius* should be seen not as one trans-

⁵ Perhaps worth mentioning here is that the trope of understanding Old English *Orosius* as a "Germanic" history is misleading. The notion of what the Adaptor and their contemporaries could understand as "Germanic" is difficult to express in modern terms. Moreover, the perceived affinity toward the Goths in the Old English narrative does not have to and, indeed, should not be seen in strict ethnic terms. Simply put, what we might interpret as "Germanic" is often our projection of modern misconceptions.

⁶ Leiden glossary, as quite conclusively shown by (Lapidge, 2015) on the basis of manuscript evidence, was a through and through insular product.

⁷ For Godden's arguments see: (OEO, p. 432). Valtonen is more cautious, pointing that the account might have been based on notes created "before, after or during the translation (Valtonen 2008, p. 272) also noting the lack of their stylistic adaptation (Valtonen 2008, p. 276).

lator but a community of interpreters that worked over an extended period of time.

This practice of continuous adaptation can help us to better understand the motivations of the Adaptor, as it did not end with the translation being finished. We need to look at the manuscript transmissions and the way the text was used and moulded afterwards. The inclusion of a version of the *Anglo-Saxon Chronicle C* after the Old English *Orosius* in the Cotton Tiberius B i.⁸ serves as an example of this custom. This inclusion does not necessarily mean that the compiler of the manuscript understood Rome as fallen and England as its replacement (Discenza, 2017, p. 110). What it does suggest is a form of a narrative continuity between those two texts. This marvellous superposition of the two – which is just another argument for more manuscript-centred readings of medieval texts – should place *Englaland* as an extension of the Roman world in the eyes of the creators.⁹

In such reading, in which codicology is a part of the narrative as well, we can see the continuous adaptation of *Historiae* as a process close to the original purpose of Orosius, which can be summarised as follows: Rome is the empire that accepted Christianity. Even though it has many failings it is, in the Orosian sense of history, the fourth and final empire. What the Adaptor makes clear, especially in the geographical excursus, is that Rome's survival was possible because of its transformation. By mutating its meaning, adapting itself, and becoming an empire of an expanding periphery, Rome transcended its geographical borders. Far from being fallen – some scholars have suggested that the Adaptor saw Rome as collapsed (Harris, 2004, p. 93–100) – the empire lives on in its new form.¹⁰ *Englaland* is an extension of this new form and it is visible not only in the textual but also in the manuscript layer.

The city of Rome may have decayed but it is simultaneously protected by “Christian faith” (OEO, 2016, p. 119). After all the Adaptor, in a curatorial decision, omitted the sack of Rome from their version and, as we shall see, replaced it with a narrative of repossessing the periphery. What

⁸ Katherine O'Brien O'Keeffe has conclusively proven, on the basis of a codicological analysis of the manuscript, that Cotton Tiberius B i. constituted a unit before Cotton acquired the manuscript in the sixteenth century and that it was the Chronicle text has been added to the Orosius text and not the other way round (O'Brien O'Keeffe, 1998, p. 139–143) The collators of the manuscripts are just as valid members of the narrative community of the Adaptor as the East Frankish glossators.

⁹ England as a term of difficult applicability was very well laid out by (Discenza, 2017, p. 8–9). I prefer the term introduced by Nicolas Howe, *Englaland*, as it conveys the distance which divides our understanding of England from the England of *nu* (Howe, 2008).

¹⁰ A slightly different interpretation has been proposed by (Leneghan, 2015) who, mostly on the basis of the Lauderdale manuscript, sees Old English Orosius as a West Saxon imperial history.

the city represented, with its decaying walls, has not been superseded but it has been transformed. Hence, in further curatorial intervention, Orosius' boastful and factually untrue (but narratively crucial) mentions of Christ being a Roman citizen (Orosius, 2010, p. 262) and of the ubiquity of Roman laws everywhere in the world (Orosius, 2010, p. 209) were removed. Those are untenable claims in the *nu*. The periphery of the world has shifted – it now includes a large liminal zone, where *Roman* has a different meaning. Thanks to this process of continuously adapting the liminal space, the extent of this world is much broader. It encompasses most of the known world, while for Orosius it was just a thin fringe.

The Adaptor's understanding of the acute sense of change in their world is visible in the language they used. The history remains common, but because of the shifted peripheries the world to which this history applies has to be described differently. The Mediterranean for example is no longer “the sea, which we call Our sea” – “mare hoc quod dicimus Nostrum” (Orosius, 2010, p. 37) but “Wendelsæ”¹¹ (OEO, 2016, p. 24). It is interesting to contrast those changes of geographical parlance with the retained use of the phrase “our ancestors” that opens both texts. The connection with Rome is, in a narrative sense, unbroken. But the world has transformed and the Adaptor is ready to acknowledge this. The changing geographical circumstances are not an argument against the continuation of Roman heritage. The Adaptor remains here a historian and uses that role to retain a function of a “cultural broker” (Reimitz 2014) between the worlds of the *nunc* and the *nu*.

Liminal Thinking

Already the original text of *Historiae* looked with a certain sympathy on the events and peoples on the periphery of the Roman world (Merrills, 2005, p. 55). The inhabitants of the fringe were seen at times as peaceful and were even ever so slightly idealised for narrative purposes. The Adaptor was thus working with a text already geared towards the margins. In this respect, what they did is a continuation of the tradition set by the Late Antique historian.¹² But while Orosius' purpose was polemical, the

¹¹ On the meaning of “Wendelsæ” see (Kuhn, 1975, p. 28; Woodworth, 1891, p. 135); cognate to Old High German *wentilseo* it might mean the sea of the Vandals – in itself a great example of liminal thinking, where it is the periphery, or rather its inhabitants, that give the name to a central region.

¹² In fact, such geographical continuities have been put forward in the past and attempts have been made to trace shards of Late Antique geographical knowledge in the description of the *nu* periphery, see (Linderski, 1964).

purpose of the Adaptor was less defined. Imperial elements might have been at play – perhaps a form of West Saxon ideological narrative in the vernacular idiom (Leneghan, 2015, pp. 679–690). The Adaptor was less interested in showing the peaceful edge as a counterpoint to the warring centre, which seemed to have been the purpose of Orosius' sympathetic description. Instead, they show the periphery as a vital and necessary element of the world as a whole. It is less a matter of contrast and more of the understanding of totality. Nevertheless, the Adaptor took a strong cue from Orosius in making what appears in their peripheral vision as sharp and fully fledged as possible (Merrills, 2005, p. 98). They went even further than that – they made the margin much more fleshed out than the centre itself. The world of *nu* is a world where those two coexist on much more equal terms.

In the world of Old English *Orosius*, periphery is a crucial concept as it establishes the perimeter inside which history will happen. The very first sentence of the work puts periphery on the central stage:

Ure ylðran ealne þysne ymbhwyrft þyses middangeardes, cwæþ Orosius, swa swa Oceanus ymbligeþ utan, þone man garsegc hataþ [...]

Orosius said that our ancestors divided the whole expanse of this world into three parts, surrounded by the sea called Oceanus [...]. (OEO, p. 25)

The world is surrounded by Oceanus. The very place where this history is to unfold is defined by its periphery, by *garsegc*. For history to happen, it is necessary to delineate its stage. The word *garsegc* is able to contain many meanings (Bately, 1972, p. 48), but to start with the one that stresses its connotations with a boundary is striking. It is difficult not to see it as a conscious decision.

There is no preface at the beginning of Old English *Orosius*, which has been noted as an aberration, as it is often in the prefaces of Old English adaptations that a crucial ideological programme is laid out. (Discenza, 2002) We do not know if the original Adaptor intended a preface for the text, but the later copyists (who, as we have established, are co-creators of the narrative of Old English *Orosius*) left the text without one.

Skipping the preface and jumping straight into the geographical description of the world reinforces the notion that history is a spatial phenomenon, bound to the material *cosmos* where it happens. This notion of spatial history is already a very important feature of the *Historiae*, but for the Adaptor it takes centre stage. Regularly they put it as a main theme of their work, closely knit with the universal aspirations. But for the Adaptor, the geographical knowledge that underlines the writing of history was dynamic. When they described the limits of Europe, they

wrote “swa we hit firmest witan” – “as far as they are known” (OEO, 2016, p. 32–33), conveying that in their narrative, the nature of geographical knowledge is changing. It is interesting to contrast this with Orosius who readily acknowledged his own ignorance: “as far as I am able” (Orosius, 2010, p. 123), but perceived geographical knowledge more as a static phenomenon. For the Adaptor, the limits of what is known are expandable. This might be influenced by their experience of the peripheral and, as we shall see, might find its fullest expression in the account of the journey of Ohthere and Wulfstan. Moreover, this strategy made the geographical section into a section fulfilling the role normally taken by a preface. Here the liminal thinking ideological programme is laid out.

The Adaptor understood that their geographical knowledge had not only a different focus but also a larger scope than the one of Orosius himself. To what extent they put *Englaland* in the centre and the rest of the world in the periphery is debatable. What is clearer is that when describing the geography of the known world, the Adaptor busied themselves with the limits of the *Roman* world understood as the world known to the successors of Rome. This has a particular narrative and historiographical reasoning. In this narrative, *Englaland* is a conductor, an extension (maybe the most important one) of the Roman world. Through it, the limits of what is known can be pushed further. In the *nu*, with the inclusion of the Continental material, the narrative of the Old English *Orosius* becomes also a repository of the expanded geographical knowledge of the East Frankish glossators. The Adaptor understood well that the empire (Roman and Christian) is defined by its periphery, especially in the historical sense. The periphery, the liminal, is the only zone that has the potential to further its reach – a notion especially acute in Britain with its history of conversion.

The world between the *nunc* and *nu* has also evolved. Whether one can say that it also expanded is perhaps a more complicated question – it assumes a questionable notion of “discovery”. What we *can* say is that the focus shifted and what was and what was not in the zone of peripheral vision changed. The work of the Adaptor did not exist in isolation from those developments.

While the text of *Historiae* can be seen as a “universal history” because of its apparent scope, but it really is not, as suggested by Nuffelen. Not because it does not *pretend* to be, but because both their sources and their method of composition are narrower in scope (Nuffelen, 2012, p. 171–175). In other words, *Historiae* might be an attempt at writing a universal history, but ultimately does not fully deliver. The geographical universal digression of book I.2 has been rightly contextualised as actually rather

self-contained and small in proportion compared to the rest of the work (Merrills, 2005, p. 98; Nuffelen, 2012, p. 176).

The Adaptor adjusted those proportions. The geographical section is expanded, made into the opening of the whole text, and because other portions are abridged it gains a more prominent place. Through those changes they made another attempt at a universal history after all. The expansion of the known (or rather: described) world in the geographical section serves universalist purposes as well. Moving the periphery allows for an inclusion of a more diverse world. For the Adaptor, there was no contradiction between universality and a variety of experiences for the successors of Rome. This inner plurality that might baffle us when reading the text of Old English *Orosius* now is actually a “basis for unity” (Todorov, 2010, p. 174) undermining the narrative of common inheritance. The vernacular idiom is very much part of that plurality, as is the practice of translation.

It can be argued that such take on universal ambitions can only be maintained *because* the point of view of the narrative is placed in the periphery. Retaining liminal thinking does not mean being excluded from the centre. Similar to early medieval Irish history writers, the Adaptor saw themselves as fully integrated into the wider Christian and (post-) Roman world.¹³ It is the liminal position and the use of liminal (in the geographical and textual sense) sources and preoccupations that allowed them to engage in the exercise of expanding the periphery. Far from being an expression of intellectual subservience towards the perceived Roman “centre”, the adaptation of *Orosius* into Old English is actually an embodiment of universal ambitions. In this it is reminiscent of the universalist practices of Bede (Moore, 2012). Those texts form postcards from the edge of the universalist world that *through* their position remain crucial for upholding its centre. In this case, it is from the periphery that the means of narrative production are controlled.

There is a keen understanding in the text that without the periphery this world cannot exist. The narrative of universal aspirations requires liminal spaces, and the Adaptor puts great effort into rewriting the geographical section. The resulting account shows very acutely how important the process of re-establishing the spatial strata for writing universal history is. There are many levels of the liminal in the geographical section of Old English *Orosius* – internal ones that order it, and external ones that define its reach.

¹³ On Irish history writing as simultaneously peripheral in location and central in scope see (Mhaonaigh, 2017).

The Adaptor's ability to use geographical argumentation (drawn both from *nu* and from *nunc*) to make a historical point in their own *nu* is quite sophisticated. At the same time, their understanding of universality is different than that of Orosius – it encompasses for them the periphery as well. Another shot at universality as a concept in history is possible only by re-establishing the liminal, but this time *from* a liminal position – geographically and linguistically. The Adaptor, in a way, has achieved a more universal effect than Orosius by binding the meaning of universal and Roman in a looser way. Thus, the Adaptor could give the “core” – understood as Christianity – a vitality of an expanding periphery. It makes for a very urgent understanding of history as something happening in the *nu*, but at the same time is, essentially, part of the Roman *praxis*. By establishing what is known and dividing it from the unknown in the narrative the Adaptor followed the classical examples. Keeping the largely secular idiom of Orosius through the expanding periphery paradigm, the Adaptor wrote an *expanding* history. A remarkable feat.

Pointedly, the Old English *Orosius* does not end with the sack of Rome, but with a “dispersion into the peripheries”, an act quite potent in light of the expanding world from the geographical chapter at the beginning.

Sippon sæten þa Gotan þær on lande, sume be þæs casares willan, sume his unwillan; sume hi foran on Isnapiae, and þær gesætan, sume on Affrice.

Subsequently the Goths settled in that land, some at the emperor's wish, some against his will and some went to Spain and settled there, and some went to Africa. (OEO, pp. 414–415)

This ending is far from coincidental. Reluctant to depict the sack of Rome, the Adaptor nevertheless showed that the emperor's will is waning. But most importantly, the Goths went to the boundaries of what was Roman in the *nunc*. Orosius' preoccupation with Spain – given his roots – is understandable. But for the Adaptor, this was also a narrative method. Read with the geographical introduction in mind, it becomes an almost circular narrative device in which history morphs back into geography.

Re-establishing the Periphery

The periphery is also an interface, a creative and fruitful one, both geographically and textually. The notion of the periphery as a porous membrane that allows the introduction of new impulses was not unknown to the Adaptor. The inclusion of the report on Northern and Eastern voyages is, in this respect, even if a later addition, far from being an

afterthought. In the narrative structure it balances the continental preoccupations about the liminal zone east of the Continental world with the liminal precinct of *Englaland* itself. Those two are subtly bound together through elements like the introduction of “Wisle land” (OEO, p. 35) before the actual account of the voyages. The account of Wulfstan is also connecting in its preoccupation and geographical scope – it seems to align more with the preoccupations of the Continental glossators. This puts the two peripheral zones together and interlocks them on a common ground of a geographical description. They become grounded in the tradition of Adaptor’s narrative community.

In the mind of the East Francian glossators, the liminal is not a sterile region. The same applies to the liminal of the Adaptor. It bustles with activity. Even when described as an uninhabited “weste land”, it is actually full of “fishers, fowlers and hunters” (OEO, p. 39). The periphery is there not to terrify with *horror vacui* but rather to show the expanse of the world. From a narrative point of view, the Adaptor made their purpose clear right away: Ohthere wants to “find out how far the country extended northward” (OEO, p. 37). What might seem to us as an inconsistency in the narrative is also a device, allowing for the dual character of the periphery to shine through.

This understanding – to be able to establish a periphery in the *nu* is to wield power – is striking. The periphery in the accounts of Ohthere and Wulfstan does not only expand the “known” world from the *Englaland* point of view. It also allows, through the establishment of a boundary, to establish the universal. The reports of the voyages are more than a mere curiosity. Nicole Guenther Discenza wrote about them as crucial in re-centering England (Discenza, 2017, p. 111). And although it is a valid and crucial interpretation, another one can be put forward: while Ohthere and Wulfstan¹⁴ do retain their point of reference in the geographical strata of *Englaland*, their function in the historical narrative is different. Their report serves as a vehicle for re-establishing the periphery. And it is done with an almost Herodotian flair (even though the works of the Greek historian could not have been known to them¹⁵) and a realisation of their own limitations:

Fela spella him sædon þa Beormas ægþer ge of hiera agnum lande ge of þæm landum þe ymb hie utan wæron, ac he nyste hwæt þæs soþes wæs, for þæm he hit self ne geseah.

¹⁴ If indeed they were two separate travelers, see (Cuesta and Silva, 2000).

¹⁵ Herodotus nevertheless circulated in what Bruce so aptly called “shards”, i.e. the stories from his works existed at the edge of the early medieval authors’ peripheral vision – in glosses, secondary accounts and (sometimes unattributed) fragments. See (Bruce, 2018).

The Biarmians told him lots of stories about their own country and about the territory around them, but he didn't know what the truth was since he hadn't seen it himself. (OEO, p. 39)

This liminal character of the reports is visible to the very conclusion. The accounts end with a description of a different kind of liminal experience – that of the funeral rites of the Ests. It is from there that we jump in the narrative almost straight back to Constantinople, one of the perceived centres of both the *nunc* of Orosius and the *nu* of the Adaptor. Thus, the accounts of the voyages of Ohthere and Wulfstan, far from being mere curiosities, serve as one of the geographical founding blocks of writing history. Their actuality (existing in the *nu*) makes them crucial for presenting how the world had expanded since the *nunc* and how universal history is still a possibility.

Conclusions

There is an almost cunning quality to the way in which the Old English *Orosius* makes use of the assets of the periphery. From the use of descriptions of the geographical fringe to set a stage for the writing of history as a universal activity, to the exploration of a layout periphery (in form of glosses) to connect with the resources of the past. But when we speak of the identity of the Adaptor, we actually need to speak of a whole composite tradition, a process and not a person. Even that process does not exist in isolation – it is a product of a particular narrative community, which influences the ways in which texts are read, written and adapted.

A process can only be captured in a plurality of approaches. Liminal thinking – a particular ideological programme underwriting the geographical portions of Old English *Orosius* – can be analysed only in a multilateral methodological landscape. By bringing the Adaptor's interest in the periphery to the fore we can appreciate the practice of early medieval translation and see it as a creative act. We can also see that the inclusion of the voyage reports of Ohthere and Wulfstan was driven by more than a mere curiosity – that it was part of a narrative strategy.

Through the employment of liminal thinking as a strategy the Adaptor occupies many functions: that of a curator of knowledge (which they re-center from the margins of the text into its body), that of a historian as a broker (through negotiating traditions of both *nunc* and *nu*), and also as a political writer (through using the re-establishing of the periphery as an argument for the placing of *Englaland* on the universal stage). Their collective nature – as part of a narrative community – does not obscure

their individual achievement: the text of the Old English *Orosius* that we read today.

The Old English *Orosius* is a fundamental work not in spite of its peripheral nature but *because* of its remarkable preoccupation with the liminal. Through liminal thinking, it remains close to its inspirations, sources and topics, and manages to bind together not only different temporalities but also different spaces.

TAK DALEKO, TAK BLISKO: MYŚLENIE GRANICZNE A GEOGRAFIA W STAROANGIELSKIEJ WERSJI OROZJUSZA

(STRESZCZENIE)

W artykule podjęto próbę analizy roli peryferii w staroangielskiej wersji Orozjusza, skupiając się szczególnie na sposobach użycia geografii jako narzędzia w pisaniu historii we wczesnym średniowieczu. Poprzez analizę źródeł tekstu oraz praktyk kuratorskich użytych przy jego adaptacji została podkreślona kluczowa rola jego liminalnego charakteru oraz złożona natura autora. W ostatniej części fragment opisujący podróżę Ohthere i Wulfstana został przedstawiony jako przykład praktycznego zastosowania przeanalizowanych praktyk.

FARAWAY, SO CLOSE: LIMINAL THINKING AND THE USE OF GEOGRAPHY IN OLD ENGLISH *OROSIUS*

(SUMMARY)

This article investigates the role of the periphery in the Old English *Orosius* with a particular focus on the use of geography as a device for writing history in the Early Middle Ages. By analyzing the sources and curatorial practices employed in the adaptation of the text, the crucial role of its liminal character is stressed, as well as the composite nature of its authorship. Finally, the excursus on the voyages of Ohthere and Wulfstan is shown as a practical employment of the analyzed practices.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson Benedict R.O., 2006, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London.
- Bately Janet M., 1972, *The relationship between geographical information in the Old English Orosius and Latin texts other than Orosius*, *Anglo-Saxon England* 1, 45–62.
- Bately Janet M., 2014, “*The Old English Orosius*”, in: Discenza Nicole Guenther and Paul E. Szarmach (Eds.), *A Companion to Alfred the Great. Brill’s Companions to the Christian Tradition* 58, Leiden: Brill, 313–343.

- Bruce Scott G., 2018, *The Dark Age of Herodotus: Shards of a Fugitive History in Early Medieval Europe*. *Speculum* 94, 47–67.
- Cuesta Julia F., Silva Inmaculada S., 2000, *Ohthere and Wulfstan: One or Two Voyagers at the Court of King Alfred?* *Studia Neophilologica* 72, 18–23.
- Discenza Nicole Guenther, 2017, *Inhabited Spaces: Anglo-Saxon Constructions of Place.*, University of Toronto Press.
- Discenza Nicole Guenther, 2002, *The Old English Bede and the Construction of Anglo-Saxon Authority*, *Anglo-Saxon England* 31, 69–80.
- Godden Malcolm R., 2012, *The Old English Orosius and its Context: who wrote it, for whom, and why?* *Quaestio Insularis* 12, 1–30.
- Godden Malcolm R., 2011, *The Old English Orosius and its Sources*. *Anglia – Zeitschrift für englische Philologie* 129, 297–320.
- Harris Stephen, 2004, *Race and Ethnicity in Anglo-Saxon Literature*, Routledge.
- Howe Nicolas, 2008, *Englaland and the postcolonial void*, in: *Writing the Map of Anglo-Saxon England: Essays in Cultural Geography*, Yale University Press, New Haven, p. 75–100.
- Hurley Mary K., 2013, *Alfredian Temporalities: Time and Translation in the Old English Orosius*, *Journal of English and Germanic Philology* 112, 405–432.
- Kuhn Hans, 1975, *Dies und das zum Hildebrandslied*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 104, 21–31.
- Lapidge Michael, 2015, *St Gallen and the “Leiden Glossary”*. *Anglia* 133, 624–655.
- Lapidge Michael, 2008, *The Anglo-Saxon library*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Leneghan Francis, 2015, *Translatio Imperii: The Old English Orosius and the Rise of Wessex*, *Anglia* 133, 656–705.
- Liggins Elizabeth M. 1970, *The Authorship of the Old English Orosius*. *Anglia* 88, 289–322.
- Linderski Jerzy, 1964, *Alfred the Great and the Tradition of Ancient Geography*, *Speculum* 39, 434–439.
- Lozovsky Natalia, 2006, *Roman Geography and Ethnography in the Carolingian Empire*, *Speculum* 81, 325–364.
- Merrills A.H., 2005, *History and geography in late antiquity*, Cambridge studies in medieval life and thought. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mhaonaigh Mhaire N., 2017, *The Peripheral Centre: Writing History on the Western “Fringe.”* *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures* 59–84.
- Moore Michael E. Hoenicke, 2012, *Bede’s Devotion to Rome: The Periphery Defining the Center*, in: Lebecq Stéphane, Perrin Michel, Szerwiniak Olivier (Eds.), *Bède Le Vénérable : Entre Tradition et Postérité*, Histoire et Littérature Du Septentrion (IRHiS). Publications de l’Institut de recherches historiques du Septentrion, Lille, p. 199–208.
- Nuffelen Peter van, 2012, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford early Christian studies. Oxford University Press, Oxford.
- O’Brien O’Keeffe K., 1998, *Reading the C-Text: the after-lives of London*, British Library, Cotton Tiberius B. i, in: Pulsiano P., Treharne E.M. (Eds.), *Anglo-Saxon Manuscripts and Their Heritage*, Ashgate, Aldershot, p. 137–160.

- OEO = Godden Malcolm R. (Tran.), 2016, *The Old English History of the World. An Anglo-Saxon Rewriting of Orosius*, Dumbarton Oaks Medieval Library 44, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts. (throughout: OEO)
- Orosius Paulus, 2010, *Seven books of history against the Pagans*, Translated texts for historians, Liverpool University Press, Liverpool.
- Reimitz H., 2014, *The Historian as Cultural Broker in the Late and Post-Roman West*, in: Wood Ian, Fischer A. (Eds.), *Western Perspectives on the Mediterranean: Cultural Transfer in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 400-800 AD*, Bloomsbury, London, 41–54.
- Todorov Tzvetan, 2010, *The fear of barbarians: beyond the clash of civilizations*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Valtonen I., 2008, *The North in the Old English Orosius: a geographical narrative in context*, Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki. Société Néophilologique, Helsinki.
- Woodworth Richard B., 1891, *Wendelsä*, Modern Language Notes 6, 135–136.

Olena Aleksandrova¹
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Roman Dodonov²
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Nataliia Vinnikova³
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Postmaidan Ukraine: Middle Class in the Shadow of Reforms

Słowa kluczowe: społeczeństwo; struktura społeczna; klasy; klasa średnia; ekonomia; polityka; reforma.

Keywords: society; social structure; classes; middle class; economy; politics; reforms.

Introduction

The Revolution of Dignity at the end of 2013 – beginning 2014 embarked on a new stage in the history of Ukraine, which was indicated from one side by signing and ratification of the EU-Ukraine Association Agreement, the Government's approval of the Action Plan for its implementation, a number of important reforms, and, on the other hand annexation of the Crimea and the occupation of a part of Donbas by the Russian Federation. The death of more than 13 thousand members of the armed forces and civilians during the conflict, the loss of industrially de-

¹ Olena Aleksandrova, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, som_org@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0003-0030-1367>.

² Roman Dodonov, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, r.dodonov@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0003-1598-499X>.

³ Nataliia Vinnikova, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, nmvinnikova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5162-4150>.

veloped regions, the emergence of 1.5 million internally displaced persons – all this negatively affected the country's social and economic development in the postmaidan period, including the status of the national middle class.

It is a widely accepted thesis that the middle class is a key to social and political stability of society. The effectiveness of democratic transformations depends on its quantity and quality; it is the middle class that is a social base for many of the reforms that are taking place in modern Ukraine. After all, representatives of the middle class in their value advantages are oriented towards a market economy, competition and private ownership.

The socio-demographic structure of the Ukrainian middle class in general is consistent with the perceptions of the middle class in developed countries – according to age and educational indicators. Its core is 12–15% of the population. Moreover, there are layers on the periphery of the middle class, the representatives of which do not correspond to all, but only to one or several criteria for enrollment in the middle stratum. We call these people a potential middle class, it constitutes almost 35% of the population. 31% of respondents referred themselves to the lower class, a bit more than 1% to the higher one. Among the middle class, the five largest groups are distinguished: specialists (36% of the whole middle class), skilled workers (15%), entrepreneurs (11%), managers (10%), pensioners (9%) (Razumkov Center, 2016, p. 34).

The specificity of the middle class in Ukraine consists in the fact that it has inherited from the Soviet social structure relatively high dependence of its representatives on the state. Among them there is too miniscule part of the owners – entrepreneurs, farmers and tenants. The overwhelming majority is made up by workers and persons who are dependent on the society or their families (pensioners, pupils, students). It makes the middle class of Ukraine extremely sensitive to the economic and political situation, vulnerable to crises and dependent on the situation in the labor market (availability of jobs and labor price). All these factors “activated” after the events of 2013/14, which led to certain changes in the national middle class.

Therefore, the *purpose* of this article is to identify the leading tendencies of the middle class transformation in postmaidan Ukraine and to identify the factors that affect them.

Presentation of basic material of the research

The following Ukrainian scientists are conducting research on genesis specifics of the middle class in modern Ukrainian society: O. Aleksandrova, S. Brodska, V. Burega, S. Oksamytna, O. Kutsenko, V. Savchuk, O. Symonchuk, E. Libanova, S. Makeiev and others. The characteristic features of the social-class structure in a transformation society are analyzed by the following scholars of the CIS countries: E. Avraamova, A. Avtonomov, L. Beliaeva, Z. Holenkova, M. Horshkov, S. Horiunova, H. Dylyhenskyi, T. Zaslavska, A. Zdravomyslov, V. Inozemtsev, Yu. Levada, N. Tykhonova, O. Shkaratan. The factors of development and the causes of decline of the classical middle class in Western society, as well as the methodological foundations of its study can be found in the works of the following Western scholars: T. Batler, M. Savage, L. Corey, K. Eder, M. Gordon, P. Hutber, I. Kraus, D. Lockwood, G. Marshall, C. Mills, K. Slomczynski, E. Wraght.

The mechanism of social classes formation is presented in the works of O. Kutsenko (Kutsenko, 2006). In general terms, the process of becoming the middle class as a social one subordinates to the laws of self-organization of social systems – which is partly described by N. Luhmann (Luhmann, 2012) and E. Giddens (Giddens, 2009), among which the basic ones are:

- striving for *distinguishing* (or making identities, oppositions, hierarchies and alternatives, which is possible due to the action mechanisms of reflection and self-description);
- striving for *designating* (or symbolical legitimizing the distinctions made through nominations, expectations and the system of rules);
- striving for *reproducing and restoring differences* on the basis of continuous reflexive monitoring of social actions “self” and “others”;
- *production of cooperative effects* of actions on the distinction, designation, reproduction and restoration, leading to the formation of social relations and the structuring of the society.

Consequently, the most important mechanisms of classes formation are: 1) awareness of the individuals of their “social self”; 2) striving for realizing their activity and structural potential; 3) available and at the same time mobile structural limitations of actions (Kutsenko, 2002).

If the presence of the middle class as an element of the social structure in Ukraine is beyond doubt, then the process of its formation as an integral social community is far from being complete.

Firstly, the current middle class is a kind of “crossroads” of mobility, when the most intense movements in the society occur either within the

middle stratum or between them and other sectors of society. Hence there are the difficulties with attempts to clearly capture the boundaries of the middle class, since they are mobile and changing.

Secondly, in these conditions, the groups and layers that make up the middle class are rather heterogeneous both in social origin and in the place in the system of social labor division. The formation of the Ukrainian middle class is taking place not so much due to the influx of new people, but due to the adaptive abilities of its representatives. Therefore, today in Ukraine, the middle class, on the one hand, is very mobile, and on the other hand, it is a conglomerate of such socio-professional groups whose interests are difficult to reconcile under the current conditions, to bring to a “common denominator”. In addition, the factors of rather high territorial and settlement differentiation are imposed on various occupational interests.

Almost half (46%) of the middle class are specialists and managers – in other words the intellectuals. At the same time, only a part of the former Soviet intelligentsia succeeded in adapting successfully to new social realities by entering the post-Soviet middle class. Adaptation of the former nomenclature (managers) was significantly more successful: former managers more often found themselves in post-Soviet management, and in business. Only 28% of Ukrainian specialists can be classified as middle class, while among managers this figure is 39% (Razumkov Center, 2016, 45).

There is one more important condition in this context. In Ukraine, for many people, especially in the upper strata of the middle class, the path to success was not due to the accumulation of knowledge, professionalism, which in the civilized world is recognized as the main resource of the middle class, but due to the proximity to “large” money, contacts. The impossibility of realizing by the majority of representatives of the middle class their social requests blocks the formation of a stable social model of behavior.

In the middle class there are no obvious signs of forming group identity in terms of the growth of self-organization level. The main problem of self-identification is the gap between the real state of things and striving of most Ukrainians to belong to the middle class. And the main threat of self-organization of the middle class is the low level of needs in legal and legitimate channels of defending their own interests, everyone relies on his own resources and inner circle. It is also necessary to agree with the authors’ research (Razumkov Center, 2016, p. 53) that the representatives of the Ukrainian middle class are building their social class identity based on three foundations: first, partial identification with the wealthy strata of the Soviet era (when the symbol of well-being was the posses-

sion of “flat-car-dacha”); secondly, comparing oneself with the normative model of the Western middle class on the basis of education, qualifications, but not welfare, and thirdly – separating oneself from the “higher class” (“oligarchs”) and removing from the lower one. This separation obviously reveals ethical nature: “We have provided our own welfare with our own work.” Removal from the lower class has a different nature, rather socio-psychological – a certain self-affirmation (“we have managed, we have not given up”).

In other words, the state and number of the national middle class are influenced by two opposite trends: on the one hand, high internal potential, and on the other hand – adverse external factors. At the same time, the latter include not only the consequences of Russian aggression and hostilities (which is obvious), but also those hidden structural deformations that accumulated during the period of Ukrainian independence and hindered the creation of grounds for market economic development. It is a question of several systemic destabilizing risk factors that impede the implementation of Ukraine’s development strategy.

Firstly. Modern Ukrainian society and Ukrainian bureaucracy are deeply affected by mutual distrust and illness of nepotism with the instincts of kleptocracy. Certain hopes of Ukrainians, generated by Euro-maidan and related to the figure of P. Poroshenko, have not been realized. Not only the belief in any authority has been lost, but also the trust of citizens in the key institutions of the state. So, in 2017, the government was trusted by only 7% of respondents, the Verkhovna Rada – 5%, the President – 11%, the prosecutor’s office – 9%, and courts – 8%. Among these state institutions, the army had the highest level of trust – 46%, volunteers – 56% and churches – 51% (Monitoring of the Institute of Sociology, NAS of Ukraine, 2017). In five years after the Revolution of Dignity, the authorities failed to overcome corruption, the system of obtaining state orders and redistribution of the budget in favor of “their” oligarchs. Failure to fulfill the conditions of the symbolic “public contract” between the government and civil society caused disillusionment of the population, which was manifested in the results of the vote at the presidential election in April 2019, when 73% voted for a young, inexperienced but off-system candidate V. Zelenskyi.

The biggest threat to the society is that people have lost trust to each other. A significant part of Ukrainians do not trust other people to different extents: only 19% do not have the feeling that most people must not be trusted. All others noted as follows: occasionally – 46%, periodically – 27%, almost always – 9% (Monitoring of the Institute of Sociology, National Academy of Sciences of Ukraine, 2016). All this means that the

implementation of any crisis overcoming projects will be quite problematic, because without trust it is impossible to achieve the planned results of strategic development.

Secondly. 62 reforms proposed after Euromaidan seemed to radically transform the Ukrainian society and strengthen the position of the middle class. In accordance with the Strategy for 2020 reforms, the amount of changes expected was supposed to be so big that the state would not have sufficient resources (human, material, financial) for their simultaneous implementation. For example, the first priority was to declare a capital-intensive program of energy independence, which required huge investments and a radical restructuring of entire Ukrainian economy.

To ensure maximum cumulative effect for the entire socio-economic and socio-political system, it is necessary to put into practice three main directions of transformation:

- transform institutional foundations of society functioning and its economy – to create civilized norms and rules for implementation of socio-economic activity;
- transform infrastructure of public relations and form the climate of trust in the society – to maximize the interaction between citizens and their organizations at different levels and in different regions, creating a new format for social integration;
- transform the system of formation and development of a person – both its “human capital”, and, above all, its cultural-value dimension.

The first of these directions depends to a large extent on the success of putting into force measures envisaged in the Association Agreement with the EU, which should bring the Ukrainian economy closer to the basic norms of the functioning of European countries, and above all – the quality of political leadership and the efficiency of the renewal of the state apparatus and eradication of corruption in it. The second and third directions foresee the completion of much more complex tasks, first of all – overcoming factors that in general impede the development of Ukrainian society and the formation of the middle class in it.

Let us consider the main ones in more details.

1. Socio-economic factors. Even after a decisive break with the Soviet past and the proclamation of decommunisation, Ukraine’s economy remains the descendant of the Ukrainian SSR economy – with a large number of outdated and inefficient industrial enterprises, environmentally not-friendly technologies and noncompetitive productions. Updating these capacities and moving to the world standards requires foreign investment, but “big” capital is not in a hurry to come to Ukraine. As early as 1935, L. Corey drew attention to the fact that in *economically weak*

countries, the actions of large foreign capital impede the normal development of the middle class: the industry of these countries is suppressed in favor of the export of agricultural products and raw materials, and industrial goods are imported; only those industries that dominate the economy and generate profits are developing, namely energy, mining and transport arteries. As a result, the development of these countries turns out to be incomplete, “cut short” and, accordingly, it “does not form a middle class capable to fight for power and create democratic traditions” (Corey, 1935, p. 145). The proof of this is the experience of a number of Latin American countries that, after the departure of foreign monopolies, suffered a sharp deficiency in their own skilled personnel.

In the latest Ukrainian history, we see the persistent lobbying by transnational corporations the legislative norms that discriminate domestic machine-building and transport in the mining development with the participation of foreign investors. In such a situation, there is a closed circle: economic development, which contributes to the formation of mass middle class, does not occur, because society does not form middle class, capable of rationalizing social existence.

In modern Ukrainian society there are various simultaneous factors that interfere with the formation of the middle class. On the one hand, the extraordinary *concentration of large financial capital*, genetically linked with power, on the other – *maintaining significant state regulation in the economy*, as well as *increasing the share of social expenditures of the state in support of the quantitatively growing lower classes*. As a result, one part of the former “Soviet middle class” lost its material and social status, and hence its possibilities for its reproduction. The other part, albeit preserved economically (in the bulk of the population – with a decrease in the professional qualification level and standard of living due to the general tendency of precarization), is still not significant subject of the political process.

Migration processes and their negative influence on the formation of the middle class in Ukraine. By this is meant the labor migration of Ukrainians abroad. As for the total number of Ukrainian labor migrants who work abroad simultaneously, by 2018 their estimates range from 1.5 to 5.0 million (Ukrainian society, 2018, p. 79). Taking into account the number of people paying taxes in Ukraine, the magnitude of unregistered employment and probable accounting mistakes, the most likely is that the estimate of the number of simultaneously working abroad Ukrainians amounts to 3.0 million people (Libanova, 2018).

The main reason for labor migration is the low level of wages and the overall life of the Ukrainian population. In 2017, the size of both the min-

imum and the average salary in Ukraine, calculated on the NBU exchange rate, was significantly lower than in all EU countries, including the countries of Eastern Europe (Ukrainian society, 2018, p. 41). The minimum wage in euro per month in Ukraine in 2017 was 120 euro⁴. The average gross wage in the private sector of the euro per month in Ukraine in 2017 amounted to 237 euro⁵. According to the monitoring of social changes in Ukrainian society, in 2017 half of Ukrainians (50.0%) were dissatisfied with their lives, and 55.6% with the situation in the society. Almost half of the polled (48.4%) respondents believe that no improvement in their lives will occur in the nearest future (Monitoring of the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2017).

Social mobility in the labor market. The decrease in the standard of living of the population negatively affected the general demand in the domestic market, which, in its turn, became an obstacle to the growth of production volumes. In addition, the low adaptability of a large part of the population, which is accustomed to work in conditions of relative stability, low labor mobility or its absence led to a decrease in the efficiency of labor potential use, an increase in the number of unoccupied people, which, in its turn, causes social tension.

Reduction of working-age rural population. Beginning in 1997, under the influence of the unresolved social and economic problems and the unattractiveness of agrarian reforms, the migration trend was defined as “village-city” and, moreover, “village-abroad.” In recent years, a significant proportion of rural residents left the country for earnings or other settlements abroad. The number of people who were dissatisfied with the conditions of employment and living in the countryside, who became dependent in finding a job increased, their share almost twice exceeded the relevant indicators for the cities (Kraievskaya, 2015).

The main transformational trend of the territorial placement of the rural population, caused by migration processes, is the gradual degeneration of the village settlement network, the transition of villages into the lower category of the population or their complete depopulation. Rural

⁴ For comparison: Bulgaria – 235, Romania – 275, Lithuania – 380, Latvia – 380, Poland – 453, Hungary – 412, Croatia – 433, Slovakia – 435, Czech Republic – 407, Estonia – 470, Greece – 684, Portugal – 650, Slovenia – 805, Spain – 826, United Kingdom – 1393, Ireland – 1563, Germany – 1498, Netherlands – 1552, France – 1480, Luxembourg – 1999, Belgium – 1532 EUR (http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=earn_mw_cur&lang=en).

⁵ For the comparison: Bulgaria – 637, Romania – 742, Lithuania – 880, Latvia – 1054, Poland – 1115, Hungary – 1067, Croatia – 1261, Slovakia – 1259, Czech Republic – 1250, Estonia – 1353, Greece – 1588, Portugal – 1802, Slovenia – 2218, Spain – 2418, Great Britain – 3482, Ireland – 3810, Germany – 3813, Netherlands – 3975, France – 3929, Luxembourg – 5462, Belgium – 4511 (<https://ru-geld.de/salary/europe.html>).

Settlement Network of Ukraine is represented by 27401 rural settlements (excluding Crimea), in which at the beginning of 2018 there were 13015,4 thousand people, which makes up 30.8% of the total population of the country. As a result of depopulation and administrative-territorial transformations in 1991–2018, 454 villages or 1.6% of their total number disappeared from the territory of the country. The leaders in the process of gradual collapse of the village settlement network were Kyiv (-6.6%), Kharkiv (-3.9%), Chernihiv (-3.6%) and Mykolaiv (-3.5%) regions (Ukrainian society, 2018, p. 154–155).

Widespread distribution of poverty (mass impoverishment of the population). This factor negatively affects not only the formation of the middle class, but also the social security of the society as a whole. The boundaries of social security of the impoverishment process coincide with the limits of relative poverty, when effective support for the poor is real. The expand beyond 20 per cent limit is socially dangerous because of the negative impact of poverty on healthy livelihoods of people (a threat to public integrity, a high risk of social explosion).

The emergence of an armed conflict in the west of Ukraine influenced both the security component (Dodonov, 2015) and the overall livelihoods of millions of people due to the sharp deterioration of the socio-economic state of Donetsk and Luhansk regions (Kurilo, Aksionova, Sliusar, 2015).

A new phenomenon of “sudden poverty” has emerged in Ukraine, that is, a situation where the population that could be attributed to the middle class suddenly fell short of extreme poverty as a result of the armed conflict (among the “suddenly poor” most were internally displaced persons (IDP) and affected by the conflict population of the two eastern regions).

IDPs who moved from Donbas, in addition to the purely specific displacement problems, faced problems that the whole country felt as a result of the conflict. During 2014 – the first half of 2015, a deep economic crisis unfolded in Ukraine, a part of the economic potential was lost and the standard of living of the population declined sharply. For 2014–2015, Ukraine’s GDP contracted by 15.8%, industrial output – by 21.8%, consumer price growth constituted 60.9% (as per April 2015), the average monthly wage in real terms decreased by 23.3%. As a result of the armed conflict, Ukraine has lost much of its economic and export potential, and the eastern regions have, in addition, lost a large share of human and material resources (Ukrainian Society, 2018, pp. 188–189).

About 3.5% of the population of Ukraine encountered the challenges of forced resettlement. According to the Ministry of Social Policy of Ukraine, as of November 19, 2018, the number of registered IDPs was 1.5 million

(Ministry of Social Policy, 2018). Ukraine is among the top 10 countries in the world with the highest number of IDPs, which has received such status because of the armed conflict and violence, and ranks the first in Europe. The Ukrainian state is inferior only to the countries of the Middle East – Syria (6.6 million IDPs), Iraq (3.3 million), Yemen (2.5 million); as well as African countries – Sudan (3.2 million), Nigeria (2.1 million), Southern Sudan (1.7 million) (Ukrainian society, 2018, p. 190).

Decentralization. If among the initiated by the governments of A. Yatseniuk and V. Groisman numerous reforms were those that give rise to optimism about strengthening the positions of the national middle class, then this is undoubtedly the program of decentralization of a management system. According to this reform, the interests of the members of the territorial communities should be more fully taken into account in the sphere of local self-government; the reform involves the transfer of a significant part of the powers, resources and responsibilities from the executive bodies to local self-government bodies. The basis of this policy is the provision of the “European Charter of Local Self-Government”. In April 2014, the Government of Ukraine approved the “Concept of Reforming Local Self-Government and Territorial Organization of Power”, after which the Plan of Measures for its Implementation, which gave rise to the reform, was approved.

Certainly, it is impossible to state unequivocally that decentralization reform is successfully implemented in Ukraine. It is sufficient to indicate that the alignment of political forces in the Ukrainian parliament did not allow the adoption of amendments to the Constitution of Ukraine on decentralization. Certain problems exist on the ground. But in general, reforms initiated by the authorities create the right legal conditions and mechanisms for the formation of viable territorial communities of villages, settlements, cities, which unite their efforts in solving urgent problems. The new model of financial support for local budgets, which received some autonomy from the central budget, has already justified itself. Starting from August 31, 2015, local self-government bodies received additional sources of income and substantially increased their revenues to their own budgets (up 46%). Moreover, the new system of equalizing the financial capacity of different communities has created powerful incentives for local authorities to increase their investment attractiveness and develop business in their own territories.

The greatest benefits from decentralization have been gained by communities that have managed to unite with others, creating united territorial communities. In their new status, united communities have substantially increased financial capacity by raising their own budgets several

times. At the same time, the pace of community consolidation in Ukraine significantly exceeded similar processes in some other states (Latvia, Estonia, Norway, Denmark), although the process of the association itself remains voluntary – six months after the adoption of the law on community unification around 7% of all territorial communities have consolidated in Ukraine (Haran, 2017, pp. 169). According to the reformers, the implemented measures will lead to a fundamentally different situation in Ukraine and a tangible increase in the number of middle class on the ground. But one should not exaggerate the honesty of the officials: the institutes they create are often artificial, situational and they will hardly defend interests that are contrary to the interests of state bodies. In addition, with the change of the President, a radical change in the entire political course is possible, which makes the future of decentralization reform, as well as other reforms, unclear.

Informal economy and informal relations in general acquire a special meaning in transformational Ukrainian society: they fill in the voids that arise in the breakage of the former institutional system, play a stabilizing role, providing the necessary adaptation opportunities. Institutional transformations inevitably lead to a temporary inconsistency between the old, the usual, “routine” mechanisms of interaction and new formal analogues, and even with the most favorable scenario of the development of reforms, society needs a certain period to tune social norms that traditionally guided its members to new formal boundaries. This transition process in Ukraine was burdened with a number of accompanying unfavorable circumstances, changes in the trends, pace and quality of institutional reforms, the rules for the game that have not been yet fully established for market players and would be transparent and could provide stability for transformational change. Informal relations and institutions in this situation acquire much more significance than formal ones, which ultimately creates a nutrient medium for the emergence and spread of non-standard forms of adaptation in a form of budget funds misuse, delays, non-payment and concealment of wages, secondary employment, etc. Such non-standard forms of adaptation in the informal economy do not provide an opportunity to create a legal basis for the implementation of economic factors for the formation of the middle class.

Furthermore, since 2014 as a consequence of the war in the East of Ukraine there was the formation of a two-sector economy with informal relations as well. It is understood that today in the Ukrainian economy two economic sectors have been formed – enterprises operating in the territory controlled by Ukraine – the “mainland” sector, and enterprises in the occupied territories – the ATO sector, to which, besides the occupied

territories, economic activity in the Ukrainian part of the ATO zone and in the so-called “grey zone” can be referred (Haran, 2017, p. 77). If the “mainland” sector of the economy operates in the regulatory field of Ukraine, the regulatory field of the ATO sector is characterized by a high level of uncertainty regarding the economic rules of the game.

2. Socio-political factors. When analyzing the socio-political factors that impede the formation of the social order and the formation of the middle class as a guarantor of social stability, one should answer the question about bureaucracy – is it a part of the society or its counterpart? (Tikhonova, 2006, p. 6–7). The undoubted fact is that officials are a special state, united by common interests and a peculiar way of life. Understanding the specifics of the interests of the bureaucracy as a special social group, public officials consider it, first of all, in preserving and constantly increasing its influence and power, protecting its own class interests. It is interesting that the population and the officials themselves consider the authorities not as a goal in itself, a guarantee of good prosperity and high social status, but as a tool value. If the money for ensuring a position and high status is more important than power, and the main interest of the bureaucracy is to preserve and consolidate its privileged position, even contrary to the interests of the country and its people, the desire of officials to convert power into money without losing power itself (which is, in fact, a cornerstone of corruption) is absolutely natural.

It is the “union” of the great oligarchic capital and the ruling elite that is the main “mechanism of inhibition”, which impedes the onset of the Ukrainian transformational society on the trajectory of sustainable development. The oligarchic nature of the system that has been formed in Ukraine is recognized not only on the scientific, expert levels but also by ordinary citizens. According to the monitoring of the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine in 2015, 44.7% of respondents determined that it is the oligarchs who play a significant role in the life of Ukrainian society. When asked about the definition of what is happening in the country, the relative majority of citizens (44.7%) chose the answer the “struggle between the oligarchs” (Zlobina, Shulha, Bevzenko, 2016, p. 37).

The political culture of modern Ukraine is the successor of Soviet political culture, and in its turn – the political culture of imperial Russia. The state in this type of political culture more often acts as a formation in which the impulses of activity must go from top to bottom. “Ordinary” citizens can only passively expect orders and “favors” distributed from above. Such representations create the ground for strong paternalistic sentiments, when an “ordinary person” delegates responsibility on an official,

and an official, in turn, to political leaders and senior officials. The lawfulness of citizens' participation in governance matters in most cases is rejected by officials. For their part, citizens do not seek political participation and public affairs. They are ready to accept alienation of the bulk of the population from power functions as a convenient state of affairs, which allows most people to do their own business. This leads to a well-known formula, which both the population and bureaucracy identify themselves – everything in the country depends on leaders, and not on ordinary performers. Unfortunately, in modern Ukraine there is a *meditocratic society*, where power belongs to people with average intellectual capabilities, which does not allow it to lead the society.

Limited possibilities for vertical mobility, which is especially characteristic for a system of economic relations, built on oligarchic capital. This system has a marked disproportionate character of the resources distribution (including political ones) in the society. This is also true for Ukraine, where an unstable social structure, most of which consists of the poor, has emerged. The middle class in the oligarchic system cannot be formed as a significant and important element in the class structure of society, but can be in a transitional, even marginal state. A small proportion of the middle class manages to get into higher levels of society, but most of them are doomed to go to lower classes, or for some time to be uncertain in a thin layer between the “top of the rich” and the “majority of the poor”. The authors of the research agree with their colleagues (Zlobina, Shulha, Bevzenko, 2016) that the existence of large middle class does not correspond at all to the logic of the oligarchic system itself, nor to the corporate interests of oligarchic groups that create and increase their capital on the basis of the establishment of monopolistic power in one or another sphere. The existence of an independent social force that is independent of oligarchs' interests, which can stimulate the development of civil society, based on its social interests, create public pressure on the power structures and influence decisions does not correspond to the interests of the oligarchy.

Similarly, the Ukrainian oligarchic system is characterized by the lack of demand for skilled personnel or demand only for those who have necessary contacts. This, in its turn, deforms the chain “education – qualification – income – long-term savings – level of consumption”, which ensures the formation and development of the middle class. Education does not guarantee a job with career prospects. Job does not guarantee income: the salary of representatives of one profession in the private and public sectors varies considerably. Income does not guarantee status, as many sources of high income are illegal.

Conclusions

The Ukrainian middle class is unstable from the socio-economic and socio-cultural point of view and from the socio-political point of view – it is not yet fully a political entity. Taking this into consideration, we can assert that its prospects are ambivalent. To the same extent it is both possible the development of the identified group towards the middle class of the European model, and the marginalization of this group, the loss of its propensity to manifest social activity.

On the one hand, regarding the immediate prospects of the middle class in Ukraine, it can be argued that if the factors that hinder its formation are not eliminated, then the middle class will remain a silent minority in conditions of rising social tensions among the majority of the poor and the permissiveness of the rich.

On the other hand, some of the trends that occurred during the turbulent events of the recent history of Ukraine, which arose from the confrontation between the authorities and the Maidan in November 2013 – February 2014, could not help affecting on the nature and significance of progressive changes in the society. These changes involve further processes of self-organization of the middle class as the basis of civil society, further democratization of social relations, the formation of new norms and values of social behavior, renewal of the basis for social solidarity and responsibility.

From the position of self-organization of social systems (N. Louman, E. Giddens), the Ukrainian middle class passed through three stages of self-organization: striving for distinguishing, striving for designating, striving for reproducing and restoring differences. The most complicated thing has remained – the production of cooperative effects of actions on distinction, designation, reproduction and restoration. However, the very production of these cooperative effects leads to a more optimal structuring of society and the formation of social relations of interaction.

Based on O. Kutsenko's methodology, it can be argued that the middle class of modern Ukraine has realized its "social self" both in accordance with objective criteria (the definition of its own financial status) and subjective (criterion of self-identification and value orientation), however it cannot realize its activity-structural potential yet.

Some optimism about further self-organization of blurred middle class is caused by the most serious shift towards the socio-political self-identification of the Ukrainian population as a whole. Thus, the significance of the position of "a citizen of Ukraine" has increased by one and half times – from 35.9% in 2013 to 52.3% in 2015. At the same time, such

basis for solidarity as similar prosperity took a back seat: the surge of patriotism has temporarily diminished significance of social-income stratification of the Ukrainian society (Zlobina, Shulha, Bevzenko, 2016, p. 106).

Disappearance of dualism in the integration priorities of Ukrainians and formation of a stable core of supporters of the European direction as the main integration vector also contributes to the consolidation of the Ukrainian middle class on a value-based framework.

We hope that further decentralization processes will contribute to the withdrawal of reforms from the shadow in postmaidan Ukraine. In our opinion, these reforms deserve all possible support, as the state itself creates favorable conditions for limiting the bureaucratic burden that affects small and medium-sized businesses and establishing control from the institutions of civil society. It is decentralization that is a significant factor in expanding boundaries and composition of the Ukrainian middle class upon condition that the potential threat of corruption sale of territorial communities' land is eliminated.

POSTMAJDANNA UKRAINA: KLASA ŚREDNIA W CIENIU REFORM

(STRESZCZENIE)

Artykuł poświęcony jest badaniu dynamiki struktury społecznej społeczeństwa ukraińskiego w okresie po Rewolucji Godności 2013–2014. Autorka stara się zidentyfikować wiodące tendencje transformacji klasy średniej – podstawy stabilności i gwarancje nieodwracalności przemian demokratycznych – w postmajdannej Ukrainie. Zakrojony na szeroką skalę program transformacji społecznej, ogłoszony przez ukraiński rząd (62 reformy), nie mógł zostać zrealizowany z powodu braku niezbędnych zasobów, agresji Rosji w Donbasie i ostrego kryzysu zaufania publicznego do władzy. Państwowa klasa średnia odpowiedziała ograniczeniami ilościowymi i zmianami jakościowymi w swoim składzie. Czynniki, które wpłynęły na ten proces, zostały poddane analizie, a w szczególności: nadzwyczajna koncentracja dużego kapitału finansowego, genetycznie powiązanego z władzą; utrzymanie niezbędnej regulacji państwa w gospodarce; zwiększenie udziału wydatków społecznych państwa na wsparcie niższych warstw; zwiększona aktywność migracyjna Ukraińców po uzyskaniu ruchu bezwizowego z UE; mobilność społeczna na rynku pracy, prekarizacja; redukcja pełnosprawnej ludności wiejskiej; wpływ gospodarki nieformalnej (w cieniu); decentralizacja władzy; czynniki społeczno-polityczne. Stwierdzono, że klasa średnia w postmajdannej Ukrainie już zrealizowała swoje „ja społeczne”, ale nie może jeszcze zrealizować swojego potencjału czynnościowo-strukturalnego.

POSTMAIDAN UKRAINE: MIDDLE CLASS IN THE SHADOW OF REFORMS

(SUMMARY)

The article is devoted to the research of dynamics of the social structure of Ukrainian society in the period after the Revolution of Dignity in 2013–2014. The authors try to identify the leading tendencies of the middle class transformation, the basis for stability and guarantees of the irreversibility of democratic transformations in postmaidan Ukraine. The large-scale program of social transformation, proclaimed by the Ukrainian government (62 reforms), could not be implemented due to lack of essential resources, Russia's aggression in Donbas and an acute crisis of public trust to the government. The national middle class responded with quantitative reductions and qualitative changes in its composition. The factors influencing this process have been analyzed, in particular: the extraordinary concentration of large financial capital, genetically related to power; maintaining essential state regulation in the economy; increase of the share of social expenditures of the state in support for the lower stratum; increased migration activity of Ukrainians after obtaining a visa-free regime with the EU; social mobility in the labor market, precarization; reduction of working age rural population; influence of the informal (shadow) economy; decentralization of power; socio-political factors. It can be concluded that the middle class in postmaidan Ukraine has already realized its "social self," but cannot realize its activity-structural potential yet.

BIBLIOGRAPHY

- Aleksandrova O. and Omelchenko Y. and Popovich O., 2018, *Competition as a Factor of Social Development*, Studia Warمیńskie, vol. 55, p. 43–62.
- Average and minimum wages in Europe: salary levels for the countries of the European Union and some other countries of the world, salary tables for 2019, 2019, <https://ru-geld.de/salary/europe.html>.
- Corey Lu, 1935, *The Crisis of the Middle Class*, New York: Covici-Friede, 379 p.
- Dodonov R., 2015, *Crisis, war or conflict – how to call the events in East of Ukraine correctly?* East, No. 2(134), p. 107–112.
- Eurostat, 2019, Monthly minimum wages – bi-annual data, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=earn_mw_cur&lang=en.
- Giddens A., 2009, *Sociology*, 6 ed, Cambridge, Polity Press, 1183 p.
- Haran O. (ed.), 2017, *Transformation of public spirit in the face of countering Russian aggression in Donbas: regional dimension*. Kyiv, Stylos, 235 p., <https://dif.org.ua/uploads/pdf/150467475158f5c921352af7.35764833.pdf>.
- Kraievskia H., 2015, *Employment in rural settlements in Ukraine: problems and directions of their solution*, Demography and social economy, No. 3, p. 209–219.
- Kurylo I., Aksionova S., Sliusar L., 2015, *Socio-demographic situation in Donetsk and Luhansk regions in the context of factors and consequences of the East-Ukrainian conflict, East-Ukrainian conflict in the context of global transformations*, Ukrainian Institute of Strategies for Global Development and Adaptation, Donetsk, p. 298–309.

- Kutsenko O., 2002, *Formation of social classes as a manifestation of self-organization processes in society*, *Sociology: theory, methods, marketing*. No. 4, p. 122–133.
- Kutsenko O., 2006, *Do class fundamentals of political participation remain valid*, *Sociology: theory, methods, marketing*. No. 3, p. 92–115.
- Libanova E., 2018, *External labor migrations of Ukrainians: scales, causes, implications*, *Demography and social economy*, No. 2(33), p.11–26.
- Luhmann N., 2012, *Theory of Society*, Vol. 1, Stanford University Press, 488 p.
- Ministry of Social Policy, 2018, <https://www.msp.gov.ua/news/16273.html>.
- Monitoring of the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016.
- Monitoring of the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2017.
- Razumkov Center, 2016, *Middle class in Ukraine: ideas and realities*. Anatolii Rachok (sup.), Kyiv, Publishing House “Zapovit”, 258 p. http://razumkov.org.ua/uploads/article/2016_Seredn_klas.pdf.
- Shkaratan O., 2006, *Social policy. Landmark – new middle class*, *Social sciences and modern times*, № 4, p. 39–53.
- Terepyshchyi S., 2016, *The concept of “knowledge society” in the context of information era*, *Studia Warmińskie*, vol. 53, p. 77–84.
- Tykhonova N., 2006, *Bureaucracy: part of the society or its counterpart?* *Sociological research*, No. 3, c. 4–8.
- Ukrainian society: migration dimension: nat. report, 2018, Ptoukha Institute for Demography and Social Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, K, 396 p., https://www.idss.org.ua/arhiv/Ukraine_migration.pdf.
- Zlobina O., Shulha M., Bevzenko L., 2016, *Socio-psychological factors of the integration of Ukrainian society*, Kyiv, Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 276 p., <https://i-soc.com.ua/assets/files/journal/leshch-socio-psy-factors-a5-16-01-2017.pdf>.

Cezary Kalita, *Wspólnota versus społeczeństwo. Spór na temat istoty i funkcji wspólnoty oraz społeczeństwa z perspektywy filozofii społecznej*, WN UPH, Siedlce 2018, ss. 375.

Dyskusja na temat natury i form społecznego życia człowieka toczy się od wieków. Jej rezultatem jest wypracowanie wielu doktryn i koncepcji ustrojowych. Część z nich przeminęła bezpowrotnie, a część cieszy się niezmienną popularnością. W aktualny dyskurs dotyczący relacji między wspólnotą i społeczeństwem wpisuje się również książka Cezarego Kality *Wspólnota versus społeczeństwo. Spór na temat istoty i funkcji wspólnoty oraz społeczeństwa z perspektywy filozofii społecznej*. Autor jest filozofem i pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Przedmiotem jego zainteresowań jest filozofia społeczna i polityczna, historia idei, socjologia i filozofia bezpieczeństwa.

Prezentowana monografia jest podzielona na trzy części, które są poprzedzone *Wstępem* i zwieńczone *Uwagami na zakończenie*. Część pierwsza *Perspektywa filozofii społecznej* obejmuje zagadnienia metodologiczne i wyznacza tło historyczne rozważań. W części drugiej *Teoretycy problematyki wspólnoty i społeczeństwa* zostały zaprezentowane poglądy na wspólnotę i społeczeństwo wybranych myślicieli z dziedziny filozofii i socjologii. W części trzeciej *Wspólnota czy społeczeństwo?* autor podejmuje natomiast próbę przedstawienia własnej wizji życia wspólnotowego i społecznego.

We *Wstępie* Kalita ukazuje podstawowy dylemat życia zbiorowego, jakim jest życie we wspólnocie lub w społeczeństwie. Z jednej strony wspomina on o współczesnym kryzysie życia społecznego, którego wyrazem jest atomizacja, z drugiej natomiast o procesie umacniania się wspólnot i ich tendencjach totalizujących. Podkreśla też rolę państwa, którego zadaniem jest ochrona człowieka przed nadmierną władzą wspólnot. Autor stawia tezę, która będzie motywem przewodnim całej książki, że celem życia społecznego jest budowanie społeczeństwa, a wspólnota jest tylko środkiem do niego. Wspólnota jest także konieczna do ukształtowania się samego człowieka, ale jego celem jednostkowym jest dążenie do zaistnienia w społeczeństwie. Państwo zaś winno stać na straży tego zadania.

W rozdziale pierwszym części pierwszej Kalita postuluje zmianę paradygmatu myślenia o życiu zbiorowym z politycznego na społeczny. W związku z tym należy rozróżnić filozofię społeczną i polityczną oraz ustalić odpowiednią relację między teoretyczną filozofią i praktyczną socjologią. Rozważa też rolę pojęcia prawdy w poznaniu naukowym, dychotomiczny jego model oraz znaczenie reinterpretacji historii w celu lepszego rozumienia teraźniejszości. W drugim rozdziale części pierwszej autor kreśli tło historyczne rozważań nad wspólnotą i społeczeństwem. Koncentruje się na motywach życia ludzi w społeczności państwowej. Odwołując się do poglądów starożytnych myślicieli wskazuje, że motywem może być partykularny interes (Platon), natura ludzka (Arystoteles) i kosmopolityczny indywidualizm (stoicy).

W części drugiej Kalita przedstawia dziewięć wybranych arbitralnie koncepcji rozumienia wspólnoty i społeczeństwa. Ich autorami są Ferdinand Tönnies, Adam Smith, Helmuth Plessner, Karol Marks, Moses Hess, Thomas Hobbes, Robert Putnam, Zygmunt Bauman i Amitai Etzioni. Kalita dokonuje własnej reinterpretacji poszczególnych stanowisk. Czyni to nie w porządku chronologicznym, ale raczej rzeczowym. Podejście takie ma ułatwić lepsze zrozumienie rozwoju idei wspólnoty i społeczeństwa. Na jakie elementy zwraca zatem uwagę autor monografii u poszczególnych myślicieli? F. Tönnies dokonał jego zdaniem wyraźnego odróżnienia między wspólnotą (pierwotnym bytem naturalnym) i społeczeństwem (tworem sztucznym). Obie społeczności są odpowiednio scharakteryzowane za pomocą następujących opozycji: emocje-rozum, relacje osobowe-relacje bezosobowe, ograniczenie-wolność, własność prywatna-zarządzanie dobrami, relacje jakościowe-relacje ilościowe, subiektywna moralność-obiektywna etyka, bezterminowa władza hierarchiczna-temporalna władza, niezmiennosc-zmienność, tożsamość-funkcja, przeszłość-przyszłość, wykluczenie-tolerancja, sprawiedliwość rozdzielcza-sprawiedliwość komutatywna, przejściowość-docelowość. Na sympatię i interes własny jako mechanizmy funkcjonowania zbiorowości Kalita zwraca uwagę u A. Smitha. Są one połączone z jego teorią „bezsronnego obserwatora”, za pomocą której dokonuje się obiektywizacja moralności i powstanie etyki jako regulatora życia społecznego. Formą spójności społeczeństwa jest mechanizm „niewidzialnej ręki” i państwo, które powinno być minimalne i nie przekształcać się we wspólnotę. Teoretykiem wspólnoty był zdaniem autora monografii także H. Plessner, który nie lekceważył jednak znaczenia społeczeństwa. Wspólnota jest dla niego lekarstwem na osamotnienie i lęki społeczne. Wyróżnia jej dwa rodzaje: „wspólnotę krwi” i „wspólnotę sprawy”. Warunkiem jej zaistnienia jest brak tajemnicy, transparentność członków, więź zaufania i bezpieczeństwa. Społeczeń-

stwo jest tłem wspólnoty, zbiorem zatowizowanych jednostek, połączonych relacją fizycznej obecności i konwencjonalnymi regułami gier. Chroni ono indywidualną osobowość człowieka, który jest definiowany przez funkcje. Społeczeństwo jest charakteryzowane przez pojęcia konstruktów, umowy, transakcji, interesu i formalizmu. Wspólnota jest natomiast sferą zaufania, ochrony przed nieokreślonością i ryzykiem społeczeństwa. W przekonaniu Kality postulat odbudowania wspólnoty w formie komunistycznej jako antidotum na społeczeństwo kapitalistyczne wysunął K. Marks i M. Hess. Zależało im na eliminacji rynku (pieniądza i konsumpcji) i przywróceniu prawdziwych relacji między ludźmi odwołujących się do gatunkowych dyspozycji człowieka (racjonalności i wolności). Gatunkową istotę człowieka wyraża właśnie wspólnota. Autor monografii przywołuje również T. Hobbesa i R. Putnama, którzy podkreślali znaczenie zaufania w życiu społecznym. Zwiększenie jego poziomu winno dokonać się w ramach państwa (Hobbes) lub społeczeństwa (Putnam). Do powstania państwa dochodzi w wyniku umowy. Jest ono korzystne ze względu na zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę przed nadmiernymi roszczeniami wspólnot. Prowadzi ono jednocześnie do ograniczenia absolutnej równości i wolności. W ramach społeczeństwa podkreśla się natomiast znaczenie wspólnot i stowarzyszeń. Ważna jest też rola kapitału społecznego jako ogółu norm, wartości, powiązań, zależności grupowych, zaufania i lojalności. Może mieć on charakter integrujący (pomiędzy członkami tej samej grupy) lub łączący (pomiędzy osobami należącymi do różnych zbiorowości). W przekonaniu Kality do odbudowy wspólnoty wzywa też Z. Bauman. Wspólnotę konstytuuje u niego porozumienie między ludźmi. Jej niebezpieczeństwem jest zaś racjonalizacja, która prowadzi do powstania społeczeństwa. Wspólnota charakteryzuje się odrębnością, zaspokajaniem potrzeb swoich członków, małymi rozmiarami, bliskimi interakcjami, emocjonalnością, ekskluzywnością i samowystarczalnością. Ceną za życie we wspólnocie jest ograniczenie wolności, a zyskiem poczucie bezpieczeństwa. Wspólnota nakierowana jest na komunikację wewnętrzną, ponieważ wszelka informacja z zewnątrz jest zagrożeniem. We wspólnocie mamy do czynienia z panoptikonem (nieliczni kontrolują wielu), a w społeczeństwie z synoptikonem (wielu kontroluje nielicznych). W obu przypadkach dochodzi do eliminacji prywatności. Marzenie o wspólnocie jest jednak skazane na niepowodzenie, ponieważ nie jest ona w stanie wypełnić powyższych warunków. Z pewnym dystansem Kalita odnosi się do A. Etzioniego, który postuluje stworzenie wspólnot responsywnych, czyli wrażliwych na potrzeby swoich członków. Responsywność jest miarą autentyczności wspólnoty. Jej fundamentem jest moralność, która umożliwia korektę potrzeb. Analiza po-

trzeb musi spełniać kryteria racjonalności. Musi nastąpić jednak maksymalizacja zakresu uwzględnianych potrzeb w ramach wspólnoty. We wspólnotach mamy do czynienia z dwiema sprzecznymi tendencjami: do porządku i do autonomii, które winny zmierzać do zaspokojenia ludzkich braków. Wspólnota istnieje dzięki sieci afektywnych relacji w obrębie grupy jednostek i identyfikacji z określoną kulturą. Członkowie wspólnoty winni odznaczać się lojalnością wielowarstwową, czyli postrzegać siebie jako należących do różnych wspólnot. Lojalność względem wspólnoty ogólniejszej winna być jednak dominująca.

W trzeciej części monografii Kalita kreśli własną wizję wspólnoty i społeczeństwa. Podkreśla przede wszystkim, aby nie mieszać obu rzeczywistości. Ostrzega przed radykalizmem, ekspansywnością i ekskluzywizmem wspólnoty, która jest ontologicznie pierwotna w stosunku do społeczeństwa. Jednocześnie jest ona bazą dla społeczeństwa, które jest proceduralną formą organizacji zbiorowości. Autor sympatyzuje bardziej ze społeczeństwem niż ze wspólnotą. Preferuje heterogeniczność społeczeństwa kosztem homogeniczności wspólnoty. Społeczeństwo jako zbiór wspólnot domaga się jego zdaniem protektoratu państwowego w formie zbioru reguł funkcjonowania. Wspólnota natomiast funkcjonuje dobrze bez opieki państwa. Ponadto w społeczeństwie należy dowartościować etykę indywidualizmu. Winna się ona rozwijać przez dyskurs między ludźmi, co rodzi nowe możliwości i sytuacje. Kalita podkreśla rolę zaufania w rozwoju życia społecznego. Należałoby jedynie zróżnicować jego poziomy i formy. W związku z tym, że brakuje obecnie nowych i nośnych idei politycznych oraz powstają nowe ruchy społeczne, należałoby się zająć budowaniem funkcjonalnych układów zbiorowych (społeczeństwa).

W *Uwagach na zakończenie* autor podkreśla, że monografia była pisana z pozycji przeciwnika wspólnoty i zwolennika społeczeństwa. Zauważa, że przecenia się często wspólnotę i nie docenia się społeczeństwa. Między nimi występuje jednak pewien związek. Dopuszcza też myśl o porozumieniu między zwolennikami jednej i drugiej grupy. Wspólnota i społeczeństwo są bowiem dwiema formami wyrazu ludzkiej zbiorowości.

Książka C. Kality zawiera rozbudowane analizy, autor troszczy się o doprecyzowanie używanych pojęć, zarysowuje tło historyczne i kulturowe poruszanych zagadnień. Używa języka komunikatywnego, niekiedy z dygresjami i powtórzeniami, które zakłócają miejscami tok narracji. Niektóre elementy wyводу, np. dotyczące metody politycznej i społecznej, należałoby bardziej dopracować. Autor akcentuje też, co wydaje się niezbyt konieczne, pewne rozróżnienia, np. między wolnością i zdeterminowaniem, moralnością i etyką, filozofią społeczną i polityczną. Należy się także zastanowić, czy właściwe w prowadzonym wywodzie jest tak

konieczne ostre przeciwstawienie wspólnoty i społeczeństwa. Należy mieć na uwadze, że człowiek żyje i działa w obu społecznościach, stykając się lub funkcjonując w różnych wymiarach swojej egzystencji. Wydaje się ponadto, że w demokracjach liberalnych nie docenia się wartości tzw. instytucji „ciepłych” (wspólnot), dających poczucie zakorzenienia, tożsamości i ciągłości. Preferuje się natomiast „zimne” instytucje społeczne (wolny rynek, prawo, władzę), co często prowadzi do atrofii więzi międzyludzkich. Należałoby zatem dążyć nie tyle do napięcia między owymi społecznościami, ile raczej do harmonijnej i owocnej dla obu stron koegzystencji. Wydaje się jednak, że autor ostatecznie łągodzi radykalizm swego pierwotnego stanowiska w tej kwestii.

Podsumowując należy skonstatować, że książka Kality jest dobrym wprowadzeniem dla wszystkich, których interesuje filozoficzna refleksja na temat wspólnoty i społeczeństwa. Tym samym udało się autorowi osiągnąć wyznaczony przez siebie cel.

Ks. Karol Jasiński

Olsztyn

DOI: 10.31648/sw.2564

„Żywot bł. Doroty z Małtów Jana z Kwidzyna”, przeł. bp Julian Wojtkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, ss. 427.

Autorem przekładu Żywota Doroty z Małtów Mistrza Jana z Kwidzyna jest ks. biskup prof. dr hab. Julian Wojtkowski. Dzieło ukazało się z końcem 2012 r. dzięki Towarzystwu Naukowemu KUL.

Publikacja przetłumaczona z języka łacińskiego na współczesny język polski liczy 427 stron i składa się z wykazu skrótów użytych do oznaczenia poszczególnych źródeł, wprowadzenia, wstępu, siedmiu ksiąg przedstawiających w rozdziałach wydarzenia z życia bł. Doroty z Małtów, modlitwy na uproszenie zrozumienia tej księgi, tablicy Jana z Kwidzyna, wykazu źródeł, kalendarium życia Doroty z Małtów (1347–1394), skrowidza nazwisk, miejscowości i rzadkich wyrażań, spisu rozdziałów oraz posłowania.

Dzieło przedstawia przede wszystkim działanie Boże, które dokonało się w kwidzyńskiej rekluzie, choć widoczne są w nim także duszpasterskie dążenia samego autora i spowiednika bł. Doroty, czyli Jana z Kwidzyna (Joannes Marienwerder; 1343–1417). Rozwój duchowy na różnych etapach ludzkiej egzystencji to główny temat Żywota Doroty z Małtów,

będącego w obecnym kształcie kompilacją wielu rękopisów, spośród których dziś istnieją już tylko trzy: tybiński, gdański i królewiecki w postaci nowożytnego odpisu w rękopisie wiedeńskim. W wątpliwych fragmentach pomocny też okazał się rękopis benedyktyńskiego opactwa Göttweig, będący skróconym przekładem Żywota łacińskiego, co odpowiednio usystematyzował autor tłumaczenia.

Przetłumaczony tekst Żywota Doroty z Małów Jana z Kwidzyna jest zgodny z zasadami współczesnej polskiej pisowni i interpunkcji, co sprawia, że jest bardziej przystępny i zrozumiały dla współczesnego czytelnika. Małe litery łacińskie (a-z) dzielą rozdziały tekstu na odcinki, do których odsyła Tablica, natomiast litery pochyłe podają liczby stron lub kart rękopisów. Mowa bezpośrednia bł. Doroty, która często zawiera w sobie dialog lub przesłanie Chrystusa, zaznaczona jest na początku gwiazdką u góry. Pojawiające się gdzieniegdzie odwołania autora tłumaczenia wyjaśniają skomplikowane okoliczności historyczne oraz średniowieczne nazwy, co pozwala lepiej zrozumieć trudną tematykę doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Małów. Książka charakteryzuje się ponadto staranną redakcją i adekwatną do tematyki oprawą graficzną.

Duży trud księdza biskupa został włożony w jak najwierniejsze odтворzenie pierwowzoru, co przejawia się m.in. w zachowaniu znaczenia wyrazów, stosowaniu odpowiedników czysto polskich oraz pisowni odzwierciedlającej stany uczuciowe i doświadczenia mistyczne kwidzyńskiej rekluzji. Przekazane do rąk badaczy dzieło skoncentrowane jest na chronologicznie ułożonym przekazie opowiadającym o latach młodości, małżeństwie, wychowaniu dzieci, pielgrzymkach i towarzyszących wszystkim tym latom życia doświadczeniach duchowych.

Pierwsza księga Żywota w osiemnastu rozdziałach opowiada o objawieniach Doroty, ich autentyczności i zapisie oraz wyjaśnia niektóre trudne wyrażenia rozwiniętego przez mistyczkę z Małów nazewnictwa. Druga (46 rozdziałów) i trzecia księga (28 rozdziałów) opowiadają o jej życiu do roku 1391, następnie mamy 54 rozdziały *Vita Lindana* z 1398 r. Czwarta księga (40 rozdziałów) zawiera tylko traktaty o męce i pociesze Doroty. Piąta księga (49 rozdziałów) mówi o jej życiu i ćwiczeniach w zamknięciu, szósta księga (25 rozdziałów) o jej miłosnym obcowaniu z Chrystusem, a księga siódma (31 rozdziałów) o jej tęsknocie za śmiercią, niebiańskich procesjach i błogosławionej śmierci. Prolog zawiera informacje o siedmiu pieczęciach, które ukrywały przed światem życie wewnętrzne Doroty i odnosi je do siedmiu obrazów apokaliptycznych w symbolicznym wykładzie używanym w średniowieczu. Tablica, czyli skorowidz osobowy i rzeczowy, składa się z około 150 wyrazów z dalszym ciągiem, który początkowo autor, czyli Jan z Kwidzyna, umieścił na po-

czątku swego dzieła, co miało na celu ułatwienie czytelnikowi orientacji w trudnym tekście mistycznym. Dlatego w Tablicy po każdym zdaniu podano księgę, rozdział i odcinek (od a do f).

Na pierwszy plan w dziele Jana z Kwidzyna wysuwa się chęć udokumentowania świadectwa autentyczności przeżyć bł. Doroty oraz przekazania potomnym pewnej chronologii jej życia i wydarzeń ważnych dla wzrastania wewnętrznego. Drugim ważnym zadaniem, którego podjął się w Żywocie Jan z Kwidzyna było uporządkowanie oraz scharakteryzowanie w wymiarze teologicznym doświadczeń mistycznych, które stały się udziałem błogosławionej patronki Prus i Pomorza. Trzeci wymiar, którego pominąć nie sposób, gdyż wiodą do niego niejako wszystkie poprzednio wymienione, to chęć wychowania i otwarcia na łaski życia kontemplacyjnego następnych pokoleń. Ich celem ostatecznym jest zrodzenie do świętości rzesz ludzi, kobiet i mężczyzn, którzy pielęgnując miłość do Boga i bliźnich, pełniąc obowiązki swojego stanu, podążać będą drogą doskonałości życia chrześcijańskiego – tak, jak starała się to czynić przez całe swoje życie bł. Dorota z Małtów.

Poszczególne etapy życia pomorskiej mistyczki są dla Jana z Kwidzyna okazją do ukazania rzeszy kapłanów i wiernych możliwej na drodze jej osobistego rozwoju duchowego. Pielgrzymki do miejsc świętych, posty, modlitwa, uczestnictwo w liturgii i przyjmowanie komunii świętej to drogi, którymi można podążać, naśladować bł. Dorotę z Małtów. Właśnie dlatego powstała niniejsza księga. Spowiednik chciał, żeby przesłania Chrystusa przekazane przez mistyczkę dotarły do szerokich rzesz wiernych, ponieważ jak zapowiadał jej Pan: „Oni z duchowych dóbr zostawionych przez ciebie, gdy umrzesz, mają stać się bogatsi niż synowie tego wieku przez cielesne dobra od swoich rodziców po śmierci zostawione. Mianowicie ponieważ dobra, które każesz im pozostawić, są dobrami prawdziwymi i uczciwie nabytymi, a są to: prawdziwa wiara, wielka miłość, silna nadzieja, pełne zawierzenie i usilne pragnienie. Jeśli zechcą, będą mogli z nich być szczęśliwi” (VII, 25, d).

Podobny charakter mają też inne fragmenty dzieła, w których Jan z Kwidzyna relacjonuje doświadczenia mistyczne bł. Doroty w celu „pociągnięcia” ku Bogu kolejnych pokoleń czytelników Żywota. Dzięki księdze tej można odkryć jak pomezkańska mistyczka zapalała się do miłości Boga i bliźniego, rozplłomieniała się do pobożności, do potępienia grzechu, wzgardy rzeczy doczesnych, lekceważenia siebie, do prawdziwej i stałej pokuty za grzechy, stałej cierpliwości, czystej powściągliwości, dzielności czynienia dobra, życzliwości, wstrzemięźliwości i pokory. Motywacją dla jej działań było wielkie pragnienie osiągnięcia życia wiecznego, co z kolei zachęcało ją do dbałości o czystość duszy, która wyrażała

się w częstych spowiedziach, żalu za grzechy wyrażanym przez płacz, noszeniu włosienicy, samobiczowaniach oraz codziennym uczestniczeniu w Eucharystii.

Wielką miłość bł. Doroty do sakramentu Eucharystii najdobitniej wyrażają słowa wypowiedziane przez mistyczkę tuż przed śmiercią: „Nuże, dajcie mi, dajcie mi Pana mego umiłowanego, to jest Sakrament Eucharystii!” (VII, 28, d). Słowa te mocno zapadły w pamięć autora Żywota. Zamykają też ostatnią, siódmą księgę dzieła.

Z treści pozostawionych przez Jana z Kwidzyna wnioskować można, że wszelkie trudy podejmowane przez bł. Dorotę charakteryzował głęboki chrystocentryzm jej duchowych przeżyć, które przepojone były tęsknotą za zjednoczeniem duszy z wolą Bożą. Zjednoczenie to według treści Żywota najpełniej dokonuje się podczas Eucharystii, toteż jakby naturalnym wydaje się fakt, że właśnie wówczas mistyczka najczęściej doświadczała wizji wewnętrznych dotyczących tajemnic wiary, takich jak: wciele nie, odkupienie, chwała Maryi i zbawionych. Z pozostawionych przez Mistrza Jana opisów wynika, że podczas wewnętrznego zjednoczenia jej duszy z Panem następowało „zapomnienie wszystkiego, co zewnętrzne, oświecenie umysłu, duchowo zmysłowe poznanie pocałunku i objęcia duszy z Chrystusem, jawne słyszenie głosu Pana Boga, mówiącego wewnątrz a niekiedy zewnątrz, widzenie i kontemplacja świętych tajemnic oraz nagle pouczenie, w jaki sposób święci na tym świecie żyli święcie” (I, e). Jaśnemu poznaniu, umiłowaniu i rozkoszowaniu się Panem Bogiem towarzyszył słyszany przez nią głos Oblubieńca oraz doznania zachwyty sprawiające, że bł. Dorota „nadprzyrodzonym światłem rozjaśniona poznała wiele tajemnic na niebie i na ziemi, które widziała czasem wyobraźniowo, czasem umysłowo, bez obrazu jakiejś rzeczy stworzonej” (II, b). Mogła też widzieć w sobie „jak przez kryształ najmniejsze grzechy” (II, l), co pomogło jej w oczyszczaniu i utrzymywaniu duszy w nieskazitelnej niemal czystości. Co warte podkreślenia, relacjonowane przez kwidzyńską pustelnicę widzenia spowiednik porównywał, sprawdzał z doktryną Kościoła i odnosił do tekstów Pisma świętego, co można zaobserwować, studiując kolejne stronic Żywota Doroty z Małtów (I, 4, k; I, 5, d).

Posługa Jana z Kwidzyna jako spowiednika zakończyła się wraz ze śmiercią bł. Doroty, o czym opowiada rozdział 28 Księgi Siódmej Żywota. Kiedy bowiem powrócił i zastał rekluzę martwą, rozpoczął się dla niego czas pracy nad dziedzictwem duchowym Mistyczki Północy. Priorytetem stała się dla Mistrza Jana konieczność opisanie i w ten sposób zachowania od zapomnienia tego, co dla bł. Doroty, Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, i jego samego było istotne, jeśli nie najważniejsze.

Dzięki wykonanemu przez ks. bp. Juliana Wojtkowskiego tłumaczeniu, badaczom polskim udostępnione zostało cenne źródło, umożliwiające podjęcie badań nad duchowością kobiecą oraz religijnością funkcjonującą w średniowieczu w państwie krzyżackim. Wydane przez Towarzystwo Naukowe KUL dzieło ubogaca dotychczasową wiedzę historyczną i teologiczną na temat życia w późnym średniowieczu na Pomorzu oraz uświadamia, jak ważną postacią dla mieszkańców Prus była bł. Dorota. Publikacja ta jest warta polecenia tym wszystkim, których interesuje hagiografia i historia, jak również tym, którzy chcą wzbogacić swoje życie duchowe. W Żywocie Doroty z Małtów odnajdą oni bowiem cenne wskazówki, które mogą zainspirować do podejmowania głębokiej refleksji służącej rozwojowi osobistemu, jak również zachęca do działań na rzecz nie tylko pojedynczego człowieka, ale większych grup społecznych.

Marta Kowalczyk

Olsztyn

DOI: 10.31648/sw.2850

