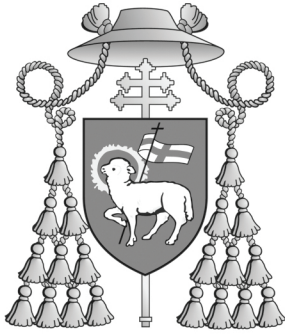


ISSN 0137-6624



STUDIA

53

2016

WARMIŃSKIE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Facultad de Teología „San Pablo”, Boliwia),
ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW,
Warszawa), o. Jarosław Merecki SDS (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną,
Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym), Oksana Mikheieva (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie,
Ukraina), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römel (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek
(SWPS, 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), Andreas Wagner (Universität Bern,
Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JP II, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

Oleg Bazaluk, ks. Radosław Chałupniak, Wojciech Dajczak, Valeriy Denysenko, ks. Wiesław Dyk,
Albin Głowacki, ks. Jan Górski, Pavlo Hai-Nyzhnyk, Beata Jeżyńska, Maciej Jońca, Roman Jurkowski,
ks. Andrzej Kiciński, Joanna Komorowska, ks. Dariusz Kotecki, Mykola A. Kozlovets, Dmytro Kudionov,
Małgorzata Korzycka, ks. Paweł Mazanka, Antoni Mironowicz, Eugeniusz Mironowicz, ks. Maciej Olczyk,
Elżbieta Osewska, ks. Józef Pater, ks. Joachim Piecuch, ks. Andrzej Proniewski, Sergiy Ryk, Joanna Sadowska,
Eugeniusz Sakowicz, Volodymyr Savelyev, ks. Kazimierz Skoczylas, Denis Sviridenko, ks. prof. Janusz Szulist,
ks. Tomasz Szyszka SVD, ks. Marek Tatar, Yaryna Turchyn, ks. Ireneusz Werbiński, Sławomir Wyszomirski,
Maria Zabłocka, ks. Wojciech Zawadzki

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Arkadiusz Gut (filozofia), ks. Piotr Duksa (teologia), Małgorzata Suświłło (nauki o rodzinie),
Piotr Krajewski (prawo), ks. 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), Sergiusz Terepizczy (Ukraina)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Emilia Dabek (native speaker – język angielski),
Sergiusz Terepizczy (native speaker – język rosyjski), Wolfgang Wenger (native speaker – język niemiecki)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”

ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarminskie@onet.pl

strona internetowa: <http://www.studiawarminskie.uwm.edu.pl/>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

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

<http://www.studiawarminskie.uwm.edu.pl/numery-studiow-warmi-skich/>

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2016

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. 33,92, ark. druk. 28,75

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 70

SPIS TREŚCI

Filozofia

Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Aktualność Kantowskiej wizji prawa autorskiego</i>	9
Ks. Jacek J. Pawlik SVD, <i>Obecność tradycji w afrykańskiej nowoczesności</i>	25
Ryszard A. Podgórski, <i>Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły</i>	39
Wiaczesław Artiuch, <i>Мировоззренческие основания историко-философских исследований Дмитрия Чижевского (Światopoglądowe zasady badań historyczno-filozoficznych Dmytra Czyżewskiego)</i>	55
Denys Svyrydenko, <i>Plagiarism Challenges at Ukrainian Science and Education (Plagiat w nauce i edukacji na Ukrainie)</i>	67
Sergiusz Terepiszczy, <i>The Concept of „Knowledge Society” in the Context of Information Era (Pojęcie „społeczeństwo wiedzy” w kontekście ery informacyjnej)</i>	77
Oksana Petinowa, <i>Принцип разумного эгоизма как идейный фундамент представлений о человеке в контексте экономических связей (Egoizm rozumny jako ideowy obraz człowieka a stosunki ekonomiczne)</i>	85
Paweł Dawidow, <i>Неперывное образование как новая парадигма: синергетический анализ (Kształcenie ustawiczne jako nowy paradygmat: analiza synergiczna)</i>	99

Teologia

Adam Drozdek, <i>Gideon Krinowski's Sermons (Kazania Gedeona Krinowskiego)</i>	113
Ks. Jerzy Adamczyk, <i>Katechizacja parafialna w świetle obowiązujących przepisów kościelnych</i>	125
O. Piotr Liszka CMF, <i>Oddziaływanie hellenizmu na antropologię chrześcijańską</i>	145
Aleksandra Nalewaj, <i>Kościół Janowy jako „antyspołeczność” w socjolingwistycznej perspektywie Bruce'a J. Maliny</i>	161
Ks. Lyubomyr Rzhyskyi, Oksana Volynets, <i>Wyzwania znaków czasu dla Kościoła grecko-katolickiego na Ukrainie</i>	179
Ks. Adam Bielinowicz, <i>Blog – użyteczne narzędzie katechizacji</i>	193

Nauki o rodzinie

Anna Zellma, <i>Rola zawodowa nauczyciela wychowania do życia w rodzinie</i>	205
Ks. Antoni Jucewicz SVD, <i>Duchowo-moralne wyzwania starości</i>	219
Ks. Wojśław Czupryński, <i>Portale społecznościowe jako środowisko wychowawcze</i>	233
Barbara Rozen, <i>Dziecko z głębszą niepełnosprawnością intelektualną w rodzinie. Inspiracje metodyczne wychowania religijnego</i>	247

Prawo

Krystyna Ziółkowska, Tomasz Ziółkowski, <i>Prawne aspekty autentyczności produktów mleczarskich na przykładzie masła i serów</i>	267
Adam Świętoń, <i>Prawno-karne aspekty ochrony pieniądza w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV w. n.e.). Zarys problemu</i>	281
Aldona R. Jurewicz, <i>„Voluntas” – „scientia” – „ignorantia” a odpowiedzialność dodatkowa zwierzchnika za zobowiązania kontraktowe podległych mu „alieni iuris” w prawie rzymskim</i>	299

Historia

- Maria Piechocka-Kłos, *Rozważania o różnorodności kolorów i ich łacińskich oraz greckich nazwach w „Nocach attyckich” (2.26) Aulusa Gelliusza* 319
- Ewelina Szarek, „...Anioł życia zadrzał we mnie” – romantyczne doświadczenie duchowości w liryce Juliusza Słowackiego 331
- Ruslan Demczyszak, *National Question in Program Documents of Ukrainian Political Associations of Conservative-Clerical Direction in Western Ukraine (1920-1930) (Kwestia narodowa w programowych dokumentach ukraińskich politycznych zjednoczeń klerykałno-konserwatywnego kierunku na Ukrainie zachodniej (1920–1930))* 349
- Ks. Wojciech Zawadzki, *Historyczny i ideologiczny kontekst męczeństwa siostr św. Katarzyny na Warmii w 1945 r.* 357
- Artur Babenko, *Участие благотворительных организаций в финансово-материальной поддержке интернированных украинских военных в Польше (1920–1921 гг.) (Udział organizacji charytatywnych w finansowej i materialnej pomocy ukraińskim wojskowym internowanym w Polsce (1920–1921))* 391
- Barbara Sapała, *Heimat- und Vaterlandsliebe als Identitätskonstituenten des frommen Ermländers. Ein Beitrag zum Konstrukt der ermländischen Identität im „Ermländischen Hauskalender“ (1857–1938) (Miłość do ziemi rodzinnej i ojczyzny jako podstawowe elementy tożsamości religijnego Warmiaka. Model tożsamości warmińskiej w „Warmińskim Kalendarzu Domowym” (1857–1938))* 403
- Yevgen Papanko, *Participation of the Ukrainian “Sokil” Movement in a Military-Patriotic Education of Youth before the I World War (Uczestnictwo ukraińskiego sokolstwa w wykształceniu wojskowo-patriotycznym młodzieży w przeddzień pierwszej wojny światowej)* 421
- Wiacesław Magas, *The All-Russian Peasant Union and Authorities in the Years of the First Russian Revolution in Ukraine (Ogólnorosyjski związek chłopski a władza podczas pierwszej rewolucji rosyjskiej na Ukrainie)* 431

Sprawozdania

- Iwona Myśliwczyk, Marta Śliwa, *Doświadczenie „inności” w placówkach edukacyjnych – komunikat z badań przeprowadzonych na Litwie* 441
- Ks. Michał Kuciński, *Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Sacrum w mediach. Komunikacja – Prowokacja – Profanacja”, 11 maja 2015 r., Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie* 445

Recenzje

- Marian Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej, W Drodze, Poznań 2010, ss. 268 (ks. Karol Jasiński)* 451
- Jan Walkusz, *Konferencja Polskich Księży na Wschodnią Kanadę 1956–2016, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2016, ss. 168 (ks. Marek Jodkowski)* 455
- Wykaz skrótów 459

CONTENTS

Philosophy

Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>The Timeliness of Kant's Vision of Copyright</i>	9
Rev. Jacek J. Pawlik SVD, <i>The Presence of Tradition in the African Modernity</i>	25
Ryszard A. Podgórski, <i>Thomistic and Phenomenological Philosophy of the Person in Karol Wojtyła's Personalism</i>	39
Waczesław Artiuch, <i>Value Basis of Historian-Philosophical Studies of Dmitriy Chizhevsky</i>	55
Denys Svyrydenko, <i>Plagiarism Challenges at Ukrainian Science and Education</i>	67
Sergiusz Terepiszcz, <i>The Concept of „Knowledge Society” in the Context of Information Era</i>	77
Oksana Petinowa, <i>Principle of Rational Egoism as an Ideological Conception of Man Foundation and the Context of Economic Relations</i>	85
Paweł Dawidow, <i>Continuing Education as a New Paradigm: the Synergy Analysis</i>	99

Theology

Adam Drozdek, <i>Gideon Krinovskii's Sermons</i>	113
Rev. Jerzy Adamczyk, <i>Parish Catechization in the Obligatory Church Requirements</i>	125
Rev. Piotr Liszka CMF, <i>Impact of Hellenism on Christian Anthropology</i>	145
Aleksandra Nalewaj, <i>John's Church as an „Anti-Community” in the Sociolinguistic Perspective of Bruce J. Malina</i>	161
Rev. Lyubomyr Rzhyskyy, Oksana Volynets, <i>Challenges for the Signs of Time for the Greek Catholic Church in Ukraine</i>	179
Rev. Adam Bielinowicz, <i>Blog – a Useful Tool for Catechesis</i>	193

Family Studies

Anna Zellma, <i>The Professional Role of Teacher of Education for Family Life</i>	205
Rev. Antoni Jucewicz SVD, <i>The Spiritual and Moral Challenges of Senectitude</i>	219
Rev. Wojśław Czupryński, <i>Social Networks as the Education Environment</i>	233
Barbara Rozen, <i>A Child with Deep Intellectual Disability in a Family. Methodical Inspiration of Religious Education</i>	247

Law

Krystyna Ziółkowska, Tomasz Ziółkowski, <i>Legal Aspects of the Authenticity of Dairy Products as Exemplified by Butter and Cheese</i>	267
Adam Świętoń, <i>The Criminal-Law Aspects of the Protection of Money in the Late Roman Empire (4th Century). Outline of the Problem</i>	281
Aldona R. Jurewicz, <i>“Voluntas” – “Scientia” – “Ignorantia” and the Additional Liability of Head of Family Slave Owner for the Contractual Obligations Made by Persons under His Power (“Alieni Iuris”) in Roman Law</i>	299

History

Maria Piechocka-Kłos, <i>Reflections on the Varieties of Colours and Their Latin and Greek Names in Aulus Gellius's “Attic Nights” (2.26)</i>	319
---	-----

Ewelina Szarek, „...the Angel of Life Trembled in Me” – the Romantic Experience of Spirituality in Juliusz Słowacki’s Lyric Poetry	331
Ruslan Demczyszak, National Question in Program Documents of Ukrainian Political Associations of Conservative-Clerical Direction in Western Ukraine (1920–1930)	349
Rev. Wojciech Zawadzki, Historical and Ideological Context of the Martyrdom of the Sisters of St. Catherine in the Region of Warmia in 1945	357
Artur Babenko, The Participation of Charitable Organizations in the Financial and Material Support for the Internment of Ukrainian Military in Poland (1920–1921)	391
Barbara Sapała, Love for the Homeland (Heimat) and Motherland as the Key Components of Warmian Religious Identity. A Model of Warmian Identity in the “Warmian Home Calendar” (1857–1938)	403
Yevgen Papenko, Participation of the Ukrainian “Sokil” Movement in a Military-Patriotic Education of Youth before the I World War	421
Wiaczesław Magas, The All-Russian Peasant Union and Authorities in the Years of the First Russian Revolution in Ukraine	431

Reports

Iwona Myśliwczyk, Marta Śliwa, The Experience of „Otherness” in Educational Institutions – Statement of Research Carried out in Lithuania	441
Rev. Michał Kuciński, National Scientific Conference „Sacrum in the Media. Communication – Provocation – Desecration”, Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn (11 May 2015)	445

Reviews

Marian Grabowski, Pomazaniec. przyczynek do chrystologii filozoficznej, W drodze, Poznań 2010, ss. 268 (The Anointed. Contribution to the Philosophical Christology) (Rev. Karol Jasiński)	451
Jan Walkusz, Konferencja Polskich Księży na Wschodnią Kanadę 1956–2016, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2016, ss. 168 (The Conference of Polish Priests for Eastern Canada 1956–2016) (Rev. Marek Jodkowski)	455
Abbreviation	459

INHALTSVERZEICHNIS

Philosophie

Zdzisław Kieliszek, <i>Die Aktualität der Kants Vision des Urheberrechts</i>	9
Jacek J. Pawlik, <i>Tradition in der afrikanischen Modernität</i>	25
Ryszard A. Podgórski, <i>Thomistisch - phänomenologische Philosophie der Person im Personalismus von Karol Wojtyła</i>	39
Wiaczesław Artiuch, <i>Wertvolle Grundlagen der historischen und philosophischen Studien von Dmitrij Tschyzhewskij</i>	55
Denys Svyrydenko, <i>Plagiat-Herausforderungen in ukrainischer Wissenschaft und Bildung</i>	67
Sergiusz Terepiszczycy, <i>Der Begriff „Wissensgesellschaft“ im Zusammenhang des Informationszeitalters</i>	77
Oksana Petinowa, <i>Das Prinzip des vernünftigen Egoismus als eine ideologische Grundlage für ein Menschenbild (im Kontext der Wirtschaftsbeziehungen)</i>	85
Paweł Dawidow, <i>Lebenslanges Lernen als neues Paradigma: synergistische Analyse</i>	99

Theologie

Adam Drozdek, <i>Gideon Krinowskis Predigten</i>	113
Jerzy Adamczyk, <i>Pfarrkatechisation in den geltenden kirchlichen Vorschriften</i>	125
Piotr Liszka, <i>Auswirkung des Hellenismus für die christliche Anthropologie</i>	145
Aleksandra Nalewaj, <i>Die Johannesgemeinde als „Antigemeinschaft“ in der soziolinguistischen Perspektive von Bruce J. Malina</i>	161
Lyubomyr Rzhyskyj, Oksana Volynets, <i>Herausforderungen für die Zeichen der Zeit für die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine</i>	179
Adam Bielinowicz, <i>Blog – ein nützliches Werkzeug für die Katechese</i>	193

Familienstudien

Anna Zellma, <i>Die Berufsrolle des Lehrers für die Erziehung im Bezug auf das Leben in der Familie</i>	205
Antoni Jucewicz, <i>Geistige und moralische Herausforderungen des Alters</i>	219
Wojśław Czupryński, <i>Soziale Netzwerke als Bildungsumfeld</i>	233
Barbara Rozen, <i>Das Kind mit ausgeprägter geistiger Behinderung in der Familie. Methodische Inspirationen für eine religiöse Erziehung</i>	247

Recht

Krystyna Ziółkowska, Tomasz Ziółkowski, <i>Rechtliche Aspekte der Echtheit von Milchprodukten am Beispiel von Butter und Käse</i>	267
Adam Świętoń, <i>Der Schutz der Geldmuenzen im spaetklassischen Kaisertum (4 Jh. n.Ch.) Aus strafrechtlicher Perspektive</i>	281
Aldona R. Jurewicz, <i>„Voluntas“ – „Scientia“ – „Ignorantia“ und adjektivische Haftung des Oberhauptes für verträgliche Verbindlichkeiten „Alieni Iuris“ nach römischem Recht</i>	299

Geschichte

Maria Piechocka-Kłos, <i>Erörterungen über die Verschiedenartigkeit der Farben sowie deren lateinische und griechische Bezeichnungen in den „Noctes Atticae“ von Aulus Gellius</i>	319
Ewelina Szarek, <i>„...der Engel Schüttelte leben in mir“ – die romantische Erfahrung von Spiritualität in der Lyrik von Juliusz Slowacki</i>	331
Ruslan Demczyszak, <i>Nationale Frage in den Programmdokumenten der ukrainischen politischen Bündnisse der klerikal-konservativen Richtung in der Westukraine (1920–1930-er Jahre)</i>	349
Wojciech Zawadzki, <i>Historischer und ideologischer Hintergrund des Martyriums von Katharinenschwestern im Ermland 1945</i>	357
Artur Babenko, <i>Die finanzielle und materielle Unterstützung der inhaftierten ukrainischen Soldaten durch die Wohlfahrtsverbände Polens in den Jahren 1920–1921</i>	391
Barbara Sapała, <i>Heimat- und Vaterlandsliebe als Identitätskonstituenten des frommen Ermländers. Ein Beitrag zum Konstrukt der ermländischen Identität im „Ermländischen Hauskalender“ (1857–1938)</i>	403
Yevgen Papenko, <i>Die Teilnahme des ukrainischen Sokolstvo in der militärisch-patriotischen Erziehung der Jugend am Vortag des ersten Weltkriegs</i>	421
Wiaczesław Magas, <i>Allrussische Bauernunion und Behörden in den Jahren der ersten russischen Revolution in der Ukraine</i>	431

Berichte

Iwona Myśliwczyk, Marta Śliwa, <i>Die Erfahrung „der Andersartigkeit“ in den Bildungseinrichtungen – die Erklärung der Forschung in Litauen</i>	441
Michał Kuciński, <i>Nationale wissenschaftliche Konferenz „Sacrum in den Medien. Kommunikation – Provokations – Schändung“, Theologische Fakultät der Universität von Ermland und Masuren in Olsztyn (den 11. Mai 2015)</i>	445

Rezensionen

Marian Grabowski, <i>Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej, W Drodze, Poznań 2010, ss. 268 (Der Gesalbte. Beitrag zur philosophischen Christologie) (Karol Jasiński)</i>	451
Jan Walkusz, <i>Konferencja Polskich Księży na Wschodnią Kanadę 1956–2016, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2016, ss. 168 (Die Konferenz der polnischen Priester für Ostkanada 1956–2016) (Marek Jodkowski)</i>	455
Abkürzungsverzeichnis	459

Ks. Zdzisław Kieliszek
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Aktualność Kantowskiej wizji prawa autorskiego

- Słowa kluczowe:** Immanuel Kant, prawo autorskie, dzieło jako *opera*, dzieło jako *opus*, argumenty za prawem autorskim, argumenty przeciwko prawu autorskiemu.
- Keywords:** Immanuel Kant, copyright, work as *opera*, work as *opus*, arguments for copyright, arguments against the copyright.
- Schlüsselworte:** Immanuel Kant, Urheberrecht, Arbeit als *Opera*, Arbeit als *Opus*, Argumente für das Urheberrecht, Argumente gegen das Urheberrecht.

Wprowadzenie

Prawo autorskie było w ostatnim czasie, m.in. na forum Parlamentu Europejskiego, jak również w światowych mediach, dość żywo poruszaną kwestią. Przykładowo można by tu wspomnieć ogromne kontrowersje sprzed kilku lat, jakie wywołała umowa ACTA (skrót od ang. *Anti-Counterfeiting Trade Agreement*), czyli porozumienie przeciw obrotowi podróbkami. Porozumienie zostało podpisane 1 października 2011 r. przez kilka państw (m.in. Stany Zjednoczone, Kanadę, Australię i Japonię). 26 stycznia 2012 r. do umowy przystąpiła większość państw członkowskich Unii Europejskiej (w tym Polska; ale bez Niemiec, Holandii, Słowacji, Estonii i Cypru). ACTA jest umową handlową dotyczącą zwalczania obrotu towarami podrabianymi (np. lekami, materiałami multimedialnymi, ubraniami, zmodyfikowaną żywnością czy używkami), a jej celem jest ustanowienie międzynarodowych standardów w walce z wszelkimi formami naruszeń własności intelektualnej, czyli ram prawnych w bezwzględnym dochodzeniu i egzekwowaniu prawa autorskiego.

Znamienne jest, że kontrowersje wokół ACTA zostały dość powszechnie odebrane jako w pierwszym rzędzie konflikt wokół wartości, a dopiero w dalszej kolejności jako spór o konkretne rozwiązania prawne zawarte w tym dokumencie czy sposób ich wypracowania (zarzucano m.in., że prace nad porozumieniem toczyły się w tajemnicy przed opinią publiczną). Za kluczową zaś wartość, wokół której spór się zogniskował, zostało zgodnie uznane prawo do własności treści intelektualnych¹.

Parlament Europejski 4 lipca 2012 r. odrzucił przyjęcie umowy ACTA. Jednakże w założeniu tego dokumentu chodziło o utrzymanie minimalnego poziomu ochrony własności intelektualnej. Ta szczytna idea w praktyce nie znalazła zastosowania ze względu na różne stanowiska państw-sygnatariuszy. Wciąż zatem można formułować pytania takie np., jak: Czy i dlaczego słuszność mają zwolennicy bezwzględnej ochrony prawa autorskiego? A może raczej trafne są argumenty przeciwników ochrony prawa autorskiego, gdyż postęp techniczny, w tym przede wszystkim istnienie Internetu, sprawił, że idea prawa autorskiego zwyczajnie się zdezawuowała?

Chcąc się zmierzyć z powyższymi pytaniami, warto sięgnąć do myśli Immanuela Kanta. Wprawdzie filozof ten żył przed ponad dwoma stuleciami, ale jego przemyślenia na temat prawa autorskiego się nie zdezaktualizowały. I mogą – jak się wydaje – posłużyć jako cenne wskazówki w określeniu kierunków, w jakich w obliczu współczesnych kontrowersji powinny zmierzać współczesne próby uzasadniania konieczności ochrony prawa autorskiego.

Niniejsze refleksje zostaną przeprowadzone według następującego planu. W pierwszej kolejności krótko prześledzone zostaną poszczególne etapy, jakie doprowadziły do wypracowania obecnej postaci ochrony prawa autorskiego. Dalej, przywołana będzie najważniejsza argumentacja, jaka na rzecz jego ochrony jest podnoszona. Następnie zarysowane zostaną argumenty przeciwników prawa autorskiego. W kolejnych krokach przypomniana zostanie koncepcja prawa autorskiego przedstawiona przez I. Kanta oraz zostanie ona odniesiona do argumentacji zwolenników i przeciwników ochrony prawa autorskiego. I wreszcie ukazane zostaną wnioski, do jakich można dojść na podstawie przeprowadzonych rozważań.

¹ Zob. np. *Spór wokół ACTA - komentarze analityków Instytutu Spraw Publicznych*, <http://www.isp.org.pl/tematy,demokracja,aktywizacja-obywatelska,acta—komentarze-analytkow-isp,799.html> (10.03.2016); K. Gliściński, *Opinia na temat Umowy Handlowej dotyczącej zwalczania obrotu towarami podrobionymi (porozumienie ACTA) – zarys problemu*, <https://mc.gov.pl/files/opinia-konrada-gliscinski-go-uj.pdf> (24.03.2016).

1. Zarys rozwoju ochrony prawa autorskiego

Nie będzie żadną przesadą stwierdzenie, że koncepcja prawa autorskiego jest w całości wytworem europejskiej tradycji intelektualnej i następnie z Europy została rozpowszechniona na świecie. Nawet więcej, obowiązujący obecnie model prawa autorskiego w pełni wyrasta z zachodnioeuropejskiej nowożytnej ideologii indywidualizmu². I tylko dla pewnego porządku należy wspomnieć, że już w starożytnym Rzymie karano oszustów, którzy podszywali się pod cudze dzieła. W czasach antycznych w ogóle nie była znana koncepcja, w ramach której autor był uprawniony do czerpania korzyści z rozpowszechniania jego dzieła oraz na mocy prawa mógł swobodnie rozporządzać własnym utworem. Podobnie było w średniowieczu. Autorzy niemalże w ogóle nie dbali, by ich utwory były kopiowane w postaci niezmienionej. Troszczyli się raczej tylko o to, by oryginał nie był zbyt zniekształcany. Dopiero wraz z pojawieniem się cechów (gildii) rzemieślniczych zaczęto dzieła określonych warsztatów oznaczać odpowiednimi znamionami, które mogą uchodzić za pierwowzory współczesnych znaków towarowych. I chociaż naruszanie tych znaków było karalne, to jednak bardziej pełniły one rolę gwarancyjno-prestizżową niż ochroną przed nieuprawnionym kopiowaniem czy naśladownictwem³.

Za właściwy początek rozwoju koncepcji prawa autorskiego uważa się wydrukowanie w 1455 r. przez Jana Gutenberga pierwszych egzemplarzy Biblii. Od tego momentu stało się możliwe nie tylko szybkie i względnie tanie kopiowanie książek, ale technologia druku przede wszystkim pozwoliła na niespotykaną wcześniej skalę rozpowszechniania wielości poglądów, również tych, które były nie do zaakceptowania przez ówczesnych tamtego okresu. Zrodziło to m.in. potrzebę odpowiedniego uporządkowania takich kwestii, jak: kto, w jakim czasie i na jakiej podstawie ma prawo do drukowania oraz rozpowszechniania dzieł, w których zawarte są określone treści⁴.

Zapoczątkowany wówczas i trwający do dziś rozwój idei prawa autorskiego można podzielić na cztery okresy. Pierwszy etap, czyli okres przywilejów, trwał od XV do początku XVIII stulecia. Drugi, czyli czas ustawodawstwa państwowo-narodowego, trwał od 1710 do 1886 r. Trzeci, czyli okres internacjonalizacji prawa autorskiego, rozpoczął się w roku 1886 i zakończył się

² Zob. M. Jankowska, *Autor i prawo do autorstwa*, Warszawa 2011, s. 36.

³ Szczegółową prezentację, na podstawie której można wysnuć takie spostrzeżenia zob. L. Górnicki, *Rozwój idei praw autorskich: od starożytności do II wojny światowej*, Wrocław 2013, s. 62–92.

⁴ Zob. K. Gliściński, *Gildie i cenzura czyli jak to się zaczęło*, https://prawokultury.pl/media/entry/attach/Gildie_i_cenzura_czyli_jak_to_si%C4%99_zacz%C4%99%C5%82o.pdf, s. 2 (24.03.2016).

w 1994 r. I wreszcie czwarty etap, czyli okres globalizacji prawa autorskiego, zaczął się w 1994 r. i trwa do dziś⁵.

Okres przywilejów charakteryzuje się tym, że od czasów Gutenberga aż do początku XVIII w. przyznawano, zazwyczaj na kilka lat, poszczególnym drukarjom wyłączność na druk określonych dzieł na danym terenie. Pojawiły się wówczas również pierwsze przepisy zakazujące nieuczciwej konkurencji, czyli zakazy przedrukowywania dzieł wydanych przez innych księgarzy (np. uchwała Rady Miejskiej w Norymberdze z 1525 r.) oraz klauzule o możliwości ponownego wydrukowania danej pozycji po upływie jakiegoś czasu, np. po trzech latach (np. uchwała Rady Miejskiej w Bazylei z 1531 r.). I chociaż w okresie przywilejów nie pojawiła się jeszcze idea własności dzieła jako materialnie rozumianego dobra, to jednak nadawane w tym czasie przywileje drukarskie uznaje się za załóżek prawa autorskiego⁶.

Wraz z początkiem XVIII stulecia rozpoczął się nowy okres w rozwoju idei prawa autorskiego. Pojawiła się wówczas niespotykana wcześniej retoryka. A konkretnie 10 kwietnia 1710 r. brytyjski parlament wprowadził w życie ustawę (Statut Królowej Anny), w której po raz pierwszy w historii przyznano autorowi i jego prawnym następcom uprawnienie do wyłącznego publikowania dzieła i czerpania na tej podstawie określonych korzyści materialnych. Moment ten uważa się za początek poglądu, że utwór jest wyłączną własnością autora, której nie wolno naruszać. Wspomniana ustawa ustalała, że prawo autora do dysponowania dziełem wygasa po 40 latach, a w przypadku, gdy on jeszcze żył, istniała możliwość jednokrotnego przedłużenia tego okresu⁷. Na uwagę zasługują również regulacje ogłoszone podczas rewolucji francuskiej. Ogłoszona wówczas m.in. ustawa o wystawianiu dzieł w teatrach przyznawała twórcom na czas ich życia wyłączność do ich utworów na terenie Francji, prawo do samodzielnego odsprzedawania utworów, sprzedawania za czymś pośrednictwem i odstępowania własnych praw do dzieła innym osobom. Francuskie rozwiązania były następnie powielane w innych krajach Europy. Na przełomie XVIII i XIX w. zaczęło się ponadto kształtować prawo patentowe oraz coraz częściej praktykowano podpisywanie umów pomiędzy poszczególnymi krajami, które regulowały kwestie związane z prawem autora do własnego dzieła⁸.

⁵ Zdaniem Leonarda Górnickiego czy Michała du Vall początków okresu globalizacji należy się doszukiwać już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Zob. L. Górnicki, *Rozwój idei praw autorskich od początków do II wojny światowej*, Kwartalnik Prawa Prywatnego 3 (2006), s. 735; M. du Vall, *Prawo patentowe*, Warszawa 2008, s. 24.

⁶ Zob. L. Górnicki, *Rozwój idei praw autorskich: od starożytności do II wojny światowej*, s. 92–119.

⁷ Zob. K. Gliściński, *Statut Anny i zmiana retoryki*, https://prawokultury.pl/media/entry/attach/Statut_Anny_i_zmiana_retoryki_.pdf, s. 1-8 (24.03.2016).

⁸ Szczegółowe omówienie okresu ustawodawstw państwowo-narodowych zob. L. Górnicki, *Rozwój idei praw autorskich: od starożytności do II wojny światowej*, s. 121–147.

W 1882 r. sekretarz niemieckiego stowarzyszenia księgarzy Paul Schmidt w trakcie obrad europejskich wydawców w Rzymie zaproponował powołanie do istnienia międzynarodowej instytucji, której zadaniem byłaby ochrona prawa autorskiego⁹. Postulat ten został szybko zrealizowany i 9 września 1886 r. przyjęto w szwajcarskim Bernie konwencję o ochronie dzieł literackich i artystycznych. Przyjęcie tej konwencji uważa się za początek trzeciego okresu w rozwoju prawa autorskiego. Zgodnie z przyjętymi rozwiązaniami ochrona prawa autora do jego dzieła była automatyczna, tzn. nie była konieczna żadna rejestracja czy zgłoszenie do urzędu faktu bycia autorem danej pozycji. Ponadto, uzgodniono, że minimalny okres ochrony obejmuje czas życia autora i jeszcze dodatkowo 50 lat po jego śmierci. Zobowiązano również poszczególne kraje, że we własnym prawodawstwie wprowadzą rozwiązania zgodne z ramowymi zapisami zawartymi w konwencji oraz ustalono, że obywatele innego kraju będą traktowani identycznie jak obywatele kraju, który do konwencji przystąpił. W następnych dekadach kolejne kraje stopniowo przyjmowały konwencję berneńską, którą także uzupełniano i modyfikowano. W II połowie XX w. utrwalało się pojęcie własności intelektualnej, czego wyrazem było przede wszystkim powołanie w 1967 r. w Sztokholmie do istnienia Światowej Organizacji Własności Intelektualnej (ang. *World Intellectual Property Organization*; skrót: WIPO)¹⁰. Od 1974 r. organizacja ta jest jedną z agend ONZ, a jej celem jest rozpowszechnianie i pogłębianie refleksji na temat prawa autorskiego oraz koordynowanie międzynarodowych działań związanych z jego egzekwowaniem¹¹.

I wreszcie wraz z początkiem lat dziewięćdziesiątych XX w. rozpoczął się okres globalizacji prawa autorskiego. 15 kwietnia 1994 r. w Marrakeszu podpisano porozumienie w sprawie utworzenia Światowej Organizacji Handlu (ang. *World Trade Organization*; skrót: WTO). Przyjmuje się, że jest to początek rozszerzania sfery prawa autorskiego na rynku ogólnoswiatowym. Jednym z załączników do wspomnianego dokumentu było Porozumienie w Sprawie Handlowych Aspektów Praw Własności Intelektualnej (ang. *Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*; skrót: TRIPS). Dzień podpisania tego porozumienia jest zazwyczaj uważany za moment początkowy

⁹ Zob. K. Gliściński, *Dyskursy prawa autorskiego – krótka historia*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/gliscinski-dyskursy-prawa-autorskiego.pdf>, s. 143 (24.03.2016).

¹⁰ I właśnie to wydarzenie przywołani wcześniej L. Górnicki oraz M. du Vall, którzy proponują periodyzację rozwoju prawa autorskiego nieco odmienną niż przyjęta w niniejszych rozważaniach, uważają za początek okresu globalizacji, ponieważ ich zadaniem ochrona prawa autorskiego stała się odąd kwestią ogólnoswiatową.

¹¹ Więcej na temat internacjonalizacji prawa autorskiego zob. L. Górnicki, *Rozwój idei praw autorskich: od starożytności do II wojny światowej*, s. 179-192; K. Gliściński, *Dyskursy prawa autorskiego...*, s. 145-150.

okresu globalizacji, ponieważ po wejściu w życie tego aktu nastąpił ogromny przełom w skali globalnej w ochronie prawa autorskiego. Przede wszystkim TRIPS reguluje wszystkie obszary własności intelektualnej, począwszy od programów komputerowych, baz danych, nagrań utworów muzycznych, filmów, wzorów przemysłowych, znaków towarowych, a skończywszy na dziełach literackich. Ponadto celem podpisania TRIPS było umożliwienie ogólnoświatowej ochrony, dochodzenia i egzekwowania praw autorskich zgodnie z zasadą równego traktowania wszystkich zainteresowanych podmiotów. Wspomniany zaś we wprowadzeniu dokument ACTA ma być kolejnym krokiem ku jeszcze skuteczniejszej globalnej ochronie praw do własności intelektualnej¹².

2. Argumentacja na rzecz ochrony prawa autorskiego

Można wyróżnić dwie tradycje argumentacyjne na rzecz ochrony prawa autorskiego: anglo-amerykańską i kontynentalną. Tezy stawiane przez przedstawicieli obydwu tradycji są ze sobą zasadniczo zbieżne, a różnice polegają jedynie na tym, że nieco inaczej rozkładane są przez nich akcenty.

I tak, w tradycji anglo-amerykańskiej podkreśla się przede wszystkim te elementy w prawie autorskim, które są związane z ekonomicznym zyskiem autora i inwestujących w jego dzieło podmiotów (np. wydawców) oraz ogólną społeczną korzyścią. Podwaliny pod tę tradycję położył John Locke, który w 1690 r. wystąpił z żądaniem przyznania twórcom praw do ich dzieł. Tę konieczność uzasadniał m.in. nakładem pracy i środków, które autor włożył w powstanie utworu, a inwestorzy w jego rozpowszechnienie, i które to powinny być wynagradzane. Brytyjski myśliciel wskazywał również, że dzieło jest własnością autora. Przemyslenia J. Locke'a położyły fundament pod przywołany wyżej Statut Królowej Anny. I niemalże do końca XIX stulecia własnościowo-utilitystyczne podejście do prawa autorskiego, zapoczątkowane przez J. Locke'a i pogłębione m.in. przez Jeremy'ego Benthama, było dominujące w refleksji nad własnością intelektualną. Powszechnie rozpoznawalnym elementem tradycji anglo-amerykańskiej jest symbol © (*copyright*, tzn. prawo kopionania) używany na oznaczenie prawa autorskiego¹³.

Natomiast w kontynentalnej tradycji uwypukla się, że pomiędzy autorem i jego dziełem zachodzi szczególna naturalna więź. Więź tę jako pierwszy dostrzegł i szkicowo opisał Kant. Zauważył on, że prawo autora do efektów

¹² Ibidem, s. 150–156.

¹³ Ibidem, s. 16–17.

własnej twórczości ma charakter osobisty, a nie własnościowo-utyliitarystyczny. Argumentację Kanta rozwinął później Johann C. Bluntschli, dziewiętnastowieczny szwajcarski prawnik i polityk. Największy zaś wkład w rozwój tej tradycji włożył Otto F. von Gierke, niemiecki historyk prawa, żyjący na przełomie XIX i XX w. Wyraził on, że utwór autora przynależy do sfery jego osobowości, co oznacza, iż prawo autorskie chroni właśnie tę sferę, a nie jakiś wytwór brany w oderwaniu od jego autora¹⁴.

Mimo powyższych różnic pomiędzy obiema szkołami w argumentacji na rzecz ochrony prawa autorskiego można wskazać przynajmniej cztery podstawowe zasady, które są im wspólne. Po pierwsze, autorowi przysługuje przyrodzone prawo do całkowicie swobodnego dysponowania (własności) własnym dziełem, co oznacza przede wszystkim, że powinien on mieć prawo zarówno do kontrolowania tego, w jaki sposób, kiedy i gdzie jego dzieło będzie wykorzystywane (publikowane), jak również sprzeciwiania się wszelkim nieuprawnionym zmianom czynionym przez kogokolwiek w tym dziele. Po drugie, autor ma prawo do czerpania profitów (zwłaszcza finansowych) od wszystkich tych, którzy z owoców jego twórczości korzystają. Po trzecie, podstawowym celem ochrony prawa autorskiego jest zachęta do tworzenia w przyszłości następnych dzieł przez kolejne pokolenia twórców. Po czwarte, ochrona prawa autorskiego zapewnia dalszy rozwój nauki i kultury¹⁵.

3. Argumenty za zdezwuowaniem się prawa autorskiego

W XIX w. najznaczniejszym krytykiem prawa autorskiego był Benjamin Trucker. W ostatnich zaś dekadach na czoło wysuwają się m.in. Murray Rothbard, Wendy McElroy, Tom G. Palmer, Boudewijn Bouckaert, Norman S. Kinsella¹⁶, a w Polsce Konrad Gliściński. Komentatorzy ci, i im podobni, podnieśli wiele kwestii, spośród których na szczególną uwagę zasługuje co najmniej kilka.

Po pierwsze, wskazuje się, że obowiązujące rozwiązania prawne nie tyle chronią uprawnienia autora, co bardziej służą zabezpieczeniu interesów (najczęściej ekonomicznych) podmiotów inwestujących w efekty pracy twórców. Chodzi o to, że twórca teoretycznie jest stawiany w centrum całego systemu, ale

¹⁴ Ibidem, s. 13–16; Ł. Draszczyk, *Rozwój nauki prawa autorskiego w świetle koncepcji rewolucjonizmu Thomasa S. Kuhna*, <http://www.copywron.pl/artykuly/rozwoj-nauki-prawa-autorskiego-w-%C5%9Bwietle-koncepcji-rewolucjonizmu-thomasa-s-kuhna> (25.03.2016).

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Zob. Norman S. Kinsella, *Przeciw własności intelektualnej*, tłum. A. Gruhn, M. Zieliński, <http://mises.pl/pliki/upload/kinsella-przeciwIP.pdf>, s. 13 (25.03.2016).

praktycznie korzyści czerpią wydawcy, księgarze, producenci płyt itd. Z tego też powodu uważa się, że prawo autorskie wymaga obecnie przebudowania¹⁷.

Po drugie, wskazuje się, że błędny jest argument, iż ochrona prawa autorskiego służy dynamizacji ludzkiej twórczości. Oznacza to, że zwolennicy ochrony prawa autorskiego, przywołując ten argument, zakładają tym samym, iż jedyną, a przynajmniej najważniejszą, motywacją ludzkich działań jest chęć osiągnięcia zysków, co nie wydaje się być prawdą. Krytycy zauważają, że niewątpliwie istnieją autorzy, którzy tworzą z chęci osiągnięcia finansowych korzyści oraz pośrednicy, którzy z tego samego powodu rozpowszechniają ich dzieła. Ale jednocześnie krytycy podkreślają, że fakt ten nie usprawiedliwia jeszcze systemu ochrony własności intelektualnej, który przede wszystkim zabezpiecza zyski oraz chroni przed stratami autorów i pośredników. Kontestatorzy wskazują ponadto, że istnieją także autorzy i pośrednicy, którzy podejmują określone działania w ogóle niemotywowani perspektywą ekonomicznych zysków. Krytycy zauważają wreszcie, że chociaż we współczesnym systemie ochrony prawa autorskiego jest również miejsce na aktywność autorów i pośredników, którzy w swej działalności są zupełnie wolni od pragnienia uzyskania zysku (np. licencja *creative commons*), to jednak postulują przebudowanie tego systemu. Przebudowa ta miałaby doprowadzić do stworzenia systemu, który zostałby oparty na odwrotnym założeniu niż dzisiejsze. Dziś zakłada się, że autor tworzy, a pośrednik się angażuje, w celu osiągnięcia zysku. W przyszłym natomiast systemie miałyby zostać założone, że autorzy i pośrednicy działają bez chęci uzyskania zysków, a tylko w przypadku, gdyby dany autor i pośrednik sobie to wyraźnie zastrzegli, ich ekonomiczne interesy mogłyby być chronione tak jak obecnie¹⁸.

Po trzecie, krytycy prawa autorskiego uważają, że mrzonką jest wpisane w nie założenie, iż autor tworzy coś całkowicie oryginalnego i na tej podstawie jego dzieło winno podlegać bezwzględnej ochronie. Jeśli bowiem proces twórczy jest przetwarzaniem zastanej rzeczywistości z wykorzystaniem dorobku przeszłości, a także połączony jest z kontaktami z innymi ludźmi, to trudno jest wskazać jakikolwiek przykład dzieła, które byłoby kompletnie nowatorskie¹⁹.

Po czwarte, wskazuje się, że powiązanie prawa autorskiego z ekonomicznymi korzyściami, jakie mają prawo czerpać tylko autor i pośrednicy, oznacza, iż zazwyczaj o wartości danego dzieła nie świadczy jego faktyczna treść, ale komercyjny sukces, jakie ono odniosło na rynku. Ponadto, takie rozumienie prawa autorskiego daje uprawnionym (autorowi i pośrednikom) możliwość czerpania w zasadzie nieskończonych korzyści z wykorzystania danego utworu,

¹⁷ Zob. K. Gliściński, *Gildie i cenzura...*, s. 9–10.

¹⁸ Idem, *Dyskursy prawa autorskiego...*, s. 254–255.

¹⁹ Ibidem, s. 553–254.

czyli mogą oni nie tylko odzyskać zainwestowany nakład pracy czy środki, ale mogą osiągnąć wprost niewyobrażalne zyski²⁰.

Po piąte, prawo autorskie – zdaniem jego krytyków – nie wydaje się być bezstronnym mechanizmem, gdyż granica pomiędzy legalnym i nielegalnym korzystaniem z danego dzieła zawsze jest określana na drodze decyzji politycznych. Krytycy podkreślają jeszcze, że za wprowadzeniem określonych rozwiązań w ramach prawa autorskiego stały i wciąż stoją przede wszystkim podmioty, które inwestowały lub inwestują własne środki w powstawanie i rozpowszechnianie utworów. W okresie przywilejów byli to np. księgarze i wydawcy, a obecnie są to zazwyczaj potężne koncerny, np. muzyczne czy informatyczne²¹.

I wreszcie, po szóste, wskazuje się, że argumentacja na rzecz ochrony prawa autorskiego, odwołująca się do istnienia szczególnej więzi między autorem a jego dziełem, ma charakter wyłącznie informacyjny. Zdaniem kontestatorów prawa autorskiego na podstawie istnienia owej więzi nie da się uzasadnić wyłączności autora i uprawnionych przez niego pośredników do czerpania materialnych korzyści, jakie daje eksploracja danego utworu. Innymi słowy, fakt bycia przez kogoś autorem jakiegoś dzieła i uprawnionym pośrednikiem w jego rozpowszechnianiu wcale nie przesądza o tym, że autorom i pośrednikom przysługuje prawo do tego, aby zakazywać nieuprawnionego komercyjnego wykorzystywania owoców ich pracy innym podmiotom. Według krytyków praca autorów i nakłady pośredników powinny być wprawdzie odpowiednio rekompensowane, ale ostatecznie motywacją wszelkich ich działań musi być to, aby umożliwiony został dostęp do efektów ich starań maksymalnie licznej publiczności²².

4. Kantowskie rozumienie prawa autorskiego

W niewielkim piśmie *O nielegalności nieautoryzowanego przedruku książek* Kant stwierdził, że w celu uchwycenia tego, co jest właściwym przedmiotem chronionym przez prawo autorskie, niezbędne jest przede wszystkim dokonanie rozróżnienia pomiędzy materialnym wytworem czyjegoś działania (*opus*; np. książką jako egzemplarzem) a wytwarzaniem czegoś (*opera*; np. dyskutowaniem z publicznością przez autora za pośrednictwem książki)²³. W jednym z fragmentów Kant zauważył:

²⁰ Ibidem, s. 256–257.

²¹ Ibidem, s. 259.

²² Ibidem, s. 259–260.

²³ Zob. I. Kant, *O nielegalności nieautoryzowanego przedruku książek*, tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UWM w Olsztynie pod kierunkiem M. Żelaznego, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 96.

Tak autor, jak i właściciel egzemplarza [książki] mogą z równym prawem do tej samej książki powiedzieć: „to jest moja książka!”, ale w różnym sensie. Ten pierwszy postrzega książkę jako pismo bądź mowę; drugi zaś po prostu jako nieme narzędzie przekazywania mowy [skierowanej] do niego bądź do publiczności, tj. jako egzemplarz. Owo prawo autora nie jest jednak prawem do rzeczy, tj. do egzemplarza (albowiem właściciel może go spalić na oczach autora), lecz przyrodzonym jego własnej osobie prawem do zapobiegania temu, aby ktoś bez jego zgody przekazywał jego mowę publiczności. [Otrzymania] tej zgody nie można zakładać, autor już bowiem udzielił jej komuś innemu na wyłączność²⁴.

Zdaniem filozofa autorowi przysługuje prawo do niczym nieskrępowanego wydawania własnych utworów, w których komunikuje innym swoje myśli. Autor ponadto może to prawo przekazywać komukolwiek zechce, tzn. upoważnić np. danego wydawcę do powielania własnego dzieła, by w ten sposób jego myśli mogły dotrzeć do szerszej publiczności. Twórca, a także upoważnieni przez niego pośrednicy, mogą również czerpać określone korzyści materialne ze sprzedaży egzemplarzy danej pozycji. Z kolei nabywca poszczególnego egzemplarza utworu ma prawo do zrobienia z nim czegokolwiek, oprócz powielania w celach zarobkowych²⁵.

W opinii Kanta wytworom czyjegós działania, które są tylko materialnymi egzemplarzami (*opus*), np. dziełom sztuki (rzeźbom, obrazom itp.), nie przysługuje identyczna ochrona, którą cieszą się książki. Teksty są bowiem jednocześnie materialnymi przedmiotami (*opus*) oraz środkami komunikowania przez autora własnej myśli innym ludziom (*opera*). Oznacza to, że dzieła, które mają wyłącznie charakter *opus*, mogą być powielane bez ograniczeń z kopii legalnie nabytej. Również nowo sporządzonymi kopiami można handlować swobodnie i nie jest wymagana wcześniejsza zgoda twórcy pierwowzoru, ponieważ w żaden sposób nie jest naruszane jego prawo autorskie. Jako jeden z przykładów dzieła, którego rozpowszechnianie nie podlega regułom prawa autorskiego, niemiecki filozof wymienił *Daktyliotekę* Philippa D. Lipperta. Dzieło to zostało wydane w Lipsku w latach 1755, 1756 i 1762. Składa się na nie seria odcisków ponad tysiąca starożytnych gemm (kamieni szlachetnych lub półszlachetnych w kształcie okrągłej lub owalnej płytki z płaskorzeźbą) razem z tomem, w którym zawarto ich opisy. Kant zauważył, że kopista, jeśli tylko jest w stanie na podstawie posiadanego egzemplarza uczynić wierne odbicie pierwowzoru, może sporządzić dowolną liczbę kopii i swobodnie nimi handlować bez narażania się na zarzut, że narusza prawo autorskie P.H. Lipperta. *Daktylioteka*, choć jest w części również dziełem spisany, to jednak nie powinna być traktowana podobnie jak utwory, w których autor wchodzi w dysku-

²⁴ Ibidem, s. 96–97.

²⁵ Ibidem, s. 89–95.

się z publicznością, ponieważ jest dziełem, które jest tylko materialnym egzemplarzem (*opus*)²⁶.

W *Metafizyce moralności* Kant zauważył, że między ludzką osobą a jej dziełem (*opera*), mając na myśli utwór o charakterze dzieła spisanego lub nadającego się do przekazu ustnego, istnieje specyficzna więź. Myśliciel odnotował, że książkę można porównać do konwersacji, którą za pośrednictwem wydawcy autor prowadzi z innymi ludźmi. W trakcie trwania tej rozmowy autor uzewewnętrznia samego siebie, a utwór jest wyłącznie medium, za pomocą którego owo uzewewnętrznienie się dokonuje²⁷. Mając na uwadze to spostrzeżenie, Kant argumentował, dlaczego książka i jej używanie powinny być obwarowane określonymi ograniczeniami.

Zdaniem Kanta wydawca dzieła legalnie jedynie wówczas, gdy otrzymał od twórcy pełnomocnictwo (*mandatum*), czyli ustne lub pisemne upoważnienie do przekazywania publiczności jego myśli zawartych w danym dziele. W każdym innym przypadku wydawca popełnia bezprawie, chociaż paradoksalnie również umożliwia autorowi konwersowanie z innymi ludźmi, przekazując im jego myśli. Wydawcę, który bez odpowiedniego pełnomocnictwa rozpowszechnia dzieła autora, Kant nazwał „fabrykantem przedruków”. Filozof podkreślił również, że „fabrykant przedruków” dopuszcza się kradzieży, ponieważ pozbawia korzyści materialnych, jakie ze sprzedaży poszczególnych egzemplarzy uzyskałby legalny wydawca, a pośrednio także autor²⁸.

Niemiecki myśliciel zauważył, że nie istnieje prawo do nieograniczonego przedrukowywania utworów. Zdaniem Kanta książki są nie tylko materialnymi wytworami (*opus*), które można by w nieskrępowany niczym sposób powielać, reprodukując kolejne kopie na podstawie pierwotniejszego egzemplarza. Książki są również swego rodzaju dialogiem (*opera*) autora z publiką i nikt, kto nie został przez niego uprawniony, nie może tego dialogu powtarzać. Można powiedzieć, że niemiecki filozof prawo autorskie uznał za jedno z osobistych praw człowieka. Doszedł także do przekonania, że każde dzieło, które ma charakter *opera*, jest przedłużeniem i częścią osobowości autora. Według Kanta wyłącznie dzieła, które oprócz bycia materialnym przedmiotem (*opus*) są jednocześnie dziełem w sensie *opera*, są chronione przez prawo autorskie. Zaś dzieła, które są tylko materialnymi egzemplarzami (*opus*), czyli nie mają charakteru *opera*, takiej ochronie nie podlegają.

²⁶ Ibidem, s. 96–97.

²⁷ Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011, s. 387.

²⁸ Ibidem, s. 388.

5. Odniesienie Kantowskich idei do argumentacji zwolenników i przeciwników prawa autorskiego

Oceniając w świetle myśli Kanta argumentację podnoszoną na rzecz ochrony prawa autorskiego oraz zarzuty wobec tego prawa, można najpierw dojść do wniosku, że obydwie strony sporu mogą wesprzeć swoje przemyślenia Kantowskimi ideami, wykorzystując w szczególności dokonane przez filozofa rozróżnienie pomiędzy dziełem jako *opera* i dziełem jako *opus*.

Z jednej strony, argumenty przytaczane przez zwolenników ochrony własności intelektualnej są wzmacniane, gdy prawo autorskie zostanie potraktowane w duchu Kantowskim, czyli jako chroniące dzieła o charakterze *opera*, jakimi są np. artykuły, książki czy teksty piosenek. Takie dzieła jawią się jako „przedłużenie” osobowości autora, a to w konsekwencji prowadzi do spostrzeżenia, że na tej podstawie twórcy przysługuje pełne prawo do decydowania o sposobie wykorzystywania własnego dzieła oraz że autor ma prawo czerpać profity (zwłaszcza finansowe) z wykorzystywania własnej twórczości przez innych.

Równocześnie, z drugiej strony, przemyślenia Kanta mogą wykorzystać także kontestatorzy prawa autorskiego. Korzystając z Kantowskiej refleksji, można jasno pokazać, że uprawnienia autora i pośredników nie są tożsame oraz że należy je od siebie odróżniać, zawsze uprzywilejowując przy tym prawa autora. Królewiecki filozof uzasadnił bowiem, w jaki sposób i dlaczego uprawnienia pośredników są uwarunkowane prawami autora, zauważając, że pierwsze nigdy nie istnieją bez drugich, gdyż są stale przez nie wyprzedzane. Oznacza to, że w świetle myśli Kanta zasadny wydaje się być postulat przebudowy obecnego modelu prawa autorskiego w taki sposób, aby autor faktycznie odnosił większe korzyści z wykorzystywania przez innych jego dzieła (*opera*) niż różni pośrednicy. Dalej, przemyślenia Kanta zdają się wspierać również intuicję kontestatorów prawa autorskiego, którzy wskazują, że nie do przyjęcia jest bezwzględne utożsamienie wartości danego dzieła z sukcesem ekonomicznym, jakie ono odniosło. Podobnie rozumował niemiecki filozof. Zauważył, że chronione prawem autorskim mogą być tylko dzieła, które mają charakter komunikowania się (*opera*) autora z publicznością, co – jak się wydaje – jest równoznaczne stwierdzeniu, iż o wartości danego dzieła (*opera*) świadczą nie korzyści materialne, jakie ono przyniosło autorowi i pośrednikom, ale jego intelektualny wpływ na innych.

Można również zauważyć, że zarówno argumenty zwolenników, jak i przeciwników prawa autorskiego tracą na mocy, jeśli uwzględni się Kantowskie sugestie i odróżnienie pomiędzy dziełem jako *opera* i dziełem jako *opus*.

I tak, znamienne jest, że Kant zignorował rolę prawa autorskiego jako skutecznego gwaranta rozwoju nauki i kultury, na co z kolei w odróżnieniu od niemieckiego filozofa zwracają uwagę zwolennicy ochrony prawa autorskiego. A nawet więcej, chociaż niemiecki filozof nieuprawnione powielanie i rozpowszechnianie dzieł (*opera*) uznał za kradzież, to jednak jednocześnie zauważył, że choć niegodziwie, ale jednak wskutek tej kradzieży myśli autora także są udostępniane publiczności, czyli mogą ją w konsekwencji zainspirować do twórczego działania. Tym samym – niejako przy okazji – wsparty zostaje przez Kanta argument kontestatorów prawa autorskiego, że zupełne zrezygnowanie z ochrony własności intelektualnej być może jeszcze lepiej by się przyczyniło do rozwoju ludzkiej twórczości, gdyż wówczas możliwości inspirowania się przez zainteresowanych określonymi utworami byłyby wprost nieograniczone.

Również odwołując się do Kantowskich refleksji, można znacząco osłabić argument kontestatorów prawa autorskiego, że prawo do ochrony własności intelektualnej nie jest równoznaczne z prawem do zakazywania wykorzystania dzieł danego autora. Kant klarownie pokazał, że wprowadzenie nie zawsze korzystanie z efektów cudzej twórczości jest naganne, ale z pewnością istnieje jeden przypadek wykorzystywania utworu kogoś innego, który zawsze winien być zakazany. Chodzi o wykorzystywanie wbrew woli autora w celach zarobkowych jego dzieła (*opera*). I w tym właśnie przypadku można powiedzieć, że ochrona własności intelektualnej jest tożsama z zakazem wykorzystania cudzego dzieła (*opera*).

Konsekwentnie można powiedzieć, że osłabiony zostaje również zarzut kontestatorów prawa autorskiego, iż nie jest ono bezstronnym mechanizmem. Według niemieckiego myśliciela prawo autorskie nie może być bezstronne, gdyż jego celem jest skuteczne uprzywilejowanie twórców w stosunku do pośredników i publiki. Ponadto, skoro owa ochrona ma być skuteczna, to musi być wsparta odpowiednimi mechanizmami prawno-politycznymi. Prawo autorskie nie może być zatem neutralne, jeśli ma spełnić swoją rolę.

Nieco osłabiony może także zostać zarzut wobec prawa autorskiego, że jest ono oparte na utopijnym żądaniu idealnej oryginalności dzieł. Zdaniem Kanta utwór typu *opera* jest swego rodzaju interakcją między autorem, innymi twórcami i publicznością. Co więcej, jest owocem odnoszenia się autora do dokonań innych twórców i ma na celu intelektualne pobudzenie odbiorców myślami autora. Wobec tego inspirowanie się cudzymi ideami czy tym bardziej odwoływanie się do nich nie może być traktowane jako naruszenie prawa autorskiego.

Wnioski

Współcześnie, w wyniku technologicznego postępu, gdy dystrybucja treści intelektualnych jest tak łatwa i niemalże bezkosztowa, jak nigdy wcześniej, przemyślenia Kanta na temat prawa autorskiego są nad wyraz aktualne. Filozof ukazał, że prawo autorskie ma na celu ochronę interesów autora, a nie pośredników. Myśliciel wskazał podstawowe uprawnienia twórców: 1) prawo do udostępnienia po raz pierwszy własnego dzieła szerszej publiczności; 2) prawo do obrony przed niewłaściwym użyciem własnego dzieła; 3) prawo do czerpania korzyści (materialnych) z wykorzystywania własnego dzieła przez innych. Dalsze zatem dyskusje nad prawem autorskim winny skupiać się na poszukiwaniu rozwiązań, które w nowej sytuacji technologicznej mogłyby skutecznie zagwarantować twórcom przede wszystkim powyższe trzy uprawnienia.

Warto mieć również na uwadze różnicę pomiędzy dziełem jako *opera* i dziełem jako *opus*, na którą zwrócił uwagę Kant. Oznacza to, że zupełnie inaczej winny być traktowane takie efekty pracy twórców, jak np. książki czy materiały multimedialne, od takich, jak np. żywność zmodyfikowana, używki czy leki. Pierwsze jawią się jako dzieła, które – oprócz bycia czymś materialnym (*opus*) – mają także charakter *opera*, zaś drugie wydają się być tylko dziełami o charakterze *opus*. W świetle przemyśleń Kanta można również powiedzieć, że tylko te dzieła (*opera*), które stanowią przedłużenie osobowości autora, zasługują na ochronę w zakresie obowiązującego prawa autorskiego.

AKTUALNOŚĆ KANTOWSKIEJ WIZJI PRAWA AUTORSKIEGO

(STRESZCZENIE)

Artykuł składa się z siedmiu części. W pierwszej są zarysowane spory nad prawem autorskim, jakie wywołała wprowadzona na przełomie 2011 i 2012 r. umowa ACTA. W drugiej części jest przedstawiony rozwój ochrony prawa autorskiego. W następnych dwóch fragmentach jest kolejno omówiona podstawowa argumentacja na rzecz prawa autorskiego oraz zarzuty, jakie wobec niego są podnoszone. Dalej, ukazana jest koncepcja prawa autorskiego w ujęciu Immanuela Kanta. W części przedostatniej przemyślenia Kanta zostają odniesione do argumentacji zarówno zwolenników, jak i przeciwników prawa autorskiego. I wreszcie przedstawione są wnioski, do jakich można dojść na podstawie prowadzonej analizy. Okazuje się – co najważniejsze w tym dociekaniu – że Kantowska wizja prawa autorskiego jest wciąż aktualna. Oznacza to, że w obliczu współczesnych sporów wokół prawa autorskiego warto powrócić do myśli Kanta, ponieważ to właśnie on wskazał podstawowe uprawnienia twórców, a także odróżnił dzieła, które są i nie są chronione przez prawo autorskie. Zdaniem Kanta tylko te dzieła, które stanowią przedłużenie osobowości autora, podlegają ochronie praw autorskich.

THE TIMELINESS OF KANT'S VISION OF COPYRIGHT

(SUMMARY)

This article consists of seven parts. The first part describes the quarrel over copyright, which was introduced in 2011 and 2012 year by the agreement ACTA. The second part presents the development of copyright protection. The next two parts are in sequence and refer to the main arguments in favor of copyright and against copyright. Then the concept of copyright of Immanuel Kant is shown. The penultimate part of the rethinking of Kant based on the arguments of the supporters and the opponents of copyright. And finally, the conclusions are shown, which can be achieved on the basis of the analysis. The most important observation is that Kant's vision of copyright is still timely. It means that in the face of today's conflicts, we should return to the idea of Kant because he described the fundamental rights of authors. Kant also presented the works that are and are not protected by copyright. Only those works are protected by copyright according to Kant, which are the extension of the personality of the author.

DIE AKTUALITÄT DER KANTS VISION DES URHEBERRECHTS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel besteht aus sieben Teilen. Der erste Teil beschreibt den Streit und das Urheberrecht, das im Jahr 2011 und 2012 in der Vereinbarung ACTA eingeführt wurde. Der zweite Teil stellt die Entwicklung des Urheberrechtsschutzes vor. In den nächsten zwei Teilen wurden anschließend die Hauptargumente zugunsten des Urheberrechts und die Behauptungen gegen das Urheberrecht charakterisiert. Dann wird das Konzept des Urheberrechts von Immanuel Kant gezeigt. In dem vorletzten Teil wurden die Gedanken der Anhänger und der Gegner des Urheberrechts bezüglich der Argumente von Kant vorgestellt. Die wichtigste Beobachtung ist, dass die Vision des Urheberrechts von Kant noch aktuell ist. Das bedeutet, dass wir angesichts der heutigen Konflikte um das Urheberrechtsgesetz zu den Ideen von Kant zurückkehren sollten. Kant unterscheidet auch die Arbeiten, die urheberrechtlich sind. Nur diese Werke durch das Urheberrecht geschützt werden sollen, die die Persönlichkeit des Autors entwickeln.

Ks. Jacek Jan Pawlik SVD
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Obecność tradycji w afrykańskiej nowoczesności

Słowa kluczowe: Afryka, nowoczesność, tradycja, czarownictwo, obrzędy pogrzebowe, solidarność.

Keywords: Africa, modernity, tradition, sorcery, funerals, solidarity.

Schlüsselworte: Afrika, Modernität, Tradition, Hexerei, Beerdigung, Solidarität.

W Afryce zderzenie tradycji z nowoczesnością nie ma sobie równych. Nie chodzi tu jedynie o architekturę i budownictwo lub inne dobrodziejstwa cywilizacyjne. Spotkanie tradycji z nowoczesnością obejmuje wszystkie dziedziny życia: rodzinę, społeczeństwo, państwo i religię oraz prowadzi do swoistej kreolizacji praktyk społecznych oraz schematów myślowych. Z jednej strony w pejzaż społeczny łatwo wtapia się nowoczesność, której interpretacja dokonuje się na bazie dyskursu opartego na tradycji. Z drugiej strony głoszone przykazania autentyczności, kultywowania lub przywrócenia tradycji łączą się z założeniem, że święta tradycja, o jaką się walczy, będzie możliwa do przyjęcia na tyle, na ile jej forma zewnętrzna, eksponowana i praktykowana, nie będzie się kłócić z logiką nowoczesności.

W niniejszym artykule, opartym głównie na własnych doświadczeniach i badaniach w Togo, przedmiotem badań i refleksji będzie obecność tradycji w życiu współczesnych Afrykanów oraz jej znaczenie dla wyjaśnienia zmian zachodzących pod wpływem nowoczesności. Warto też postawić pytanie wprowadzające do prowadzonych tu rozważań: Dlaczego tak wielu ludzi, zwłaszcza młodych, domaga się wyzwolenia z jarzma tradycji? Czy oznacza to, że tradycja jest hamulcem postępu, z którego należy się uwolnić? Jakie konsekwencje niesie ze sobą odrzucenie tradycji? Czy tradycyjne modele wyjaśniające

zastępuje w pełni dyskurs nowoczesności? Jaka jest wartość tradycji dla współczesnych? Czy nowoczesność może obejść się bez tradycji? Stąd też analizie zostały poddane: imperatyw solidarności wyrażający się przez więzy rodzinne i wspólnota pracy, następnie świętowanie naznaczone rytualizmem oraz czarownictwo, które jest regulatorem życia społecznego i jednocześnie pewnym systemem wyjaśniającym wszelkie nierówności występujące we wspólnotach. We wszystkich tych obszarach tradycja nie tylko jest obecna, ale odgrywa ważną rolę, jako czynnik stabilizujący, wyjaśniający i ogarniający rzeczywistość społeczną.

1. Imperatyw solidarności

Podobnie jak w innych społeczeństwach tradycyjnych, w Afryce rodzina jest podstawową jednostką społeczną. Istnieje bogata literatura na temat struktury rodzin patry- i matrylinearnych, społeczności lineażowych, ich segmentacji i łączenia, poliginii i hierarchicznej struktury władzy¹. Dysponujemy również wyczerpującymi pracami na temat życia przodków, które było ukierunkowane na poszerzenie i umocnienie grupy rodzinnej².

Niezaprzeczalnym faktem jest, że tradycyjna rodzina była spójną instytucją opartą na związkach krwi i wspólnym pochodzeniu grupy unilinearnej, tworzącej konglomerat rodzin nuklearnych kształtujących się przez długi okres uiszczania płatności małżeńskich, które gwarantowały trwałość związków. Jednak tradycyjne związki są coraz rzadziej zawierane, szczególnie w środowisku miejskim, gdzie nie można liczyć na wsparcie poszerzonej rodziny w pokryciu kosztów potrzebnych do legalizacji małżeństwa. Rodzina nuklearna staje się krucha, podatna na rozpad, a trudne warunki życia nie pozwalają nawet marzyć o zaoszczędzeniu odpowiednich środków finansowych, potrzebnych do uiszczenia płatności małżeńskich rodzinie żony, a dzięki temu zalegalizować istniejący związek. Zwykle nie są to sumy symboliczne, ale konkretne duże kwoty pieniędzy, które trzeba na ten cel przeznaczyć³.

¹ Zob. m.in. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952; E.E. Evans-Pritchard i in., *The Institutions of Primitive Society*, Glencoe 1961; M. Fortes (red.), *Marriage in Tribal Societies*, Cambridge 1962; A. Hastings, *Christian Marriage in Africa*, London 1973; E. Hillman, *Polygamy Reconsidered*, Maryknoll NY 1975; S. Blanchy, *Maison des femmes, cités des hommes*, Paris 2010; K. Hambereger, *La parenté vodou*, Paris 2011.

² Zob. m.in. L.-V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1992; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980; S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000.

³ J.J. Pawlik, *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeńska we współczesnym Togo*, Nurt SVD, 40/2 (2006), s. 90–92.

Rodzina jest podstawowym punktem odniesienia w życiu społecznych. Więzy między jej członkami odgrywają istotne znaczenie. Już sam fakt nazywania krewnych braćmi lub siostrami wskazuje na żywotność tychże więzi. W sytuacji, kiedy zauważamy wręcz masową migrację ludności ze wsi i z małych miasteczek do stolicy, istotne znaczenie ma obecność w mieście jednego z krewnych. W zależności od bliskości więzów można liczyć na jego pomoc w znalezieniu pracy, a także znaleźć u niego dach nad głową, choćby tylko na krótki czas. Informatorzy podkreślają trudności, jakie napotyka człowiek bez krewnych w mieście i sugerują, że trzeba zrobić wszystko, aby jeden z członków rodziny osiadł w stolicy na stałe. Bez krewnych bowiem nie ma tzw. punktu zaczepienia, piętrzą się kłopoty w związku ze znalezieniem pracy, a brak miejsca zamieszkania niejednokrotnie uniemożliwia podjęcie stałej nauki⁴.

Więzy rodzinne odgrywają ważną rolę w życiu politycznym. Z dezaprobatą komentowano w Togo uwięzienie przez prezydenta kraju swojego brata, Kpatcha Gnassingbé, oskarżonego o przygotowywanie zamachu stanu. Komentarze były zgodne: „To przecież są bracia, powinni się dogadać”⁵. Rodzina buduje harmonię między członkami oraz kształtuje więzi oparte na wzajemnym wspieraniu. Takie rozumienie relacji rodzinnych powodowało, że zaistniały konflikt wewnątrz prezydenckiej rodziny jawił się dla wielu jako niezrozumiały.

Znana jest przysłowiowa solidarność afrykańska, zgodnie z którą nikogo nie zostawia się w potrzebie, a więzy krwi są zobowiązaniem do pomocy udzielanej przez krewnych. Tradycyjna solidarność tworzyła się na bazie więzów krwi w ramach spójnej grupy korporacyjnej złożonej ze spokrewnionych sobie osób. W społeczeństwach lineażowych nie odróżniano pracy zarobkowej od nie-pracy. Etnologowie pisząc o tym, czym trudnią się ludzie, mówili o zajęciach ludności. System korporacyjny był zamknięty w ramach grupy krewniaczej w tym sensie, że wykorzystywał krewnych i powinowatych jako siłę roboczą, natomiast głowa poszerzonej rodziny sprawowała funkcję kierowniczą. Mimo względnej autonomii i samowystarczalności, poszczególne grupy korporacyjne nigdy nie były zamknięte na wpływy zewnętrzne i uczestniczyły mniej lub bardziej aktywnie w systemie komunikacji i wymiany. Ważną rolę w tym względzie odgrywała samopomoc sąsiedzka oraz świadczenia związane z płatnościami małżeńskimi.

W zamkniętych społecznościach lineażowych solidarność przypominała przymus i zniewolenie. Władza ekonomiczna, sądownicza i religijna skupiona była w rękach głowy rodziny, który nie tylko zarządzał dobrami materialnymi rodziny, ale również dysponował sankcjami w przypadku nieposłuszeństwa któregoś z członków. Od przyzwolenia głowy rodziny zależało legalne zawarcie

⁴ Wywiad z Gbati Gnon Jacques, 2014.

⁵ Obserwacja własna.

małżeństwa przez członka rodziny, tylko on bowiem dysponował kapitałem potrzebnym na uiszczenie płatności małżeńskich. Głowa rodziny mogła skazać nieprzestrzegającego reguła na banicję. On zarządzał składaniem ofiar na cześć przodków, decydował, kto ma zostać na gospodarstwie, a kto pójść do szkoły⁶.

Solidarność tradycyjna ma konkretne przełożenie na nowoczesność. Stawia ona źródło wsparcia w sytuacjach nieszczęść, a także pomoc w awansie społecznym. Szczególnie stało się to widoczne na tle procesu migracyjnego ludzi ze wsi do miast. Emigrant w mieście znajdzie zawsze kąs, na krótki okres u kogoś z krewnych. Kiedy jeden z członków rodziny ma mieszkanie i pracę w mieście, posyła się do niego młodszych krewnych, aby uczęszczali do szkół lub na studia. Jest on zobligowany do jego przyjęcia, ale najczęściej nie żywi go za darmo, ale obciąża go licznymi obowiązkami domowymi. Jest to szczególnie widoczne w przypadku dziewcząt, które często ze względu na nadmiar obowiązków w domu gospodarza zaniedbują szkołę, bo nie są w stanie pogodzić nauki z pracą w kuchni, niańczeniem dzieci czy też z obnośnym handlem, który powierzą im panie domu. Niemniej, dla niektórych młodych ze wsi jest to jedyna droga, aby zdobyć wykształcenie i zadomowić się w środowisku miejskim⁷.

Ważnym przejawem solidarności są systemy oszczędzania i kredytu, zwane tontynami⁸. Oddaleni od rodzinnych stron przedstawiciele określonej grupy etnicznej, mieszkający w mieście, zakładają stowarzyszenia i kasy, które mają wspierać swych członków. W tontynach rotacyjnych członkowie deklarują się wpłacać regularnie określoną sumę do wspólnej kasy. Przy każdej wpłacie, jeden z członków otrzymuje kolejno całą sumę, którą może dysponować. Tontyna jest rodzajem kredytu dla tego, kto otrzymuje, natomiast dla wpłacających uczestników oznacza oszczędzanie.

Spotyka się również tontynę akumulacyjną, kiedy wpłaty nie są rozdzielane na członków, ale kumulowane i inwestowane. Najczęściej jest to forma krótkoterminowego kredytu na korzystnych warunkach przeznaczona dla członka tontyny. Przy ostatecznym podziale, każdy otrzymuje więcej niż wpłacił. Tego typu tontyny akumulacyjne służą często za ubezpieczenie członków w przypadkach choroby, wypadków, śmierci w rodzinie itd., związanych z nieprzewidywanymi wydatkami⁹.

⁶ Zob. J.J. Pawlik, *Przywództwo lineażowe w Afryce – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: A. Żukowski (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, Olsztyn 2008, s. 57–58.

⁷ Zob. V. Adjwanou, *Impact de la pauvreté sur la scolarisation et le travail des enfants de 6-14 ans au Togo*, www.saga.cornell.edu/saga/educconf/adjwanou.pdf (14.12.2015).

⁸ Nazwa pochodzi od Lorenzo Tonti, który w XVII w. stworzył system zapomóg społecznych w czasach Mazzariniego we Francji.

⁹ Więcej zob. M. Lelart (red.), *La tontine, pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris 1990, s. 245–266.

Solidarność afrykańska na bazie przynależności etnicznej przybiera formę moralnej etniczności¹⁰. Przywiązanie do swojej grupy pochodzenia, matczynego języka oraz zwyczajów przeżywanych od dzieciństwa łączy się ze złożoną siecią społecznych obowiązków, które definiują prawa i zobowiązania ludzi oraz które chronią ich, kiedy są najbardziej słabi i cierpiący. Moralna etniczność oznacza członkostwo w grupie etnicznej związane z zachowaniem pewnych moralnych imperatywów, kiedy ma się do czynienia z innymi członkami grupy. Taka moralna etniczność kieruje się ku wnętrzu grupy, co nie oznacza promowania relacji równorzędnych lub harmonijnych. Nie jest to pomoc biednym, a co najwyżej wykorzystanie wpływów na korzyść członka własnej grupy.

Solidarność łączy się nie tylko z przywilejami, ale również z obowiązkami społecznymi i moralnymi. Beneficjent pomocy zaciąga dług, który będzie spłacał do końca życia. Tak jak pomocy zwykle nie można ująć w wymiarze materialnym, tak również zobowiązania nie mają takiego charakteru, zależą od zamożności i możliwości człowieka. „Kontrakt społeczny zagwarantowany przez tradycję funkcjonuje na zasadzie równowagi. Kiedy ktoś osiągnął sukces, zakłada się, że sukces ten przełoży się na wszystkich członków poszerzonej rodziny. Obecnie w wielu krajach afrykańskich, jeśli ktoś jest mianowany ministrem, na przykład, jest nim bardziej dla swojej wioski i regionu niż dla swojego kraju”¹¹.

W wiosce każdy wie, kto jest „wielki”, a kto „mały”, kto komu jest podporządkowany, który lineaż jest najstarszy, komu przysługuje prawo do własności ziemi. Można łatwo dostrzec hierarchię w relacjach na podstawie widzialnych znaków szacunku: kto przemawia pierwszy, kto robi skłon przy pozdrawianiu, kto zobowiązany jest do usługiwania. Życie w wiosce to nieustanne podleganie obserwacji przez innych, rozwijanie się w atmosferze zazdrości, napięć i podejrzeń¹². Na wsi, gdzie wszyscy się znają, trudno zerwać kontakty społeczne bez narażenia się na odizolowanie. Im bardziej jednak człowiek oddala się od rodziny, przeprowadzając się do miasta, relacje stają się coraz bardziej słabsze. Więzy bogatszych z wioską są silniejsze, ponieważ częściej proszeni są o pomoc przez swoich krewnych. Bogaci mają dużo więcej do powiedzenia w sprawach dotyczących członków rodziny pozostających na wsi. Biedniejszych nie stać na częste odwiedzanie wioski, bo oczekuje się od gości prezentów. Rodzina nie

¹⁰ Termin użyty po raz pierwszy w J. Lonsdale, *Moral Ethnicity and Political Tribalism*, w: P. Kaarlsholm, J. Hultin (red.), *Inventions of Boundaries. Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Roskilde 1994, s. 135–152.

¹¹ S. Ndembou, *La solidarité africaine relève de la générosité*, w: G. Courade (red.), *L'Afrique des idées reçues*, Paris 2006, s. 208.

¹² P. Janin, *Les sociétés villageoises sont égalitaires*, w: G. Courade, *L'Afrique des idées reçues*, s. 260–261.

interesuje się nimi, ponieważ nie może spodziewać się korzyści. Jeśli można obejść się bez pomocy grupy, warto z tego skorzystać, ponieważ solidarność wymaga wzajemności.

Wraz z docenieniem jednostki jako podmiotu następuje stopniowa erozja solidarności. Konsekwencje tego są zarówno pozytywne, jak i negatywne. Z jednej strony ludzie zaradni, przedsiębiorczy i pracowici pną się po drabinie społecznej, z drugiej zaś, ludzie oczekujący pomocy w ramach solidarności cierpią z powodu opuszczenia i nędzy. Rośnie przepaść między bogatymi a ubogimi, między tymi, którym się powiodło, a tymi, których los nie oszczędził. Nie można ich oceniać na podstawie pracowitości, ponieważ nawet ci najlepiej wykształceni często nie znajdują pracy. Znalezienie zaś pracy w dużej mierze zależy od układów rodzinnych. Tworzy się więc błędne koło. Tak długo, jak nie będzie dobrze funkcjonował zewnętrzny i neutralny system gwarancji i ubezpieczeń społecznych, nie nastąpi promowanie utalentowanych i tworzenie nowych miejsc pracy, tak długo los jednostki mniej zależał od włożonego wysiłku, a bardziej od dobrych znajomości i układów rodzinnych.

2. Rytualizm i estetyzm

Tradycja afrykańska uznawała łączność świata widzialnego ze światem niewidzialnym, przyjmując wzajemny wpływ żyjących i zmarłych. Z jednej strony żyjący byli uzależnieni od opieki i ochrony przodków, ponieważ wierzono, że to oni gwarantują skuteczną prokreację i obfitość plonów. Jeśli zaś o nich zapomniano, odmawiali ochrony. Bez ich pomocy żyjący byli narażeni na wpływ sił szkodliwych, złych i niszczycielskich. Aby zapewnić sobie opiekę przodków, należało regularnie składać im ofiary. Kierowano je szczególnie do bliskich zmarłych, których wspomnienie było wciąż żywe. Zdarzało się jednak, że zapomniany przodek domagał się ofiar, dając znaki, których znaczenie odczytać mógł jedynie wróżbita¹³.

Symbioza między światem widzialnym a niewidzialnym była możliwa w ramach określonej jednostki terytorialnej, którą zamieszkiwała dana grupa krewniacza i na terenie której pochowani byli zmarli członkowie grupy. Wierzono, że przodkowie są realnie obecni wśród żyjących, ale w sposób niewidzialny. Ofiary składano przodkom rano i wieczorem, ponieważ wierzono, że podczas dnia przodkowie, podobnie jak żyjący krewni, wychodzą z domu do pracy

¹³ Zob. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuły kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006, s. 63–64.

w polu i są nieobecni. U Basari z Togo usytuowanie pochówku odpowiadało miejscu, w którym zmarły za życia spędzał czas w obrębie domostwa: kobiety chowano na dziedzińcu wewnętrznym, mężczyzn zaś przed wejściem do zagrody. Podobnie zajęciom poszczególnych płci odpowiada pozycja w grobie: mężczyzn chowano w stronę wschodzącego słońca, by wcześniej rano mogli się udać na pola, kobiety zaś zwrócone były ku zachodowi, aby nie spóźnić się z kolacją¹⁴.

Nowoczesność spowodowała zachwianie wspomnianej symbiozy, ponieważ wielu członków rodziny wyemigrowało z rodzinnego domu do miast i miasteczek. Jednak mimo długiej nieobecności w rodzinnych stronach, dom pozostaje nadal punktem odniesienia na poziomie identyfikacyjnym. Jeśli uznaje się za przyczynę choroby wpływ sił pozanaturalnych na podłożu religijnym, chory zmuszony będzie udać się do wioski pochodzenia, aby złożyć wskazane przez kapłana-wróżbitę ofiary. Rodzinna wioska jest również właściwym miejscem pochówku dla wszystkich, którzy w niej się urodzili. Stosuje się więc tradycyjną zasadę transportu zwłok nawet setki kilometrów, aby zmarły mógł godnie spocząć w gronie swoich przodków. Nie jest to jednak łatwe, ponieważ wiąże się to z szybkim znalezieniem odpowiedniego środka transportu i dużymi nakładami pieniężnymi¹⁵.

Wraz ze wzrostem liczby ludności oraz kurczeniem się rezerw gruntów, coraz trudniej o swobodny wybór miejsca pochówku. Przykładowo, w północnym Togo, w przestrzeni przyzagrodowej znajdzie się miejsce dla głowy rodu. Bardziej zamożni mieszkańcy miast budują własny dom w wiosce rodzinnej, do którego chcieliby powrócić na starość. Najczęściej jednak niewielu powraca do wioski, ale wybudowany dom wykorzystuje się jako miejsce pochówku jego właściciela. Coraz jednak częściej zmarłych chowa się już na cmentarzach, choć obecność tej przestrzeni w miastach jest zjawiskiem stosunkowo nowym.

Dotychczas istniały tylko cmentarze konfesyjne: katolickie, muzułmańskie i protestanckie. Założyciele poszczególnych misji dbali o to, aby wyznaczyć miejsce spoczynku dla zmarłych członków. Starszych członków wspólnoty mimo obecności cmentarza i tak chowano w pobliżu domu zgodnie z tradycją. W rozrastających się miastach zaczęto tworzyć cmentarze komunalne. Wynika to nie tylko z braku przestrzeni, ale również ze względów higienicznych, planów urbanizacyjnych i uzbrojenia terenu. Początkowo jednak cmentarze te nie cieszyły

¹⁴ Zob. J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, Przegląd Humanistyczny XLVI (2002), nr 1, s. 99–101.

¹⁵ Zob. J.J. Pawlik, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej. Na przykładzie Północnego Togo*, Lud XCII (2008), s. 95–96.

się zainteresowaniem. Uważano, że pochowanie kogoś poza domem to brak szacunku, innymi słowy pochówek w buszu¹⁶.

W takim ustosunkowaniu się do pochówku miesza się tradycja z nowoczesnością. Z jednej strony tradycja przewidywała uroczysty pogrzeb w pobliżu domu tylko dla głów rodzin, zmarłych dobrą śmiercią we własnym domu, w podeszłym wieku. Z drugiej strony nowoczesność wprowadziła zasadę równości ludzi wobec śmierci, a więc także równość w sposobie pochówku. Grzebie się więc młodych i starych, zmarłych dobrą i złą śmiercią w taki sam sposób, starając się okazać szacunek, ale też pokazać zamożność rodziny. Kiedyś tańce wykonywano jedynie na pogrzebach zasłużonego zmarłego wodza, myśliwego lub wróżbity, dziś celebrytuje zmarłego tańcem ten, kto ma na to ochotę i kogo na to stać.

Wraz z napływem wzorów z Zachodu, zmienia się również sposób grzebania. Po pierwsze, coraz częściej używa się trumien, co oznacza konieczność zmiany formy grobu z gruszkowatej jamy na czworoboczny dół. Zmarły złożony jest do trumny, którą zamawia się u miejscowego stolarza. Zdarza się, że zmarłych ze stolicy przywozi się na miejsce pochówku w trumnach odpowiadających standardom europejskim, z krzyżem na wieku, bez znaczenia, czy zmarły był chrześcijaninem, muzułmaninem czy wyznawcą religii tradycyjnej. Możliwe jest również wypożyczenie trumny jedynie na pogrzeb, zmarłego zaś chowa się do grobu w sposób tradycyjny, tzn. nago w pozycji płodowej. Zmarły wraca do matki-ziemi, taki, jaki przyszedł na świat, zgodnie z przekazem tradycji.

Zmiana dotyczy też oprawy pogrzebu. Ponieważ istnieje możliwość przechowania ciała zmarłego w chłodzonej kostnicy, rozprzestrzenił się zwyczaj maksymalnego opóźniania pogrzebu, miesiąc i więcej, aby połączyć ceremonię pochówku z uroczystą celebracją zmarłego. Na tę okazję członkowie rodziny w żałobie szyją sobie jednorakie ubrania, nierzadko z wydrukowanym na materiale efigium zmarłego. Wieczorem organizuje się w domu zmarłego czuwanie modlitewne. Na tę okazję buduje się rodzaj zadaszenia, wynajmuje krzesła, by mogło zasiąść jak największe grono gości. Zaprasza się grupy śpiewacze i chóry kościelne. Goście siedzą zwróceni ku trumnie lub wyeksponowanemu miejscu ze zdjęciem zmarłego. Chorały śpiewają na przemian, a śpiew przeplatany jest modlitwą. Od czasu do czasu zebrany rozdaje się cukierki, aby nie zaschło im w gardle. Następnego ranka ma miejsce pochówek. Jeśli w ceremoniach uczestniczy kapłan katolicki lub pastor protestancki, rezygnuje się z krwawych ofiar, ale zachowuje się tradycyjne gesty, inwokacje i zwyczaje. Dla pewności, rodzina zamawia zarówno mszę św., jak i muzułmańską modlitwę, nie mówiąc o ofiarach tradycyjnych. Po pogrzebie ma miejsce zwykle wystawny posiłek¹⁷.

¹⁶ Ibidem, s. 96–98.

¹⁷ Ibidem, s. 98.

Świętowanie może trwać kilka dni. Łączy ono pochówek z uroczystościami zakończenia żałoby. Dzięki chłodzonym kostnicom można się dobrze przygotować na tę okoliczność. Trzeba zgromadzić pokaźne sumy pieniężne, aby ugościć licznych zebranych. Chodzi również o umożliwienie uczestnictwa wszystkim zainteresowanym, a szczególnie krewnym. Sprawa kosztów związanych z obrzędami żałobnymi staje się poważnym problemem społecznym. Pisząc o społeczności Ewe z Południowego Togo B.E. Penoukou zaznacza: „W istocie rzeczy, każda rodzina chce zrobić więcej niż inna, a więc ludzie angażują się w wydatki często nadzwyczajne i ponad swoje możliwości. W ten sposób niektórzy spędzają swe życie na płaceniu długów obrzędów pogrzebowych”¹⁸. Tradycyjne obrzędy żałobne były również drogie. Niemniej współczesna oprawa święta, elementy zapożyczone z Europy i nowe oczekiwania konsumpcyjne powodują, że budżet uroczystości jest bardzo wysoki. Kiedyś obrzędy organizowano tylko wybranym zmarłym, dziś odprawia się je na cześć każdego dorosłego zmarłego, najczęściej w soboty. Rozmiar tego zjawiska jest zadziwiający. Jadąc samochodem w sobotni poranek, na każdej trasie Południowego Togo, co kilka wiosek można trafić na uroczystości żałobne¹⁹.

3. Nowe formy dyskursu

W społeczeństwie tradycyjnym dominowała zasada równości, zgodnie z którą dobra, do których aspiruje jednostka, istnieją w ograniczonej i niezmiennej ilości²⁰. Dotyczy to zarówno potomstwa, dóbr materialnych, jak i symboli prestiżu. Jeśli komuś więc powiedzie się lepiej, oznacza to, że ktoś inny odczuje pogorszenie sytuacji. Nie można wzbogacić się w sposób naturalny, a więc jedynym wytłumaczeniem takiego stanu rzeczy jest odwołanie się do sił tajemnych, przede wszystkim do czarownictwa. Czarownictwo służy za społeczną diagnozę rzeczywistości, jest to rodzaj paniki moralnej²¹, pewnego stanu zagrożenia wartości i interesów społecznych. Takim stanem zagrożenia jest właśnie czarownictwo, o które posądza się tych, którym się powiodło, ale też tych, którzy cierpią nędzę, przy czym każdy może być potencjalną ofiarą lub agresor-

¹⁸ B.E. Penoukou, *Les sources de l'espérance chrétienne face à la mort. Quels rites funéraires dans une Église-famille de Dieu au Sud du Togo? Perspectives missiologiques*, Université Saint Paul, Ottawa (praca magisterska) 2003/2004, s. 22.

¹⁹ Jeden z misjonarzy trafnie podsumował zjawisko uroczystości pogrzebowych: „Zamiast wydawać pieniądze na życie, wydaje się je na zmarłych”.

²⁰ G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris 2004, s. 78.

²¹ Termin spopularyzowany przez Stanleya Cohena. S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*, Oxford 1987.

rem. Tradycyjnie oskarżenia o czarownictwo dokonywało się w ramach poszerzonej rodziny, posądzano tych, którzy mieliby powód do zazdrości względem ofiary. Czarownikiem można być z natury lub przez nabycie odpowiednich umiejętności i środków. Działanie polega na spowodowaniu, świadomie lub nieświadomie, z pomocą wewnętrznej i zewnętrznej siły, choroby, a w końcu śmierci wybranej ofiary. Tradycyjnie czarownictwo było pewnym regulatorem społecznym w ramach grupy krewniaczej zamieszkującej na określonym terytorium. Walka o jedność wewnątrz grupy wymaga stałej czujności, bo często tam, gdzie powinno dominować zaufanie i solidarność, istnieje zazdrość i agresywność, która przejawia się w aktach czarowniczych. Świadomi tego, przedstawiciele ludu Douala z wybrzeży Kamerunu, powiadają: „Nie ma wyjścia, trzeba żyć z własnym czarownikiem”²².

Wydawałoby się, że wraz z rozwojem szkolnictwa i wpływami religii chrześcijańskiej znikną oskarżenia o czarownictwo. Niemniej ludzie wyrwani ze struktury rodzinnej i zamkniętych wspólnot wioskowych musieli zmierzyć się z drastycznym zróżnicowaniem społecznym. Nowoczesność bowiem jest motorem procesu dyferencjacji w przepływie informacji, dóbr i ludzi. Aby znaleźć model wyjaśniający rzeczywistości powrócono do wyobrażeń o czarownictwie, pozwalających nadać sens pracy zarobkowej, konsumpcji, migracji, zasadom produkcji programom dostosowania strukturalnego, polityce rozwojowej i funkcjonowaniu handlu. Dyskurs o czarownictwie odwołuje się do ostatecznych wartości: życia, śmierci, płodności, dobrobytu, władzy i pomysłowości. Jean i John Comaroff wyrażają to w następujący sposób: „Prokreacja i aborcja służą jako metonimie społecznej reprodukcji i jej nadużyć; obżarstwo i kanibalizm znaczą nienaturalną konsumpcję i akumulację; utowarowienie istotnych dla życia właściwości i funkcji fizycznych jest archetypicznym obrazem kapitalistycznej eksploatacji. Skoro ciało [...] dostarcza paliwa nieuchwytnym procesom produkcji i bogacenia się, staje się ono mięsem, a krew, ropą naftową”²³.

Zmiany w systemie wymiany i handlu oraz rozrost potrzeb konsumpcyjnych nastąpiły w sposób gwałtowny. W Togo jeszcze z końcem wieku XIX środkiem płatniczym były muszelki kauri obok niemieckiej marki. Dziś muszelki kauri są jedynie ozdobą i mało kto wie, że służyły za pieniądze. O gwałtowności przejścia z systemu wymiany do handlu monetarnego świadczy fakt, że jeszcze w latach 70. XX w., na mniejszych targowiskach Togo można było spotkać się z transakcjami wymiany, przekładowo – miska zboża za garść soli. Dziś każdy

²² E. de Rosny, *L'Afrique des guérisons*, Paris 1992, s. 114.

²³ J. Comaroff, J. Comaroff, *Introduction*, w: J. Comaroff, J. Comaroff (red.), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago 1993, s. XXVI.

jest świadomy wartości pieniądza, za który nie tylko można wszystko kupić, ale też można powiększyć prestiż i status społeczny.

Nie wszyscy jednak mają dostęp do dóbr materialnych i pieniędzy. Aby wyjaśnić różnice w zamożności, chłopci z południowego Nigru opowiadają o kanibalizmie jako formie czarownictwa. Sugerują, że bogactwo kupców nigeryjskich, którzy handlują na ich targowiskach pochodzi z pewnej niecnej wymiany, a mianowicie wzbogacenie miałyby następować na skutek aktów ludożerczych. Dowodem tego jest spora grupa wyjeżdżających na emigrację z Nigru do Nigerii, którzy znikają bez śladu lub nie dają znaku życia. Bogaci Nigeryjczycy mieliby konsumować ich siłę życiową, aby się wzbogacić. Faktem jest, że ekonomia nigerska jest podporządkowana bogatej Nigerii, ale chłopci nie mają złudzeń, że to do nich należy świat tradycji i moralności, podczas gdy Nigeria jest krajem nowoczesnych i nikiemnych ludożerców²⁴.

Kumulacja bogactwa może mieć również inne źródło. Możliwe jest bowiem nabycie u czarownika środków magicznych, które mogą uczynić człowieka bogatym. Jednak za tego typu korzyści trzeba zapłacić wysoką cenę: poświęcić jednego z najbliższych lub własną płodność. Podejrzewa się więc nie tylko bezdzietne, biedne i zazdrosne osoby spośród członków rodziny, ale wszystkich tych, którym się powiodło. S.E. Nadel pisze o zamożnych kobietach z ludu Nupe z Nigerii. Społeczność patrzy na nie z podejrzliwością, bowiem zamiast pozostawać pod pieczęcią męża i wydawać na świat dzieci, zajmują się dochodowym handlem, a nawet bogacą się bardziej niż ich mężowie. Podejrzewa się je więc o prostytucję, przerywanie ciąży, mówi się, że żywią się innymi ludźmi, aby osiągnąć sukces²⁵. Bogactwo, sukces, indywidualizm, choć tolerowane w kontekście kapitalistycznej ekonomii, w tradycyjnym kontekście afrykańskim uważane są za zagrożenie ludzkiej płodności i relacji rodzinnych.

Przemiany ekonomiczne wymuszają zmianę rozumienia czarownictwa. Czarownikom nie przypisuje się już pożerania ofiar, ale zmienianie tych ofiar w pewnego rodzaju „widma”, wystawianie na sprzedaż lub zmuszanie do pracy na „niewidzialnych plantacjach”. takie wyobrażenie ma tłumaczyć sekret bogactwa wybijających się przedsiębiorców. Przykładowo, w Douali chodziły pogłoski o miejskim stowarzyszeniu bogatych wdów, które miałyby za pomocą czarownictwa zabijać swych mężów, kiedy ci zgromadzili wystarczająco dużo pieniędzy, aby zapewnić trwałą pozycję rodzinnej firmie. Mało tego, wykorzystywały duchy mężów do dalszej pracy²⁶.

²⁴ A. Masquelier, *Of Headhunters and Cannibals. Migrancy, Labor, and Consumption in the Mawri Imagination*, *Cultural Anthropology* 15 (2000), nr 1, s. 15–16.

²⁵ S.E. Nadel, *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Oxford 1951, s. 332–333.

²⁶ P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris 1995, s. 264.

Dyskurs o czarownictwie odgrywa ważną rolę w życiu politycznym. Wyraża protest nieuprzywilejowanych i strategię ambitnych. Przyczynia się do umocnienia władzy przez lęk, z jakim się łączy oraz przez obawę przed oskarżeniami. Czarownictwo jest również środkiem władzy: albo wzmacnia jej przymus i/lub chroni przed przeciwnikami politycznymi, albo pozwala na rzeczywiste przeniesienie na oskarżonego lub podejrzanego resentymentów zagrażających władzy lokalnej. Jest kodem używanym podczas starć politycznych, który dostarcza silnych argumentów ideologicznych²⁷. Zgodnie z panującym przekonaniem czarownictwo i władza polityczna to dwie strony tej samej monety.

Jeśliby rzeczywistość polityczna odznaczała się przejrzystością i uczciwością, nie byłoby powodu wyjaśniania sukcesu lub porażki w szczególny sposób. Ale ponieważ tak się nie dzieje, odwołuje się do sił niewidzialnych, aby nakreślić pełny obraz rzeczywistości. Zdobywanie władzy i utrzymanie się na stanowisku nie przypisuje się woli ludu, ale działaniu skutecznych sił tajemnych, będących w posiadaniu elekta. W tym kontekście rola czarownictwa, jak pisze P. Geschiere, porównywalna jest do roli propagandy wyborczej w społeczeństwach zachodnich²⁸. Sukcesu lub porażki polityka nie tłumaczy się poparciem społecznym lub jego brakiem, ale ukrytym i skutecznym działaniem czarowników zaangażowanych przez kandydatów.

W Togo utrzymywanie się przez 38 lat u władzy prezydenta Gnassingbe Eyadéma (1967–2005) tłumaczono jego zdolnością do wykorzystywania sił niewidzialnych. Łączenie religii z polityką nasiliło się szczególnie w okresie niepokojów politycznych w latach 1990–1992. W atmosferze niepewności związanej z destabilizacją polityczną, opinia publiczna doszukiwała się pozanaturalnych wyjaśnień wydarzeń. Jednym z nich było przekonanie o składaniu krwawych ofiar z dzieci przez ludzi żądnych władzy, co miało być gwarantowanym środkiem prowadzącym do sukcesu. Długoletnie rządy Eyadémy tłumaczono regularnym składaniem ofiar ludzkich. Podobno w okresie przedwyborczym miały się nasilać porwania dzieci, bowiem w tym czasie zapotrzebowanie na krew ludzką u polityków było bardzo wielkie. Politykom przypisuje się niezwykle umiejętności, jak np. zamienianie się w zwierzęta, bilokację, zdolność paktowania z duchami²⁹.

Mimo coraz bardziej znaczącej roli czarownictwa jako środka kumulacji bogactwa i władzy, zachowuje ono w dalszym ciągu funkcję regulującą równość społeczną. Z jednej strony ma udostępniać niewidzialne środki, które pozwalają zdobyć władzę, z drugiej zaś ma udaremniać najszczerze zamiary. Jest źródłem

²⁷ Por. G. Balandier, *L'anthropologie politique*, s. 80–81.

²⁸ P. Geschiere, *Sorcellerie et politique*, s. 15–16.

²⁹ S. Ellis, *Rumour and Power in Togo*, *Africa* 63/64 (1993), s. 470–472.

władzy dla rządzących, ale również bronią dla słabych, walczących przeciw nierównościom społecznym. Na poziomie życia jednostki stymuluje ambicje osobiste, a równocześnie hamuje ekscesy ludzi z wygórowanymi ambicjami.

* * *

Spotkanie Afryki z nowoczesnością nastąpiło gwałtownie. W krótkim czasie rozprzestrzeniły się współczesne środki komunikacji: prasa, radio, telewizja. Dziś telefonia komórkowa i Internet są dostępne w najbardziej oddalonych zakątkach kontynentu. Upowszechnienie szkolnictwa zmniejszyło liczbę analfabetów, a jednocześnie dało podstawę do wykształcenia specjalistów sektora nowoczesnego. Rośnie liczba absolwentów kierunków zarządzania, rachunkowości, informatyki i nowych technologii. Afryka jest prawie gotowa, aby przyjmując zdobycze nowoczesnej techniki, ale jak dotychczas służy za rynek zbytu i dostawcę bogactw naturalnych.

Szybkie wprowadzenie nowoczesnej infrastruktury spowodowało, że nie nadąża za nim kapitał społeczny. Na poziomie technicznym, gospodarczym i strukturalnym wprowadzono reguły przeniesione z krajów rozwiniętych, które nie sprawdzają się, kiedy słabe jest społeczeństwo obywatelskie i niedomaga odpowiedzialność publiczna i poszanowanie prywatnej własności. Przedstawiony materiał pozwala stwierdzić, że mimo korzystania z nowoczesnej infrastruktury, społeczeństwo tkwi w systemie tradycyjnym. Wspinanie się na drabinie społecznej i bogacenie się zderzają się z zasadą równości narzuconą przez tradycję, która kieruje się imperatywem solidarności, a ten nakazuje dystrybucję bogactw wśród krewnych i praktyczną niemożliwość awansu. Ponadto zobowiązania zwyczajowe, np. wyrażenie czci zmarłym, łączą się z ekscesywnymi wydatkami, co osłabia możliwości inwestycji, a nawet rujnuje budżet rodzinny. Kiedy już człowiek wyjdzie obronną ręką ze zobowiązań rodzinnych, spotyka się z zarzutem czarownictwa, ponieważ każdy sukces niesie ze sobą podejrzenie o wpływy sił tajemnych.

Zakorzenie w systemie tradycyjnym ma również swoje pozytywne strony. Zapewnia minimum życiowe, a więc daje szansę na przeżycie słabym, opuszczonym, przegrany, chorym i nieszczęśliwym członkom rodziny. Zasada dystrybucji dotyczy nie tylko strony materialnej, ale również pomocy na innych płaszczyznach egzystencji. Wysoka pozycja społeczna zobowiązuje do wykorzystania wpływów na korzyść krewnych, którzy szukają pracy, miejsca w renomowanych szkołach, stypendiów itp.

Tradycja w nowoczesności jest pewnym rozwiązaniem w okresie przejściowym. Aby jednak zapewnić harmonijny i sprawiedliwy rozwój, trzeba zrezygnować z pewnych zachowań sankcjonowanych przez tradycję i kierować się

zasadą obiektywnej równości. Tak długo jednak, jak państwo nie zapewni minimum ochrony obywateli, jedyną nadzieją będzie odwołanie się do tradycji. Niestety, w dobie ponowoczesności, kiedy następuje dewaluacja państwa postkolonialnego, głównym wsparciem ludności stają się organizacje pozarządowe oraz Kościoły, które kierują się własnymi kryteriami opartymi na interesach grupy, a nie na równości szans i sprawiedliwości.

OBECNOŚĆ TRADYCJI W AFRYKAŃSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

(STRESZCZENIE)

Bazując głównie na własnych doświadczeniach i badaniach terenowych w Togo w artykule ukazano, w jaki sposób tradycja wplata się w nowoczesność, a także przedstawiono, jak w dyskursie politycznym i społecznym wykorzystuje się światopogląd oparty na religii tradycyjnej. Czy odrzucenie tradycji przez młodych wiąże się z jej hamującą rozwój siłą? Analizie poddano: imperatyw solidarności rodzinnej, który utrudnia rozwój jednostki, rytualizm zmuszający do poświęcenia wszelkich oszczędności na organizację wydarzeń świątecznych oraz czarownictwo, które pozwala na wytłumaczenie nierówności w życiu publicznym. We wszystkich tych obszarach tradycja nie tylko jest obecna, ale odgrywa ważną rolę jako czynnik stabilizujący, wyjaśniający i ogarniający rzeczywistość społeczną.

THE PRESENCE OF TRADITION IN THE AFRICAN MODERNITY

(SUMMARY)

Based mainly on the author's own experience and field research in Togo, the article outlines the way in which tradition is woven into modernity, as political and social discourse uses a worldview based on traditional religion. Is the rejection of tradition by young people related to its strength of inhibiting the development? The following were analyzed: the imperative of family solidarity, which hinders the development of the individual and ritualism forcing to sacrifice any savings for the organization of festive events and witchcraft, which provides the explanation of inequality in public life. In all these areas, the tradition is not only present, but it plays an important role as a stabilizing factor, explaining and encompassing social reality.

TRADITION IN DER AFRIKANISCHEN MODERNITÄT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Aufsatz stellt dar, wie in Afrika die Tradition und die Modernität verflochten sind, wie die religiös begründete Weltanschauung durch den sozialen und politischen Diskurs ausgenutzt wird und warum die jungen Afrikaner die Tradition verneinen. Bremsen die Tradition die ökonomische und soziale Entwicklung? Der Verfasser analysiert Imperative der Familiensolidarität, die die individuelle Selbstverwirklichung verhindert, Ritualismus, der alle Ersparnisse für die Veranstaltung der Feierlichkeiten verbraucht und Hexerei, die es erlaubt, Ungleichheit auf der politischen Ebene zu erklären. In allen oben erwähnten Faktoren ist die Tradition nicht nur anwesend, sondern sie spielt auch wichtige Rolle in dem Sozialleben.

Ryszard A. Podgórski
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły

Słowa kluczowe: antropologia adekwatna, aksjologia, tomizm, fenomenologia, tomizm fenomenologiczny.

Keywords: adequate anthropology, axiology, thomism, phenomenology, phenomenological Thomism.

Schlüsselworte: adäquate Anthropologie, Axiologie, Thomismus, Phänomenologie, phänomenologischer Thomismus.

Wstęp

Myślą arystotelesowsko-tomistyczną Karol Wojtyła zainspirował się podczas pobytu w konspiracyjnym seminarium duchownym, z inicjatywy ks. Kazimierza Kłósaka. Jak pisze Magdalena Mruszczyk, ks. Kłósak był filozoficznym mentorem w podziemnym seminarium duchownym. On to dał do ręki Wojtyłe egzemplarz *Ontologii* Kazimierza Waisa. Jak podaje Tadeusz Szulc, Wojtyła miał wiele trudności w jej zrozumieniu¹ i o samej lekturze napisał: „Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”². Ontologia Waisa otworzyła Wojtyłę na tomizm, o którym wiele lat później napisze: „Myślę, że o studiach tomistycznych wiele by było do mówienia [...]. Cały ten system to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego zachwycającego myśl.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Ryszard Andrzej Podgorski, Katedra Socjologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Żołnierska 14, 10-561 Olsztyn, rp.socjologia@vp.pl.

¹ Zob. M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 47–53. Zob. T. Szulc, *Papież Jan Paweł II. Biografia*, Warszawa 1996, s. 117–118. Zob. A. Póltawski, *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena*, *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1975), s. 131–151.

² A. Frossard, *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan–Kraków 1982, s. 18–19.

A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wiele słów. Może nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”³. Podczas pobytu w Collegium Angelicum w Rzymie, zwieńczonym napisaniem rozprawy doktorskiej, Wojtyła pogłębił swoją myśl tomistyczną⁴. Był to jeden z ważniejszych ośrodków tomistycznych w Europie. Podstawą tego tomizmu było systemowe ujęcie metafizyki. Właściwie ten system filozoficzny traktowano jako organizm podlegający ciągłemu rozwojowi.

W Rzymie promotorem pracy doktorskiej Wojtyły był Reginald Garrigou-Lagrange – mistyk, który pomagał mu w zrozumieniu teologii i filozofii Akwinaty. Nie tylko ojciec dominikanin wprowadził Wojtyłę w obszar zagadnień metafizycznych. Zainteresowanie Wojtyły filozofią św. Tomasza miało trzy etapy, z których najważniejsze są dwa. Pierwszy etap przypada na lata 1946–1959 i związany jest z neotomizmem łowańskim. Od roku 1960 możemy mówić o drugim etapie tomizmu w życiu Karola Wojtyły. Krakowski filozof podjął się próby unowocześnienia etyki katolickiej poprzez nadanie jej nowych form wyrazu. Chciał ją oprzeć na zasadach personalizmu tomistycznego, ubogacając filozofią fenomenologiczną, aby w sposób naturalny poszukiwać filozofii, która wyjaśniałaby podmiotowo – przeżyciowy aspekt rzeczywistości, w tym w szczególności moralność. Jako drogę do wyjaśnienia tego aspektu wybrał fenomenologię Husserla, ponieważ fenomenologia miała najwięcej do powiedzenia na temat człowieka i jego odniesienia się do wartości, które wyrażały istotę człowieka w postawach etycznych⁵. Owocem tych rozważań filozoficznych była *antropologia adekwatna*, która dla Karola Wojtyły była próbą scalenia filozofii bytu i filozofii. Tak pisze: „Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej, która od wieków wykazuje znamienne rozszczępienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości”⁶.

³ J.W. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny*, Roczniki Filozoficzne 29 (1981), s. 75, cyt. za: M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, s. 48.

⁴ Zob. J. Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*, Warszawa 1989, s. 118.

⁵ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 60.

⁶ R. Tertit, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*, w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły — Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*, Kraków 1988, s. 137.

1. Dyskusja wokół antropologii adekwatnej Karola Wojtyły

Tomizm był naturalną drogą Wojtyły, bo na niej opiera się cała droga współczesnego Kościoła katolickiego. Natomiast skąd się wzięły inspiracje fenomenologia? Można mówić o zainteresowaniach badawczych autora *Osoby i czynu* Maxem Schelerem oraz filozofią Edmunda Husserla, Romana Ingardena i Edyty Stein⁷. Jeśli podany powód zainteresowania Wojtyły Schelerem potraktować poważnie, ujawnia się problem dotyczący sytuacji jak najbardziej osobistej, a tym samym trudnej do zweryfikowania⁸. Ocena fenomenologii etycznej Schelera zaczęła się od uznania go za filozofa chrześcijańskiego⁹. Powodem tej klasyfikacji było odwoływanie się Schelera do „zasady miłości” oraz „ideału etycznego”¹⁰. Rozwój intelektualny Wojtyły zaowocował kolokwium habilitacyjnym, na którym przedstawił dysertację *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maxa Schelera*¹¹. Następnym krokiem w rozwoju intelektualnym była lektura znamienego tytułu: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Jest to dzieło Immanuela Kanta, które Wojtyła poddał wnikliwej krytyce.

Wracając do Wojtyły i jego filozofii fenomenologicznej, Józef Keller wykazuje momenty krytyczne w jego pojęciach. W uzasadnieniu Kellera czytamy, że wątpliwości budzą sposoby uzasadniania, które wykazują niejednoznaczne zwroty słowne, których używa Wojtyła. Raz mówi „o budowaniu etyki chrześcijańskiej”, innym razem – o „interpretowaniu” lub „wyjaśnianiu”¹². Podnosi również pewną wątpliwość, co do jasności wywodu filozoficznego wyznaczonego przez krakowskiego uczonego w kontekście etyki katolickiej.

Wychodząc od próby scalenia tomizmu z filozofią świadomości musimy zaznaczyć, że wielu filozofów ostro krytykowało ten zamiar ze względu na fakt, że fenomenologia stanowi filozofię transcendentalnego „ja”. Natomiast w metafizyce chodzi o stwierdzenie tego, czym dany byt jest. Możemy więc mówić, że w fenomenologii chodzi o pokazanie, w jaki sposób rzeczy dane są w procesie poznawania. Natomiast metafizyka jest oglądem struktury bytu. Tę próbę Jerzy

⁷ Zob. A. Półtawski, *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła: odczyty i rozprawy*, Toruń 2000, s. 284.

⁸ Zob. M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, s. 55.

⁹ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), *Zagadnienie podmiotu moralności*, seria: *Człowiek i Moralność*, t. 2, Lublin 2001, s. 11–128.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 32–35.

¹¹ Zob. T. Szulc, *Papież Jan Paweł II*, s. 86.

¹² Zob. J. Keller, *Etyka katolicka a system Maksa Schelera*, w: M. Nowak (red.), *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, *Studia Religioznawcze* 17 (1983), s. 41–55.

Kalinowski określił jako połączenie przeciwstawnych żywiołów: ognia i wody¹³. Gdyby mówić o połączeniu filozofii bytu i filozofii świadomości, otwartą pozostaje kwestia dotycząca zakresu owego połączenia. Mieczysław Krąpiec daje wyraz przekonaniu, że ukazanie bytowej struktury człowieka może się w pełni dokonać tylko w metafizyce i dlatego uważa, iż *antropologia adekwatna* Karola Wojtyły nie ma charakteru stricte filozoficznego. Szczególne braki dostrzega M. Krąpiec w analizach dotyczących ludzkiego ciała. Przyznaje jednak, że do zaakceptowania jest rozwijanie wątków personalistycznych przez uwzględnienie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej w analizach fenomenologicznych przyjętych przez krakowskiego filozofa¹⁴. Dla J. Kalinowskiego było zupełnie jasne, że znikoma obecność rozważań metafizycznych w *Osobie i czynie* raczej szkodzi dziełu. Jego zdaniem to fenomenologia zyskuje na połączeniu z metafizyką. Tymczasem metafizyka stała poza zakresem przeprowadzanych przez Wojtyłę badań¹⁵. Odpowiedź Wojtyły jest następująca: „W każdym razie w *Osobie i czynie* nie ma mowy o scalaniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scalaniu filozofii bytu i filozofii świadomości jako redukującej całą rzeczywistość do podmiotu – świadomości i jego treści. O tym wszystkim w *Osobie i czynie* nie ma mowy”¹⁶. Wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przewija się u Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych, chociaż decyduje się na stwierdzenie, że droga fenomenologicznego poznania jest mu potrzebna, aby odkryć to, co istotowo ludzkie. Bardziej przekonujące może być stwierdzenie, że Wojtyła chodzi o realizację przekonania, które oparte jest na dwóch tezach. Z jednej strony jest on przekonany o słuszności wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym M. Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza. Obie drogi będą się ciągle ze sobą spotykać i wzajemnie na siebie oddziaływać¹⁷. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych zrozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii. Studium *Osoba i czyn* miało w praktyce pokazać

¹³ Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, *Analecta Cracoviensia* (dalej: AC) 5-6 (1973–1974), s. 70.

¹⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, AC 5-6 (1973–1974), s. 58–61.

¹⁵ Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, s. 67–71.

¹⁶ K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, AC 5-6 (1973–1974), s. 356.

¹⁷ Zob. T. Biesaga, *Personalizm etyczny K. Wojtyły*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 328–330.

możliwość integracji dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii filozofii bytu i fenomenologicznej filozofii świadomości. „Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej – pisze Wojtyła – która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości”¹⁸. Jak pisze dalej, w pracy nad połączeniem klasycznej filozofii i fenomenologii w *Osobie i czynie* podejmuje się próby połączenia tego rozszczepienia. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wyłaniają się z doświadczania człowieka w obu jego aspektach (chodzi o filozofię bytu i świadomości) musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii. W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtył o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”¹⁹. Chciał on bardziej niż dotychczas sięgnąć do fenomenologicznego doświadczenia jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości jak osoba czy moralność. W pierwszym stanowisku zbliżał się do fenomenologii, w drugim – do filozofii klasycznej²⁰. Łącząc te dwa nurty filozofii K. Wojtyła chce uniknąć zarówno spekulatywnego wyprowadzania antropologii i etyki z metafizyki, jak i subiektywizacji doświadczenia, źródła poznania dla tych dyscyplin. Uczestniczy w nurcie „uzdrawiania” doświadczenia rozwijanym przez realistyczny kierunek fenomenologii. Jego zdaniem nie można rozpoczynać antropologii czy etyki od ogólnej teorii bytu, lecz od doświadczenia i opisu tej rzeczywistości, jaką jest osoba czy moralność. Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na drodze doświadczenia – pisze – jest możliwe i jest zarazem mniej „teoretyczne” – tzn. mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu.

To przeświadczenie potwierdzają dyskusje toczące się wokół zasadniczych dzieł tego myśliciela. Po pierwszym ukazaniu się drukiem *Osoby i czynu* (1969), głównego dzieła filozoficznej twórczości Karola Wojtyły, rozwinęła się, trwająca kilka lat, ożywiona dyskusja, zwłaszcza nad zawartą w nim personalistyczną koncepcją człowieka. Została ona zapoczątkowana spotkaniem profesorów filozofii w grudniu 1970 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim,

¹⁸ R. Tertil, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*, s. 137.

¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22–23.

²⁰ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, s. 122; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, Znak 32 (1980), s. 276.

a później zaowocowała szeregiem wypowiedzi na piśmie, które zostały opublikowane w „*Analecta Cracoviensia*”. W dyskusji tej brali udział zwłaszcza przedstawiciele katolickich środowisk naukowych Lublina, Warszawy i Krakowa, reprezentujący dość zróżnicowane orientacje filozoficzne. Pierwszy problem, o którym mówiono, dotyczył tego, jak nazwać filozofię Karola Wojtyły. Andrzej Póltawski zalicza ją do nurtu *fenomenologii realistycznej*; K. Kłósak – do *fenomenologii empirycznej* w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym, w której zakłada się realistyczne rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata. S. Kamiński sądzi, że Wojtyła posługuje takim doświadczeniem jak fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz wzbogaconym operacjami głębokiej refleksji typu perypatetyckiego oraz ekstraspekcji²¹. Henryk Piliś, określając filozofię Wojtyły mówi o *tomizmie fenomenologizującym*. Jak zauważa M. Mruszczuk, samo to określenie jest jakimś niezrozumiałym tworem językowym, zwłaszcza gdy mowa o jego drugim członie. Nie do końca jasne jest, czy „fenomenologizowanie” należy w ogóle brać pod uwagę²². Być może H. Piliś miał na względzie to, że fenomenologia w myśli autora zaznaczyła swe istnienie jedynie w postaci dowartościowania tomizmu pewnymi akcentami. Ale już to sprawia, iż filozofia Wojtyły dokonuje zmian w całokształcie sposobu myślenia jego autora. Dlatego, jak sam podkreśla, „tomizm fenomenologizujący” to nie to samo, co „fenomenologia tomizująca”. Tego określenia użył Antoni Bazyli Stępień mówiąc: „[...] są sformułowania, w których przekracza się opis fenomenologiczny. Przekracza się, kierując się pewną teorią, która jest teorią metafizyki tomistycznej. Tak, że zasadniczo jest to fenomenologia, mimo że doprowadzona pod pewną metafizykę, co więcej, w niektórych sformułowaniach korzystająca [...] z pewnych schematów pojęciowych wziętych z metafizyki tomistycznej”²³. Odpowiedzią Wojtyły jest możliwość rozważenia założeń metafizycznych przez ich konfrontację z doświadczeniem. Twierdzi on wręcz, że konfrontacja taka nie byłaby możliwa, gdyby u podstaw doświadczenia nie tkwiło już jakieś rozumienie osoby²⁴. Dlatego pisze: „Staraliśmy się natomiast na tle nawet tego zwięzłego wywodu uwydatnić bardzo aktualną potrzebę konfrontacji metafizycznej koncepcji osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza oraz w tradycjach filozofii tomistycznej, z całościowym doświadczeniem człowieka. Na drodze takiej konfrontacji szerzej otwierają się źródła poznawcze, z których Doktor Anielski wydobywał swoje ujęcia metafizyczne. Ujawnia się przy tej sposobności całe

²¹ Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?* AC 5-6 (1973–1974), s. 73–79.

²² Zob. H. Piliś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990, s. 27.

²³ A.B. Stępień, *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: idem *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 313–326. Problem ten przedstawia również Stępień, zob. A.B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w księżce „Osoba i czyn”*, AC 5-6 (1973–1974), s. 153–157.

²⁴ Zob. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, AC 5-6 (1973–1974), s. 353.

bogactwo zawarte w tych źródłach. Równocześnie zaś chyba lepiej się odsłaniają zarówno możliwości spotkania się z myślą współczesną, jak i punkty nieodzownego rozmijania się z nią w imię prawdy o rzeczywistości”²⁵. Można więc sądzić, że zdaniem Kalinowskiego należy na nowo udowodnić prawdę, iż osoba to *rationalis naturae individua substantia*, co ułatwia metafizyka i ogólna teoria bytu. W tej kwestii pogląd podziela M. Gogacz. Podobnie Marian Jaworski proponuje, aby w obrębie filozofii klasycznej korzystać z filozofii świadomości, ponieważ jest tym, co stanowi proces „uzdrawiania doświadczenia”²⁶. Z tym poglądem K. Wojtyła się zgadza²⁷.

2. Tomizm fenomenologiczny

Personalizm Karola Wojtyły i jego uczniów jest interesującą propozycją spotkania ze sobą nowożytną filozofią świadomości z arystotelesowsko-tomistyczną filozofią bytu²⁸. Podejmowane przez tego myśliciela studium myśli Arystotelesa i św. Tomasza oraz I. Kanta, i M. Schelera zaowocowało nie tylko podkreśleniem odmienności stanowisk, ujawnianiem ich złożoności, ale propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu. Z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu. Zdaniem T. Biesagi, wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przejawia się u K. Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych²⁹. Wyrasta on zapewne z dwóch jego przekonań. Z jednej strony jest on przekonany o słuszności wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym M. Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza³⁰.

²⁵ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, seria: *Człowiek i Moralność*, t. 4, Lublin 1994, s. 12.

²⁶ Zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, AC 5–6 (1973–1974), s. 93–95.

²⁷ Zob. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 358.

²⁸ Zob. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 53. Zob. także: A.J. Nowak, *Osoba – unikat w kosmosie*, Lublin 2007, s. 17; Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 15–54; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 91–131.

²⁹ Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 221–240.

³⁰ Zob. T. Biesaga, *Twórca personalizmu realistycznego*, w: S. Koperek (red.), *Tesi i Joannis Pauli II. Księga Jubileuszowa z okazji 70. urodzin Jego Eminencji Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza, Metropolity Krakowskiego i Wielkiego Kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej*, Kraków 2009, s. 217–232.

Obie drogi będą się ciągle ze sobą stykać i wzajemnie na siebie oddziaływać. „Na początku swej pracy naukowej i przed zajęciem się tematami swoście filozoficznymi – zaznacza A. Póltawski – Wojtyła pracował nad pismami św. Jana od Krzyża”³¹. Już wtedy interesowało go konkretne, bezpośrednie doświadczenie. W tym wypadku – doświadczenie mistyczne. Podszedł do niego jako do źródła informacji o człowieku, który to doświadczenie przeżywa. Dzięki niemu dokonuje się nie tylko specyficzna jedność z Bogiem, ale mamy bezpośredni dostęp do najgłębszych przeżyć ludzkiego wnętrza, do naszego człowieczeństwa. Wojtyła tę wiedzę wykorzystuje zarówno w filozofii, jak również w teologii. „Ta ostatnia – pisze w tym czasie Wojtyła – dochodzi do swych wniosków w drodze rozumowania z danych zawartych w Objawieniu Bożym”³². Zdobyty w ten sposób drogą dedukcji obraz człowieka jest – zdaniem Wojtyły – z jednej strony wspaniały, ponieważ „stanowi wyraz myśli Bożej o człowieku; z drugiej, przez to, że jest rozumową interpretacją myśli, z konieczności zawiera cechy abstrakcyjne i statyczne”³³. Powołując się na doświadczenie, źródło bezpośredniej wiedzy o człowieku, Wojtyła w swym studium o św. Janie od Krzyża przestrzega przed pochopnym abstrahowaniem i uogólnianiem bogatego materiału doświadczenia wewnętrznego dla osiągnięcia czystego pojęcia człowieczeństwa³⁴. Oprócz doświadczenia człowieka od wewnątrz, mamy również doświadczenie od zewnątrz. W całościowym ujęciu człowieka należy dążyć do połączenia i uporządkowania obu tych doświadczeń. Najtrudniej dokonać uporządkowania i interpretacji „całego wewnętrznego materiału doświadczalnego”³⁵. Odnacza się on, bowiem takim bogactwem i głębią jak np. było bogate życie wewnętrzne św. Jana od Krzyża. „Twórczy umysł poety – pisze o nim Wojtyła – o wyraźnych przy tym skłonnościach filozoficznych brał cały ten doświadczalny materiał i porządkował według kilku zasadniczych linii wytycznych”³⁶. Dla bogactwa doświadczenia mistycznego obrał on raczej język poezji³⁷. Być może to samo skłoni również K. Wojtyłę, by przekraczać język filozofii i wyrażać niektóre swe poglądy w języku poezji i sztuki³⁸. Mimo trudności w wyrażeniu i usystematyzowaniu tego, co dostępne w doświadczeniu wewnętrznym, Wojtyła formułuje pogląd, że „zasada wglądu i doświadczenia

³¹ Zob. A. Póltawski, *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis*, Kraków 1984, s. 253.

³² K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 400.

³³ Ibidem.

³⁴ Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 221–240.

³⁵ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, s. 388.

³⁶ Ibidem, s. 392.

³⁷ Zob. ibidem, s. 389.

³⁸ Zob. T. Biesaga, *Twórca personalizmu realistycznego*, s. 217–232.

obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu”³⁹. Można powiedzieć, że w poszukiwaniach podstaw wiedzy filozoficznej od początku u Wojtyły pojawia się pewna „dwoistość”. Z jednej strony podejmuje on wysiłek, aby w doświadczeniu mistycznym odkryć to, co bezpośrednio przeżywamy, przez co to, co ludzkie, jest nam tak bliskie, z drugiej – zachwyca się wspaniałym obrazem człowieka wypracowanym na podstawie Objawienia przez teologię spekulatywną, czego odpowiednikiem w filozofii jest nauka św. Tomasza autora *Sumy teologicznej*⁴⁰. Potwierdzeniem stałego i ustawicznego dążenia K. Wojtyły do integracji dwóch orientacji filozoficznych, a mianowicie filozofii świadomości i filozofii bytu, jest nie tylko jego praca habilitacyjna o etyce M. Schelera, lecz również prowadzone przez niego wykłady monograficzne na KUL-u. Tytuły tych wykładów: „Akt i przeżycie etyczne”; „Dobro i wartość”; „Zagadnienie normy i szczęścia”, już same w sobie są konfrontowaniem etyki I. Kanta i M. Schelera z etyką Arystotelesa i św. Tomasza⁴¹. Użyte w tytułach terminy: „akt”, „dobro”, „szczęście” – są wzięte z filozofii bytu, a słowo: „przeżycie” – z filozofii świadomości Husserla. W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtyle o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”⁴². Chciał on bardziej niż dotychczas sięgnąć do doświadczenia, jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba, czy klasycznej. Dostrzegał „ograniczenia” zarówno nowożytnego, jak i klasycznego sposobu filozofowania i próbował je przezwyciężyć.

To, co do tej pory zostało przedstawione to pogląd T. Biesegi na próbę scalania dwóch filozofii przez Wojtyłę. Jednak próba scalania dwóch filozofii przez Wojtyłę nie jest taka oczywista jak przedstawia Biesaga. Oczywiście studium *Osoba i czyn* miało w praktyce pokazać możliwość integracji dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii filozofii bytu i fenomenologicznej filozofii świadomości. W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtyle o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”⁴³.

Z wieloaspektowej dyskusji nad *Osobą i czynem* warto wskazać na bardziej znaczące wypowiedzi (zarówno za, jak i przeciw stanowisku K. Wojtyły)

³⁹ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, s. 388.

⁴⁰ Zob. ibidem, s. 400.

⁴¹ Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 221–240.

⁴² A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, s. 276.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22–23.

odnoszące się do jego teorii człowieka jako osoby. Pierwszy problem stanowiła ocena połączenia dwóch filozofii: bytu i świadomości. Jak pisze Wojtyła, w pracy nad połączeniem klasycznej filozofii i fenomenologii w *Osobie i czynie* podejmuje się próby połączenia tego rozszczepienia. Rzeczywiście Wojtyła chciał bardziej niż dotychczas sięgnąć do fenomenologicznego doświadczenia jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba czy moralność. W pierwszym stanowisku zbliżał się do fenomenologii, w drugim – do filozofii klasycznej⁴⁴. W czasie dyskusji Wojtyła jakby uległ presji dyskutantów, ponieważ stwierdził: „W każdym razie w *Osobie i czynie* nie ma mowy o scalaniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scalaniu filozofii bytu i filozofii świadomości, jako redukującej całą rzeczywistość do podmiotu – świadomość i jego treści. [...] Staralem się natomiast przeprowadzić w tymże studium refleksje nad odpowiednimi danymi świadomości”⁴⁵. Konkluzją tego stwierdzenia może być tłumaczenie transcendentnej rzeczywistości w stosunku do świadomości, jak również konkretny, realnie istniejący podmiot będący przez transcendencję bytowym źródłem świadomości. W tym miejscu pojawia się problem dwoistości doświadczenia człowieka, co w *Osobie i czynie* zostało przez Wojtyłę ujęte pod nazwą doświadczenia. Potwierdzeniem tej tezy było stwierdzenie, że „[...] znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej – pisze Wojtyła – która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić, jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości”⁴⁶.

W dyskusji nad *Osobą i czynem*, przyglądając się metodologicznej strukturze tomistycznej filozofii człowieka, M. Jaworski stwierdza: „dotychczasowe próby były: nazbyt »metafizyczne« w tym sensie, że interpretowały byt ludzki »od góry«, w ramach ogólnych założeń systemowych i nie dążyły tym samym do zrozumienia go w jego własnych, specyficznych kategoriach. Nie uwzględniały w sposób dostateczny doświadczenia człowieka jako z nazwy dla zbudowania antropologii filozoficznej”⁴⁷. Być może dlatego – zaznacza przy tym

⁴⁴ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 122; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, s. 276.

⁴⁵ K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 249.

⁴⁶ Zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, s. 99; S. Kamiński, *Współczesny racjonalizm*, RF 22 (1974), z. 1, s. 46 i n.; R. Tertilt, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*. w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada*, Kraków 1988, s. 137.

⁴⁷ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, s. 99; S. Kamiński, *Współczesny racjonalizm*, s. 46 i n.; S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, SPhCh 4 (1968), nr 2, s. 21–73.

– „nowożytne filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii”⁴⁸. W tej samej dyskusji A. Półtawski, przywołując filozofię nowożytną dostrzega w niej pewne zasadnicze braki, które dokonały *epistemologizacji ontologii*⁴⁹. W zakresie metodologii Wojtyła sięga do dwóch wielkich źródeł filozofii. Z jednej strony umiejscawia swoją antropologię w wielkiej tradycji tomistycznego realizmu, z drugiej sięga po fenomenologię, zwłaszcza po dzieła Maxa Schelera.

Zanim przejdziemy do omawiania tego zagadnienia, przedstawimy jeszcze obraz dyskusji z punktu widzenia Karola Wojtyły. Największy zarzut Wojtyła postawił Jerzy Kalinowski i Mieczysław Albert Krąpiec. Uzasadniali oni, że *Osoba i czyn* nie ma charakteru filozoficznego. Blisko tego stanowiska był Kazimierz Kłósak, ponieważ uważał, że dysertacja Wojtyły jest fenomenologią osoby niż filozofią osoby⁵⁰. Pozostali uczestnicy dyskusji uznali, że jest to studium filozoficzne. Jeżeli skupimy się na wypowiedzi Jaworskiego, to jego uzasadnienie naukowości *Osoby i czynu* na podstawie św. Tomasza wyjaśnia specyfikę i charakter filozoficzny całego studium *Osoby i czynu*⁵¹.

Najczęstszym problemem przejawiającym się w wypowiedziach uczestników dyskusji była kwestia doświadczenia jako źródła poznania filozoficznego. Marian Jaworski widzi w tym ujęciu znamiennej cechę filozofii św. Tomasza z Akwinu i dlatego ocenia słuszność tej metody w filozoficznym studium. Swoją wypowiedź uzasadnia tym, że „Jeśli nie chcemy uprawiać czystego racjonalizmu w odniesieniu do filozofii człowieka, to musimy najpierw wskazać na racje tłumaczące jego istotę w samym doświadczeniu”⁵². Ważnym problemem stanowi osoba ludzka. J. Kalinowski uważa, że autor *Osoby i czynu* popełnił błąd mówiąc, że „nie trzeba nikomu wykazywać, czyli udowadniać, że człowiek jest osobą, że działalność człowieka jest czynem”⁵³. Jak uważa J. Kalinowski przyjęta za Boecjuszem definicja osoby wymaga dowodu i to bardzo skomplikowanego⁵⁴. Zakwestionowanie doświadczenia w tym wypadku jest u Kalinowskiego z jednej strony złagodzone, z drugiej strony radykalne, gdyż pisze: „*Osobę i czyn* wypełnia analiza fenomenologiczna rzekomo danych oglądowych”⁵⁵. Karol Wojtyła uważa, że jest to analiza założeń metafizycznych skonfrontowanych z doświadczeniem. W jego odczuciu *Osoba i czyn* zawiera nade wszystko

⁴⁸ T. Biesaga, *Twórca personalizmu realistycznego*, s. 217–232.

⁴⁹ Zob. F.W. Bednarski, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kard. K. Wojtyły*, RF 28 (1980), z. 2, s. 15–45; J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, RF 29 (1981), z. 2, s. 76.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 246.

⁵¹ Zob. ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

konfrontację metafizycznej koncepcji osoby z doświadczeniem. K. Wojtyła zastanawia się czy taka konfrontacja byłaby możliwa, gdyby jakieś doświadczenie i jakieś pierwotne zrozumienie osoby nie znajdowało się już w punkcie wyjścia metafizycznej koncepcji osoby? W tej wypowiedzi Wojtyły dostrzec można, że w punkcie wyjścia poznanie człowieka jako osoby nie ma żadnej podstawy w doświadczeniu, żadnego punktu wyjścia w oglądzie. Można uważać, że filozoficzna koncepcja osoby jest wyprowadzona przez drogę „żmudnych analiz” wynikających z doświadczenia osoby w czynie⁵⁶.

W odpowiedzi Stanisław Kamiński twierdzi, że „uznanie każdego doświadczenia za jakieś rozumienie [...] a zwłaszcza to, że w doświadczeniu zawarte są racje tłumaczące rzeczywistość doświadczalną”⁵⁷ budzi zastrzeżenie, że Wojtyła poszerza zakres tego, co nazywa się doświadczeniem. Najważniejsze w kontekście tej dyskusji jest stwierdzenie Antoniego Gogacza, który pisze: „Czyn nie jest szczególnym momentem oglądu [...] osoby. Droga do określenia osoby prowadzi przez żmudne analizy metafizyki”⁵⁸. Tak więc metafizyka może stanowić, zdaniem Gogacza, teorię osoby. Zaznacza jednak, że nie widać innej drogi zastosowania ogólnej teorii bytu do teorii osoby, jak tylko w oparciu o specyficzne doświadczenia człowieka. W odpowiedzi na ten pogląd Gogacza, Wojtyła problem widzi w innym świetle. Chodzi mu bowiem o to, że nie chciał wykazywać w *Osobie i czynie* zaprzeczenia związku teorii osoby z ogólną teorią bytu. Powołuje się przy tym na Jaworskiego, że związki teorii osoby z ogólną teorią bytu mają własną podstawę w doświadczeniu. Taki sposób rozumowania Wojtyły wydaje się być słuszny, bowiem Wojtyła odchodzi od tego, co stanowi niebezpieczeństwo czystego racjonalizmu, przechodząc na drogę empiryzmu. Z naszego punktu widzenia metafizyczna antropologia obecna jest w twórczości Wojtyły jako wielka hipoteza fundamentalna, która weryfikowana jest poprzez analizę fenomenologiczną. W czym Wojtyła jest pomocna metafizyka? Metafizyka ma się tak do fenomenologii, jak wiedza o strukturze wewnętrznej do doświadczalnej, przeżywanej świadomości. Dlatego Wojtyła traktuje fenomenologię jako sposób opisywania danych świadomości, a więc tego, co w świadomości jest bezpośrednio doświadczane i przeżywane⁵⁹. To jednak, co jest bezpośrednio przeżywane w świadomości, nie stanowi całej rzeczywistości, co więcej, nie jest wcale rzeczywistością. Rzeczywistością jest człowiek jako osoba. Chodzi w tej kwestii o przyjęcie prymatu teorii poznania wobec ontologii w tym sensie, że

⁵⁶ Zob. ibidem, s. 247.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 246.

⁵⁹ Zob. L. Węgrzynowicz, *Osoba versus natura wg Karola Wojtyły*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/osoba> (7.07.2015).

uważa się często za oczywiste prawo do wygłaszania twierdzeń o istnieniu, strukturze i własnościach przedmiotów badanych w oparciu o analizę sposobu, w jaki przedmioty te nam się prezentują. Ta praktyka doprowadziła do kartezjańskiego (a bardziej jeszcze pokartezjańskiego) rozbicia danej nam w doświadczeniu rzeczywistości, w szczególności zaś człowieka, na dwie całkiem heterogeniczne sfery: danej bezpośrednio i w sposób niewątpliwy świadomości jako dziedziny ducha ludzkiego i czysto mechanistycznie rozumianej materii jako domeny ciała⁶⁰.

Zakończenie

Bez względu, jakie przyjmujemy stanowisko w tej dyskusji, należy powiedzieć, że Wojtyła, łącząc te dwa nurty filozoficzne, chce uniknąć zarówno spekulatywnego wyprowadzania antropologii i etyki z metafizyki, jak i subiektywizacji doświadczenia, źródła poznania dla tych dyscyplin. W ten sposób staje się on uczestnikiem „uzdrowiania” doświadczenia rozwijanym przez realistyczny kierunek fenomenologii. Jego zdaniem nie można rozpoczynać antropologii czy etyki od ogólnej teorii bytu, lecz od doświadczenia i opisu tej rzeczywistości, jaką jest osoba czy moralność. Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na drodze doświadczenia – pisze Wojtyła – jest możliwe i jej zarazem mniej „teoretyczne” – tzn. mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu.

TOMISTYCZNO-FENOMENOLOGICZNA FILOZOFIA OSOBY W PERSONALIZMIE KAROLA WOJTYŁY

(STRESZCZENIE)

Papież Jan Paweł II znany jest jako Namiestnik Chrystusowy. Wielu członków Kościoła nie pamięta, że był wybitnym filozofem. Na tyle znaczącym, że stworzył własną filozofię znaną jako personalizm chrześcijański lub *antropologia adekwatna*. Jej koncepcję wyłożył w 1969 r. w obszernej rozprawie *Osoba i czyn*, którą można nazwać *summą* filozofii późniejszego papieża. W niej znajdujemy nowożytną filozofię świadomości, podmiotu subiektywnie poznającego otaczającą go rzeczywistość, która przeciwstawiła się tradycyjnej metafizyce, próbującej obiektywnie opisać całą rzeczywistość, ale w nikłym stopniu zajmującej się krytyczną analizą subiektywności naszego poznania. Filozoficzne analizy Karola Wojtyły pokazują, że zarówno wcześniejsza historycznie filozofia bytu, jak i nowożytna filozofia świadomości są ujęciami jednostronnymi. Podejmowane przez tego filozofa studium myśli Arystotelesa i św. Tomasza oraz Immanuela Kanta i Maxa Schelera zaowocowało nie tylko podkreśleniem odmienności stanowisk, ujawnianiem ich niepełności, ale propozycją wyjścia

⁶⁰ Zob. A. Póltawski, *Człowiek a świadomość. (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły Osoba i czyn)*, AC 5-6 (1973–1974), s. 159.

z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu. Wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przewija się u Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych. Wyrasta zapewne z dwóch jego przekonań. Z jednej strony jest on zdecydowany w kwestii wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu intelektualnym. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza. Drogi te będą się ciągle ze sobą spotykać i wzajemnie na siebie oddziaływać. Jednocześnie drogi łączące te filozofie to doświadczenie jako źródło bezpośredniej wiedzy o człowieku. Dotyczy to doświadczenia wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Można powiedzieć, że w poszukiwaniach podstaw wiedzy filozoficznej u Wojtyły od początku pojawia się pewna „dwoistość”. Z jednej strony podejmuje on wysiłek, aby w doświadczeniu mistycznym odkryć to, co bezpośrednio przeżywamy, dzięki czemu to, co ludzkie jest nam tak bliskie, z drugiej – buduje metafizyczno-fenomenologiczny obraz człowieka przez konfrontację etyki Kanta i Schelera z etyką Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.

THOMISTIC AND PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF THE PERSON IN KAROL WOJTYŁA'S PERSONALISM

(SUMMARY)

Pope John Paul II is known as Christ's Vicar. However, many members of the Church do not realise that he was also an eminent philosopher. He was significant enough to develop his own philosophy known as *Christian personalism* or *adequate anthropology*. Its concept was presented by Karol Wojtyła in 1969 in a large treatise entitled "The Acting Person", which beyond doubt can be called the *summa philosophiae* of the later pope. It contains the modern philosophy of consciousness of the subject that explores the reality, which contradicts traditional metaphysics, which attempted to describe the reality objectively, but only to a small extent dealt with a critical analysis of the subjectivity of our cognition. Karol Wojtyła's philosophical analyses show that both the earlier philosophy of being and the modern philosophy of consciousness are one-sided approaches. The study of thinking of Aristotle and Saint Thomas Aquinas, as well as Immanuel Kant and Max Scheler, resulted not only in emphasising the diversity of opinions, in exposing their incompleteness, but also in a proposition of resolving the deadlock in which the philosophy of being and philosophy of consciousness were stuck, the deadlock of idealism and realism, of apriorism and empirism. The effort to integrate the philosophy of consciousness and philosophy of being was present in Karol Wojtyła's work from the beginning of his philosophical quest. It probably stemmed from two convictions. On the one hand, he was convinced that knowledge should arise from experience, on the other – about the rightness of a realistic approach in intellectual cognition.

THOMISTISCH-PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE DER PERSON IM PERSONALISMUS VON KAROL WOJTYŁA

(ZUSAMMENFASSUNG)

Papst Johannes Paul II. ist als Stellvertreter Christi bekannt. Vielen Kirchenmitgliedern ist jedoch unbekannt, dass er auch ein herausragender Philosoph war. Als dieser war er so bedeutend, dass er eine eigene Philosophie hervorbrachte, die als Christlicher Personalismus bzw. als Adäquate

Anthropologie bezeichnet wird. Das Konzept seiner Philosophie legte Karol Wojtyła im Jahre 1969 in der umfassenden Abhandlung „Person und Tat“ dar, welche ohne Vorbehalte als die Summe der philosophischen Gedanken des späteren Papstes bezeichnet werden kann. In diesem philosophischen Werk finden wir eine neuzeitliche Philosophie des Bewusstseins des Subjekts, das subjektiv die ihn umgebende Wirklichkeit erfährt. Dabei stellte sich diese Philosophie der traditionellen Metaphysik entgegen und versuchte, objektiv die gesamte Wirklichkeit zu beschreiben. Sie bediente sich jedoch in geringerem Maße einer kritischen Analyse der Subjektivität unserer Erkenntnis. Die philosophischen Analysen von Karol Wojtyła zeigen, dass sowohl die historisch früher liegende Philosophie des Seins als auch die neuzeitliche Philosophie des Bewusstseins einseitige Begriffe sind. Ein in dieser Hinsicht angelegtes Studium des Gedankenguts von Aristoteles, des Hl. Thomas, Immanuel Kants und Max Schelers fruchtete nicht nur in der Unterstreichung des Vorhandenseins unterschiedlicher Positionen und der Herausarbeitung ihrer Unvollständigkeiten sondern auch in Vorschlägen, wie aus der philosophischen Sackgasse herauszukommen sei. Diese Ausweglosigkeit bezüglich der Person traf sowohl auf die Bewusstseinsphilosophie als auch auf die Philosophie des Seins zu. Sie bestand gleichermaßen für den Idealismus und den Realismus, für den Apriorismus und den Empirismus. Von Beginn sämtlicher philosophischer Bemühungen an zieht sich bei Karol Wojtyła die Suche nach der Integration von der Philosophie des Bewusstseins und der Philosophie des Seins durch sein Werk. Hierfür sind mit Sicherheit zwei seiner Überzeugungen verantwortlich: Einerseits ist er entschlossen, Wissen aus Erfahrungen einfließen zu lassen, andererseits weiß er um das Recht der natürlichen Einstellung bei der intellektuellen Erkenntnis.

Wiaczesław Artiuch
Katedra Filozofii
Sumski Uniwersytet Państwowy

Мировоззренческие основания историко-философских исследований Дмитрия Чижевского

Słowa kluczowe: światopogląd, filozofia ukraińska, charakter narodowy, typ narodowy.

Keywords: universbackground, Ukrainian philosophy, national nature, national type.

Schlüsselworte: Weltanschauung, ukrainische Philosophie, Nationalcharacter, nationaler Typus.

Известный украинский ученый Дмитрий Чижевский (1894–1977)¹ в своих трудах «Философия на Украине. Попытка историографии вопроса» (1926, 2-е изд. – 1929) и «Очерки по истории философии на Украине» (1931) представил первый системный обзор историко-философского процесса в Украине.

В Украине научное творчество Чижевского особенно активно стало изучаться, начиная с 90-х гг. XX века. Первой из таких работ следует назвать статью В. Лисового². Особенно много работ, написанных украинскими исследователями, посвящены историко-философским построениям Чижевского и пониманию им специфики украинского философского процесса. На эту тему писали В. Горский³, С. Крымский⁴, П. Гнатенко⁵, А. Погорилый⁶.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Wiaczesław Artiuch, Katedra Filozofii, Sumski Uniwersytet Państwowy, ul. Rimski-Korsakow 2, 40002 Sumy, Ukraina, vartyukh@gmail.com.

¹ Дмитрий Иванович Чижевский считается крупнейшим украинским славистом XX века. Окончил Киевский университет Св. Владимира (1919). С 1921 года – в эмиграции. В Германии изучал философию в Кронера, Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса. Был одним из активнейших участников Пражского лингвистического кружка. Тема докторской диссертации «Гегель в России» (1933). Преподавал в Праге, Галле, Марбурге, Йене, Гарварде, Гейдельберге. Автор около 1000 научных работ.

² В. Лисовий, *Дмитро Чижевський: життєвий шлях і світогляд*, Культура. Ідеологія. Політика, Київ 1997, с. 297–325.

³ В. Горський, *Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського українознавства*, Філософія в українській культурі: (методологія та історія), Київ 2001, с. 144–150.

⁴ С. Крымський, *Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні*, Філософська думка 3 (1998), с. 103–110.

⁵ П.І. Гнатенко, *Український національний характер*, Київ 1997.

⁶ А.О. Погорілий, *Чижевський як історик української філософії*, Проблеми філософії 92 (1992), с. 20–27.

В русле этих последних работ написана и данная статья. Ее целью является: показать, как зависит в произведениях Дмитрия Чижевского исторический образ философского процесса в Украине от смыслового наполнения ценностной категории «мировоззрение».

Сначала об историческом характере смыслов понятия мировоззрение. Немецкое слово *Weltanschauung* (миросозерцание) активно используется в философском языке, начиная с конца XVIII века. Так, уже в «Критике способности суждения» Канта мировоззрение («миросозерцание») означает наблюдение мира, данное в чувстве, миросозерцание как простое восприятие природы в самом широком смысле этого слова⁷. В работе известного теолога, одного из создателей идеологии романтизма Ф. Шлейермахера «Монологи» один из разделов так и называется – «миросозерцание». Здесь это понятие, также как и у Канта, означает лишь чувственный взгляд на мир⁸. Но вскоре этот термин связывается со сферой разума. Так, уже в Г.В.Ф. Гегеля, в его «Эстетике», встречается термин «теоретическое мировоззрение»⁹, который, правда, касается только поэзии, а в Ф.В.Й. Шеллинга – «научное мировоззрение»¹⁰. В украинский язык слово «мировоззрение» активно входит, начиная со второй половины XIX века (одним из первых случаев его употребления является название работы Ивана Нечуя-Левицкого «Мировоззрение украинского народа». Эта работа начала печататься в журнале «Правда» с 1868 года).

Но наибольшее влияние на связывание философии с категорией мировоззрения имели разработки немецкого философа Вильгельма Дильтея (1833–1911). У Дильтея мировоззрение не является продуктом мышления. Для него – это жизненное отношение человека к миру. Фундамент мировоззрения – жизненные настроения. Из них потом формируются три модуса жизненных отношений – предметное постижение, предоставление цели и установление ценностей. Как писал Дильтей, мировоззрение – это первичная «интерпретация действительности». Через мировоззрение действительность входит в сознание, будучи уже интерпретированной (видоизмененной), благодаря приращению к этой самой действительности операции оценивания, а значит

⁷ И. Кант, *Эстетика*, пер. з нім. Б. Гавришкова, Львів 2007, с. 78.

⁸ Ф. Шлейермахер, *Монологи*, пер. с нем. С. Л. Франка, Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи, Москва 1994, с. 378–392.

⁹ Г.В.Ф. Гегель, *Лекции по эстетике. Книга III*, пер. с нем. П.С. Попова, Сочинения: в 14 т., т. XIV., Москва 1958, с. 192.

¹⁰ Ф.В.Й. Шеллинг, *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*, пер. с нем. М. И. Левиной, Сочинения: в 2 т, т. 2, Москва 1989, с. 88.

и избирательного отношения. В статье «Сущность философии» (1907) Дильтей показал как сочетаются мировоззрение и философия. Мировоззрение содержит в себе ряд предположений о том, как должна выглядеть философия. Оно играет роль своеобразной *философии философии*, задавая перспективу высказываний об этом мире, для которого философия определяет критерии общезначимости. Философия в этом смысле является «связующим сознанием или рассудочностью, которая касается жизни и мира» в их целостности в отличие от специализированных наук. Путь превращения мировоззрения в философию у Дильтея описывается так: «Когда мы охватываем мирозерцание (мировоззрение. – В.А.) в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общезначимости, то мы называем его метафизикой»¹¹. То есть мировоззрение включает в себя еще и «имплицитную философию» благодаря целостности, всеобщности и изначальности мира, который схватывается в нем.

В начале XX века активно связывали природу философского знания категорией мировоззрения также представители баденской школы неокантианства. Так, Генрих Риккерт (1863–1936), например, исходя из ценностной природы философии («философия начинается там, где начинаются проблемы ценности»¹²), утверждает, что «в основе мировоззрения, не ограничивающегося простым объяснением мира, необходимо должна лежать теория ценностей»¹³. Философия тогда представляется высшим уровнем мировоззрения.

Этой позиции противостоят взгляды творца феноменологической философии Эдмунда Гуссерля (1859–1938). У него проблема мировоззренческой философии связывается с принципом историзма. Именно зависимость мировоззрения от времени делает его выводы изменчивыми. А философия должна быть, по мнению Гуссерля, научной, потому что «идея» науки вневременная, а это в данном случае означает: не ограниченная никаким отношением к духу времени»¹⁴. Или еще: «мировоззрения могут спорить, и только наука может решать и ее решения несут на себе печать вечности»¹⁵. Поэтому историзм и мировоззрение (мирозерцание), которое базируется на нем, является не более, чем именно «созерцанием», а не понятием, это скорее «школа мудрости»,

¹¹ В. Дильтей, *Сущность философии*, пер. с нем. М. Е. Цельтера, Москва 2001, с. 115.

¹² Г. Риккерт, *О понятии философии*, пер. с нем., Науки о природе и науки о культуре, Москва 1998, с. 26.

¹³ Ibidem, с. 37.

¹⁴ Э. Гуссерль, *Философия как строгая наука*, пер. с нем., Логические исследования. Картезианские размышления, Минск 2000, с. 731–732.

¹⁵ Ibidem, с. 738.

чем научная философия. Критика Гуссерлем мировоззренческой философии зафиксировала ту ситуацию, что, несмотря на популярность слова, проблемы с четкостью содержательного наполнения понятия «мировоззрение» остаются. Все-таки первично мировоззрение является совокупностью *субъективных* взглядов на мир, которые вытекают из жизненного опыта индивида, поэтому с мировоззрением в философию привносятся такие черты, как субъективность, релятивность и изменчивость.

На этом этапе смыслового развития понятия «мировоззрение» и встретился с ним Чижевский. Специфика понимания мировоззрения Чижевским заключается в том, что у него оно носит помимо всего прочего еще и наиндивидуальный характер (мировоззрение времени, мировоззрение эпохи и, наконец, мировоззрение народа). Так, например, «мировоззрение народа» для него «есть национально-обусловленное отношение данного народа к миру и жизни. Он проявляется и в том, что этот народ в мире любит, чего в жизни он избегает, что высшее в человеке оценивает, к чему относится отрицательно и т. д. Разумеется, на протяжении веков народное мировоззрение не остается все тем же. И влияние чужих культур и большие изменения в собственной жизни – все это накладывает отпечаток на психику народную. Народное мировоззрение, таким образом, есть сочетание определенных внеисторических и исторических элементов. Исторически обусловленные элементы, разумеется, легче поддаются изменению, чем те, которые обусловлены определенным психическим укладом нации»¹⁶. «Отношение» в Чижевского и является аналогичным дильтеевскому «отношению» человека к миру, является определяющей чертой мировоззрения. Но кроме этого, понимание мировоззрения Чижевским в его коллективных формах фактически приводит к отождествлению его с народным характером.

Первоначально понятие мировоззрения может быть применено только к содержанию индивидуального сознания. Чтобы стать коллективным, мировоззрение должно пройти процедуру типологизации. Тип – это, с одной стороны, тенденция, внутренне присущая мировоззрению, с другой, в толковании М. Вебера, – это теоретическая конструкция, созданная для классификации и интерпретации. В последнем случае тип не столько отражает действительность, сколько формирует перспективу ее изучения. Такое понимание типа вызвано выделением в определенной

¹⁶ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Філософські твори у чотирьох томах, т. 1, Київ 2005, с. 14.

группе индивидуальных мировоззрений однородных признаков и выводом их на надиндивидуальный теоретический уровень, вследствие чего возникает представление об определенной форме коллективного мировоззрения, например национальном мировоззрении. Адекватно подобная конструкция может существовать только на мыслительном уровне сознания, однако эта конструкция часто трактуется как объективно значимая, т. е. предмет мысли превращается в предмет сам по себе и снова привносится, таким образом, в эмпирическую действительность, или эмпирическая действительность начинает растворяться в такой конструкции-идеале. Все это становится возможным, когда два уровня мировоззрений – а) неповторимые единичные и б) идеальные отражения их в типах как коллективные мировоззрения – начинают сопоставляться, и мировоззрение как тип в этом случае становится образцовым, «настоящим» мировоззрением. Такое смешение логически-непротиворечивого (чистого) типа и содержания индивидуальных мировоззрений является результатом операции, которая со времен Канта называется гипостазированием. И если гегелевский «дух», например, будучи гипостазированным, существует в метафизической реальности, то в случае с национальным характером (мировоззрением) другое дело – он не просто гипостазированный, но еще и помещен в эмпирическую реальность. Собственно, то, что мы называем национальным мировоззрением, является не более, чем результатом исторического взаимодействия индивидуальных мировоззрений и преобразования тем самым индивидуальным мировоззрением этого взаимодействия (функциональных отношений) в самостоятельную единство. Народное (национальное) мировоззрение (характер) таким образом становится самостоятельной силой, диктуя условия «украинскости». При этом важно то, что именно народное мировоззрение – единственный критерий национального, а не язык, культура, самосознание или их совокупность.

Сам Чижевский, когда говорит о мировоззрении народа, понимает его как внутреннюю присущность некоторых черт этого мировоззрения какому-то количеству индивидуальных сознаний. Эти черты не являются чем-то раз и навсегда данным, это, если выразиться языком Сергея Крымского¹⁷ – определенные «пресупозиции», «склонности», «тенденции». И Чижевский воздерживается от детальной и законченной характеристики украинского народного характера (мировоззрения). То, что определяется им как «украинский национальный тип» осторожно

¹⁷ Крымский Сергей Борисович (1930–2010) – украинский философ и культуролог.

называется им «определенными намеками» или таким, что носит «гипотетический» характер. Типичными чертами украинского народного характера, которые повлияли на формирование национального мировоззрения (как сказано выше, часто Чижевский понятие «национальное мировоззрение» и «народный характер» часто отождествляет) он относит «эмоционализм, сентиментализм, чувствительность и лиризм, которые наиболее проявляются в эстетизме украинский народной жизни...», «рядом с этими чертами стоят индивидуализм и стремление к «свободе» в разных смыслах этого слова...», «рядом с двумя основными чертами стоит третья – беспокойство и подвижность, более психические, чем внешние (это и очень положительные черты характера, как способность к принятию нового, тенденции к психологической эволюции, но и максимально негативные страницы украинской истории – «шатость», тенденция к взаимной борьбе, к разрушению собственных и чужих жизненных форм)»¹⁸. К этим чертам он относит также и «религиозную окраску», сопровождающую историческую жизнь украинцев. Потом все эти черты национального характера обязательно должны как-то проявиться и в философии, что и позволит оценить ее как национальную.

Как известно, национальные черты философии в Чижевского характеризуются тремя моментами, это, во-первых, форма проявления философских мыслей. И поэтому в англичан мысли ясные и несложные, французской философии присуща схематичная и рациональная форма, а немцам – диалектика; во-вторых, метод философского исследования. Здесь английская философия стремится к эмпиризму и индукции, французская к дедукции, а метод немцев – трансцендентализм и диалектика; в-третьих, строение системы философии, «архитектоника», в частности положение и роль в системе тех или иных ценностей». Поэтому в этике англичане ценят чувство, французы – правило, а немцы – обязанность¹⁹.

Здесь стоит отметить, что большое влияние на так понимаемую специфику национальной философии имела работа Вильгельма Вундта «Нации и их философия» (1915). Именно в ней В. Вундт говорит об эмпиризме как определяющей черте английской философии, рационализме – французской и идеализме – немецкой. По этому примеру Чижевский выстраивает и национальную специфику украинской философии. В 50-е годы он, правда, несколько изменит свои взгляды на

¹⁸ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, с. 17.

¹⁹ *Ibidem*, с. 11–12.

типологические характеристики национальных философий в книге Вундта, назвав их «односторонними»²⁰. Но все дело видимо в том, что любые типологии не могут не быть односторонним отражением эмпирического уровня философии.

Как видно из «Очерков по истории философии на Украине» (1931) осторожность при определении устойчивого набора черт украинского национального характера (мировоззрения) вовсе не освобождает Чижевского от применения ходов гипостазирования при конструировании непрерывности процесса украинской философской мысли. Дело в том, что при таких операциях обязательно выстраивается на уровне сознания базовая модель чистой совокупности всех национальных черт характера, которая не может не быть объективно существующей парадигмой для того материала, который будет сравниваться с ней. А отсюда совсем небольшая граница отделяет (и этот предел легко преодолевается) типичные отношения образа объективности на уровне сознания от вынесения этих отношений за пределы сознания и сочетания их с объективной внешней реальностью.

Для этого, во-первых, элементы украинского национального мировоззрения, которое объективно существуют как некое единство, формируют своеобразный образец, через сравнение с которым изучаемого эмпирического материала отыскиваются моменты «украинскости» тех или иных философов. Таким образом Григорий Сковорода²¹, Николай Гоголь²² и Памфил Юркевич²³ и становятся у Чижевского типичными представителями национального украинского характера в области философии²⁴. В частности, П. Юркевича как украинского философа, характеризует соединение таких черт «украинскости» в его философии, как «платонизм («идея»), патристика («сердце», религиозность), романтика (некоторые элементы учения о сердце, идея «целостности философии»)»²⁵.

²⁰ Д. Чижевський, *С.Л. Франк як історик філософії і літератури*, Філософська і соціологічна думка 11 (1990), с. 46.

²¹ Сковорода Григорий Савич (1722–1794) – великий український філософ, поет, педагог.

²² Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) – классик русской литературы. Происходил из старинного украинского казацкого рода. Автор «Шинели», «Ревизора», «Вечеров на хуторе близ Диканьки», «Мертвых душ».

²³ Юркевич Памфил Данилович (1826–1874) – украинский философ. Учился и преподавал философию в Киевской духовной академии. С 1861 года профессор Московского университета по кафедре философии. Развивал идеи «философии сердца».

²⁴ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, с. 14.

²⁵ *Ibidem*, с. 154.

Во-вторых, национальная философия и национальное мировоззрение, как в случае с анализом философских взглядов украинских писателей, часто просто не различаются. А это возможно при условии, когда субъективная природа национального характера как типа объективируется и тогда становится возможным его объединение с уже объективно существующей философией. Так, рассматривая философские взгляды Николая Гоголя, Чижевский указывает лишь на проявление элементов народного мировоззрения, имеющиеся в его творчестве²⁶ и на этом анализ его философских взглядов прекращает. То же самое наблюдается и в случае с Пантелеймоном Кулишом²⁷, когда, анализируя его философские взгляды, указывается на значение категории «сердца» как основного принципа, согласно которому Кулиш развивает свое «украиноцентрическое мировоззрение», а также в параграфе, посвященном Тарасу Шевченко²⁸. Этот параграф его «Очерков...» так и называется «К мировоззрению Шевченко». Такое указание на черты национального мировоззрения и неосознанное отождествление их с национальной философией (т.е. фактически подмена философии мировоззрением), учитывая вышесказанное, представляется достаточно симптоматичным. Итак, из факта наличия украинского народного характера автоматически выводится наличие украинской национальной философии. То есть, чтобы возник феномен украинской философии достаточно указать на наличие украинского национального мировоззрения. Хотя более логичным было бы применение Чижевским при работе с украинской материалом тех трех моментов, которые характеризуют философию как национальную и о которых говорилось выше.

Интересным представляется также то обстоятельство, что выведение специфики национальной философии из особенностей национального мировоззрения (характера) применяется Чижевским для характеристики развития философской мысли Украины, начиная только с XIX века. Для объяснения этого факта может быть выдвинуто то предположение, что само понятие «национальный характер» начало активно применяться в научной практике, начиная с эпохи романтизма и опыт применения его для более ранних периодов отсутствовал, здесь Чижевский мог идти

²⁶ Д. Чижевський, *Українська філософія*, Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича, Київ 1993, с. 179–180.

²⁷ Кулиш Пантелеймон Александрович (1819–1897) – украинский писатель, фольклорист, филолог. Автор первой украинской фонетической азбуки, которая и сейчас лежит в основе украинского правописания. Переводчик Библии на украинский язык. Происходил с казацкого старшинского рода.

²⁸ Шевченко Тарас Григорьевич (1814–1861) – великий украинский поэт, автор «Кобзаря».

просто следом за определенной традицией. Как бы там ни было, но давняя украинская философия украинской становится совсем не через сопоставление с чертами украинского народного характера (мирооззрения).

При этом Чижевский находится полностью в пределах гегелевского понимания исторического процесса. В глаза сразу бросаются два момента. Во-первых, он писал: «Линия философского развития в разные эпохи, так сказать, проходит через разные страны, через разные нации. Иногда линия философского развития несколько раз возвращается к той же нации, иногда проходит через нее только раз»²⁹. Так, как «абсолютная правда не может раскрыться ни в коем законченном выражении», то «каждое отдельное проявление абсолютной правды, – то есть каждое отдельное философское утверждение, что мы имеем в истории развития человеческой мысли, есть частичная правда, фрагмент, отрывок абсолютной правды, является неполным и несовершенным отблеском Абсолютного»³⁰. Как видно, здесь отображается гегелевская идея о мировом духе, который на каждом этапе своего развития воплощается в духе только одного народа, получая в нем высшее для данного этапа выражение.

Во-вторых, это использование гегелевского диалектического метода. Любая национальная философия является для Чижевского противоречивым «синтезом», состоящим из двух противоположных тенденций: «Так во французской философии со времен средневековья боролись философский мистицизм и рационализм, в английской философии – эмпиризм и платонизм, в немецкой – спекулятивный и индуктивный методы, в русской – религиозные тенденции и, разные формы «просвещенности» – материализм, позитивизм и т. д.»³¹.

Исходя из того же гегельянства, Чижевский был убежден, что в отношении украинской философской жизни, еще рано писать ее историю. Мы находимся на этапе начала философского развития. Украина еще не дала философа «мирового значения», творчество которого «было бы исходным пунктом дальнейшего философского развития философии в мировом масштабе»³². И Чижевский, прекрасно понимая всю сложность проблемы, все же решился дать очерк философского *процесса* в Украине.

²⁹ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, с. 11.

³⁰ Ibidem, с. 9.

³¹ Ibidem, с. 11.

³² Ibidem, с. 12.

Таким образом, ответом автора «Очерков...» на вопрос о возможности существования украинской философии в периоды отсутствия (или почти отсутствия) в своем развитии профессионального уровня философского дискурса, стало использование им смысловых возможностей категории мировоззрения, которые предоставило Чижевскому его время. Связывание философии с категорией мировоззрения в виде «мировоззрения как философии философии» (Дильтей), «философии как науки о мировоззрении» (Риккерт), «философии как теоретического уровня мировоззрения» (марксизм) создает хорошую почву для расширения «смыслового «поля» ее функционирования с включением в нее наряду с метафизическими вариантами рассуждений и так называемого эмпирического уровня «любомудрствования». Философия начинает тогда замечаться на низших ступенях рациональности: на уровне «философских представлений», на уровне «простонародной мудрости», на обыденном уровне сознания, что чревато опасностью превращения философии в «философию без берегов» (М. Ткачук).

Следовательно, применение Чижевским той точки зрения, что в национальном мировоззрении «спрятана» философия, а украинское национальное мировоззрение есть фундамент развития украинской мысли³³ позволяет ему, во-первых, сформировать специфику украинской философии, во-вторых, – разглядеть и «нижние» ступени философствования (философские представления), в-третьих, будучи зафиксированными сознанием исследователя и сравнены с чистым типом народного мировоззрения (характера), такие представления затем – через привнесение в историю – становятся теми очередными звеньями, без которых целостность цепи украинского философского процесса была бы невозможной.

ŚWIATOPOGŁĄDOWE ZASADY BADAŃ HISTORYCZNO-FILOZOFICZNYCH DMYTRA CZYŻEWSKIEGO

(STRESZCZENIE)

W artykule zanalizowano pojęcie „światopogląd” w rozumieniu Dmytra Czyżewskiego. Pokazano, że D. Czyżewski wiązał pojęcie „światopogląd” z terminem „charakter narodowy”. Oznacza to, że zdaniem D. Czyżewskiego poglądy na świat poszczególnych nacji różnią się między sobą. Ponadto, według Czyżewskiego, pojęcia „idea narodowa” oraz „charakter narodowy” są szczególnie przydatne w badaniach nad światopoglądem, którego wyrazem jest ukraińska filozofia.

³³ Д. Чижевський, *До характерології слов'ян. Українці*, Філософські твори у чотирьох томах, Т. 2, Київ 2005, с. 38.

VALUE BASIS OF HISTORIAN-PHILOSOPHICAL STUDIES OF DMITRIY CHIZHEVSKY

(SUMMARY)

This article considers the influence of notion of the world-view on understanding of Chizhevsky's specifics of philosophical process in Ukraine. Herewith this world-view is tracked in connection with the notion of the "national nature". Emphasized presence of moments hypothesis in using the notion of the "public world-view" and the "national nature" under the construction by the Chizhevsky's continuity of philosophical process.

WERTVOLLE GRUNDLAGEN DER HISTORISCHEN UND PHILOSOPHISCHEN STUDIEN VON DMITRIJ TSCHYZHEWSKIJ

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel analysiert die Auswirkungen der Konzeption der „Weltanschauung“ im Verständnis der Besonderheiten von Tschyzhevskij bezüglich des philosophischen Prozesses in der Ukraine. Die Konzeption der „Weltanschauung“ kann in Verbindung mit der Konzeption des „Nationalcharakters“ beobachtet werden. Die Präsenz der Hypostasierungsmomente wurde in der Anwendung der Begriffe „Volksweltanschauung“ und „Nationalcharakter“ in dem Schema des ukrainisch-philosophischen Prozesses unterstrichen.

Denys Svirydenko
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa
w Kijowie

Plagiarism Challenges at Ukrainian Science and Education

Słowa kluczowe: plagiat, etyka akademicka, nauka, edukacja, korupcja.
Keywords: plagiarism, academic ethics, science, education, corruption.
Schlüsselworte: Plagiat, akademische Ethik, Wissenschaft, Bildung, Korruption.

The article received the up-to-date nature due to social request for fighting against plagiarism at the modern Ukrainian science and education. We think that level of plagiarism at the scientific texts was great during last decades but the development of information technologies (most of the scientific texts are available online now) as well as developing of anti-plagiarism software (text matching software) let to estimate modern text and find the violations of academic ethics. There were a lot of discussions at Ukrainian academic environment (mostly at the social networks) concerning the plagiarism level at the qualification papers of the famous scientists and representatives of academics top management (rectors, vice-rectors, deans etc.). We stand on the same point of view that A. Ledwith and A. Rísquez do: “Plagiarism is far from a new phenomenon, yet claims that the Internet has contributed to its increase are common [...] Epidemic or not, Internet-based plagiarism has received increasing attention largely due to cheating scandals, the proliferation of ‘paper mills’, and the widespread use of the Internet for learning purposes”¹.

It is a pity, but scientific researches at Ukraine almost lost one’s value as scientific entity and become only a part of bureaucratic mechanisms: person

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Denys Svirydenko, Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa w Kijowie, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijów, Ukraina, denis_sviridenko@ukr.net.

¹ A. Ledwith, A. Rísquez, *Using anti-plagiarism software to promote academic honesty in the context of peer reviewed assignments*, *Studies in Higher Education* 33 (2008), No. 4, p. 371.

formally can't receive position at institutional hierarchy without having scientific degree. Thus, scientific and educational sphere fills the series of challenges produced by plagiarism phenomenon. The future of these important social spheres of postindustrial (information) society depends from the level of scientific researches and role of plagiarism at these researches. We associate oneself with following attempt: it is important for educators on all levels to understand what compromises plagiarism and academic misconduct and to take action².

To substantiate the orientation of our research on solving the present-day problems of modern science and education it is heuristic to describe social and cultural atmosphere at the beginning of the XXI century. We want to underline that education and science should become productively and systematically organized for society developing according to the requests of postindustrial (informational, knowledge) society. S. Terepiszczy stands on position that future of science is one of the most important problems of modern society called as knowledge society³.

We also stand on the similar position trying to estimate the possible negative impacts of plagiarism for global science and education as well as for science. There is phase of active social-cultural transformation when economy starts calling "knowledge economy" – knowledge and information become a "blood" of economic system, the labor market gets oriented of intellectual professions (analytics, academicians, IT specialists and others).

At these conditions everybody who pays for information wants to be sure that information or knowledge is valid, present-day and have unique author for organizing of legal and economic relation. For the foregoing reasons, scientific researches with plagiarism violations not only cause damages for modern science, but lose one's value for the modern society development where information and knowledge have roles of social progress determinants.

The main aim of the article is to turn regards on the wide range of plagiarism types and severities for the overcoming of reductionistic view on plagiarism phenomenon. Plagiarism is not only a simple using of other author's texts, but it also has "soft" forms like inaccurate citation, careless bibliographic formatting and so on. For this purpose we are going to present author's interpretation of plagiarism forms using model of C. Newbold⁴. After explication of the plagiarism forms and severities we will be able to analyze the social-cultural

² D. Weber-Wulff, *False Feathers: A Perspective on Academic Plagiarism*, Springer 2014, p. 59.

³ S. Terepiszczy, *Przyszłość jako przedmiot badań filozofii społecznej*, Studia Warmińskie 52 (2015), p. 64.

⁴ C. Newbold, *Did I Plagiarize? The Types and Severity of Plagiarism Violations*, <http://thevisualcommunicationguy.com/2014/09/16/did-i-plagiarize-the-types-and-severity-of-plagiarism-violations> (16.09.2014).

preconditions of plagiarism expansion as well as formulate the heuristic ways of minimizing the risks of plagiarism for educational and scientific spheres as very important drives of modern society with one's specific information-knowledge orientation.

It is heuristic to focus on a discussion of plagiarism and the roles and responsibilities of publishers, authors and academic disciplines⁵, but we will concentrate our research forces on the ethical aspects of problem to address our recommendation to the representatives of educational and scientific spheres of Ukraine. We stand on positions that anthropological foundations for scientists are rather important than economic, institutional ones for avoidance of plagiarism at their research activity.

It is logically to start the main part of research from the terminological analysis of the key concept of research. We want to underline that there are a lot of definitions and we have no scientific tasks to perform the analysis of differences between the definitions. We just want to show at the pages of our article the definitions which are most known trying to disregard from the tiny details. From our point of view, it could promote the deepest understanding of what plagiarism is at the modern academic discourse. We think that following definition from the Code of Ethics in Academic Research (European University Institute) is one of the deepest: plagiarism is the deliberate copying of ideas, text, data or other work (or any combination thereof) without due permission and acknowledgement⁶.

Merriam-Webster Dictionary interprets plagiarism in a following way: plagiarism is the act of using another person's words or ideas without giving credit to that person⁷.

Also plagiarism can be reviewed from two points of view: firstly, as an act or instance of using or closely imitating the language and thoughts of another author without authorization and the representation of that /author's work as one's own, as by not crediting the original author; secondly, as a piece of writing or other work reflecting such unauthorized use or imitation⁸. This one and previous definitions demonstrate that phenomenon of plagiarism is a complex academic phenomenon and one's research should have orientation on using the philosophical methodological approaches.

⁵ S. Goldingay, *Plagiarising theory: performance and religion?*, *Studies in Theatre and Performance* 29 (2009), No.1, p. 6.

⁶ *Code of Ethics in Academic Research*, IUE 80/2/13 (ca 79), rev. 2, European University Institute 2013, p. 14.

⁷ *Plagiarism Definition from Merriam-Webster Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/plagiarism> (24.11.2015).

⁸ *Plagiarism Definition from Dictionary.Com*, <http://www.dictionary.com/browse/plagiarism> (24.11.2015).

As mentioned above, at our research we stand on position that plagiarism phenomenon has a lot of manifestations which can be misinterpreted by the academicians. Thus, we think that explication of key manifestation forms is fruitful and can extent the vision of plagiarism challenges for the authors of scientific texts. We decided to share them at our article for one's subsequent analyze. There are some kinds (sometimes metaphoric) of plagiarism ordered by the one's severity – from insanely to mildly⁹:

- Identity theft – the author steals, copies or purchases another's entire document and take full credit for it being one's own;
- Copycat – the author copies large portions (entire paragraphs and sections) of another's work and not give full credit;
- Cherry-pick – the author cherry-picks a few terms and phrases to change but keeps the rest of the text and ideas from another's work relatively unchanged without giving credits;
- Mitosis – the author duplicates (re-use) an entire work of your own for another purpose or publication and not cite yourself;
- Recycle - the author reuses large portions of a work of your own for another purpose of publication and not cite yourself;
- Remix – the author paraphrases multiple sources and stitch them together, making them sound like one's own;
- Ghost Citation - the author cites a source that doesn't exist or makes up what the source actually said;
- Half-n-half – the author cites many sources correctly but not cite others at all;
- Warp - the author misinterpret or cite a source out of context;
- Mosaic - the author cites everything correctly but use very little of one's own thought;
- Reflection - the author cites everything correctly but one's work still closely reflects another's;
- Miscue – the author makes mistakes in citation (wrong words, wrong author or something similar);
- Half-hearted – the author mostly cites everything correctly but gets a bit sloppy on some and failed to note small things like page numbers or publishers.

We want to underline that mentioned list of plagiarism types is one of the possible attempts to systemize the plagiarism phenomenon manifestations. But we use this one because of one's metaphoric nature which is easy for compre-

⁹ C. Newbold, *Did I Plagiarize? The Types and Severity of Plagiarism Violations*, <http://thevisualcommunicationguy.com/2014/09/16/did-i-plagiarize-the-types-and-severity-of-plagiarism-violations> (16.09.2014).

hending. We stand on position that metaphor is a very heuristic methodological tool for modern philosophy (philosophy of education in particular) for understanding the essence and ontological nature of complex social (as well as educational) phenomena. Only if the essence of plagiarism phenomenon will be comprehended by the universities, it will be able to overcome plagiarism challenges at the XXI century: "It is vital that the university administrations are dedicated to dealing with this problem. There must be a top-down commitment to good academic practice and not just lip service given, and there must be sufficient resources available for making it happen"¹⁰.

Famous researcher of plagiarism challenges T. Fisher writes that plagiarism occurs when someone:

1. Uses words, ideas, or work products;
2. Attributable to another identifiable person or source;
3. Without attributing the work to the source from which it was obtained;
4. In a situation in which there is a legitimate expectation of original authorship;
5. In order to obtain some benefit, credit, or gain which need not be monetary¹¹.

As an example of alternative systematization of plagiarism types, we want to show the approaches popular at the Oxford academic environment. There are following types of plagiarism according to Oxford academic tradition¹²:

- Verbatim (word for word): quotation without clear acknowledgement (quotations must always be identified as such by the use of either quotation marks or indentation, and with full referencing of the sources cited; not apparent to the reader which parts are author's independent work and where one has drawn on someone else's ideas and language);
- Cutting and pasting from the Internet without clear acknowledgement: texts derived from the Internet is not adequately referenced and included in the bibliography; material found on the Internet is not evaluated carefully – it is possible that found materials hasn't pass the peer review procedure as published sources;
- Paraphrasing: paraphrasing the work of other authors by altering a few words and changing their order, or by closely following the structure of their argument, is plagiarism if you do not give due acknowledgement to the author whose work you are using;

¹⁰ D. Weber-Wulff, *False Feathers: A Perspective on Academic Plagiarism*, p. 114.

¹¹ T. Fishman, "We know it when we see it" is not Good Enough: Toward a Standard Definition of Plagiarism that Transcends Theft, Fraud, and Copyright, <http://www.bmartin.cc/pubs/09-4apcei/4apcei-Fishman.pdf> (15.10.2015).

¹² *Plagiarism*, <https://www.ox.ac.uk/students/academic/guidance/skills/plagiarism?wssl=1#>.

- Collusion: unauthorized collaboration between students, failure to attribute assistance received, or failure to follow precisely regulations on group work projects;
- Inaccurate citation: citations are not correct and conventions of the discipline are violated;
- Failure to acknowledge assistance: all assistance which has contributed to the production of your work, such as advice from fellow students, laboratory technicians, and other external source are not acknowledged;
- Use of material written by professional agencies or other persons: the author used professional agencies in the production of one's work nor submit material which has been written for one even with the consent of the person who has written it;
- Auto-plagiarism: author must not submit work for assessment that one has already submitted (partially or in full) to fulfill the requirements of another degree course or examination.

All the mentioned facts demonstrate that sometimes there is a blur of the border between the qualified research and lack of discipline. And the next step can be unintended plagiarism. Even having developed skills of academic ethics, person can become a subject of plagiarism violations at the result of having the lack of knowledge about one's forms. We think that we have to raise on the level philosophical reflection to find the answers for the questions like following ones: When do we suspect plagiarism? How do we judge when a text is to be considered plagiarism, since it is not a binary yes/no decision? How do we teach students not to plagiarize? And how do we deal with those who have been caught plagiarizing?¹³

We demonstrated what plagiarism phenomenon at the modern academic environment is. At our research we want to underline that one is a carrier of the challenges not only at Ukrainian scientific and educational tradition, but also worldwide. But we want to underline that it has enormous scales at Ukrainian as well as post-soviet scientific and educational tradition. This situation makes the processes of society development more and more counterproductive because the orientation of mentioned development is economically based on information and knowledge. Globalization processes demand the deep understanding of the logic and features of modernization processes to make the transition to the next stage of social development more systematic¹⁴. According to this logic, plagiarism is one of the powerful "breaks" of modernization at the intellectual sphere.

¹³ D. Weber-Wulff, *False Feathers: A Perspective on Academic Plagiarism*, p. 1.

¹⁴ D. Svyrydenko, *Globalization as a factor of academic mobility processes expanding*, *Philosophy and Cosmology* 14 (2015), p. 228.

So what are the preconditions of this critical situation at Ukrainian science? To be methodologically correct, we want to underline that plagiarism problem is more important for social science and humanities. Trying to understand the roots of plagiarism popularization, it has sense to discover the Soviet scientific tradition. We stand on position that 70 years of ideological pressure on humanitarian part of science made one oriented of translation of ideological content. At the result, one's real scientific content was reduced to interpretation of authorities, critique of alternatives and so on. So, we have situation when some of the scientist have no skills to perform heuristic researches at the modern state of one's development.

One of the possible ways for these people is an actualization of some plagiarism types during the researches. At the result the scientific discourse became a "victim" of low-level researches: "It needs to be clear that when academics plagiarize they are damaging academic discourse. They are obscuring facts, for example, who came up with which idea, and that makes it harder for those coming after to discover what the truth actually is. This is also a problem when data is fabricated or when assertions are just copied without checking if they are, indeed, true. Such data will first be accepted by other researchers, who might then waste time and resources trying to replicate the results. Or they will be building on top of data that is not accurate"¹⁵.

Also we think that modern Ukrainian (but post-soviet synonymously) scientific and educational tradition also have problems with the ethical background of these activities. Some of the plagiarism types (reviewed as intended or unintended) are the normal practices at Ukrainian tradition. For example, we've shown that scientists worldwide take care about the acknowledgments at the researches, but this section at Ukrainian researches is not traditional. Thus, sometimes we have a clash of traditions (in research structure and so on) which may cause plagiarism violations. Ukrainian academicians should understand that science gets more and more global and that one lives according to the Western tradition of academic writing. There is a need for most of the academicians to critically revise own tradition of academic writing to avoid or at least minimize the possible origination of unintended plagiarism at the researches.

As another case of misunderstanding at academic writing traditions is the requirement to perform the approbation of the dissertation results. Most of the Ukrainian scientist doesn't know a lot about self-plagiarism (auto-plagiarism) and become academic ethics violators. As a representative example, we can say about the fact that regular scientist sometimes (intended or unintended) uses the

¹⁵ D. Weber-Wulff, *False Feathers: A Perspective on Academic Plagiarism*, p. 22.

same text to demonstrate the results of ones postdoctoral research: first time, at the text of the conference thesis; second time, at the text of the scientific article; third time, at the text of the monograph; forth time, directly at the text of the postdoctoral dissertation.

Down to recent times, only minor part of the scientists realized the difference between the presentation of one's research ideas and presentation of the same text parts. From our point of view, we can't call these people the intended plagiarists but we can call them the victims of academic tradition and low level of academic ethics: "We must also teach our students, residents, and fellows about the significance of the intellectual process, about being honest, complete, and straightforward in attaining the facts. We deal in the only currency of science and academia, which is truth, integrity, credibility, and honesty. Without these principles, we will fail to advance and expand the sciences in the future"¹⁶.

We don't pretend to representation of all the possible cases of plagiarism violations at the modern Ukrainian science and education. Trying to depict author's "order of the day" of plagiarism challenges we also want to point that low level of academic ethics as well as rudimental level of procedural provision of anti-plagiarism policy make a "fruitful soil" for corruption at these spheres. As we wrote, doctoral and postdoctoral degrees at Ukrainian academic environment still have the role of the major stair for administrative carrier. Thus, plagiarism violations should be reviewed at the wider contexts including the contexts of receiving the degrees "for convenience". But these contexts can be researched carefully at the scopes of another research.

We hope that Ukrainian universities will demonstrate one's strong will of fighting against plagiarism which logically can raise one's status at the everyday contest on the marketing of educational services. They have to make a choice according their own future – to become an active agent of changes on the way of grooving of scientific research quality or continue silent imitation of fighting against plagiarism violations: "Universities have always had to deal with problems of plagiarism. Some are open and transparent about what they do, others treat it as a shameful or secret thing that needs to be quickly swept under the carpet"¹⁷.

¹⁶ L.H. Toledo-Pereyra, *Intellectual Honesty*, Journal of Investigative Surgery 15 (2002), p. 114.

¹⁷ D. Weber-Wulff, *False Feathers: A Perspective on Academic Plagiarism*, p. 113.

PLAGIAT W NAUCE I EDUKACJI NA UKRAINIE

(STRESZCZENIE)

W artykule zanalizowano rodzaje i stopnie zagrożenia plagiatem współczesnej sfery edukacyjno-naukowej na Ukrainie. Na podstawie przeprowadzonych badań ukazano wyzwania generowane przez zjawisko plagiatu, przed którymi stoi współczesna edukacja i nauka na Ukrainie. Pokazano również, że zjawisko plagiatu ma obecnie złożony charakter. Ponadto zaproponowano określone rozwiązania mające na celu znaczące ograniczenie zjawiska plagiatu na Ukrainie.

PLAGIARISM CHALLENGES AT UKRAINIAN SCIENCE AND EDUCATION

(SUMMARY)

The article analyzes the types and severity of plagiarism violations at the modern educational and scientific spheres using the philosophic methodological approaches. The author analyzes Ukrainian context as well as global one and tries to formulate "order of the day" of plagiarism challenges. The plagiarism phenomenon is intuitively comprehensible for academicians but in reality it has a very complex nature and a lot of manifestation. Using approaches of ethics, philosophical anthropology, philosophy of science and education author formulates the series of recommendation for overcoming of plagiarism challenges at Ukrainian science and education.

PLAGIAT-HERAUSFORDERUNGEN IN UKRAINISCHER WISSENSCHAFT UND BILDUNG

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel analysiert die Art und das Ausmaß der Bedrohung durch Plagiate in einem modernen pädagogischen und wissenschaftlichen Bereich mit philosophischen methodischen Ansätzen. Der Autor analysiert die ukrainische und die globale Perspektive und versucht, eine „Agenda“ der Plagiatsherausforderungen aufzustellen. Das Phänomen des Plagiats ist intuitiv verständlich für die Wissenschaftler, aber es hat tatsächlich eine sehr komplexe Natur. Mit dem Einsatz von Ansätzen der Ethik, Anthropologie, Philosophie, Wissenschaft und Bildung formuliert der Autor eine Reihe von Empfehlungen zur Überwindung von Plagiatsherausforderungen in der modernen Bildung und Wissenschaft.

Sergiusz Terepiszczy
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa
w Kijowie

The Concept of “Knowledge Society” in the Context of Information Era

Słowa kluczowe: społeczeństwo wiedzy, informacja, wzór, globalizacja, filozofia edukacji.

Keywords: knowledge society, information, model, globalization, philosophy of education.

Schlüsselworte: Wissensgesellschaft, Informationen, Modell, Globalisierung, Philosophie der Erziehung.

For socio humanities last few centuries have been characteristic special alternations of thematic trends, which were dictated with typical scientific innovations and authoritative scholars and quickly gained popularity in the academic communities of the world. As these tendentious objects for short periods of each discussion can be called the idea of a post industrial society in 60–80 years of the twentieth century, or same concept in the consumer society 60–90th years, whether the concept of “Sustainable human development” that burst in planetary discourse in 90th. In our national tradition we can observe synchronous response to so called “scientific trends”, which is truth with the obvious delay. Futures theories are relatively young formations in modern science, have managed to gain significant popularity among scholars and readers worldwide, and it is no accident¹. Currently time Ukrainian socio-humanitarian science got involved in such a well-known concept as a “knowledge society”.

Closely associated with the ideas of the information society, post-industrial capitalism and the scientific revolution, the concept of the knowledge society is a kind of ideal, perhaps even utopian, of modern Ukrainian intellectuals. What is the secret of the popularity of this idea in our country and abroad? Obviously,

Adres/Adresse/Anschrift: dr Sergiusz Terepiszczy, Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa w Kijowie, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijów, Ukraina, terepyshchy@gmail.com.

¹ S. Terepiszczy, *Przyszłość jako przedmiot badań filozofii społecznej*, Studia Warmińskie 52 (2015), p. 63.

the idea of power of knowledge that comes with its roots back to the seventeenth century, formed specific European outlook in which education takes on special value. The latter is largely served as a means of formation moral, aesthetic taste, tolerance and so on. If the oriental mentality tends to shape various aspects of human personality through standardization of irrational behavior and practices, the western cross-cutting filament permeated ancient idea of “rational soul”, where the acquisition of knowledge is, at the same time, the acquisition of all the other qualities of a great personality. D.Svyrydenko stands on position that personality isn’t a result of informational influence, but one is a result of interaction with society, everyday life and another personalities². In modified form this maxim and development has reached our days. In addition, it was reinforced by technical and demographic growth that pushed humanity to the production of new knowledge and ideas. Nowadays, the idea of knowledge society concept resembles communism knowledge, where every member of society under certain conditions, equal opportunities and the right to receive and produce information and education in general.

However the question of the status of practical concepts and remains the same on the agenda of local scientists. Can we achieve this ideal? Or whether to do a model for the ideal?

Being based on these problems in our time is rather important to investigate the validity of the concept of the knowledge society in the context of the contemporary needs of humanity. Within this small study we aim to reveal the contradictions of the possibility of a knowledge society against the background of information-capitalist era first half of the XXI century.

In the modern scientific discourse is no longer a novelty exercise to “correct” distinction between the concepts of “information society” and “knowledge society”. The first, which was described in detail in famous works of A. Toffler³ and Daniel Bell⁴ and reflects structural changes in the field of world production – increasing orientation of advanced regional economies to work with intangible goods⁵. The second concept is kind of purpose, rather than describing the real socio-economic situation. Just as in the case of the “information society” we are dealing with valuable ideas, innovations and discoveries, but with radically different semantic accent.

Ukrainian scholar in concept of knowledge societies N. Pisarenko, for instance, points out: “[...] it becomes the temptation for identification of the

² D. Svyrydenko, *Globalization as a factor of academic mobility processes expanding Philosophy and Cosmology* 14 (2015), p. 225.

³ A. Toffler, *The Third Wave*, Bantam Books 1980.

⁴ D. Bell, *The Social Frame-work of the Information Society*, Oxford 1980.

⁵ W. Hutton, A. Giddens (eds.), *On The Edge. Living with Global Capitalism*, London 2000.

concepts of ‘information society and knowledge society’, but it should be noted that the first term refers more narrowly technology, while the second – ‘knowledge society’ – not limited to one model, and provides greater significance wide range of social, economical, ethical and political parameters⁶. This view removes the concept of “information society” technical side of existence, and “knowledge society” all other spheres of human existence, who “still need to be improved”. Other terms follows the Kiev researcher A. Melnyk, her vision of the problem based on distinguishing various levels of society, which has lower means, but does not know how to apply them, and higher in contrast to the lower, the better is the practical application of available information and materials. “The knowledge society is seen as a higher level of development of the information society, where the emphasis is not just on the information and the ability to work with it, produce new knowledge”⁷.

On our view, this controversial issue is based on multiple features. First, the basic categories that indicate the semantic meaning of these terms – the difference between the information society and knowledge society lies in distinguishing the concepts of “information” and “knowledge”. Second, the emergence of patterns of the first and second phenomenon – it is obvious pattern emergence of the information society, as a stage of capitalism, and equally obvious is, so far, being purely conceptual “knowledge society”. Thirdly, the motivational and historical-philosophical sense of the existence of each type of society – first, there is a historical necessity, due to the capabilities of certain social classes for enrichment; and the second, created and implemented by the will of a certain range of intellectuals and politicians to achieve, in their opinion, social benefits.

At the beginning, it’s reasonable to focus on the fundamental distinction between the concepts of knowledge and information. At first glance, pretty close concept integrates not only by reason and effect, which is usually described by statement: “information – knowledge is not processed”. Information – a neoplasm of the twentieth century, no wonder it happens in the last era of “mass production”. Unlike the “knowledge”, whose understanding had been existed for thousands of years, information has radically objective and formal nature, it excludes the active participation of the subjective mind. Post-capitalist modernity has created in our minds the ideal of “informed” of the individual, the structure of which top priority is not its own participation nor meaningful integri-

⁶ N. Pisarenko, *Concept of “knowledge societies”: content, main features*, Vodny Transport 2 (2013), p. 104.

⁷ O. Melnik, *Information Society and knowledge society – establishment and development concepts* Vestnik NTU „KPI”, Philosophy. Psychology. Pedagogy 2 (20) (2007), part 2, p. 57.

ty and significance of the object of knowledge, and their relevance and feasibility. The global information of globalization in relation to the knowledge of the Enlightenment, much better meets the needs of their pragmatic implementation. In addition, steps and semantic reasons of such metamorphosis still remain unknown to our contemporaries. In the era of computerization and the cult of “successful bureaucrat-businessman” topologically knowledge flows into information and finding the line between them becomes harder and harder.

Undoubtedly knowledge plays a much higher role, than it was 100 years ago, but the central industrial importance in the present era is played by, however, information. Knowledge rather serves its satellite or prime mover. The invention or idea force the emergence of countless new information flows, giving space to achieve success within the rules of the modern post-industrial society. So, let's give some definitions:

Knowledge – is the result of systematic knowledge, creating a subjective image of reality in the form of concepts and ideas.

Information – a way of life and knowledge of its elements, characterized by accessibility to the pragmatic application of targeted individual or machine.

Most modern scientists support the idea that ideas ensure success and give reasons for the economic development of a group of people or an individual. But this is not so. After all, such a system requires extremely strict approach to authorship, which rightly assessed the contribution of each of the inventors and creators. Imagine a situation where China indicating its authorship of invention in the field of Arabic numerals, requires the payment of all past patent for technical inventions. It sounds absurd, but not without a lot of truth.

For making the modern world knowledge as practical, for giving it its “profitable fruits”, it must be partly “technized” – reduced to information.

The origin and development of the concept of “knowledge societies” is associated with the work of American economist of Austrian origin Fritz Machlup⁸. The researcher analyzes how related are production, market and knowledge. It reveals the real and potential status of science and education in the context of speeding up economic development. He was one of the first who managed to predict vectors required of successful states in the coming 20–30 years.

Since then, the concept of “Knowledge Society” was unprecedented in popularity among intellectuals and politicians around the world. It was supported by the representatives of international organizations, in particular, it was one of the topics in the header reports UNESCO. In 2005, in particular in the speech

⁸ F. Machlup, *A History of Thought on Economic Integration*, Columbia University Press 1977.

Roger Cowell in meeting in Paris indicated the following principles of building a knowledge society⁹:

- The knowledge society is a society which increases its potential through its diversity and expand their capacity.
- The knowledge society should facilitate knowledge sharing.
- Company knowledge is not limited to the information.

In this speech Cowell represents the position of UNESCO and demonstrates quite clearly a sign of this concept – it occurs as a reaction to mercantilism knowledge in the information society and designed to overcome the problems that arise due to uncontrollable attack of business in education and science in the twentieth century. The knowledge society – in today’s information society, is an attempt to revive the value of knowledge. However, the means that are postulated in this model of society, will not achieve results, as sharing relevant knowledge, which is the most valuable information, is simply unprofitable and destructive to regional economies. Modern society is based more on localization “of knowledge” and spreading “mass”. Moreover, historical experience shows that scientific knowledge will never be massive, it is always available to a small group of talented scientists.

Also not satisfied with the concept of “knowledge society” are many scientists outside the so-called Western tradition, which is the origin. In particular, the Russian scientist Vladimir Shutov, with futures the “21st century – what to expect?” indicates that the objective idealistic views of his European colleagues cannot be achieved in a pinch in the next hundred years. He stressed that in the XXI century indeed social system based on these three pillars – information, technology, science. “One should not forget that all this is not a panacea, the elixir of youth, or the way in” heaven on earth but merely a new means of providing power “top”. If the global hierarchical structure of “mono globalism” will be built, the need for a more or less harmonious development of these “whales” do not be¹⁰. In addition, Shutov underlines that the structure of modern “knowledge” is focused more on technological progress, which leads to excessive specialization of scientists. This trend, in turn, leads to the fact that the scientific and productive age people (about 30 to 45 years) is shorter because is it necessary education and knowledge too late.

Another famous Russian scientist, author of the bestselling philosophical “Factor understanding”, Alexander Zinoviev, comes to criticism of “information society” and the concept of “knowledge societies” in particular, in terms of the

⁹ R. Cowell, *Towards knowledge societies*, in: UNESCO World Report, UNESCO Publishing, Paris, 2005, p. 45.

¹⁰ V. Shutov, *Century 21 – what to expect*, Moscow 2003, p. 156.

question of real growth of intelligence of the masses. According to him, in modern society the issue of de-intellectualization loss is a wide range of people for some reason is not, though, in this, the most his opinion, is the fatal mistake of our time. In addition, he believes that the efforts of modern intelligence is no longer focused on something really relevant and useful, and applied to solve problems and inconveniences that actually arise from the intellectual and technical activities. On this occasion he said: "The fact that it is such an abundance of intelligence, increase its practical power, excessive cluttering with it man's living space, his unrestrained distortion and distribution has become powerful social basis colossal understatement total level of human intelligence and utter dullness of huge masses of people, forming masses of people not under the laws of the formation of the best minds, talents and geniuses and all the best representatives of the human race. This status these people have lost already"¹¹. The author points to the destructive vector of development of modern information society, and the idea of "knowledge societies" it looks just as another means of exploitation of pseudo-intellectuals minds of the population who got poisoned with this system, and now educate themselves in their likeness.

Zinoviev thinks that technologization and falsification of knowledge in a modern, primarily Western world, led to the loss of so-called "factor understanding" – special abilities of developed intellect to see the meaning of overall picture of the knowledge they need and the main value. "Line of Western civilization, launched thinkers of past centuries, was just dangling as one of the determining factors of social evolution. From the evolutionary process of humanity down much of it. The absurdity of evolution is that now it is easier to prepare thousands of professionals in various fields of science, than a single, real gossip-free within the meaning of the universe knowledge bases and able to develop quite good results of their research"¹². The current situation in the field of being of the intellectual life author compares with the environmental – it is dirty and mutilated, but unlike the latter problem intellect remain on the periphery of humanity – no one notices its disastrous state. The knowledge society, which is offered by Western politicians – is nothing more than public consumption technical information, which does not make humanity "smarter".

Apart from radical critics of the concept of the knowledge society there are also scholars who express dissatisfaction with the possible partial aspects of "implementation" of such a model society. One of these researchers can be considered as the German sociologist and philosopher Jerald Bachman. His work "Modern society, risk society, information society, knowledge society"

¹¹ A. Zynovev, *Factor of understanding*, Moscow 2006, p. 508.

¹² Ibidem.

that has managed to gain popularity and academia on the territory of CIS, describes modern society as risk society and analyze real possibilities and the need for its transformation to a knowledge society. Behman recognizes that in the current academic situation we are seeing a radical change in the nature of objective knowledge, it has become dependent on other spheres of social life. “Focused on learning and aimed at explaining science as a place far from the practice of art experimentation and building theories consistent granted ideal of classical physics and from there starting his triumphant march, can now be found only in parts of science. At the same time there is a new assessment of functioning of science and scientific potential, by which even basic research, whether we like it or not, relevant and subject to the public interest”¹³. On this basis binary industrial society – “labor” and “capital” are replaced by two others – “information” and “knowledge.” For Behman, society of knowledge is not one of speculative concepts, is more real stage of modern social development of mankind.

On the basis of the facts, given by the German researcher, we can observe the following trends in the development of modern scientific knowledge, which is the core of our society:

1. Differential trend – a vector of doctrine which is inherited from the era of research in modern times. It is characterized with disciplinary science-based articulation of new items.

2. Integration trend – the opposite direction to the differential development of science, but that paradoxically coexists within a single system of values. It occurs as tumors of the information age, as “the principle of science of modern time, which ensured her success, namely productivity growth through disciplinary scientific division of labor, cannot solve new problems facing modern science.

3. Assimilation trend – vector of reforming a science, related to its dissolution in many other spheres of social life, including the economy, politics and more”¹⁴.

In addition to the above trends, Behman connects the development of contemporary knowledge society with a rather sensational in 90th of XX century the concept of sustainable development. In his opinion, maintaining the knowledge society is possible only in the case provided for sustainable development between science and politics, science and economy. How these two spheres of human activity on the case is crucial for the future of our planet and humanity.

¹³ J. Bachman, *Modern society: risk society, information society, knowledge society*, Moscow 2012, p. 137.

¹⁴ *Ibidem*.

The very formulation of the problem of sustainable development already shows that the degree of interaction of science with politics reaches its climax, the latter has simply cannot do without scientific justification and advice. Society becomes as radically problem oriented. Very little amount of research now has no practical purpose and they are aimed at resolving certain potential wrong, gaps, needs and so on. Good it or bad, is one of the extremely controversial issues for now.

POJĘCIE „SPOŁECZEŃSTWO WIEDZY” W KONTEKŚCIE ERY INFORMACYJNEJ

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony analizie pojęcia „społeczeństwo wiedzy” w kontekście coraz dynamiczniejszej informatyzacji różnych płaszczyzn ludzkiego życia. Szczególną uwagę zwrócono na argumenty, w świetle których faktyczne istnienie obecnie fenomenu oznaczanego powszechnie terminem „społeczeństwo wiedzy” może zostać zakwestionowane. Ukazano ponadto, że „społeczeństwo wiedzy” wciąż jest jedynie ideałem spekulatywnym. Analizując to pojęcie, ujawniono także podstawowe przyczyny, które utrudniają urzeczywistnienie się „społeczeństwa wiedzy”.

THE CONCEPT OF “KNOWLEDGE SOCIETY” IN THE CONTEXT OF INFORMATION ERA

(SUMMARY)

The article is devoted to the scientific analysis of the concept of “knowledge societies” in context for the possibility of its real use. Special attention is given to the opposition of positions on this theory, which is non-typical for research in this area. Based on the works of local and foreign academics, the author describes a society of knowledge model as a speculative ideal, which either conflict with modern informational capitalism, dissolved therein, without qualitative impact on the very social system. The analysis of concepts also revealed several fundamental reasons, which prevent the formation of knowledge society in our time.

DER BEGRIFF „WISSENSGESELLCHAFT” IM ZUSAMMENHANG DES INFORMATIONENZEITALTERS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel konzentriert sich auf die wissenschaftliche Analyse des Begriffs „Wissensgesellschaft” im Zusammenhang mit dem. Die besondere Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Positionen der Opposition gegen diese Theorie, was für die Forschung in diesem Bereich untypisch ist. Der Autor beschreibt die Wissensgesellschaft als spekulatives Ideal, das im Konflikt mit dem modernen Informationskapitalismus ist. Durch die Analyse des Begriffs „Wissensgesellschaft” hat der Autor mehrere fundamentale Gründe festgestellt, die seine Entstehung in unserer Zeit verhindern.

Oksana Petinowa

Wydział Rehabilitacji Fizycznej

Południowoukraiński Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. K.D. Uszyńskiego
w Odessie

Принцип разумного эгоизма как идейный фундамент представлений о человеке в контексте экономических связей

Słowa kluczowe: człowiek, człowiek ekonomiczny, stosunki gospodarcze, działalność gospodarcza, interes, rozumny egoizm, gospodarcze zarządzanie.

Keywords: man, homo economicus, economic relations, economic activities, interests, rational egoism, economic management.

Schlüsselworte: Mensch, wirtschaftlicher Mensch, wirtschaftliche Verhältnisse, wirtschaftliche Tätigkeit, Interessen, rationaler Egoismus, Wirtschaftsführung.

Конструирование некоторой реальности, например, социальной, осуществляется на основе определенной модели и предпосылок как идейного, так и эмпирического характера. Современный глобальный контекст существования человечества во многом опосредован экономическими отношениями, следовательно, решение актуальных социальных проблем связывается с экономической сферой, хозяйственной деятельностью, рыночными механизмами. Субъектом всех взаимодействий в этих областях является человек в специфике его экономических природно-поведенческих проявлений, представленный в модели человека экономического.

Исторический срез, идейная реконструкция экономических теорий свидетельствуют о том, что в любой из них заложена определенная концепция человека, то или иное понимание его сущности и предназначения как выражения духа своего времени. Возникновение понятия „homo economicus” – „человек экономический” – связано, прежде всего,

со взглядами основателя классической английской школы политэкономии А. Смита на природу человека и ее влиянии на экономические отношения в обществе.

В соответствии с концепцией естественных, неотчуждаемых прав и свобод личности, идеями экономического либерализма, А. Смит обосновывает место и роль человека в сфере экономической деятельности. Английский ученый развивает мысль о приоритете эгоистичных интересов в действиях человека, опираясь на положения, которые прозвучали еще у Т. Гоббса. Однако ближе ему оказываются не выводы Т. Гоббса о необходимости авторитарного государства, жестко контролирующего человеческий эгоизм, а Гельвеция, который признавал эгоизм не только естественным свойством человеческой личности, но и сопрягал его с общественным прогрессом.

Просветительская трактовка человеческой природной сущности как мощного стремления к удовлетворению своекорыстных интересов, любовью к себе, основанной на инстинкте самосохранения, явилась фундаментом принципа разумного эгоизма. Страсть себялюбия, забота о себе признавались первичными и важнейшими по отношению к другим, так как именно они соответствовали естественному порядку вещей в природе.

Просветительская интерпретация своекорыстия как основы человеческой деятельности базируется на признании естественного права индивидов. Разумный просвещенный человек опирается на эгоистические мотивы и как здравомыслящий индивид осознает противоречия, препятствия на пути к удовлетворению личных интересов из-за всеобщности подобных устремлений. Поэтому он понимает необходимость ограничения собственных желаний во имя достижения поставленной цели. Принцип разумного эгоизма является фундаментом, который обеспечивает совместное гармоничное выживание и компромиссное проживание множества эгоистичных по природе индивидов. Независимый собственник, таким образом, вынужден учитывать чужие интересы, чтобы достичь эффективного хозяйствования.

Истоки принципа разумного эгоизма обнаруживаются в античных философско-этических концепциях морали, в которых мыслители излагали свои взгляды о человеке, о его природе (Демокрит, Эпикур, стоики и др.). Аристотель в девятой книге „Никомаховой этики“, размышляя о разных видах себялюбия, соотносит достойное, на его взгляд, себялюбие с разумным и нравственным стремлением: достойный „себялюб“ уделяет себе самые прекрасные и первейшие блага и угождает

самому главному в себе, во всём ему повинуюсь, и как государство и всякое другое образование – это прежде всего его главнейшая часть, так и человек; выходит, что себялюбом [в высшем смысле] является в первую очередь человек, дорожащий этой частью себя и угождающий ей”¹. Указанное стремление Аристотель связывает с разумным выбором: „Кроме того, воздержным и невоздержным называют в зависимости от того, удерживает ли ум [главенство] или не удерживает, как если бы каждый и был [сам] этим [умом], и, как кажется, поступки совершают сами, то есть произвольно, когда совершают их при участии суждения (мефб лпгпх). Совершенно ясно, таким образом, что каждый представляет собою эту свою часть или прежде всего её, а также что добрый человек особенно ею дорожит. Вот почему он будет себялюбом по преимуществу, но иного рода, нежели порицаемый себялюб, причём настолько от него отличающимся, насколько отличается жизнь по рассуждению (кбфб лпгпн) от жизни по страсти, а стремление к нравственно прекрасному – от стремления к кающемуся полезным”².

В христианской традиции эгоизм порицается, „ибо он равнозначен понятию греховности, поврежденности человека. Эгоизм проявляется как совокупность страстей, которые противоположны добродетелям и имеют своим источником самолюбие. Самолюбие (самоутверждение, самолюбование, самоуверенность) порождает три основные страсти: славолубие, сребролюбие и сластолюбие, которые в свою очередь пробуждают остальные многочисленные страсти. Спасение и совершенство человека напрямую связано с искоренением страстей, а следовательно, и эгоизма как их источника. До конца эту задачу в условиях земной жизни решить невозможно, ибо нет ни одного человека, полностью очистившегося от страстей, но в то же время существует однозначная обратная корреляция между совершенством и эгоизмом”³.

Формирование концепции разумного эгоизма связано с развитием этических программ гуманистов философии эпохи Возрождения. В отличие от средневековой христианской оценки эгоизма, в философии эпохи Возрождения происходит гуманистическая реабилитация этого понятия. Л.Валла в трактате „О наслаждении” оправдывает земные человеческие стремления, продиктованные его эгоистической природой:

¹ Аристотель, *Никомахова этика*, Соч. В 4 Т. 4, Москва 1983, с. 257.

² Ibidem, с. 258.

³ И.А. Рудзит, *Эгоизм как внутренний нравственно-этический фактор развития самосознания человека*, Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина 2006, № 1, с. 57.

„природа поставила перед тобой наслаждения и дала душу, склонную к ним”⁴. Ради самосохранения естественно заботиться в первую очередь о себе.

Настоящей апологией деятельности, основанной на эгоистической воле субъекта, становится книга Николло Макиавелли „Государь”. В духе обнаженной, выстраданной Макиавелли правды об истинных, по его убеждению, эгоистических мотивах, стимулах человеческих поступков по отношению к другим, особенно к тем, кто зависит от тебя или ты от него зависишь, он беспощадно констатирует: „Даже когда государь считает нужным лишить кого-либо жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидная причина, но должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества”⁵.

Приверженец индивидуализма, в трактате „Государство” Макиавелли сопрягает государственное право с единоличной волей правителя и не уповаает на политическое сознание и социальную активность масс, что исторически соответствует духу времени. По мысли философа, государство самим фактом своего существования обязано энергии человеческого эгоизма, оно же и позволяет ограничить эгоистические претензии индивидов. Это важно в целях самосохранения самого человека от своей же эгоистически разрушительной деятельности. В более позднем сочинении „Рассуждения о первой декаде Тита Ливия” он признает то, что политическая свобода обогащает возможности всех участников процесса государственного строительства.

Теория разумного эгоизма как часть моральной философии, интенсивно развивалась в трудах мыслителей Нового времени и Просвещения. Новоевропейский подход к проблеме человека опирается на признание его достоинства, права на осознанный самостоятельный выбор, суверенности интересов свободного индивида, последовательной реабилитации его как естественного родового существа с земными потребностями. Новоевропейскую этику можно было бы упрекнуть в апологии индивидуализма. Но ”то был индивидуализм, рождавшийся, с одной стороны, из противодействия различным формам социального угнетения, а с другой – из интеллектуального освоения той

⁴ Л. Валла, *О наслаждениях*, [Электронный ресурс], История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5 т. Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение, Москва 1962, http://libelli.ru/works/o_kaife.html (23.01.2015).

⁵ Н. Макиавелли, *Избранные сочинения*: пер. с итальянского, Москва 1982, с. 349.

общественной практики, которая становилась каждодневной реальностью новых хозяйственных отношений”⁶.

В философско-этических воззрениях Т. Гоббса, Ф. Бэкона присутствуют рассуждения о природном эгоизме, своеобразии „человеческой природы” предпочтении людьми того, что приносит им выгоду, пользу. В частности, в „Георгиках души” (учении о нравственном воспитании человека) Ф. Бэкон признает, что в большинстве случаев люди совершают добрые дела не с тем, чтобы помочь другим или сделать их счастливыми, но „только для самих себя, лишь ради собственного могущества и влияния”⁷.

Размышляя о причинах, заставляющих людей объединяться в общества, Т. Гоббс в сочинении „О гражданине” приходит к выводу о том, что это „происходит не потому, что иначе не могло бы быть по природе [...] Ибо если бы человек любил человека по своей природе, то есть как человека, невозможно было бы привести ни одного основания, почему каждый человек не любит равным образом всех людей, поскольку они такие же люди, как и он, или почему он предпочитает посещать общество тех, где он находит больше уважения или выгоды. Значит, по природе мы ищем не сотоварищей, а уважения или выгоды, которые они нам могут дать [...] А с какой целью собираются люди, становится ясным из того, что они делают в своих сообществах. Ведь если они объединяются в целях торговли, то каждый заботится не о своем компаньоне, а о собственных интересах”⁸. Таким образом, общественная жизнь представляется как хитросплетение человеческих интересов.

Философ признает доминирование эгоистической природы человека как гарантии самосохранения. Взгляды Гоббса близки предшественникам утилитаризма, английским моралистам XVI–XVII вв., определявших моральную ценность поведения через полезность, а общественные интересы как совокупность действительно существующих частных интересов.

Английский философ, писатель, экономист Б. Мандевиль, развивая идеи Гоббса, сумел так оригинально преподнести свою версию сущности морали. Показав, каков на самом деле человек с его истинными

⁶ *История этических учений*, [А.А. Гусейнов, А.И. Кобзев, В.К. Шохин и др.], под общ. ред. А.А. Гусейнова, Москва 2003, с. 553.

⁷ Ф. Бэкон, *Сочинения*, В 2 т. Т. 1, АН СССР, Ин-т философии. 2-е изд., испр. и доп., Москва 1977, с. 413.

⁸ Т. Гоббс, *Сочинения*, В 2 т. Т. 1, Москва 1989, сс. 285, 286.

земными, а не искусственно сформированными потребностями, идеализированными качествами, Мандевиль предлагает использовать природные эгоистические свойства, неистребимый частный интерес в практике воспитания и управления. То, что объявлено и признано негативным, может послужить благим общественным намерениям и социально значимым целям. В своей „Басне о пчелах или пороки частных лиц благо для общества” философ аллегорически подтверждает эту мысль:

„И добродетель, научившись у политики
Тысяче хитроумных уловок,
С их помощью подружилась с пороком.
С тех пор даже самый худший из всей массы
Всегда предпринимал что-нибудь для общего блага”⁹.

В своей программе Мандевиль серьезное внимание уделяет самодисциплине и воспитанию. Добродетель он связывает с активностью („добродетель заключается в действии”¹⁰), самоотречением, основанным на разумных потребностях, отказе от злых умыслов и благовоспитанности¹¹. Не идеализируя человека, Мандевиль признает, что удовольствие совершить добродетельный поступок – весьма скудное вознаграждение по сравнению с самоотречением от одного желания в пользу нового, которое может стать источником наслаждения и принесет удовлетворение гордости.

О путях формирования концепции разумного эгоизма можно судить по поучительным „анатомическим” трактатам французских моралистов XVII–XVIII в., „когда термин «анатомия» был в ходу и обозначал любое разъятие с целью анализа – не важно, человеческого тела или души. Как и естествоиспытателей, их интересовало то, что скрывается за внешней оболочкой, за привычными действиями, за столь, казалось бы, ординарными побуждениями”¹². Идеал человека этого времени был ориентирован на гармонию достоинств в общественном и нравственном выражении. Человек благородный, порядочный, по мысли моралистов, избегает крайностей, он добродетельный и образованный, но не выставяющий напоказ ни того, ни другого, в нем развито чувство долга, но при этом он избегает ненужного героизма, всегда готов

⁹ Б. Мандевиль, *Басня о пчелах*, Москва 1974, с. 56.

¹⁰ Ibidem, с. 297.

¹¹ Ibidem, сс. 154, 155.

¹² М.С. Неклюдова, *Анатомия нравов: французские моралисты XVII–XVIII вв.*, Максимумы, Ф. де Ларошфуко. Характеры, или Нравы нынешнего века, Ж. де Лабрюйер. Избранные беседы, Москва 2004, с. 5.

служить друзьям, и (что важно для понимания разумного эгоизма) человек достойный отличается от всех прочих именно разумностью, „не отрекается и от собственных интересов, стараясь при этом не навредить чужим”¹³.

Ф. де Ларошфуко, следуя этико-философским взглядам П. Гассенди, относит себялюбие к врожденным инстинктам: „Воспитание молодых людей обычно сводится к поощрению их врожденного себялюбия”, где „себялюбие – это любовь человека к себе и ко всему, что составляет его благо”¹⁴.

В отличие от своего предшественника П. Гассенди, Ларошфуко подчеркивает трагизм моральных противоречий „естественного человека”. Себялюбие порождает пороки, но человек может не осознавать всю глубину своего порабощения страстями, ему лишь кажется, что он поступает разумно, за добродетелью скрывается своекорыстный интерес, себялюбие: „Пороки входят в состав добродетелей, как яды в состав лекарств; благоразумие смешивает их, ослабляет их действие и потом умело пользуется ими как средством против жизненных невгод”¹⁵. Общественное состояние человека накладывает отпечаток на его образ (сейчас бы сказали имидж), поэтому „наши добродетели – это чаще всего искусно переряженные пороки”¹⁶. Однако природный эгоизм, своекорыстие „приводит в действие все добродетели и все пороки”, то есть является движущей причиной поступков людей.

Для Ж. де Лабрюйера социальные условия, положение в обществе, нравы эпохи наравне с природными качествами определяют характер человека. Социальный анализ Лабрюйера отличается глубиной. Он уловил новую силу, которой принадлежит будущее, – власть денег. Пожалуй, ни о ком не говорит Лабрюйер с таким гневом и злостью, как о финансистах и откупщиках. Золото в глазах писателя еще более страшная сила, чем сословные привилегии. Оно разрушает естественные связи между людьми, нравственную основу жизни¹⁷. Его обличения порой беспощадны: „Бывают низкие души, вылепленные из грязи и нечистот, любящие корысть и наживу так же сильно, как души высокие любят славу и добродетель. Их единственная отрада – все приобретать и ничего не терять; им интересно и важно только одно – поместить

¹³ М.С. Неклюдова, *Анатомия нравов: французские моралисты XVII–XVIII вв.*, с. 12.

¹⁴ Ф. Ларошфуко, *Максимы*, Мысли, Блез Паскаль. Характеры, Москва 1974, сс. 63, 98.

¹⁵ Ф. Ларошфуко, *Максимы*, с. 53.

¹⁶ *Ibidem*, с. 62.

¹⁷ В.Я. Бахмутский, *Французские моралисты*, Москва 1974, с. 25.

деньги из десяти годовых; они постоянно заняты мыслью о своих должниках, вечно боятся понижения пробы или веса монеты, всегда погружены в контракты, векселя и прочие документы. Их не назовешь ни отцами, ни гражданами, ни друзьями, ни христианами. Они, пожалуй, даже не люди. Зато у них есть деньги”¹⁸.

Французский писатель-моралист Н. де Шамфор в „Максимах и мыслях” размышляет о неоднозначности человеческих качеств, своеобразии, казалось бы, типичных характеров при испытании деньгами: „Для ничтожных людишек корысть – самое сильное искушение, для людей достойных – самое слабое; от человека, презирающего деньги, еще очень далеко до человека истинно порядочного. [...] Богаче всех человек бережливый, беднее всех – скряга”¹⁹.

Ж.Ж. Руссо еще более тонко подходит к проблеме личных интересов человека, его „эго”, самостоятельности, подчеркивая неповторимость, сложность, своеобразии индивидуального характера: „человеческий разум не имеет определенного общего мерил, и недопустимо, чтобы кто бы то ни было навязывал свое мерило в качестве руководства остальным [...] До известного предела имеются общие принципы, очевидные для всех истины, и, кроме того, у каждого – свой собственный разум, определяющий его поведение, [...] общие границы разума не установлены и никому не дано контролировать разум другого”²⁰.

Позиция одного из виднейших французских просветителей Д. Дидро к проблемам природы человека, морали и нравственности, разума отражена в его статьях и знаменитых философских диалогах. Он подверг сомнению тезис о первоначальном тождестве природности и разумности, вскрыл противоречивость природного-нравственного и природного-разумного. В то время как другие просветители убеждены в том, что противоречие между индивидуальной и социальной природой человека устраняется воспитанием, Дидро удается понять неустранимость противоречия и воспроизвести его в виде противоречия разума – соответствующего индивидуальной природе человека и соответствующего его общественной природе, т.е. открыть противоречивость разума в целом²¹.

¹⁸ Ж. Лабрюйер, *Характеры, или Нравы нынешнего века*, Москва 2004, с. 220.

¹⁹ С. Шамфор, *Максимы и мысли*, пер. О. Корнеева и Э. Липецкой, Москва 2004, с. 220.

²⁰ Ж.Ж. Руссо, *Избранные произведения*, в 3 т. Т. 1. Об искусстве и литературе. Поэзия. Драматургия. Философская сказка. Педагогический роман, сост. и авт. вступ. ст. И.Е. Верцман, Москва 1961, с. 72.

²¹ Т.Б. Длугач, *Дидро и Приключения диалогического разума*, Вопросы философии 2013, № 8, с. 141.

У философа нет однозначности и в подходе к оценке эгоистических мотивов деятельности человека. В одном из примечаний „Принципов нравственной философии [...]” Д. Дидро весьма подробно излагает очень близкую Ф. де Ларошфуко точку зрения на личный интерес и любовь к себе как на принципы человеческих действий, хотя как известно, это „вольный перевод” или творческая переработка этической концепции английского свободомыслящего философа А.Э.К. Шефтсбери, изложенной в сочинении „Исследование о добродетели, или достоинстве”. „Все книги о нравственности, – читаем у Д. Дидро, – полны неясных протестов против личного интереса. Все детали, деления и подразделения приводят к загадочному выводу о том, что, каким бы ни было благовидное бескорыстие, какова бы ни была внешняя щедрость, которую мы, в сущности, ставим на карту, личный интерес и любовь к себе являются единственными принципами наших действий [...] Ибо все мы согласны с тем, что существа могут любить себя, могут стремиться к осуществлению своих интересов и искать мирское счастье, оставаясь при этом добродетельными. Значит, вопрос не в том, действовали ли мы из любви к себе или из интереса, а в том, чтобы определить, когда эти два чувства могут способствовать счастью, цели, к которой стремится всякий человек. Высшим устремлением человеческого благоразумия является любовь к себе, понимание своих интересов и познание своего счастья”²².

Таким образом, ведущей идеей моралистов оказывается признание эгоистической природы человека, который сопрягает личный интерес с общественным как основой морали. Общество на основе справедливого устройства, просвещения, воспитания, права обязано создать условия, стимулирующие нравственные побуждения, основанные на стремлении к выгоде. Человеческое целеполагание должно быть связано с уважением к правам и свободам, интересам других людей, то есть принципом разумного эгоизма, как его понимали моралисты.

Наиболее отчетливо эти требования прозвучали в произведениях К.А. Гельвеция. Он обосновывает универсальность принципа себялюбия, обусловленного эгоистической чувственной природой человека. По мысли философа, „самолюбие – стержень наших страстей”²³. Поэтому следует признать, что самолюбие, или „любовь к себе, не что

²² Д. Дидро, *Сочинения*, В 2 т. Т. 1. сост. ред. вступит. статья и примеч. В.Н. Кузнецова, пер. с франц. П.С. Попова, И.Б. Румера, В.К. Сережникова и др. Москва 1986, с. 76.

²³ К.А. Гельвеций, *Сочинения*, В 2 т. Т. 1. сост., общ. ред. и вступ. ст. Х.Н. Момджяна, Москва 1973, с. 135.

иное, как запечатленное в нас природой чувство; что это чувство преобразуется в человеке в порок или добродетель в зависимости от вкусов и страстей, его воодушевлявших, и что самолюбие, различно видоизмененное, производит как гордость, так и смирение [...] надо брать людей такими, как они есть; раздражаться следствиями их себялюбия — значит жаловаться на весенние бури, летнюю жару, осенние дожди и зимние стужи”²⁴.

Стремление к удовольствию, бегство от страдания заставляют человека действовать во благо себя и общества, в котором он находится, от которого зависит его благосостояние. Таким образом, эгоистические побуждения способствуют общественному прогрессу, они же являются основанием нравственности: „самолюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной нравственности”²⁵.

Максимальная реализация способностей человека, его успех, благополучие, а также процветание общества, таким образом, взаимосвязаны и зависят от обоюдных усилий. Человек, стремясь к личному благу на основе самолюбия, не только не вредит интересам общества, но, напротив, содействует общему благу. Так проявляется разумный, а не узкий эгоизм, направленный лишь на себя, не учитывающий стремления других людей, чужие интересы. Узкий эгоизм приводит к борьбе самолюбий, и, в конечном итоге, к безнравственным поступкам, поражению, жизненному краху. Правильное воспитание, власть закона помогают индивидуальное, личное сочетать с общим, выбрать верный нравственный критерий и путь. Воспитанию Гельвеций отводит важнейшие функции так как все, по его мнению, „вплоть до себялюбия, является у нас благоприобретенным. Мы учимся любить себя, быть гуманными или негуманными, добродетельными или порочными. Нравственный человек – целиком продукт воспитания и подражания”²⁶.

Само общественное благо как критерий нравственности необходимо должно включать в себя блага единичные, „малые”, но от этого не менее значимые. Задача общества воздействовать всеми доступными средствами, чтобы убедить человека в выгодном для него же поведении и пресечь любые попытки принести вред. Гельвеций размышляет о том, что искусство законодателя заключается в том, чтобы заставить людей быть справедливыми друг к другу, опираясь на их любовь к себе самим.

²⁴ Ibidem, с. 174.

²⁵ Ibidem, с. 311.

²⁶ К.А. Гельвеций, *Сочинения*, В 2 т. Т. 2. сост. и общ. ред. Х. Н. Момджяна, Москва 1974, с. 255.

А чтобы составить такого рода законы, надо знать сердце человеческое, и прежде всего знать, что люди любят только самих себя и равнодушны к другим и не рождены ни добрыми, ни злыми, а готовыми стать теми или другими в зависимости от того, соединяет или разделяет их общий интерес; что чувство предпочтения, которое каждый испытывает к самому себе и с которым связано сохранение рода, неизгладимо запечатлено в нем самой природой; что физическая чувствительность вызвала в нас любовь к удовольствию и отвращение к страданию; что затем чувства удовольствия и страдания посеяли и взрастили во всех сердцах семена себялюбия, которые, развиваясь, породили страсти, из коих проистекли все наши пороки и добродетели²⁷. Эгоизм, по мысли философа, генерируя усилия индивидуумов, является движущей силой общественного развития, так как себялюбие общее всем людям, одинаково у всех, может во всяком случае сообщить им энергию и силу внимания, необходимую для приобретения величайших идей²⁸.

Современник Гельвеция, Поль Анри Гольбах, признавал стремление к личному благу во всех его многообразных проявлениях (разумный эгоизм, самосохранение, удовлетворение личных интересов, даже материнская любовь) основой всех поступков и чувств „Человек никогда не теряет из вида цель самосохранения и достижения счастья. Поэтому он всегда действует в своих интересах”²⁹. В „Основах всеобщей морали, или катехизисе природы” философ фактически излагает мысли о необходимости свободы рынка и предпринимательской деятельности, делая вывод о том, что разумная политика разрешает подданным обогащаться тем способом, какой они сочтут наиболее соответствующим их интересам³⁰.

В книге, написанной в 1765 г., Гольбах озвучивает идеи, которые позже обоснует А. Смит в знаменитом „Исследовании о природе и причинах богатства народов” (1776 г.). Гольбах утверждает, что торговля требует самой полной свободы, ведь чем она будет свободнее, тем шире разовьется. Правительство, по мысли Гольбаха, ничего не должно делать за коммерсанта, оно должно лишь предоставлять ему возможность делать то, что он сочтет необходимым. Выгода коммерсанта „лучше

²⁷ К.А. Гельвеций, *Сочинения*, В 2 т. Т. 1. сост., общ. ред. и вступ. ст. Х.Н. Момджяна, Москва 1973, с. 315.

²⁸ К.А. Гельвеций, *Сочинения*, В 2 т. Т. 2. сост. и общ. ред. Х.Н. Момджяна, Москва 1974, с. 234.

²⁹ П.А. Гольбах, *Избранные произведения*. В 2 т. Т. 2. Поль Анри Гольбах, под общ. ред. Х.Н. Момджяна, пер. с фр. Т.С. Батищевой и В.О. Полонского, Москва 1963, с. 42.

³⁰ *Ibidem*, с. 418.

всяких правил будет руководить им в его предприятиях; тот, кто потерпит неудачу, предупредит тем самым всех остальных об опасностях, которых они должны избегать. Государство должно лишь оказывать торговле покровительство. И те торговые нации, которые предоставят своим подданным самую неограниченную свободу, могут быть твердо уверены, что возьмут верх над всеми остальными”³¹.

Выступая против любой формы гнета и насилия (духовного в том числе), Гольбах, утверждает приоритет активной полезной деятельности, истинного освобождения от пороков и страданий. При этом земные интересы, природное неравенство могут стать потенциалом естественного сотрудничества, основанного на взаимодополнении согласованных действий во благо всем.

В „Системе природы” Гольбах сообщает о цели книги, важнейшей для его творчества: „вернуть человека к природе, сделать для него дорогим разум, заставить любить добродетель, рассеять мрак, скрывающий от него единственную дорогу, которая может верно привести к цели его стремлений – счастью”³². Философ утверждает, что сущность человека (его „своеобразная индивидуальная природа”) в том, чтобы „чувствовать, мыслить, действовать”, при этом „чувствующее, мыслящее, желающее, действующее существо должно в силу своей сущности трудиться для своего счастья”³³.

Таким образом, принципы всеобщей „естественной морали”, которую отстаивает Гольбах, базируются на врожденных свойствах человека как природного существа. Этика разумного эгоизма построена по простой и понятной схеме и не противоречит здравому смыслу: природная любовь к себе – стремление к счастью – желание блага – отказ от страданий – разумное признание пользы добродетели и опасности порока. Добродетель связана с умеренностью, благоразумием, справедливостью, активной деятельностью на общее благо.

Принцип отношений, построенный на этике разумного эгоизма, стал одним из ведущих в фундаментальной теоретико-методологической позиции А. Смита, ученого, предвосхитившего и предопределившего развитие экономической мысли и хозяйствования многих стран.

³¹ Ibidem.

³² П.А. Гольбах, *Избранные произведения*, В 2 т. Т. 1. Москва 1963, с. 57.

³³ П.А. Гольбах, *Избранные произведения*, сс. 66, 67.

EGOIZM ROZUMNY JAKO IDEOWY OBRAZ CZŁOWIEKA A STOSUNKI EKONOMICZNE

(STRESZCZENIE)

Stosunki gospodarcze są jednym z ważniejszych składników tworzących kontekst egzystencji współczesnego człowieka. Oznacza to, że rozwiązanie pilnych problemów społecznych musi uzględniać mechanizmy rynkowe oraz aktualną sytuację ekonomiczną. Okazuje się ponadto, że za jeden z ważniejszych motywów, które skłaniają ludzi do podejmowania określonego działania są obecnie względy ekonomiczne, czyli pragnienie osiągnięcia maksymalnego materialnego zysku, przy jednoczesnym dążeniu do minimalizowania strat. Przedmiotem artykułu jest wpływ na współczesne postrzeganie stosunków gospodarczych poglądów autorów (m.in. A. Smith, L. Valla, N. Machiavelli, Th. Hobbes, F. Bacon, B. Mandevil, Zh.Zh. Russo, Diderot, K. Gelvetsy i P.Golbah), którzy przedstawiają człowieka jako istotę rozumnie egoistyczną.

PRINCIPLE OF RATIONAL EGOISM AS AN IDEOLOGICAL CONCEPTION OF MAN FOUNDATION AND THE CONTEXT OF ECONOMIC RELATIONS

(SUMMARY)

The modern global context of humanity's existence is greatly mediated by economic relations. The solution of typical social issues is closely related to the economic sphere, economic activity, and market mechanisms. The subject of all co-operations is the specific character of his economic, natural and behavioral displays, presented in the model of homo economicus. The article considers the historical part of ideological reconstructions of economic theories where certain conceptions of man, one or another understanding of his essence and destiny as an expression of the spirit of time are shown (A. Smith, L. Valla, N. Machiavelli, T. Gobbs, F. Bacon, B. Mandeville, J.J. Rousseau, D. Didro, C. Helvétius, P. Holbach and others).

DAS PRINZIP DES VERNÜNFTIGEN EGOISMUS ALS EINE IDEOLOGISCHE GRUNDLAGE FÜR EIN MENSCHENBILD (IM KONTEXT DER WIRTSCHAFTSBEZIEHUNGEN)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der moderne globale Kontext der menschlichen Existenz wird durch wirtschaftliche Beziehungen weitgehend vermittelt. Die Lösung der aktuellen sozialen Probleme ist eng mit dem ökonomischen Bereich, mit der wirtschaftlichen Tätigkeit und mit der Marktwirtschaft verbunden. Im Mittelpunkt aller Wechselwirkungen in diesen Bereichen steht der Mensch mit der Spezifik seiner wirtschaftlichen natürlichen Verhaltensweise als Modell eines wirtschaftlichen Menschen. Im Artikel betrachtet der Autor den historischen Schnitt ideologischer Umgestaltungen von ökonomischen Theorien, die eine bestimmte Konzeption des Menschen darstellen als die eine oder die andere Auffassung seines Wesens und seiner Prädestination als Zeichen des Geistes seiner Zeit (A. Smith, L. Valla, N. Machiavelli, T. Hobbes, F. Bacon, B. Mandeville, J.J. Rousseau, D. Didro, C. Helvétius, P. Holbach und andere).

Paweł Dawidow

Doniecki Narodowy Uniwersytet Medyczny im. M. Gorkogo

Непрерывное образование как новая парадигма: синергетический анализ

Słowa kluczowe: kształcenie ustawiczne, edukacja przez całe życie, skończona edukacja, informacja, społeczeństwo informacyjne.

Keywords: continuing education, education through life, a completed education, information, information society.

Schlüsselworte: lebenslanges Lernen, Bildung durch das ganze Leben, ein ausgefülltes Bildung, Information, Informationsgesellschaft.

Актуальность исследования. Современный мир развивается: глобализируется интегрируется, осуществляет социокультурную трансформацию на новый уровень своей цивилизационной эволюции. Мощным двигателем этой мировой динамики и его визитной карточкой является информационно-компьютерная революция – тотальная информатизация и компьютеризация всех сфер человеческого существования. Это совершенно новые условия жизни человеческой истории. Развитие остановить невозможно, его надо понять, усвоить и возглавить. Отставание от общечеловеческого прогресса будет иметь тяжкие последствия.

Поэтому, как отмечал О. Тоффлер „[...] в переходный период от индустриального к постиндустриальному (информационному) обществу [...] критическими видами ресурсов являются информация и технологические инновации, что обуславливает поиск универсальных социокультурных моделей развития общества в новом тысячелетии”¹.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Paweł Dawidow, Katedra Filozofii i Społeczno-Humanitarnych Dyscyplin, Doniecki Narodowy Uniwersytet Medyczny im. M. Gorkogo, Prospekt Il'icha 16, 83-003 Donieck, Ukraina, davidov_p@mail.ru.

¹ Т.А. Балашова, Т.В. Лавряшина, *Об актуальности непрерывного профессионального образования. Высшее профессиональное образование: традиции и инновации*, Кемерово-Кузбассвузиздат 2009, с. 54–56.

В таком моделировании, а особенно в социальной сфере, активно используется синергетический метод, это, по мнению, Л. Бойко-Бойчук обусловлено тем, что „[...] в социальной сфере, в которой из-за непрерывно протекающих трансформационных процессов традиционные модели причинно-следственных связей имеют ограниченные возможности для их применения”². Поэтому и анализ состояния сферы образования и общества в XXI веке на основе парадигмы синергетики позволяет выделить некоторые принципиальные методологические положения. Так, в частности, рассмотрение образовательной сферы как открытой нелинейной системе, которая постоянно обменивается с социумом энергией, информацией и наличием бифуркационных состояний, способных к самоорганизации, изменяет традиционные представления о природе социальных процессов в частности и в образовании³.

Поэтому на современном этапе государственного строительства Украины, который определяется переходом ее к демократическому и правовому государству, рыночной экономике, преодоления опасности отставания страны от мировых тенденций экономического и общественного развития и обуславливают саму роль образования, так как сегодня образование не может оставаться в состоянии самодостаточности и внутренней замкнутости.

Именно в эпоху глобализации, как никогда, становится понятным, что образование является не частным делом, не результатом личных предпочтений, а социальной технологией воспроизводства человека, его способностей и умений. Сегодня человек – как специалист требует для себя „социальной защищенности” в экономике рыночных отношений, когда он „продает” свои знания и умения на рынке труда. Такую гарантию может дать ей только непрерывное образование, как залог его конкурентоспособности.

Постановка проблемы в общем виде и ее связь с научными и практическими задачами. Проблема непрерывного образования сегодня занимает важное место в прогрессивных идеях человечества (хотя само по себе оно имеет давнюю историю). Так как непрерывность в наше время является исторической необходимостью, от полноты осознания и степени реализации которой во многом зависит весь

² Л. Бойко-Бойчук, *Синергетика як методологічний підхід у соціальних дослідженнях*, Людина і політика 5 (2003), с. 56–63.

³ Ibidem; В.В. Шкунда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов, *Феномен синергетики: наука – общество – образование*, Донецк – Норд-Пресс 2009, с. 156.

дальнейший прогресс общества. Образование, построенное на принципе непрерывности, наиболее полно соответствует природе высокоразвитой социально-экономической формации, которым и является „информационное общество”, или „общество знаний”. Существенной чертой современной экономики является получение и использование новых знаний. Как показывает мировая практика, инвестиции в человеческий капитал в экономически развитых странах обеспечивает до 75% прироста национального богатства⁴.

Поэтому сегодня движущей и развивающей силой в обществе становятся интеллект нации и информация, которые в своей совокупности формируют инновационное общество.

Сегодня как никогда ранее, образование должно перед собой поставить задачу воспитать (сформировать) творческую „креативную” личность. Главной чертой этой личности является способность к непрерывному саморазвитию и самообразованию в своей будущей профессиональной деятельности. Такое непрерывное образование и самообразование позволяет личности быть реализованной в течении всей своей жизни.

Однако этот процесс формирования должен учитывать как индивидуальные потребности личности, так и потребности общества. Поэтому поиск соотношения этих целей (индивидуальных и общественных) является междисциплинарным, так как касается не только различных направлений в философской науке (в частности, социальной философии, философии образования и науки, аксиологии, философской антропологии и других), так и разных направлений педагогической, психологической, социологической наук.

Именно поэтому и возникла задача разработать общее направление мировоззренческо-философского понимания феномена „непрерывности” в образовании и выработать стратегию его внедрения в различных областях науки и практической деятельности.

Общее состояние исследования проблемы. Научный поиск решения этой проблемы тесно связан с теоретическими и прикладными исследованиями в сфере экономики знаний, которая и изменяют саму парадигму образования. Роль образования рассматривались в трудах теоретиков постиндустриального общества Д. Белла, М. Хайдеггера,

⁴ С. Вовоканич, С. Цапок, *Демографічний чинник у системі розбудови інноваційного суспільства: загальноукраїнський та регіональний виміри*, Регіональна економіка 1 (2004), с. 24–34.

П. Друкера, В. Иноземцева, М. Кастельса, Х. Ортега-и-Гассета, М. Портера, Э. Тоффлера, К. Ясперса, др.; различные аспекты освещены в теории человеческого капитала Т. Шульца, Г. Беккера, М. Блауга, вопросы инновационной модели развития С. Вовканича, А. Гальчинского, В. Гееца, С. Злупка, А. Лапко, А. Чухно, В. Семиноженко и др.; перспективы развития образования рассмотрены в трудах В. Андрущенко, И. Дидыка, А. Гришнова, Б. Данилишина, М. Дробнохода, М. Згуровского, И. Каленюка, Р. Кигель, П. Кононенко, К. Корсака, А. Кратта, В. Кременя, В. Куценко, В. Новиковой, Т. Оболенской, А. Погребного, А. Сидоренко и др.

Общее состояние развития проблемы. К сожалению, вопрос мировоззренчески-философского обработки этого феномена остались недостаточно исследованными (наработанными). Безусловно, следует указать на исследования отечественных философов В. Андрущенко, М. Бойченко, А. Головки, С. Тримблат, М. Евтуха, С. Клепка, К. Корсака, М. Лукашевича, М. Михальченко, С. Самчука и др., и непосредственно указать на фундаментальное исследование М. Степко, Б. Клименко, Л. Товажнянского⁵, А. Добрыдень⁶ (в Украине) и Т. Балашовой и Т. Лавряшиной⁷ и М. Востриковой⁸ (в России). Отдельные аспекты рассматривались нами в коллективной монографии и публикациях⁹.

Постановка цели исследования. Целью работы является синергетический анализ накопленного опыта и наработок в сфере новой парадигмы „непрерывного обучения”.

Для реализации данной цели необходимо решить следующие задачи:

- 1) Выяснить сущность феномена „непрерывного” образования;
- 2) Проанализировать причины и условия трансформации высшего

⁵ М.Ф. Степко, Б.В. Клименко, Л.Л. Товажнянский, *Болонський процес і навчання впродовж життя*, Харків – НТУ 2004, с. 112.

⁶ А.В. Добрыдень, *Навчання впродовж життя в контексті болонського процесу*, Вища освіта України 8 (2008), с. 90–97.

⁷ Т.А. Балашова, Т.В. Лавряшина, *Об актуальности непрерывного профессионального образования. Высшее профессиональное образование: традиции и инновации*, Кемерово-Кузбассвузиздат 2009, с. 54–56.

⁸ М.М. Вострикова, *Развитие дополнительного образования в условиях экономического кризиса // Высшее профессиональное образование: традиции и инновации* [Текст]: Труды II Международной научно-методической конференции (Кемерово, 25 ноября 2009 г.), Кемерово-Кузбассвузиздат 2009, – 244с. Ил. – С. 58–60.

⁹ П.Г. Давидов, *Непрерывное образование в интегрированном пространстве знаний: философия, теория, практика. Высшее профессиональное образование: традиции и инновации*. Кемерово-Кузбассвузиздат 2009, с. 244; idem, *Безперервність освіти – виклик сучасності. Особистість, суспільство, політика*, Люблін-WSEI 2015, с. 14–17; В.В. Шконда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов, *Феномен синергетики: наука – общество – образование*, с. 156.

образования от концепции „законченного образования” в процессе разработки и утверждения новой системы ценностей в контексте феномена „непрерывного” обучения; 3) Выяснить влияние „образования через всю жизнь” и информационного общества в формировании креативных качеств личности.

Основные положений исследования. Следует осознать, что образование, как и любое социальное явление, это не стихийный, а управляемый системный процесс, имеющий свои собственные цели, главной из которых является целенаправленное и методическое формирования личности профессионала. Поэтому учитывая особую важность образования в социально-экономическом развитии государства и гражданского общества. Построение новой парадигмы государственной политики в образовательной деятельности возможно с использованием синергетического подхода, в котором учитываются основные требования всех субъектов образовательного процесса – личности, общества, государства, а также развитие в параллели с государственным образованием частного (негосударственного) сектора образования, а также обеспечение расширения свободного образования¹⁰. Это подтверждается тезисами доклада Туринской группы Европейского фонда образования о том, что обучение должно базироваться на праве каждого человека свободно выбирать качественное образование всех видов, которое больше всего отвечает его природе¹¹.

Поэтому в новом „информационном обществе” возникает острая потребность в высококвалифицированных, профессионально компетентных, креативных специалистах. Сформировать их в процессе обучения призвано использование интегрированного пространства знаний (ИПЗ). Его создание (ИПЗ) требует разработки как новых организационно-методических средств и технологий повышения качества подготовки специалистов, так и учет интеграционных и трансформационных процессов происходящих не только в образовании, но и в самом обществе.

¹⁰ R.H. Dave, *Foundations of lifelong Education and School* / R.H. Dave, Oxford – Pergamon Prese 1976, p. 382; В.В. Шконда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов, *Феномен синергетики: наука – общество – образование*, с. 15; Quality Report on the European Union Labour Force Survey 2007 [Electronic resource], http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-RA-09-015/EN/KS-RA-09-015-EN.pdf (15.09.2015).

¹¹ П.Г. Давидов, *Непрерывное образование в интегрированном пространстве знаний: философия, теория, практика. Высшее профессиональное образование: традиции и инновации*, Кемерово-Кузбассвузиздат 2009, с. 47.

Проанализируем тенденции изменений в образовательных парадигмах, в частности историю формирования концепта „непрерывного” образования.

В предыдущие исторические периоды замедленная эволюция производственных отношений в обществе обусловила устойчивость и неизменность содержания и структуры образования. Таким образом, сформировалась концепция „конечного” (оконченного) образования, при котором когда-то полученные профессиональные знания были достаточными для всей профессиональной деятельности человека. Хотя еще с античных времен философы задумывались над „пределом” и „достаточностью” образования. Вспомним известное высказывание Сократа – „Я знаю, что ничего не знаю”. По утверждению Эсхила „мудрый – тот, кто знает нужное, а не многое”. Поэтому и возникла потребность в определении „необходимых и достаточных” границ обучения, которые бы „удовлетворяли” и человека, и общество и были бы „эталонном” образованности, (безусловно, что эталон со временем должен изменяться).

Однако возникала еще и потребность в подборе „необходимых” и „безопасных” знаний, в первую очередь, для общества. Ведь знания, которое противостоит, или может противостоять общепринятой социумом концепции „необходимости и достаточности” знаний – угроза его существованию. В качестве примера, вспомним „печальный” опыт обучения Сократа, которого в 399 г. до н. э., когда ареопаг приговорил к смертной казни „вином цикуты” за „[...] развращение молодежи своими нечестивым поучениями”¹² (что и является ярким примером того, что „необходимые пределы знаний” устанавливались всегда „образовательной политикой”, которую проводили, в то или иное время, чиновники, как всегда, боясь „ереси” и „свободомыслия” или „инакомыслия”). Однако и „лишние знания” не только не имеют пользы, а могут и повредить ум человека, ведь знания должны нести пользу, то есть изменяться человеком в его практической деятельности. Поэтому Демокрит и подчеркивал, что „не стремись знать все, чтобы не быть невеждой”, а система образования основывалась на борьбе с невежеством за „разумную” образованность. Которую одно время презентовали Ш. Дюкло: „Есть три разновидности невежества: совсем ничего не знать; знать не то, что все знают; знать не то, что следует знать”, а К. Гельвеций, который указывал, что „полное невежество

¹² Платон, *Антология Сократа*, т. 1, М. 1968, с. 46.

приводит к оупению ума”, и, что „недостаток ума не следует объяснять недостатком памяти”.

Однако концептуально всю образовательную деятельность прокомментировал М. Галифакс: „Образование – это то, что осталось, когда мы уже забыли, чему нас учили”. Указав на то, что во время обучения предоставляется „лишняя и ненужная” информация, которая никакой пользы нет, и чаще всего просто „засоряет” ум. Безусловно, „общее” образование (включая дошкольное и школьное – в установленных пределах: начальное – базовое (неполное среднее) – среднее), учитывая его массовость, в полной мере не может учитывать (хотя согласно концепцию индивидуализации образования и должно учитывать) индивидуальные потребности и склонности обучающегося. Однако и сам ученик (даже в старшей школе) и студент в высшей школе в полной мере не всегда осознает свои стремления, склонности, способности, потребности и в соответствии с ними не может выбирать границы и ценность знаний, которые получает. Эта „осознанность” начинает проявляться на старших курсах вуза или во время практической деятельности, когда он анализирует соответствие полученных знаний своим потребностям, и „сродности труда” (по Г. Сковороде), полученной специальности (профессии) и испытывает потребность в „приращении” полезных знаний.

Именно поэтому, „пророком” необходимости непрерывного образования был „отец” педагогической науки чешский педагог, писатель и мыслитель XVI века Я. Коменский, который отмечал, что „кто мало знает, малому может и научить”. Общим лозунгом непрерывного образования может быть его высказывание: „Считай несчастным тот день или тот время, в которое ты не усвоил ничего нового и ничего не прибавил к своему образованию”.

Общеввропейская концепция „образования через всю жизнь”, была окончательно сформулирована и принята в экономически развитых странах только в середине прошлого века. Сама концепция „непрерывного образования” или „образования через всю жизнь” в XX веке в силу ее общечеловеческого значения занимает ведущее место, и требует глубинного обновления структуры общества: образования, экономики, науки и культуры.

Внедрение этой тенденции в жизни непосредственно связано с разворачиванием болонского процесса. Непосредственная связь концепции „непрерывного” образования и Болонского процесса проанализированы в монографии „Болонский процесс и обучение в течение

жизни” авторов: М. Степко, Б. Клименко, Л. Товажнянского. Следует отметить, что Пражское коммюнике 2001 года, которое и было направлено на реализацию обязательств принятых в Болонье еще в 1999 году на первое место среди основных задач вывело именно обсуждение проблем обучения в течение жизни¹³.

Образование выступает фундаментом интеллектуального потенциала каждого общества. В современном обществе формируется необходимость полноправного вхождения системы образования рыночные отношения, когда образовательные учреждения обеспечивают потребности двух рынков:

1) рынка образования: образовательные услуги потребляются заинтересованными субъектами (учениками школ, студентами, взрослым населением согласно концепции „непрерывного образования” – личного самосовершенствования: повышения квалификации, или переподготовки специалиста);

2) рынка труда: в котором потребителями образовательно-научной продукции являются предприятия и организации разных форм собственности.

К сожалению, традиционное образование, а тем более высшее профессиональное, до сих пор остается фактологическим, оно передает студентам определенные основы предметных знаний, умений и крайне редко, навыков, а также осуществляет контроль их усвоения.

Потребность в разработке новой образовательной идеологии была обусловлена ускорением информационных процессов, ростом инновационных технологий в деятельности общества. При этом неспособность „традиционной” образовательной системы адекватно реагировать на новые социальные требования, безусловно, не могли не вызвать недовольства. В особенности если учитывать проблему „старения” знаний (за год „стареет” около 5% профессиональных знаний). В таких условиях традиционный способ образования является малоэффективным.

Поэтому еще в 1972 году ЮНЕСКО была разработана и официально принята концепция непрерывного образования, как наиболее адекватный ответ социально-экономическим трансформациям в формирующемся обществе знаний. Примером такой теоретической и практической разработки и явилась концепция непрерывного образования и реформирования зарубежной образовательной системы на основе

¹³ М.Ф. Степко, Б.В. Клименко, Л.Л. Товажнянский, *Болонський процес і навчання впродовж життя*, Харків-НТУ 2004, с. 112.

принципов синергетики, и были исследования П. Ленгранда и Р. Даве. Именно в их исследованиях были сформулированы 25 признаков непрерывности в образовании, из которых мы выделим 10 основных¹⁴: 1) – структурированность и целостность образовательной системы; 2) – его жесткая горизонтальная и вертикальная интеграция (горизонтальная – межпредметная связь и личностное развитие человека, а вертикальная – этапность и уровневость образования); 3) – синтетичность, универсальность и демократичность общего и профессионального образования; 4) – гуманистичность и гуманитарность в образовании (формирования навыков самостоятельности в обучении, воспитание и самовоспитание, самооценка и индивидуализация учения; 5) – интердисциплинарность знаний и их качества, гибкость и вариативность содержания, средств и методов (методик), времени и места обучения; 6) – динамичность информации и знаний, способность к ассимиляции новых достижений науки и техники (технологий) в образовании; 7) – высокая мотивированность обучения, совершенствование умений и навыков в учебе; 8) – создание интегрированного пространства знаний (ИПЗ), то есть соответствующих условий и атмосферы для учебы, реализация творческого и инновационного подходов в образовании; 9) – демократичность и изменчивость социальных ролей в образовании и жизни; 10) – системность принципов в образовательном процессе и взаимосвязь социальных ролей с компетентностью и образованностью специалиста (учиться для того, чтобы стать кем-то).

Необходимо отметить, что сегодня обучение новому старыми методами не может обеспечить получения ожидаемых, позитивных результатов. Нам необходимо знать, что значить обучение, как надо учиться, чему и как мы должны учиться. Особое внимание уделяется квалификации педагогов, то есть, как и чему учить. Поэтому, как отмечают исследователи, результативность инновационной деятельности, прежде всего, зависит от того, насколько полно и каким образом взаимодействуют между собой все участники единой системы получения и использования новых знаний и технологий¹⁵.

¹⁴ R.H. Dave, *Foundations of lifelong Education and School*, p. 382; P. Lengrand, *Lifelong education and population education*, Paris-UNESCO 1975, p. 25; В.В. Шконда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов, *Феномен синергетики: наука – общество – образование*, с. 98.

¹⁵ R.H. Dave, *Foundations of lifelong Education and School*, p. 382; *European Employment Strategy* [Electronic resource], Available at: <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=101&langId=en>; P. Lengrand, *Lifelong education and population education*, p. 25; В.В. Шконда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов, *Феномен синергетики: наука – общество – образование*, с. 48.

Ведь именно в XX веке темпы обновления техники, как отмечает Е. Малитников, „[...] стали значительно превышать темпы смены поколений людей. Осложнилось и стало практически невозможным эффективное и выполнение своих обязанностей представителями целого ряда категорий работников – от рабочего до руководителя [...] проявились проблемы функциональной неграмотности, технологической безработицы, [...] усилилось отчуждение человека от труда, природы, общества, от человека”¹⁶.

Сложившаяся сегодня образовательная система (с учетом ее медленного перехода к идеям „непрерывного” образования) усугубляет и социальные противоречия. Ведь указанные Е. Малитниковым проблемы и игнорирование мирового опыта затрудняют формирование собственной жизненной позиции для многих членов общества, тогда как, потребность в непрерывном обновлении знаний, поддержке его на достаточном уровне готовности и способности выполнять социальные и профессиональные функции, которые постоянно усложняются, обусловили появление различных форм (видов) образования: неформального, продолженного, параллельного, так и различных форм самообразования, призваны по возможности степени компенсировать недостатки сегодняшней системы образования. То есть объективно сложились условия для перехода от концепции „оконечного” профессионального образования к непрерывному образованию „через всю жизнь”.

Раскроем сущность самого понятия „непрерывное образование” или „обучение в течение жизни”. Для этого обратимся непосредственно к исследованию А. Добрыдень, где она указывает на 6 аспектов этого понятия, в частности на: 1) Открытый доступ, „с колыбели до последнего вздоха”: независимо от пола, социального статуса, предыдущих успехов в учебе, расы и религии; 2) Всем гражданам: всем частным лицам, их семьям, местным сообществам, профсоюзам, работодателям, региональной власти отводится активная роль, не должно быть пассивных действующих лиц; 3) Экономическая и социальная ориентация: образованные люди являются хорошими гражданами и хорошими работниками; 4) Центральное место обучающегося, в процессе обучения: преподаватель становится наставником и помощником в учебе; 5) Прозрачные стандарты образования и обучения, понятные для всех заинтересованных сторон, особенно для учащихся;

¹⁶ Е.М. Малитников, *Концептуальные основы образования взрослых*, Право и образование 2 (2001), с. 35.

б) „Обучение в течение всей жизни” открывает новые возможности для человека в его жизнедеятельности¹⁷.

С большинством этих утверждений мы согласны, и указываем, что постепенно концепция „непрерывного образования” становится аксиомой и в отечественной образовательной системе. Потому усилившаяся динамика в развитии общества обуславливает и необходимость его неотложной перестройки. Ведь важным условием для развития и процветания общества является максимально возможное использование всех талантов и способностей каждого человека, предоставляя ему возможности для интеллектуального и профессионального развития. Однако, „непрерывное” образование надо понимать не как механическое движение личности от дошкольного к полному среднему образованию, профессиональному (начального – квалифицированного рабочего), средне-специального (подготовка младших специалистов-техников), высшего (бакалавра, магистра)), послевузовского образования (аспирантура и/или докторантура), повышение квалификации, а как гармоничный процесс циклического обновления личности на каждом из указанных этапов развития. Структура непрерывного образования призвана обеспечить адекватность содержания образования требованиям информационного общества, которое динамично формируется и развивается.

Поэтому сегодня в большинстве образовательных учреждений осевого (базового) образования она организационно оформляется в виде структуры для получения дополнительного образования (курсов дополнительных профессий, факультетов последиplomного образования и т.д.), что позволяет наиболее оптимально решить основные противоречия современного этапа общественного развития – между быстрыми темпами приращение знаний и ограниченными возможностями их усвоения (овладение) отдельно взятым человеком. Это и вызывает потребность, как в изменении образовательных парадигм, так и в появлении новых диалектических и воспитательных систем, технологий, подходов и обуславливает новое отношение, как к процессу образования, так и значительному расширению его субъектов.

Как показывает анализ прикладных и научных исследований, как по проблемам философии образования, так и педагогической инноватики, обеспечения непрерывности профессионального образования че-

¹⁷ А.В. Добридень, *Навчання впродовж життя в контексті болонського процесу*, Вища освіта України 8 (2008), с. 95.

рез создание вузовской структуры дополнительного образования, в настоящее время большинством исследователей рассматривается как новая философско-педагогическая концепция¹⁸. Кроме того, по мнению А. Хуторского, инновации присущи любому учебному заведению, являясь его закономерностью, характерной чертой современной мировой педагогики¹⁹.

Сейчас сложились благоприятные условия для развития вузовского дополнительного образования. Социально-экономическая ситуация, связанная с экономическим кризисом, повлекла за собой сокращение объемов производства, рост безработицы, резкое ухудшение уровня жизни большей части населения, в то же время, естественным способом обусловила потребность в переподготовке и обучении сотрудников различных сфер народного хозяйства. Кроме того государственные мероприятия по борьбе с безработицей в значительной степени сместили аспекты реальной помощи, людям оставшимся без работы, в сторону обучения и переподготовки. В сложившейся ситуации система образования объективно является важнейшим государственным институтом, способным реально помочь своим гражданам эффективно и с минимальными потерями пережить кризисный период, а обучение становится эффективным инструментом, который способен превратить кризис в возможность – перспективных изменений, переоценки прошлого опыта и профессионально-личностного роста, адекватного ответа на вызовы времени и т.д.

В таких условиях новые возможности – финансовые, научно-исследовательские и другие открываются и для сотрудников высших учебных заведений. Государственные инвестиции, которые направляются для борьбы с безработицей, могут позволить решить, как минимум, две важнейшие социально-экономические проблемы: помочь безработным и самым вузам, которые длительное время находятся в неудовлетворительном финансовом положении. Кроме того ученым (в частности философам, социологам и педагогам) это дало бы возможность исследовать и приобрести новый опыт в обучении взрослых в любой жизненной ситуации.

Новое образовательное поле еще пока не монополизировано, оно открывает вузам, в это время, некую возможность компенсировать

¹⁸ М.М. Вострикова, *Развитие дополнительного образования в условиях экономического кризиса. Высшее профессиональное образование: традиции и инновации*, Кемерово-Кузбассвузиздат 2009, с. 59.

¹⁹ А.В. Хуторской, *Педагогическая инноватика*, Издат. центр „Академия” 2008, с. 7.

многолетние тенденции демографического спада за счет качественного и интенсивного развития дополнительного образования взрослых.

До недавнего времени в качестве причин, которые инициируют необходимость в получении дополнительного образования или переподготовки рассматривались: 1) потенциальный карьерный рост; 2) стремление к независимости через возможность с помощью образования создать собственный бизнес; 3) увеличение материальных доходов; 4) получение более интересной и выгодной работы и др.

Сейчас потребность в повышении уровня образования все больше связывается вообще с возможностью иметь работу, а полипрофессионализм рассматривается, как шанс иметь выбор в смежных видах деятельности в условиях жесткой конкуренции на рынке труда.

Выводы. В последнее время все более очевидно, что потребность в образовании проявляется не только на уровне отдельной личности, отдельной организации, но и общества в целом. Поэтому столь актуальными сегодня являются концепции „непрерывного образования” или „образования (обучения) в течение всей жизни” это не прихоть отдельной личности, а насущная необходимость и требование времени, как для личности, так и для общества в целом. Международная практика и осуществленный нами анализ в сфере услуг по переподготовке и обучению персонала, а также ухудшение экономической ситуации актуализировало необходимость и в опережающем профессиональном образовании специалистов, формировании с помощью переподготовки их готовности быстро и адекватно реагировать на внешние вызовы, своевременно переходить в перспективные профессиональные сектора в соответствии с требованиями рыночной экономики и экономики „общества знаний” (информационного общества).

Дальнейшее исследование проблемы реформирования образования (в силу того, что это уже не чисто образовательная проблема, поскольку она приобрела важное социальное, а то и общефилософское значения) обуславливает необходимость в мультидисциплинарном исследовании в русле тенденций постиндустриального развития общества и экономики знаний, которые меняют парадигму образования.

KSZTAŁCENIE USTAWICZNE JAKO NOWY PARADYGMAT: ANALIZA SYNERGICZNA

(STRESZCZENIE)

W artykule omówiono koncepcję kształcenia ustawicznego jako zjawiska filozoficzno-pedagogicznego. Ukazano przyczyny, które spowodowały, że obecnie coraz częściej podkreśla się, iż edukacja jest procesem ciągłym, który trwa przez całe życie każdego człowieka. Omówiono ponadto zadania i zasady kształcenia ustawicznego, a także jego twórczy charakter. Przeanalizowano również rolę edukacji ustawicznej w procesie rozwoju i samorozwoju człowieka w kontekście postępującej informatyzacji całych społeczeństw.

CONTINUING EDUCATION AS A NEW PARADIGM: THE SYNERGY ANALYSIS

(SUMMARY)

The article discusses the concept of lifelong education as a philosophical and pedagogical phenomenon. Implemented by historical and philosophical, ontological and synergistic analysis of the causes of the transition from 'the finished' to 'lifelong' education. We consider the objectives and principles of lifelong learning, its creative character. The role of lifelong learning as a process of development and self-development of the individual and substantiates its importance for the man in the process of transition to an information society.

LEBENS LANGES LERNEN ALS NEUES PARADIGMA: SYNERGISTISCHE ANALYSE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beschreibt das Konzept der kontinuierlichen Bildung, wie philosophisch-pädagogische Phänomen. Es folgt eine historisch-philosophische, ontologische und synergetische Analyse der Ursachen des Übergangs von der „fertigen Bildung“ zur „Weiterbildung“. Behandelt werden Aufgaben und Grundsätze der Weiterbildung und ihrem kreativen Charakter. Es wird die Rolle der Bildung durch das ganze Leben als Prozess der Entwicklung und der Selbstentwicklung der Persönlichkeit und die Bedeutung für den Menschen in dem Prozess des Übergangs zur Informationsgesellschaft analysiert.

Adam Drozdek
College of Liberal Arts
Duquesne University, Pittsburgh

Gideon Krinovskii's Sermons

Słowa kluczowe: Krinowski, kazania, teologia prawosławna, etyka.

Keywords: Krinovskii, sermons, Orthodox theology, ethics.

Schlüsselworte: Krinowski, Predigten, orthodoxe Theologie, Ethik.

Grigorii Andreevich Krinovskii was born some time between 1725 and 1729 in Kazan in the family of a church sexton¹. In 1738–1746, he was a student in the Kazan seminary and after completing his studies, he became a monk assuming the name of Gideon and he became a professor in this seminary. In 1751, he was accepted to the Moscow Academy and preached in the Zaikonoskasskii monastery. In 1753 his preaching was brought to the attention of the empress Elizabeth during her visit in Moscow and as a result, he became a preacher in her court in St. Petersburg. After four years of preaching, he became in 1757 an archimandrite/abbot of the Savvino-Storozhevskii monastery, and the next year, an archimandrite of the Sviato-Troitskaia Sergieva lavra and a member of the Synod. In 1761, he was consecrated as a bishop of Pskov and Narva. He died in 1763.

Krinovskii was a court preacher until the end of Elizabeth's life and a hundred of his sermons, *A collection of various instructive talks*, were published twice during his lifetime (in four volumes in 1754–1756 and in two volumes in 1760) and also twice posthumously (in six volumes in 1828 and in 1855), which confirms an opinion that Krinovskii was a preacher “most respected and beloved by the empress herself and by all people”².

Adres/Adresse/Anschrift: Associate Professor Adam Drozdek, 440 College Hall, College of Liberal Arts, Duquesne University, Pittsburgh, PA 15282, USA, drozdek@duq.edu.

¹ For Krinovskii's life see, Ф[едор] И. Титов, *К биографии Гедео́на Криво́вского, епископа Псковского и Нарвского*, Казань: Центральная типография 1907; L. Kjellberg, *La langue de Gedeon Krinovskij, prédicateur russe du XVIIIe siècle*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Booktryckeri 1957, pp. 21–39; И[горь] К. Смолич, *История Русской Церкви 1700–1917*, Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря 1996, vol. 1, pt. 2, pp. 29–30.

² П[етр] Заведеев, *История русского проповедничества от XVII века до настоящего времени*, Тула: Типография Н.И. Соколова 1879, p. 81. According to Novikov, Krinovskii belongs to

God

The central position in Krinovskii's instructive sermons is occupied by God. Human reason is inadequate to know the essence of God; it does not even know much lesser things, e.g., why a magnet attracts iron. If our mind could comprehend God, He would not be God, since He would be limited. God can be known only by faith: "faith in knowing the mystery of the kingdom of God can [do] as much as it wants. It even sees the invisible divine being: it considers the Trinity to be One; it sees clearly God in the womb of a virgin just as much as on the heavenly throne" (2.7)³. That is why reason should be in service of faith by not asking about things that have not been revealed, e.g., what God did before creation, where is hell, how Moses could divide the sea, and by not doubting in what has been revealed (1.69).

Arguably, the most important attribute of God for Krinovskii was God's providence. This is manifesting itself in God's constant care for the world and people. God determines what one should become, but this only can happen when a person wants it, and God knows if the person would want it, and this does not deny human freedom (1.198). This does not mean that Krinovskii subscribed to predestination, which was an idea that he vehemently rejected repeatedly pointing to Calvin as an enemy of the church on account of this idea (e.g., 1.197, 201, 204, 205, 2.146, 250).

God is always close to His creation and Krinovskii did not shrink from saying that human woes are also due to God's providence. The death of children or other loved ones, the attacks of enemies, illness, fire, famine, earthquakes – "this is the voice of God calling us to repentance", the voice heard particularly when we are insensitive to His blessings (4.135). When a relative or a child dies, we should realize that death is unavoidable (2.43). Generally, God sends misfortunes to people 1. as a punishment for their sins (1.222); frequently, in His mercy, God forgives people eternal punishment, but He still subjects them to temporary punishment (223); 2. misfortunes can be sent for instruction and improvement (228); 3. so that a person would be more worthy of greater honor here and of a more glorious wreath in heaven (229); also, 4. to glorify His power like with the who born blind and was healed by Christ (J. 11) (230).

"the number of the first Russian preachers," Николай [И.] Новиков, *Опыт исторического словаря о российских писателях*, Санкт-Петербург 1772, p. 48, and in Karamzin's view, "Gideon's sermons are famous and deservedly so", Н.М. Карамзина, *Пантеон российских авторов*, in his *Сочинения*, Санкт-Петербург: Карл Край 1848, vol. 1, p. 588.

³ References are made to Гедеон [Криновский], *Собрание разных поучительных слов*, Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук, vol. 1: 1755, vol. 2: 1756, vol. 3: 1758, vol. 4: 1759.

On that note, God did not make Saul/Paul to be cruel, but He allowed him to be cruel by withdrawing His mercy from his soul which would soften it, but this happens to those cruel people who repeatedly rejected God's mercy (1.205). Krinovskii also mentioned the many natural disasters abroad: in Portugal, Spain, France, and Germany, but nothing in Russia. These are all acts of God, who does nothing in vain (2.317), in particular the earthquake which took place "three months ago" (322), which was the earthquake in Lisbon⁴. All of it was done to scare us out, sinners, and lead us away from lawlessness (318).

Christians should also endure persecutions since God allows them for good reasons: 1. He does not want to be in the way of persecutors who have been created free; 2. He expects their conversion (4.173); and most importantly, 3. they are sent to try the firmness of virtues of the persecuted (174).

Repentance

In sending His blessings and woes, God has primarily one purpose: rescuing humans from perdition because of their sins. These sins cannot be expunged by humans themselves. The good news is that they do not have to accomplish it, since God already did it for them. That is why the Son of God came to earth to bring satisfaction for all sins of all people of all times and ages (1.200) through His death, and the sinner only has to accept by faith that it was done for him (1.11). This has to be an act of free will; God wants everyone to be saved, but a person must want to be saved (1.196) since, as Augustine said about God: I created you without you, I cannot save you without you (202).

Repentance should begin with the contrite spirit and repenting heart because of committed sins. This can be caused by the recognition of the love of God who through Christ prepared a way to expunge these sins (1.5). Also, people will repent when they see that because of little pleasure of sins they deprive themselves of great blessings of the paradise and condemn themselves to eternal suffering (6). An earthly pleasure that a sin provides is inherently unsatisfactory, since everything found in this world has only a short existence (18); nothing on earth is eternal (19). The soul is larger than the world since it

⁴ Since the earthquake took place Nov. 1, 1755, thus the sermon was delivered ca. Feb. 1, 1756; therefore, the sermon could not have been a reaction to Voltaire's poem about this earthquake as suggested by П[етр] Заведеев, *История русского проповедничества от XVII века до настоящего времени*, p. 104, because the poem appeared in print in March 1756; moreover, the problem of theodicy, central to the poem, is not raised in the sermon, cf. L. Kjellberg, *La langue de Gedeon Krinovskij, prédicateur russe du XVIIIe siècle*, p. 20 note 1.

was created to desire God and thus nothing lesser than God can satisfy it; therefore, nothing on earth can satisfy the soul since nothing on earth is suitable for the soul. By its nature, the soul can be satisfied only by God (217; 3.195). True repentance opens a way to such eternal satisfaction and thus it can be said, “Jesus is the only good that can perfectly satisfy our soul” (1.21).

Confession of sins opens heaven for people. However, all confessions are not equal. There is confession of desperation, like that of Judas after his betrayal. There is a confession with some concealed pleasure. There is a simple confession without regret (1.77). True recognition of sin is when by the secret prompting of God, a sinner, as it were, wakes up from sleep and recognizes that he sinned by violating God’s law thereby angering Him and asks God for mercy to wipe out his sin by the blood of Christ (78-79). However, in Krinovskii’s view, repentance is apparently not something happening between a person and God since the confession of a committed sin should be done before a priest accompanied with firm promise not to do it again (6) since when a priest forgives, so does God (83). Krinovskii even identified opening one’s mouth before a priest with a confession before the omniscient God (82). Because all non-Orthodox denominations are considered heretical – Protestants, Catholics (4.17), and “our stupid schismatics” (2.15) – this drastically limits for people the possibility of repentance and thus restricts salvation to the Orthodox church alone.

Life

Everyday life should be conducted according to the law of God. It should be the life of active faith, that is, faith that manifests itself in good deeds. This is important, since in the last judgment Christ will ask us primarily about our good deeds for our neighbor (1.100) where a neighbor is any person (2.99) including someone of different faith (101) and the greatest deed is when one can cause his neighbor to turn away from sin (1.105).

The perfect example of following the law of God was the life of Christ; therefore, a Christian life is the life that tries to follow Christ, which means following His teachings and living by His example, in other words, denying oneself, that is, acting according to the will of God, not one’s own will (1.119). The entire life of Christ was suffering and battle with the devil (1.258). Similarly, there is no other way for us to heaven except through suffering (260). Thus, the prospect sounds harsh and hardly enticing. And yet, following Christ is possible, even easy since 1. Christ Himself followed His teachings (121); 2. God is

helping us to carry our cross; and 3. a rich reward in the afterlife makes carrying the cross much easier (123).

Life should be as pure as possible and thus avoidance of sin is of primary importance. To avoid sin Krinovskii advised: 1. to remember hell (3.177); 2. to avoid occasions leading to sin; 3. not committing small sins since they usually lead to more serious sins (178); 4. the most effective way is always to think about God and that He sees everything. If a sin is committed, it should immediately be repented and then one's ways should be corrected (179). And what are the particularly gravest sins to avoid? Krinovskii vacillated on that point. At one point he said that the greatest sins are 1. dishonoring God; 2. rising against the church and its servants; 3. persecution of widows, orphans and other helpless people (3.187). At another point he stated that envy is the first sin in seriousness since 1. envy is an enemy of all virtues (1.89); 2. envy is universal and with no restrictions (90); 3. other vices can stop before envy does (91); envy is the source of all evil (94) and an envious person is worse than the devil since the devil is not envious of other devils, only of people (95). And yet, at another point he said that nothing is more opposed to God – and, consequently, more sinful – than ingratitude (3.86). A good candidate is also anger since it reduces to nothing all our good deeds (104) and thereby closes the heavenly gate.

A very important part of life should be prayer; since prayer is a conversation with God, one must be pure when praying; otherwise, the prayer will not be answered (1.148). When praying, we should not doubt that God will answer our prayer and we should not ask for things contrary to God (153). Generally, 1. prayer should be made with firm faith and trust in God (2.27); “faith possesses as much as it believes,” said Ambrose; even Christ could not perform a miracle because of lack of faith (Mark 6:5; 2.28); 2. prayer should be humble; 3. prayer should be fervent, without thinking about anything else (31); 4. prayer should be firm and constant, even in the face of adversities, even if God appears not to listen to us (32). Fasting is a friend of prayer and thus, 1. fasting should not be hypocritical, for show, but it should be motivated by love for God; this love requires that we mortify our body and its desires; 2. it should be done with moderation: when abstaining from some food, we should not eat too much of what is allowed such as fruit (33); 3. fasting should not be associated with sin (34).

God blesses people on earth and one way of blessing them is to make them rich. Thus, riches are not condemned; in fact, they are one type of gift through which God calls people to salvation (4.134). By themselves, they are neutral (2.70); what makes them good or bad is the way they are utilized (2.167). In the parable of a rich man and Lazarus, the rich man was not sent to hell

because he was rich but 1. because his clothing was excessive and was appropriate for a king to show his majesty, whereas the rich man wanted to show how rich he was (168); it is not clothing that brings glory to a person, but the person to his clothing (169); 2. the rich man wallowed in pleasures every day by excessively eating and drinking (170); finally, 3. he exhibited a merciless attitude toward the poor, whereas God made him rich that he should help others (172). Also, it is not bad to want to have a managerial position (colonel, minister, etc.) just as if someone wants to be a bishop, he wants something good (1 Tim. 3:1), but he has to remember that to be a superior is to be in service to others (Mt. 20:27; 3.121). This means that superiors should know the situation and problems of their subordinates and help them, console them in misfortune, and protect them from bad happenstances (3.122).

Pride is a sin by which God is disgusted (3.49) and Krinovskii proposed three ways to escape it: 1. reflecting on God's greatness, in comparison with whom we are nothing (1.30); 2. reflecting on ourselves (32); also, looking at the graves of predecessors from whom we came – we are also mortal, we are just dust; 3. reflecting on things that incite our pride to see that they are not as worthy as they appear to be (35) and that what we have comes from God; we cannot brag about our good deeds since, first, our good deeds are really due to the goodness of God; second, we cannot brag about our virtues (36) since good deeds are often mixed with vices; third, even if we did a purely good deed, we are not immediately justified since other deeds may be less pure (37).

In the end, God's providence extends to every aspect of everyday life of every person. This means that God did not make a mistake by placing anyone in a particular place in society. Whatever one does should be considered a calling. Therefore, in the final accounting, we will answer not for the position or rank we have had but whether we fulfilled well our duties even if these were duties of a slave (3.80). This is because the most important element in our salvation is to fulfill our calling. When we do it, then our virtues are important and useful; otherwise, there is no goodness in virtues; thus, for instance, a bishop should teach people, thus his silence would be sinful (4.61), from judges God requires justice and truth (2.115), and so it is with every person in every station of life.

Death: heaven and hell

The entire life should be conducted with the thought of death; life should be preparation for it as “our entire life here is nothing else but a path to death” (3.13) since 1. death is extremely merciless (2.193); 2. it is not known when and

how death will come (195); had people known the day of their death, they could do all kinds of sins counting on God's mercy when they repent right before death (3.22); 3. death is the gate to eternity with two ways behind it: one leading to happiness, one to damnation (2.199). And yet, there is no need to be afraid of death since 1. it is like a sleep from which we'll be resurrected on the last day (203); at the sound of the trumpet of an archangel, we'll "get out from the darkness of the depth of the earth in better condition than we are now" (204); however, Krinovskii also observed that souls after death go to a place determined by God and wait there until the last judgment when they will be united with their bodies (4.253); more definitely, Abraham, Isaac and others went to the darkness of hell to be freed later by Christ (1.3); so, God designated hell as the waiting station for the soul after death; are they really asleep there? 2. Death is a liberation from slavery and transfer to eternal life since now, "the soul is locked up in the body like in a prison and subjected to various work like in a hard labor camp" (2.204; cf. 3.82). Therefore, when remembering death 1. we get used to it and it does not appear to be terrifying, but even sweet like sleep which is an image of death (3.223); 2. when thinking about death, one does not care that much about goods of this world (224); 3. most importantly, such thought prevents us from falling into sin (225).

Thus, as death is a universal phenomenon, so we should believe in resurrection: 1. all people will be resurrected before the last judgment (1.52); 2. all deeds of all people will be revealed; 3. the time of mercy will be over (53). It is certain that there will be resurrection since God's justice requires that goodness will be rewarded and evil punished (54).

There are only two places in which resurrected souls will spend eternity, heaven or hell.

A sin is an infinite evil since it is an insult to the infinite God, so, a satisfaction should also be infinite to which even an infinite suffering in gehenna for a single sin would not be satisfactory (1.10). There are four types of suffering in hell, all of them "immeasurable as to intensity and infinite in number": 1. incessant conscience pricks (179); 2. regret concerning losing heavenly blessings (180); if people in hell had seen God, hell would not have been hell any more; 3. sensory suffering: they will see demons, they'll hear constant wailing of suffering souls, they'll smell unbearable stench, they'll feel unspeakable dryness in their mouths, feel constant thirst, and the body will be constantly on fire (2.182), although we don't quite know how fire will torment the immaterial soul (187). No fuel is needed to maintain eternal fire in hell (188). Fire in hell will be 1000 times worse than the fire we know on earth (186). According to Chrysostom, we should not ask where hell is but how to avoid ending up in it.

Of what use is to know where it is? And yet, Krinovskii did suggest that hell appears to be in the center of the earth. Also, it is possible that hell is any place in which God will punish a sinner, even where we stand right now, said Krinovskii (187). Did he mean it literally, since he was preaching in a church?

For the saved, there is the heavenly abode, peace, and eternal happiness (1.64). In heaven we'll be like angels in eternal happiness, never sinning; we'll be kings; one teacher explained, to rule in heaven is "to unite with God and with all the saint Angels and men through love into one will so that all there have for use one rule. Moreover, there, he says, what one wants, all want; what all [want], so does God Himself and vice versa, what God wants, each separately [wants] and all together, and so all will be perfect Kings, so that what one wants, it will be thus" (2.255-256). We'll be like God: like the moon is getting light from the sun, we'll receive "part of this indescribable light [of God]: in the mind, ... wisdom like God's, in the heart, happiness like God's, in the will, rule like God's, in the soul, joy like God's and thereby we'll be like gods, so that what once Adam wanted for himself, so in a certain way will really be actualized in all of us." With our eyes we will see the humanity of Christ, but not the essence of the divine (257). Our bodies will be blessed since 1. they will be imperishable; 2. they will be filled with light (258); 3. they will move very fast; 4. they will be subtle, like spirits (259).

Presenting the awfulness of hell and grandeur of heaven was for Krinovskii a means to bring people to repentance, and he fairly well maintained a balance between scaring them by the vision of hell and enticing them by the vision of heaven, at times exaggerated and dictated by inventiveness rather than by Scriptures as these visions can be.

The empress and Russia

Putting on the throne a particular individual is inevitably God's work. God rules over the rulers of earth and uses them as His tools (1.269). After prayers of downtrodden and downcast Russia, God put on the throne Peter I who raised the country to greatness, who defeated the Swedes, "introduced in your borders true theology, most perfect Philosophy" and sciences (1.270), who "consolidated and strengthened Orthodox faith among his subjects by establishing in them true theology and other learning that belongs here" (3.248). Krinovskii, an ecclesiastic, did not mention Peter's submission of the church to the state by abolition of the patriarchate and establishing the Synod that answered to the tsar through the ober-procurator. This probably should not surprise us

since, at about that time, Krinovskii himself became a member of the Synod, thereby becoming part of the mechanism of church submission. This will become very clear fairly soon in a shameful involvement of the Synod in the defrocking and exile of Arsenii Matseevich at the beginning of Catherine II's reign at the end of Krinovskii's life. Still, Krinovskii exclaimed that "the entire desire, the entire will, the entire heart of this Orthodox Monarch [Peter I] was to gain peace, peace for the fatherland, peace for the holy church" (4.271); never mind his ardently aggressive expansionism.

About the undistinguished and brief reign of Peter I's successor, his peasant wife who became an empress, Krinovskii said that God elevated Catherine I, "incomparable spouse of an incomparable Hero". Then, Russia angered God by its sins. Peter's legacy passed into the hands of some alien and unknown people, the church was impoverished, and Orthodoxy was exiled (1.271). Krinovskii meant the empress Anna Ivanovna, who was brought up in Germany and, in spite of conversion to Orthodoxy upon her ascension to the throne, she remained faithful to the spirit of Protestantism and surrounded herself by German officials, in particular, Biron, Osterman, and von Münnich, and thus Krinovskii's lament over alien and unknown people in the Russian court. However, merciful God put on the throne Peter I's daughter, Elizabeth, who returned peace to the church and freed Orthodoxy from shackles (1.272) and enriched monasteries by her gifts (273). Krinovskii did not have a problem that this was done by coup d'état, an overthrow and then life imprisonment of Ivan VI. In Krinovskii's mind, it was all God's work who elevated Elizabeth to the throne through an action of a small group of loyal people for whom God prepared a path through the enemy fire to snatch the rule from alien hands (2.246). Elizabeth was an empress to Krinovskii's heart, since she was very pious and serious about her Orthodox faith, so he could sincerely exclaim that "piety crowns her head, ardent love for God and fatherland fills Her heart, and humility is the support of Her feet" (2.301). Never mind that the seriousness of her faith translated sometimes into intolerance, particularly of the Old Believers, which apparently did not quite trouble Krinovskii when he said that at the time of the outburst of schismatic fury, "God poured righteous zeal into Russian Tsars' hearts to subdue and eradicate this obstinate kind" (3.247).

Krinovskii did not spare his praises to Elizabeth. The empress cares in motherly fashion about spreading the word of God among pagans; she can be an example of all virtues proclaimed by the church (1.193). She is "the greatest among Autocrats of the universe" (4.270). Krinovskii, a priest, even used the Biblical language for his exaggerated praises nearly divinizing Elizabeth: You, empress, known for your humility that imitates the humility of Christ (1.29).

You, Your Highness, entered the throne guided by God, “you set captives free, gave freedom to the locked up, [allowed] return of the exiled, and [gave] deliverance and joy to all” (4.178). “*Hosanna in the highest*; blessed be the all-Russian EMPRESS who came to us!” (180).

However, to his credit, Krinovskii occasionally sneaked in some advice for the empress in his sermons, which could be construed as a moderate form of admonition, subtle criticism, and warning. As an example of self-denial that should characterize the life of a Christian, Krinovskii painted an image of a monarch who puts the peace of his subjects over his own peace, who puts benefit of the church over his own benefit, and who puts the glory of God over his own glory (1.113). Krinovskii also said that a monarch should care about the good of his nation, watch for peace in the church, defend the fatherland from enemies, and give to his subjects good and just judges (4.64). Masters – and an empress is a master of all masters – 1. should be courageous in defending the truth, in defending widows and orphans, in removing problems of his subjects; 2. they should be industrious and not waste time on entertainment (4.220); 3. they should think about heavenly things (221); 4. they should be gentle toward their subjects (223) – or else: tyrants will suffer in hell what they inflicted on their subjects (2.115).

As to Russia, it is where the true faith can be found. Russia is in many respects behind other countries, but in what other country is there true piety, what other country remained firmly in faith? Some countries prefer the pope or Luther or Calvin according to their whims and remain on their heretical path (4.17). Russia keeps the truth itself established by Christ, transmitted by the apostles and confirmed by the councils (18). However, this is not necessarily an expression of confessional jingoism, since Krinovskii was not blind to the shortcomings of his countrymen, and he immediately recognized the poor state of Christian faith in Russia when he said that in Russia, there is hardly any conversation without a lie (22) and to the Russians are applicable words, “there is none that does good, no not one” (Ps. 14[13]:3) (23). In us, Christians, he said, there are adultery, quarrels, and other sins. “Is this our faith? Is this Christianity ... We boast with the name of Orthodoxy, but our faith is only in our mouths” (24); “We say we believe in God, but we act like Atheists who do not recognize any god” (25). Also, in churches there are quarrels, sometimes even fights (4.258). Is this really a country, we may ask, that is a model of Christianity?

Preaching

Krinovskii was concerned in his sermons primarily with one topic: Christian faith; those who are not Christian should convert to Christianity and those who are and those who call themselves Christian should live by their faith not just for show, but sincerely believing in the truths of their faith. The truths that Krinovskii touched upon in his sermons have a rather limited scope, but sufficient for everyday living: believe in Christ and the significance of His death and resurrection, and live by His example as much as you can. This is at best practical theology or rather ethics as derived from Christian theology based on church dogmas and as such on Biblical truths. There are no larger theological issues even raised. It is assumed that God exists and no attempts are made to prove this point; the soul is immortal, and no theological arguments are provided that it is so. Krinovskii could always say that such issues do not belong in sermons, although, in the age of doubts cast on Christian truth, sermons could be considered a very good venue to present such issues. After all, in the patristic tradition, some of the most important theological points have been made in sermons and homilies.

Although Krinovskii considered rhetoric to be of secondary importance in his sermons (4.81), he relied on it quite a bit. There are interminable sequences of rhetorical questions. Biblical quotations, in Slavonic, are used very generously to the point of obscuring an issue at hand. Krinovskii referred also to church fathers, particularly to Chrysostom whose name appears on about 70 pages. The second most frequently quoted author is Augustine whose name appears on over 40 pages and then St. Ambrose on about 20 pages; the Cappadocian fathers are quoted only about a dozen of times and then there are only occasional references to other church authorities. Krinovskii was very well educated and well-read and did not try to conceal it; he used numerous examples from Greek and Roman history, Alexander being his favorite whom he called on at least 30 occasions. Somewhat surprisingly, there are very few references to contemporary events and to Russian history in general. For example, Olga and Vladimir, the pride of the Russian past, are mentioned only once (2.210).

His sermons are mostly ecumenical in character; there are, however, occasional jabs against other Christian denominations. Thus, we read that the church is founded by Christ Himself, the cornerstone (3.242), although some shamelessly interpreted the cornerstone to be the pope (3.243), he said. He repudiated the papists who ascribed to the Holy Spirit two sources, the Father and the Son (2.231), thereby referring to the *Filioque* controversy.

Krinovskii used mostly elevated style, but occasionally he slipped into rather unpalatable language when he spoke, for instance, about the archpriest of

Jerusalem, “a sinner defiled with feces of sin” (1.46); about love of God who “purified us with His blood from the foulness of sin and yet we willfully run to this mud like swine” (1.4-5); and when he addressed his listeners as “dung and stench” in comparison to Abraham and David (2.29). On the whole, his preaching was noncontroversial, theologically restrained and rather unfulfilling, but a solidly Christian way to edify his listeners and apparently was effective and well-received by the public, judging at least by the four editions of his sermons.

KAZANIA GEDEONA KRINOWSKIEGO

(STRESZCZENIE)

Krinowski był kaznodzieją na dworze cesarzowej Elżbiety i członkiem Synodu. Sto jego kazań zostało czterokrotnie opublikowanych w *Zbiorze różnych pouczających kazań*. W swoich kazaniach Krinowski mówił o Bożej Opatrzności i konieczność pełnej świadomości obecności Boga w życiu każdego człowieka. Bóg będzie błogosławił człowieka, którego życie jest czyste i wzorowane na Chrystusie. Życie zgodne z przykazaniami Boskimi zapewni szczęście tu na ziemi i po śmierci. Zbawcze i moralne przesłanie Krinowskiego miało przeważnie charakter ekumeniczny, lecz jego kazania nie są wolne od przesadnych pochwał cesarzowej oraz podkreślenia roli Rosji i prawosławia.

GIDEON KRINOVSKII'S SERMONS

(SUMMARY)

Krinovskii was a preacher in the court of the empress Elizabeth and a member of the Synod. A hundred of his sermons have been published four times in *A collection of various instructive talks*. In his sermons, Krinovskii spoke about the providence of God and the necessity of the full awareness of God's presence in everyone's life. To assure the benevolent presence of God, one's life has to be pure and modelled after Christ. The life led by God's precepts will ensure happiness on earth and in the afterlife. Krinovskii's salvific and moral message was mostly ecumenical, but his sermons are not free from exaggerated praises of the empress and of the role of Russia and Orthodoxy.

GIDEON KRINOWSKIS PREDIGTEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Krinowski war ein Prediger am Hofe von Kaiserin Elisabeth und Mitglied der Synode. Hundert seiner Predigten wurden viermal in der *Sammlung von verschiedenen lehrreichen Gesprächen* veröffentlicht. In seinen Predigten sprach Krinowski über die Vorsehung Gottes und die Notwendigkeit des vollen Bewusstseins der Gegenwart Gottes im Leben eines jeden Menschen. Um die wohlwollende Gegenwart Gottes zu gewährleisten, hat das Leben rein und nach Christi Vorbild zu sein. Ein Leben im Einklang mit den Geboten Gottes geführt wird Glück auf Erden und im Jenseits gewährleisten. Krinowskis religiöse und moralische Botschaft war meistens ökumenisch, aber seine Predigten sind nicht frei von übertriebenem Lob der Kaiserin und der Rolle Russlands und der Orthodoxie.

Ks. Jerzy Adamczyk
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Katechizacja parafialna w świetle obowiązujących przepisów kościelnych

Słowa kluczowe: katecheza, katecheci, parafia, proboszcz, odbiorcy katechezy.

Keywords: catechesis, catechist, parish, parish priests, recipients of the catechesis.

Schlüsselworte: Katechese, Katecheten, Pfarrei, Pfarrer, Empfänger der Katechese.

Wstęp

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* pisze: „Chociaż prawdą jest, że katecheza może być wszędzie prowadzona, to jednak muszę podkreślić [...] że wspólnota parafialna, jako zajmująca szczególne miejsce, powinna pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy. [...] Podsumowując – bez monopolizowania i uniformizmu – parafia, jak powiedziałem wyżej, powinna pozostać pierwszoplanowym miejscem katechizacji”¹.

Podobnie, nawiązując do przytoczonego fragmentu *Catechesi tradendae*, redaktorzy *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji* przypominają, że „parafia jest niewątpliwie najbardziej znaczącym miejscem, w którym formuje się i żyje wspólnota chrześcijańska. [...] Jest ona ponadto zwyczajnym środowiskiem, w którym rodzi się i wzrasta wiara. Stanowi więc bardzo odpowiednią przestrzeń wspólnotową do tego, by realizowana w niej posługa słowa była równocześnie nauczaniem, wychowaniem i żywym doświadczeniem. [...] Mimo to parafia [...] powinna [...] pozostać »krzewicielką i inspiratorką katechezy«, chociaż trzeba przyznać, że w pewnych okolicznościach nie może być ośrodkiem całej eklezjalnej funkcji katechizacji i że potrzebuje zintegrowania z innymi instytucjami”².

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Jerzy Adamczyk, Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu, ul. Młyńska 23/25, 26-600 Radom, ksjerzyad@wp.pl.

¹ Jan Paweł II Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* (16 października 1979), nr 67, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, cz. II, W. Kubik (red.), Warszawa 1985, s. 146–217 (dalej: CT).

² Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), nr 257, Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998 (dalej: DOK).

Zatem, co oczywiste, także prawodawcy kościelni przypisują podstawowe znaczenie parafii jako szczególnemu miejscu i środowisku, w którym dokonuje się nauczanie katechetyczne. W niniejszym tekście autor podejmuje kwestię katechizacji parafialnej w aspekcie kanonicznym i próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak winna wyglądać katechizacja w parafii w optyce przepisów kościelnych.

1. Parafia jako podstawowe środowisko katechetyczne

Według kan. 515 § 1 „parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”³. Na czele parafii stoi proboszcz jako własny pasterz zleconej sobie parafii. Podejmuje on pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tejże wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcania i kierowania, przy współpracy także innych prezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego⁴.

Proboszcz jest własnym pasterzem (*pastor*) powierzonych sobie wiernych. Określenie „własny” podkreśla bliski i personalny związek – pewnego rodzaju zaślubiny – pasterza z parafią⁵. Proboszcz jest ustanowiony dla parafii, wspólnota parafialna ma stąd prawo domagania się od niego posługi w zakresie nauczania, uświęcania i rządzenia pasterskiego. Jest on pasterzem własnym w tym sensie, że uprawnienia i obowiązki, jakie odnoszą się do niego, otrzymuje za pośrednictwem urzędu powierzonego mu przez biskupa diecezjalnego⁶.

Proboszcz swoje zadania wykonuje współpracując z innymi prezbiterami i diakonami oraz niosącymi pomoc wiernymi świeckimi, zgodnie z przepisami prawa⁷. Prezbiter razem ze współpracownikami wykonuje dla parafii zadania nauczania, uświęcania i kierowania, gdyż „podstawowym elementem koncepcji parafii jest duszpasterska troska [...] przejawiająca się głównie w głoszeniu

³ „Parafia jest to konkretna społeczność wiernych, *communitas christifidelium*, ustanowiona na stałe w obrębie Kościoła partykularnego i powierzona pasterskiej pieczy proboszcza, jako jej pasterza podporządkowanego władzy biskupa diecezjalnego”. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, (4 sierpnia 2002), nr 18, Poznań 2002.

⁴ Por. kan. 519 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (dalej: KPK).

⁵ Por. J. Bakalarz, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Kościół i Prawo, t. 7, s. 149.

⁶ Por. J. Krukowski (red.), *Komentarz do kan. 519*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. 2, Ks. II (1). *Lud Boży*, Poznań 2005, s. 417–418.

⁷ Por. kan. 519 KPK.

Bożego słowa, sprawowaniu sakramentów i pasterskim kierownictwie wspólnotą”⁸. Stąd „parafia jest też uprzywilejowanym miejscem głoszenia Słowa Bożego”⁹. Istotną formą posługi słowa Bożego w parafii jest katechizacja¹⁰, co uwypukla kan. 528, w myśl którego „proboszcz jest obowiązany zatroszczyć się o to, ażeby przebywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże. Stąd zabiega o to, by wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez [...] nauczanie katechetyczne”¹¹.

Parafia nie jest jedynym miejscem, gdzie realizuje się katecheza, bowiem „trzeba przyznać, że w pewnych okolicznościach nie może być ona ośrodkiem całej eklezjalnej funkcji katechizacji i że potrzebuje zintegrowania z innymi instytucjami”¹² oraz, że „prawdą jest, że katecheza może być wszędzie prowadzona”¹³, to jednak parafia „powinna pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy”¹⁴. Jest więc parafia „pierwszoplanowym miejscem katechizacji”¹⁵, „zwyczajnym środowiskiem, w którym rodzi się i wzrasta wiara. Stanowi więc bardzo odpowiednią przestrzeń wspólnotową do tego, by realizowana w niej posługa słowa była równocześnie nauczaniem, wychowaniem i żywym doświadczeniem”¹⁶.

Na parafię, jako strukturę prawną, w ramach której ma miejsce nauczanie katechetyczne wskazuje wiele przepisów kościelnych. Wspomniany kan. 528 § 1 zobowiązuje proboszcza do troski o to, „ażeby wierni byli właściwie o praw-

⁸ Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 19; por. J. Bakalarz, *Model parafii*, s. 149.

⁹ Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 4.

¹⁰ „Do głoszenia nauki chrześcijańskiej należy stosować różne dostępne środki, zwłaszcza преподавание i nauczanie katechetyczne, które zajmują zawsze naczelną rolę”. Kan. 761 KPK.

¹¹ „Kan. 528, który podkreśla odpowiedzialność proboszcza za głoszenie Bożego słowa i za przekazywanie autentycznej nauki katolickiej, wymienia wyraźnie homilię i nauczanie katechetyczne”. Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 20.

¹² DOK, nr 258.

¹³ CT, nr 67. Komunia Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych „ujawnia się i uwiadcza w bogatej różnorodności określonych wspólnot chrześcijańskich, w których chrześcijanie rodzą się do wiary, wychowują się i żyją: rodzina, parafia, szkoła katolicka, stowarzyszenia i ruchy chrześcijańskie, kościelne wspólnoty podstawowe... Są one «miejscami» katechezy, to znaczy przestrzeniami wspólnotowymi, w których realizuje się katecheza o inspiracji katechumenalnej i katecheza stała”. DOK, nr 253. Na różne miejsca prowadzenia katechizacji wskazuje pośrednio kan. 773 KPK, gdzie prawodawca przypomina, iż „własnym i poważnym obowiązkiem, zwłaszcza duszpasterzy, jest troska o katechizację ludu chrześcijańskiego”. Wszyscy duszpasterze winni troszczyć się o katechizację, a więc nie tylko proboszcz, ale i kapelani, rektorzy kościołów, moderatorzy stowarzyszeń, prefekci szkolni, rektorzy sanktuariów itd.; zob. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, Roma 1988, s. 65.

¹⁴ CT, nr 67. „Parafia powinna więc nadal »pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy«”. DOK, nr 257.

¹⁵ CT, nr 67.

¹⁶ DOK, nr 257.

dach wiary pouczeni, zwłaszcza przez głoszenie homilii [...] oraz przez nauczanie katechetyczne”. Także kan. 776 postanawia, że „z racji swej funkcji, proboszcz obowiązany jest troszczyć się o nauczanie katechetyczne dorosłych, młodzieży i dzieci. Dla osiągnięcia tego celu powinien skorzystać ze współpracy duchownych przydzielonych do parafii, członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego”¹⁷ oraz „uwzględniając normy wydane przez biskupa diecezjalnego, proboszcz ma w szczególny sposób troszczyć się”¹⁸ o katechizację różnych kategorii wiernych.

Parafia jest także podstawowym miejscem katechetycznego przygotowania do właściwego przyjęcia sakramentów. W tej materii kan. 843 § 2 postanawia, że „duszpasterze oraz inni wierni, w ramach własnej funkcji kościelnej, mają obowiązek troszczyć się, aby ci, którzy proszą o sakramenty, byli do ich przyjęcia przygotowani przez odpowiednią ewangelizację i katechezę, z uwzględnieniem norm wydanych przez kompetentną władzę”¹⁹ oraz „duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim poprzez przepowiadanie, katechezę odpowiednio przystosowaną dla małoletnich, młodzieży i starszych, także przy użyciu środków społecznego przekazu, dzięki czemu wierni otrzymają pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców”²⁰.

Także normy pozakodeksowe wskazują na parafię jako miejsce katechizacji. *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* przypomina, że „parafia jest w dalszym ciągu miejscem, w którym chrześcijanie, nawet nie praktykujący, złączeni są ścisłymi więzami». Powinna więc ona nadal »pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy«, chociaż trzeba przyznać, że w pewnych okolicznościach nie może być ośrodkiem całej eklezjalnej funkcji katechizacji i że potrzebuje zintegrowania z innymi instytucjami”²¹. Ten sam dokument zawiera także inne zapisy dotyczące się katechezy parafialnej, takie jak: „podobnie trzeba stwierdzić, że ruchy i stowarzyszenia, jeśli chodzi o katechezę, nie są zwykłą alternatywą dla parafii, gdyż ta jest podstawową wspólnotą wychowującą”²², „do najważniejszych zadań diecezjalnego Referatu katechetycznego należy rozwijanie i popieranie instytucji ściśle katechetycznych w diecezji (katechumenat chrzcielny, kate-

¹⁷ Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, w: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 3, cz. I, Pamplona 2002, s. 145–146.

¹⁸ Kan. 777 KPK.

¹⁹ Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 147.

²⁰ Kan. 1063, nr 1 KPK.

²¹ DOK, nr 257.

²² DOK, nr 262; por. nr 266.

cheza parafialna, grupa odpowiedzialnych za katechezę), które są jakby »podstawowymi komórkami« działalności katechetycznej»²³. Według *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* „świeccy mogą być zaproszeni do współpracy z pasterzami, zgodnie z własnym stanem, w różnych dziedzinach, szczególnie w [...] parafialnej pracy katechetycznej»²⁴.

O katechezie parafialnej mówi także Instrukcja *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* w następujących słowach: „kan. 528, który podkreśla odpowiedzialność proboszcza za głoszenie Bożego słowa i za przekazywanie autentycznej nauki katolickiej, wymienia wyraźnie homilię i nauczanie katechetyczne»²⁵.

Na parafialne nauczanie katechetyczne wskazuje także *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych *Diaconatus originem** w następujących słowach: „diakoni, [w celu realizacji nowej ewangelizacji – J.A] oprócz udziału w diecezjalnych i parafialnych programach katechizacji, ewangelizacji i przygotowania do sakramentów, przekazują Słowo Boże środowiskom zawodowym»²⁶.

2. Podmiot aktywny nauczania katechetycznego w parafii

Funkcja katechetyczna proboszcza jest bardzo ważna, stąd i obowiązki z niej wynikające, jasno określone przez prawo, są doniosłe. Jednym z zasadniczych zadań wspomnianego duszpasterza jest zapewnienie realizacji nauczania katechetycznego w jego parafii. Nie oznacza to, że proboszcz ma sam nauczać katechizmu, lecz jest odpowiedzialny za zorganizowanie katechezy parafialnej, zwracając się o pomoc do tych wszystkich, którzy mogą współpracować w tym parafialnym zadaniu²⁷. W kan. 776 przypomina się, aby w wypełnianiu misji katechetycznej proboszcz skorzystał ze współpracy wiernych. Kodeks konkretnie wskazuje, aby zwrócił się o współpracę do duchownych przydzielonych do

²³ DOK, nr 266 e.

²⁴ Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), nr 111, Kielce 2005 (dalej: AS); por. ibidem, nr 130,

²⁵ Congregazione per il Clero, *Istruzione Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 20.

²⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych, *Diaconatus originem**, (22 lutego 1998), nr 26, Watykan 1998; por. nr 33.

²⁷ „Kan. 528, który podkreśla odpowiedzialność proboszcza za głoszenie Bożego słowa i za przekazywanie autentycznej nauki katolickiej, wymienia wyraźnie homilię i nauczanie katechetyczne [...] Logiczne jest, że wykonywanie wszystkich tych zadań nie będzie osobistym obowiązkiem samego proboszcza. Jego powinnością jest czuwanie nad ich właściwym wykonaniem w parafii, zgodnie z prawowitą nauką i kościelną dyscypliną, stosownie do okoliczności i przy założeniu osobistej odpowiedzialności proboszcza”. Congregazione per il Clero, *Istruzione Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 20.

parafii, członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego, jak również wiernych świeckich, głównie katechetów²⁸. Oznacza to, że wszyscy wierni mogą mieć udział w odpowiedzialności katechetycznej proboszczów, każdy w miarę swoich możliwości i kompetencji²⁹. Potwierdza to zapis *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*: „prezbiter, a w szczególności proboszcz, ma następujące zadania w dziedzinie katechezy: wzbudzać we wspólnocie chrześcijańskiej zmysł wspólnej odpowiedzialności w stosunku do katechezy, jako zadania dotyczącego wszystkich, jak również uznanie i dowartościowanie katechetów i ich misji; troszczyć się o gruntowne przygotowanie katechezy i jej odpowiednie zaprogramowanie, odwołując się do czynnego uczestnictwa samych katechetów, oraz starać się o to, by była ona »właściwie zorganizowana... i pokierowana«; wzbudzać powołania do posługi katechetycznej i jako katecheta katechetów troszczyć się o ich formację, poświęcając temu zadaniu najwyższą uwagę”³⁰.

Gdy proboszcz zwróci się do wymienionych osób z prośbą o współpracę w katechizacji w parafii, to według kan. 776, „jeśli tylko nie podlegają prawnej przeszkodzie, powinni chętnie spieszyć z pomocą”. Należy zauważyć, że choć wierni winni respektować działanie ministerialne, jakim jest katechizacja parafialna, niemniej jednak kościelne prawo powszechne nie nakłada na wszystkich katolików obowiązku prawnego czynnej współpracy w katechezie organizowanej w ich parafii. Wyrażenie „omnes [...] operam suam libenter praestare ne renuant”³¹ jest wezwaniem do wypełnienia obowiązku moralnego. O obowiązku prawnym można mówić jedynie w odniesieniu do tych wiernych, którzy, będąc świętymi szafarzami, mogą być zobowiązani i „mają obowiązek – chyba że usprawiedliwia ich prawnie uznana przeszkoda – przyjąć i wiernie wypełnić zadanie powierzone im przez własnego ordynariusza”³².

²⁸ „Wezwanie do aktywnego uczestnictwa wszystkich wiernych w misji Kościoła nie pozostało bez echa. Synod Biskupów obradujący w 1987 r. stwierdził, iż »Duch Święty nieprzerwanie odnawiał młodość Kościoła, budząc w wielu świeckich nowe energie świętości i współuczestnictwa. Świadczą o tym między innymi: nowy styl współpracy między kapłanami, zakonnikami i świeckimi; czynny udział świeckich w liturgii, w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie«”. Różne Dykasterie Kurii Rzymskiej, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio* (15 sierpnia 1997), *Wprowadzenie*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 19 (1998), nr 12, s. 30–40 (dalej: Edm); por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 146; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Roma 2001, s. 94.

²⁹ Por. M. Morgante, *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*. Commento giuridico-pastorale, Milano 1985, s. 40.

³⁰ DOK, nr 225.

³¹ Kan. 776 KPK.

³² Kan. 274 § 2; por. kan. 757 KPK. O obowiązku duchownych przyjęcia odpowiedzialności katechetycznej w dawnym prawie mówi konstytucja Benedykta XIV *Etsi minime*. Papież przypomina, że szczególnym zadaniem biskupów jest przedstawianie w sposób jasny i metodyczny doktryny chrześcijańskiej. Powinni oni poświęcić się tej pracy, szczególnie ważnej, z całą troską i pilnością. Będą oni spełniać to zadanie także poza czasem wizytacji pasterskiej, przekazując zdrową doktrynę wiernym, dokonując

Gdy idzie konkretnie o urzędowych katechetów w parafii, będących podmiotem aktywnym parafialnego nauczania katechetycznego, to w pierwszym rządzie są nimi duchowni³³. „Prezbiter, jako współpracownik Biskupa i posłany przez niego, jest odpowiedzialny za ożywianie, koordynowanie działalności katechetycznej i kierowanie nią we wspólnocie, która została mu powierzona”³⁴. Właściwa prezbiterowi funkcja w dziedzinie katechizacji wynika z sakramentu święceń. Przez święcenia, na mocy namaszczenia Ducha Świętego, prezbiterzy upodabniają się do Chrystusa Kapłana, jako słudzy Głowy, by kształtować i budować całe Ciało, którym jest Kościół, jako współpracownicy stanu biskupiego. W odniesieniu do katechizacji sakrament święceń ustanawia prezbiterów wychowawcami w wierze. Troszczą się więc oni o to, by wierni należący do wspólnoty odpowiednio się formowali i osiągnęli dojrzałość chrześcijańską³⁵.

Pierwszym duchownym, który jest głównym nauczającym i organizatorem katechizacji jest proboszcz, będący „katechetą katechetów”³⁶. Jest on obowiązany zatroszczyć się, aby wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez nauczanie katechetyczne³⁷. Jest jasne, że wykonywanie tego zadania nie będzie wyłącznie osobistym obowiązkiem samego proboszcza. Jego powinnością jest czuwanie nad ich właściwym wykonaniem w parafii, zgodnie z prawowitą nauką i kościelną dyscypliną, stosownie do okoliczności i przy założeniu osobistej odpowiedzialności proboszcza za nauczanie katechetyczne. „Niektóre inne funkcje, na przykład katechizacja, mogą być także na sposób stały pełnione przez odpowiednio przygotowanych wiernych świeckich, którzy trzymają się prawowiernej nauki i wiodą wzorowe życie chrześcijańskie, przy

togo przez pytanie chłopców i dziewcząt o rzeczy wysłuchane oraz będą ilustrować swoimi słowami tajemnice naszej religii. To będzie bardzo pożyteczne dla trzody jemu powierzonej, i jego przykład będzie pobudzać innych do uprawiania ze wszystkich sił winnicy Pana Zastępów. Tak jak wielcy biskupi Karol Boromeusz czy Franciszek Salezy, nie będąc w stanie osobiście wykonać tego zadania, przeznaczali do wypełniania tego poważnego obowiązku wikariuszy wybranych spośród kanoników albo kapłanów, tak biskupi dla wychowania młodzieży zgodnie z podstawowymi prawdami wiary i obowiązkami wynikającymi z religii mają wybierać swoich zastępców do tego zadania. Owi zastępcy, szczególnie proboszczowie i wikariusze mają wypełniać dwa podstawowe obowiązki nałożone na duszpasterzy przez Sobór Trydencki: pierwszy – przepowiadanie słowa Bożego w dni świąteczne i drugi – pouczanie o podstawowych prawdach wiary dzieci i tych, którzy nie znają Prawa Bożego. Por. Benedicto XIV, *Constitutio Etsi minime* (7 februarii 1742), nr 2–5, w: *CIC Fontes – Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, ed. P. Gasparri, I. Seredi, Roma 1926, s. 715–720; por. kan. 476 § 6, 1333, 1334 KPK 1917; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 146.

³³ Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 148.

³⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów* (31 stycznia 1994), nr 47, Città del Vaticano 1994.

³⁵ Por. DOK, nr 224; por. Congregatio pro Clericis, *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium Diaconatus originem*, nr 25.

³⁶ DOK, nr 225; kan. 528 § 1, 776 KPK; por. M. Morgante, *La parrocchia*, s. 45.

³⁷ Por. kan. 528 § 1 KPK.

czym duszpasterz [proboszcz – J.A.] winien zawsze pozostawać w osobistym kontakcie z katechizowanymi³⁸.

Oprócz proboszcza podmiotem aktywnym katechizacji parafialnej są duchowni przydzieleni do parafii³⁹. W pierwszym rzędzie są to wikariusze parafialni, będący wikariuszami proboszcza⁴⁰. Przydzielani są oni proboszczowi, ilekroć wydaje się to konieczne lub pożyteczne do właściwego wypełniania pasterskiej posługi w parafii, jako współpracownicy proboszcza i uczestnicy jego troski, którzy wspólną z proboszczem radą i gorliwością oraz pod jego władzą wykonują dzieło pasterskiej posługi⁴¹. Są oni przeznaczeni do wykonywania pod władzą proboszcza dzieła pasterskiej posługi, w tym katechizacji parafialnej. Kan. 548 § 3 dodaje, że za wykonanie „wspólnymi siłami” posługi, np. katechizacji, są odpowiedzialni obaj ci duszpasterze. Wyrazem dowartościowania urzędu wikariusza parafialnego jest postanowienie kan. 548 § 2, zgodnie z którym, jeśli biskup czegoś innego nie zastrzegł, wikariusz „z racji urzędu jest obowiązany wspomagać proboszcza w całej posłudze parafialnej, z wyjątkiem odprawiania Mszy św. za lud, a także zgodnie z prawem zastępować proboszcza, gdy sprawa tego wymaga”. Obowiązki i uprawnienia wikariusza parafialnego określone są, oprócz właściwych kanonów Kodeksu, statutami diecezjalnymi, także pismem nominacyjnym biskupa diecezjalnego; wszystkie szczegóły są zawarte w konkretnym poleceniu proboszcza, który zaleca wikariuszowi realizację dzieła katechetycznego w parafii⁴². Także w kwestii nauczania katechetycznego wikariusz parafialny „przedstawia regularnie proboszczowi zamierzone lub podjęte poczynania pasterskie”⁴³.

Współpracownikami proboszcza w katechizacji parafialnej są też inni prezbiterzy, którzy na terenie parafii pełnią funkcje: rektora kościoła⁴⁴, kapelana⁴⁵, duszpasterza migrantów⁴⁶ czy inne zadania apostołskie w innych parafiach⁴⁷.

³⁸ Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 20.

³⁹ Por. kan. 776 KPK.

⁴⁰ „Proboszcz, z pomocą wikariuszy i innych prezbiterów przypisanych do parafii, uobecnia w określonej wspólnotce diecezji wielowymiarową posługę biskupa: nauczyciela, kapłana i pasterza”. AS, nr 213, por. nr 211.

⁴¹ Por. kan. 545 § 1 KPK.

⁴² Por. kan. 548 § 1; kan. 776 KPK.

⁴³ Kan. 548 § 3 KPK.

⁴⁴ Kan. 556-563 KPK.

⁴⁵ Kan. 564-572 KPK. „To, co się mówi o proboszczu, przez analogię i w szerokiej mierze obejmującej obowiązek duszpasterskiego przewodnictwa, odnosi się także do tych kapłanów, którzy świadczą jakąkolwiek pomoc w parafii i pełnią różne specyficzne funkcje duszpasterskie, na przykład w zakładach karnych, w domach opieki, na uniwersytetach i w szkołach, w duszpasterstwie migrantów i cudzoziemców itd.” Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 18.

⁴⁶ Kan. 568 KPK.

⁴⁷ Por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, s. 94.

W pewnym sensie ważnymi współpracownikami (w dziedzinie katechizacji parafialnej) proboszcza (moderatora), który wprawdzie nie jest ich przełożonym hierarchicznym (choć *sui generis* jest proboszczem parafii) są kapłani, którym powierzono *in solidum* pasterską troskę o jedną parafię lub o wiele parafii, pod tym „wszakże niepodważalnym warunkiem, że tylko jeden z nich będzie ich przewodnikiem, prowadzącym wspólną działalność i odpowiedzialnym za nią osobiście wobec biskupa. Jedyny więc urząd proboszcza, jedna troska duszpasterska o parafię zostaje powierzona wieloosobowemu zespołowi różnych kapłanów, którzy otrzymują takie samo przygotowanie do powierzonego im urzędu pełnionego pod osobistym kierownictwem jednego ze współbraci”⁴⁸. Ci spośród wspomnianego zespołu prezbiterów, którzy aktualnie nie pełnią urzędu proboszcza (por. kan. 544), są bliskimi kooperatorami jednego z nich, który jest ich przewodnikiem, prowadzącym wspólną działalność i odpowiedzialnym za nią osobiście wobec biskupa⁴⁹.

Udział w duszpasterstwie parafialnym (katechizacji) mogą mieć również kapłani rezydujący w parafii, i to zarówno emeryci po przekroczeniu 75. roku życia, jak i kapłani, którzy wcześniej zrzekli się urzędu proboszcza, czy innych urzędów, ponieważ każdy kapłan ma prawo do wykonywania funkcji związanych z przyjętymi święczeniami⁵⁰. Stąd, jeśli nie istnieją poważne motywy zdrowotne lub dyscyplinarne, tacy prezbiterzy mogą być ofiarnymi i doświadczonymi współpracownikami proboszcza. W poszczególnych wypadkach biskup diecezjalny mógłby wspomnianym kapłanom zlecić określony zakres posługi w konkretnej parafii⁵¹.

Aktywnym pracownikiem katechizacji parafialnej jest także kapłan moderator, który otrzymał uprawnienia proboszczowskie w parafii, która na skutek braku kapłanów została powierzona przez biskupa diecezjalnego diakonowi lub jakiejś innej osobie niemającej święceń kapłańskich, albo jakiejś wspólnocie osób⁵².

⁴⁸ Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 19; por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 517*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2. *Ks. II (I). Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 414–415.

⁴⁹ Por. Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, nr 19.

⁵⁰ Edm, art. 4 § 2. „Zrzeczenie się urzędu proboszcza, również to, które następuje po przekroczeniu 75. roku życia, nie powinno być przyjmowane w sposób automatyczny, lecz po rozważnym rozpatrzeniu wszystkiego, co dotyczy dobra wspólnoty oraz warunków rezygnującego proboszcza”. AS, nr 213; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, s. 94.

⁵¹ III Synod Gnieźnieński przypomina, że „emerytowany kapłan (proboszcz), jeśli stan zdrowia mu na to pozwala, może za aprobatą arcybiskupa pomagać – jako rezydent – w posłudze duszpasterskiej w wybranej przez siebie, lub wskazanej przez arcybiskupa parafii, której proboszcz dostrzega taką możliwość i potrzebę”. III Powojenny Synod Archidiecezji Gnieźnieńskiej z okazji Millenium jej powstania, Gniezno 2001, st. 40 § 4, s. 92; por. Edm, art. 4 § 1.

⁵² Kan. 517 § 2 KPK. Takie sytuacje mają miejsce np. we Francji czy Szwajcarii.

Ważnymi współpracownikami proboszcza w katechizacji parafialnej (podmiotem aktywnym katechizacji) są diakoni⁵³, przede wszystkim stali⁵⁴. Kan. 776 mówi o duchownych przydzielonych do parafii jako nauczających katechizmu, a diakoni należą do duchownych. Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych posiada w tej kwestii zapis: „niech pamiętają również o pilnym zwróceniu uwagi na katechezę wiernych na różnych etapach życia chrześcijańskiego, pomagając w ten sposób poznanie wiary w Chrystusa, wzmocnienie jej poprzez przyjmowanie sakramentów i wyrażenie jej w swoim życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym i społecznym”⁵⁵.

Podmiotem katechizacji parafialnej są także diakoni, przygotowujący się do święceń kapłańskich. Według kan. 1032 § 2 „po zakończeniu okresu studiów, diakon powinien przez odpowiedni czas, określony przez biskupa lub wyższego przełożonego, pracować w duszpasterstwie, wykonując święcenie diakańskie, zanim zostanie dopuszczony do prezbiteratu”⁵⁶. Powołując się na ten kanon Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów przypomina, że „biskup powinien zatroszczyć się, także z pomocą roztropnie wybranych współpracowników, o zapewnienie, by w pierwszym roku po święceniach kapłańskich lub święceniach diakonatu, został zaprogramowany tak zwany rok duszpasterski, który ułatwiłby przejście od niezastąpionego życia w seminarium do sprawowania świętej posługi, pomagając na stopniowe osiąganie harmonijnej dojrzałości ludzkiej i specyficznie kapłańskiej”⁵⁷.

Odnosnie do praktyk duszpasterskich diakonów przejściowych, wśród których jest z pewnością katechizacja parafialna⁵⁸, wypowiada się *Ratio fundamentalis institutionis* z 1985 r., gdzie czytamy: „jeżeli biskupi – albo poszczególni albo na mocy wspólnego zarządzenia Konferencji Biskupiej – odpowiednio postanowili, aby praktyka diakonatu została wprowadzona w ciągu roku lub

⁵³ Por. kan. 774 § 1 KPK; por. DOK, nr 216, 219 a; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, s. 94.

⁵⁴ „Posługa słowa. Treścią tej posługi jest kaznodziejstwo, katecheza, wszelkie nauczanie chrześcijańskie. [...] Sprawowanie tych funkcji należy przede wszystkim do biskupa diecezjalnego, który w swoim Kościele jest kierownikiem całej posługi słowa. [...] Posługę tę sprawują również diakoni pozostający we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium”. Edm, art. 2 § 1; por. kan. 757 KPK.

⁵⁵ *Congregatio pro Clericis, Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium Diacognatus originem*, nr 25; por. nr 33–34. „Diakoni, oprócz udziału w diecezjalnych i parafialnych programach katechizacji, ewangelizacji i przygotowania do sakramentów, przekazują Słowo Boże środowiskom zawodowym”. *Ibidem*, nr 26.

⁵⁶ „Jest również rzeczą diakonów uczestniczyć w posłudze słowa, we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium”. Kan. 757 KPK.

⁵⁷ *Congregatio pro Clericis, Directorio per il ministero e la vita dei Presbiteri Tota Ecclesia*, nr 82 oraz przypis nr 240 odnoszący się do przywołanego fragmentu.

⁵⁸ Por. kan. 757, 776 KPK.

nawet kilku lat po studiach, tego rodzaju podsumowanie nauk lub proste zharmonizowanie nauk pożyteczniej będzie przenieść na czas, gdy powrócą do Seminarium, aby się przygotować do kapłaństwa. Ten etap należy odpowiednio przedłużyć, aby bezpośrednie przygotowanie do kapłaństwa było naprawdę skuteczne”⁵⁹.

Czynny udział w katechizacji parafialnej mogą mieć także alumni seminarium duchownego, spełniający posługi duszpasterskie⁶⁰. Według kan. 256 § 1 „należy pilnie pouczać alumnów w tym, co w szczególności jest związane ze świętym posługiwaniem, zwłaszcza w umiejętności katechizowania [...]”. Natomiast redaktorzy *Ratio fundamentalis institutionis* z 1985 r. podkreślają z naciskiem, że „należy też zapewnić alumnom formację ściśle pastoralną, dostosowaną do różnych uwarunkowań regionalnych. [...] Formacja ta winna się odnosić przede wszystkim do umiejętności katechizowania [...]”⁶¹, jak również „uwzględniając położenie seminarium, liczbę alumnów i inne okoliczności, należy organizować w ciągu roku szkolnego ćwiczenia, które wtedy wydają się bardziej stosowne, jak: katechizacja”⁶².

Według kan. 776 zaangażowanymi w katechizację parafialną są także członkowie instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego. „Kościół w sposób szczególny wzywa osoby życia konsekrowanego do katechizacji i wyraża życzenie, aby »wspólnoty (zakonne) zechciały poświęcić maksimum zdolności i możliwości szczytnemu dziełu katechizacji«”⁶³. Specyficzny wkład do katechizacji zakonników, zakonnice i członków stowarzyszeń życia apostołskiego wynika z ich specyficznego stanu. Profesja rad ewangelicznych, która charakteryzuje życie zakonne, stanowi dar dla całej wspólnoty chrześcijańskiej. W diecezjalnej działalności katechetycznej ich oryginalny i szczególny udział nie może być zastąpiony ani przez kapłanów, ani przez świeckich. Ten wkład rodzi się z publicznego świadectwa ich konsekracji, która czyni ich żywym znakiem Królestwa Bożego⁶⁴.

Członkowie instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego winni angażować się w nauczanie katechetyczne w parafii, ale z uwzględnieniem charakteru każdego instytutu⁶⁵. Angażując wspomniane oso-

⁵⁹ Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 Ianuarii 1970 r.), Acta Apostolicae Sedis (1970), s. 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marzo 1985), nr 63, Typis Polyglottis Vaticanis 1985.

⁶⁰ Por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, s. 68.

⁶¹ *Ratio fundamentalis*, nr 94.

⁶² *Ibidem*, nr 98.

⁶³ DOK, nr 228; por. kan. 778 KPK.

⁶⁴ Por. DOK, nr 228.

⁶⁵ Kan. 776 KPK.

by w katechizacji trzeba mieć na uwadze, czy charakter odnośnego instytutu jest zgodny z tym typem apostołatu⁶⁶.

Warto dodać, że „instytuty nastawione tylko na kontemplację, otrzymują zawsze w mistycznym ciele Chrystusa znakomity udział; składają bowiem Bogu doskonałą ofiarę chwały, Ludowi Bożemu dodają blasku przez obfite owoce świętości i pobudzają go przykładem oraz przyczyniają się do jego wzrostu dzięki tajemniczej płodności apostołskiej. Z tej to racji, choćby nawet nagliła konieczność czynnego apostołstwa, członkowie tych instytutów nie mogą być odwoływani do niesienia pomocy w wykonywaniu różnych posług pasterskich”⁶⁷, a więc i do katechizacji parafialnej.

Wreszcie podmiotem aktywnym katechezy parafialnej są wierni świeccy, zwłaszcza katecheci⁶⁸. Albowiem „odpowiednio przygotowani świeccy są zdolni, by otrzymać od świętych pasterzy te urzędy kościelne i posługi, które wolno im piastować zgodnie z przepisami prawa”⁶⁹, a więc urząd katechety pracującego w parafii. Według *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, „także działalność katechetyczna prowadzona przez świeckich ma własny charakter wynikający z ich pozycji w Kościele: »właściwością specyficzną laików jest ich charakter świeckich«”⁷⁰. Na świeckich urzędowych katechetów wskazuje inny fragment przywołanego dyrektorium: „powołanie świeckiego do katechizacji wynika z sakramentu chrztu i jest umacniane przez bierzmowanie – sakramenty, za pośrednictwem których uczestniczy on w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa. Oprócz wspólnego powołania do apostołatu niektórzy świeccy czują się wewnętrznie powołani przez Boga do podjęcia katechizacji. Kościół pobudza i rozpoznaje to Boskie powołanie, i udziela misji do katechizowania”⁷¹. Także kan. 759 podkreśla możliwość zaangażowania urzędowego świeckich w katechizację, także tę parafialną: „wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa”. Instrukcja *Ecclesiae de mysterio* przypomina, że „wierny świecki niemający święceń może [...] posługiwać się także konkretnym terminem, którym prawo kanoniczne określa powierzona mu funkcję, takim jak katecheta [...]”⁷².

⁶⁶ „»Wiele rodzin zakonnych męskich i żeńskich powstało w tym celu, by się poświęcić chrześcijańskiemu nauczaniu dzieci i młodzieży, zwłaszcza najbardziej opuszczonej«. Sam charyzmat założycieli sprawia, że liczni zakonnicy i zakonnice współpracują dzisiaj w diecezjalnej katechezie dorosłych. W ciągu historii zawsze »brali bardzo żywy udział w katechetycznej działalności Kościoła«. DOK, nr 229.

⁶⁷ Kan. 674 KPK.

⁶⁸ Kan. 776 KPK.

⁶⁹ Kan. 228 § 1 KPK.

⁷⁰ DOK, nr 230.

⁷¹ DOK, nr 231.

⁷² Art. 1 § 3.

W kan. 776 we frazie „proboszcz powinien skorzystać ze współpracy wiernych świeckich, głównie katechetów”, pojawia się określenie „katecheci”. Termin ten ma znaczenie zarówno szerokie, dotyczące każdego, kto przekazuje katechezę, oraz formułę ścisłą wskazującą na wiernych, którzy po otrzymaniu specjalnego przygotowania oraz udzieleniu misji do katechizowania przez kompetentną władzę kościelną są wyznaczani przez proboszcza do katechizacji parafialnej. Katecheci w znaczeniu ścisłym są katechetami urzędowymi⁷³.

3. Adresaci katechezy

Proboszcz jest obowiązany zatroszczyć się o to, ażeby przebywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże zwłaszcza przez nauczanie katechetyczne, stąd konsekwentnie wierni mają prawo otrzymać w parafii stosowną katechizację. Według kan. 213, „wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich Pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów”. Wśród form posługi słowa Bożego istotne miejsce ma nauczanie katechetyczne⁷⁴.

Dotykamy kwestii związanej ze zdefiniowaniem „odbiorców katechezy”, która wszak jest głoszeniem nauki chrześcijańskiej, „ażeby wiara wiernych przez przyjmowanie nauki i doświadczenie życia chrześcijańskiego stawała się żywa, wyraźna i czynna”⁷⁵.

W *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* znajdujemy następujący fragment odnoszący się do odbiorców katechezy: „katecheza dostosowana do różnego wieku jest istotnym wymaganiem, jakie staje przed wspólnotą chrześcijańską. Z jednej strony bowiem wiara uczestniczy w rozwoju osoby, a z drugiej każdy okres życia jest wystawiony na wyzwanie nadania mu charakteru chrześcijańskiego i przede wszystkim musi się utrzymywać przez coraz to nowe zadania powołania chrześcijańskiego”⁷⁶. Tak więc również parafialne nauczanie katechetyczne, aby osiągnęło skuteczność winno dostosowywać się do różnych kategorii adresatów⁷⁷. Prawo kanoniczne w wyraźnych sformułowaniach wskazuje na rozmaite kategorie katechizowanych, różnicując ich ze względu na wiek.

⁷³ Por. kan. 228 § 1, kan. 780 KPK, DOK, nr 231, Edm art. 1 § 3; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 147; por. M. Morgante, *La parrocchia*, s. 44–45.

⁷⁴ Por. kan. 761 KPK.

⁷⁵ Kan. 773; por. kan. 761 KPK.

⁷⁶ Nr 171.

⁷⁷ „Liczne są drogi i sposoby przystosowania chrześcijańskiego orędzia do różnych potrzeb ludzkich. Biorąc pod uwagę rozwój fizyczny i psychiczny osób katechizowanych, mamy formy katechezy dostosowane do wieku”. DCG, nr 77.

Według kan. 777 odbiorcami katechezy w parafii są przede wszystkim dzieci. „Okres dzieciństwa, tradycyjnie dzielony na wczesne dzieciństwo lub wiek przedszkolny i późne dzieciństwo, w oczach wiary i rozumu posiada szczególną łaskę początków życia. [...] Dziecko domaga się pełnego szacunku i pomocy w swoich wymaganiach wzrostu ludzkiego i duchowego, także poprzez katechezę, której nigdy nie może brakować dzieciom chrześcijańskim. Kto bowiem dał dziecku życie, ubogacając je darem chrztu, ten ma obowiązek ciągłego karmienia tego życia”⁷⁸. Kan. 776 nakazuje, aby proboszcz z racji swej funkcji troszczył się o nauczanie katechetyczne dzieci.

Prawodawca gwarantuje dzieciom prawo do właściwego przygotowania do pierwszego przyjęcia sakramentów⁷⁹ pokuty⁸⁰ i Najświętszej Eucharystii⁸¹ oraz do sakramentu bierzmowania⁸² przez nauczanie katechetyczne trwające odpowiedni czas.

Odnosnie do sakramentów pierwszej spowiedzi i Komunii św. *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* przypomina: „za wiek odpowiedni do przyjęcia po raz pierwszy tych sakramentów uważa się wiek określany w dokumentach kościelnych jako wiek używania rozumu, czyli rozeznania. Wiek ten »zarówno do spowiedzi, jak i Komunii świętej jest wtedy odpowiedni, gdy dziecko dochodzi do używania rozumu, tzn. mniej więcej około siódmego roku życia«”⁸³.

Na temat dzieci, jako adresatów katechezy parafialnej, czytamy w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji*: „Wciąż pierwszorzędną rolę odgrywa typ katechety dzieci, na którym spoczywa delikatna misja przekazania »pierwszych nauk katechizmowych i przygotowania do przyjęcia sakramentu pokuty, Eucharystii i bierzmowania«”⁸⁴.

⁷⁸ DOK, nr 177. Na temat cech charakterystycznych katechezy dzieci zob. DOK, nr 178–179; por. kan. 528 § 1 KPK.

⁷⁹ „Duszpasterze oraz inni wierni, w ramach własnej funkcji kościelnej, mają obowiązek troszczyć się, aby ci, którzy proszą o sakramenty, byli do ich przyjęcia przygotowani przez odpowiednią ewangelizację i katechezę, z uwzględnieniem norm wydanych przez kompetentną władzę”. Kan. 843 § 2 KPK.

⁸⁰ „Jest przede wszystkim obowiązkiem rodziców oraz tych, którzy ich zastępują, jak również proboszcza troszczyć się, ażeby dzieci, po dojściu do używania rozumu, zostały odpowiednio przygotowane i jak najszybciej posiliły się tym Bożym pokarmem, po uprzedniej sakramentalnej spowiedzi”. Kan. 914 KPK; por. DOK, nr 232.

⁸¹ „Dzieci wtedy można dopuścić do Komunii świętej, gdy posiadają wystarczające rozeznanie i są dokładnie przygotowane, tak by stosownie do swojej możliwości rozumiały tajemnicę Chrystusa oraz mogły z wiarą i pobożnością przyjąć Ciało Chrystusa”. Kan. 913 § 1; por. kan. 914 KPK; por. DOK, nr 232, 258 a.

⁸² „Wierni są obowiązani przyjąć ten sakrament w odpowiednim czasie. Rodzice, duszpasterze, zwłaszcza proboszczowie mają troszczyć się, żeby wierni zostali właściwie przygotowani do jego przyjęcia i w odpowiednim czasie do niego przystąpili”. Kan. 890 KPK; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, s. 65.

⁸³ *Directorium Catechisticum Generale* (11 aprilis 1971), *Appendix*, nr 1, Libreria Editrice Vaticana 1971, tekst polski: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 63 (1973), nr 2, s. 37–112 (dalej: DCG).

⁸⁴ Nr 232; zob. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, s. 69.

Proboszcz ma także w szczególny sposób troszczyć się: „aby dzieci, po przyjęciu pierwszej Komunii świętej, były w dalszym ciągu przez formację katechetyczną szczegółowiej i w sposób bardziej pogłębiony kształtowane”⁸⁵. Tak więc dzieci mają prawo do katechezy ciągłej. Kan. 777 nr 3 zaznacza, że katecheza dzieci winna być kontynuowana po pierwszej komunii. Stąd proboszczowie muszą starać się, aby nauczanie katechetyczne nie kończyło się faktycznie wraz z udzieleniem sakramentów i ofiarowali dzieciom katechezę, poprzez którą formacja będzie obszerniejsza i głębsza⁸⁶.

Kolejną grupą odbiorców katechizacji parafialnej jest młodzież. W kan. 776 uwypuklony jest obowiązek proboszcza dotyczący nauczania katechetycznego młodzieży. O konieczności objęcia katechezą tych wiernych mówi pośrednio *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*: „ogólnie należy zauważyć, że kryzys duchowy i kulturowy, jaki obejmuje świat, ma swoje pierwsze ofiary w młodych pokoleniach. Jest także prawdą, że zaangażowanie na rzecz lepszego społeczeństwa znajduje w nich najlepsze nadzieje. Powinno to jeszcze bardziej pobudzać Kościół do odważnego i twórczego głoszenia Ewangelii młodzieży”⁸⁷. W tym dokumencie wyróżniono stadia wieku młodzieńczego: „okres poprzedzający dojrzewanie, okres dojrzewania i młodość”⁸⁸.

Zgodnie z obowiązującym kan. 777, nr 5, biorąc pod uwagę przepisy wydane przez biskupa diecezjalnego, proboszcz jest zobowiązany w szczególny sposób troszczyć się, „ażeby przez zastosowanie różnych form i poczynań umacniać, oświecać i potęgować wiarę młodzieży”. Wiara młodzieży winna być rozwijana i oświecana za pomocą podejmowanych inicjatyw. Chodzi tu o formację chrześcijańską stałą, niezbędną do tego, aby móc zawsze stawiać czoło nowym trudnościom na drodze swojej wiary i życia moralnego, które wierzący niejednokrotnie napotyka, i aby móc coraz lepiej dawać uzasadnienie wiary wobec każdego spotkanego na różnych drogach swojego życia i w różnych środowiskach, w których wypadnie mu przebywać⁸⁹.

Kan. 528 § 1 zobowiązuje proboszcza, aby zabiegał o to, by wierni byli „właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza [...] przez nauczanie katechetyczne. W sposób szczególny troszczy się o katolickie wychowanie dzieci i młodzieży”. Młodzież będzie także adresatem katechezy parafialnej w okazji przyjmowania sakramentów. Postanawia się zatem (kan. 1063), że „duszpasterze

⁸⁵ Kan. 777, nr 3 KPK.

⁸⁶ Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 777*, w: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 3, cz. I, Pamplona 2002, s. 151; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, s. 69–70.

⁸⁷ DOK, nr 181.

⁸⁸ DOK, nr 181, por. DCG, nr 83.

⁸⁹ Por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, s. 70.

mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim poprzez [...] katechezę odpowiednio przystosowaną dla małoletnich, młodzieży dzięki czemu wierni otrzymają pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców”. Młodzież może być odbiorcą katechezy także przed przyjęciem sakramentu bierzmowania w przypadku, gdy Konferencja Episkopatu określiła inny (wyższy) wiek niż w pobliżu wieku rozeznania⁹⁰.

Wreszcie ostatnią grupę odbiorców katechezy dostosowanej do wieku tworzą wierni dorośli. Proboszcz obowiązany jest troszczyć się o nauczanie katechetyczne także dorosłych⁹¹, jak również winien przez wprowadzanie różnych form oddziaływania i współpracy z dorosłymi umacniać, oświecać i potęgować ich wiarę⁹². Katecheza dorosłych „jest to najznakomitsza forma katechezy, ponieważ zwraca się ona do osób wykonujących największe zadania i w ogóle zdolnych do życia według Orędzia Chrześcijańskiego i to z jego pełni”⁹³.

Inna kategoria adresatów katechezy parafialnej, która może obejmować wiernych w każdym wieku to upośledzeni fizycznie i umysłowo. Mają oni prawo do stosownej katechezy, na ile pozwala na to ich stan⁹⁴. J. Fuentes zauważa, że katecheza dla osób niepełnosprawnych jest konsekwencją ustawicznej troski duszpasterskiej obejmującej wszystkich wiernych. Również ci ochrzczeni mają prawo otrzymać słowo Boże i sakramenty⁹⁵.

W tym miejscu warto postawić pytanie: czy wierni mogą być zobowiązani uczestniczyć w katechizacji parafialnej? Proboszczowie nie mogą dopuszczać do sakramentów pokuty i bierzmowania tych, którzy nie otrzymali odpowiedniego nauczania katechetycznego⁹⁶. Ponadto, proboszcz i szafarz

⁹⁰ Kan. 891 KPK.

⁹¹ Kan. 776; por. kan. 891; 1063, nr 1 KPK.

⁹² Kan. 777, nr 5 KPK.

⁹³ CT, nr 43. „Niech duszpasterze pamiętają, że katechizację dorosłych należy uznać za docelową formę katechezy, ku której skierowane są w pewien sposób – zawsze również konieczne – wszystkie pozostałe formy, a to z tej racji, że ta właśnie katechizacja ma na uwadze ludzi zdolnych do odpowiedzialnego w pełni przyzwolenia”. DCG, nr 20; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, s. 97; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 146.

⁹⁴ Por. kan. 777, nr 4 KPK.

⁹⁵ *Comentario al can. 777*, s. 152. „Wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich Pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów”. Kan. 213 KPK.

⁹⁶ „Do pierwszej spowiedzi i do pierwszej Komunii świętej nie jest konieczna pełna i doskonała znajomość nauki chrześcijańskiej. Dziecko powinno wyuczyć się całego katechizmu stopniowo, odpowiednio do swej pojętności”. *Sacra Congregatio pro Sacramentis, Decretum Quam singulari* (8 augusti 1910), nr 2, *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910), s. 577–583; „Proboszczowie, zgodnie z kanonem 1330, do właściwego przyjęcia sakramentów pokuty i bierzmowania, nie mogą dopuszczać dzieci, które nie uczestniczyły w odpowiedniej katechizacji”. *Sacra Congregatio Concilii, Decretum Provido sane consilio*

sakramentów są zobowiązani jedynie do sprawdzenia, czy wierny otrzymał odpowiednią formację; nie wymaga się natomiast, aby brał on udział w określonym działaniu ewangelizacyjnym. Kościół bowiem chce tylko tego, aby ludzie byli uformowani w wierze. Z tego powodu szafarze sakramentów mogą tylko ocenić właściwe ukształtowanie chrześcijańskie, niezależnie od miejsca, w którym wierny je otrzymał. Proboszcz może odmówić wiernemu sakramentu, do którego nie jest należycie przygotowany. Będzie też mógł zwrócić się do kompetentnej władzy diecezjalnej, aby zobowiązała wiernych, by otrzymywali za pośrednictwem różnych rodzajów katechezy odpowiednią formację, szanując ich swobodę wyboru w tym względzie. Właśnie z uwagi na znaczenie materii (przygotowania do przyjęcia sakramentów), władza kościelna będzie zobligowana do zobowiązania wiernych, aby podejmować formację w zakresie podstawowych tajemnic wiary i w tym wszystkim, co konieczne jest dla zbawienia. Prawodawca nie obciąża wprost wiernych obowiązkiem uczestniczenia w katechizacji parafialnej, ale zobowiązuje parafię, która powinna zaofiarować wiernym środki katechetyczne, aby mogli wypełnić swoje obowiązki⁹⁷.

4. Organizacja katechizacji w parafii

Katechizacja, jak każda forma duszpasterstwa, jest działaniem zorganizowanym. Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* pisał, że „Kościół jest przynaglany, aby zachował dla katechezy największe swe bogactwa, a mianowicie ludzi i siły, nie szczczędając żadnych starań, trudów i środków materialnych, aby lepiej ją organizować i kształcić tych, którzy będą jej odpowiednio służyć. Nie jest to ludzkie wyrachowanie, ale postawa wiary. Taka zaś postawa wiary odnosi się zawsze do wierności samego Boga, który nigdy nie odmawia odpowiedzi”⁹⁸. Z pewnością organizacja katechizacji parafialnej ma doniosłe znaczenie, skoro parafia „jest zwyczajnym środowiskiem,

(12 ianuarii 1935), nr 10 a, *Acta Apostolicae Sedis* 27 (1935), s. 145–154, lub w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. I, Roma 1966, col. 1597–1603.

⁹⁷ Por. kan. 213, 217 i 229 KPK; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 777*, s. 152. J. Fuentes pisze, że każdy chrześcijanin będzie wykorzystywał różnorodne propozycje katechetyczne, jakie uważa za odpowiednie dla siebie. Nie ma żadnej normy kodeksowej, która zobowiązuje do uczęszczania na określoną katechezę, nawet kiedy wierny pragnie otrzymać niezbędne przygotowanie do przyjęcia sakramentów. Dlatego normy partykularne winny uszanować prawo wiernych do wybrania dowolnych środków formacji w słowie Bożym. Szafarze, ze swej strony, w pewnych momentach, w szczególności sposób, kiedy udzielają sakramentów, mają obowiązek sprawdzić, czy wierni, niezależnie od użytych środków, zdobyli należyte przygotowanie. *Comentario al can. 777*, s. 137.

⁹⁸ CT, nr 15.

w którym rodzi się i wzrasta wiara. Stanowi więc bardzo odpowiednią przestrzeń wspólnotową do tego, by realizowana w niej postęga słowa była równocześnie nauczaniem, wychowaniem i żywym doświadczeniem”⁹⁹.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. tylko pośrednio mówi o organizacji parafialnego nauczania katechetycznego. Jednak już samo podejmowanie prawnego zagadnienia katechizacji parafialnej suponuje jej organizację¹⁰⁰.

Zgodnie z kan. 528 § 1 proboszcz jest obowiązany zatroszczyć się o to, ażeby przebywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże. Stąd zabiega, by wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez nauczanie katechetyczne. Kan. 776 przypomina, że z racji swej funkcji, proboszcz obowiązany jest troszczyć się o nauczanie katechetyczne dorosłych, młodzieży i dzieci, a kan. 777 obliuguje proboszcza, aby uwzględniając normy wydane przez biskupa diecezjalnego, w szczególny sposób troszczył się o stosowną katechezę w parafii skierowaną do wszystkich przebywających w parafii. Normy tę wskazują na proboszcza jako głównego odpowiedzialnego za organizację katechizacji w jego parafii. W ramach postanowienia kan. 773, że „własnym i poważnym obowiązkiem, zwłaszcza duszpasterzy, jest troska o katechizację ludu chrześcijańskiego”¹⁰¹ mieści się także obowiązek zorganizowania przez proboszcza nauczania katechetycznego. Proboszcz ma zaangażować określonych współpracowników w dziele katechizacji¹⁰², zorganizować katechizację permanentną¹⁰³ w parafii oraz tę przygotowującą do przyjmowania określonych sakramentów¹⁰⁴.

Ważnym elementem organizacyjnym w parafii jest zabezpieczenie odpowiednich narzędzi katechetycznych, gdyż „nauczanie katechetyczne winno być prowadzone z zastosowaniem wszelkich środków, pomocy dydaktycznych oraz środków społecznego przekazu, które wydają się bardziej skuteczne do tego, by wierni, w sposób dostosowany do ich charakteru, możliwości, wieku oraz warunków życia, mogli głębiej poznać naukę katolicką i lepiej według niej układać życie”¹⁰⁵.

Niewątpliwie do organizacji katechezy w parafii należy miejsce jej prowadzenia (sale katechetyczne i inne pomieszczenia¹⁰⁶) oraz czas jej realizacji¹⁰⁷.

⁹⁹ DOK, nr 257; por. M. Morgante, *La parrocchia*, s. 42.

¹⁰⁰ Zob. J. Fuentes, *Comentario al can. 777*, s. 150.

¹⁰¹ Por. kan. 774 KPK.

¹⁰² Por. kan. 776 KPK.

¹⁰³ Por. kan. 777, nr 3 KPK, 5; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 777*, s. 150.

¹⁰⁴ Por. kan. 777, nr 1–2; 1063, nr 1; kan. 843 § 2 KPK; por. M. Morgante, *La parrocchia*, s. 40.

¹⁰⁵ Kan. 779 KPK.

¹⁰⁶ Por. AS, nr 130.

¹⁰⁷ Por. kan. 777; zob. kan. 843 § 2, 890 KPK.

Nie zostały jeszcze uzgodnione kwestie dotyczące organizacji katechizacji parafialnej będzie musiało zostać uregulowane przez prawo partykularne¹⁰⁸.

Podsumowanie

1. Według prawa kanonicznego parafia jawi się wprawdzie nie jako jedyne, ale jako podstawowe środowisko katechetyczne, w którym proboszcz jest obowiązany zatroszczyć się o to, ażeby przebywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże m.in. przez nauczanie katechetyczne. Dla osiągnięcia tego celu powinien on skorzystać ze współpracy duchownych przydzielonych do parafii, członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego, a także świeckich, którzy razem z proboszczem są podmiotem aktywnym katechizacji parafialnej i katechetami urzędowymi. Jeśli tylko nie podlegają prawnej przeszkodzie, powinni chętnie spieszyć z pomocą w tym działaniu.

2. Adresatami katechezy parafialnej są wierni, którzy mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów, także nauczanie katechetyczne.

3. Prawo kanoniczne w wyraźnych sformułowaniach wskazuje na rozmaite kategorie katechizowanych, różnicując ich ze względu na wiek czy sytuację życiową. Tak więc odbiorcami katechezy, która winna dostosowywać się do różnych kategorii adresatów są: dzieci, młodzież i dorośli, ale także niepełnosprawni, niezależnie od wieku.

4. Doniosłe znaczenie dla owocności katechizacji parafialnej ma jej współpraca proboszcza z ludźmi.

KATECHIZACJA PARAFIALNA W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISÓW KOŚCIELNYCH

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony katechizacji parafialnej w odniesieniu do obowiązujących przepisów kościelnych. Przypomniano, że parafia jest podstawowym środowiskiem katechetycznym. Ukazano podmiot aktywny nauczania katechetycznego w parafii, a także adresatów katechezy, różnicując ich ze względu na wiek czy sytuację życiową. Końcowa część przedłożenia traktuje o organizacji katechizacji w parafii.

¹⁰⁸ Por. kan. 386 § 1, 773, 774 § 1, 777 KPK, AS, nr 128, DOK, nr 220; zob. DOK, nr 225; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, s. 145.

PARISH CATECHIZATION IN THE OBLIGATORY CHURCH REQUIREMENTS

(SUMMARY)

The following article is devoted to the parish catechization in the obligatory church requirements. Firstly, it has been discussed that the parish is the basic catechetical environment. Secondly, the active subject of catechetical education in the parish has been presented, as well as the catechesis' addressees, which have been divided according to their age or living conditions. The final part is focused on the organization of the catechesis in the parish.

PFARRKATECHISATION IN DEN GELTENDEN KIRCHLICHEN VORSCHRIFTEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der vorliegende Artikel wurde dem Pfarrkatechismus in den geltenden kirchlichen Vorschriften gewidmet. Zuerst wurde daran erinnert, dass eine Pfarrei ein grundlegendes katechetisches Milieu ist. Dann wurden die Art des Katechismus in einer Pfarrei dargestellt sowie Adressaten einer Katechese in verschiedenem Alter und in unterschiedlicher Lebenssituation vorgestellt. Der finale Teil dieses Artikels schildert die Organisation des Pfarrkatechismus.

O. Piotr Liszka CMF
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Oddziaływanie hellenizmu na antropologię chrześcijańską

Słowa kluczowe: hellenizm, chrześcijaństwo, kultura, Pismo święte, język, antropologia, podobieństwo.

Keywords: Hellenism, Christianity, culture, Holy Scripture, language, anthropology, similarity.

Schlüsselworte: Hellenismus, Christentum, Kultur, Heilige Schrift, Sprache, Anthropologie, Ähnlichkeit.

W publikacjach dotyczących źródeł chrześcijaństwa na pierwszym miejscu nie zawsze pojawiają się księgi Nowego Testamentu. Bywa, że w ogóle są pomijane. Nawet jeżeli księgi te nie są wyraźnie wykluczane, to często nie jest zauważony nowy sposób myślenia, który może się w nich zawierać. Wielu teologów nie dostrzega w Nowym Testamencie nowej antropologii. Według takiego ujęcia, Objawienie może być przekazywane jedynie w pojęciach hebrajskich, a teksty greckie nie wnoszą nic nowego albo nawet odchodzą od prawidłowej wykładni hebrajskiej. Tymczasem antropologia chrześcijańska zdecydowanie wykracza poza sposób myślenia typowy dla środowiska kulturowego Izraela. Myśl biblijna nie musiała wyrażać się tylko w mentalności hebrajskiej. Nawet gdyby było ograniczenie do jednej tylko kultury, to istota Objawienia polega na tym, że wychodzi poza ziemskie kategorie, w których się wypowiada wobec ludzi¹. Można odnieść wrażenie, że dla niektórych teologów tylko antropologia judaistyczna jest biblijna, natomiast antropologia wyrażona za pomocą koncepcji typowych dla mentalności greckiej nie jest biblijna. W praktyce wykluczają oni antropologię chrześcijańską, która byłaby nowością wobec antro-

Adres/Adresse/Anschrift: o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF, Instytut Teologii Systematycznej, Katedra Eklezjologii i Sakramentologii, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, liszka.p@wp.pl.

¹ Por. T. Paszkowska, *Integrująca rola Słowa*, RWKUL, Lublin 2000, s. 55.

pologii żydowskiej. Tymczasem wcielenie Syna Bożego i Jego zmartwychwstanie wyznaczają nowy obraz, o którym wcześniej nie można było sobie nawet pomyśleć.

1. Niejednoznaczność języka

Poszczególne słowa mogą mieć nawet bardzo szerokie pole semantyczne. Teolog, który zapomina o istnieniu wielu znaczeń danego słowa, łatwo popełnia błędy. Świadomość nowego znaczenia powinna być szczególnie wyraźna wtedy, gdy słowa wypracowane w naukach przyrodniczych stosowane są w refleksji dotyczących prawd wiary, które wykraczają poza materialny świat. Sens słowa zmienia się nie tylko wtedy, gdy następuje przeniesienie refleksji w nowy obszar bytowy, gdy dotyczy innego rodzaju bytu, lecz również wtedy, gdy refleksja dotyczy jednego i tego samego bytu, ale rozpatrywanego w różnych aspektach. Wskazuje na to „teoria pięciu warstw refleksji”, która powinna być powszechnie znana i stosowana. Słowo, mające określone znaczenie w jednej warstwie refleksji, otrzymuje inne znaczenie w każdej z pozostałych czterech warstw. Na ogół dla tych nowych znaczeń można znaleźć jakieś inne słowa, które adekwatnie ten sens wyrażają. Ważne jest, aby wypowiadać się jasno i jednoznacznie. Słowa informują o rzeczywistości zawartej w Objawieniu, zdecydowanie innej niż rzeczywistość przyrodnicza. Zarówno myśl judaistyczna (historyczna), jak i grecka (przestrzenna), opisywały czas i przestrzeń w języku przednaukowym. Zagadnienia duchowe w każdej kulturze są wyrażane za pomocą metafor, zaczerpniętych z języka naukowego lub potocznego. Ważne są nie tylko różne języki, różne znaczenia słów, lecz także postęp wiedzy, nowe znaczenia, które pojawiają się wskutek rozwoju różnych nauk. W teologii trzeba zastępować wcześniejsze pojęcia treścią zawartą w nowych pojęciach². Wypowiedzi teologiczne powinny dotyczyć rzeczywistości, a nie języka samego w sobie. Nakładanie na rzeczywistość słów, którym nadawana jest z góry ustalona treść, uniemożliwia poznanie realnej sytuacji. Gdy chcemy dowiedzieć się czegoś nowego, trzeba wyjść poza ustalone znaczenie i stosować słowa potoczne, ogólne. Do dyspozycji są słowa nie tylko z jednego języka, lecz z wielu: język oryginalny, języki przekładów pośrednich i przekład ostateczny. Istniejący chaos lingwistyczny powoduje niebezpieczeństwo błędzenia, ale też umożliwia głębsze zrozumienie, zobaczenie nowych aspektów i połączenie ich w spójną

² Por. L. Sartori, *Considerazioni teologiche*, Studia Patavina 3(1987), s. 547–551; por. J. Życiński, *W kregu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 191; por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 7.

całość. Błędy popełniano nawet podczas przepisywania, tak jak i w tłumaczeniach na języki obce. Najstarsze rękopisy biblijne były zapisywane pismem ciągłym (*scriptio continua*). Dzielenie na wyrazy i dopisywanie liter zmieniało brzmienie zgłosek, a nawet zmieniało ich sens. Dotyczy to również znaków interpunkcyjnych, które mogą nadać nowy sens zdaniu³. W hellenizmie, błędy fonetyczne wynikały z wielości dawnych dialektów, a także z nowego sposobu mówienia, spowodowanego przenikaniem się kultury greckiej z kulturami ościennymi. W okresie hellenistycznym zmieniło się brzmienie wielu zgłosek⁴.

W antropologii decydują nie tylko słowa, lecz również bardziej ogólne i rozbudowane koncepty. Tworzywo, z którego zbudowany jest człowiek może być określane terminem *substancja*, który przez wielu rozumiany jest w sensie realnego fundamentu. Słowo „fundament” jest mało precyzyjne, podobnie jak słowo „podstawa”. Czy fundamentem człowieka jest złożenie duszy i ciała, czyli tworzywa duchowego i tworzywa materialnego, czy raczej fundamentem człowieka są dwie substancje: duchowa i materialna? Jeżeli *substancja* jest synonimem *tworzywa*, to człowiek jest złożony z dwóch substancji. Jeżeli *substancja* jest tym samym, co podłoże personalne, to można powiedzieć, że podłożem tym jest osoba ludzka, a wtedy trzeba powiedzieć, że osoba ludzka jest tylko jedna, nierozdwojona. Jeszcze bardziej skomplikowana jest kwestia słów określających osobę. Istnieje wiele definicji aspektowych. Nie ma jednej definicji syntetycznej. Przykładem definicji osoby z II tysiąclecia prz. Chr. jest termin *prosopon*⁵. Znane są też inne określenia: greckie: *hipostasis*, łacińskie *relatio subsistens* albo *persona*. Każde z nich ma inny odcień, wskazuje na inny aspekt.

2. Hellenistyczne źródła antropologii chrześcijańskiej

Według Czesława Bartnika, chrześcijańskie ujmowanie relacji zachodzących między duszą a ciałem zostało ukształtowane w ramach czterech wielkich nurtów: „trzy biblijne: hebrajsko-judaistyczny, hellenistyczny i azjanicki oraz czwarty świecki, całkowicie zewnętrzny w stosunku do objawienia chrześcijańskiego”⁶. Termin „hellenistyczny” stosowany jest tu w sensie geograficznym. Tymczasem hellenizm, jako twór powstały ze zmieszania różnych kultur, ogarniał wszystkie wymienione powyżej nurty. Nawet hebrajsko-judaistyczny otrzymywał znamię hellenizmu po przetłumaczeniu tekstu hebrajskiego na język grecki.

³ Por. J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 54.

⁴ Por. ibidem, s. 55.

⁵ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 69.

⁶ Idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 390.

Znamię to z pewnością miały teksty biblijne tworzone w Grecji i w Małej Azji. Nurt świecki tego rodzaju charakter miał jeszcze bardziej. Antropologia chrześcijańska nie pokrywa się z żadnym z tych nurtów. Nie oznacza to jednak, że antropologia chrześcijańska była zlepkiem różnych poglądów, czy też była kontynuacją antropologii hebrajskiej, wypaczoną przez hellenizm. Chociaż przedmiotem prowadzonej tu analizy jest wskazanie oddziaływania hellenizmu na antropologię chrześcijańską, to jednak trzeba zaznaczyć, że istnieje w niej coś oryginalnego, czego nie ma ani w hellenizmie, ani w kulturze hebrajskiej i czego żadne oddziaływanie nie mogło zmienić. Antropologia chrześcijańska wykracza poza wszystkie te nury. Może być w nich wyrażana, ale jej istota jest całkowicie nowa, zupełnie oryginalna. Wyrażanie nowych prawd w takiej czy innej szacie kulturowej nie umniejsza wartości wnoszonych przez Objawienie w szczytowej fazie jego rozwoju. Nowe Objawienie dokonane zostało przez wcielonego Syna Bożego. Nowość można odczytać tylko na podstawie Jego słów i czynów.

Anicius Manilus Boethius (480–524) określił, że osoba (ludzka) jest „substancją indywidualną o naturze rozumnej”. Stosował on filozoficzną terminologię hellenistyczną, ale mówił o czymś, co zdecydowanie wykraczało poza hellenizm. Mówiąc o substancji miał na uwadze nie tylko budulec materialny człowieka, ale przede wszystkim jednostkowy budulec duchowy, ontycznie bardziej gęsty od ciała. Definicja Boecjusza, odpowiednio rozbudowana, przydatna jest w trzeciej warstwie refleksji personalistycznej integralnej. Definicja ta jest odpowiednia do mówienia o wyposażeniu wewnętrznym człowieka. W tym kontekście Czesław Bartnik stwierdza, że „podmiot ludzki jako wyposażony nie tylko w rozum, ale także w coś jeszcze bardziej wzniosłego i rozleglejszego. Człowiek posiada umysł, na który składają się związane ze sobą i wiodące w głąb bytu: poznanie, rozum, intelekt, intuicja, wszelaka percepcja i wszelkie doznawanie i tworzenie duchowe. Następnie z umysłem związana jest ściśle wola, a z nią dążenie, decyzja, wybór, ofensywna postawa wobec rzeczywistości, ruch odnowy, samookreślanie się, wolność, suwerenność, moralność, ambiwalencja: wartości – antywartości”⁷. W integralnej definicji osoby trzeba wspomnieć o substancji, otwartości wewnętrznej, a także o działaniu wewnętrznym i zewnętrznym (*actus, opera*).

Zjawisko hellenizacji antropologii chrześcijańskiej istniało od początku i nasiliło się w renesansie. Zawsze autorzy chrześcijańscy walczyli o czystość doktryny chrześcijańskiej. W nowym odkrywaniu starożytnej myśli greckiej (renesans) mieścił się zamysł odrodzenia klasycznej myśli helleńskiej, ale faktycznie zamiast oczyszczenia mentalności zakażonej hellenizmem pojawiły się nurty sięgające do hellenizmu albo do helleńskości skażonej hellenizmem. Tego rodzaju

⁷ Idem, *Personalizm*, s. 39.

nurty potęgowały zamęt wprowadzony dwa tysiące lat temu po Aleksandrze Macedońskim, który dawał o sobie znać w historii myśli chrześcijańskiej. Zamiast oczyszczenia pojawiała się jeszcze bardziej chaotyczna mieszanka kulturowa. Do epoki renesansu dociera hellenizm rozbity na wiele nurtów kulturowych. Również nurt, sięgający do klasycznej Hellady, przeszedł w ciągu wieków przez sito obcych interpretacji. Trudno było dotrzeć do oryginału. Dotyczyło to całej kultury, a szczególnie filozofii, przede wszystkim platonizmu i arystotelizmu⁸.

Poszczególne nurty myśli, a także myśliciele renesansowi zanurzeni byli w zróżnicowanych środowiskach i klimatach intelektualnych, które też ulegały wpływowi różnych typów myślenia filozoficznego i religijnego, zwłaszcza z terenu cywilizacji irańskiej, arabskiej i żydowskiej. Wielu myślicieli islamskich i żydowskich wszystkich wieków sięgało do dzieł autorów greckich, którzy już byli reprezentantami hellenizmu. W swoich interpretacjach i przekładach nakładali oni na oryginał swój sposób myślenia, kontynuując w ten sposób proces hellenizacji, rozpoczęty w czasach Aleksandra Macedońskiego. Obok zainteresowania Platonem i Arystotelesem, w epoce renesansu wzmagał się wpływ pism Cyncerona, poglądów stoickich, a także tradycji hermetycznej. Ze swej strony uczeni chrześcijańscy, nawiązujący do platońskiej koncepcji człowieka, zawartej w pismach Platona i neoplatoników, kontynuowali rozwój potężnego nurtu, którego punktem centralnym w historii był św. Augustyn. W ten sposób tworzył się, rozwijał i gęstniał splot mieszanki hellenistyczno-chrześcijańskiej⁹. Nic dziwnego, że wśród teologów pojawiały się myśli o wspólnej dla wszystkich ludzi duszy rozumnej, jednej jedynej dla całej ludzkości, a z drugiej strony nauczano o dwóch czy nawet o wielu duszach w człowieku¹⁰. Był to wyraźny zwrot ku hellenizmowi. Zamiast odrodzenia polegającego na oczyszczeniu się, uwolnienia od hellenistycznego panteizmu dokonało się jego ugruntowanie poprzez powrót do początków hellenizmu, odgrzewanie starych błędów i dalszy rozwój hellenistycznego sposobu myślenia.

2. Walka o czystość (ortodoksyjność) antropologii chrześcijańskiej

Kościół pierwszych wieków nie zamierzał wlewać młodego wina do starych bukłaków (por. Mt 9, 17). Dotyczyło to zarówno tradycji judaistycznej, jak też mieszanki powstałej z greckiej filozofii i starożytnych religii. Chrześcijaństwo

⁸ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV*, t. 6, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 15.

⁹ Por. ibidem, s. 17.

¹⁰ Por. ibidem, s. 54.

korzystało ze środowiska wytworzonego przez judaizm. Ewangelizacja nowych kultur wymagała też odpowiedniej akomodacji. W młodym Kościele uświadamiano sobie, że we wszystkich kulturach, oryginalnych i wymieszanych ze sobą, istnieją wartości autentycznie ludzkie, a przez to współbrzmiające z Chrystusowym objawieniem¹¹. Od początku, głoszenie zdrowej nauki związane było z walką przeciwko wypaczeniom, a zwłaszcza przeciwko temu wszystkiemu, co było źródłem wypaczeń. Najgroźniejszym przeciwnikiem była gnoza, zjawisko splecione z hellenizmem¹². Dla przykładu, Klemens z Aleksandrii dokonał wysiłku rozróżnienia różnych konceptów „nieśmiertelności”. Przyjmował on, że śmierć fizyczna, wspólna wszelkim stworzeniom poza człowiekiem, nie dotyczy duszy (w tym sensie można mówić o jej nieśmiertelności naturalnej). Odrzucał natomiast myśl, że dusza posiada nieśmiertelność z natury, sama z siebie (i sama może się zbawić, swą mocą)¹³.

Kontynuacja Objawienia w nowym, greckim środowisku, nie musiała automatycznie polegać na przyjęciu całego negatywnego balastu jego wypaczeń. Powszechnie przyjmowany jest pogląd, że chrześcijaństwo przyjęło z hellenizmu dualizm. Można w tym momencie postawić ważne pytania: Czy naprawdę tak było? Ale przede wszystkim, co to jest dualizm, czego dotyczy? Czy w myśli przedchrześcijańskiej jest wyrazisty pogląd o istnieniu w człowieku, obok budulca materialnego, również budulca duchowego? Pogląd o istnieniu dwóch substancji (budulców) w człowieku, nie oznacza od razu dualizmu, który ma charakter negatywny. Dualizm jest wtedy, gdy jeden z elementów powoduje degradację drugiego. Gdy oba elementy są tak samo wartościowe, uzupełniają się i wspierają wzajemnie, to trzeba stosować inny termin: „dualność”. Czy Nowy Testament traktuje ciało jako element wrogo nastawiony wobec duszy? Wypędzając złe duchy i uzdrawiając ciało, Jezus wskazywał, że źródło zła jest duchowe.

Literatura międzytestamentalna oraz grecka zainspirowała św. Pawła do skonstruowania podziału trychotomicznego: ciało, psyche i duch, a nie dualnego. Tylko w interpretacji przyjmującej, że słowo „duch” nie oznacza elementu natury ludzkiej, lecz całą „osobę”, pozostają tylko dwa elementy: dusza i ciało. Nie byłoby podziału trychotomicznego, lecz podział dualistyczny. Gdyby słowo „duch” oznaczało łaskę, w sensie czegoś dodatkowego, nienależnego z istoty, również pozostałyby tylko dwa elementy natury ludzkiej: dusza i ciało. Jeżeli

¹¹ Por. T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, przeł. J. Dembska, Kraków 1997, s. 7.

¹² Por. ibidem, s. 9.

¹³ Por. S. Fernandez Ardanaz, *A la búsqueda del paradigma original del hombre. Gen 1,26 y 2,7 en los pensadores cristianos del s. II*, Scriptorium Victoriense 35 (1988), nr 2, 30–113, s. 102.

natomiast słowo „duch” oznacza wyposażenie wewnętrzne, przebywające w duszy i w ciele, to oba elementy substancjalne miałyby wyposażenie wewnętrzne wspólne i wtedy wykluczony jest dualizm, rozumiany w sensie ich wzajemnej wrogości. Gdy św. Paweł mówi o „ciele” w sensie pejoratywnym, to nie ma na myśli elementu natury ludzkiej, lecz traktuje to słowo metaforycznie.

Trzeba uznać oddziaływanie hellenizmu na listy wtóropaulińskie z pierwszej szkoły Pawłowej (do Efezjan i do Kolosan). Jednakże w listach tych są też wzmianki o uświęceniu ciała osób ludzkich przez „Ciało Jezusa”. Ponadto to właśnie Paweł wyraźnie naucza o zmartwychwstaniu Jezusa, czyli stawia ciało na tym samym szczeblu godności, na którym znajduje się dusza. To, że niektóre księgi Nowego Testamentu znajdują się poza kulturowym nurtem judeochrześcijaństwa, nie oznacza automatycznie ich hellenizacji¹⁴. Czym innym jest substancja (esencja) duchowa stworzona i będąca elementem natury ludzkiej, a czym innym jest towarzysząca Bogu iskra światłości niebieskiej, odwieczna, boska, żyjąca w umyśle Bożym, żyjąca w boskim świetle albo nawet będąca częścią substancji Boga¹⁵. Podobnie jest też w tradycji hebrajskiej, gdzie dusza (*nefes*, *ruah*) to *Boże tchnienie życia* (Rdz 2, 1). W obu starożytnych tradycjach nie ma mowy o tej samej kategorii bytowej, ani o jednostkowym tworzywie duchowym. Nie wystarczy powiedzieć, że dusza „daje podstawę pod osobę człowieka (L. Stachowiak, H. Langkammer, S. Potocki, J. Łach, R. Bartnicki, S. Wypych)”¹⁶. Trzeba powiedzieć, że tą podstawą jest budulec duchowy, a nie tylko idea, myśl, tchnienie itp. Tak też należy rozumieć słowo „substancja”. Nie tylko w sensie podłoża, fundamentu bytowego, lecz w sensie kategorii bytowania, takiej samej jak materialna masa, a nawet mocniejszej.

W wydarzeniu zmartwychwstania ciało uzyskuje prerogatywy przypisywane duszy. Nowe ciało jest „duchowe” (*pneumatikon*; 1 Kor 15, 44) niezniszczalne (*aftharsia*; 1 Kor 15, 42). Nie jest to ciało fizyczne (*psychikon*; 1 Kor 15, 44), czyli nie ma ograniczeń wagi i miary, jest całkowicie nowe, niepojmowalne. Wchodząc w rzeczywistość ziemską potrafi przenikać materię (J 20, 19)¹⁷.

W antropologii chrześcijańskiej nie ma hellenistycznego dualizmu między ciałem i duszą. Natomiast dualność osiąga pułap nieosiągalny dla starożytnych filozofów. Dopiero w chrześcijaństwie jest wyraźnie odróżnienie bytu duchowego od cielesnego. W filozoficznej i religijnej myśli starożytnej jest odwrotnie. Nawet wtedy, gdy zachodzi dualizm, ostatecznie liczy się tylko jedna strona.

¹⁴ Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 391.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 382.

¹⁶ *Ibidem*, s. 383.

¹⁷ Por. M. García Cordero, *La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento*, Ciencia Tomista 114 (1987), nr 373, 209–264, s. 211.

Schemat dualistyczny przeradza się w schemat panteistyczny. Nie ma transcendencji. Materia kosmiczna (bo innej nie ma, jest po prostu tylko jedna), tworząca ciało, które jest więzieniem duszy, okazuje się być boska. Nie ma dualizmu między duszą i ciałem, lecz między bytem i niebytem, a w hellenistycznym panteizmie byt jest tylko jednego rodzaju. Nie ma dwóch bytów substancjalnych: materialnych i duchowych. W starożytności panuje panteizm, przewyciężony zdecydowanie przez chrześcijaństwo.

Walka z nadużyciami trwa ciągle. Nadal też podejmowany jest trud ukazania nowości objawienia chrześcijańskiego, oryginalnego zarówno względem judaizmu, jak i hellenizmu. Walka ta szczególnie widoczna jest w teologii hiszpańskiej, z jej szczytowymi momentami: w IV w. (Prudencjusz) i w XVI w. (św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża)¹⁸.

Wartość ciała i jego relacja do duszy powinna być oceniana w kontekście całości Nowego Testamentu, a nie na podstawie oderwanych fragmentów, interpretowanych według kryteriów pozabiblijnych. Człowiek ukazany jest w kontekście misterium Wcielenia i w kontekście misterium Trójcy Świętej. Źródłem, paradygmatem i kluczem interpretacyjnym nowej antropologii są wydarzenia zbawcze: wcielenie, zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego. Wydarzenia te wykluczają dualizm w sensie pejoratywnego odniesienia się wzajemnego duszy i ciała¹⁹. Mówiąc o dualizmie duszy i ciała w filozofiach i religiach starożytnych trzeba pamiętać o rzeczywistości, jaka kryła się w pod tymi nazwami. W hinduizmie *atman* oznaczał tchnienie życia wkładane przez *brahmana* w nozdrza człowieka. Hellenizm mówił o *pneúma* wzbudzającego entuzjazm (Platon), o *pneúma* kosmologicznym (stoicy) oraz o *pneúma* jako duszy świata (Plotyn). Z całości Nowego Testamentu, a zwłaszcza ze słów i czynów Jezusa Chrystusa wynika, że dusza ludzka jest duchowym budulcem, tworzywem, esencją, a nie tylko działaniem mocy Bożej w materialnym ciele. W związku z tym pojawia się, nigdzie poza chrześcijaństwem niespotykany, problem sposobu powiązania duszy z ciałem, duszy z Bogiem czy wreszcie całego człowieka z Bogiem, a ostatecznie również materialnego kosmosu z Bogiem. Tylko chrześcijaństwo pyta o to, jak powstaje prawdziwa jedność, w której zachowana jest prawdziwa autonomia?

Z całą pewnością hellenizm dostarczył chrześcijaństwu aparatu pojęciowego. Teologia chrześcijańska wykorzystwała nie tylko terminologię religii misteryj-

¹⁸ Por. S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, (R. 1), w: M. Andrés Martínez (red.), *Historia de la Teología Española*, t. 1, *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid 1983, s. 21–256, s. 173.

¹⁹ Por. P. Coda, *Pentecostés*, w: X. Pikaza, N. Silanes (red.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1061–1072, s. 1061.

nych, ale też terminologię tworzoną przez różnych filozofów. Chrześcijaństwo korzysta nie tylko z języka, lecz również z wielorakich konceptów i sposobów myślenia. Prześwituje przez nie wszechobecna gnoza. Brzmia w nich echa greckich, azjatyckich i egipskich religii. Przychodzą na myśl wizje filozofów i poetów. Inspirujące niektórych pisarzy chrześcijańskich wątki soteriologiczne iluminizmu odnajdywali oni w starożytnych obrzędach, w poetyckich mitach i w filozoficznych systemach²⁰. Nieostrożne czerpanie słów i pomysłów prowadziło do odchodzenia od ortodoksji. Dlatego zawsze było i jest konieczne solidne odczytywanie fundamentalnego źródła, którym jest Pismo święte. Antropologia biblijna powinna być odczytana i usystematyzowana odpowiednio i całkowicie. Chyba do tej pory się to nie udało, skoro jedni mówią o dualizmie chrześcijańskiej antropologii, powstałym w wyniku hellenizacji tradycji judaistycznej, a inni są zdania, że Nowy Testament jest mniej dualistyczny niż późny judaizm palestyński.

Można zadać pytanie retoryczne, czy przymiotnik „biblijny” odnosi się tylko do bardzo odległych czasów, czy do całości, uznanej w Kościele za biblijny kanon? Objawienie rozwijało się przez wieki, ukazując Prawdę Bożą coraz doskonalej i pełniej. Kulminacja i przewyciężenie linii, która wiedzie od Starego Przymierza i przechodzi przez późny judaizm palestyński, dokonuje się w Chrystusie²¹. Im dalej, tym większe możliwości pojawiania się akcentów i wątków, które z upływem czasu zaistniały w środowisku tworzenia się Pisma Świętego. Nic dziwnego, że Ewangelia św. Jana jest głęboką medytacją zabarwioną rysami gnostyzującymi, z wielkim wpływem Starego Przymierza i późnego judaizmu, otwartą na środowiska hellenistyczne²².

Z całą pewnością hellenizm wpłynął na sposób formułowania dogmatyki chrześcijańskiej, ale nie na jej treść. Trzeba rozumieć, co chcieli powiedzieć autorzy tych formuł, a nie nakładać w sposób sztywny, „dogmatyczny”, znaczenie pierwotne tego terminu na wyrażaną za jego pomocą nową, chrześcijańską treść. Zawsze Objawienie było wyrażane za pomocą słów ludzkich, czyli w określonej szacie kulturowej. Takie jest już samo Pismo święte, takie są też formuły dogmatyczne, taka jest cała teologia. Pojawia się możliwość zdrady, zafałszowania. Dlatego konieczna jest ostrożność i potrzebne są rzetelne badania teologiczne, zwłaszcza wtedy, gdy wchodzi nowy obszar kulturowy, a więc również nowy sposób odczytywania Objawienia i nowy sposób rozumienia słów stosowanych w tradycyjnych formułach wiary. Konieczność tego jest

²⁰ Zob. S. Janeczek, S. Kowalczyk, *Iluminizm. I (Problematyka)*, w: S. Wielgus (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, 39–43, kol. 40.

²¹ Por. S. Zańartu, *El concepto de CŪC en Ignacio de Antioqia*, Madrid 1977, s. 82.

²² Por. ibidem, s. 93.

szczególnie wyrazista wtedy, gdy pojawia się nowy paradygmat. Tak było u samego początku chrześcijaństwa, gdy pojawiła się nowość, a jednocześnie nastąpiło wejście w nowe obszary kulturowe. Tak jest również dziś, wobec narastających i gwałtownych zmian dokonujących się w całym świecie. Dobrze się dzieje, że teologia korzysta nie tylko z nowej terminologii, lecz również z nowych koncepcji, a także stosuje nowe narzędzia. Jedną z najważniejszych użytecznych dla teologii koncepcji, jest paradygmat. Przez paradygmat rozumiemy „wspólną konstelację przekonań, wartości, sposobów postępowania itp., którą podzielają członkowie danej wspólnoty”²³. Gdy pojawia się nowy paradygmat, trzeba tworzyć nową teologię, czyli na nowo, w nowym języku wypowiedzieć Objawienie.

Zastanawiając się nad formą myślenia i wyrażania się chrześcijan, zwłaszcza w pierwszych wiekach, trzeba precyzyjnie odróżnić język grecki od hellenizmu. Inność kulturowa nie jest związana z samym tylko językiem, lecz z poglądami, przekonaniem, zwyczajami, ze sposobem myślenia i działania. Gdy współcześni nam autorzy stosują termin „hellenistyczność”, nie wiadomo czy mają na myśli język i środowisko greckie w ogólności, czy raczej jego konkretną fazę, odmianę, przeciwstawną temu, co niesie w sobie słowo „helleńskość”? Czy odróżniają grecką kulturę rodzimą, klasyczną, czystą od mieszanki kulturowej? Zadaniem naszym nie jest powrót do sposobu myślenia, charakterystycznego dla starożytnych Hebrajczyków, lecz oczyszczenie objawionego rdzenia i ukazanie objawionej treści jak najpełniej i jak najlepiej. Problem ten widoczny jest przede wszystkim w antropologii, w sposobie rozumienia człowieka²⁴.

4. Konsekwencje soteriologiczne antropologii chrześcijańskiej

Istotną różnicą między chrześcijaństwem a hellenizmem jest to, że hellenizm głosi panteizm a chrześcijaństwo uznaje istnienie dwóch rodzajów substancji materialnej i duchowej. Antropologia w tym porównywaniu jest ważna z tego względu, że chrześcijaństwo przyjmuje złożoność człowieka z substancji materialnej i substancji duchowej. W antropologii kondensują się wszelkie kwestie sporne między chrześcijaństwem a hellenizmem.

²³ W. Breuning, *Nauka o Bogu, Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat II* (or. *Gotteslehre*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1995), Kraków 1999, s. 203. Twórcą tego pojęcia jest teoretyk nauki Th.S. Kuhn.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 205.

Ojcowie Kościoła zainteresowali się pogańskim terminem *apotheosis* (apoteoza), którym określano stan przebóstwienia człowieka. Zamiast niego przyjęli jednak inny termin: *theosis*, *theopoiesis*, wskazujący na to, jak bardzo mocna jest relacja człowieka z Bogiem. Hellenizm ma tendencje do mieszania, utożsamiania wszystkiego, skłania się ku panteizmowi. Chrześcijański sposób myślenia stanowi doskonałą postać tego, co miało miejsce w epoce klasycznej, w pradawnej Grecji i pradawnym Rzymie, a co bywa określane mianem cywilizacji łacińskiej. Zgodnie z tym dusza i ciało stanowią jedność (osoba), ale nie znikają w jakiejś jednolitej masie. Zgodnie z tym człowiek jednoczy się z Bogiem na swoją miarę, w pełni pozostając człowiekiem. Pełne zjednoczenie osoby ludzkiej z Bogiem oznacza osiągnięcie jej pełni²⁵.

Antropologia chrześcijańska od początku do końca jest niezależna od uwarunkowań środowiska judaizmu i hellenizmu. Zawarta jest w nowotestamentalnym objawieniu i broniona w nurcie katolickiej ortodoksji. Interpretacja tekstów antropologicznych Księgi Rodzaju podkreśla jeden z dwóch biegunów centralnych ewolucji myśli chrześcijańskiej na temat człowieka. Jedni podkreślali dualność, inni jedność. Bieguny te uwidoczniły się wyraźnie z jednej strony u Ireneusza z Lyonu²⁶, a z drugiej u Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa. W nurcie ortodoksyjnym oba akcenty uzupełniały się w sposób harmonijny²⁷.

Hellenizm dostarczał terminów i koncepcji, ale przede wszystkim metod poznawania świata i Boga. Z tego względu, dążenie do oczyszczenia chrześcijaństwa z hellenizmu koncentruje się na kwestii możliwości poznania Objawienia oraz na sposobie poznawania Boga i wszystkiego, co nam przekazał. Nie chodzi tylko o wybór takiej czy innej techniki, lecz o egzystencjalny skutek. Czy poznanie objawienia ma tylko zaspokoić ciekawość, czy raczej jest ściśle związane ze zbawieniem? W związku z tym trzeba się zastanowić nad tym, czy hellenizm propaguje tylko zaspokojenie ciekawości, co byłoby kolejnym motywem wyzwolenia się z mocy jego oddziaływania. Okazuje się jednak, że hellenizm też akcentuje aspekt zbawczy. Celem poznania jest zbawienie człowieka. Pełne poznanie tego, kim jest człowiek oznacza automatycznie jego wyzwolenie i zbawienie. W takim razie, chrześcijaństwo może się czegoś od hellenizmu nauczyć. Tego rodzaju pogląd jest słuszny pod warunkiem zachowania ortodoksji. Dziś wiemy o tym doskonale, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, że ruch

²⁵ Por. M. Korczyński, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997, s. 74.

²⁶ Zob. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.

²⁷ Por. S. Fernandez Ardanaz, *A la búsqueda del paradigma original del hombre*, s. 93; zob. idem, *Génesis y Anagénesis. Estudio del dinamismo humano en el diálogo Cristianismo-Helenismo*, Vitoria 1990.

New Age też jest swego rodzaju „hellenizmem”, który wskazuje drogi zbawienia, podobnie jak np. hinduizm i buddyzm. W każdym z tych nurtów religijnych droga do zbawienia prowadzi do rozplątania się człowieka w Absolucie. Tak samo, jak na płaszczyźnie ontologicznej, tak i na płaszczyźnie soteriologicznej, mamy do czynienia z panteizmem²⁸.

Wpływ hellenizmu w antropologii chrześcijańskiej zaznaczył się tym, że zamiast mówić o zmartwychwstaniu, zwracano uwagę jedynie na „pełnię duszy”. Bartnik wyraża opinię, że „Znakomita większość Ojców Kościoła przyjmowała w całości naukę o duszy platońską, neoplatońską, stoicką i aleksandryjską (Orygenes, Tertulian, św. Hieronim, Laktancjusz, św. Augustyn, św. Leon Wielki, Nemezjusz z Emezy, Klaudian Mamert, Eucheriusz z Lyonu). Uczyli oni ogólnie, że dusza jest substancjalna, subsystemna, duchowa”²⁹. Tego rodzaju uogólnienie jest zbyt rozległe i niejasne. Jeżeli substancjalność jest rozumiana w ten sposób, że dusza jest budulcem (tworzywem) duchowym, a bycie podłożem, fundamentem bytowym, określa termin subsystemność, to trzeba zauważyć, że wymienione nurty pogańskie określają substancję duchową człowieka w różny sposób, nie wszyscy tak samo.

W kontekście dyskusji nad wpływem hellenizmu na antropologię chrześcijańską pojawia się szereg pytań: Czy idea Platońska jest jednostkowym budulcem, analogicznie do materialnej masy? Czy Plotyn mówił o oddzielnych substancjach duchowych, czy tylko o jednym wspólnym budulcu duchowym? Czy nauczanie o duszy u Ojców Kościoła niczym się nie różni od nauczania filozofów pogańskich? Czy „osobność” (*singularitas, solitaria*), indywidualność (*individualitas*) jest dopiero pomysłem średniowiecza? Co było przyczyną tego rodzaju precyzacji? Czy źródłem tego było nauczanie filozofów pogańskich, czy Objawienie chrześcijańskie? W każdym razie, dlaczego Ojcowie Kościoła tego nie zauważyli?

Autor przyjmuje, że istnienie duszy w naturze ludzkiej jako budulca duchowego indywidualnego wynika ze słów i czynów Jezusa Chrystusa, a Kartezjusz, sprowadzając ją tylko do myśli, powrócił (konsekwencja renesansu) do koncepcji platońskiej. Wszystkie nauki nowożytne przyjmują koncepcję pogańską, hellenistyczną, panteistyczną. Jeżeli koncepcja duszy ludzkiej w sensie substancji duchowej jednostkowej jest charakterystyczna jedynie dla teologii chrześcijańskiej, to antropologia chrześcijańska nie ma swoich korzeni w hellenizmie, lecz jedynie w Piśmie świętym. Być może w średniowieczu odczytano Nowy Testament bardziej wnikliwie, niż uczynili to Ojcowie Kościoła. Czy to szokujące?

²⁸ Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 68.

²⁹ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 384.

Otóż, bardziej szokujące jest to, że do dziś nie są dostrzegane wnioski antropologiczne wynikające ze słów Jezusa dotyczących Jego zmartwychwstania³⁰.

Cytowane powyżej słowa Bartnika powinny być konfrontowane również z całością jego poglądów. W książce *Personalizm* stwierdza on, że przedstawiciele myśli chrześcijańskiej dostrzegają wielkość człowieka „w jego absolutnej konkretności (*concretissimum*), jednostkowości, niepowtarzalności i nieprzekazywalności (jednego bytu w drugi)”³¹. Trudno posądzać Ojców Kościoła o nieznamość myśli chrześcijańskiej. Korzystali oni z nauczania starożytnych obficie, ale nie odrzucali specyfiki oryginalności chrześcijańskiej. Tylko chrześcijaństwo źródło przeobstwienia człowieka (gr. Θεωσις, łac. *deificatio*) dostrzega we Wcieleniu³².

Zagadnienie zakresu oddziaływania hellenizmu na antropologię chrześcijańską, zwłaszcza w kontekście zbawienia człowieka, czeka na dogłębne i systematyczne zbadanie. Istnieje ogrom różnorodnych wypowiedzi na ten temat, zarówno w sensie ogólnych syntez, jak i w wielorakich szczegółach. Dobrym przykładem, świadczącym o tym, że antropologia chrześcijańska wyzwoliła się z hellenizmu dopiero w średniowieczu, jest koncepcja śmierci jako snu-oczekiwania, charakterystyczna dla hellenizmu, jak też dla judaizmu. Istniała ona w chrześcijaństwie pierwszych wieków, była obecna powszechnie jeszcze we wczesnym średniowieczu³³, ale „już we wczesnym średniowieczu motyw *snu wiecznej śmierci* jako stanu przejściowego między śmiercią a Sądem Ostatecznym ustępował miejsca wizji przebywania dusz w różnych obszarach eschatologicznych bezpośrednio po śmierci”³⁴.

Ciągle jednak były problemy z wiarą w zmartwychwstanie. „Niektórzy ludzie w ogóle nie wierzyli w powrót duszy do ciał. Grzegorz z Tours wspomina, że nawet pośród duchownych są niewierzący w piekło ani w zmartwychwstanie³⁵. Tu też można dodać, że niewiara w zmartwychwstanie jest powszechnym zjawiskiem do dziś. Nawet ci, którzy przyjmują to do wiadomości, nie do końca uświadamiają sobie, na czym to wydarzenie polega. Większość wierzących myśli tylko o skutku tego wydarzenia, a nie o nim samym. Trzeba precy-

³⁰ Zagadnienie to autor omawia obszernie w: o. P. Liszka, *Dusza ludzka (substancja duchowa człowieka)*, gdzie słowo substancja oznacza budulec, a nie jakiegokolwiek duchowe podłoże.

³¹ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 80.

³² Por. P. Nawara, *Kształtowanie się koncepcji przeobstwienia (θεωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa*, w: M. Manikowski (red.), *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa, Filozofia XXVIII*, Wrocław 1998, 87–110, s. 88.

³³ Zob. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 35–37.

³⁴ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 10.

³⁵ Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, 10, 13, G. Minois, *Historia piekła*, Warszawa 1996, s. 133; za: A. Czapnik, *Wczesnośredniowieczne wizje podróży w zaświaty wobec śmierci*, *Advances in clinical and experimental medicine* 2001, Vol. 10, Nr 2, Suppl.1, *Nauka i Religia*, 35–39, s. 37.

zyjnie mówić o podmiocie tego wydarzenia i tym, co w jego ramach się dzieje, a nie tylko o skutku.

Soteryjny aspekt antropologii w pełnym sensie, to nie tylko mówienie o celu ostatecznym, lecz nakreślenie procesu dokonującego się w człowieku od poczęcia do momentu Paruzji, a w całej ludzkości od stworzenia człowieka do Paruzji. Do tego potrzebna jest wiedza o materii-czasie-przestrzeni. Dzieje materialne człowieka powinny być opisane całkowicie, w sensie przemieszczania się materii w czasie i przestrzeni, któremu towarzyszy zwiżanie się energii w masę i rozwijanie się masy w energię. Z tą płaszczyzną zespolona jest sfera duchowa. Do tej pory mamy tylko schemat dusza-ciało, ubogaczony wymianianiem listy właściwości duchowych i opisem życia duchowego. Brakuje jednak refleksji dotyczącej sposobu powiązania obu sfer. Z konieczności musi to być opis diachroniczny, dynamiczny, rozwojowy. Od strony teologicznej konieczne jest też tło trynitologiczne. Absolutne bytowo trajektorie trynitarnych przejść (*circum-incepsio*) są odzwierciedlone w całym świecie, w dziejach kosmosu i w historii ludzi. Bez poważnego traktowania materii, w jej najnowszym ujęciu naukowym i w kontekście trynitarnym, nie ma poważnej teologii chrześcijańskiej, a myśl nachylona jest ku panteizmowi. Studiowanie nauk przyrodniczych pozwala teologii chrześcijańskiej definitywnie przewyciężyć bliskowschodnie i hellenistyczne teorie „materii idealnej i boskiej”, wiecznej³⁶.

Centralnym zagadnieniem antropologii chrześcijańskiej i punktem wyjścia systematycznego ujęcia ontologicznego, jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Hellenizm nie znał idei zmartwychwstania, w środowisku żydowskim pojawiła się około wieku II przed Chrystusem, prawdopodobnie pod wpływem irańskim³⁷. Termin „zmartwychwstanie” jest wieloznaczny. Idee przedchrześcijańskie zawierają inną treść niż prawda zawarta w *Credo*. Na czym polega różnica? Odpowiedzi na to pytanie nie można zamknąć li tylko w tak krótkim tekście, jakim jest artykuł; konieczne jest szersze i głębsze opracowanie.

Podsumowanie

Wartość hellenizmu polega na poszukiwaniu sposobu adekwatnego wyrażania tych samych treści w różnych kulturach i językach. Hellenizm nadawał

³⁶ Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 378. Teolog powinien znać się „na krzywych atomowych, rodzących się i umierających, na polach układów, na „autostradach” systemu słonecznego i galaktycznego”.

³⁷ Por. M. García Cordero, *La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento*, Ciencia Tomista 114 (1987) nr 373, 209–264, s. 232.

własne znaczenie terminom stosowanym w innych obszarach kultury, a także w refleksji naukowej. Hellenizm to zjawisko kulturowe polegające na współistnieniu, a nawet mieszanii różnych sposobów myślenia i wyrażania swoich wierzeń religijnych. Różne modele myślenia mogą być przeszkodą, ale też sposobem przedstawienia nowych zagadnień, które w poprzedniej kulturze nie mogły być wyrażone w całej pełni albo nawet w ogóle się w niej nie mieściły. Z tego względu hellenizm może spełnić ważną rolę w dążeniu do zrozumienia wiary chrześcijańskiej i przekazywania jej istoty do różnych środowisk kulturowych. Bóg posługuje się ludzkim językiem i ludzkim sposobem myślenia w celu przekazywania ludziom prawdy, która w swej istocie jest dla ludzi niemożliwa do poznania. Język hebrajski oraz Izrael, potomkowie Abrahama, byli wybrani, aby stanowić jedynie początek Objawienia historycznego. W odczytywaniu i jak najlepszym rozumieniu objawionej treści ważnym narzędziem są również inne sposoby myślenia, języki, kultury, a także nauki szczegółowe. Teolog stosuje wszelkie dostępne narzędzia służące do odczytania i zrozumienia treści wiary. Dzięki temu ubogaca refleksję w świetle wiary nad rzeczywistością tego świata.

Wszystkie te zagadnienia wyraźnie występują w antropologii chrześcijańskiej.

ODDZIAŁYWANIE HELLENIZMU NA ANTROPOLOGIĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

(STRESZCZENIE)

Bezsporny jest fakt oddziaływania hellenizmu na antropologię chrześcijańską. Dyskusja dotyczy tego, czy antropologia chrześcijańska odstąpiła od tradycji hebrajskiej i przyjęła wizję człowieka, proponowaną przez myśl grecką, czy tylko przyjęła słownictwo i w jakimś zakresie metodologię. Autor broni oryginalności antropologii Nowego Testamentu, zarówno w odniesieniu do myśli hebrajskiej, jak też myśli greckiej. Chrześcijanie korzystali z hellenistycznych źródeł, ale nieustannie starali się zachowywać ortodoksyjność, szczególnie w sytuacji korzystania z dorobku nurtu hellenistycznego. Konsekwencje soteriologiczne antropologii chrześcijańskiej idą dalej niż konsekwencje soteriologiczne antropologii hebrajskiej, ale też różnią się od tego, co oferuje soteriologia hellenistyczna.

IMPACT OF HELLENISM ON CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

(SUMMARY)

What makes Hellenism valuable is its attempt to adequately express the same contents in different cultures and languages. Hellenism imposed its own meanings on the terms used in other cultures and in scientific reflection. Hellenism as a cultural phenomenon means coexistence, or even mixture of various thoughts and expressions of various creeds. Not only may different patterns of thinking may impose a hindrance, but also become an opportunity for expressing new topics that could not be expressed in the former culture in full, or at all. That is why Hellenism may play an important

role in understanding the Christian faith and transferring it to various differing cultural backgrounds. God makes use of human language and of human thinking for putting the truth across to people, a truth that by its essence is incomprehensible for man. The Hebrew language and Israel, descendants of Abraham were chosen to become the beginning of historical Revelation, which was a fundamental, but not necessarily sole stage. For the comprehension of the revealed message all instruments are useful in the form of different schools of thought, languages, cultures and specific sciences. The theologian applies all accessible tools for reading and understanding the contents of the faith. Thanks to this he enriches the reflection in light of the faith on the reality of the world.

AUSWIRKUNG DES HELLENISMUS FÜR DIE CHRISTLICHE ANTHROPOLOGIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Wert des Hellenismus steckt in der Suche nach adäquater Weise des Ausdrucks derselben Inhalte in verschiedenen Kulturen und Sprachen. Der Hellenismus gab eine eigene Bedeutung von Begriffen aus anderen Kulturgebieten sowie in der wissenschaftlichen Reflexion. Hellenismus bedeutet eine kulturelle Erscheinung, die auf der Koexistenz basiert, aber auch auf Vermischen verschiedener Denk- und Ausdruckweisen religiöser Überzeugungen. Diese verschiedenen Denk-Modelle können zum Hindernis werden, aber gleichzeitig bieten sie eine Möglichkeit, die Probleme anders anzugehen, die in der vorherigen Kultur nicht vollständig ausgedrückt werden konnten oder auch gar keinen Platz gefunden hatten. Aus diesem Grund kann Hellenismus eine wichtige Rolle in dem Streben nach richtigem Verständnis des christlichen Glaubens und seines Weitertragens in andere von Grund aus verschiedene kulturelle Umgebungen spielen. Gott bedient sich der menschlichen Sprache und menschlicher Denkweise bei der Vermittlung der Wahrheit, die in ihrem Wesen für die Menschen unmöglich zu begreifen ist. Es wurden die hebräische Sprache wie auch Israel als Nachfahren von Abraham ausgewählt, um den Anfang der historischen Offenbarung zu bilden. Es warden bei der Interpretation wie auch besserem Verständnis des offenbarten Inhalts diverse Denkweisen, Sprachen, Kulturen, wie auch detaillierte Studien zu einem nützlichen Werkzeug. Ein Theologe wendet alle möglichen und erreichbaren Methoden zwecks Interpretation und Verstehens des Glaubensinhalts an. Dank dessen bereichert er im Licht des Glaubens die Reflexion über die Realität dieser Welt. Alle diese Probleme treten deutlich in der christlichen Anthropologie auf.

Aleksandra Nalewaj
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kościół Janowy jako „antyspoleczność” w socjolingwistycznej perspektywie Bruce’a J. Maliny

Słowa kluczowe: Ewangelia wg Jana, Kościół Janowy, antyspoleczność, antyjęzyk, perspektywa socjolingwistyczna.

Keywords: Gospel according to John, John’s Church, anti-community, anti-language, sociolinguistic perspective.

Schlüsselworte: Evangelium nach Johannes, Johannesgemeinde, Antigemeinschaft, Antisprache, soziolinguistische Perspektive.

Od lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia uwagę części komentatorów czwartej Ewangelii przykuwa wspólnota chrześcijańska, w łonie której powstały pisma Janowe. Przedstawicielami koncepcji istnienia odrębnej socjologicznie grupy wyznawców Chrystusa, zwanej Kościołem Janowym lub wspólnotą Janową, są H. Leroy i J.L. Martyn. Tę ideę rozwinęli R.E. Brown, G. Richter, T. Onuki, R.A. Culpepper¹. W nurt powyższych badań włącza się B.J. Malina. Korzystając z narzędzi wypracowanych przez lingwistykę i socjolingwistykę, uczony stawia tezę, że wspólnota, skupiona wokół czwartego ewangelisty, była „indywidualistyczną grupą chrześcijańską”, innymi słowy, grupą „chrześcijańskich odszczepieńców” lub „antyspolecznością”. Naturę i cechy tej wspólnoty można rozpoznać dzięki badaniu natury i cech języka Ewangelii². Celem niniejszego opracowania jest prezentacja wyników badań B.J. Maliny. Przyjrzymy się zagadnieniu akomodacji mowy oraz perspektywom antyjęzyka i języka bliskich relacji, co pozwoli nam uchwycić charakterystyczne rysy wspólnoty Janowej, tak pomocne w interpretacji czwartej Ewangelii.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Aleksandra Nalewaj, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, analewaj@wp.pl.

¹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB.NT IV/1), Częstochowa 2010, s. 197–206.

² B.J. Malina, *John’s: The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, BTB 24 (1994), s. 167–182.

1. Czwarta Ewangelia przykładem komunikacji

Z punktu widzenia socjolingwistyki³ język funkcjonuje na trzech płaszczyznach. Są to dźwięki, słowa i sformułowania oraz znaczenia. Dźwięki stanowią jedyny konkretny wymiar języka, który działa na zmysły. Słowa i sformułowania tworzą zdania oraz teksty, a te służą wyrażeniu znaczenia w języku. Znaczenia pełnią istotną funkcję społeczną. Są zakorzenione w systemie społecznym i w efekcie ten system tworzą. Gdy zatem realizowane za pomocą dźwięków sformułowania są sposobem wyrażania znaczenia w języku, znaczenia wywodzą się z danego systemu społecznego⁴.

Zdaniem Maliny ten trójstopniowy model języka może prowadzić czytelnika Janowej księgi do pytania o system społeczny, w jakim funkcjonował jej autor. W jaki sposób odtworzyć ów system, by odkryć znaczenie, jakie ewangelista pragnął przekazać przez słownictwo i literowy zapis? Na płaszczyźnie sformułowań Ewangelia Janowa stanowi tekst, którego celem jest komunikacja. Księga powstała po to, by wywrzeć społeczny efekt. A ponieważ język jest formą społecznej interakcji i służy przekazaniu znaczenia w jakimś społecznym kontekście, zasadne wydaje się badanie języka w łączności z kwestiami społecznymi⁵.

W świecie starożytnym wszystkie teksty wyrażały znaczenia dotyczące systemu społecznego. Współcześni odbiorcy dysponują licznymi wskazówkami odnośnie do tego, co autor chce przekazać. Ten fakt wynika z wiedzy o funkcjonowaniu języka oraz wyćwiczonej wrażliwości na to, co można powiedzieć w określonych sytuacjach. Nadto rozmówcy są skłonni dostosowywać swój język do języka osób, z którymi wchodzi w interakcje. Autorzy tekstów budują scenariusze, zakładając z góry wrażenie, jakie wywrą na odbiorcach. Jeśli mówca lub autor pozytywnie postrzega swoich rozmówców, to w taki sposób zmienia język, by zbliżyć się do nich i jednocześnie przyciągnąć ich w czasie komunikacji. Opisane zjawisko nosi nazwę „konwergencji”. Gdy odbiorcy są postrzegani negatywnie, autor za pomocą języka stara się wydobyć różnice

³ Socjolingwistyka zajmuje się badaniem społecznej natury języka. Jako odrębna dyscyplina naukowa ukształtowała się w latach sześćdziesiątych XX w., niemniej wcześniejsza refleksja nad społeczną naturą języka była jej znana; zob. M. Głowiński, *Socjolingwistyka*, w: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2002, s. 515–516.

⁴ B.J. Malina, *John's: The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, s. 167.

⁵ *Ibidem*, s. 167–168. Komentator zaznacza, że u progu XX w. niemieccy morfokrytycy usiłowali opisać sytuację społeczną pierwotnych gmin chrześcijańskich na podstawie poziomu sformułowań lub form „literackich”, obecnych w Nowym Testamencie. Ich badania, w istocie, nie odnosiły się do oceny sytuacji społecznej wczesnych grup chrześcijańskich, ale do spraw *stricte* kościelnych. W tamtych czasach badanie języka było wolne od kwestii społecznych. Nurt, zwany „językiem bez zaangażowania społecznego”, spotkał się ze znaczną krytyką ze strony strukturalistów, postmodernistów, dekonstrukcjonistów.

i w ten sposób zachować dystans wobec czytelników. W tym przypadku mówimy o „dywergencji”.

Czwarty ewangelista dostosowywał swój język do języka odbiorców, co oznacza, że nie tworzył ani nie wymyślał własnego. W opinii Maliny⁶, chociaż Janowe audytorium stanowiła „indywidualistyczna grupa chrześcijańska”, to o jego księdze nie można powiedzieć, że jest „Ewangelią indywidualistyczną”.

2. Teoria akomodacji mowy

Dla osiągnięcia różnych celów społecznych autorzy tekstów adaptują swój język do języka osób, z którymi wchodzi w interakcje. To zjawisko nazywa się teorią akomodacji mowy (ang. *Speech Accommodation Theory*). Teoria akomodacji mowy odnosi się do procesów kognitywnych, motywacyjnych i afektywnych. Komentator przypuszcza, że autor Janowy, będąc mieszkańcem basenu Morza Śródziemnego z początku nowej ery, komunikował się ze swoją wspólnotą w celu uzyskania jej akceptacji i zrozumienia oraz by podtrzymać pozytywną ocenę własnej tożsamości społecznej. Uczestnicy procesu komunikacji pragną wyjść z interakcji z pozytywną samooceną. Zdaniem Maliny, zważywszy na kategorie śródziemnomorskie, nawet stworzenie takiego pisma, jak czwarta Ewangelia, jest wyzwaniem dla honoru tak pobratymców, jak i wrogów. Jan, jako autor, pragnął złagodzić to wyzwanie i przekształcił je w produkt dzielony przez wspólnotę. Transformacji dokonał, korzystając z technik akomodacji, tj. konwergencji lingwistycznej, by uzyskać akceptację odbiorców i w ten sposób zachować własne poczucie honoru, oraz przy użyciu języka zażyłości, by zaakcentować cechy międzyludzkiej bliskości i w ten sposób rozładować wszelkie elementy wyzwania⁷.

2.1. Konwergencja i dywergencja lingwistyczna

Konwergencja lingwistyczna jest adaptacją języka stosowanego przez rozmówców w celu zbliżenia się do nich. Uczestnicy procesu komunikacji, suponuje krytyk, zbliżają się do punktu, w którym, ich zdaniem, pod względem

⁶ John's: *The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, s. 168.

⁷ Ibidem, s. 168–169. Autor przytacza definicję H. Gilesa: „Convergence has been defined as a linguistic strategy whereby individuals adapt to each other's language by means of a wide range of linguistic features, including language rates, pauses, and utterance length, pronunciations and so on. Divergence refers to the way in which speakers accentuate vocal differences between themselves and others. Both of these linguistic shifts may be either upward or downward, where the former refers to a shift in a societally valued direction and the latter refers to modifications toward more stigmatized forms”.

lingwistycznym znajdują się ich rozmówcy. Czynią to z przyczyn intelektualnych, by być zrozumiałym i odnieść zamierzony skutek, jak i afektywnych, by okazać solidarność, lojalność i zaangażowanie. Czwarty ewangelista ujawnił swoje wyobrażenie o odbiorcach oraz języku, jaki byli w stanie zrozumieć. Wydaje się, że pierwsi czytelnicy księgi mogli podążać za autorem w prezentowanych przykładach interakcji i ocenach osób, wskazujących zbieżność i rozbieżność z poglądami Jezusa. Komentator suponuje, że ta zdolność rozumienia i podążania za ewangelistą nie wynikała z uwarunkowań kulturowych systemu społecznego, ale była raczej efektem resocjalizacji we wspólnocie Janowej. Konwergencja ilustruje zatem dążenie autora do integracji społecznej lub identyfikacji z grupą. Czwarta Ewangelia dostarczała wspólnocie odpowiedni repertuar słownictwa i umożliwiała jej członkom językową elastyczność, co pozwalało modyfikować własne wzorce językowe, a przez nie lepiej dopasować się do grupy⁸.

Podczas gdy konwergencja lingwistyczna niweluje bariery wewnątrz wspólnoty, dywergencja ujawnia międzygrupowe podziały. W odniesieniu do wspólnoty Janowej chodzi o to, że ten, kto nie mówił językiem ewangelisty, nie należał do grupy. Język i styl autora natchnionego były wyjątkowe dlatego, że jego wspólnota była wyjątkowa na tle innych współczesnych jej grup chrześcijańskich, żydowskich czy hellenistycznych. Dywergencja i konwergencja pomagają w badaniu wewnętrznego nastawienia wspólnoty. Style lingwistyczne, rzec można, stanowią symboliczną taktykę zachowania tożsamości, kierunku ideologicznego, dumy kulturowej i odrębności⁹.

2.2. Założenia akomodacji mowy

Powołując się na badania H. Gilesa, Malina¹⁰ podkreśla, że akomodacja mowy jest w istocie akomodacją komunikacji, która wyraża się w takich społecznych zasadach psychologicznych, jak przyciąganie podobieństw, przypisywanie przyczyn oraz procesy międzygrupowe.

Zasada przyciągania podobieństw w czwartej Ewangelii oznacza, że autor przedstawił historię Jezusa w taki a nie inny sposób, gdyż jego odbiorcy dzielili z nim podobny sposób percepcji, ewaluacji i artykulacji. Oni „wierzyli” tak jak Jan, dlatego w epilogu księgi jej autor zawarł apel, by wierzyli nadal, że *Jezus*

⁸ Ibidem, s. 169–170. Zdaniem krytyka, by zbliżyć się do języka współbraci, Jan użył scenariusza czy skryptu konwergencyjnego.

⁹ Ibidem, s. 170. Dywergencja wskazuje, że pewne normy i zachowania nie są dzielone z osobami spoza grupy oraz że najważniejsze są interakcje wewnątrz niej. W czwartej Ewangelii zastosowanie różnych form dywergencji służy wykazaniu, że mówiący nie jest członkiem większej społeczności, nie przynależy do „tego świata”, „Żydów” czy innych grup chrześcijańskich.

¹⁰ Ibidem, s. 170–172.

jest Chrystusem, Synem Bożym (J 20, 31). Stosowanie konwergencji językowej wiąże się z dążeniem do integracji społecznej lub identyfikacji z innymi. Ludzie jako istoty społeczne potrzebują społecznej aprobaty, gdyż w przyszłości będą wchodzić w interakcje i w konsekwencji wywierać na siebie wpływ, okazując empatię. Interakcja zapewniła im indywidualną potrzebę aprobaty. Wydaje się, że czwarty ewangelista jako członek grupy również dzielił te powody. Ludzie, zauważa komentator, wykazują konwergencję w kierunku osób lojalnych i solidarnych bądź posiadających symbole efektywności społecznej, takie jak władza, bogactwo, wpływy. Konwergencja w kierunku innych może oznaczać dywergencję od grupy pochodzenia. W praktyce oznacza to, że chrześcijanin ze wspólnoty Piotra lub Pawła, przez użycie mowy, mógł się zbliżyć do wspólnoty czwartego ewangelisty¹¹.

Zasada przypisywania przyczyn łączy się z faktem, że ludzie próbują zrozumieć i ocenić zachowanie innych na podstawie motywów i intencji. Motyw jest zdolnością osoby do znajdowania satysfakcji w określonym stanie rzeczy oraz skłonnością do szukania tej satysfakcji. Motywy mogą być zorientowane na siebie samego lub na innych, grupę lub społeczeństwo. W przypisywaniu motywów biorą udział trzy czynniki: zdolności osoby, jej wysiłek, wreszcie presja społeczna, motywująca do określonego działania. Czytelnicy Jana dołączyli do jego wspólnoty, by znaleźć satysfakcję. Ta satysfakcja wiązała się z doświadczeniem Ducha (por. 19, 30), dzięki któremu stali się „dziećmi Bożymi” (J 1, 12). Paraklet umożliwił im zrozumienie w pełni znaczenia słów i czynów Jezusa (por. J 7, 39; 14, 26; 16, 12-13). Wspólnota Janowa w istocie doświadczyła samego Boga (por. 14, 9)¹².

Księga pozwala dostrzec także, w jaki sposób jej autor przypisuje motywy przeciwnikom Jezusa. Należą do nich Żydzi, faryzeusze, tłumy, „ten świat”. Pozostając w opozycji do Wcielonego Słowa, ułatwiają Janowi strategię dywergencyjne. Nawet jeśli konkretne osoby posiadają imiona własne, ewangelista utożsamia je z różnymi grupami społecznymi. Zastosowanie tego zabiegu powoduje, że spotkania z Jezusem kwalifikują się do międzyjednostkowej i międzygrupowej ciągłości. W sferze międzyjednostkowej relacje międzyludzkie i cechy indywidualne są podkreślone w spotkaniu, które często jest rozmową. Gdy spotkanie rozwija się poza etap konwersacji, Jezus odwołuje się do wymiaru międzygrupowego. Wtedy członkowie grupy zewnętrznej są traktowani jako niezróżnicowane elementy w jednolitej kategorii społecznej, a więc „ten świat” lub „Żydzi”. Członkowie wspólnoty umiłowanego ucznia przybierają zaś cechy swojej własnej grupy i są określani jako „wy”. Cechy te, wraz z przypisanymi

¹¹ Ibidem, s. 170–171.

¹² Ibidem, s. 171.

przyczynami, można rozpoznać w wielu rozmowach występujących w Ewangelii wg Jana, gdzie dialogi przeobrażają się w monologi (por. J 3, 1-4, 42; 5, 10n; 6, 22n; 9, 13-10, 42; 11, 1-44; 11, 45-12, 36a)¹³.

W zakresie norm instytucjonalnych akomodacji mowy Malina zauważa, że autor Janowy zwraca się do grupy osób blisko powiązanych, tj. „uczniów”, podczas gdy inne grupy nowotestamentalne składają się raczej z „braci” i „sióstr”. Członkowie wspólnoty umiłowanego ucznia przyjmowali swoje funkcje i rozwijali społeczną tożsamość w grupie w oparciu o instytucję międzyuczniowskiej więzi. Ta społeczna tożsamość wykryształizowała się na fundamencie procesu uwzględniającego następujące aspekty: kategoryzację społeczną (uczeń nauczyciela – Jezusa), identyfikację (wcielenie w życie tego, czego uczeń się nauczył), porównanie społeczne (między uczniami ze wspólnoty i spoza niej) oraz odrębność psychologiczną (doświadczenie Bożego dzieciństwa).

Odrębność czwartej Ewangelii pod samym tylko względem językowym wyraźnie wskazuje, jak bardzo autor był ograniczony normami swojej grupy i brakiem zainteresowania normami społecznymi, obowiązującymi na zewnątrz. Język Jana jest językiem jego wspólnoty, czyli językiem „chrześcijańskiej wspólnoty odszczepieńców”¹⁴.

2.3. Interakcyjne wymiary akomodacji

Ponownie przywołując opinię H. Gilesa, Malina zaznacza, że język może odzwierciedlać cechy wewnątrzjednostkowe, międzyjednostkowe, wewnątrzgrupowe i instytucjonalne. Podczas gdy w Ewangelii Janowej nie odnajdziemy wewnątrzjednostkowych cech lingwistycznych, uchwytnie są cechy międzyjednostkowe i międzygrupowe.

Interakcje międzyjednostkowe odnoszą się do relacji dwóch osób. Interakcja jest w tym przypadku zdeterminowana przez relacje międzyludzkie i indywidualne cechy, natomiast nie mają na nią wpływu grupy społeczne, do których należą osoby uczestniczące w interakcji. Początkowe spotkania między osobami, z perspektywy kognitywnej, wiążą się ze zmniejszeniem niepewności. Wza-

¹³ Ibidem. Także: R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, s. 41. Autor zwraca uwagę, że gdy Jezus w J 13, 33 mówi o „Żydach” oraz o tym, co jest napisane w „Ich Prawie” (J 15, 25 por. 10, 34), to używa języka wspólnoty Janowej, dla której Prawo nie jest już jej własnym Prawem, ale cechą innej religii.

¹⁴ B.J. Malina, *John's: The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, s. 171–172. Odpowiedni dobór języka, zauważa uczony, wiąże się z korzyściami, takimi jak: większa aprobatą słuchaczy, bycie postrzeganym jako osoba bardziej atrakcyjna, chęć współpracy i posłuszeństwo. Można w ten sposób zakładać, że właściwe wybory Jana wpłynęły na jego społeczną aktywność. Jednocześnie te wybory wiążą się z krytyką osób spoza grupy, a zatem z utratą indywidualnej lub społecznej tożsamości (por. J 15, 20; 16, 2).

jemne zadawanie pytań, następnie ujawnianie informacji o sobie powoduje, że partnerzy stają się dla siebie bardziej przewidywalni, a także uzyskują pewność, że sami odpowiadają „właściwie”. Przykładem w Ewangelii Janowej jest spotkanie Jezusa z Natanaelem (por. J 1, 43-51), Nikodemem (por. 3, 1-15) i Samarytanką (por. 4, 7-42). W opinii krytyka spotkania międzyludzkie i relacje, które bazują na rolach, mają zawsze wymiar afektywny. Różne sposoby zwracania się do siebie wskazują na asymetrię statusu i funkcje oparte na władzy¹⁵.

Interakcje międzygrupowe dotyczą sytuacji grupowych, które przedstawiają osoby z zewnątrz. Te interakcje są zdeterminowane przez członkostwo zaangażowanych w nie osób w różnych grupach społecznych. Indywidualne relacje interpersonalne nie mają na nie wpływu. Im więcej osób widzi daną interakcję jako międzygrupową, tym większą jednorodność wykazują te osoby w zachowaniu wobec innych ludzi z zewnątrz grupy. Są także bardziej skłonne traktować ich w sposób niezróżnicowany, a nie jako jednostki. Gdy jednostki identyfikują się z grupą społeczną, chcą tym samym czerpać satysfakcję z członkostwa w niej. Uświadamiają sobie afekt związany z tożsamością wewnątrzgrupową. W rezultacie mają miejsce międzygrupowe porównania, dotyczące pozycji własnej grupy oraz innych grup w tak istotnych sferach, jak władza, lojalność i solidarność, wpływ i bogactwo. Gdy członek grupy subiektywnie definiuje dane spotkanie jako zjawisko międzygrupowe, będzie starał się przyjąć postawę pozytywnej tożsamości społecznej poprzez odróżnienie się od osób spoza grupy. Jako przykład w czwartej Ewangelii uczony wskazuje na dialog Piotra z odźwierną, gdy uczeń wypiera się swojego Mistrza (por. J 18, 25-26). Jednocześnie osoby, które pragną dołączyć do nowej grupy, będą mówić tak, jak jej członkowie, porzucając dotychczasowy sposób mówienia. Przykładem może być Samarytanką, która zmienia język w czasie interakcji (por. J 4, 7-26)¹⁶.

Dla wspólnoty umiłowanego ucznia Jezus był Synem Bożym, posłanym na świat, by objawić Ojca. Wiara i przyłgnięcie do Wcielonego Słowa sprawiły, że wspólnota doświadczyła daru dziecięstwa Bożego (por. J 1, 12) oraz Ducha Świętego (por. J 19, 30). Ta żywa więź grupy z Jezusem zaowocowała niezgodą na jakiegokolwiek kompromisy. To w konsekwencji doprowadziło do przepaści w relacjach z „tym światem”, „Żydami”, a także trudności w kontaktach z innymi grupami chrześcijańskimi.

¹⁵ Ibidem, s. 172.

¹⁶ Ibidem, s. 173.

3. Antyjęzyk i język miłości

Malina zauważa, że interpretacja czwartej Ewangelii, podobnie jak każdego innego pisma, domaga się, by interpretator odniósł znaczenia, wyrażane w tekście, do odpowiadającego im kulturowo i historycznie systemu społecznego. W tym celu krytyk bada słowny poziom języka, sformułowań, tekstu, zdań i wyrazów, stylu, składni i leksykografii. Zauważa, że ewangelista stosuje nowe słowa w miejsce starych, co wskazuje na releksykalizację języka, jednak niecałościową. Wewnętrzną zasadą autora natchnionego, wydaje się, jest „ta sama gramatyka, lecz inne słownictwo”, niemniej tylko w pewnych sferach. Sfery te mają istotne znaczenie dla głównych działań i zainteresowań wspólnoty Jana. To znaczenie ewangelista wyraził w słowach kończących dzieło: *abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego* (J 20, 31). Ukazanie Jezusa z Nazaretu jako Chrystusa i stworzenie emocjonalnego punktu zaczepienia „w Nim” stanowi cel, jaki stawia sobie ewangelista. Do jego realizacji wprowadza nową terminologię. Malina zwraca w tym miejscu uwagę na dwa aspekty, a mianowicie: język kontrastów w miejsce zwykłej kontynuacji oraz koncentrację interpersonalną¹⁷.

Janowy dualizm odzwierciedlają następujące słowa bądź sformułowania: duch – ciało; być z wysoka – być z niskości; światłość – ciemność; być z tego świata – być nie z tego świata; niewola – wolność; miłość – nienawiść. Koncentracja interpersonalna wyraża się w pominięciu przez ewangelistę wielu idei istotnych dla synoptyków¹⁸, na rzecz jednej idei zawartej w słowach: *byśmy się stali dziećmi Bożymi, gdyż Słowo stało się ciałem i zamieszkało pośród nas* (J 1, 12.14). Ewangelijne opisy są jedynie wariantami tej koncepcji¹⁹.

Jan akcentuje nadto interpersonalną i tekstową funkcję języka. Pierwsza dotyczy tego, z kim rozmawia Jezus, druga – w jaki sposób przemawia. Oba wymiary dają się rozpoznać w grze słów, tj. w technice nieporozumienia czy słowach dwuznacznych. Przykładami mogą być: zburzenie świątyni (por. 2, 19n), powtórne narodziny (por. 3, 3n), woda żywa (por. 4, 10), chleb życia (por. 6, 33), światłość świata (por. 8, 12), zmartwychwstanie (por. 11, 23), droga (por. 14, 4), chwila (por. 16, 16). Z punktu widzenia funkcji interpersonalnej, w opinii Maliny, nadmierna leksykalizacja ujawnia się w doborze słów, które oznaczają to samo, lecz mają inne konotacje, gdy chodzi o postawę i zaangażowanie wyrażone w kontekście interpersonalnym. Przykładem są wszystkie

¹⁷ Ibidem, s. 173–174.

¹⁸ Np. stopniowe objawienie Jezusa, narastający sprzeciw Jego wrogów czy koncepcja Królestwa Bożego.

¹⁹ Ibidem, s. 174.

oświadczenia Jezusa: *Ja jestem [...]*. Terminy, takie jak: chleb, światłość, brama, życie, droga oraz winorośl znaczą to samo w kontekstach, w jakich są stosowane, odnoszą się do różnych obiektów z realnego świata. W przypadku ich identyfikacji z Jezusem, każdy przyjmuje pewien wymiar interpersonalny. To ukierunkowanie na interpersonalny i tekstowy wymiar systemu lingwistycznego wyjaśnia sposób, w jaki wartości społeczne są postawione na pierwszym planie i podkreślone przez antyjęzyk. Akcent na wartości społeczne wskazuje, że Jan i jego wspólnota dążą do wprowadzenia nowych wartości w miejsce starych, a nie wprowadzenia nowych struktur. Synoptycy i Paweł kładą nacisk na nowe struktury w miejsce starych. Te nowe struktury to grupy braci, zwane „Kościołem”, „Ciałem Chrystusa” czy wspólnotami „w Chrystusie”. Akcent na nowe struktury podkreśla ideacyjną sferę systemu lingwistycznego. Istotne jest to, co się naprawdę dzieje i co się powinno naprawdę dziać, podczas gdy mniej istotne jest, kto jest zaangażowany i co zostało powiedziane²⁰.

3.1. Antyjęzyk

Izolacja wspólnoty Janowej z szerszej społeczności wiąże się z używaniem nowych słów i sformułowań, czyli antyjęzykiem. Według M.A.K. Hallidaya: „»Antyjęzyk« jest językiem »antyspołeczności«, to znaczy społeczności, która powstaje wewnątrz innej społeczności jako świadoma alternatywa dla niej. Jest to metoda oporu, oporu, który może przyjąć formę albo biernej symbiozy albo aktywnej wrogości lub nawet destrukcji”²¹. Antyjęzykiem posługują się członkowie subkultur, więźniowie, grupy przestępcze i inni, by za jego pomocą wyrazić własne doświadczenie społeczne. Antyjęzyk i antyspołeczeństwo łączą się ze sobą w naturalny sposób, gdyż, jak zauważył R. Giblett: „Nie może istnieć społeczność bez języka i nie może istnieć antyspołeczność bez antyjęzyka”²².

Tak jak społeczeństwo nie jest w opozycji do antyspołeczeństwa, tak i język nie jest w opozycji do antyjęzyka. Użytkownicy normalnego języka w jakimś stopniu rozumieją antyjęzyk, lecz nie wychwytyują całego realizowanego przezeń znaczenia, gdyż nie należą do antyspołeczności i jej systemu społecznego. To antyspołeczność jest w opozycji do społeczności, a antyjęzyk do języka. Halliday dodaje, że „antyjęzyk pojawia się, gdy rzeczywistość alternatywna jest kontrrzeczywistością, stworzoną w opozycji do jakichś ustalonych norm”. W myśl tej opinii członkowie wspólnoty Jana nie zostali odrzuceni przez swoich

²⁰ Ibidem, s. 174–175.

²¹ Cytat za: B.J. Malina, *John's: The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, s. 175.

²² Ibidem.

przeciwników z powodu jakichkolwiek treści zawartych w czwartej Ewangelii. Księga nie przedstawia wierzeń czy postaw członków grupy, które mogły doprowadzić do ich odrzucenia. Wydaje się raczej, że Janowe dzieło odzwierciedla rzeczywistość alternatywną, którą stworzyła wspólnota w opozycji do swoich przeciwników, czyli „tego świata” i „Żydów”. W oczach tych społeczności wspólnota umiłowanego ucznia była anomalią. Chrześcijanie Janowi doświadczali dziecięstwa Bożego, co było sprzeczne z logiką „tego świata”. W opozycji do „Żydów” wyznawali wiarę w Jezusa jako Mesjasza. W tych okolicznościach wspólnota została zepchnięta na margines społecznych standardów. Znalazła się w miejscu, gdzie nie sięgały zwyczaj ani prawo, ponieważ w istocie wspólnota temu prawu nie podlegała²³.

Ewangelista daje do zrozumienia, że jego odbiorcami są osoby stojące w opozycji do społeczeństwa i jego rywalizujących grup. R.E. Brown²⁴, poza wspólnotą Janową, wyróżnia w Ewangelii i charakteryzuje sześć grup religijnych, a są to: „świat”²⁵, „Żydzi”²⁶, zwolennicy Jana Chrzciciela²⁷, kryptochrześcijanie²⁸, żydowski chrześcijanie²⁹ i chrześcijanie Kościołów Apostolskich³⁰.

²³ Ibidem.

²⁴ *The Community of the Beloved Disciple*, s. 168–169.

²⁵ Do „świata”, zdaniem egzegety, należą ci, którzy w miejsce światłości – Jezusa wybrali ciemność i rządy Szatana – „Władcy tego świata”. Przez swój wybór sami się potępiają. „Świat” jest szerszą koncepcją niż „Żydzi”, ale ich obejmuje, natomiast Janowi chrześcijanie jawią się jako „obcy” w świecie.

²⁶ Terminem „Żydzi” Brown określa pozostających wewnątrz synagogi, którzy nie wierzą w Jezusa i podjęli decyzję o ekskomunikę wszystkich wyznających w Nim Mesjasza (por. J 9, 22; 12, 42; 16, 2). Z powodu *apostynagōgos* wspólnota Janowa doświadczyła prześladowań, nie wykluczając wyroków śmierci. Na ten temat: M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Kielce 2002, także H.W. Attridge, *Chrześcijaństwo od zburzenia Jerozolimy do cesarza Konstantyna (lata 70–312)*, w: H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a Judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, Warszawa 2013, s. 272–273.

²⁷ R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, s. 168. Krytyk podkreśla, że chociaż część naśladowców Chrzciciela poszła w ślad za Jezusem, w tym i chrześcijanie ze wspólnoty umiłowanego ucznia, inni wskazywali wyższość Jana, jako pierwszego posłanego przez Boga. Ewangelista polemizuje z takim punktem widzenia, wskazuje, że Chrzciciel nie był Mesjaszem, Eliaszem czy Prorokiem, Światłością czy Oblubieńcem. Zwolennicy Chrzciciela są przedstawieni w księdze nie jako nienawidzący Chrystusa, ale niezrozumiejący Go, co jest nadzieją na ich nawrócenie.

²⁸ Ibidem, s. 169. Kryptochrześcijanie to ukryci żydowscy wyznawcy Jezusa. Ewangelista charakteryzuje ich następująco: *Bardziej bowiem umiłowali chwałę ludzką aniżeli chwałę Bożą* (12, 43). Sądzieli prawdopodobnie, że nie wyznając publicznie Jezusa mogą zachować swoją prywatną wiarę w Niego, a jednocześnie nie naruszać tak bliskiego im żydowskiego dziedzictwa. W optyce wspólnoty Janowej sytuują się raczej jako uczniowie Mojżesza, nie Jezusa. Można ich utożsamiać w pewien sposób z Żydami, chociaż Jan czynił starania, by wyznali publicznie swoją wiarę.

²⁹ Do grupy żydowskich chrześcijan Brown zalicza tych, którzy opuścili synagogę, ale ich wiara nie spełniała standardów wspólnoty Janowej. Być może uważali się za spadkobierców chrześcijaństwa reprezentowanego przez Jakuba, brata Pańskiego. Oddolna chrystologia, którą reprezentowali, bazowała przypuszczalnie na źródle znaków. Nie akceptowali bóstwa Chrystusa ani Eucharystii jako Jego prawdziwego Ciała i Krwi. W rozumieniu ewangelisty byli odpowiedzialni za zaniechanie, by być prawdziwie wierzącymi.

³⁰ Spadkobiercy chrześcijaństwa Piotra i Dwunastu odseparowali się całkowicie od synagogi, tworząc wspólnotę złożoną z Żydów i pogan. Reprezentowali umiarkowaną odgórną chrystologię, bez

Malina wskazuje, że grupami, w opozycji do których pozostaje wspólnota Janowa, są „Żydzi” oraz „ten świat”, czyli ogólnie pojęte społeczeństwo hellenistyczne³¹. Obie społeczności stanowczo odmawiają wiary w Jezusa jako Mesjasza. Antyjęzyk Jana stanowi formę oporu wobec tych rywalizujących grup i rozwija się zarówno z powodów pozytywnych, jak i negatywnych. Nie jest niczym „językiem ojczystym” ani też pochodną „języka ojczystego”. Funkcjonuje wyłącznie w społecznym kontekście resocjalizacji. Jak każdy język, jest sposobem realizacji podsystemu społecznego i kulturowego skryptu grupy, której dotyczy. Jest środkiem wyrażania percepcji rzeczywistości, którą ten skrypt modyfikuje przez aktywne kreowanie i podtrzymywanie jej za pomocą języka³².

Dzięki antyjęzykowi wspólnota Janowa stała się alternatywą dla „tego świata” i „Żydów”. Należy zauważyć, że w antyjęzyku nie jest najistotniejszy jego dystans do języka hellenistycznej Judei, lecz napięcie między nimi. Zarówno „Żydzi”, jak i grupa alternatywna, dzielą ten sam nadrzędny system znaczeń. Obie społeczności są również częścią tego samego nadrzędnego systemu społecznego, „tego świata”, a mimo to pozostają wobec siebie w opozycji. Jest to o tyle istotne, że aby docenić nowe wartości i poglądy, ukształtowane przez antyspołeczność, należy zrozumieć większe społeczeństwo, któremu się ona sprzeciwia³³.

Na pytanie, jakim celem służy antyjęzyk, Halliday odpowiada, że antyjęzyk odzwierciedla formy społeczne oparte na innych wartościach, niż obowiązujące w społeczeństwie. Antyjęzyk, podobnie jak język, jest nośnikiem społecznej rzeczywistości, ale jest to rzeczywistość alternatywna, a jako taka sprzeciwia się rzeczywistości szerszego społeczeństwa. Celem antyjęzyka jest zachowanie wewnętrznej solidarności w sytuacji presji. Presja pochodzi od otaczającego społeczeństwa, w którym nadal są zakorzenieni członkowie grupy alternatywnej. By jednostki mogły zachować solidarność ze swoimi współbraćmi w opozycji do społeczeństwa i jednocześnie nie wypaść na margines grup, które opuścili albo z których zostali wyrzuceni, konieczna jest pewnego rodzaju alternatywna ideologia wraz z emocjonalnym zakorzenieniem w nowej społeczności. Tę potrzebę ujawniają przejawy wzajemnej troski ze strony członków grupy antyspołecznej,

wglębienia się w prawdę o przyjściu Chrystusa „z góry” i Jego preegzystencji przed aktem stwórczym. Jezus mógł być postrzegany jako Ten, który ustanowił sakramenty, niemniej Kościół żyje własnym życiem, a na jego czele stoją pasterze odpowiedzialni za nauczanie apostołskie. W optyce ewangelisty członkowie Kościołów Apostołów nie pojmowali w pełni Jezusa ani nauczycielskiej funkcji Parakleta, jednak wspólnota Janowa modliła się o jedność z nimi.

³¹ Oba określenia należą do terminologii Janowej: termin „świat”, gr. *kosmos*, pojawia się 79 razy w J; 9 razy w Mt; 3 razy w Mk i Łk), „Żydzi” gr. *Ioudaioi* występuje 71 razy w J; 7 razy w Mk; 5 razy w Mt i Łk.

³² *John's: The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, s. 176.

³³ *Ibidem*.

mające na celu stworzenie silnej identyfikacji u osób dołączających do grupy oraz tych z marginesu. Jest to naturalnie opis procesu resocjalizacji. Tak jak język ma wielkie znaczenie dla społecznej interpretacji rzeczywistości i dla socjalizacji nowych osób w tej rzeczywistości, tak również antyjęzyk jest istotny dla społecznej interpretacji rzeczywistości i dla resocjalizacji nowo przybyłych. W tradycji chrześcijańskiej Ewangelia wg Jana jest przykładem takiego antyjęzyka³⁴.

Z punktu widzenia lingwistyki proces resocjalizacji i zachowania solidarności stawia specjalne wymagania wobec antyjęzyka. Antyjęzyk ma za zadanie tworzenie silnych więzów afektywnych. Chodzi zarówno o szanowany przez społeczność autorytet, jak i inne ważne osoby. We wspólnocie Janowej tym pierwszym jest umiłowany uczeń, drugimi są uczniowie. Podobnie jak początkowy proces socjalizacji, także obecny proces winien być dopasowany do każdego członka grupy indywidualnie. Najbardziej odpowiednią do tego celu formą lingwistyczną jest rozmowa i zawarte w niej domniemanie wzajemności. Ewangelista przytacza liczne przykłady rozmów o charakterze resocjalizacyjnym, a mianowicie: z Nikodemem i Samarytanką (por. J 3, 1-4, 42); z Żydami i chromym nad sadzawką Betesda (5, 10n); z tłumem po rozmnożeniu chleba (6, 22n); z Żydami po uzdrowieniu ślepego od urodzenia i w święto Poświęcenia świątyni (9, 13-10, 42); po wskrzeszeniu Łazarza i wjeździe do Jerozolimy (11, 1-44; 11, 45-12, 36a); z uczniami przed pojmaniem (por. 13-17). Dzięki zabiegowi literacko-redakcyjnemu początkowe dialogi przeobrażają się w monologi Jezusa, skierowane do interlokutorów, by ostatecznie przekształcić się w monolog odniesiony do czytelnika/słuchacza. Wymienione wyżej przykłady zawierają wyraźne znaczenia interpersonalne i odnoszą się do jednostek, nie do członków grup, jak to jest u autorów innych pism Nowego Testamentu. Wymiar interpersonalny księgi Janowej podkreśla aż sześćdziesięciokrotne użycie zaimka osobowego „ty”, gdy Mt stosuje go 18 razy, Mk – 10 razy, a Łk – 28 razy³⁵.

Rzeczywistość alternatywna, generowana przez wspólnoty takie jak Janowa, ma pewne implikacje. Przed wszystkim oznacza wyakcentowanie nowych fundamentalnych wartości oraz próby stworzenia standardów i sytuacji, które mają te wartości wdrażać. Oznacza również duże zainteresowanie kwestią barier społecznych, społecznym określeniem się i obroną tożsamości za pomocą powtarzanej i zróżnicowanej artykulacji nowej rzeczywistości, teraz tak wyraźnie postrzeganej. Oba te punkty są naturalnie realizowane przez silny Janowy kontrast między tym „co z wysoka” i tym, „co z niskości”, między „duchem a ciałem” oraz właściwym każdej z tych sfer formom doświadczenia. Omawiana

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 176–177.

kontrrzeczywistość, zdaniem komentatora, zakłada nadto szczególną koncepcję informacji i wiedzy. Czwarty ewangelista mocno akcentuje tę cechę. Czasownik „wiedzieć” pojawia się ponad 150 razy w dziele. Taka kontrrzeczywistość zakłada również, że znaczenia społeczne będą postrzegane jako przeciwieństwa, a wartości definiowane jako to, czym nie są. Nietrudno zaobserwować, że znaki Jezusa w czwartej Ewangelii nie dotyczą tego, co się rzeczywiście dzieje: uleczenia czy ocalenia, lecz czegoś znacznie więcej, a także czegoś innego, niż to wynika z obserwacji. Wydaje się, że najwyraźniejszą artykulację tego procesu odnajdujemy w opisie spotkania człowieka, który urodził się ślepcem (9, 1-41)³⁶.

Janowe określenia: duch, życie, światłość, być z wysoka, nie z tego świata, prawda, miłość, wolność, są wariantami „nowej rzeczywistości”, którą autor utożsamia z Jezusem z Nazaretu. Z kolei terminy: „ciało”, „śmierć”, „ciemność”, „ten świat”, „niewola”, „kłamstwo”, „nienawiść” są wariantami tego, czemu sprzeciwia się Jan i członkowie wspólnoty – „starej rzeczywistości” społeczeństwa, z którego pochodzą.

Przytaczany przez Malinę Halliday zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię dotyczącą elementów leksykalnych, charakterystycznych dla antyjęzyka. Chodzi mianowicie o to, że wiele słów i zdań nie ma odpowiedników znaczeniowych w standardowym języku szerszego społeczeństwa. W Janowej Ewangelii zdania, takie jak: *Ja i Ojciec (= Bóg) jedno jesteśmy* (10, 30) oraz *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, zanim Abraham stał się, Ja jestem* (8, 58), wreszcie, identyfikacja Jezusa z Nazaretu z istniejącym odwiecznie Słowem Boga, które stało się Ciałem (por. 1, 1-18), byłyby po prostu pozbawione znaczenia w języku szerszego społeczeństwa³⁷. Nie oznacza to, że nie mogłyby zostać zrozumiane i ocenione jako pozbawione znaczenia albo że nie mogłyby zostać przetłumaczone. Oznacza to raczej, że takie zdania nie funkcjonują jako język niosący znaczenie w systemie semantycznym zwykłego języka, nawet „religijnego” języka wczesnych chrześcijan czy Izraelitów. Takich sformułowań nie znajdziemy w Listach Pawła, Ewangeliach synoptycznych czy innych nowotestamentalnych pismach, pochodzących od innych, niż Jan, autorów. To pozwala nam poznać istotne rysy wspólnoty umiłowanego ucznia. Dedykuje on swą księgę osobom żyjącym w społeczeństwie alternatywnym, które funkcjonuje wewnątrz większej społeczności, „tego świata” i „Żydów”. Można chyba zakładać, że społeczna sytuacja Jana ani nie determinuje jego geniuszu, ani dokładnej formy, jaką przybrało jego dzieło. Z dużym natomiast prawdopodobieństwem można zakładać, że ta sytuacja społeczna określiła granice, w których autor

³⁶ Ibidem, s. 177.

³⁷ Także wszystkie formuły objawieniowe Jezusa „Ja jestem”. Także por. D. Boyarin, *The Gospel of Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue of John*, HTR 94 (2001), s. 243–284.

mógł wybierać środki tak, by były zrozumiałe dla jego audytorium oraz ogólną formę wzorców postrzegania, dostępnych członkom jego wspólnoty. Spostrzeżenia autora Ewangelii i grupy, do której należał, konkluduje Malina, zostały zrealizowane i wyrażone przez język – a język Jana jest antyjęzykiem³⁸.

3.2. Język bliskich relacji

Krytyk zaznacza, że mimo dużego zainteresowania lekturą czwartej Ewangelii i pragnienia „podażania za Jezusem”, czytelnicy księgi mogą czuć się rozczarowani. Poza gestem obmywania nóg i apelem Jezusa, by Jego uczniowie przestrzegali przykazań, w całej Ewangelii znajdujemy tylko jedno przykazanie: *abyście się wzajemnie miłowali* (13, 34). Poza więzią z Jezusem i wspólnotą księga mówi niewiele o warunkach bycia uczniem. Obowiązkiem osób należących do grupy jest naśladowanie Mistrza we wzajemnej służbie oraz wcielanie w życie przykazania miłości. Innych przykazań ewangelista w istocie nie przekazuje³⁹.

Malina przypomina, że siłą napędową języka w ramach antyspołeczności jest podkreślanie aspektu interpersonalnego i tworzenie więzów między członkami grupy. Tym razem odwołując się do badań M.L. Knappa⁴⁰, krytyk podaje przykłady doboru słownictwa i wydarzeń, które wyrażają wzrastającą zażyłość i są wskaźnikami bliskich relacji z Jezusem i współbraćmi:

1, 42 – Szymon otrzymuje przydomek podczas pierwszego spotkania z Jezusem;

12, 3 i 13, 5 – szokujące społecznie namaszczenie stóp Jezusa przez Marię oraz stóp uczniów przez Mistrza;

14, 26 – Paraklet pouczy uczniów i pozwoli zrozumieć wszystko, co czynił Jezus;

15, 1-7 – metafora Jezusa jako winorośli wskazuje na społeczne zespolenie uczniów;

13-17 – spotkanie w Wieczerniku ma charakter prywatny i jest przeznaczone wyłącznie dla osób ze wspólnoty;

21, 25 – można przypuszczać, że członkowie wspólnoty wiedzieli o tych „wielu innych rzeczach” i dzielili tę wiedzę z innymi.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że cały tekst Jana zawiera wypowiedzi i opisy zachowań, które przywołują „miłość”. Miłość, w rozumieniu ewangelisty, realizuje się w głębokiej więzi między członkami wspólnoty i w interperso-

³⁸ B.J. Malina, *John's: The Maverick Christian Group – the Evidence of Sociolinguistic*, s. 177.

³⁹ Ibidem, s. 178.

⁴⁰ Ibidem, s. 178–181. Malina przytacza typologię cech lingwistycznych, opracowaną przez M.L. Knappa, które podkreślają więzi grupowe i intymność.

nalnym wymiarze języka. Historia Jezusa z Nazaretu zmierza ku większej zażyłości między Nim a Jego uczniami. W efekcie, kończąc lekturę Ewangelii, główną postacią, z którą odbiorcy mogą się identyfikować, jest uczeń, którego Jezus miłował (por. 13, 23; 18, 15-16; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20).

Zakończenie

Badanie tekstu czwartej Ewangelii przy użyciu narzędzi wypracowanych przez lingwistykę i socjolingwistykę rzuca nowe światło na wspólnotę umiłowanego ucznia, którą B.J. Malina określa mianem antyspołeczności lub grupy alternatywnej. Zastosowanie teorii akomodacji mowy oraz analizy socjolingwistycznej jest, w opinii krytyka, pierwszym krokiem do zrozumienia fenomenu Janowej wspólnoty. Jej członkowie, wywodzący się ze społeczeństwa ogólnie pojmowanego, odrzucili w pewnym momencie obowiązujący system wartości. W jego miejsce przyjęli własny system wartości i sposób postępowania, skazując się tym samym na izolację.

Źródła radykalizmu Janowych chrześcijan należy szukać w głębokiej więzi z Panem. Idąc za przykładem umiłowanego ucznia, jego współbracia przyłgnęli do Jezusa. Z pomocą Ducha wciąż na nowo odkrywali spuściznę, jaką im pozostawił. Brak zrozumienia ze strony reprezentujących świat spowodował, że wspólnota, trwając nadal „w tym świecie”, stała się „obca” dla „tego świata”. To z kolei poprowadziło ją w kierunku poszukiwania własnej tożsamości i przyjęcia nowych sformułowań chrystologicznych, czyli antyjęzyka.

Jak konkluduje Malina, w pewnym momencie, niezależnie od czasu i pokolenia, każda grupa alternatywna staje przed koniecznością powrotu do stabilnego społeczeństwa. Czy wspólnota umiłowanego ucznia stanęła przed taką alternatywą? W Ewangelii i Listach Janowych pobrzmiewają echa rozłamu w grupie. Wydaje się, że w obliczu kryzysu jej członkowie czynili starania, by powrócić do korzeni, odpowiadając na prośbę Jezusa wypowiedzianą w przededniu Męki: *aby wszyscy stanowili jedno* (J 17, 21).

Reasumując, można dyskutować nad słusznością wniosków, sformułowanych przez B.J. Malinę, który do pracy nad starożytnym tekstem natchnionym wykorzystuje narzędzia badawcze typowe dla nauk społecznych oraz wypracowane w ostatnich dziesięciokach lat. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Pisma Świętego w Kościele”, opublikowany w 1993 r., wprowadził egzegezę na nowe tory⁴¹. Pośród licznych metod i podejść pomocnych w pracy

⁴¹ Tłumaczenie dokumentu: K. Romaniuk, Poznań 1994.

nad tekstem natchnionym w instrukcji wymienia się podejście socjologiczne i podejście odwołujące się do antropologii kultury⁴². Te narzędzia pozwalają Malinie uchwycić fenomen wspólnoty umiłowanego ucznia na tle ówczesnej społeczności śródziemnomorskiej i jej systemu wartości. Mimo korzyści, płynących z użycia metodologii właściwej dla nauk społecznych, należy pamiętać o jej ograniczeniach. Socjologia bada społeczności żywe. Zastosowanie narzędzi tejże dyscypliny do studiów nad starożytną społecznością rodzi trudności. Zbyt skąpe dane ewangelijne nie pozwalają, by na ich fundamencie odtworzyć pełny obraz wspólnoty sprzed dwóch tysięcy lat.

KOŚCIÓŁ JANOWY JAKO „ANTYSPOŁECZNOŚĆ” W SOCJOLINGWISTYCZNEJ PERSPEKTYWIE BRUCE’A J. MALINY

(STRESZCZENIE)

Przedmiotem niniejszego studium jest wspólnota Janowa w ujęciu takich dyscyplin, jak lingwistyka i socjolingwistyka. Stosując teorię akomodacji mowy oraz perspektywę języka i antyjęzyka, amerykański egzegeta, B.J. Malina, odnajduje w tekście czwartej Ewangelii charakterystyczne cechy grupy zgromadzonej wokół umiłowanego ucznia. Grupę wyróżnia język chrystologii odgórnej, czyli antyjęzyk, a także postawa izolacji od społeczeństwa, w jego szerokim rozumieniu. To pozwala Malinie określić Janową wspólnotę mianem „antyspołeczności” lub „grupy alternatywnej”.

JOHN’S CHURCH AS AN „ANTI-COMMUNITY” IN THE SOCIOLINGUISTIC PERSPECTIVE OF BRUCE J. MALINA

(SUMMARY)

This study discusses John’s community in the view of disciplines such as linguistics and sociolinguistics. Using the speech accommodation theory and the perspective of language and anti-language, B.J. Malina, an American exegete, finds characteristic traits of the group gathered around the beloved disciple in the text of the fourth Gospel. These traits include isolation from the society in the broad sense, as well as the language of high christology, that is, the anti-language. This allows Malina to refer to John’s community as an „anti-community” or an „alternative group”.

⁴² W Polsce metodologię *social science* aplikuje J. Kręcidło, *Strategia perswazyjna Marka Ewangelisty w świetle podejścia socjologicznego i antropologii kulturowej*, STV 49 (2011) nr 1, s. 157–171; *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*, Warszawa 2013.

**DIE JOHANNESGEMEINDE ALS „ANTIGEMEINSCHAFT”
IN DER SOZIOLOGISCHEN PERSPEKTIVE VON BRUCE J. MALINA****(ZUSAMMENFASSUNG)**

Den Gegenstand der vorliegenden Studie bildet die Johannesgemeinde im Blickfeld solcher Disziplinen wie Linguistik und Soziolinguistik. Der amerikanische Exeget B. J. Malina entdeckt im Text des vierten Evangeliums charakteristische Züge der um den geliebten Jünger versammelten Gruppe mit der Verbindung mit der Theorie der Sprachakkommodation und mit der Perspektiven der Sprache und der Antisprache. Zu diesen Zügen kann man die im weiteren Sinne verstandene Isolierung von der Gesellschaft und die Sprache der Christologie von oben, d.h. die Antisprache zählen. Dies erlaubt es Malina, die Johannesgemeinde als „Antigemeinschaft” oder „Alternativgruppe” zu bezeichnen.

Ks. Lyubomyr Rzhyskyy
Parafia Najświętszej Eucharystii we Lwowie
Oksana Volynets
Instytut Humanistycznych i Społecznych Nauk
Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”

Wyzwania znaków czasu dla Kościoła grecko-katolickiego na Ukrainie

Słowa kluczowe: znaki czasu, Kościół grecko-katolicki, tożsamość eklezjalna, odnowa liturgiczna, ekumenizm, duszpasterstwo.

Keywords: signs of time, Ukrainian Greek-Catholic Church, national and ecclesiastic self-identification, liturgical renewal, ecumenism, pastorship.

Schlüsselworte: Zeichen der Zeit, ukrainisch-griechisch-katholische Kirche, nationale und kirchliche Selbstidentifikation, liturgische Erneuerung, Ökumene, Priestertum.

Zgodnie ze wskazaniem ojca świętego Pawła VI, wyrażonym w sformułowaniu: „szczególna uwaga Kościoła skupia się na odkrywaniu faktów, wydarzeń, zjawisk naszych czasów”¹. W całym okresie posoborowym nastawienie na wydobywanie z historii bogatego sensu i znaczeń teologicznych charakteryzuje rozwój myśli teologicznej, rozumianej jako samoświadomość Kościoła. Posoborowa wizja jego natury odsłania szereg odniesień pastoralnych, ściśle związanych z teologią znaków czasu zainicjowaną jeszcze przed Soborem Watykańskim II, ale podczas jego trwania dynamicznie ukierunkowaną na aspekty historyczne, społeczne i kulturowe. Zasadniczym źródłem tej nowej inspiracji dla teologii znaków czasu stała się konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, a przede wszystkim przyjęta pod koniec doświadczenia soborowego Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (GS)². Cechą charakterystyczną tych dokumentów stała się troska o wypracowanie swoistej synergii między zmiennymi elementami wspólnoty ludzkiej

Adres/Adresse/Anschrift: dr Oksana Volynets, Katedra Politologii i Stosunków Międzynarodowych, Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”, ul. Metropolity Andrzeja 5, 79-013 Lwów; ks. dr Lyubomyr Rzhyskyy, Parafia Najświętszej Eucharystii we Lwowie, ul. Muzealna 3, 79-007 Lwów, rzhyskyy@ukr.net.

¹ Por. Paweł VI, *Przemówienie na audyencji generalnej w dniu 16 kwietnia 1969 r.*, Chrześcijanin w Świecie 1 (1969), s. 9–13.

² Zob. GS4, 11, 44.

a stałą doktryną Kościoła. Na przecięciu się tych dwóch rzeczywistości powstaje m.in. postulat przemiany współczesnego świata w jego sferze politycznej, społecznej, ekonomicznej, technicznej, naukowej i kulturowej. Realizacja tego postulatu wymaga zaś gruntownej analizy zjawisk zachodzących we wspomnianych obszarach ludzkiej aktywności. Wymaga nadto roztropnej i przewidującej wizji teologicznej, mogącej odegrać rolę inspirującą i krytyczną. Zwykle realizacja tych zadań prowadzi do uwarunkowanych środowiskowo koncepcji duszpasterskich wspomagających życie religijne i społeczne.

Członkowie wspólnoty Kościoła w poszczególnych środowiskach kulturowych czy narodowych są powołani do tego, by sami podejmować wymienione wyżej zadania, nie czekając na szczegółowe, konkretne dyrektywy Stolicy Apostolskiej, ogłaszane mocą autorytetu *ex cathedra*. Kierując się ogólnymi założeniami zawartymi w katolickiej nauce społecznej, Kościoły lokalne mogą konkretyzować własne zadania jako odpowiedź na wyzwania stawiane ze strony tych procesów, które od Jana XXIII zwykło się określać pojęciem „znaków czasu”³. Jego sugestie zawarte m.in. w encyklikach *Mater et magistra* i *Pacem in terris* stały się impulsem do rozwoju teologii znaków czasu za Zachodzie, a także w Kościele krajów Europy Środkowej i Wschodniej, odgradzonych kulturowo i politycznie „żelazną kurtyną” od wolnego świata. Z tego powodu m.in. Ukraiński Kościół Grecko-Katolicki (UKGK) przez długi czas po zakończeniu Soboru Watykańskiego II nie był w stanie zaasymilować nauki i doświadczeń teologicznych związanych z pastoralnym wykorzystaniem znaków czasu. Dopiero w wyniku upadku reżimu komunistycznego UKGK mógł wyjść z podziemia i stopniowo odbudowywać swoją teologiczną tożsamość, mógł nawiązać twórczy dialog ze społeczeństwem i odbudować struktury swej eklezjalnej i społecznej aktywności. To, co dotychczas było udziałem jedynie wybranych członków tego Kościoła, pracujących na emigracji, obecnie stawało się wspólnym dziedzictwem duchownych, świeckich i osób konsekrowanych bezpośrednio zaangażowanych w pedagogię społeczną, w życie polityczne, ekonomiczne i kulturalne. Ten pionierski okres nie był pozbawiony trudności, gdyż brakowało wzorców, modeli a często i zrozumienia dla autorytetu Kościoła w sprawach publicznych. Skomplikowana gra sił społeczno-religijnych i socjalno-kulturowych (np. wpływ mediów masowych, pojawienie się zjawiska emigracji ekonomicznej, naciski ze strony wciąż żywych struktur postkomunistycznych) wszystko to sprawiło, że okres przejściowy stał się w istocie załączkiem nowych zjawisk tak pozytywnych, jak i negatywnych. Zjawiska te do dziś wnoszą w obszar refleksji

³ Zob. Иоан XXIII, Булла „Humanae salutis”, 21.12.1961, Русский перевод, Ватиканская типография 1961.

pastoralnej wiele wyzwań dla nowego odczytania ich znaczeń w świetle Ewangelii i duszpasterskiej roztropności. Oto zatem dlaczego ukazanie specyfiki znaków czasu na Ukrainie stanowi dla UKGK pierwszorzędne zdanie na początku XXI w. Zakłada ono kompetencje teologiczne i bogate doświadczenie pastoralne, wpisane w specyfikę kulturową i mentalność Ukraińców ukształtowaną w kontekście kultury ponowoczesnej i postkomunistycznej. Przedmiotem zasadniczym analizy ukraińskich znaków czasu coraz wyraźniej staje się szeroka gama funkcji Kościoła w społeczeństwie, które w różnych obszarach doświadcza skutków przechodzenia od totalitaryzmu do demokracji. Zjawiska społeczne zyskują naświetlenie historyczne, a następnie przenoszone są w zakres świadomości religijnej i eklezjalnej, prowadząc do wniosków w zakresie katechizacji, życia liturgicznego, aktywności społecznej i ekumenicznej, w warunkach społeczeństwa pluralistycznego. Zdobyte na tej drodze doświadczenie będzie owocować w przyszłości pomocą w wypracowaniu gruntownej, pastoralnej koncepcji posługi UKGK.

Dodatkową racją wskazującą na aktualność podjętego tematu jest potrzeba wypracowania modelu łączenia odrodzenia narodowo-duchowego z ideą kształtowania własnej państwowości przez minione stulecia poddanej różnym modelom pedagogii społecznej. Na potrzebę takiej konsolidacji na początku XXI w. zwrócił uwagę Jan Paweł II, mówiąc: „w czasie tego ważnego, przełomowego przejścia Cerkiew, uświadamiając sobie swoje posłannictwo będzie nadal wzywać wiernych do czynnej współpracy z państwem w osiąganiu dobra wspólnego”, a wszystko to w ramach „wychodzenia naprzeciw wyzwań współczesności”⁴. Jednym z czynników zespolenia duchowego podzielonego narodu ukraińskiego może stać się bosko-ludzka (inkarnacyjna) zasada głoszona przez Kościoły chrześcijańskie tradycji kijowskiej, szczególnie zaś UKGK⁵. W tym kontekście widać, jak ważne staje się odnalezienie historycznej roli i miejsca w całości kształtowanej misji w dzisiejszej Ukrainie, gdzie żywioł religijny prowadzi do konfrontacji z innymi religiami, a zwłaszcza z pseudoreligiami współczesności i sektami. Jednym z motywów podjęcia inicjatyw pastoralnych w tym kierunku wydaje się być przewyciężanie międzykonfesyjnego napięcia oraz budowanie narodowej i eklezjalnej tożsamości Ukraińców⁶.

Proces odczytania i interpretacji znaków czasu na Ukrainie pozostaje w bezpośrednim związku z kontekstem teologii pastoralnej – jej celów, metod

⁴ Zob. *Przemówienie Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki na Ukrainie w dniach 23–27 czerwca 2001 r.*, w: *Вітаю тебе Україно. Пастирський візит Святішого Отця Івана Павла II в Україну 23–27 червня 2001 р.* Промови і проповіді, Львів 2001, s. 100–101.

⁵ O.O. Волинець, М.П. Гетьманчук, Л.П. Ржиський, *Українська Греко-Католицька Церква і держава: теорія і практика взаємодії*, Львів 2007, s. 163.

⁶ *Ibidem*, s. 141.

i podejmowanych inicjatyw. Stymuluje on wyraźnie działalność duszpasterską we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie ukraińskim. Konsekwentnie też doniosłe jest ukazanie zjawisk mających charakter znaków czasu, określenie ich dynamiki i ukierunkowania działalności duszpasterskiej UKGK pod kątem ich wpływu na świadomość i życie wiernych.

Proces odczytania znaków czasu powinien wychodzić od biblijno-teologicznego rozumienia pojęcia „znaki czasu” poprzez np. analizę kategorii „kairos” z tekstu Pisma świętego, głównie św. Pawła⁷. Z kolei konieczna jest analiza współczesnej nauki Kościoła katolickiego na ten temat, poczynając od Jana XXIII, przez dokumenty Vaticanum II, ważniejsze wskazania Pawła VI, a szczególnie Jana Pawła II, który zasługuje wręcz na miano koryfeusza w rozpoznawaniu znamion znaków czasu we współczesnym świecie⁸. Wskazania Magisterium są następnie rozwinięte w poglądach przedstawicieli różnych szkół teologicznych. Trzeba zwrócić przy tym uwagę na aktualność modeli interpretacyjnych zależnych od znanych z historii teologii polemik tomistów z molinistami⁹. Efektem osiągniętym na tym etapie stanie się wyodrębnienie znamion znaków czasu oraz podanie zasad ich interpretacji.

W społeczno-religijnych i społeczno-kulturowych, a także społeczno-politycznych uwarunkowaniach życia na Ukrainie od uzyskania niepodległości poprzez kolejne etapy transformacji zmierzającej do budowania własnej tożsamości i państwowości swoje miejsce dla pastoralnej działalności zyskuje także UKGK z kontekstowo rozumianymi sposobami prowadzenia nowej ewangelizacji, jaką podejmuje Kościół powszechny. Pośród tych uwarunkowań wymieniono m.in. narodowo-duchowe odrodzenie na Ukrainie, transformację światopoglądową, procesy demokratyczne i inne. Na przedłużeniu ponadtysiącletniej tradycji, w warunkach głębokiego zakorzenienia przesłania Ewangelii w narodzie ukraińskim, miejsce UKGK określane jest poprzez specyfikę ukraińskich znaków czasu. Najważniejsze ogniwa tej specyfiki to obchody jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa, 1000-lecia chrztu Rusi-Ukrainy, 400-lecie Unii Brzeskiej, 60-lecie prześladowania UKGK, rocznica powrotu zwierzchnika UKGK do stolicy kijowskiej oraz stopniowe wchodzenie Ukrainy do wspólnoty światowej demokracji¹⁰.

Odpowiednio do tych znaków czasu UKGK wskazuje kierunki swej działalności pastoralnej, spośród których do najważniejszych należy zaliczyć współ-

⁷ Zob. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006, s. 75–131.

⁸ Ibidem, s. 153–182.

⁹ Zob. M.D. Chénu, *Les signes des temps. – Reflexion theologique*, w: *L'Église dans le monde de ce temps*, t. II. Serie “Unam Sanctam”, Éditions du Cerf, Paris 1967, s. 208–224; P. Valadier, *Signes des temps, signes de Dieu?*, “Études” août – septembre, 1971, s. 266–275.

¹⁰ Собор УГКЦ „Нова Євангелізація”, *Нарис для роздумів по підготовці до Собору*, Львів 1996, с. 1–4.

czesną formę kaznodziejstwa i katechezy. Obie formy mają prowadzić do odkrywania oblicza Chrystusa, zachowania tysiącletniej tradycji zainicjowanej przez księcia Włodzimierza, dążenia do jedności wszystkich Kościołów tradycji kijowskiej, udziału w konstruktywnych inicjatywach ekumenicznych, do kształtowania świadomości wiernych zdolnych do podejmowania funkcji i zadań eklesjalnych w obliczu wyzwań ze strony demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa.

Znakiem możliwości i potencjału UKGK w reagowaniu na znaczące procesy społeczne stała się wrażliwość, odwaga i dynamizm zaangażowania UKGK w przemiany zainicjowane „Pomarańczową Rewolucją” przełomu 2004 i 2005 r., „Rewolucją Godności” (2013 r.) oraz wojną rosyjsko-ukraińską w Donbasie. Podczas tych wydarzeń Ukraińcy spojrzeli na siebie jako na jeden naród. Nie bacząc na oceny polityczne zachodzących przemian, naród wykazał wierność głównym zasadom demokratycznym: docenił znaczenie ludzkiej godności, równość wobec prawa, wolność słowa, sprawiedliwość w wymiarze społecznym i wartość wolności wyznania. Ponadto w okresie wspomnianych przemian Ukraińcy opowiedzieli się za takimi wartościami, które w praktyce życia Europejczyków są dziś traktowane dalszoplanowo, jak np. religijny wymiar życia społecznego. Świadectwo dane przez różne Kościoły chrześcijańskie Ukrainy stało się pozytywnym sygnałem dla laicyzującej się Europy.

Rewolucyjny proces odradzania się narodu można traktować jako znak czasu dla spadkobierców eklesjalnej tradycji kijowskiej. Wymownym, od Boga danym, znakiem jest według niego duchowy zapał ujawniający się na placach rewolucyjnych manifestacji, który obok innych elementów był naznaczony ewangelicznym potencjałem działania. Ów przejaw dynamizmu Ewangelii we współczesnym świecie to zarazem plan pracy Kościoła i drogowskaz na przyszłość do realizacji posłannictwa. Przybiera ono formę utwierdzenia struktur zewnętrznych, a także wychowania wiernych w duchu miłości społecznej.

Należałoby również zwrócić uwagę na zasadnicze elementy tożsamości eklesjalnej UKGK, które stanowią punkt odniesienia dla odpowiedzi udzielanych na znaki czasu. Warto przy tym podkreślić świadomość wiernych, że UKGK to nie rodzaj wyznania, ale w teologicznym rozumieniu Kościoł, który dla wierzących jest środowiskiem zbawienia, powołany do misji zbawczej w łonie Kościoła powszechnego i wspólnoty innych narodów. Eklesjalna tożsamość UKGK wyraża się w sposobie jego istnienia mocą *sui iuris* dobieranych form posługi, aktualizującej historiozbowcze działanie Chrystusa i rodzącego w ten sposób dojrzałość postaw i świadomość misji¹¹. Niezwykle ważną okolicznością jest,

¹¹ Zob. Л. Ржиський, О. Волинець, *Знаки часу і Українська Греко-Католицька Церква: Монографія*, Львів 2009, s. 153–188.

by ugruntowanie tej tożsamości dokonywało się w ramach świadomości konfesyjnej i struktur eklezjalnych, co niesie w sobie silny potencjał ekumeniczny i szansę przyszłościowego rozwoju struktur społecznych. Ponadto czyni możliwym dialog między Kościołami i toruje drogę chrześcijańskiego pojednania. Inny obszar tej tożsamości UKGK wiąże się ze stosunkiem do służenia bliźnim. Postawa służby a nie panowania jawi się jako rezultat wielu lat nieformalnego istnienia i działania.

Poczucie eklezjalnej tożsamości tkwi przede wszystkim w świadomości wierzących. Od nich więc zależy, jakie formy instytucjonalne będzie przybierać posługa pastoralna. Winna ona spełniać wymóg żywych, dynamicznych struktur, właściwych dla chrześcijańskich inicjatyw, jakie pojawiały się w łonie Kościoła od pierwszych wieków jego istnienia.

Zgodnie z myślą znanego pastoralisty austriackiego, Frederika Klostermana, główną zasadą scalającą działalność duszpasterską ma być idea wspólnoty. Dlatego Kościół rozumiany jako wspólnota winien wcielać się we wspólnotę społeczną; cała wspólnota Kościoła winna być podmiotem jego działalności; działalność Kościoła winna świadomie odbywać się w konkretnych uwarunkowaniach czasu i miejsca, dając możliwość uczestnictwa we wspólnocie ogólnokościelnej; poszczególne zaś wspólnoty eklezjalne winny się kierować prawem interkomunikacji¹². Jeśli przeniesie się te zasady na grunt Ukrainy, wówczas można dostrzec, że właściwa odpowiedź UKGK na znaki czasu o aspektach wspólnotowych dyktuje potrzebę odnowienia wspólnoty eklezjalnej. To stanowi bowiem odpowiedź na takie negatywne zjawiska ukraińskiego życia religijnego, jak: selektywność, subiektywizm, sytuacjonizm, relatywizm moralny, niekiedy skrajny indywidualizm jako pochodne systemu totalitarnego, któremu Ukraina poddana była przez ostatnie 80 lat.

W życiu wspólnoty kościelnej niezbędne jest także określenie miejsca i roli ludzi świeckich. Inny zakres wyznacza uświadomienie sobie odrębności zadań w Kościołach tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Dotyczy to np. ruchów i stowarzyszeń, które winny strzec się popadania w mechanizmy biurokratyczne, w ideologizację, a tym bardziej w odnawianie znamion mentalności totalitarnej. Przewyciężeniu takich tendencji służy m.in. głęboka wewnętrzna odnowa zarówno duchowieństwa, jak i świeckich. Ich formacja jest nierozzerwalnie związana z odnową życia parafialnego, odgrywanego po Soborze Watykańskim II istotną rolę w aktualizacji i kontekstualizacji Kościoła. Uczestnictwo UKGK w procesach demokratyzacji i odrodzenia ducha narodowego rodzi także po-

¹² R. Kamiński, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s. 90–93.

trzebę wypracowania nowych modeli parafii na terenie Ukrainy, przy jednoczesnym ożywianiu form tradycyjnych. W kontekście doświadczeń Kościoła na Zachodzie Europy wielkiego znaczenia nabierają małe wspólnoty parafialne, o dużej autonomii¹³. Sytuacja Ukrainy wyklucza obie te możliwości, by nie doprowadzić do destrukcji. Mimo to nadal jest aktualne zadanie odnowienia i reorganizacji struktur UKGK jako Kościoła Patriarchalnego.

Ważną rolę w dawaniu odpowiedzi UKGK na znaki czasu odgrywa liturgia, która – jak wiadomo – stanowi źródło życia parafialnego. W wyniku przeprowadzonych badań socjologicznych we Lwowie wiadomo, że praktyki religijne, zwłaszcza udział w Eucharystii są głównym czynnikiem poszerzania wiedzy religijnej, budowania przekonań osobowych¹⁴. Poznanie Boga, doświadczanie miłości we wspólnocie, pomoc wzajemna, moralność chrześcijańska prowadzą do dojrzałości osoby, a są prostą konsekwencją dobrze ustawianego w parafii życia liturgicznego.

Z punktu widzenia historycznego, poważnym czynnikiem odnowy życia religijnego i społecznego stała się pielgrzymka Jana Pawła II na Ukrainę 23–27 czerwca 2001 r. Wówczas to Ukraina jako państwo ukazała światu swój potencjał organizacyjny, etap osiągniętej transformacji demokratycznej; dzięki tej wizycie światu uświadomiono europejskie korzenie tożsamości narodu głównie poprzez bogatą, chrześcijańską kulturę i liczne przejawy scalania tradycji Wschodu i Zachodu. Z kolei Jan Paweł II wyznaczył katolikom miejsce w społeczeństwie Ukrainy, wprowadzając ich w obszar współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Współpraca ta winna pozwalać na realizację zadań duszpasterskich tak w warunkach obecnych, jak przede wszystkim w przyszłości. Najważniejsze z tych zadań to: duszpasterstwo rodziny jako instytucji doświadczającej szczególnego kryzysu; duszpasterstwo młodzieży, która pierwsza doświadcza negatywnych skutków kryzysu rodziny i potrzebuje formacji moralnej; duszpasterstwo kultury, opartej na chrześcijańskich wartościach, zdolne przeciwstawić się tendencjom destruktywnym i antypersonalistycznym we współczesnych kulturach; duszpasterstwo polityki kierującej się zasadami moralności i etyki w stosunkach międzynarodowych i w polityce wewnętrznej¹⁵. Osobne zadania przed duszpa-

¹³ Zob. G. Macchiani, *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, Kraków 1997; L.M. Pignatiello, *Duszpasterstwo parafii roku 2000*, tłum. A. Żądło, Kielce 1999; A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999; idem, *Współczesne propozycje odnowy parafii*, w: R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002, s. 94–108.

¹⁴ Idem, *Znaki czasu i Ukrainська Греко-Католицька Церква: Монографія*, s. 212–214.

¹⁵ Пор. Іван Павло II, *Промова на зустрічі з Католицьким Єпископатом України, Київ, Апостольська Нунціатура, 24 червня 2001 року*, w: *Вітаю тебе, Україно. Пастирський візит Святішого Отця Івана Павла II в Україну 23–27 червня 2001 року, Промови і проповіді*, Львів 2001, s. 33–37.

sterstwem w kontekście przemian społecznych związane są z wychowaniem do dialogu i do właściwego wykorzystania czynnika odrodzenia narodowego i religijnego przymierza.

Wnioski

1. Procesy społeczne odpowiadające definicji znaków czasu mają miejsce na Ukrainie i dają się rozpoznać zgodnie z teologicznymi przesłankami wypracowanymi w Kościele głównie od pontyfikatu Jana XXIII. Jednym ze środowisk teologicznego rozpoznania tych znaków jest UKGK. W oficjalnych wystąpieniach oraz w praktyce duszpasterskiej Kościół ten widzi znaki czasu jako elementy Bożego działania w historii, przestrzeń współpracy Bosko-ludzkiej jako zgodnego z ekonomią zbawczą wykorzystania wolności Boga i wolności człowieka. Pozwala to na nowo wykorzystać model molinistycznego rozumienia obu wolności, kształtujących wydarzenia pod działaniem Ducha Świętego. Dyktuje to potrzebę odczytywania znaków czasu w atmosferze modlitwy, odniesień biblijnych i w ramach doktryny o samoobjawianiu się Boga w historii. W pewnym sensie znaki czasu to wyzwanie oparte na relacji od Osoby Boga do osoby człowieka, od miłosiernego Boga do człowieka uwikłanego w procesy codzienności. Zasadniczą postawą chrześcijanina w takiej sytuacji ma być słuchanie, spostrzeganie, czuwanie i odpowiadanie.

2. Pośród procesów zachodzących na Ukrainie, mających znamiona znaków czasu, niektóre mają charakter uniwersalny a inne są związane ze specyficzną sytuacją ukształtowaną w ostatnim dziesięcioleciu. Główną cechą charakterystyczną tego okresu są procesy tworzenia ukraińskiej państwowości w ramach odchodzenia od mentalności totalitarnej ku demokratycznej. UKGK odczytuje ten proces jako specyficzny znak czasu dla Ukrainy.

Badanie znaków czasu odkrywa religijny sens odrodzenia narodowo-duchowego Ukraińców, zachodzącą w ich świadomości transformację światopoglądową i zajmowanie postaw sprzyjających dialogowi Kościoła ze społeczeństwem. Dialog ten, oparty na uniwersalnych wartościach światopoglądowych chrześcijaństwa wnosi określone priorytety wartości, buduje narodową i eklezjalną świadomość, dzięki czemu model wypracowany przez UKGK zyskuje znaczący wpływ na życie codzienne Ukrainy. Rzeczywista, skuteczna i rozwojowa współpraca Kościoła i państwa stała się faktem i wciąż pozostaje ważnym zadaniem na przyszłość. Wytwarza bowiem szansę zachowania i ugruntowania podmiotowości partnerów tego dialogu i współpracy, wspiera mentalność demokratyczną, staje się poważnym elementem odrodzenia narodowo-duchowego społeczeństwa.

Rzeczywista transformacja światopoglądowa w obszarze wartości to czytelny znak czasu ostatniego dziesięciolecia. Tworzy ona zrąb nowego systemu moralno-etycznego, opartego na wartościach przeciwstawiających się przejałowom i skutkom współczesnego kryzysu antropologicznego i moralnemu relatywizmowi. Wychowanie personalistyczne na zasadach moralnych chrześcijaństwa i tworzenie nowej jakości bytu Kościoła i państwa pomoże obu strukturom urzeczywistniać ich misję w historii.

Procesy demokratyczne odsłoniły przed Kościołem nowe możliwości prowadzenia dialogu i współpracy z cywilizacją zachodnią. To pozytywny znak czasu, jakkolwiek niesie w sobie ryzyko zaprzepaszczenia wartości właściwych efektom transformacji światopoglądowej na Ukrainie, o ile dojdzie do negatywnie rozumianej europeizacji modeli życia. Praca w warunkach demokratycznego, pluralistycznego społeczeństwa wymaga roztropnego, czujnego i twórczego podejścia. Zachodni, często europejski (w odróżnieniu od amerykańskiego), sekularyzm może zająć miejsce wojującego, ateistycznego komunizmu. Nie można zwłaszcza przestać być czujnym w obszarze idei i walki o tzw. prawa człowieka.

3. Sobór UKGK ukazał autentyczne, kościelne podejście do problematyki znaków czasu. Odczytywanie historii w duchu nauczania teologicznego i historycznego wskazuje na znaki wielkich jubileuszy: 2000 lat chrześcijaństwa, 1000-lecia chrztu Rusi-Ukrainy, 400-lecia Unii Brzeskiej, 60-lecia delegalizacji UKGK i powrotu zwierzchnika tego Kościoła do stolicy Kijowa, co zapoczątkowało legalizację uzasadnionych historycznie roszczeń do znaczonego autorytetem historycznym udziału w życiu społecznym Ukrainy. Znaki te pozwalają odczytywać działanie Bożej Opatrzności w historii i teraźniejszości. Określają też możliwe dalsze inicjatywy i zdarzenia określające misję Kościoła na Ukrainie. Najważniejsze z nich to: stworzenie własnego modelu posługi katechetycznej, dostosowanej do warunków wielowyznaniowości i zachowania istotnych elementów kultury narodowej; powrót do typowo ukraińskich wzorców duchowości, oczyszczenie ich z narzuconych elementów – tak łacińskich, jak i prawosławnych. Oznacza to w praktyce próbę budowania syntezy mistyki bizantyjskiej z racjonalistycznymi szkołami duchowości zachodniej, w czym duże znaczenie miała Akademia Kijewsko-Mohylańska; prace w obszarze budowania jedności chrześcijaństwa przy specyfice rozwiązań ukraińskich. Istotnym elementem tych działań winna być pogłębiona teologia ekumeniczna; poszukiwanie pogłębionej wizji świadectwa chrześcijańskiego życia i śmierci – męczeństwa jako realnego znaku czasu. Pozwala to na kształtowanie życiowej autentyczności opartej na prawdzie, na dobru i na ofierze z własnego życia. Najbardziej wyrazistym znakiem takiej postawy stały się przykłady męczeńskiego świadectwa wpisanego w śmierć Chrystusa; uświadomienie potrzeby aktywnej obecności w Kościele

i w społeczeństwie pluralistycznym. Głównym przejawem takiej obecności ma być służba, uwzględniająca racje osobowe, solidarność, pomocniczość – zdolna pokonać przeciwności w rozumieniu soteriologii Zachodu i Wschodu; aktywna reakcja Kościoła na współczesne procesy społeczne zależne od zjawiska emigracji – wpływanie na wiernych w celu uniknięcia negatywnych skutków tych procesów.

4. Skuteczną odpowiedzią na pozytywne i negatywne znaki czasu winna być działalność duszpasterska dostosowana do istotnych elementów kształtujących ich historiozbowcze znaczenie. Bez odnalezienia eklezjalnej tożsamości i związanych z nią elementów organizacyjnych i prawnych działalność taka wydaje się niemal niemożliwa. Dlatego proces poszukiwania i ugruntowania autoidentyfikacji może stać się zaczątkiem skutecznego duszpasterstwa w warunkach współczesnego społeczeństwa. Na etapie budowania narodowego, niepodległego państwa globalny program autoidentyfikacji przewiduje utrzymanie znamion własnej eklezjalności. To sprawa równie ważna, jak zachowanie znamion tożsamości narodowej.

Poznanie i zachowanie dziedzictwa liturgicznego i spuścizny teologicznej są dziś nagłym wymogiem. Kwestie te zawarto w dokumentach UKGK. Współcześni autorzy zajmujący się tymi sprawami widzą potrzebę zachowania wszystkich tradycji Wschodniego Kościoła, a także konieczność aktywizowania ruchu ekumenicznego. Osobliwą cechą eklezjalnej tradycji kijowskiej jest stworzenie przestrzeni dla spotkania Kościoła łacińskiego z prawosławnym Wschodem. Trzeba przy tym wystrzegać się eklezjalnego i teologicznego separatyzmu w stosunku do Zachodu. Samo zetknięcie się z takim dziedzictwem nie niszczy wszakże tożsamości, a wręcz przeciwnie – rozbudowuje ją i uzasadnia. Chrześcijaństwo ukraińskie jest ze swej natury otwarte, twórcze i dynamiczne.

Najważniejszym przejawem tożsamości eklezjalnej jest liturgia. Owocem udziału w Eucharystii, sprawowaniu innych sakramentów i wspólnot modlitewnych staje się życie chrześcijańskie. Treść liturgii bizantyjskiej to głęboka i integralna forma kontaktu z tajemnicą, w ramach której odbywa się kerygmat, diakonia, martyria i koinonia. Pełne odkrycie tego bogactwa liturgii na Ukrainie może mieć wartość swoistego znaku czasu, wspomagającego budowanie tożsamości eklezjalnej.

Odrębny grupa znaków czasu wiąże się z obszarem prawnokanonicznym, którego szczególnym miejscem jest przyznanie UKGK statusu patriarchatu. Dyktują je zarówno względy pastoralne, historyczne, jak i organizacyjne. UKGK jest największym Kościołem wschodnim na świecie i drugim co do wielkości na Ukrainie – skupia ponad 5 mln wiernych, któremu służy około 3 tys. duchownych. Społeczność ta charakteryzuje się dynamicznym wzrostem – rośnie liczba

powołań, rozwija się dynamicznie katechizacja, dobiega końca budowanie struktur organizacyjnych, regulowane są materialne zabezpieczenia, wzrasta ilościowo i jakościowo środowisko wychowawców. Trzeba podkreślić, że oczekiwana decyzja Stolicy Apostolskiej w tym kierunku może okazać się dodatkowym bodźcem przyciągającym do Kościoła osoby dotąd stojące poza nim. Nie chodzi tu tylko o wymowę aktu prawno-kanonicznego. W istocie ma on wymowę eklezjologiczną – uświadamia mianowicie rangę i zakres odpowiedzialności za tę część Kościoła powszechnego, która okazuje się jej ważnym tworzywem.

5. Eklezjalna tożsamość jest ściśle związana z poziomem wiedzy religijnej i doskonałością postaw moralnych wiernych. Może ona być osiągnięta w wyniku duszpasterstwa prowadzonego w sposób systematyczny i planowy. Stąd też odnowiona pastoralna działalność UKGK w odniesieniu do znaków czasu wymaga:

- globalnego wewnętrznego odnowienia Kościoła, a nie tylko jednego z jego podmiotów (np. podmiotu działalności pastoralnej); odnowienia, a nawet zreformowania formacji teologicznej i wychowania seminarijnego, likwidacji podziału między seminarijnym a akademickim wykształceniem, należytego przygotowania wykładowców i duchownych formatorów w seminariach;

- aktywizacji ruchu wiernych świeckich i pokonanie w tym zakresie różnych uprzedzeń, zadawnionych stereotypów i barier psychologicznych;

- odrodzenia istniejących niegdyś i pomoc powstającym zgromadzeniom wiernych. Troską należy otoczyć grupy małe, słabe, ale o dużej wartości motywacyjnej;

- odnowienia tradycyjnych form duszpasterstwa, zwłaszcza liturgicznego;

- stworzenia odpowiednich warunków do powstania mało znanych dotąd na Ukrainie form duszpasterstwa specjalistycznego, co może wymagać wzmocnienia struktur centralnych UKGK;

- urzeczywistniania misji UKGK przez ewangelizację ukraińskiej kultury, np. w drodze scalania tysiącletniej inkulturacji z organiczną chrystianizacją zjawisk kultury współczesnej;

- koordynowania i współpracy diecezji UKGK w kraju i na emigracji, co ma być odpowiedzią Kościoła na emigrację, traktowaną jako swoisty znak czasu, wyrastający z emigracji ekonomicznej, ale będący dodatkowym argumentem w obszarze przyznania UKGK statusu patriarchatu.

6. Uwzględniając charakter wyzwań współczesności, hierarchia UKGK rozpoczęła prace nad programem duszpasterstwa i kreśli kierunki przyszłej swej działalności. Istotne elementy tej wizji to: kapłan, parafia, komunikacja społeczna, ekonomat, ustrój kościelny, patriarchat, ewangelizacja.

Przedstawione wnioski i ogólna strategia UKGK dają przesłanki do przekonania, iż ich podstawą jest świadomość zachodzących przemian, które są

rozumiane jako znaki czasu dawane przez Boga. Uświadomienie sobie sensu zdarzeń w kontekście Opatrzności Bożej pozwala wpływać na poczucie ważności osobistego zaangażowania w Kościół, budowanie tożsamości chrześcijańskiej, pozwala przezwycięzać dychotomię życia liturgicznego i świeckiego, a w przyszłości przysłużyć się do ukształtowania koinonii dzieci Bożych.

WYZWANIA ZNAKÓW CZASU DLA KOŚCIOŁA GRECKO-KATOLICKIEGO NA UKRAINIE

(STRESZCZENIE)

W artykule podjęto rozważania dotyczące „znaków czasu” na Ukrainie i odczytania sposobu ich rozpoznawania w łonie Ukraińskiego Kościoła Grecko-Katolickiego (UKGK). Pochodną tego tematu jest zagadnienie dynamiki, wyszczególnienie zasadniczych tendencji i zasad funkcjonowania pastoralnej misji Kościoła w kontekście życia Ukrainy. Autorzy skupili się na przedstawieniu i analizie następujących zagadnień: rozpoznawanie i interpretacja znaków czasu; wyjawienie uniwersalnych dla wspólnoty światowej znaków czasu w procesach narodowo-duchowego odrodzenia, transformacji światopoglądowej i stworzenia społeczeństwa pluralistycznego na Ukrainie, a także osobliwości ukraińskich znaków czasu; aktualnego stanu działalności UKGK i przedstawienie, w jaki sposób odpowiada on na znaki czasu. Wydaje się, że odpowiedź UKGK na znaki czasu polega na realizacji dynamicznego i integralnego procesu – od teologicznego uświadomienia znaków Opatrzności Bożej w historii drogą poszukiwania tożsamości eklezjalnej i nowych form duszpasterstwa do ukształtowania na Ukrainie koinonii dzieci Bożych.

CHALLENGES FOR THE SIGNS OF TIME FOR THE GREEK CATHOLIC CHURCH IN UKRAINE

(SUMMARY)

On the basis of the theological pastoral analysis peculiarities of the time signs in Ukraine and their influence on the dynamics of the pastoral activity of the Ukrainian Greek-Catholic Church has been researched in the article. The article contains the criteria of signs of time distinguishing and interpretation; the universal signs of time in the process of national spiritual revival and transformation of ideological priorities and the development of pluralistic society in Ukraine; this research points out the peculiarities of the Ukrainian signs of time and analyzes the actual state of Ukrainian Greek-Catholic Church activity and its understanding and response to the signs of time. The author's concept of the Ukrainian Greek-Catholic Church response to the signs of time underlies the realization of dynamic and integral process – from the depth of theological understanding of the signs of God Providence in history through the search of his own ecclesiastical identity to the pastoral care, able to create a renewed Christian community.

HERAUSFORDERUNGEN FÜR DIE ZEICHEN DER ZEIT FÜR DIE GRIECHISCH-KATHOLISCHE KIRCHE IN DER UKRAINE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Auf der Grundlage der theologischen Epistel werden in dem Artikel die Besonderheiten der Zeichen der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine und deren Einfluss auf die Dynamik der Priestertum Aktivität der UGKK analysiert. Der Artikel enthält die Zeichen, die die Zeit charakterisieren und erklären und die universellen Zeichen der Zeit im Prozess der nationalen geistigen Erneuerung und Verwandlung von ideologischen Prioritäten und der Entwicklung der pluralistischen Gesellschaft in der Ukraine. Diese Arbeit erforscht die Besonderheiten der ukrainischen Zeichen der Zeit und analysiert die heutige Tätigkeit der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche sowie ihr Verständnis und ihre Reaktion. Im Grunde der Autorenkonzeption der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche liegt die Realisierung des dynamischen und integralen Prozesses aus der Tiefe des theologischen Verständnisses der göttlichen Symbole in der Geschichte durch die Suche nach der eigenen kirchlichen Identität des eingeborenen Priestertums. Dadurch wird es ermöglicht, die erneuerte christliche Gemeinschaft zu schaffen.

Ks. Adam Bielinowicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Blog – użyteczne narzędzie katechizacji

Słowa kluczowe: nauczanie religii, katecheza, blog, Internet, religia.
Keywords: teaching of religion, catechesis, blog, Internet, religion.
Schlüsselworte: Religionsunterricht, Katechese, Blog, Internet, Religion.

Wprowadzenie

Święty Paweł w liście skierowanym do gminy w Kolosach zalecał chrześcijanom: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie”¹. Od tego wydarzenia upłynęło blisko dwa tysiące lat. W tym czasie zmienili się zarówno słuchacze, jak i ci, którzy głosili naukę Jezusa. Zmieniły się także możliwości przekazu i dotarcia do odbiorcy. Niezmienne natomiast pozostały słowa Chrystusa i zaangażowanie ludzi wierzących w głoszenie orędzia Bożego. Kościół od samego początku swojego istnienia dokładał wszelkich starań, aby nakaz misyjny był realizowany, a sposób jego przekazu dostosowany do współczesnych odbiorców. Tę troskę dostrzegamy także i współcześnie, gdy dzięki gwałtownemu rozwojowi technologii zwiększyły się możliwości docierania z Dobrą Nowiną do wielkiej rzeszy słuchaczy – użytkowników Internetu².

Najnowsze technologie informatyczne pozwalają Słowu Chrystusa dotrzeć do tych, którzy nie słyszeli jeszcze o Jezusie, a także pomóc w lepszej komunikacji z tymi, którzy przyjęli chrzest. W dokumencie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu czytamy: „Kościółowi potrzebne jest zrozumienie i wykorzystanie internetu jako narzędzia komunikacji wewnętrznej. Wymaga to jasnego uświadomienia sobie jego szczególnego charakteru jako bezpośredniego,

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Adam Bielinowicz, Katedra Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, bielinowicz@gmail.com.

¹ Kol 3, 16.

² Zob. A. Rayzacher-Majewska, *Z dobrą Nowiną wśród „tweedów” i „lajków”*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 2 (2014), s. 107–110.

interaktywnego i partycypacyjnego medium”³. Internet daje możliwość nie tylko informacji, ale także komunikacji, czyli spotkania osób i wymiany myśli. Papież Franciszek w orędziu wygłoszonym podczas Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu stwierdził, że „kultura spotkania wymaga, abyśmy byli skłonni nie tylko dawać, ale także otrzymywać od innych. Media mogą nam w tym pomóc, zwłaszcza dzisiaj, kiedy sieci ludzkiej komunikacji osiągnęły bezprecedensowy rozwój. Zwłaszcza internet może zaoferować większe możliwości spotkania i solidarności między wszystkimi, a jest to rzecz dobra, jest to Boży dar”⁴.

Marta Brzezińska słusznie zauważa, że „mimo zagrożeń, jakie wiążą się z cyberprzestrzenią, Kościół nie może zaniechać swojej obecności w wirtualnym świecie. Luka, która w ten sposób by powstała, może szybko zostać wypełniona obecnością kogoś innego. Jezus, aby powołać uczniów, także wykorzystał sieci”⁵. Współczesna posługa katechetyczna Kościoła nie może również pomijać możliwości, jakie dają współczesne media, szczególnie internet. W niniejszej publikacji ukazano w szerszym oglądzie użyteczność bloga jako narzędzia usprawniającego proces nauczania religii i komunikację katechety z katechizowanymi.

Pojęcie „blog”

Termin „blog” po raz pierwszy zastosowano w połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. Obecnie słowo to można odnaleźć w najnowszych słownikach językowych, a o jego istnieniu wspomina się często w mediach i prasie związanej m.in. z kulturą, gospodarką, sportem czy edukacją⁶. Nazwa „blog” pochodzi z języka angielskiego i jest zbitką dwóch wyrazów: „web” (sieć) i „log” (dawniej kojarzony był głównie z dziennikiem okrętowym). Obecnie uważa się, że autorem terminu „weblog” jest John Barger, redaktor jednego z pierwszych interaktywnych dzienników⁷, który pojęcia tego użył po raz pierwszy w 1997 r. Dwa lata później Peter Meholz podzielił ów wyraz na dwa człony: „we blog” (my blogujemy). Obecnie powszechnie stosuje się krótszą formę: „blog”⁸.

³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, n. 6.

⁴ *Orędzie papieża Franciszka na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*, 2014.

⁵ M. Brzezińska, *Rybacy w wirtualnej sieci. Blog jako narzędzie ewangelizacji*, w: A. Adamski, M. Laskowska (red.), *Nowe media – możliwości i pułapki*, Poznań–Opole 2011, s. 156–157.

⁶ G. Mazurek, *Blogi i wirtualne społeczności – wykorzystanie w marketingu*, Kraków 2008, s. 15.

⁷ www.robotwisdom.com.

⁸ A. Adamski, *Blogi a dziennikarstwo obywatelskie*, w: A. Adamski, M. Laskowska (red.), *Nowe media – możliwości i pułapki*, Poznań–Opole 2011, s. 107.

Popularność blogów w Polsce rozpoczęła się w 2001 r.⁹ Blog jest rodzajem strony internetowej, na której zamieszcza się najczęściej odrębne, zazwyczaj uporządkowane w sposób chronologiczny wpisy. Warto podkreślić, że blog w odróżnieniu od większości stron internetowych różni się zawartością. Dawniej blogi kojarzono głównie ze stronami domowymi i osobistymi, współcześnie pogląd ten jest już nieaktualny. W dalszym ciągu jednak od innych stron internetowych blogi różnią się bardziej personalnym charakterem treści, często stosowana jest narracja w pierwszej osobie, a opisywane fakty i informacje niejednokrotnie przeplatają się z poglądami autora¹⁰.

Z uwagi na treść artykułu, jakim jest praktyczne zastosowanie bloga w katechizacji, pominięte zostały szczegółowe rozważania dotyczące kwestii, czym jest blog. Warto jedynie zaznaczyć, że zdefiniowanie bloga jako internetowego medium służącego komunikacji jest utrudnione z uwagi na nieustannie dokonujące się zmiany technologiczne, które dzieją się w sposób gwałtowny, wprowadzając możliwości na poziomie samej technologii czy też interfejsu. Stąd też słusznie pojawiają się wątpliwości, czy bloga może prowadzić tylko jedna osoba, czy więcej osób lub nawet instytucja. Jeżeli dopuszcza się większą liczbę autorów jednego bloga lub akceptuje się prowadzenie go przez instytucję, wówczas dochodzą kwestie dotyczące sklasyfikowania charakteru bloga jako osobistego, a także pojawia się pytanie: kiedy blog przestaje już być blogiem i staje się wyłącznie serwisem internetowym?¹¹ W związku z powyższym, na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuje się definicję Marty Więckiewicz, która blog określa jako „dokument osobisty, składający się z datowanych wpisów prezentowanych w kolejności odwrotnej do chronologicznej, publikowany przez blogera na stronie internetowej”¹². Użyte przez autorkę pojęcie „dokument” wskazuje na to, że blog jest gatunkiem niefikcyjnym i może być zaliczony do kategorii literatury dokumentu osobistego. Publikowanie w Internecie daje możliwość interaktywności, dlatego typową stroną WWW, której autor nie oferuje czytelnikom żadnej możliwości interakcji i wyrażania opinii na temat wpisów, trudno uznać za blog¹³.

Istnieje mnóstwo pojęć związanych z blogami, najczęściej spotykane to: „post” (notatka lub wpis) – pojedyncze wypowiedzi umieszczane na blogu;

⁹ M. Sokół, R. Sokół, *Blog więcej niż internetowy pamiętnik*, Gliwice 2008, s. 9.

¹⁰ A. Adamski, *Blogi a dziennikarstwo*, s. 107–108.

¹¹ W literaturze można odnaleźć wiele analiz klasyfikację pojęcia „blog” oraz dotyczących kwestii, czym jest i w jaki sposób przeprowadzać klasyfikację jego odmian. Zob. E. Kulczycki, *Blogi i serwisy naukowe. Komunikacja naukowa w kulturze konwergencji*, <http://ekulczycki.pl/wp-content/uploads/2012/05/Blogi-i-serwisy-naukowe.pdf> (9.02.2016).

¹² M. Więckiewicz, *Blog w perspektywie genologii multimedialnej*, Toruń 2012, s. 64.

¹³ *Ibidem*, s. 64–65.

„blogger” (blogowicz) – osoba, która prowadzi bloga; „blogosfera” – wspólnota blogowa, przestrzeń zarezerwowana dla blogów, blogowiczów i wpisów blogowych; „blogware” – oprogramowanie wykorzystywane do tworzenia wpisów blogowych i zarządzania blogiem; „permalink” (odnośnik bezpośredni) – stały link do danego wpisu blogowego, który będzie działał nawet po usunięciu wpisu; „trackback” (URL) – jest wykorzystywany przez blogowiczów do cytowania wpisów blogowych lub ich fragmentów, funkcja ta umożliwia wysyłanie wiadomości e-mail do autora bloga z adnotacją, że zacytowano jego blog¹⁴.

Wyróżnia się wiele typy blogów, przyjmując różne kryteria podziału ze względu na: charakter i poruszane tematy¹⁵, na liczbę autorów¹⁶, na rodzaj treści¹⁷, na rodzaj urządzenia służącego do blogowania¹⁸ i np. ze względu na częstotliwość publikacji wpisów oraz komentarzy do nich¹⁹.

Wraz z rozwojem portali społecznościach wielu autorów blogów ograniczyła liczbę swoich tekstów na rzecz wpisów, np. na Facebooku czy Twitterze. Jednak wielu blogerów słusznie uważa, że portal społecznościowy może być jedynie uzupełnieniem bloga, a nie drugim blogiem. Wynika to głównie z tego, że tekst zamieszczony np. na Facebooku „żyje” najwyżej kilka godzin. Nawet wpisy mające kilkaset lajków i udostępnień giną bezpowrotnie w gąszczu innych informacji najpóźniej następnego dnia i trudno je odnaleźć. Natomiast teksty zamieszczone na blogach są dostępne dopóki ich sam autor nie usunie²⁰.

Jak wynika z raportu, przeprowadzonego w 2010 r. przez Marka Jeleśniańskiego, redaktora portalu Redaktor.pl, do głównych przyczyn zakładania i prowadzenia blogów należą: niezadowolenie z pracy tradycyjnych mediów, rozwój społeczeństwa obywatelskiego, rosnąca potrzeba ekspresji, komunikacji i udziału w dystrybucji informacji, chęć dzielenia się swoim życiem i obserwowania życia innych. Do głównych czynników motywujących czytelników do przeglądania poszczególnych blogów zalicza się: unikalność zamieszczanych tam treści, które dla 49% ankietowanych stanowią inspirację, 48% badanych pomagają

¹⁴ J. Wright, *Blogowanie w biznesie. Rewolucyjny sposób na zwiększenie sprzedaży, zbudowanie marki i osiągnięcie spektakularnych sukcesów*, Warszawa 2007, s. 6.

¹⁵ Mają charakter osobisty, przybierają formę internetowych pamiętników; specjalistyczne, podobne do portali wertykalnych, <http://eredaktor.pl/teoria/definicja-i-rodzaje-blogow/> (25.02.2016).

¹⁶ Blogi indywidualne, tzn. redagowane przez jedną osobę; blogi kolektywne, mające kilku autorów; ibidem.

¹⁷ Blog tekstowy (newsowy, poradnikowy, pamiętnikowy, książkowy); videoblog (inaczej vlog), zawierający materiał wideo; photoblog, zawierający zdjęcia; audioblog, składający się z nagrań dźwiękowych (np. podcastów); linklog, zawierający odnośniki; ibidem.

¹⁸ Blog tradycyjny, redagowany przy użyciu komputera; moblog, uzupełniany za pomocą urządzeń przenośnych: telefonów komórkowych i tabletów; ibidem.

¹⁹ Blog dynamiczny – taki, w którym posty pojawiają się przynajmniej raz dziennie, a także zawierający pokaźną liczbę komentarzy; blog niedynamiczny; ibidem.

²⁰ T. Tomczyk, *Blog. Pisz, kreuj, zarabiaj*, Warszawa 2013, s. 63.

rozwijać zainteresowania, dla 44% przebadanych czytelników pełnią funkcję opiniotwórczą, a 44% – wysoko ocenia ich wartość merytoryczną²¹.

Współcześnie blogi spełniają m.in. funkcje: informacyjne, rozrywkowe, komunikacyjne, opiniotwórcze, marketingowe, integrujące, edukacyjne²². Wydawca książki *Pedagog w blogosferze* podkreśla, że obecnie „blogi przekroczyły granice internetu, wprowadzając się do literatury pięknej, młodzieżowej czy publikacji z humanistyki”²³.

Charakterystyka katechizowanych

Współcześnie Internet dla wielu, zwłaszcza młodych osób, jest podstawowym źródłem informacji, dlatego dzieci i młodzież coraz rzadziej sięgają do encyklopedii czy w ogóle książek, by uzyskać odpowiedź na ważne dla nich pytania. Marzena Żylińska terminem: „cyfrowi tubylcy” określa dzisiejszych uczniów, dla których tradycyjne transmisyjne nauczanie, oparte na recepcji i reprodukcji, nie jest optymalną formą pobudzania ich rozwoju. Pokolenie to w przeważającej części charakteryzuje się trudnością skupienia na jednym kompleksowym zadaniu, np. na czytaniu dłuższego tekstu. Ponadto możliwość korzystania z Internetu przyzwyczaiła ich do instynktownego przechodzenia z roli odbiorcy do roli twórcy, np. przez komentowanie poznanych informacji. Uczniowie w zdobywaniu wiedzy potrafią świetnie wykorzystywać przestrzeń, którą otwiera przed nimi Internet, podczas gdy w szkole przeważnie spotykają się z informacjami „zamkniętymi w druku lub słowach nauczyciela”²⁴.

„Cyfrowym tubylcom” coraz trudniej przychodzi funkcjonowanie w szkolnej rzeczywistości, która nie budziła takiego sprzeciwu u wcześniejszych pokoleń uczniów. Obecnie młodzi ludzie przyzwyczajeni są do samodzielności w docieraniu do potrzebnych i ważnych dla nich informacji, które zamieszczone są w Internecie. Tradycyjny przekaz wiedzy, oparty na jednostronnym przekazie, jest współcześnie trudniejszy ze względu na przyzwyczajenia i, zdaniem Marzeny Żylińskiej, także z uwagi na zmienioną strukturę mózgu wielu uczniów. „Długi kontakt z nowymi technologiami spowodował, że wielu z nich ma gorzej rozwinięte przednie płaty czołowe, które odpowiadają za abstrakcyjne myślenie,

²¹ M. Jeleśniański, Raport Polska blogosfera – wyniki badań z 2010 r., <http://www.eredaktor.pl/pdf/polska-blogosfera-wyniki-badan-2010.pdf> (12.11.2012).

²² M. Wawrzak-Chodaczek, *Blogi jako forma komunikacji w internecie*, w: M. Wawrzak-Chodaczek (red.), *Komunikacja społeczna w świecie wirtualnym*, Toruń 2008, s. 200–210.

²³ B. Śliwerski, *Pedagog w blogosferze*, Kraków 2008, s. 10.

²⁴ M. Żylińska, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Toruń 2013, s. 167–168, 220–221.

planowanie, cierpliwość [...] ich ukształtowane w nielinernej kulturze mózgi mają problem z koncentracją, gdy zmuszone są do pracy w sposób linearny, szczególnie wtedy, gdy dociera do nich mało bodźców, lub gdy muszą pracować z tekstem bez elementów graficznych”²⁵.

Funkcja edukacyjna i katechetyczna bloga

Coraz więcej osób na swoich blogach dzieli się z internautami swoimi poglądami i osobistymi przemyśleniami na różne tematy. Do grupy blogerów należą osoby wielu profesji i zainteresowań, najczęściej możemy spotkać dziennikarzy, polityków, twórców kultury, informatyków. Wśród blogerów są także nauczyciele, a wśród nich coraz liczniejszą grupę tworzą katecheci.

Trzeba jednak zaznaczyć, że internetowe dzienniki prowadzone przez osoby zajmujące się wychowaniem dzieci i młodzieży najczęściej nie mają charakteru wyłącznie edukacyjnego, więc nie powinny być uważane za przejaw działalności typowo dydaktycznej. Wielu autorów tego typu blogów twierdzi, że blog ze swej istoty nie ma pełnić funkcji tylko edukacyjnej, lecz jest przede wszystkim jednym z wielu narzędzi usprawniających komunikację i przekaz szczególnie ważnych dla autora wartości. Warto podkreślić, że taki rodzaj komunikacji ma charakter mniej formalny, co sprzyja budowaniu więzi i może wpływać korzystnie na relacje interpersonalne.

Chociaż blogi prowadzone przez nauczycieli są najczęściej skierowane do uczniów i dotyczą spraw związanych z kształceniem oraz życiem szkoły, to nie są kojarzone przez odbiorców z nudą czy brakiem rozrywki. Pomimo że blogi nie są typową pomocą dydaktyczną, mogą spełniać wiele funkcji wspomagających proces kształcenia i nauczania.

Informacje zamieszczane na blogu odnoszą się zarówno do tematyki ostatnich zajęć, dzięki czemu uczniowie mają okazję powtórzenia nabytej wiedzy, jak i do przyszłych zajęć, pozwalając uczniom przygotować się do nich. Ponadto, jeśli wybrane informacje będą zaprezentowane w odpowiedni sposób na blogu, mogą rozbudzić ciekawość, zmotywować ucznia do intensywniejszej pracy i przede wszystkim pogłębić jego wiedzę. Informacje z zakresu religii są powszechne w internecie i istnieje duża liczba portali religijnych oraz stron promujących wartości chrześcijańskie, które są pomocne w prowadzeniu bloga i mogą być przydatne dla katechizowanych. Warto wskazywać i zachęcać do korzystania z portali chrześcijańskich, gdyż wielu młodych ludzi, mimo że każdego dnia

²⁵ Ibidem, s. 221.

odwiedzają dziesiątki stron internetowych, nie poznało wartościowych i godnych polecenia stron WWW.

Często blogi dają możliwość dyskusowania i wyrażania opinii na tematy poruszane podczas lekcji lub np. katechez parafialnych czy spotkań formacyjnych. Bezpośrednia znajomość (w rzeczywistym świecie) z prowadzącym blog pozwala uniknąć przesadnie złośliwych uwag i wulgarnych słów. Ponadto, autor bloga jest jednocześnie moderatorem, który pomaga uczniom kształtować umiejętność formułowania wypowiedzi z jednoczesnym zwracaniem uwagi na kulturę wypowiedzania się i wzajemny szacunek, który winniśmy sobie okazywać, także w wirtualnej rzeczywistości. Na blogu uczniowie mogą nie tylko zadawać pytania, ale także uzyskać na nie odpowiedzi w ramach wzajemnej interakcji. Jest to szczególnie cenne, gdyż pozwala nauczycielowi nie tylko odnieść się do wypowiedzi katechizowanych, ale także daje możliwość odwołania się do poglądów i przemyśleń młodych ludzi.

Z uwagi na to, że wpisy mają najczęściej charakter chronologiczny, blogi często stają się swojego rodzaju kroniką pracy danej klasy czy grupy uczniów. Z tej racji mogą być pomocą np. w rozwiązywaniu problemów czy dzieleniu się refleksjami tym wszystkim (uczniom i nauczycielom), którzy w przyszłości będą uczestniczyć w zajęciach prowadzonych przez autora danego bloga. Często katecheci przygotowujący młodzież do przyjęcia sakramentu bierzmowania spotykają się z zarzutem, że w danym roku szkolnym wymagają więcej niż w poprzednich latach; uwaga ta dotyczy zwłaszcza materiału z katechizmu czy spotkań formacyjnych w parafii. Kronika wpisów prowadzona na blogu pozwala w łatwy sposób zweryfikować stan faktyczny i uniknąć niepotrzebnych nieporozumień.

Blog daje nauczycielowi możliwość zachęcenia uczniów do wykorzystania jego wpisów lub zamieszczonych przez niego materiałów jako pomocy w pracy domowej lub jako materiału dla uczniów szczególnie zainteresowanych konkretnym tematem zajęć. To wszystko pozwala zredukować czas aktywności nauczyciela podczas lekcji na rzecz zwiększenia faktycznej aktywności uczniów.

Ponadto katecheta-blogger może w ciekawy sposób zaprezentować swoje oblicze właśnie z innej strony, tej, która zwykle pozostaje nieujawniona podczas zajęć prowadzonych na terenie szkoły. Takie spotkanie wówczas przenosi się w świat wirtualny, gdzie młodzi ludzie nie czują się skrepowani klimatem szkoły. Zaprezentowanie swojego hobby, życiowej pasji czy autentycznego zaangażowania w sprawy istotne także dla nich samych, pozwala inaczej ocenić osobę i przełamać dystans, dzielący wychowawcę od wychowanka, z jednoczesnym zachowaniem właściwych relacji. Wychodząc poza szkołę czy mury kościoła, uczeń zdystansowany do katechety lub zwyczajnie nieśmiały, otrzymuje szansę na nawiązanie kontaktu ze swoim nauczycielem.

Marta Dziubińska, prezentując blog jako skuteczne narzędzie edukacyjne, wyraźnie podkreśla, że „prowadzenie lub śledzenie bloga nie powinno zmienić się w kolejny obowiązek »do odbębnieni« przez nauczyciela czy ucznia – wartość edukacyjna tego typu rozwiązania powinna raczej objawiać się w jego użytkowej naturalności, nieinwazyjności i spontanicznego, dobrowolnego sposobu inkorporowania go w rzeczywistość edukacyjną szkoły lub instytucji”²⁶.

Wielu nauczycieli prowadzi blogi skierowane do innych nauczycieli w celu dzielenia się doświadczeniem i wiedzą w pracy z uczniami. Przykładem takiego bloga jest strona „Superbelfrzy”, na której czytamy: „Jest to otwarty blog społecznościowy poświęcony niezależnej publicystyce oświatowej. Publikowane na tych stronach teksty są prywatnymi opiniami ich autorów. Zapraszamy do współpracy wszystkie osoby, którym bliska jest idea wolnej edukacji, [którzy] chcą swobodnej wymiany myśli, pomysłów i doświadczeń edukacyjnych. [...] Grupa składa się z czynnych zawodowo nauczycieli, trenerów i edukatorów stosujących technologie IT w codziennej praktyce nauczania na różnych etapach i poziomach [...] Dlatego też czasami nazywani jesteśmy Eduzmiankami – staramy się »oddolnie« zmieniać oblicze nudnej i nieprzystosowanej do pędzącej rzeczywistości – edukacji. Wszyscy jesteśmy pasjonatami nauczania – sukcesy nas i naszych uczniów są tego dowodem. Uważamy, że najważniejszym, nie do zastąpienia ogniwem w procesie nauczania młodego człowieka, jest – uczący się wraz z nim nauczyciel. Nauczyciel rozumiany jako przewodnik po świecie, a nie jako nieomyślne źródło wiedzy. Uczymy się więc nieustannie od siebie wzajemnie, dzieląc się wiedzą i doświadczeniami. Ten blog powstał dla tych z Superbelfrów, którzy zechcą powiedzieć więcej i poświęcą dodatkowy czas na publikację poza własnymi (często ogromnymi i prowadzonymi od lat) miejscami internetowej edukacji, ale przede wszystkim powstał dla Ciebie, czytelniku tych słów! Nie miej oporów w korzystaniu z udostępnianych tu zasobów i myśli, komentuj i dyskutuj z nami!”²⁷. Poniżej zaprezentowany zostanie m.in. blog skierowany do nauczycieli, prowadzony przez nauczyciela religii, w którym jednocześnie dzieli się on zarówno doświadczeniem edukacyjnym, jak i typowo katechetycznym.

Założenie i prowadzenie bloga nie wymaga od autora dużej wiedzy informatycznej i znajomości języka programowania. Istnieje wiele portali, które oferują możliwość prowadzenia bloga i wspomagają proces jego zakładania. Do najpopularniejszych serwisów można zaliczyć: www.blog.pl, www.e-blogi.pl, www.bloa.pl, www.blogger.com. Rozpoczęcie prowadzenia i aktualizacja bloga

²⁶ M. Dziubińska, *Blog – użyteczne narzędzie w nauczaniu*, [www.koweziu.edu.pl/.../ Blog_uzyteczne_narzedzie_w_nauczaniu.pdf](http://www.koweziu.edu.pl/.../Blog_uzyteczne_narzedzie_w_nauczaniu.pdf) (9.02.2016).

²⁷ <http://www.superbelfrzy.edu.pl/o-blogu/> (9.02.2016).

(od strony technicznej) nie powinny zająć wiele czasu katechecie, który na co dzień posługuje się komputerem i nabył podstawowe umiejętności korzystania z internetu.

Prezentacja wybranych blogów

Ponieważ liczba blogów jest olbrzymia, odnalezienie takiego, którego tematyka interesuje nas szczególnie, jest bardzo trudne. Najczęściej adres bloga otrzymujemy od autora lub osób, które go polecają. W celu odkrycia interesującego nas tematycznie bloga, najpraktyczniejszym rozwiązaniem jest użycie wyszukiwarki blogów, najpopularniejsze z nich to m.in.: [blogsearchengine](http://blogsearchengine.org)²⁸, [najlepsze.blogi](http://najlepsze.blogi.pq.pl)²⁹ i [Blogovin](https://www.bloglovin.com)³⁰.

Współcześnie istnieje wiele blogoów o charakterze edukacyjnym, pełnią one różne role i są prowadzone przeważnie w dydaktyczno-wychowawczych celach. W tej grupie są blogi autorstwa katechetów, którzy z własnego bloga uczynili nie tylko instrument do przekazu wiedzy i wspomaganie nauczania, ale przede wszystkim skuteczne narzędzie ewangelizacji. Poniżej omówiono trzy blogi, które prowadzone są przez ks. Kubę Szelkę SJ – nauczyciela religii w Szkole Podstawowej nr 69 w Warszawie³¹, ks. Krzysztofa katechetę w gimnazjum³² oraz Agnieszkę zatrudnioną w Zespole Szkół Mechanicznych Nr 2 w Krakowie³³.

Ksiądz Kuba Szelka SJ urodził się w 1983 r., należy do Towarzystwa Jezusowego i sam o sobie napisał: „w ciągu mojego życia zakonnego miałem wiele okazji, aby na różny sposób pracować w duszpasterstwie dzieci. Miałem też bardzo piękny, dwuletni epizod współpracy z łódzką grupą Odnowy w Duchu Świętym »Mocni w Duchu«. Ukończyłem filozofię na Ignatianum w Krakowie oraz teologię na PWTW »Collegium Bobolanum« w Warszawie, gdzie również mieszkam. Pracuję jako katecheta w Szkole Podstawowej nr 69 i coraz bardziej lubię tę pracę”³⁴. Na blogu znajdziemy zakładkę „Moje hobby”, z której dowiadujemy się, że ksiądz pasjonuje się bieganiem. Na stronie głównej bloga autor zamieszcza własne wpisy w kolejności odwrotnej do

²⁸ <http://www.blogsearchengine.org> (18.02.2016).

²⁹ <http://najlepsze.blogi.pq.pl/?cat=blogspot.com> (18.02.2016).

³⁰ Blogovin to przeglądarka internetowa, zawierająca listę międzynarodowych, zarejestrowanych na niej blogów. <https://www.bloglovin.com> (18.02.2016).

³¹ <http://kuba.blog.deon.pl> (18.02.2016).

³² <http://xkatecheta.blogspot.com> (18.02.2016).

³³ <http://fajnalekcja.pl> (18.02.2016).

³⁴ <http://kuba.blog.deon.pl/przykladowa-strona/> (18.02.2016).

chronologicznej. Wpisy dotyczą nie tylko spraw związanych z nauczaniem religii, ale często odnajdziemy komentarze do ewangelii oraz wiele osobistych przemyśleń. Przy każdym wpisie czytelnicy mają możliwość przesłania komentarzy. Większość tekstów opatrzona jest zdjęciami i rysunkami, które bezpośrednio odnoszą się do treści wpisów, niejednokrotnie w sposób żartobliwy. W archiwum znajdują się wpisy i komentarze zamieszczane od stycznia 2013 do lutego 2016 r. Na blogu są też dwa odnośniki do kanałów RSS (z wpisami i komentarzami). Kanały RSS służą do przesyłania nagłówków wiadomości i nowości na wybranych przez użytkownika RSS stronach. Po dodaniu do czytnika kanałów strony internetowej, która obsługuje system RSS, internauta otrzymuje informację bez konieczności odwiedzania w tym wypadku bloga. Czytniki RSS-ów zamieszczane są w programach pocztowych, specjalnych aplikacjach do odczytu wiadomości RSS, serwisach internetowych i przeglądarkach internetowych.

„Blog katechety księdza Krzysztofa” z wyjątkiem imienia nie zawiera bliższych informacji o autorze. Szkoda, że twórca bloga nie podpisuje się pełnym imieniem i nazwiskiem. Wprawdzie blogi często prowadzone są pod pseudonimem, jednak gdy zakładamy funkcję ewangelizacyjną, wydaje się, że lepiej byłoby odejść od anonimowości, gdyż klóci się ona z zasadą wiarygodności przepowiadania. Z informacji zamieszczonych na głównej stronie dowiadujemy się jedynie, że autor jest nauczycielem religii w szkole gimnazjalnej. W głównej zakładce zamieszczono fotografię przedstawiającą zdjęcie kościoła i szkoły, możemy domyślać się, że są to miejsca posługiwania księdza, dobrze znane osobom, do których adresowana jest strona. Prezentowany wyżej blog ks. Szelki skierowany jest do szerszej grupy odbiorców niż tylko uczniowie, natomiast ks. Krzysztofa dotyczy wyłącznie grupy katechizowanych gimnazjalistów. Wpisy podzielone są na trzy części, każda przewidziana jest dla jednej z klas gimnazjalnych i zawiera wyłącznie informacje o zadaniach, które uczniowie mają wykonać. Autor nie udostępnia archiwum wpisów. Chociaż opisywany blog jest „najuboższy” z prezentowanych w tym artykule i nie spełnia wszystkich kryteriów odpowiadających definicji bloga, to pokazuje, że nawet tak prosta strona jest praktycznym narzędziem ułatwiającym komunikację z uczniami.

Autorka trzeciego bloga zatytułowanego „fajnalekcja.pl” napisała o sobie: „Mam na imię Agnieszka. Jestem szczęśliwą żoną, nauczycielką religii, współautorką podręczników, założycielką szkolnego wolontariatu, pasjonatką gotowania, gier komputerowych i tworzenia różnych ozdób. Od 5 lat pracuję w Zespole Szkół Mechanicznych Nr 2 w Krakowie, gdzie uczę głównie przyszłych mechaników i fryzjerki. Uwielbiam swoją pracę i podopiecznych. Prywatnie poświęcam dużo czasu na rozwój w swojej dziedzinie i na pomoc uczniom

w różnych problemach, nie tylko tych szkolnych”³⁵. Na stronie głównej stawia pytanie: „Po co ten blog?” i odpowiada: „...wiele razy proszono mnie o sugestie w kwestii nauczania. W ciągu kilku lat zdążyłam wypracować wiele autorskich metod, pomysłów na lekcje i sposobów na radzenie sobie w najróżniejszych sytuacjach związanych ze szkołą ponadgimnazjalną. Postanowiłam prowadzić bloga, aby dzielić się tymi doświadczeniami. Nie będą to historie w stylu »jak minął mi dzień«, ale zwięzłe i praktyczne porady”³⁶. Na stronie znajdziemy sporo praktycznych i cennych porad metodycznych dotyczących nauczania, a także katechizowania młodzieży. Archiwum wpisów obejmuje okres od lutego 2015 do stycznia 2016 r. W komentarzach znajdują się przede wszystkim wpisy innych nauczycieli, ale także uczniów pani Agnieszki.

Wnioski

Blogi odgrywają coraz większą rolę w edukacji; są źródłem wiedzy i narzędziem wspomagającym proces nauczania i wychowania. Blog zarówno z punktu widzenia ucznia, jak i nauczyciela staje się niezwykle atrakcyjnym urozmaicheniem zajęć szkolnych. Może pełnić funkcję komunikacyjną, dając możliwość lepszego poznania uczniów i bezpośredniego dotarcia do każdego nich. Jest to także narzędzie służące katechizacji. W internecie zamieszczonych jest wiele blogów prowadzonych przez ludzi głęboko wierzących, którzy w ten sposób dają świadectwo swojej wiary. Dobrze, że w tej grupie obecni są także nauczyciele religii. Powyżej zaprezentowano trzy wybrane blogi prowadzone przez katechetów. Wyboru blogów do prezentacji dokonano, kierując się wyłącznie ich różnorodnością, autorowi zależało na tym, aby ukazać różne zastosowanie i przydatność blogów w pracy katechetycznej.

Katecheta oprócz możliwości korzystania z bloga jako internetowej tablicy ogłoszeniowej, na której zamieszcza informacje dotyczące zajęć, prac domowych, planu współpracy z uczniami, zadań dodatkowych, zasad oceniania i zaliczania, ma przede wszystkim możliwość spotkania się z katechizowanymi w przestrzeni, w której czują się oni bezpiecznie i często są bardziej otwarci niż podczas zajęć lekcyjnych. Warto prezentować nauczycielom religii możliwości, jakie daje prowadzenie bloga i zachęcać – katecheci stawajcie się blogerami.

³⁵ <http://fajnalekcja.pl/o-mnie/>.

³⁶ Ibidem.

BLOG – UŻYTECZNE NARZĘDZIE KATECHIZACJI

(STRESZCZENIE)

Współcześnie blogi pełnią coraz większą rolę w edukacji, stając się nie tylko źródłem wiedzy, ale przede wszystkim narzędziem wspomagającym proces nauczania i komunikowania się nauczyciela z uczniami. Blogi są także cennym instrumentem posługi Kościoła w głoszeniu Słowa Bożego. W artykule opisano na czym polega użyteczność bloga jako narzędzia usprawniającego katechizację i komunikację nauczyciela religii z uczniami.

BLOG – A USEFUL TOOL FOR CATECHESIS

(SUMMARY)

Today, blogs play an increasingly important role in education, becoming not only a source of knowledge, but above all a tool to assist the learning process and communication between teachers and students. Blogs are also a particularly valuable tool that is used by many Christians in preaching the Word of God. The article describes the usefulness of the blog as a tool to facilitate catechesis and communication of the religious teacher with students.

BLOG – EIN NÜTZLICHES WERKZEUG FÜR DIE KATECHESE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Blogs spielen heute eine wichtige Rolle in der Bildung. Sie sind nicht nur eine Quelle von Wissen, sondern vor allem ein Werkzeug der Unterstützung des Lernprozesses und der Kommunikation zwischen Lehrern und Schülern. Blogs sind auch ein besonders wertvolles Instrument, das von vielen Christen für die Verkündigung des Wortes Gottes verwendet wird. Der Artikel beschreibt den Nutzen eines Blogs als Instrument der Erleichterung der Katechese und der Kommunikation zwischen Religionslehrern und Schülern.

Anna Zellma
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Rola zawodowa nauczyciela wychowania do życia w rodzinie

- Słowa kluczowe:** nauczyciel wychowania do życia w rodzinie, szkoła, rodzina, wychowanie, nauczanie, profilaktyka, opieka.
- Keywords:** teacher of education for family life, school, family, education, teaching, prevention, care.
- Schlüsselworte:** Lehrer für Erziehung zum Leben in der Familie, Schule, Familie, Erziehung, Lehre, Prophylaxe, Pflege.

Bycie nauczycielem wychowania do życia w rodzinie opiera się na różnych właściwościach osobowych i kompetencjach zawodowych. Stanowi wypadkową uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych. Uwarunkowania te wynikają przede wszystkim z obowiązującego prawa oświatowego, kwalifikacji i powinności zawodowych nauczyciela wychowania do życia w rodzinie czy też jego właściwości osobowych oraz założeń programowych kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. W znacznym stopniu decydują o ciągłych zmianach i modyfikacjach w obszarze określonej roli zawodowej. Również przemiany zachodzące w rzeczywistości społeczno-kulturowej, potrzeby i zainteresowania uczniów oraz oczekiwania rodziców generują nowe zadania edukacyjne, które nauczyciel wychowania do życia w rodzinie zobowiązany jest podjąć i zrealizować. Wskazują też na konieczność ciągłego doskonalenia samego siebie, własnych cech i komponentów osobowościowych. To bogactwo czynników zewnętrznych i wewnętrznych w znacznym stopniu decyduje o jakości aktywności zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie, a tym samym o właściwym wypełnianiu jego roli zawodowej. Jednocześnie sprawia, że trudno jednoznacznie określić obszar jego pracy dydaktyczno-wychowawczej. Można jedynie wskazać na podstawowe kwestie, które określają ramy roli zawo-

dowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie oraz uwrażliwić na potrzebę rozwijania kreatywności, refleksyjności, samodzielności w myśleniu i działaniu pedagogicznym. W takiej sytuacji uzasadnione wydaje się podjęcie problematyki określonej w tytule niniejszego opracowania.

Analizując rolę zawodową nauczyciela wychowania do życia w rodzinie, zwróci się uwagę na jego działalność dydaktyczną, wychowawczą i opiekuńczą. Wymienione rodzaje aktywności są bowiem ważnym wyznacznikiem roli zawodowej każdego nauczyciela. W odniesieniu do nauczyciela wychowania do życia w rodzinie zostaną ukonkretnione przez specyfikę zajęć fakultatywnych oraz ich założenia programowe. To właśnie nauczyciel wychowania do życia w rodzinie, mając określone ramy programowe, projektuje i realizuje odpowiednie działania edukacyjne, w zależności od czasu, miejsca, środowiska materialnego, grupy uczniów, własnej wiedzy i umiejętności oraz dostępnych środków dydaktycznych. Sytuacja ta nakłada na niego konieczność właściwego rozumienia roli zawodowej nie tylko w teorii, ale także w praktyce pedagogicznej oraz respektowania obowiązujących uregulowań prawnych, zawartych w dokumentach oświatowych. By sprostać roli zawodowej nauczyciel wychowania do życia w rodzinie jest zobowiązany dostosować własne właściwości osobowe, potrzeby, ideały i kompetencje do wymagań oświatowych i oczekiwań społeczeństwa. Wymagania te koncentrują się wokół nauczania, wychowania, profilaktyki i opieki.

Wokół rozumienia roli zawodowej

W polskiej myśli pedeutologicznej, podobnie jak w praktyce pedagogicznej, termin „rola zawodowa” jest stosunkowo rzadko używany¹. Zwykle bowiem aktywność edukacyjną nauczyciela określa się za pomocą zadań i funkcji rozpatrywanych w kategoriach nauczania, wychowania, profilaktyki i opieki². Niejednokrotnie też badacze stosują określenia, które wskazują na powinności zawodowe nauczycieli³. W tym kontekście posługują się czasownikiem modalnym, który wymusza określenie – za pomocą innego czasownika w bezokoliczniku – czynności, które nauczyciel zobowiązany jest podejmować w pracy dydaktyczno-wychowawczej i opiekuńczej. Przykładowo tak w teorii, jak i w praktyce,

¹ Zob. np. H. Kwiatkowska, *Pedeutologia*, Warszawa 2008; Idem, *Tożsamość nauczycieli. Między anomią i autonomią*, Gdańsk 2005.

² Zob. np. K. Denek, *Nauczyciel między ideałem a codziennością*, Poznań 2012; U. Szuścik, E. Kochanowska, E. Majzner (red.), *Nauczyciel i jego rola w sytuacji zmian społecznych i edukacyjnych: współczesne wyzwania*, Kraków 2014.

³ Ibidem.

często pojawiają się stwierdzenia typu: nauczyciel powinien być przykładem, dobry nauczyciel powinien wykazywać kreatywność, współczesny nauczyciel powinien stosować nowe technologie w czasie lekcji. Zdefiniowanie zatem „roli zawodowej” w odniesieniu do nauczyciela wychowania do życia w rodzinie wydaje się być niełatwe. Dla jednych termin ten będzie wymagał użycia liczby mnogiej, bo liczba pojedyncza może sugerować tylko jeden obszar powinności zawodowych, inni skłonni są do posługiwania się kategorią „zadania nauczyciela” lub „funkcje nauczyciela”. Takie podejście wydaje się marginalizować społeczny kontekst zawodu nauczyciela wychowania do życia w rodzinie, wówczas pomija się bowiem wiele debat prowadzonych na gruncie teorii i praktyki. Nie uwzględnia też współczesnych wyzwań edukacyjnych, przed którymi staje nauczyciel wychowania do życia w rodzinie⁴.

Właściwe rozumienie „roli zawodowej” w odniesieniu do nauczyciela wychowania do życia w rodzinie wymaga odwołania do zakresu znaczeniowego rzeczownika „rola” i przymiotnika „zawodowa”. W *Słowniku języka polskiego* pierwsze pojęcie jest definiowane m.in. jako: „udział i znaczenie kogoś lub czegoś w jakichś okolicznościach, w jakimś przedsięwzięciu”⁵ oraz „jako zadanie do spełnienia”⁶. Wydaje się zatem, że zostały uwzględnione elementy ważne dla aktywności zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Nauczyciel odpowiedzialny za prowadzenie tego rodzaju zajęć uczestniczy bowiem w realizacji zadań edukacyjnych w szkole i spełnia ważną rolę w procesie wspomagania uczniów w integralnym rozwoju.

Uściślenia terminologicznego wymaga również pojęcie „zawód”. Według *Słownika języka polskiego* pojęcie to określa „wyuczone zajęcie wykonywane w celach zarobkowych”⁷. Z kolei w *Encyklopedii pedagogicznej XXI wieku* stwierdza się, że „zawód jest to wykonywanie zespołów czynności społecznie użytecznych, wyodrębnionych na skutek podziału pracy, wymagających od pracownika odpowiedniej wiedzy i umiejętności, a także cech psychofizycznych, warunkujących wykonywanie zadań zawodowych powtarzanych systematycznie i będących źródłem utrzymania dla pracownika i jego rodziny”⁸. Takie definiowanie zawodu wydaje się znaczące dla analiz podjętych w niniejszym opracowaniu. Aktywność edukacyjna nauczyciela wychowania do życia w rodzinie należy

⁴ Obecnie do takich wyzwań należy m.in. idea gender i jej wpływ na współczesne, alternatywne wobec małżeństwa i rodziny, modele życia w ponowoczesności. Zob. o tym np. w: K. Slany, J. Struzik, K. Wojnicka, *Gender w społeczeństwie polskim*, Kraków 2011.

⁵ *Rola*, <http://sjp.pwn.pl/slowniki/rola.html> (3.01.2016).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Zawód*, <http://sjp.pwn.pl/szukaj/zaw%C3%B3d.html> (3.01.2016).

⁸ Z. Wiatrowski, *Zawód*, w: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7, Warszawa 2008, s. 848.

do wyuczonych, potwierdzonych odpowiednimi kwalifikacjami czynności zawodowych, za które otrzymuje się wynagrodzenie.

Na podstawie wyżej przywołanych definicji można przyjąć, że termin „rola zawodowa” określa udział w wykonywaniu zadań społecznie przypisanych do konkretnej profesji. Wskazuje też na oczekiwania, jakie wobec jednostki reprezentującej konkretną grupę zawodową ma społeczeństwo⁹. Określa również zespół praw i obowiązków oraz nakazów i zakazów wynikających z zajmowanej pozycji zawodowej¹⁰. Tak definiowana rola zawodowa wydaje się znacząca w kontekście aktywności edukacyjnej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Pozwala określić jego zaangażowanie zawodowe w kategoriach nauczania, wychowania, profilaktyki i opieki oraz wskazać na wynikające z tego prawa i obowiązki.

Rola zawodowa stanowi jeden z elementów w uporządkowanej strukturze funkcjonowania społecznego człowieka. Wiąże się z innymi rolami społecznymi (np. matki, żony, męża, ojca, córki, syna, ucznia, nauczyciela)¹¹. Warunkowana jest zarówno czynnikami wewnętrznymi (np. osobowością, obrazem samego siebie), jak też zewnętrznymi (np. środowiskiem pracy, systemem norm obowiązujących w społeczeństwie). Zwykle też wiąże się ze statusem społecznym¹². Poszczególne zawody, w tym także zawód nauczyciela, zajmują bowiem określone miejsce w hierarchii prestiżu społecznego¹³. Zatem rolę zawodową w odniesieniu do nauczyciela wychowania do życia w rodzinie można rozpatrywać jako oczekiwania normatywne społeczeństwa dotyczące aktywności zawodowej tej grupy nauczycieli, uregulowane prawem oświatowym, wzmocnione opiniami społecznymi, które ukształtowały się na temat pracowników oświaty, przyswojone przez tę grupę nauczycieli i ukonkretnione w ich działaniu zawodowym. Do tego dodać trzeba specyficzne właściwości osobowe i kompetencje zawodowe nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Wraz z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi wpływają one nie tylko na jakość postrzegania przez społeczeństwo roli zawodowej tej grupy nauczycieli, ale także na ich funkcjonowanie w różnych sytuacjach edukacyjnych.

⁹ Zob. szerzej o tym np. w: J. Szpemruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, Kraków 2012, s. 177–178.

¹⁰ Ibidem; por. S. Kowalski, *Socjologia wychowania w zarysie*, Warszawa 1986, s. 288–289.

¹¹ J. Szpemruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, s. 177–178.

¹² W. Rutkowski, *Rola zawodowa i styl życia trenera*, Sport Wyczynowy 11–12(2001), s. 68.

¹³ Ibidem.

Aktywność dydaktyczna – nauczanie

Zgodnie z modelowymi założeniami programowymi kształcenia ogólnego aktywność dydaktyczna nauczyciela wychowania do życia w rodzinie koncentruje się wokół różnych aspektów życia w małżeństwie i rodzinie, życiu seksualnym człowieka, dojrzewaniu i dorastaniu, zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, wartości rodziny w życiu człowieka i społeczeństwa, problemach rozwojowych dzieci i młodzieży, metodach świadomej prokreacji, kompetencjach społecznych oraz zagadnieniach zdrowotnych i profilaktycznych¹⁴. Ma zatem wyraźny związek z procesem nauczania. Nie można jej jednak sprowadzać tylko do systematycznego przekazywania wiedzy o małżeństwie i rodzinie. Koniecznością staje się poszerzenie aktywności dydaktycznej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie o podejmowanie zagadnień związanych z problemami i potrzebami rozwojowymi uczniów oraz zastosowanie rozwiązań metodycznych, które stymulują uczniów do twórczego poszukiwania odpowiedzi na stawiane, często trudne, pytania. Co więcej, do jego obowiązków zawodowych należy też przekaz wiedzy na temat zdrowego stylu życia, higieny osobistej, tradycji rodzinnych, kontaktów interpersonalnych, znajomości swoich praw i obowiązków w rodzinie i społeczeństwie, sposobów przezwyciężania kryzysów w rodzinie i zagrożeń społecznych (np. wynikających z sytuacji stresowych, korzystania z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych) oraz przeciwdziałania uzależnieniom¹⁵. Stąd też wymaga się od nauczyciela wychowania do życia w rodzinie przede wszystkim rzetelnej wiedzy specjalistycznej, niekiedy nazywanej kierunkową oraz kompetencji metodycznych¹⁶. Sama bowiem znajomość problematyki określonej w dokumentach programowych nie wystarczy. Ważne wydają się również umiejętności metodyczne związane z prowadzeniem zajęć, zaciekawienie wspólnym poszukiwaniem z uczniami odpowiedzi na stawiane przez nich pytania. Tego rodzaju kompetencje nauczyciela wychowania do życia rodzinie bazują na wiedzy dotyczącej sposobów nauczania-uczenia się, planowania i realizacji lekcji zgodnie z celami kształcenia – wymaganiami ogólnymi i treściami nauczania – wymaganiami szczegółowymi oraz predyspozycjami, potrzebami i zainteresowaniami uczniów oraz na dobrej znajomości współczesnych problemów z zakresu życia małżeńsko-rodzinnego i umiejętności współdziałania z uczniami¹⁷.

¹⁴ Zob. *Podstawa programowa przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie*, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2011/02/4i.pdf> (4.01.2016).

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Zob. szerzej o tym np. w: A. Putyńska, L. Putyński, *Wychowanie do życia w rodzinie. Poradnik dla nauczycieli*, Warszawa 2015, s. 6, 12–13.

¹⁷ Ibidem.

Uwzględniając wyżej wymienione uwarunkowania oraz przemiany społeczno-kulturowe i obowiązujące prawo oświatowe (w tym także podstawę programową kształcenia ogólnego) nauczyciel wychowania do życia w rodzinie planuje, organizuje i realizuje zajęcia edukacyjne. On też zobowiązany jest do projektowania przestrzeni klasy szkolnej, w której mają miejsce zajęcia z wychowania do życia w rodzinie. Spełniając rolę dydaktyka, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie – w miarę możliwości i stosownie do warunków lokalowych szkoły – ma dbać o odpowiednią aranżację wnętrza klasy szkolnej, w tym także o układ mebli, kolorystykę sali lekcyjnej, zagospodarowanie ścian klasy (np. zastosowanie plakatów edukacyjnych i plansz), okien i parapetów¹⁸. Aranżacja sali lekcyjnej, w której odbywają się zajęcia z wychowania do życia w rodzinie spełnia bowiem ważne funkcje dydaktyczne. W znacznym stopniu wpływa na efektywność nauczania-uczenia się, gdyż m.in. pozwala odpowiednio planować i realizować zajęcia, wspomaga proces zrozumienia treści, dostarcza pozytywnych doznań, ułatwia stymulowanie wielostronnej aktywności uczniów i rozbudzanie zainteresowania¹⁹.

Ważnym komponentem działania dydaktycznego nauczyciela wychowania do życia w rodzinie jest czuwanie nad procesem dydaktycznym oraz monitorowanie jego odpowiedniego przebiegu. U podstaw tych powinności zawodowych znajduje się dobra znajomość dydaktyki ogólnej i szczegółowej (określanej niekiedy terminem „przedmiotowa”) oraz dynamiki grupy²⁰. Co więcej, wymienione elementy wymagają umiejętności powiązania podejmowanej tematyki z aktualnymi problemami i potrzebami uczniów oraz zastosowania odpowiednich sposobów motywowania do aktywnego uczestnictwa w zajęciach z wychowania do życia w rodzinie²¹. Sprzyjają temu m.in. takie czynniki, jak: postawa, zaangażowanie, empatia, kompetencje nauczyciela oraz ciekawość poznawcza i zainteresowanie uczniów. Niemniej istotne są zarówno umiejętności odniesienia przekazywanej wiedzy do życia codziennego, jak też odwołanie do doświadczenia uczniów i skorelowanie z nim podejmowanych zagadnień. Wykonywanie tych zadań w ramach zajęć wychowanie do życia w rodzinie wydaje się trudne. Nauczyciel nie dysponuje bowiem zewnętrznymi sposobami motywacji, które znajdują wyraz w ocenianiu wiedzy, umiejętności i postępów edukacyjnych uczniów. Przeciwnie, brak oceny z wychowania do życia w rodzinie i związa-

¹⁸ Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się np. do: W. Sikorski, *Proksemika klasy szkolnej – ukryty wymiar edukacji*, Edukacja 3 (2013), s. 91–105.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Zob. więcej o tym np. w: W. Strykowski, J. Strykowska, J. Pielachowski, *Kompetencje nauczyciela szkoły współczesnej*, Poznań 2003, s. 27–28.

²¹ A. Putyńska, L. Putyński, *Wychowanie do życia w rodzinie. Poradnik dla nauczycieli*, s. 6–7, 9–10, 14–16.

nych z tym obaw przed konsekwencjami, wymaga od nauczyciela wychowania do życia w rodzinie podejmowania działań, które angażują uczniów w różne formy aktywności edukacyjnej dla osobistej przyjemności, zaspokojenia ciekawości poznawczej, rozwoju zainteresowań oraz wzbogacenia wiedzy i doświadczenia życiowego²². Stąd też za istotne uznać należy posiadanie i rozwijanie kompetencji społecznych przez nauczycieli wychowania do życia w rodzinie. Tego rodzaju kompetencje znajdują wyraz np. w diagnozowaniu dynamiki grupy i praktycznym wykorzystaniu wiedzy na temat procesów zachodzących w określonym zespole uczniów, umiejętności nawiązywania i podtrzymywania kontaktów interpersonalnych z uczniami, empatii, aktywnym słuchaniu, rozwiązywaniu konfliktów²³. Dzięki tym kompetencjom można skutecznie realizować założenia programowe, ale także stwarzać uczniom okazje do rozwijania umiejętności rozwiązywania problemów życiowych.

Aktywność w zakresie wychowania i profilaktyki

W roli zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie ważne miejsce zajmuje aktywność związana z udziałem w realizacji zadań wychowawczych i profilaktycznych. Wynika ona z powinności zawodowych, określonych w *Karcie Nauczyciela*²⁴ i w podstawie programowej²⁵.

Zgodnie z obowiązującym prawem oświatowym nauczyciel wychowania do życia w rodzinie ma obowiązek wspierania uczniów w holistycznym rozwoju, a zwłaszcza w nabywaniu i doskonaleniu kompetencji społecznych oraz w nabywaniu umiejętności niezbędnych w przygotowaniu do życia w małżeństwie i rodzinie. W realizacji tej powinności ważnym punktem odniesienia są dokumenty programowe (np. podstawa programowa, program wychowawczy i profilaktyczny szkoły).

Do stałych elementów aktywności wychowawczej i profilaktycznej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie należy wspomaganie dzieci i młodzieży w przygotowaniu się do zrozumienia i akceptacji zadań rozwojowych związanych z życiem w małżeństwie i rodzinie oraz stymulowanie procesu samowychowania²⁶. Trudno sobie wyobrazić realizację tego zadania bez odwołania do

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Zob. *Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. „Karta Nauczyciela”*, Dziennik Ustaw z 2014 r. poz. 191 i 1198 oraz z 2015 r. poz. 357, 1268 i 1418.

²⁵ Zob. *Podstawa programowa przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie*, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2011/02/4i.pdf> (4.01.2016), s. 1–6.

²⁶ Ibidem.

wartości uniwersalnych i promocji integralnej wizji ludzkiej seksualności. Stąd też za ważne uznać należy wspieranie uczniów w rozwoju moralnym i kształtowaniu hierarchii wartości, w tym także w kształtowaniu poczucia odpowiedzialności za siebie i innych oraz w rozwijaniu postawy wolnej od uzależnień (np. alkoholu, narkotyków, pornografii, internetu), przemocy i agresji²⁷. Realizacja tych zadań wymaga od nauczyciela wychowania do życia w rodzinie ustawicznego towarzyszenia uczniom oraz wspierania ich w rozwijaniu dojrzałych postaw moralnych i społecznych. Działaniom tym winna towarzyszyć troska o „promowanie trwałych związków małżeńskich, których podstawą jest więź emocjonalna, efektywne sposoby komunikowania się, wzajemne zrozumienie”²⁸ oraz życie wolne od uzależnień²⁹. Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie ma też wspomagać dzieci i młodzież w dążeniu do osiągnięcia dojrzałości psychicznej³⁰.

Wypełnianie wyżej wymienionych powinności, wynikających z roli zawodowej, wymaga nie tylko odpowiednich kwalifikacji zawodowych, ale także cech osobowych, które świadczą o dojrzałości ludzkiej i odpowiedzialności. Niemniej istotne wydają się również kompetencje społeczne nauczyciela wychowania do życia w rodzinie³¹. Warunkują one jakość kontaktów interpersonalnych z uczniami i ich rodzicami oraz z innymi osobami zaangażowanymi w wychowanie młodego pokolenia. Co więcej, poszczególne elementy kompetencji społecznych nauczyciela wychowania do życia w rodzinie decydują m.in. o umiejętności empatycznego słuchania, jasnego i spójnego komunikowania się, odpowiedzialnego i rzetelnego przekazywania wiadomości, otwartości, asertywności i zdolności do dialogu³². Dzięki tego rodzaju predyspozycjom można nie tylko właściwie komunikować uczniom cele wychowawcze, ale także diagnozować problemy wychowawcze i określać potrzeby w zakresie profilaktyki³³. Z tym wiąże się również motywowanie uczniów do samowychowania oraz współdziałanie z nimi w procesie rozpoznawania autentycznych wartości moralnych i ich internalizacji. Działaniom tym zawsze winno towarzyszyć poszanowanie godności każdego ucznia oraz respektowanie zasady podmiotowości³⁴.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 6.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Zob. więcej o tego rodzaju kompetencjach np. w: I. Sosnowska, *Kompetencje społeczne nauczycieli*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze 55 (2015), nr 6, s. 17–22.

³² Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się np. do: J. Jarmużek, *Kompetencje społeczne nauczycieli a skuteczność pracy w szkole*, Studia Edukacyjne 30 (2014), s. 213–227.

³³ W. Strykowski, J. Strykowska, J. Pielachowski, *Kompetencje nauczyciela szkoły współczesnej*, s. 25–26.

³⁴ Zob. więcej o tym np. w: A. Rynio, *Podmiotowość w edukacji*, Dydaktyka Literatury 25 (2005), s. 161–176.

W kontekście wyżej opisanych powinności wychowawczych nauczyciela wychowania do życia w rodzinie na uwagę zasługuje również realizacja zadań określonych w programie wychowawczym i profilaktycznym szkoły. Zadania te mają na celu kształtowanie i wzmacnianie postaw pożądanych społecznie oraz zmniejszanie wpływu czynników ryzyka na zachowanie uczniów³⁵. Ważna przy tym jest postawa dialogu. Dzięki niej możliwe staje się otwieranie uczniów na uniwersalne wartości, motywowanie do poszukiwania prawdy o małżeństwie i roli rodziny w życiu człowieka czy też promowanie wartości prorodzinnych i życia wolnego od agresji, przemocy i uzależnień. Służą temu różnego rodzaju działania wychowawcze nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Dla przykładu wymienić można udzielanie uczniom pomocy we właściwym przeżywaniu okresu dojrzewania, wzmacnianie procesu identyfikacji z własną płcią, tworzenie klimatu zaufania i otwartości oraz rozwijanie właściwości osobowych potrzebnych do budowania więzi koleżeństwa i przyjaźni³⁶. Kwestią zasadniczą pozostaje zawsze gotowość nauczyciela wychowania do życia w rodzinie do udzielania wychowankom różnego rodzaju pomocy oraz współdziałania z innymi nauczycielami i rodzicami w zakresie wychowania i profilaktyki.

Aktywność opiekuńcza

Z perspektywy roli zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie ważna wydaje się również aktywność opiekuńcza. Wyraża się ona w trosce o wspomaganie rodziny w zaspokojeniu potrzeb (np. biologicznych, psychicznych) uczniów oraz w dążeniu do zapewnienia im poczucia bezpieczeństwa³⁷. W działaniach tych, podobnie jak w aktywności dydaktycznej i wychowawczo-profilaktycznej, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie „ma obowiązek kierowania się dobrem uczniów, troską o ich zdrowie, postawą moralną i obywatelską z poszanowaniem godności osobistej ucznia”³⁸. Stąd też ważne jest odniesienie do wartości uniwersalnych oraz respektowanie zasad pracy opiekuńczej w różnych sytuacjach w środowisku szkolnym.

³⁵ A. Maj, *Program wychowawczy szkoły – ku integralnemu wychowaniu*, Zeszyty Formacji Katechetów 10 (2010), nr 3, s. 59 i nn.

³⁶ *Podstawa programowa przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie*, s. 1–6.

³⁷ K. Appelt, I. Kleczewska, *Powinności wychowawcze nauczyciela*, http://www.eid.edu.pl/archiwum/2001,99/padziernik,172/powinności_wychowawcze_nauczyciela,1187.html (17.01.2016), s. 1–2; por. analizy prowadzone przez Z. Dąbrowskiego, w: *Pedagogika opiekuńcza w zarysie*, t. 2, wyd. popr. i uzupełn., Olsztyn 2006.

³⁸ *Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, Dziennik Ustaw z 2015 r. poz. 2156 oraz z 2016 r. poz. 35 i 64, art. 4.

Niezależnie od środowiska szkolnego i wieku uczniów, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie jest zobowiązany do stwarzania warunków bezpieczeństwa na zajęciach lekcyjnych i w czasie przerw³⁹. Jego aktywność opiekuńcza w tym zakresie polega przede wszystkim na właściwej, zapewniającej uczniom bezpieczeństwo organizacji zajęć i odpowiedzialnym – zgodnym z harmonogramem ustalonym przez dyrektora – pełnieniu dyżurów podczas przerw. Nie ogranicza się jednak tylko do wypełniania obowiązujących w szkole instrukcji i regulaminów dotyczących bezpiecznej organizacji nauczania i wychowania. Przeciwnie, wymaga troski o wszechstronny rozwój ucznia, w tym także o zaspokajanie potrzeb rozwojowych, rozbudzanie zainteresowań oraz wspomaganie w odkrywaniu siebie i własnych predyspozycji osobowych⁴⁰. W różnych sytuacjach edukacyjnych nauczyciel wychowania do życia w rodzinie ma udzielać uczniom wsparcia, odpowiedzialnie zaspokajając ich podstawowe potrzeby psychofizyczne i wspierać we wszechstronnym rozwoju⁴¹. Stąd też potrzebna jest nie tylko wiedza teoretyczna na temat rozwoju człowieka i wspomaganie go w tym procesie, ale także dobra znajomość wychowanków i środowiska szkolnego⁴². Realizacja tego zadania wymaga od nauczyciela wychowania do życia w rodzinie podejmowania – w ramach prowadzonych zajęć – odpowiednich działań diagnostycznych, które pozwalają w sposób obiektywny rozpoznawać potrzeby uczniów⁴³. Na tej podstawie projektowane są i realizowane działania kompensacyjne ukierunkowane na zaspokajanie potrzeb rozwojowych uczniów⁴⁴.

W aktywności opiekuńczej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie, podobnie jak w aktywności dydaktycznej i wychowawczo-profilaktycznej, kluczową rolę spełniają właściwości osobowe oraz kompetencje społeczne⁴⁵. Niemożliwe jest bowiem zapewnienie uczniom bezpieczeństwa i wspieranie ich w zaspokajaniu podstawowych potrzeb psychofizycznych, bez życzliwości, skłonności i gotowości do niesienia pomocy, wrażliwości na potrzeby drugiego człowieka, otwartości, zrozumienia i cierpliwości⁴⁶. Wśród tych predyspozycji osobowych szczególnie miejsce zajmuje umiejętność nawiązywania i podtrzymy-

³⁹ Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. „Karta Nauczyciela”, z 2014, poz. 191, 1198 oraz z 2015 r. poz. 357, 1268 i 1418.

⁴⁰ Ibidem; por. L. Albański, *Opiekuńczo-wychowawcza działalność szkoły*, w: L. Albański, S. Gola, *Wybrane zagadnienia z pedagogiki opiekuńczej*, Jelenia Góra 2013, s. 76–91.

⁴¹ Ibidem.

⁴² *Kodeks etyczny nauczyciela*, <ftp://ftp.wsap.edu.pl/Biblioteka/@ntykorupcyjna/KODEKS%20ETYCZNY%20NAUCZYCIELA.pdf> (17.01.2016), s. 1–3.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ W. Strykowski, J. Strykowska, J. Pielachowski, *Kompetencje nauczyciela szkoły współczesnej*, s. 26–27.

⁴⁵ K. Appelt, I. Kleczewska, *Powinności wychowawcze nauczyciela*, s. 1–3.

⁴⁶ Ibidem.

wania kontaktów interpersonalnych oraz wywierania pozytywnego, wychowawczo pożądanego wpływu na uczestników zajęć wychowanie do życia w rodzinie. Wzmacniają one jakość aktywności zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Pozwalają rzetelnie wypełniać rolę zawodową, ale także autentycznie towarzyszyć wychowankom w poszukiwaniu uniwersalnych wartości, ich internalizacji oraz w kształtowaniu dojrzałych postaw moralnych i społecznych⁴⁷.

Zakończenie

Zaprezentowane powyżej zagadnienia wskazują na trzy integralnie ze sobą powiązane komponenty roli zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Odnoszą się wprost do różnych obszarów aktywności dydaktycznej, wychowawczo-profilaktycznej i opiekuńczej w środowisku szkolnym.

Szkoła jest szczególnym miejscem wypełniania roli zawodowej przez nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Aktywność zawodowa zgodna z tą rolą zależy nie tylko od kompetencji, ale także od predyspozycji osobowych nauczyciela. Znaczące wydają się też uwarunkowania środowiskowe. Specyfika szkoły, właściwości podmiotowe i potrzeby uczniów oraz oczekiwania rodziców decydują o specyfice roli zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Warunkują bowiem jakość szczegółowych zadań dydaktycznych, wychowawczo-profilaktycznych i opiekuńczych, które nauczyciele podejmują w ramach wychowania do życia w rodzinie. Zawsze jednak wymagają odwołania do osobistej wiedzy i doświadczenia oraz uniwersalnych wartości.

Wypełnianie roli zawodowej pozwala nauczycielom wychowania do życia w rodzinie na odpowiedzialne i rzetelne wspomaganie uczniów we wszechstronnym rozwoju. Wymaga jednak pozytywnego przedstawienia wiedzy dotyczącej miłości, odpowiedzialności, przyjaźni, seksualności, płodności kobiety i mężczyzny oraz ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. W efekcie tych działań możliwe staje się ukazywanie małżeństwa jako wartości i dobra społecznego, a rodziny jako wspólnoty opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny oraz wspieranie uczniów w internalizacji wyżej wymienionych treści i kształtowaniu postaw prorodzinnych.

⁴⁷ Ibidem.

ROLA ZAWODOWA NAUCZYCIELA WYCHOWANIA DO ŻYCIA W RODZINIE

(STRESZCZENIE)

Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie podejmuje różnego rodzaju formy aktywności zawodowej w szkole. Są one ważnym komponentem jego roli zawodowej. Wynikają m.in. z obowiązującego prawa, powinności zawodowych, założeń programowych kształcenia w poszczególnych typach szkół i oczekiwań społecznych. Niemniej istotne znaczenie mają właściwości osobowe oraz kwalifikacje i kompetencje zawodowe. Wymienione czynniki warunkują jakość aktywności zawodowej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Analizując problematykę określoną w tytule niniejszego przedłożenia, zwrócono uwagę na prawa i obowiązki nauczyciela wychowania do życia w rodzinie, które dotyczą nauczania, wychowania, profilaktyki i opieki. Odwołano się przy tym do obowiązujących dokumentów oświatowych i założeń programowych. Pozwoliło to wskazać, na czym polega właściwe wypełnianie zadań dydaktycznych, wychowawczo-profilaktycznych i opiekuńczych przez nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Dowiedziono, że niezależnie od przemian zachodzących w rzeczywistości społeczno-kulturowej, potrzeb i zainteresowań uczniów oraz oczekiwań rodziców, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie zobowiązany jest do rzetelnego i odpowiedzialnego udziału w podejmowaniu zagadnień dotyczących małżeństwa i rodziny. Ma też wspierać uczniów w integralnym rozwoju oraz w kształtowaniu postaw społecznych i moralnych w oparciu o uniwersalne wartości moralne i społeczne.

THE PROFESSIONAL ROLE OF TEACHER OF EDUCATION FOR FAMILY LIFE

(SUMMARY)

Teachers of education for family life take all sorts of forms of professional activity in school. The activities are an important component of teachers' professional role. They arise, among others, from applicable laws, professional obligations, curriculum assumptions in particular types of schools and social expectations. However, personal characteristics as well as professional qualifications and competence are of great importance. These factors determine the quality of professional activity of the teacher of education for family life. By analyzing the issue mentioned in the title of this thesis, attention was drawn to the rights and obligations of teachers of education for life in the family that relate to teaching, upbringing, prevention and care. Reference is made at the same time to the existing educational documents and curriculum assumptions. This made it possible to indicate what the proper fulfillment of teaching, educational-preventive and caring tasks of the teacher of education for life in the family depends on. It has been proved that regardless of the changes taking place in the socio-cultural realities, the needs and interests of students and the expectations of parents, teachers of education for life in the family is required to take fair and responsible participation in the issues relating to marriage and family. He also has to support his students in the integral development and shape social and moral attitudes based on universal moral and social values.

DIE BERUFSROLLE DES LEHRERS FÜR DIE ERZIEHUNG IM BEZUG AUF DAS LEBEN IN DER FAMILIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Lehrer für die Vorbereitung auf das Leben in der Familie unternimmt verschiedene Berufsaktivitäten in der Schule. Sie sind eine wichtige Komponente seiner Berufsrolle. Sie resultieren u.a. aus dem geltenden Recht, den Berufspflichten, den Programmgrundlagen in verschiedenen Schultypen sowie aus den gesellschaftlichen Erwartungen. Eine Schlüsselrolle spielen hier jedoch die persönlichen Qualitäten sowie die beruflichen Qualifikationen und Kompetenzen. Die aufgezählten Faktoren beeinflussen die Qualität der Berufsaktivitäten des Lehrers für die Vorbereitung auf das Leben in der Familie. Bei der Analyse der Titelproblematik des folgenden Artikels wurde die Aufmerksamkeit auf Rechte und Pflichten des Lehrers für die Vorbereitung auf das Leben in der Familie gelenkt, welche die Erziehung, Prophylaxe sowie die Pflege betreffen. Es wurden dabei die geltenden staatlichen Bestimmungen sowie Programmgrundlagen herangezogen. Es wurde dabei gezeigt, worin die eigentliche Erfüllung der didaktischen, erzieherisch prophylaktischen und pflegenden Aufgabe durch den Lehrer für die Erziehung auf das Leben in der Familie besteht. Es wurde bewiesen, dass unabhängig von den sozial kulturellen Veränderungen, von Bedürfnissen und Interessen der Schüler sowie von den Erwartungen der Eltern, der Lehrer für Erziehung auf das Leben in der Familie zur sorgfältigen und verantwortungsvollen Behandlung der Themen, welche die Ehe und Familie betreffen, verpflichtet ist. Er soll auch die Schüler in der integralen Entwicklung sowie in der Ausgestaltung der sozialen und moralischen Haltungen unterstützen, die auf moralischen Werten gegründet sind.

Ks. Antoni Jucewicz SVD
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Duchowo-moralne wyzwania starości

Słowa kluczowe: starość, starzenie się, umieranie, moralność, duchowość, śmierć.

Keywords: old age, aging, dying, morality, spirituality, death.

Schlüsselworte: Alter, Altern, Tod, Moral, Spiritualität, Tod.

Wstęp

Czasy współczesne charakteryzują się podkreśleniem roli i znaczenia młodości, witalności, zdrowia, tężyzny fizycznej, urody i sukcesu. Wynika to z przyjętej wizji człowieka, w której naczelne miejsce zajmuje sfera doczesna, materialna i użyteczna. Idee materializmu i naturalizmu wykluczają istnienie życia pozagrobowego, a wiarę w nie uważają za oznakę słabości czy alienacji. Współczesny człowiek w jakiejś mierze ulega tym tendencjom, a jego przekonanie o istnieniu życia wiecznego zaczyna być coraz bardziej naznaczone wątpliwościami. W związku z tym odpycha on od siebie myśl o śmierci. Konsekwentnie usuwa ją z obrazu, jaki tworzy o życiu. Jego refleksja wydaje się być pozbawiona poszukiwań odpowiedzi na pytanie, co będzie po śmierci lub czy w ogóle coś po niej istnieje. Raczej skupia się on na aktualnie przeżywanym rzeczywistości i na bieżących doczesnych problemach.

Wizja człowieka pozbawiona wymiaru transcendencji sprawia, że pewne fakty, takie jak chociażby choroba, cierpienie, starość czy śmierć nie mają dostatecznego wytłumaczenia. W tej perspektywie także życie człowieka starszego wydaje się być zredukowane do oczekiwania na nieunikniony koniec istnienia, bez perspektywy niosącej nadzieję, a tym bardziej radość, pokój i spełnienie.

Odpowiedzią chrześcijaństwa na fakt starości i umierania jest orędzie nadziei i prawdy o człowieku. W świetle nauki chrześcijańskiej życie ludzkie nie kończy się z chwilą śmierci fizycznej, a starość może być przeżywana jako

okres szczególnej dojrzałości i wewnętrznego wzrostu. Starość bowiem to – jak naucza Jan Paweł II – „ostatni etap ludzkiego dojrzewania i znak Bożego błogosławieństwa”¹.

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania, z perspektywy katolickiej, starości jako wyzwania duchowego i moralnego.

1. Akceptacja własnej kondycji

Wiele osób nie akceptuje swoich słabości i faktów z przeszłości swego życia. Nie uznają oni własnych wad somatycznych, psychicznych i moralnych, czy chorób. Wielu buntuje się także wobec faktu zbliżającego się końca ich doczesnego trwania i nie potrafi przezwyciężyć kryzysu, który niesie ze sobą proces starzenia. Inni – zmagając się z nieuniknionym upływem czasu – stopniowo ulegają zgorzknieniu i apatii².

Oczywiste jest, że pewnych cech czy faktów w życiu człowieka nie da się zmienić. Nie da się np. przezwyciężyć cech wynikających z temperamentu. Nie sposób także wyprzeć z pamięci i zanegować własnej historii życia. Nie można również uniknąć faktu starzenia się i w konsekwencji – śmierci.

To jednak, co w życiu człowieka nie może być zmienione, może i powinno być zaakceptowane. Akceptacja życia wraz z jego kondycją jest bowiem warunkiem dojrzałości osobowej i w konsekwencji niezaburzonego, harmonijnie przeżywanego życia. Tylko droga akceptacji ludzkiej kondycji chroni osobę przed frustracją i ucieczką w jakąś formę alienacji czy wręcz niedojrzałość³.

Potrzeba akceptacji dotyczy także starości. Jej brak prowadzi do regresu osobowościowego. Jak twierdzi C.G. Jung, ludzie, nie godząc się z faktem własnej starości „z ochotą wracają pamięcią do czasu młodości, lecz nie mogą odnaleźć żywotnego stosunku do teraźniejszości”⁴. Towarzyszy im często pragnienie rewanżu za niewykorzystane minione lata. Może on niekiedy przybrać postać bulimicznego apetytu na nadrobienie niewykorzystanego w przeszłości czasu poprzez np. egzotyczne podróże, życie towarzyskie, studia, naukę języków etc.⁵

¹ Jan Paweł II, List Ojca Świętego *Do moich braci i sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, n. 8, Poznań 1999.

² A. Deeken, *Gdy przychodzi starość*, tłum. M. Figarski, Kraków 1977, s. 15.

³ E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1987, s. 76–77.

⁴ J.G. Jung, *Seele und Tod*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 8, Zürich 1967, s. 466, cyt. za A. Grün, *Co nas czeka po śmierci*, tłum. Ł. Masny, Częstochowa 2008, s. 13.

⁵ P. Guërin, *Wiek dojrzały jako wyzwanie duchowe*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 108. Nie znaczy to, że powyższe aktywności należy całkowicie wykluczyć czy je po prostu zanegować, ale nie powinny one przysłaniać lub wypierać realizacji wyższych wartości, bądź być rodzajem ucieczki przed przeżywaniem starości jako przygotowania do przejścia do wieczności.

Istotnym, a zarazem pierwszym wymogiem moralnym odnośnie do starości jest pogodzenie się z własnym wiekiem i wynikającą z niego kondycją psychofizyczną. Jak to zostało powiedziane, fakt starości i przemijania jest dla wielu poważnym wyzwaniem. Problem ten, jak się wydaje, może dotyczyć zwłaszcza tych, którzy nie uznają istnienia życia pozadoczesnego. Dla nich akceptacja starości jest niezmiernie trudna, ponieważ ich świadomości nie towarzyszy perspektywa niegasnącego istnienia w miłującej obecności Boga. Muszą bowiem zmierzyć się z porażającą wizją tego, że z chwilą śmierci wszystko się skończy, a ich istnienie zmierza ku totalnej anihilacji.

Z duchowego punktu widzenia niezdolność akceptacji własnej starości jest dość często uwarunkowana faktem, że w przeszłości dany człowiek nie potrafił żyć pełnią swego życia, oddając się różnym iluzjom, „fałszywym bogom”, grzechowi, mocno instalując się w doczesności. W ten sposób wykorzeniał się ze swego eschatologicznego powołania. Zapomniał, że na ziemi jest tylko pielgrzymem, człowiekiem w drodze. Zaniedbany przez niego rozwój duchowo-moralny spowodował lęk przed śmiercią⁶. Ów niepokój stał się sygnałem ostrzegawczym, że nie żyje on w harmonii i, że wyalienował się ze swego podstawowego wymiaru – powołania do wieczności.

Z egzystencjalnego punktu widzenia stan niepokoju człowieka wynika także z faktu, że myśl nigdy nie może przekroczyć egzystencji. Może ją tylko w sposób niewyraźny antycypować. Istnienie jest bowiem granicą lub punktem odniesienia myśli. Myśl jest następstwem bytowania. Istnienie jest wobec myśli transcendentne⁷. Stąd też myśl o śmierci, czyli o tym, co niewiadome i niejasne, przeraża.

Jedno wydaje się być pewne: w pełni i prawdziwie może zaakceptować starość jedynie ten, komu towarzyszy nadzieja na to, że roztacza się przed nim perspektywa jakiegoś dobra. To dobro musi być jednak ukonkretnione. Chrześcijaństwo postrzega najwyższe Dobro jako miłującą Osobę⁸. Stąd wiara religijna pomaga w akceptacji własnej starości i w konsekwencji, nieuniknionego faktu śmierci. Ludzka egzystencja nie zamyka się bowiem horyzontem doczesności. Jest włączona w historię zbawienia i towarzyszy jej nadzieja wiecznotrwałej komunii z Bogiem. Wiara chrześcijańska przekonuje, że życie ludzkie jest życiem w sensie wyższym i głębszym od tego, co uznaje biologia. Chrześcijanin zwrócony jest ku pełni istnienia ludzkiego, bo ukierunkowany jest na Boga, Źródło wszelkiego istnienia. Afirmuje życie nawet tam, gdzie zaciemnia je słabość, cierpienie i śmierć⁹.

⁶ A. Grün, *Pokochaj swój wiek. Sztuka starzenia się*, tłum. Ł. Masny, Częstochowa 2009, s. 23. Zob. także Iz 40, 30-31.

⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 42.

⁸ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 147–150.

⁹ *Ibidem*, s. 98.

Poważnym wyzwaniem duchowym, a zarazem moralnym jest dla człowieka jego historia. Przeszłość, o ile nie była zaakceptowana, może stać się poważnym cierpieniem dla osoby, zwłaszcza w podeszłym wieku. Towarzyszy jej bowiem perspektywa końca egzystencji, która grozi dramatem „niezamkniętej karty” życia. Nieuzdrowiona przeszłość może być powodem rozgoryczenia, poczucia straty i niespełnionego życia oraz buntu przeciwko Bogu. Chrześcijaнин uznaje konieczność pogodzenia się z własną historią. Tym samym wyraża wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa pośród bolesnych doświadczeń ludzkiego istnienia, wokół którego wyłania się „krzyż chwalebny”.

Aby doświadczyć uzdrowienia wewnętrznego należy najpierw zmierzyć się z bolesną przeszłością i ją uznać. Przyznać się do swoich wewnętrznych ran. Chodzi o dokonanie odważnego wglądu w uczucia i w to, co kryje się za nimi – w życie duchowe. Zarówno teologia życia wewnętrznego, jak i psychologia zgodnie potwierdzają, że introspekcja jest pierwszym warunkiem uwalniającej i uzdrawiającej przemiany w człowieku¹⁰. W tej perspektywie starość jest ostatnim etapem, w którym człowiek wezwany jest przez Boga, by przed śmiercią zaakceptował siebie, przebieg historii życia, niewłaściwe wybory, cierpienie.

Uzdrowienie wewnętrzne nie jest jednak procesem łatwym. W głębi człowieka rodzi się niekiedy wiele buntu i niezgody na bolesne wydarzenia. Dlatego w starości ważne jest świadome i jednocześnie odważne – w duchu pokory – poddanie się uzdrawiającej łasce. Chrystus Zmartwychwstały rodzi się w człowieku wtedy, gdy ten uświadomi sobie swoją sytuację egzystencjalną, gdy cierpi z tego powodu. Wówczas pojawia się w nim potrzeba otwarcia na Boga i Jego uzdrawiającą moc¹¹. Zasadniczo krzyż i cierpienie łamie ludzi, jest dla nich dowodem na to, że Bóg albo nie istnieje, albo że nie jest miłością. Chrześcijaнин w krzyżu znajduje życie, bo jest w nim obecny Zmartwychwstały Chrystus. Odnajduje niejako klucz do cierpienia. I to powoduje, że wielbi Boga za swoje życie, bo jest głęboko przekonany, że wszystko, co Bóg dopuścił w jego historii jest święte i potrzebne dla jego zbawienia. Chrześcijaнин to ktoś, kto zobaczył Boga w swoim krzyżu, kto zrozumiał sens przeżywanego cierpienia jako procesu zbawczego, odkrył swoje cierpienie jako „krzyż chwalebny”¹².

W procesie akceptacji starości należy także uznać w pełni swoją ludzką, kruchą kondycję. Trzeba przyjąć postawę pokory i prostoty. Należy zrezygnować z pragnienia posiadania zbędnych rzeczy i bycia docenianym i podziwianym przez innych. Zakłada to zgodę na niespełnienie swoich, często niedojrza-

¹⁰ A. Pelanowski, *Umieranie ożywiające – czyli poradnik dla tych, którzy umierać nie chcą, a umrzeć muszą*, Wrocław 2005, s. 149.

¹¹ A. Cholewiński, *ABC chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 134.

¹² *Ibidem*, s. 140–141.

łych, planów i aspiracji. „Bycie sobą” człowieka starego nie tylko pozwala mu spokojnie kroczyć przez dolegliwości wieku starczego, ale także uzdalnia go do akceptacji innych, młodych, pełnych energii i żywotności. Aby bowiem dobrze przyjąć dar drugiego, trzeba najpierw być u „siebie”¹³, tzn. przyjąć najpierw dar swojej starości.

Nie ulega wątpliwości, że gdyby życie ludzkie miało osiągnąć swoją pełnię w wieku dojrzałym, a starość byłaby schyłkiem, przed którym należałoby się bronić, i drogą prowadzącą jedynie do grozy śmierci, oznaczałoby to perspektywę niezmiernie defetystyczną. Tak jednak nie jest¹⁴. W istocie, dla chrześcijanina nie istnieje kres życia, ponieważ ciągle oczekuje on spełnienia. Jego istnienie zanurzone jest w wieczności, która nie zna starzenia się i przemijania. Dlatego chrześcijanin mocno osadzony jest w terażniejszości, która nasycona jest działaniem Boga w historii. Chrześcijanin bowiem żyje „tu” i „teraz”, uwzględniając jednocześnie całą powagę swego kruchego trwania i perspektywę śmierci.

W tym kontekście ciekawy ogląd tych kwestii prezentuje C.G. Jung. Twierdzi, że po połowie życia tylko ten pozostaje „żywy”, pełen akceptacji życia, kto gotowy jest na to, by umrzeć¹⁵. Akceptacja własnej kondycji ostatecznie oznacza uznanie horyzontu śmierci. To niezbędny warunek harmonijnego istnienia na każdym etapie życia, zwłaszcza w starości. Nic bowiem tak bardzo nie umiejscawia człowieka w terażniejszości, jak perspektywa śmierci.

2. Szanse i niebezpieczeństwa starości

Każdy etap życia, z jakim człowiekowi przychodzi się zmierzyć jest zarówno szansą na rozwój, jak i jest niebezpieczeństwem regresu¹⁶. Także starość jest etapem, w którym osoba może osiągnąć duchowo-moralną dojrzałość lub doświadczyć regresu. Starości, podobnie jak młodości i każdego innego etapu życia, nie powinno się pozostawić bez opieki i formacji. Trzeba umieć nią właściwie pokierować. Proces ten można nazwać samowychowaniem do starości. Wymaga on wnikliwej selekcji tego, co zagraża rozwojowi osobowościowemu od tego, co stanowi o rozwoju osoby¹⁷.

Starość wiąże się ze zdobywaniem wolności w stosunku do tego, co doczesne i nietrwałe. Człowiek stary wezwany jest, by nie kierować się impera-

¹³ P. Guèrin, *Wiek dojrzały jako wyzwanie duchowe*, s. 110.

¹⁴ J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, tłum. E. Burska, Warszawa 1978, s. 36.

¹⁵ C.G. Jung, *Gesammelte Werke Bd. VIII*, Zürich 1967, s. 466, cyt. za A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 43.

¹⁶ E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, s. 149.

¹⁷ K. Romaniuk, *Lata podeszłe i starość według Biblii*, Warszawa 1993, s. 111.

tywem zaspokojenia egoistycznych dążeń i pożądań. Ma zresztą ku temu pewną naturalną pomoc. Polega ona na tym, że z biegiem lat niektóre potrzeby i pożądania słabną lub nawet całkowicie wygasają. Na przykład, w młodości postawa realizacji miłości zwykle podlega jakiemuś skażeniu, ponieważ często nasycona jest interesownością, erotyzmem, zachłannością oraz działaniami spontanicznymi, nacechowanymi poszukiwaniem własnej satysfakcji i korzyści. Podobnie rzecz ma się z realizacją planów. Sukces młodego człowieka na ogół oszołamia go. Sprawia, że jest on bezkrytyczny i pyszny, spragniony kolejnych bodźców sukcesu i stymulacji do działania. Człowiek stary natomiast – z uwagi na specyfikę swego wieku – ma większą szansę na to, by być wolnym od ograniczeń młodości. Jego miłość w sposób naturalny oczyszcza się z erotyzmu, dominacji, interesowności czy warunkowości¹⁸, a działanie przestaje być nacechowane pragnieniem sukcesu czy sławy.

Starzenie się nie przebiega jednak w ramach jednego schematu i niezakłócenie nie prowadzi do osiągnięcia dojrzałości ludzkiej i duchowej. W starości można bowiem przybrać pozycję statyczną duchowo i narcystycznie, egoistycznie skupioną na sobie. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo zamknięcia się w sobie, użalania się nad swymi problemami, słabościami czy chorobami. Wielu osobom w podeszłym wieku towarzyszy niekiedy przesadna troska o własne zdrowie, która nierzadko prowadzi do postaw hipochondrycznych. Innym niebezpieczeństwem starości jest nadmierne przywiązanie do rzeczy, rodzące niebezpieczeństwo życia przeszłością, na które wskazują przedmioty z młodości¹⁹.

W okresie starości ważnym zadaniem moralnym jest przyjęcie właściwych priorytetów. Decyduje to o tym, czy człowiek stary zwróci się do Boga i innych, czy też będzie pasywnie przeżywać swoją starczą samotność. Chodzi o podjęcie takich decyzji, które będą prowadziły osobę w podeszłym wieku do wyzwolenia z duchowego infantylnizmu, egocentrycznego skupienia się na sobie i bezowocnego roztrząsania przeszłości jako straty lub jako bezpowrotnie przeżytych pięknych chwil. W tym kontekście E. Jaeggi przestrzega osoby starsze przed tym, aby nie ulegały pokusie podejmowania próby bezmyślnego naśladowania lat swojej młodości, by nie „zapychały” danego im czasu bezowocnymi wspomnieniami przeszłości. Chodzi o to, by nie wejść w pułapkę zapomnienia o tym, że przemijające etapy życia są nieodwracalne, a aktualne wymagają od człowieka integracji na nowym, właściwym sobie poziomie. Wiąże się to z odważnym i zdecydowanym podjęciem wyzwań odpowiednich do wieku²⁰.

¹⁸ J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, s. 40–41.

¹⁹ *Ibidem*, s. 30–33.

²⁰ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 116.

Starzenie się, jako uprzywilejowany czas „przejścia” i spotkania z Bogiem, jest etapem doniosłym w perspektywie osobistej historii zbawienia. Dlatego ważne jest, aby w starości nie przywiązywać się do niczego, co mogłoby oddalić człowieka od jego twórczego, chrześcijańskiego przeżywania tego etapu życia²¹.

3. Starość jako zadanie

Wzniosłość i znaczenie starości płynie z faktu, że stanowi ona ostatni, a zarazem bardzo ważny etap rozwoju osoby. To szczególny czas, w którym człowiek przygotowuje się na najważniejsze spotkanie, spotkanie z Bogiem²². W perspektywie chrześcijańskiej starzenie się niesie ze sobą jedno z najdonioślejszych wyzwań w życiu człowieka. Dotyczy ono bowiem ostatecznego skonfrontowania się z celem życia i własną relacją do Boga²³.

Starość jest zapowiedzią śmierci. Ta zaś, która stanowi zagrożenie bytu, każe postawić pytanie o „zabezpieczenie” istnienia. Owo „zabezpieczenie” istnienia P. Tillich nazywa „troską ostateczną”, wskazując na wiarę religijną. W istocie chodzi o troskę natury duchowej, wyrażającą się nie tylko w akceptacji przedmiotu wiary, ale także obietnicy ostatecznego spełnienia²⁴. Tą obietnicą w życiu chrześcijanina jest Dobra Nowina, która wyprowadza człowieka z trwogi istnienia i prowadzi do nadziei graniczącej z pewnością, że życie jest silniejsze od śmierci i że ostatnim słowem w życiu człowieka jest słowo miłości Boga.

Przemijanie z całą pewnością można zakwalifikować jako czynnik stymulujący człowieka do rozwoju duchowego. Na drodze tego rozwoju doniosłą rolę odgrywa czas oraz to, do czego czas pozwala dojrzeć. Przemijanie bowiem niesie ze sobą potrzebę refleksji nad upływającym życiem. Gdy uzna się nieodwracalność przebytego życia, wówczas można bardziej otworzyć się na działanie tego, co ponadczasowe, co wprowadza człowieka w doświadczenie wieczności – łaski²⁵.

W tej perspektywie doniosłym zadaniem w obliczu starości jest odkrycie lub potwierdzenie sensu życia. Chodzi o cnotę mądrości, która pozwala dostrzec istotę ludzkiego istnienia. Napełnione sensem spojrzenie na życie znajduje swój najpełniejszy wyraz w ostatnich słowach Jezusa na krzyżu: *Wykonało się* (J 19, 30). Chrystus spełnia na krzyżu wszystko, czym żył. Jego śmierć jest

²¹ J.P. Dubois-Dumée, *Starzec się pięknie*, tłum. B. Stefaniak, Poznań 2004, s. 58.

²² J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, s. 36.

²³ A. Deeken, *Gdy przychodzi starość*, s. 15.

²⁴ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

²⁵ P. Guèrin, *Wiek dojrzały jako wyzwanie duchowe*, s. 34–36.

uwieńczeniem Jego życia. Oznacza aktualizację odwiecznej, bezwarunkowej i niezgłębionej miłości Boga. W ten sposób odsłania się prawda o tym, że ofiarna miłość jest ostatecznie tym, co scala ludzkie istnienie i stanowi wypełnienie życia²⁶. Wzór Chrystusa umierającego na krzyżu u chrześcijanina musi rodzić pytanie o jakość przeżywanego życia, o to, czy w chwili śmierci umierający może z całym przekonaniem stwierdzić, że jego życie spełniło się, że przeżył je w Bogu, dla Boga i bliźnich.

Doświadczenie starości jest także szczególnym czasem do poszerzania własnej tożsamości. Paradoksalnie, dokonuje się ono przez zapomnienie o samym sobie. Chodzi o „zamknięcie oczu” na to, co przyziemne, często banalne, naznaczone troską o zdobywanie dóbr materialnych i zabieganiem o względy innych²⁷. Fakt starzenia się wydaje się być niezmiernie ważny w procesie odejścia od tego, co czyniło się niejako na zewnątrz do tego, co wiąże się z aktywnością wewnętrzną – poszukiwaniem wartości ponadużytecznych, duchowych i nadprzyrodzonych. W tej perspektywie starość jest idealnym momentem do twórczej introspekcji i odkrywania bogactwa życia wewnętrznego²⁸. Towarzyszy temu zazwyczaj odnowa religijna, czego świadectwem jest wiele wspólnot parafialnych, składających się w większości z osób starszych. Religijność osoby w podeszłym wieku musi mieć jednak znamiona wiary dojrzałej. Nie chodzi o to, by trzymać się jakiś nawyków religijnych, by w religii zamknąć się jak w schronie, mającym dać zabezpieczenie przed złymi skutkami śmierci²⁹, ale by w otwartości na Słowo Boże poszukiwać woli Bożej, aktywnie podejmować chrześcijańskie wyzwania swego wieku.

Starość to czas poszerzania przestrzeni wolności wewnętrznej i niezależności ducha. Chodzi o pewną autonomię polegającą na niezależności sądów, uczuć i myślenia, o niezbędną wolność od wpływu innych. Starość bowiem to szansa niejako powrotu do samego siebie, tzn. poznania siebie w prawdzie. Towarzyszy temu nieraz bolesne przyznanie się przed samym sobą, że żyło się w zależności od innych, od ich oczekiwań, pragnień i uznania³⁰, że podejmowało się niedojrzałe wybory, podyktowane egoizmem, pychą czy koniunkturalizmem.

Być wolnym w znaczeniu wewnętrznym oznacza również stwarzać wolność innym, by mogli bez skrępowania otworzyć się przed drugim i by wydobyli głębię swego „ja”, nierzadko zranionego czy osądzonego przez otoczenie³¹.

²⁶ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 14.

²⁷ Ibidem, s. 115–116.

²⁸ Ibidem, s. 12.

²⁹ P. Guèrin, *Wiek dojrzały jako wyzwanie duchowe*, s. 23.

³⁰ A. Pelanowski, *Umieranie ożywające*, s. 95–96.

³¹ J.P. Dubois-Dumée, *Starzec się pięknie*, s. 58.

Wydaje się, że w czasach pogoni za sukcesem, stresu i rywalizacji wielu nie wytrzymuje tempa życia. Aby utrzymać równowagę wewnętrzną, potrzebują duchowych powierników. Tę rolę skutecznie pełni wiele osób w podeszłym wieku. Dojrzała miłość osoby starszej wyraża się w uważnym słuchaniu, empatii, mądrości i znajomości rzeczy oraz troskliwym zaangażowaniu na rzecz drugiego. Człowiek stary, poprzez swoją wrażliwość, a jednocześnie wykorzystanie bogactwa własnych doświadczeń, może być tym, który duchowo wesprze osobę w potrzebie i doda jej odwagi do przezwycięzania trudności, pomoże wyjść z traumy, lęku czy wskaże dobre rozwiązania w sytuacjach trudnych czy konfliktowych³².

Starość to etap życia nacechowany zazwyczaj spokojem i równowagą ducha. Człowiek stary jest bardziej wolny od aktywizmu, rywalizacji, przemocy czy zdobywania władzy. Przez to staje się bardziej łagodny. Pojęcie „łagodny” w języku niemieckim (*mild*) pochodzi od czasownika „mielić” (*mahlen*). Człowiek stary łagodnieje, ponieważ w pewnym sensie „został zmielony” w młynie życia³³. „Zmielony” został także fałszywy obraz życia, w którym upatrywał on oparcia, pewności siebie, trwałego szczęścia i bezpieczeństwa. Właśnie dlatego ludzie starzy mogą wnieść do środowiska równowagę, opanowanie, spokój i łagodność³⁴. W ten sposób osoby w podeszłym wieku mogą zaświadczyć innym o potrzebie nabrania dystansu do wielu spraw doczesnych. Wydaje się, że ów dystans potrzebny jest współczesnemu człowiekowi, który nadmiernie skoncentrowany jest na sukcesie i korzyściach materialnych. Sukces materialny czy prestiżowy może być bowiem powodem oddalenia od wartości duchowych. Może dawać złudzenie samowystarczalności człowieka. Towarzyszy temu niekiedy poczucie wyższości i zniecierpliwienia wobec tych, którzy doznają niepowodzeń lub doświadczanych różnymi słabościami. Sukces wielokrotny natomiast prowadzi do nonszalancji, nieumiejętności zrozumienia trudności przeżywanych przez innych, pychy³⁵. Pomocą w odnowie duchowej są z pewnością osoby starsze. Ich życie wskazuje, że wartości doczesne są nietrwałe, że – w obliczu starości – konieczna jest pogłębiona refleksja nad życiem i skupienie się na tym, co nieprzemijające, naznaczone Bożą obecnością i prowadzące do zbawienia.

Osoba stara niejednokrotnie doświadcza samotności, zwłaszcza gdy bliscy odeszli do wieczności, a z młodymi nie może uczestniczyć we wszystkich

³² J. Vanier, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich do prawdziwej miłości*, tłum. M. Żurowska, Kraków 1989, s. 34–35.

³³ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 106.

³⁴ J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, s. 43.

³⁵ E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, s. 146.

aspektach ich życia. Droga radzenia sobie z tym stanem wymaga odwagi skonfrontowania się z samym sobą. Samotność pozwala dostrzec, czy człowiek dobrze funkcjonuje jako osoba niezależna psychicznie, wewnętrznie zharmonizowana, pogodzona z własną historią i pozbawiona lęku o siebie w perspektywie przyszłości.

Doświadczenie samotności daje poczucie odrębności. Stwarza sprzyjający klimat do poszukiwania samookreślenia i zdobycia należytego dystansu wobec ludzi i zdarzeń. Samotność jest także drogą dotarcia do istoty rzeczy. W hałasie ustawicznych kontaktów może zostać zagłuszony nurt wewnętrznego dialogu, rozważanych problemów, formułowanych pytań i odpowiedzi na nie. Samotności wymaga również życie wewnętrzne. Bez samotności nie jest także możliwa owocna modlitwa. Wymaga ona bowiem wyłączenia się z fizycznej obecności innych³⁶. Jakość przeżywania samotności jest także probierzem wiary. W radzeniu sobie z własną samotnością człowiek może zweryfikować poziom i motywy swojej wiary. Może sprawdzić, czy doświadczenie religijne prowadziło go faktycznie do głębokiego spotkania z Bogiem, czy też było jakąś formą ucieczki od problemów, nieakceptacji różnych wydarzeń, ucieczką także przed samotnością³⁷.

Starość to czas spełnienia i przygotowanie do „oglądania Boga”³⁸. W samotności człowiek może spotkać Boga w intymnych obszarach własnego „ja”, niedostępnego dla nikogo poza Bogiem. Owocem tej komunii jest doświadczenie bliskości i miłości Boga. Samotność w tej perspektywie jest przygotowaniem do przejścia na spotkanie z Bogiem, które dokona się także w samotności³⁹.

4. Przygotowanie na przejście

Doświadczenie starości zwraca człowieka ku życiu wiecznemu. Osoba w podeszłym wieku nie tylko pełniej uświadamia sobie prawdę o zbliżającej się śmierci, ale także powinna przyjąć wobec niej odpowiednią postawę.

W potocznym odczuciu śmierć postrzegana jest jako zło, a życie jako dobro. Wynika to z głębokich inklinacji natury człowieka, stworzonego do istnienia, do życia w wiecznotrwalej komunii z Bogiem. Wielu nie kojarzy jednak śmierci z radością spotkania z Bogiem, ale z lękiem przed tym, co nieznanne i niepewne⁴⁰. Chociaż oczekiwanie na śmierć może człowieka zmienić, udosko-

³⁶ Ibidem, s. 151–152.

³⁷ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 37.

³⁸ Łk 2, 29-32.

³⁹ A. Grün, *Pokochaj swój wiek* s. 36.

⁴⁰ A. Pelanowski, *Umieranie ożywiające*, s. 17.

nalić duchowo i moralnie, to istnieje także obawa, że lęk przed umieraniem przemieni się w śmiertelne niebezpieczeństwo buntu wobec Boga⁴¹.

Człowiek – w ujęciu G. Marcela – jest bytem skierowanym na rozwój, na dążenie do swojej pełni. To „istnienie ku pełni” jest jego najważniejszym zadaniem egzystencjalnym. Człowiek jest wewnętrznie zobligowany, aby się spełniać, aby stawać się „kimś” pod względem duchowym i moralnym. Jest to metafizyczną koniecznością osoby, jako istoty „niedokończonej”⁴², a zarazem powołaniem chrześcijańskim. W tej perspektywie śmierć jest punktem kulminacyjnym, a także horyzontem ludzkiego stawania się. Wydaje się, że w tym kontekście wizja rozwoju osoby musi być osadzona w perspektywie istnienia nieskończonego. Można zaryzykować twierdzenie, że pełną świadomość istoty życia ludzkiego człowiek osiąga dopiero wtedy, gdy znajdzie się w obliczu śmierci, gdy uzmysłowi sobie, że śmierć istnieje realnie, że jest ona pewnością egzystencjalną, że jest czymś konkretnym i pewnym. Tę prawidłowość potwierdzają świadectwa osób, które bezpośrednio doświadczyły bliskości śmierci, które niejako otarły się o śmierć. Obserwuje się u nich szczególną wrażliwość na sprawy duchowe i nadprzyrodzone, na wartość życia jako pielgrzymki ku Bogu.

Dlatego, aby wejść w obszar wyczulenia na sprawy ducha, należy w pewnym sensie oswoić się ze śmiercią. Powinna ona w jakiejś mierze zadomowić się w człowieku. Nie chodzi tu jednak o spojrzenie na śmierć w aspekcie biologicznym, czysto intelektualnym, ale głęboko egzystencjalnym. Myśleć egzystencjalnie, praktycznie o śmierci, znaczy myśleć o niej w najwyższym stopniu konkretności, jak o czymś, co może wydarzyć się w każdej chwili⁴³.

Śmierć – w perspektywie chrześcijańskiej – ma szczególny wymiar. Jest bowiem początkiem prawdziwego, pełnego życia. Jest tylko momentem przed wiecznością, która trwa zawsze. Chrześcijanin jest człowiekiem „w drodze”, ponieważ jego życie – pełne nadziei – jest pielgrzymowaniem do pełni życia⁴⁴.

Chrześcijaństwo jest religią, która wizję przyszłego życia, całkowicie różną od doczesnego, opromienia szczęściem⁴⁵. Dlatego próba odwracania myśli osoby starszej od śmierci, pod pretekstem odsuwania od niej negatywnych myśli, jest poważnym wykroczeniem przeciwko chrześcijańskiej nadziei. Czynią to zwłaszcza ci, którzy nie dostrzegają perspektywy eschatologicznej albo się jej obawiają. Taką – zazwyczaj nieuświadomioną – formą odwracania uwagi osób starszych od transcendencji jest podejmowana troska o nie, ale zawężona jedy-

⁴¹ Ibidem, s. 13.

⁴² G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 25.

⁴³ J. Leclercq, *Radość zmięzchu*, s. 54.

⁴⁴ J. Nagórny, *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, Lublin 2003, s. 66.

⁴⁵ J. Leclercq, *Radość zmięzchu*, s. 55.

nie do wymiaru doczesnego. Osobom w podeszłych latach organizuje się czas wolny, czuwa nad ich zdrowiem, zapewnia się im towarzystwo i różne formy aktywności, a jednocześnie milczy się na temat wieczności. W ten sposób człowieka starego osłabia się w jego czuwaniu, w oczekiwaniu na spotkanie z Bogiem. Jednak człowiek, zwłaszcza w podeszłym wieku bardziej potrzebuje nadziei niż chleba i rozrywek. Uśmiercić nadzieję, dając mu w zamian złudną pociechę płynącą z doczesności, to uśmiercić coś, co stanowi światło jego życia⁴⁶.

Dlatego, uwzględniając potrzeby doczesne osób starszych, należy je także przygotować na śmierć. Sama osoba w podeszłym wieku, która zrozumiała ten wymóg zaczyna spontanicznie odsuwać się od tego, co przyziemne, wchodząc w sferę milczenia i modlitwy. Milczenie starości oznacza trwanie w jedności z Bogiem. W obliczu starości i umierania, podobnie jak w przypadku choroby, człowiek potrzebuje większego poczucia komunii. Chrześcijanin znajduje ją w Bogu. Ta świadomość obecności Boga pozwala mu w pokoju przyjmować koniec swego doczesnego istnienia⁴⁷.

Można powiedzieć, że umieranie chrześcijańskie jest szczytem ogołocenia, ale przede wszystkim jest szczytem oddania się Bogu. W pewnym sensie jest powiedzeniem „tak” śmierci, a zarazem „tak” dla innego życia. W istocie rzeczy owo „tak” jest wypowiedziane przez samo życie, jako zgoda dojrzałego ludzkiego ducha na rzeczywistość. Jest to przyjęcie realiów ludzkiej egzystencji, w której odsłania się tajemnica nieśmiertelności człowieka i miłości Boga⁴⁸. Dlatego ten, kto przyjmuje swoje życie jako codzienne umieranie w Bogu i dla Niego, jako ogołocenie, nie będzie oczekiwał swej śmierci z przerażeniem.

Śmierć dla chrześcijanina jest w istocie bardzo ważnym momentem spotkania z Trójjedynym Bogiem, który pragnie komunii z człowiekiem na wieki. W tym sensie śmierć to pewnego rodzaju znak Boga skierowany do człowieka, świadczący o tym, że Bóg „zatęsknił” za nim i wychodzi mu naprzeciw, „zabiera go do siebie”⁴⁹.

Prawda o śmierci wiąże się nierozłącznie z prawdą o miłości Boga objawioną w Jezusie Chrystusie. Misterium Paschalne Chrystusa jest faktem zwycięstwa na śmiercią i triumfu Życia. Dlatego wierzący bez lęku wychodzi na spotkanie śmierci, w pewnym sensie oczekuje jej⁵⁰, a gdy ona nadchodzi potrafi wychwalać Boga i zanurza swoje życie w beczcasowości Boga⁵¹.

⁴⁶ Ibidem, s. 21.

⁴⁷ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 37.

⁴⁸ P. Guèrin, *Wiek dojrzały jako wyzwanie duchowe*, s. 94.

⁴⁹ A. Pelanowski, *Umieranie ożywiający*, s. 15–19.

⁵⁰ Flp 1, 21.

⁵¹ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 22–23.

Zakończenie

Powszechnym i nieuniknionym problemem człowieka jest fakt przemijania i kruchości jego doczesnego istnienia. Człowiek zanurzony jest w czasie, który bezpowrotnie upływa. Jest poddany czasowi: rodzi się i przemija w czasie⁵².

Dla człowieka wiary każdy etap życia wymaga zaangażowania i jest wyzwaniem duchowo-moralnym. Starość, jako ostatni etap ludzkiego istnienia na ziemi, jest w najwyższym stopniu okresem, w którym chrześcijanin zaproszony jest do rozwoju duchowego. To etap, w którym człowiek niejako w przyspieszonym tempie uczy się pokory. Uświadamia sobie bowiem, że wiele rzeczy bezpowrotnie przeminęło. Starość przeżywana przez chrześcijanina jest w pewnym sensie czasem odwrotu, ale – co należy podkreślić – nie regresu, ponieważ nadal winien on czynić postępy w swoim ludzkim i chrześcijańskim rozwoju, dowodząc swoją postawą, że wyzwolony został z lęku przed śmiercią⁵³, że doświadcza pokoju i radości bycia w „przedsionku” nieba.

W ten sposób chrześcijanin w podeszłym wieku, także w swoim niedołęstwie i starczej bezradności, staje się znakiem nadziei dla świata. Świadczy bowiem swoją osobą, że życie, mimo cierpienia i trudu, naznaczone brakami i słabościami, może być wypełnione i „kompletne”⁵⁴. Jego zaś umieranie i śmierć jest świadectwem dla innych, że istnieje niekończące się Życie.

DUCHOWO-MORALNE WYZWANIA STAROŚCI

(STRESZCZENIE)

Starość, jak każdy etap życia, jest dla chrześcijanina wyzwaniem duchowo-moralnym. Pierwszym wymogiem moralnym odnośnie do starości jest pogodzenie się ze swoim wiekiem i wynikającą z niego kondycją psychofizyczną. W świetle poczynionych analiz wykazano, że pełną i prawdziwą akceptację starości może dokonać jedynie ten, komu towarzyszy nadzieja na życie wieczne. Wiara religijna bowiem pomaga w akceptacji starości i konieczności śmierci. W perspektywie chrześcijańskiej ludzka egzystencja nie zamyka się horyzontem doczesności, ale towarzyszy jej nadzieja wiecznotrwałej komunii z Bogiem. W okresie starości ważnym zadaniem moralnym jest przyjęcie właściwych priorytetów. Bardzo ważne jest świadome zmierzanie do uzyskania wewnętrznej autonomii, polegającej na wyzwoleniu się egocentryzmu i tego wszystkiego, co zagraża rozwojowi ludzkiemu i chrześcijańskiemu. Poważnym wyzwaniem duchowym w tym okresie jest przygotowanie się na śmierć. W obliczu starości i umierania chrześcijanin znajduje oparcie w Bogu. Świadomość obecności Boga pozwala mu w pokoju przyjmować koniec swego doczesnego istnienia. Śmierć jest chwilą spotkania z Bogiem. Dlatego wierzący bez lęku przygotowuje się na *przejsć*. W ten sposób chrześcijanin

⁵² Jan Paweł II, List Ojca Świętego *Do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, n. 2.

⁵³ J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, s. 24.

⁵⁴ A. Grün, *Pokochaj swój wiek*, s. 27.

w podeszłym wieku, także w swoim niedołęstwie i starczej bezradności, staje się znakiem nadziei dla innych. Świadczy bowiem swoją osobą, że życie, mimo cierpienia i trudu, naznaczone brakami i słabościami, może być wypełnione i „kompletne”.

THE SPIRITUAL AND MORAL CHALLENGES OF SENECTITUDE

(SUMMARY)

The Christian approaching his old age faces yet another spiritual and moral challenge, just as he did throughout his life. His first moral task at this stage of life is to accept his advanced age and come to terms with the physical and psychological consequences of it. The research presented here indicates that only one driven by his religious faith and sustained by the hope of eternal life may sincerely accept his old age and inevitable death. This is because his Christian faith tells him that his death does not end anything, but opens him up to the everlasting communion with God. Another important moral challenge in man's advanced years is putting his priorities right. He must shake off his egocentrism and all obstacles to his human and Christian development so that he can reach an internal autonomy. His conviction of God being at his side and watching over him may ease his spiritual tension and prepare for the ultimate end of his earthly sojourn not as something to be feared, but rather longed for: a *passover*, after which he would surely meet his beloved Maker. In his advanced age, with all its infirmities and helplessness, the Christian may be the bearer of hope to others by showing them that life, no matter how difficult and full of suffering, is worth living to the full of its natural end.

GEISTIGE UND MORALISCHE HERAUSFORDERUNGEN DES ALTERS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Alter, wie jede Phase des Lebens, ist für Christen eine geistige und moralische Herausforderung. Die erste Voraussetzung in moralischer Hinsicht auf das Alter ist das Akzeptieren des psycho-physischen Zustands. Durch die Analysen wurde gezeigt, dass eine vollständige und wahre Akzeptanz des Alters nur dann erreicht werden kann, wenn sie durch die Hoffnung auf das ewige Leben begleitet wird. Der religiöse Glaube hilft bei der Akzeptanz des Alters und der Notwendigkeit des Todes. In der christlichen Sicht wird die menschliche Existenz nicht im Horizont der Zeitlichkeit begriffen, sondern sie wird durch die Hoffnung auf die ewige Gemeinschaft mit Gott begleitet. Eine wichtige Aufgabe im Alter ist die moralische Annahme der entsprechenden Prioritäten. Sehr wichtig ist die Entscheidung in Bezug auf eine interne Einstellung, die die Befreiung von Egozentrismus beinhaltet und alles, was die menschliche und christliche Entwicklung bedroht. Eine große geistige Herausforderung in dieser Zeit ist die Vorbereitung auf den Tod. Angesichts des Alters und des Sterbens wird der Christ von Gott unterstützt. Das Bewusstsein der Gegenwart Gottes erlaubt es ihm, im Frieden das Ende seiner irdischen Existenz zu akzeptieren. Der Tod ist ein Moment der Begegnung mit Gott. Daher bereitet sich der Gläubige ohne Angst auf den Übergang vor. Auf diese Weise wird der Christ in seinem Alter auch trotz seiner Schwäche und Hilflosigkeit ein Zeichen der Hoffnung für Andere sein. Er bezeugt durch seine eigene Person, dass das Leben, trotz des Leidens und der Anstrengung durch Mängel und Schwächen markiert abgeschlossen und „vollständig“ werden kann.

Ks. Wojśław Czupryński
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Portale społecznościowe jako środowisko wychowawcze

Słowa kluczowe: portale społecznościowe, środowisko wychowawcze, zachowania dewiacyjne, profilaktyka w rodzinie.

Keywords: social networks, environment education, deviant behavior, prevention in family.

Schlüsselworte: soziale Netzwerke, Bildungsumfeld, dysfunktionale Handlung, Prävention in der Familie.

Intensywny rozwój technologii informacyjnej w ostatnich dziesięcioleciach i powstanie globalnej sieci internetowej w istotny sposób zmieniło sposób komunikowania się całej populacji ludzkiej. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że współczesna technologia łącznościowa „jak rzeka stara się wypełnić każdy fragment naszego życia”¹. Kształtując nowy model komunikowania się, zmieniając języki, określając sposoby myślenia całych społeczności, w znaczący sposób modyfikuje także relacje międzyludzkie². Współczesna kultura w istotny sposób jest budowana na poziomie cyberprzestrzeni. Wielu użytkowników Internetu nie wyobraża sobie funkcjonowania w świecie bez dostępu do sieci. Marcin Ożóg stwierdza wprost: „Otaczająca rzeczywistość w ciągu minionych kilkudziesięciu lat uległa tak daleko idącym przeobrażeniom, iż nie sposób obecnie udzielić jednoznacznej odpowiedzi na proste, wydawać by się mogło, pytanie – jaki jest naturalny świat człowieka?”³. Wymownym w tym kontekście

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Wojśław Czupryński, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, czuwoj@wp.pl.

¹ J. Doróżko, *Budujemy e-szkolę. Krótki przegląd możliwości*, w: B. Boryczka (red.), *E-learning wyzwaniem dla bibliotek: materiały z ogólnopolskiej konferencji, Elbląg 23–24 września 2009 r.*, Warszawa 2009, s. 87.

² E. Gajek, *Edukacja językowa w społeczeństwie informacyjnym*, Warszawa 2008, s. 11.

³ M. Ożóg, *Krytyczny wymiar sztuki interaktywnej*, w: M. Ostrowiecki (red.), *Estetyka wirtualności*, Kraków 2005, s. 87.

przykładem jest sytuacja, która niedawno rozegrała się w niewielkim miasteczku na Warmii. Jak informuje lokalny portal: „13-letnia mieszkanka Ornety wpadła w szal, gdy dowiedziała się, że ma szlaban na zagłądanie do sieci. Router trafił do szafy, a dziewczyna wpadła w szal. Agresję wyładowała na swojej mamie. 13-latka wyzywała mamę, szarpała za włosy oraz uderzyła ją w twarz. Potem złapała za szpadel i próbowała dostać się do ukrytego routera [...] Na miejsce przyjechał policyjny patrol”⁴.

Szczególnym fenomenem w krajobrazie współczesnych technologii internetowych stały się portale społecznościowe. Jak zauważa Sherry Turkle, „kontakty wirtualne najpierw wymyślono po to, by zastąpiły rozmowę twarzą w twarz w kontekstach, w których z jakiegoś względu taka rozmowa jest niepraktyczna”⁵. Dziś coraz większej grupie ludzi towarzyszy przekonanie, że sieć może człowieka chronić przed samotnością⁶. Rozwój Internetu dał początek nowym formom zbiorowości skupiających ludzi o tych samych potrzebach, zasadach i zainteresowaniach. Serwisy społecznościowe stanowią przedmiot wielu dyskusji dotyczących ich zalet, wad, idei, jakie za sobą niosą. Portale stanowią nie tylko narzędzie komunikacji, formę zabawy i spędzania wolnego czasu, ale także źródło wiedzy humanistycznej, społecznej, technicznej.

Na potrzeby niniejszej refleksji warto odwołać się do choćby podstawowej typologii portali społecznościowych, której autorami są Tomasz Bonek i Marta Smaga⁷. Wyróżnić zatem należy serwisy, gdzie internauci zakładają profile w celach towarzyskich i rozrywkowych (Facebook.com, NK.pl); portale służące do dzielenia się krótkimi informacjami z innymi, tzw. mikroblogii (Twitter.com); serwisy, których zawartość tworzą użytkownicy, a wszystkie znajdujące się tam pliki są współdzielone (Youtube.com, Flickr.com, Wrzuta.pl, Wikipedia.com); witryny skupiające profesjonalistów, w których użytkownicy nawiązują kontakty w celach biznesowych (Linkedin.com, Goldenline.pl); portale o określonej tematyce, skupiające osoby związane np. z określonym gatunkiem muzyki lub filmu (MySpace.com); serwisy, w których internauci rekomendują sobie wzajemnie interesujące treści i informacje (Wykop.pl, Digg.com); portale, na których można dzielić się opiniami na temat pracodawców, produktów, sklepów lub usług (Mojpracodawca.pl, Opineo.pl); serwisy dziennikarstwa obywatelskiego, na których swoje artykuły publikują użytkownicy,

⁴ Zob. <http://lidzbarkwarminski.wm.pl/342322,13-latka-wpadla-w-szal-bo-dostala-szlaban-na-internet-W-ruch-poszedl-szpadel.html#axzz44GwZSnwh> (15.03.2016).

⁵ S. Turkle, *Samotni razem*, Kraków 2013, s. 35.

⁶ Ibidem.

⁷ T. Bonek, M. Smaga, *Biznes na Facebooku i nie tylko. Praktyczny poradnik o promocji w mediach społecznościowych*, Warszawa 2013, s. 14–15.

a nie redaktorzy (Wiadomości24.pl)⁸. Zastosowanie tych narzędzi pozwala pokonać barierę odległości przestrzennej oraz umożliwia nieograniczony dostęp do wiedzy⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje motyw przemian relacji międzyludzkich, jakie następują w erze globalnej sieci. F. Fukuyama i J. Holtkamp jasno formułują tezę, że wraz z dynamicznym rozwojem technologii informatycznych dokonał się pewnego rodzaju przewrót, powodując, że dziś relacje w rodzinie ulegają osłabieniu, a tradycyjne i wyjątkowe wartości rodzinne są degradowane¹⁰. Swoistą konkurencją dla naturalnego środowiska wychowawczego, jakim jest rodzina stały się relacje budowane w oparciu o Internet. W tej przestrzeni prezentowane i proponowane są określone normy, które kształtują poglądy i życiowe wybory¹¹. Sieć dzięki wykorzystywanym przez siebie kanałom komunikacji, takim jak: komunikatory, czaty czy fora stała się nieodłącznym elementem socjalizacji dzieci i młodzieży¹².

Problematyczne staje się podejście do tych przeobrażeń. Czy przyczyniają się one do osłabienia więzi ludzkich i dezintegrują je? Czy wręcz przeciwnie, stanowią narzędzie dla ich umocnienia i pogłębienia? Zasadniczym motywem niniejszej refleksji jest zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o zmiany w funkcjonowaniu młodego człowieka, jakie w ostatnich latach dokonują się w związku z rozwojem Internetu i jego instrumentów.

Stymulator rozwoju

Portale społecznościowe niewątpliwie są wielkim dobrodziejstwem współczesnego społeczeństwa informacyjnego. Stanowią ogromne źródło wiedzy, narzędzie budowania wspólnoty, stymulator rozwoju umiejętności. Fenomen dynamicznego wzrostu popularności portali społecznościowych jest elementem ogólnej tendencji zastępowania tradycyjnych źródeł wiedzy przez ich współczesne elektroniczne odpowiedniki. Głównym generatorem tego procesu jest wygoda i dostępność. Najszybszym i najtańszym sposobem na zdobycie informacji jest wpisanie poszukiwanego hasła w wyszukiwarkę.

⁸ Ibidem.

⁹ T. Trzaskowski, *Społecznościowo! Web 2.0 nowym kierunkiem w edukacji*, http://www.eid.edu.pl/archiwum/2008,1/kwiecien,4/temat,6/spolecznosciowo_web20_nowym_kierunkiem_w_educacji,30.html (9.02.2016).

¹⁰ F. Fukuyama, *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Warszawa 2000, s. 14. J. Holtkamp, *Co ogłupia nasze dzieci? Nowe media jako wyzwanie dla rodziców*, Kraków 2011, s. 22.

¹¹ D. Choroś, *Edukacja medialna a cyberprzestrzeń*, w: J. Bednarek, A. Andrzejewska (red.), *Cyberświat. Możliwości i zagrożenia*, Warszawa 2009, s. 56.

¹² J. Holtkamp, *Co ogłupia nasze dzieci? Nowe media jako wyzwanie dla rodziców*, Kraków 2011, s. 22.

Portale społecznościowe stają się narzędziem wykorzystywanym w procesie nauczania oraz budowania i umacniania wspólnoty. Można wskazać wiele korzyści wynikających z wykorzystania portali społecznościowych w przestrzeni wspólnoty szkolnej lub akademickiej: skupienie działań edukacyjnych na wybranym, ściśle określonym obszarze; budowanie więzi między nauczycielami a uczniami; nauka fundamentalnych postaw społecznych, np. umiejętności pracy w grupie, zaangażowania i pomysłowości¹³.

Dzisiejszy świat, który znamionuje ogromna dynamika zmian, wymaga od człowieka nieustannego rozwoju, elastyczności i zdobywania nowych umiejętności, by dostosować się do impulsywnie zmieniającego się życia oraz środowiska¹⁴. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż w związku z przekształcaniem się otaczającego nas świata, zmieniają się wymagania wobec ludzi związane z ich kompetencjami i umiejętnościami. Tym samym modyfikacji ulega całościowe podejście do mechanizmu kształcenia¹⁵. Posługiwanie się komputerem i technologiami informatycznymi jest dziś absolutnie podstawową kompetencją¹⁶. Środowiskiem edukacyjnym dla młodzieży stał się Internet. To dzięki sieci młodzi użytkownicy mogą rozwijać różnego rodzaju kwalifikacje, które są potrzebne do życia w społeczeństwie medialnym. Wobec tego portale społecznościowe, jako nieodłączna część sieci globalnej, mogą także stać się stymulatorem rozwoju umiejętności¹⁷.

¹³ Jak zauważa Roman Lorens: „Nauczyciel jako osoba przekazująca wiedzę musi być gotowy na zmianę modelu nauczania. Wszak jego misja ma sens tylko wtedy, gdy jest tam, gdzie jego uczniowie”. Przykładem zastosowania są istniejące profile klasy, bądź grupy, do której należą uczniowie lub studenci zainteresowani określonym przedmiotem nauki. Zob. R. Lorens, *Serwisy społecznościowe – użytecznym narzędziem w procesie edukacji*, <http://www.o.swiata.abc.com.pl/czytaj/-artykul/serwisy-spolesnoscio-we-pozytecznym-narzedziem-w-procesie-edukacji/2> (8.01.2016).

¹⁴ S. Juszczak, *Rola technologii informacyjno-komunikacyjnych w edukacji sytuacji zmiany społecznej*, w: T. Lewowicki, B. Siemieniecki (red.), *Media w procesie informacyjno-komunikacyjnym*, Toruń 2008, s. 13.

¹⁵ A. Rybak, *Jak wykorzystywanie multimediów może zmienić środowisko uczenia się?*, w: T. Lewowicki, B. Siemieniecki (red.), *Media w procesie informacyjno-komunikacyjnym*, Toruń 2008, s. 145.

¹⁶ B. Siemieniecki, *Przedmiot i zadania mediów w edukacji*, w: B. Siemieniecki (red.), *Pedagogika medialna*, t. 1, Warszawa, 2007, s. 138.

¹⁷ Za przykład takiej witryny może posłużyć Swapit.pl. Serwis rozpoczął swoją działalność w lutym 2013 r. Główną ideą Swapit.pl jest łączenie ludzi z pasją, którzy będą dzielili się swoją wiedzą z innymi użytkownikami nieodpłatnie. Autorzy serwisu zachęcają ekspertów określonych dziedzin, aby dzięki tej wirtualnej społeczności uczyli innych pasjonatów. Swoistym „środkiem płatniczym” jest w takim przypadku wymiana umiejętności. Użytkownicy serwisu oferują szeroki wybór kategorii. Warto także zauważyć, że twórcy platformy nie ograniczyli kontaktów tylko w zakresie internetowych interakcji. Za pośrednictwem Swapit.pl internauci mogą spotykać się w realnym świecie w celu wymiany kompetencji, a następnie ocenić je na stronie portalu. Zob. <http://www.swapit.pl/samouczek> (10.01.2016).

Podobnie funkcjonującą witryną jest portal Skilltrade.org. Projekt ten skupia ludzi o podobnych zamiłowaniach, którzy wymieniają się różnego typu umiejętnościami. Portal ten pozwala odbiorcom poznawać nowych ludzi, a także twórczo spędzać czas. Często w taki sposób integrują się osoby mieszkające blisko siebie i dzielące podobne zainteresowania, <https://skilltrade.org/#/> (12.01.2016).

Nie kwestionując i nie umniejszając w żadnym stopniu pozytywnej roli portali społecznościowych, konieczna jest także systematyczna obserwacja i analiza zagrożeń dla tych, którzy z nich korzystają. Oprócz niewątpliwie pozytywnych aspektów Internet i jego komunikacyjne narzędzia mogą być także generatorem zachowań dewiacyjnych.

Cybernetyczny nałóg

Zjawiskiem, które z biegiem ostatnich lat przybrało ogromną skalę jest uzależnienie od Internetu. Zjawisko uzależnienia od Internetu jest opisywane wieloma terminami, np.: sieciorholizm, internetoholizm, cybernałóg, cyberzależność, uzależnienie komputerowe, infoholizm oraz zaburzenia spowodowane zależnością od Internetu¹⁸. Jak każde uzależnienie, sieciorholizm posiada swoje symptomy. Bohdan Woronowicz wymienia następujące:

- nieodparta potrzeba coraz dłuższego korzystania z sieci, by uzyskać satysfakcję;
- objawy odstawienia w razie zaprzestania korzystania z sieci, takie jak odczucie lęku, obniżenie nastroju, aktywizacja psychoruchowa, nałogowe myślenie na temat tego, co dzieje się w Internecie, wizje senne o sieci, a także poruszanie palcami w sposób analogiczny do pisania na klawiaturze;
 - przekraczanie uprzednio zaplanowanego czasu użytkowania Internetu;
 - próby ograniczania bądź zaprzestania korzystania z sieci, które zakończyły się niepowodzeniem;
 - spadek aktywności społecznej lub zawodowej;
 - nieustanne użytkowanie sieci mimo doświadczania problemów fizycznych, społecznych lub psychologicznych w związku z korzystaniem z Internetu¹⁹.

Mimo występujących objawów, osoby uzależnione od komputera nie zwracają na siebie uwagi tak, jak ludzie uzależnieni od narkotyków²⁰. Rozpoznanie nałogu jest procesem czasochłonnym polegającym na dłuższej obserwacji. Najbardziej narażoną grupą na uzależnienie są internauci korzystający z najmłodszych portali, które w ostatnich latach przeżywają swój intensywny rozwój. Za cieszący się największą popularnością serwis uznaje się Facebook.com, który dla ogromnej liczby internautów stał się nieodłącznym elementem codziennego

¹⁸ J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków 2012, s. 93.

¹⁹ B. Woronowicz, *Bez tajemnic o uzależnieniach i ich leczeniu*, Warszawa 2001, s. 192.

²⁰ J. Holtkamp, *Co ogłupia nasze dzieci. Nowe media jako wyzwanie dla rodziców*, Kraków 2010, s. 148.

życia. U osób, które zostały odcięte od Facebooka uwidaczniają się symptomy zespołu abstynenckiego, podobne jak u osób uzależnionych od alkoholu czy papierosów. Jest to m.in. odczucie niepokoju, problemy ze snem i ciągłe myśli o portalu²¹. Neurolodzy wskazują, że Facebook i inne tego typu portale oddziałują na człowieka pobudzając w mózgu układ nagrody²². Nagrodą staje się tu „wchodzenie” na serwis. Ludzie logują się, gdyż liczą, że zastaną na swoim profilu prywatną wiadomość, komentarz lub ciekawy wpis. Takie powtarzające się nagrody, dostarczane w nierównomiernych odstępach czasu posiadają dużą siłę uzależniającą. O podobnym procesie uzależnienia można mówić w przypadku wszystkich portali społecznościowych, które są skierowane na tworzenie więzi oraz grup wirtualnych. Elementem, który sprawia, że ludzie mogą uzależnić się od serwisów jest iluzja przynależenia do grupy. W naturze człowieka jest bowiem pragnienie identyfikacji z określonym środowiskiem ludzi. Ponadto przychyłność innych użytkowników i akceptacja z ich strony powoduje w ludziach wzrost samooceny.

Cyberprzemoc

Innym negatywnym zjawiskiem obecnym na portalach społecznościowych jest agresja elektroniczna, nazywana także cyberprzemocą. Patologię tę definiuje się jako wykorzystywanie Internetu i innych narzędzi elektronicznych w celu wyśmiewania, nękania, prześladowania oraz zastraszania innych osób. Stosować taką przemoc można za pomocą e-maili, krótkich wiadomości tekstowych, portali społecznościowych, blogów i innych witryn internetowych. W Polsce temat agresji elektronicznej wśród młodzieży szczególnie mocno wybrzmiał w związku z aktem samobójczym uczennicy gdańskiego gimnazjum²³.

W sieci prześladowcą może stać się każdy, kto ma w zamiarze poniżenie i szkodzenie innym. Wydaje się, że ta forma agresji jest prowokowana poprzez poczucie internetowej anonimowości, a w konsekwencji pozornej bezkarności. Ten rodzaj prześladowania jest szczególnie dotkliwy z uwagi na skalę i szybkość

²¹ S. Kozak, *Patologiczne formy komunikowania się dzieci i młodzieży w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2014, s. 159.

²² Ibidem.

²³ Targnięcie się na własne życie było efektem przemocy, której uczennica doznała ze strony swoich rówieśników. W tej tragedii ważną rolę odegrało nagranie wideo, zarejestrowane za pomocą telefonu komórkowego, na którym widać akt krzywdzenia ofiary. Przypuszcza się, że nastolatka odebrała sobie życie we względu na groźbę udostępnienia zarejestrowanego filmu. Zob. Ł. Wojtasik, *Cyberprzemoc – charakterystyka zjawiska*, w: Ł. Wojtasik (red.), *Jak reagować na cyberprzemoc. Poradnik dla szkół*, Warszawa 2008, s. 7.

rozpowszechniania informacji. Kompromitujące wpisy, filmy i zdjęcia w krótkim czasie mogą być obejrzone przez ogromną grupę użytkowników²⁴.

Ważną i zastanawiającą kwestią są motywy, dla których chuligani internetowi dopuszczają się aktów przemocy. Wśród przyczyn wymienia się: pragnienie zwrócenia na siebie uwagi środowiska, wzmocnienia swojej pozycji, czerpanie swoistego rodzaju radości z krzywdzenia innych, odreagowanie frustracji²⁵. Portale społecznościowe, umożliwiające publikację zdjęć, filmów, postów stały się narzędziem wykorzystywanym w celu obrażania i poniżania innych. Nie dziwi zatem fakt, że osoby posiadające swoje konta na portalach społecznościowych są w większym stopniu narażone na ten proceder²⁶.

Agresja elektroniczna jest zjawiskiem na tyle szerokim i różnorodnym, że podjęto próby jej klasyfikacji. Wskazuje się następujące typy przemocy w sieci²⁷:

– flaming – polega na agresywnym wymienianiu zdań pomiędzy użytkownikami za pomocą publicznych kanałów komunikacji. Jest to internetowy rodzaj kłótni, pozbawionej elementów konstruktywnej dyskusji. Mimo, że wydaje się, iż użytkownicy mają równe szanse, często w tę wojnę są zaangażowane osoby trzecie²⁸;

– prześladowanie – wysyłanie agresywnych i ośmieszających wiadomości do innych internautów. Odbywa się zazwyczaj za pomocą prywatnych narzędzi komunikacji²⁹.

– kradzież tożsamości – polega na włamaniu się na konto ofiary, np. na portalu i podszywaniu się pod nią. Tym samym przestępca często dopuszcza się agresji elektronicznej wobec innych użytkowników, korzystając ze skradzionej osobowości. Ponadto agresor po kradzieży hasła cyberofiary może dowolnie modyfikować jej profil na portalu społecznościowym, umieszczając na nim szkalujące treści³⁰;

– upublicznianie tajemnic (outing) – udostępnianie osobom trzecim prywatnych, intymnych materiałów ofiary, których nielegalnym posiadaczem stał się sprawca;

– śledzenie (cyberstalking) – używanie przez agresora narzędzi elektronicznych w celu śledzenia i nękania ofiary. Ten rodzaj agresji obejmuje także

²⁴ S. Kozak, *Patologie wśród dzieci i młodzieży*, Warszawa 2007, s. 33.

²⁵ A. Andrzejewska, *Dzieci i młodzież w sieci zagrożenia realnych i wirtualnych*, Warszawa 2014, s. 110.

²⁶ M. Szpunar, *Cyberbullying – nowe technologie jako narzędzia stosowania przemocy psychicznej*, w: J. Mucha (red.), *Nie tylko Internet. Nowe media, przyroda i „technologie społeczne” a praktyki kulturowe*, Kraków 2010, s. 76–87.

²⁷ J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying*, Kraków 2012, s. 126–128.

²⁸ P.W. Agatston, R.M. Kowalski, S.P. Limber, *Cyberprzemoc wśród dzieci i młodzieży*, s. 53.

²⁹ *Ibidem*, s. 54.

³⁰ *Ibidem*.

fałszywe oskarżenia, groźby, kradzież tożsamości, a także zbieranie informacji o pokrzywdzonym w celu dręczenia;

– wesołe kłapnięcie (happy slapping) – prowokowanie i atakowanie innych, a następnie rejestrowanie ich reakcji za pomocą aparatu lub kamery oraz upublicznianie tego materiału w sieci;

– poniżenie – jest to stosowanie agresji za pomocą rozpowszechniania w sieci nieprawdziwych materiałów bądź informacji na temat innych. Działania te mogą przyjąć formę fotomontaży lub innych sposobów świadczących nieprawdę;

– wykluczenie – jeden z ważniejszych dla młodzieży przejawów cyberprzemocy. Polega na celowym usunięciu danej osoby z listy kontaktów internetowych bądź całkowitym niedopuszczeniu do niej.

Seksting

Młode osoby posiadające konta na serwisach społecznościowych coraz częściej zamieszczają fotografie i filmy wideo nacechowane erotyką. Działania te w literaturze pedagogicznej nazywane są sekstingiem. Seksting polega na wysyłaniu swoich nagich zdjęć lub filmików za pomocą sieci lub telefonu komórkowego³¹. A. Andrzejewska zauważa, że młodzież wręcz odczuwa presję otoczenia, aby udostępniać takie materiały w Internecie³².

Powodem występowania powyższego zjawiska jest zacieranie się granic prywatności. W dzisiejszym świecie obecna jest moda na dzielenie się wszystkim z innymi³³, a młodzi ludzie nie traktują tego jako coś negatywnego. Pisząc o sekstingu, nie sposób pominąć zjawiska, które obecne jest wśród dorosłych i młodzieży, jakim jest cyberseks. Zjawisko to polega na „nałogowym” korzystaniu ze stron związanych z tematyką seksualną: oglądaniu filmów, zdjęć z materiałami erotycznymi i pornograficznymi, jak również częstym i pozbawionym kontroli prowadzeniu seksualnych rozmów z innymi użytkownikami Internetu. Rozmowom tym często towarzyszy uprawianie masturbacji³⁴. Takim zachowaniom sprzyjają różne witryny służące budowaniu kontaktów towarzysko-społecznych³⁵ oraz narzędzia i kamery internetowe, dzięki nim użytkownicy odczu-

³¹ S. Kozak, *Patologiczne formy komunikowania się dzieci i młodzieży w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2014, s. 108.

³² A. Andrzejewska, *Dzieci i młodzież w sieci zagrożen realnych i wirtualnych*, s. 158.

³³ Ibidem, s. 163.

³⁴ K. Waszyńska, *Uzależnienie od cyberseksu. Problemy diagnostyczne*, w: B. Szmigielska (red.), *Psychologiczne konteksty Internetu*, Kraków 2009, s. 216.

³⁵ P. Carnes, D.L. Delmonico, E. Griffin, J.M. Moriarty, *Cyberseks. Skuteczna walka z uzależnieniem*, Poznań 2010, s. 25.

wają złudne wrażenie uprawiania seksu z kimś innym. Zjawisko cyberseksu jest również obecne wśród osób mających profile na portalach społecznościowych i to właśnie te serwisy stają się miejscem tych dewiacyjnych działań, gdyż są wyposażone w czaty i wideokamery. Powodem, dla którego młodzi internauci dopuszczają się cyberseksu jest fakt, że w rzeczywistości trzeba stanąć twarzą w twarz z drugim człowiekiem. Zatem Internet ułatwia użytkownikom kontakty prowadzające się do takich aktów.

Trzeba stwierdzić, że media stały się nie tylko głównym źródłem informacji, niezbędnym narzędziem pracy intelektualnej człowieka, czynnikiem likwidującym barierę czasu i przestrzeni w kontaktach międzyludzkich, ale nade wszystko czynnikiem mającym ogromny wpływ na nasz system wartości³⁶. Wobec przedstawionych powyżej zagrożeń uznać także należy, że Internet jest realną i coraz częstszą przyczyną osobistych i społecznych niepowodzeń człowieka.

Profilaktyka w rodzinie

Współczesna rodzina podlega dziś szerokiemu procesowi przeobrażenia, jakie związane jest z rozwojem i coraz większym znaczeniem technologii informacyjnej. Jak zauważa Anna Andrzejewska, aktualnie media stały się niezbędną częścią ludzkiego życia i obecne są prawie w każdym domu. Ponadto środki masowego przekazu coraz bardziej wkraczają w życie wielu rodzin, wpływając na zachowanie ich członków³⁷.

Konsekwencją tego procesu jest osłabienie więzi rodzinnych oraz destabilizacja życia w rodzinnym kręgu. Znaczącą rolę w tym procesie spełniają portale społecznościowe, które zwłaszcza dla młodszych członków rodziny stały się najważniejszym narzędziem komunikacji. Wystarczy zwykła obserwacja rzeczywistości, aby potwierdzić, że współczesna młodzież na użytkowanie tych serwisów poświęca bardzo dużo czasu. Według przeprowadzonych badań w ramach projektu badawczego EU-NET-ADB, zrealizowanych w krajach europejskich, aż 76,8% dziewcząt i 53,6% chłopców korzysta z portali społecznościowych codziennie³⁸. Ponadto 90% badanych deklaruje, że posiada konto przynajmniej na jednym serwisie. Natomiast profile na tego typu platformach społecznościowych posiada 94% dziewcząt i 85% chłopców³⁹. Tym samym młodzi ludzie narażeni są na rezygnację z wielu innych wartościowych form spędzania wolne-

³⁶ R. Pęczkowski, *O edukacji uwag kilka*, w: D. Bis, A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, s. 535.

³⁷ A. Andrzejewska, *Dzieci i młodzież w sieci zagrożeń realnych i wirtualnych*, s. 251.

³⁸ <http://www.saferinternet.pl/images/stories/pdf/raport-eu-net-adb-pl-final.pdf> (19.02.2016).

³⁹ Ibidem.

go czasu. Rodzice zaczynają mieć problemy z nawiązywaniem właściwych relacji z dzieckiem⁴⁰.

Ogromnego znaczenia nabiera zatem profilaktyka oraz prawidłowo funkcjonująca rodzina, zapewniająca bezpieczeństwo i wiedzę w zakresie mediów. Mając na uwadze fakt, że portale społecznościowe posiadają ogromny zasięg oraz wywierają duży wpływ na młodocianych użytkowników, rodzice powinni podjąć odpowiednie działania w sferze edukacji medialnej. Niestety, w decydującej większości przypadków rodzice są mniej zorientowani w sprawach użytkowania Internetu oraz narzędzi komputerowych aniżeli ich dzieci. Pewien rodzaj pomocy mogą stanowić coraz liczniej ukazujące się poradniki dla opiekunów. Niektóre z nich dostępne są także w sieci. Za przykład może posłużyć informator udostępniony przez firmę *McAfee*, która zajmuje się systemami ochrony bezpieczeństwa komputerowego na świecie⁴¹. W powyższym przewodniku zawarte są porady oraz informacje dla rodziców, których wychowankowie posiadają profile na portalach społecznościowych⁴². Opiekun, sięgając do tego opracowania dowie się wiele na temat ryzyka związanego z tymi platformami, a także uzyska wskazówki, jakie kroki należy podjąć, gdy podopieczny stanie się ofiarą działań w sieci. Kolejnym przykładem jest *Przewodnik bezpieczeństwa w Internecie dla rodziców z uwzględnieniem wieku i etapów rozwoju dziecka*, dostępny na stronie „Otwarta Szkoła”⁴³. Zawarto tu dyrektywy w zakresie bezpieczeństwa dla wybranych grup wiekowych dzieci oraz młodzieży, co do których powinni stosować się rodzice⁴⁴. Tylko świadomy rodzic będzie podejmował skuteczne działania w zakresie prewencji. Ważną rolę w procesie poszerzania świadomości w tym obszarze odgrywają także społeczne i medialne kampanie. Głęboki przekaz mają hasła adresowane do rodziców, m.in. *W którym świecie żyje twoje dziecko?*⁴⁵ Ponadto w kampanii akcentowana jest rola rodziców, polegająca przede wszystkim na ustalaniu z dzieckiem i egzekwowaniu reguł korzystania z sieci, dotyczących m.in. form aktywności podejmowanych przez dziecko w Internecie oraz czasu spędzanego w sieci.

Wśród najważniejszych zadań profilaktycznych jest przygotowanie młodzieży do refleksyjnego, krytycznego i selektywnego odbioru treści⁴⁶. Rodzice,

⁴⁰ A. Andrzejewska, *Dzieci i młodzież w sieci zagrożen realnych i wirtualnych*, s. 252.

⁴¹ Zob. <http://www.mcafee.com/uk/> (13.02.2016).

⁴² Zob. https://www.toshiba.eu/mcafee_safesocialnetworks/socialnetworking_PL.pdf (13.02.2016).

⁴³ Zob. <http://www.otwartaszkoła.edu.pl/DesktopDefault.aspx?tabid=339> (13.02.2016).

⁴⁴ A. Szymański, E. Krzyżak-Szymańska, *Nowe wyzwania profilaktyki w kontekście zagrożen dzieci i młodzieży* w: A. Andrzejewska, J. Bednarek (red.), *Zagrożenia cyberprzestrzeni i świata wirtualnego*, Warszawa 2014, s. 208.

⁴⁵ <http://www.saferinternet.pl/pl/o-kampanii-w-ktorym-swiecie-zyjesz> (9.03.2016).

⁴⁶ M. Wasylewicz, *Rodzice – czy na pewno świadomi wychowawcy dzieci jako dojrzałych odbiorców treści medialnych?*, w: D. Bis, A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, s. 572.

którzy pragną zbudować prawidłowe relacje dziecka z mediami, powinni ukazać swoim podopiecznym, jak racjonalnie z nich korzystać. Zamiast sztywnego zakazu korzystania z portali, należy raczej uczyć odpowiedzialnego podejścia do tego medium⁴⁷.

Warto zwrócić uwagę na czas spędzony na serwisach społecznościowych przez dzieci. Wielogodzinne użytkowanie może doprowadzić do uzależnienia od Internetu. Rodzicom, opiekunom, wychowawcom sugeruje się, aby wyznaczyć nieprzekraczalne ramy czasowe. Możliwość korzystania z Internetu można warunkować wykonaniem innych obowiązków domowych i szkolnych⁴⁸. Czas i zainteresowanie poświęcane dzieciom to najskuteczniejsza metoda wychowania. Dzięki wspólnie spędzonym chwilom w gronie rodziny można poznać i doświadczyć wielu alternatywnych form rozrywki i spędzania wolnego czasu, a przede wszystkim doświadczyć głębi relacji interpersonalnej w rzeczywistym świecie.

Innym narzędziem profilaktyki jest kontrola. Rodzice powinni obserwować zachowania dziecka oraz zmiany nastroju towarzyszące korzystaniu z portali społecznościowych. Takie subtelne działania pomogą uchronić podopiecznych przed negatywnymi treściami oraz niebezpieczeństwami, jakie obecne są na serwisach społecznościowych.

S. Kozak wskazuje jak chronić dziecko przed uzależnieniem od Internetu. Wymienia następujące reguły:

- rodzice powinni wprowadzić rozgraniczenie między obowiązkami a użytkowaniem komputera – najpierw powinności, następnie komputer;
- ważne jest, by ustalić czas korzystania z Internetu;
- należy zwracać uwagę na przerwy w czasie korzystania z komputera;
- warto jest zapewnić inne sposoby spędzania czasu wolnego;
- przede wszystkim poświęcać dziecku jak najwięcej czasu⁴⁹.

Profilaktyka używania Internetu, w odróżnieniu od innych uzależnień, nie polega na uniemożliwieniu dostępu do sieci, jak dzieje się to w przypadku uzależniającego środka, lecz na nabyciu umiejętności roztropnego korzystania z sieci⁵⁰.

W związku z coraz większym przejawem dewiacyjnych aktów, do których dochodzi w przestrzeni portali społecznościowych, należy jak najszybciej zastosować środki, które powstrzymają wzrost tego zjawiska wśród młodych ludzi.

⁴⁷ A. Andrzejewska, *Dzieci i młodzież w sieci zagrożen realnych i wirtualnych*, s. 252.

⁴⁸ S. Kozak, *Patologia cyfrowego dzieciństwa i młodości. Przyczyny, skutki, zapobieganie w rodzinach i szkołach*, Warszawa 2014, s. 147.

⁴⁹ Ibidem, s. 147.

⁵⁰ A. Szymański, E. Krzyżak-Szymańska, *Nowe wyzwania profilaktyki w kontekście zagrożeń dzieci i młodzieży w: A. Andrzejewska, J. Bednarek (red.), Zagrożenia cyberprzestrzeni i świata wirtualnego*, Warszawa 2014, s. 208–209.

Podstawą jest profilaktyka i edukacja w rodzinie. Powinnością rodziców jest natomiast tak wychować swoje dzieci, by w sposób właściwy korzystały z portali społecznościowych i innych narzędzi internetowych. Rodzicie nie zawsze mają wystarczającą wiedzę na ten temat. Konieczne wydaje się podjęcie działań zmierzających do podniesienia kompetencji w tym zakresie wszystkich, którzy uczestniczą w procesie wychowania.

PORTALE SPOŁECZNOŚCIOWE JAKO ŚRODOWISKO WYCHOWAWCZE

(STRESZCZENIE)

Powstanie globalnej sieci internetowej zmieniło sposób komunikowania się całej populacji ludzkiej. Internet stał się przestrzenią społecznego bytu, platformą nieograniczonej komunikacji oraz miejscem, gdzie budowane są relacje międzyludzkie na podobieństwo realnej rzeczywistości. Tradycyjne formy komunikacji w dużym stopniu zostały zastąpione przez portale społecznościowe. Serwisy społecznościowe stanowią przedmiot wielu dyskusji dotyczących ich zalet, wad oraz idei, jakie za sobą niosą. Portale to nie tylko komunikacja, zabawa, sposób spędzania wolnego czasu, lecz także źródło wiedzy humanistycznej i społecznej. To także zagrożenia dla tych, którzy z nich korzystają. Zasadniczym motywem podjętych analiz stało się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o zmiany w funkcjonowaniu młodego człowieka, jakie w ostatnich latach dokonują się w związku z rozwojem technologii informacyjnej. Przedstawiono kwestię szkodliwego wpływu serwisów społecznościowych na adolescentów. Zaprezentowano szereg dewiacyjnych zachowań spowodowanych użytkowaniem omawianych portali. Nierzadko stają się one generatorem dysfunkcyjnych działań, które przejawiają się wśród młodzieży. W związku z coraz większym przejawem dewiacyjnych aktów, do których dochodzi za pomocą portali społecznościowych, konieczne jest podjęcie środków zaradczych, które zatrzymają wzrost tego zjawiska wśród młodych ludzi. Podstawowym działaniem w tym zakresie jest przede wszystkim profilaktyka i edukacja w rodzinie.

SOCIAL NETWORKS AS THE EDUCATION ENVIRONMENT

(SUMMARY)

The emergence of the global Internet has changed the way the entire human population communicates. The internet has become a platform, where human societies build their lives, and traditional communication over the last few years has been replaced by social networks. Today, social networks are the subject of many debates concerning their advantages, disadvantages and the ideas of what they bring to the future. Portals are not only the way of communication, fun, an idea to spend free time, but also source of social and humanistic knowledge too. Against that, social media could be a huge risk for those who use them. The assigned job above discusses about the topic the detrimental effect what the social networks bring. A series of deviant behaviors caused by use of the portal is also presented in this report. Often they become a dysfunctional generator of actions that manifest themselves among the youth. Consequently, there was a need to take action to stop the growth of this phenomenon among young people. First of all the primary activities at this level are prevention and education in the family.

SOZIALE NETZWERKE ALS BILDUNGSUMFELD

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Entstehung des globalen Internet-Netzwerks veränderte offensichtlich die Art und Weise, wie die gesamte menschliche Bevölkerung miteinander kommuniziert. Das Internet wurde zu einem Raum der sozialen Existenz, zur Plattform der unbegrenzten Kommunikation und zu einem Ort, wo Leute miteinander eine Beziehung so wie in der realen Wirklichkeit aufnehmen. Traditionelle Kommunikationsformen wurden weitgehend durch soziale Netzwerke ersetzt. Aus diesem Grund sind soziale Netzwerke ein wichtiger Gegenstand vieler Debatten über ihre Vor- und Nachteile, über die Ideen, die sie vertreten. Die Portale sind nicht nur Kommunikation, Spaß oder einfach Freizeitvertreib, sondern auch eine Quelle des humanistischen und sozialen Wissens. Sie sind aber auch eine Gefahr für diejenigen, die sie benutzen.

Barbara Rozen
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Dziecko z głębszą niepełnosprawnością intelektualną w rodzinie. Inspiracje metodyczne wychowania religijnego

Słowa kluczowe: rodzina, dziecko, niepełnosprawność intelektualna, wychowanie, wiara, komunikacja pierwotna.

Keywords: family, child, intellectual disability, education, faith, primary communication.

Schlüsselworte: Familie, Kind, geistige Behinderung, Erziehung, Glaube, primäre Kommunikation.

Rodzina jest pierwszą i podstawową grupą społeczną w życiu każdego człowieka, który w niej znajduje najbardziej sprzyjające środowisko dla swego rozwoju. W rodzinie dziecko nawiązuje pierwsze kontakty społeczne, tu powstają najwcześniejsze, a zarazem najtrwalsze więzi uczuciowe – z matką, ojcem, z innymi członkami rodziny. Od jakości tych relacji uzależniona jest jakość rozwoju. Istotny wpływ na rozwój dziecka wywiera pozycja, jaką zajmuje ono w rodzinie, w której podejmuje swe pierwsze role społeczne. Tu dowiaduje się, co powinno czynić, co mu wolno, co jest niedozwolone. W ten sposób utrwala ją się zachowania uznane przez rodziców za pozytywne, a eliminowane są zachowania niepożądane. Równocześnie, przez naśladownictwo oraz identyfikację z osobami bliskimi, uczy się odniesień do siebie oraz do innych. Relacje w rodzinie stają się wzorcami dla wszystkich innych więzi.

Jeśli życie rodzinne oparte jest na wierze, to dostarcza dzieciom wielu religijnych doświadczeń, stanowi środowisko wiary o niespotykanej, w takim stopniu w innych środowiskach, sile i wielostronności wpływów.

U podstaw świadomej działalności wychowawczej leżą preferowane w danej społeczności wartości i normy moralne. W ujęciu chrześcijańskim,

punktem wyjścia dla wychowania jest człowiek w swej duchowo-materialnej podmiotowości, zaś celem wychowania jest rozwój wychowanka zgodnie z cechami indywidualnymi oraz rozwijanie w nim życia nadprzyrodzonego¹. Dla osób z niepełnosprawnością intelektualną cel wychowania jest taki sam, ale trzeba go adaptować do ich specyficznej sytuacji, cechującej się nietypowym rozwojem, i możliwości rozwojowych oraz realizować go w ich środowisku życia. W procesie tym niezbędne jest odwoływanie się do sił i możliwości, które tkwią w samej naturze człowieka. Temu obszarowi badań szczególną uwagę poświęca Ulrich Gebert, a także Tomas Kaupeny i Halina Koselska-Kubiak. W treści artykułu skupiłam się na oryginalnej metodyce Ulricha Geberta, ale z możliwością zaadaptowania choćby niektórych jej elementów do wychowania w rodzinie jako najważniejszym i najsilniejszym miejscu oddziaływania wychowawczego. Dodam, że stanowisko Kościoła w kwestii edukacji religijnej osób z niepełnosprawnością intelektualną jest jednoznacznie określone – także w odniesieniu do nauczania sakramentalnego – mają mieć udział we wszystkich duchowych bogactwach Kościoła². Rozwinięta świadomość eklezjalna i wskazania pedagogiki specjalnej sprawiają, że wychowanie w wierze staje się coraz bardziej satysfakcjonujące zarówno dla rodziców, nauczycieli religii, jak i dla osób z niepełnosprawnością intelektualną.

1. Ku integracji, normalizacji i personalizacji

Kościół jako wspólnota wiernych stanowi mistyczne Ciało Chrystusa, w którym jedność nie eliminuje różnorodności członków i przewycięża wszystkie podziały³. Wszyscy ochrzczeni są powołani do udziału w potrójnej misji Chrystusa i każdy ponosi odpowiedzialność za to posłanie i służbę, która z niej wynika. Każdy potrzebuje wychowania i każdy sam siebie powinien wychowywać do ewangelicznego współżycia z drugimi, do życia społecznego, które powinno być przeniknięte duchem miłości, czyli duchem Chrystusowym. Początkiem tej drogi jest chrzest święty. Sakrament ten zapoczątkowuje nadprzyrodzone życie w człowieku. Może ono ulec spłyceniu lub zgaszeniu, dlatego tak

¹ Tak został ujęty cel wychowania w dokumentach i nauczaniu Kościoła katolickiego. Por. Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius magistri”*. 31.12.1929, Poznań 1932, s. 35; Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, nr 1.

² Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae* (1979), Kielce 1990, nr 41 (dalej: CT); Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2001), Kraków 2010, s. 116–119.

³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, nr 790, 791.

ważna jest formacja osobowa człowieka, dokonująca się w atmosferze miłości i akceptacji. Postawa akceptacji jest wyrazem zaufania wobec człowieka. Okazywana akceptacja silnie wspiera i stymuluje każdego, a zwłaszcza tych, którzy wyrosli w poczuciu, iż niewiele są warci i w takim przeświadczeniu dalej żyją. Cały wysiłek wychowawczy musi wówczas zmierzać do odkrycia przez te osoby, że są godne miłości, są kochane i mogą kochać innych.

Żyjąc w XXI w., w społeczeństwie o wysokiej cywilizacji, musimy jednak uczyć się kierowania w życiu zasadami integracji, normalizacji i personalizacji. Pierwsza zasada przeciwstawia się tendencji do izolowania, segregacji i spychania na margines osoby z niepełnosprawnością intelektualną; druga domaga się stworzenia takiej osobie warunków życia i działania zbliżonych możliwie jak najbardziej do naturalnych; trzecia zwraca uwagę na integralny rozwój osoby z niepełnosprawnością we wszystkich jej wymiarach oraz uzdolnieniach fizycznych, moralnych i duchowych, stosownie do jej możliwości.

Orędownikiem praw osób z niepełnosprawnością do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i religijnym odpowiednio do ich możliwości był Jan Paweł II⁴. Dzięki zwróceniu uwagi na te kwestie, powstały liczne dokumenty katechetyczne, w których zagadnienie edukacji religijnej tej grupy osób, będących pełnoprawnymi członkami wspólnot chrześcijańskich, znalazło swoje miejsce⁵. Jednak wciąż zdarza się, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną bywają postrzegane jako źródło wstydu, a nawet kary Bożej dla rodziców. W społecznej świadomości pokutują jeszcze stereotypowe, fałszywe, krzywdzące poglądy i opinie odnośnie do istoty, przyczyn, możliwości rozwojowych zwłaszcza osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną. Ludzka mentalność zmienia się powoli i pewne oczywiste prawdy wciąż trzeba społeczeństwu uświadamiać, jak chociażby tę, że niepełnosprawność nie narusza ani nie zakłóca struktury duchowej, gdyż wartość i godność człowieka od chwili poczęcia jest niezmienna.

Taka sytuacja w kontekście społecznego nauczania Kościoła zobowiązuje do konkretnych działań na rzecz normalizacji społecznej w tej materii. Wskazania Magisterium Kościoła inspirują do podejmowania badań w tej dziedzinie i twórczych opracowań zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Oligofrenopedagogika, dydaktyka specjalna oraz katechetyka wytyczają drogę metodyce katechetycznej, która wymaga nieustannej odnowy, uwzględniając wciąż pogłębiającą się refleksję naukową o osobach z niepełnosprawnością intelektualną.

⁴ Por. CT 41; Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens* (1981), Wrocław 1983, nr 22.

⁵ Chodzi zwłaszcza o dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 1997, Pallottinum 1998, nr 189, 190, 191 i dokument Konferencji Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, rozdz. VI.

Sama idea wychowania integracyjnego – jako możliwość wyrównania szans edukacyjnych, społecznych, zawodowych – jest bezdyskusyjna, niezwykle cenna i staje się coraz bardziej powszechna. Integracja dzieci z różnym potencjałem rozwojowym przygotowuje je do życia w otwartym społeczeństwie. Jednak w praktyce doświadczenia integracji bywają różne. Trudności organizacyjne, brak wykwalifikowanej kadry i uprzedzenia społeczne często czynią idee integracyjne tylko teorią. Ewolucja mentalności kształtowanej przez całe wieki, gdy osoby z niepełnosprawnością, zwłaszcza intelektualną, były wstydliwie ukrywane przed szerszym społeczeństwem, dokonuje się bardzo wolno.

2. Formacja religijna i opieka duszpasterska

Teologia odsłania, co Bóg objawił na temat pochodzenia człowieka, jego natury, powołania, historii, celu, do którego zmierza⁶. Dla chrześcijan podstawę nauki o człowieku, o jego godności daje Biblia. Jej myśl komentują Ojcowie Kościoła. Na ten temat wiele cennych wskazań dostarczają dokumenty Soboru Watykańskiego II i, w ostatnim czasie, przebogate nauczanie Jana Pawła II i jego następców. Wykładnię nauki Kościoła także na ten temat mamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

Chrystusowe Wcielenie i Odkupienie pozwala głębiej zrozumieć człowieka. Dzięki Chrystusowi człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, transcendentnej wartości samego siebie i swojego powołania. To Chrystus objawia człowiekowi jego najwyższe powołanie – do pełni życia z Bogiem w wieczności, czyli powołanie do świętości (KDK 22). Urzeczywistnianie godności człowieka w świecie jest zadaniem wychowania. W relacji wychowawczej stają wobec siebie osoby o tej samej wielkiej godności i tym samym ogólnym powołaniu – do miłości, czyli świętości.

Wychowanie trwa przez całe życie, ale ostateczny cel człowieka wykracza poza jego ziemskie bytowanie. Takie powołanie stawia przed każdym z nas zadanie kształtowania całego życia osobistego i zbiorowego w duchu wartości ewangelicznych. Jest to zobowiązanie, które podejmuje człowiek z chwilą przyjęcia chrztu świętego. Realizacja przyrzeczeń wówczas złożonych wymaga pod-

⁶ Takich odpowiedzi udziela antropologia filozoficzna i teologiczna, która jest systematyczną refleksją nad tymi zagadnieniami. Antropologia filozoficzna i teologiczna w myśli Jana Pawła II tworzą dziedziny wiedzy o człowieku, które wzajemnie się dopełniają. Chrześcijaństwo inspiruje i motywuje filozofię człowieka. Określenie w sposób wyraźny koncepcji człowieka, w czym pomaga nam chrześcijańska antropologia teologiczna, pozwoli dostrzec istotę i cel wychowania, a także całą działalność wychowawczą.

jęcia pracy wewnętrznej zarówno osobistej, jak i zbiorowej, aby przyjmować chrześcijański styl życia⁷.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną zwykle już w niemowlęctwie przyjęły sakrament chrztu świętego, ale nie są w stanie samodzielnie podejmować wielu istotnych dla życia decyzji, także w dziedzinie religijnej. Rodzice i osoby opiekujące się nimi decydują za nich prawie we wszystkich dziedzinach życia. Zadaniem całej wspólnoty Kościoła jest rozwijanie w dziecku otrzymanego wraz z chrztem nowego życia. Wymaga to wprowadzania go w życie wiarą stosownie do jego możliwości fizycznych, psychicznych i intelektualnych oraz doprowadzenia do sakramentów Eucharystii i bierzmowania. Formacja religijna musi być wpisana w codzienne, zwykłe życie dziecka z niepełnosprawnością.

2.1. Udział w Eucharystii

W życiu chrześcijan Msza święta pełni ważną rolę, gdyż pozwala na szczególnie głębokie spotkanie ze Zbawicielem we wspólnocie z innymi wierzącymi. Nikt nie powinien zostać wykluczony z intymnej więzi z Jezusem, która jest możliwa zwłaszcza w Eucharystii.

Dla osób, które z różnych powodów nie mogą brać udziału we Mszy świętej, dla ogółu wierzących należy znaleźć takie formy, które będą dostosowane do ich możliwości uczestnictwa. Proponuje się, aby Eucharystia z udziałem osób z niepełnosprawnością intelektualną sprawowana była w niezbyt dużej grupie osób i była stosunkowo krótka. Miejsce celebracji eucharystycznej winno służyć skupieniu i dawać poczucie bezpieczeństwa. Oznacza to, że dziecko trzeba z miejscem „oswoić” i unikać zbędnych elementów, które mogłyby rozpraszać jego uwagę. Należy wcześniej przygotować go, jak i inne osoby, do udziału w Eucharystii, zapoznając z poszczególnymi elementami Mszy świętej. Każda osoba z niepełnosprawnością powinna brać bezpośredni, aktywny udział we Mszy świętej lub przynajmniej zostać dostrzeżona imiennie⁸. Eucharystia sprawowana w małych grupach osób znających się daje również poczucie bezpieczeństwa rodzicom dzieci z niepełnosprawnością, którzy wówczas nie muszą denerwować się, że zachowanie ich dziecka komuś przeszkadza. Oni samo mogą też aktywnie włączyć się do czytań mszalnych, modlitwy wiernych, komentarzy. Kościoła trzeba doświadczyć, by odnaleźć w nim swoje miejsce

⁷ K. Wojtyła, bp, *Odezwa na rozpoczęcie VII roku Wielkiej Nowenny*, w: *Nauczyciel i Pasterz. Listy pasterskie. Komunikaty. Zarządzenia. 1959–1978*, Rzym 1987, s. 33.

⁸ U. Gebert, *Opieka duszpasterska nad ludźmi z głębszym upośledzeniem umysłowym. Możliwości i granice*, Horyzonty Wiary 9 (1991), s. 30; K. Lausch, *Wychowanie religijne uczniów głębiej upośledzonych umysłowo*, w: *Przewodnik dla nauczycieli uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu znacznym i umiarkowanym*, cz. I, Warszawa 2001, s. 125–126.

i mieć poczucie bezpieczeństwa będąc we wspólnocie wierzących. Jednak nie wydaje się słuszne, aby Eucharystia w niedzielę sprawowana była w małych grupach z uwagi na potrzebę chronienia i rozwijania jedności lokalnej wspólnoty kościelnej.

2.2. Pierwsza Komunia święta

Większość osób z niepełnosprawnością intelektualną jest ochrzczona. Nie można im stawiać barier i wykluczyć możliwości pełnego uczestnictwa w Eucharystii, a także przyjęcia sakramentu bierzmowania. W Prawie Kanonicznym czytamy: „każdy ochrzczony, jeśli tylko prawo tego nie zabrania, może i powinien być dopuszczony do Komunii świętej [...] Dzieci wtedy można dopuścić do Komunii świętej, gdy posiadają wystarczające rozeznanie i są dokładnie przygotowane, tak by stosownie do swojej możliwości rozumiały tajemnicę Chrystusa oraz mogły z wiarą i pobożnością przyjąć Ciało Chrystusa”⁹. Wobec powyższego, dużą rolę odgrywa przygotowanie dostosowane do możliwości psychofizycznych osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Taka osoba nie rozumie pojęć abstrakcyjnych i nie myśli abstrakcyjnie, ale jest otwarta na rzeczywistość duchową, wchodzi w duchowość, wyczuwa ją, przeżywa, a to jest więcej niż pojęcie. Henri Bissonnier zwraca uwagę na to, że między abstrakcją a duchowością jest różnica. O rzeczywistości duchowej trzeba nie tyle uczyć, ile w nią wprowadzać. Trzeba dążyć do tego, żeby dziecko doświadczało tej rzeczywistości¹⁰.

Przygotowanie nie może zakończyć się na udziale w uroczystości pierwszokomunijnej. Dziecko powinno mieć możliwość także później uczestniczenia w pełni w Eucharystii – należy to mu umożliwić, respektując jego uwarunkowania psychospołeczne. Trzeba przyzwyczajać dziecko do regularnego uczestnictwa we Mszy świętej. Przyzwyczajanie do osób, rzeczy, wydarzeń, zachowań pełni szczególną rolę w procesie wychowania i rozwoju osób z zaburzeniami umysłowymi.

2.3. Sakrament bierzmowania

Sakrament bierzmowania to niezасłużony dar Ducha Świętego, dany wszystkim, bez ograniczeń wynikających z ewentualnej niepełnosprawności. Przyjęcie sakramentu bierzmowania jest konieczne do dopełnienia związku z Chry-

⁹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 1984, kanon 912, 913.

¹⁰ H. Bissonnier, *Psychopedagogika religijna niedorozwiniętych umysłowo*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne 9 (1977), s. 201–203.

stusem, zapoczątkowanego w chrzcie świętym i odnawianego w Eucharystii. Tak jak zesłanie Ducha Świętego na apostołów pogłębiło i umocniło ich wiarę, tak bierzmowanie umacnia wiarę bierzmowanego, który ma udział w darach Ducha Świętego¹¹. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną na miarę swoich możliwości osiągają dojrzałość duchową i mają prawo otrzymać sakrament bierzmowania, nazywany również sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, a także sakramentem umocnienia. Dla osób z zaburzeniami umysłowymi życie nie jest łatwe. Potrzebują mocy Ducha Świętego, aby wypełniać Boże przykazania. Z darów Ducha Świętego trzeba umieć i chcieć korzystać, i to jest zadanie dla nauczycieli religii i duszpasterzy. Przyjęcie sakramentu bierzmowania wymaga przygotowania tak samo, jak przyjęcie Eucharystii¹².

Tylko rodzice lub opiekunowie mogą zdecydować o doprowadzeniu dziecka z niepełnosprawnością intelektualną do Eucharystii czy bierzmowania. Oni sami mogą mieć wątpliwości i opory, dlatego zadaniem katechetów i duszpasterzy jest prowadzenie rozmów z rodzicami i opiekunami, aby rozwiązać istniejące wątpliwości. To rodzice umożliwiają dziecku udział w ich wierze i za rozwój tej wiary są odpowiedzialni. Wspierają ich katecheci, duszpasterze i wspólnota w wierze, w której dziecko przyjmuje sakramenty święte.

Rodzice i członkowie wspólnoty parafialnej są zobowiązani, by osoba z niepełnosprawnością mogła być rzeczywistym podmiotem życia parafialnego. Trzeba uważać za normę obecność tych osób wewnątrz wspólnoty oraz umożliwić udział w życiu sakramentalnym w ciągu całego roku liturgicznego¹³. Taka osoba winna być przeżywana jako „nasza” i włączona w miarę jej możliwości w życie Kościoła lokalnego, przeciwstawiając się w ten sposób jakimkolwiek działaniom, które mogłyby ją izolować i marginalizować.

3. Metoda „komunikacji pierwotnej”

Wychowanie rozpoczyna się od nawiązania kontaktu z dzieckiem, przemówienia do dziecka w taki sposób, aby ono zrozumiało. Mówi się o potrzebie pracy „w kontakcie” jako przeciwieństwa „osamotnienia w roli nauczyciela”. Kontakt w procesie wychowania i rewalidacji pełni rolę termostatu, czyli sterują-

¹¹ J. Charytański, *Duszpasterskie problemy bierzmowania*, w: J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 128.

¹² Szerzej: B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium pedagogiczno-religijne*, Olsztyn 2008, s. 227–231.

¹³ Szerzej: W. Nowak, *Celebrowanie liturgii z osobami niepełnosprawnymi*, w: C. Kosakowski, C. Rogowski (red.), *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, Olsztyn 2005, s. 56–67.

cego urządzenia pomiarowego nastawionego na „tu i teraz”, które umożliwia sprawdzenie, jak dziecko rozumie przekaz i czy w ogóle rozumie, oraz dokonanie pewnych korekt¹⁴. Taka interakcja wymaga wejścia w relację osobową opartą na otwartości, autentyczności i empatii, gdzie niezwykle ważne jest słuchanie. Jeśli te elementy zaistnieją, wówczas mamy do czynienia z dialogiem – podstawową metodą wychowawczą. Wychowankowie powinni niejako zostać zaproszeni do współmyślenia i wyrażania własnych myśli w taki sposób, jaki jest dla nich dostępny. Jeśli jest kontakt, będzie również współpraca jako efekt prawdziwego dialogu.

Formacja religijna musi być wpisana w codzienne życie osoby z niepełnosprawnością. Trzeba zauważać, co dziecko przeżywa tu i teraz oraz tworzyć właściwy klimat, aby mogło wyrażać swoje uczucia tak, jak potrafi. Ono ma prawo przeżywać całą gamę uczuć, dostępną człowiekowi i trzeba dziecku dać odczuć, że akceptujemy jego przeżycia – nie oceniamy.

Aby wychowanie umożliwiło pełny rozwój dziecka, jak najszersze poznanie rzeczywistości i przygotowanie go do życia, trzeba dostarczać odpowiednich bodźców stymulujących potencjał wpisany w jego naturę. To z kolei wymaga wsłuchania się w dziecko, w jego jedyny i niepowtarzalny, naturalny rytm życia, współodczuwania z dzieckiem, aby próbować zrozumieć jego wewnętrzny świat i prawidłowości, które nim kierują. W procesie tym może pomóc odwoływanie się do „komunikacji pierwotnej”, która umożliwia dotarcie do umysłu i serca osób z niepełnosprawnością intelektualną, poprzez pobudzanie, ochranianie i pielęgnowanie podstawowych mocy życiowych w człowieku. Komunikacja ta bazuje na rytmie oddychania, dźwiękach nieartykułowanych, dotyku i ruchu.

3.1. Rytm oddychania

Pierwszym krokiem nauki współodczuwania z dzieckiem jest wsłuchanie się w rytm jego oddychania, co w połączeniu z dotykiem lub przytulaniem dziecka daje niezwykłą możliwość symbiozy, jedności, która zaowocuje więzią będącą fundamentem w procesie wspierania jego rozwoju. Oddech oznacza życie, którego dawcą jest Bóg. Oddychanie jest symbolem siły, mocy i potęgi Bożej, a także Jego bliskości. Oddech jest traktowany jako pierwsza i pierwotna forma komunikacji człowieka z Bogiem. Każdy człowiek, także osoba z głębokim upośledzeniem, w oddychaniu może doświadczyć Jego miłości¹⁵.

¹⁴ Ibidem, s. 127.

¹⁵ U. Gebert, *Opieka duszpasterska nad ludźmi z głębszym upośledzeniem umysłowym*, s. 26.

3.2. Dźwięki nieartykułowane

Mowa osób z głębszym stopniem niepełnosprawności intelektualnej jest znacznie zaburzona. Niedorozwój w tej dziedzinie objawia się opóźnieniem rozwoju mowy, który nadto przebiega nieharmonijnie i dziecko ma wady mowy utrudniające zrozumienie jego wypowiedzi. Zasób słów jest niewielki, dlatego dziecko zastępuje słowo gestem¹⁶. Taka sytuacja wymaga szczególnego uwrażliwienia osób z otoczenia na bezsłowne formy komunikacji, „nastawienia na odbiór”¹⁷. Chodzi o wrażliwość na wszelkie sygnały płynące z języka ciała: krzyki, postękiwania, westchnienia i wszelkie inne dźwięki nieartykułowane. Wsłuchując się w te dźwięki można uzyskać o dziecku bardzo wiele cennych informacji.

Dźwięki nieartykułowane wybrzmiewają także z wnętrza człowieka pełnosprawnego intelektualnie, gdy znajdzie się w sytuacji dużego emocjonalnego przeżycia, którego nie można oddać mową artykułowaną. Śmiech, płacz, wzdychanie, krzyk, bełkot, gaworzenie nie mają nic wspólnego z mową artykułowaną, ale w różnych sytuacjach przeżyciowych spontanicznie wydajemy z siebie takie dźwięki, czyli używamy mowy nieartykułowanej.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną z racji zaburzeń w mowie posługują się dźwiękami nieartykułowanymi do wyrażania swoich różnych doznań i potrzeb. Dźwięki te w zależności od sytuacji różnią się swoją intensywnością, częstotliwością i siłą. To jest język komunikacji międzyosobowej, ale jego zrozumienie wymaga umiejętności współodczuwania i wrażliwości. Im lepiej znamy i kochamy osobę, tym łatwiej potrafimy zrozumieć ten swoisty język. W pracy z osobami z niepełnosprawnością intelektualną, które mają trudności w werbalizowaniu swoich potrzeb, myśli i uczuć, umiejętność empatycznego wsłuchiwania się w sygnały płynące językiem ciała jest wymogiem koniecznym. Takiej wrażliwości i otwartości trzeba się uczyć.

Dźwięki nieartykułowane mogą być elementem dialogu, tak samo jak słowa, jeśli pomiędzy rodzicem (wychowawcą) a dzieckiem istnieje swoiste współbrzmienie na drodze takich właśnie sygnałów. Bliskość emocjonalna i rozumienie potrzeb może się realizować bez słów. Wiele osób z głębszym i głębokim stopniem niepełnosprawności intelektualnej nie osiąga poziomu umysłowego dwunastomiesięcznego dziecka. Komunikowanie się na tym poziomie wykracza poza sferę werbalną i obejmuje całą osobę ze wszystkimi jej możliwościami percepcyjnymi. W ten sposób intuicyjnie matka komunikuje się z niemowlęciem. Na tym poziomie komunikacji trzeba świadomie wykorzystywać ekspresję włą-

¹⁶ J. Lausch-Żuk, *Pedagogika osób z umiarkowanym, znacznym i głębokim upośledzeniem umysłowym*, w: W. Dykcik (red.), *Pedagogika specjalna*, Poznań 2001, s. 150.

¹⁷ K.M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 59.

snego ciała: mimikę, barwę i natężenie głosu, podtrzymywać kontakt wzrokowy. Na podstawie sposobów, w jakie dziecko się zachowuje, i dźwiękach przez nie wydawanych, wychowawca może uzyskać wystarczająco dużo informacji, aby udzielić mu niezbędnej pomocy i wspierać w rozwoju.

Dźwięki takie oddają także stany ducha, które w pełni rozumie sam Bóg i mogą one stawać się formą kontaktu z Nim, a więc modlitwą¹⁸. „Zauważmy – pisze H. Koselska-Kubiak – że kiedy my sami przeżywamy trudne chwile, wtedy w milczeniu, bólu i ciężkim wzdychaniu trwamy przed Bogiem”¹⁹.

3.3. Ruch

Obserwując dzieci podczas zabawy można zauważyć, że chętnie wypowiadają się za pomocą gestu i ruchu. Stany emocjonalne i nasze potrzeby z łatwością sygnalizujemy językiem ciała. Podskakujemy, skaczymy, tańczymy z radości. Dziękujemy i prosimy używając także swego ciała, które bardzo wymownie oddaje sytuację naszego wnętrza. Dla osób z zaburzeniami umysłowymi jest to bardzo prosta i naturalna forma komunikacji.

Potrzebę ruchu dziecko zaspokaja także w spontanicznej ekspresji plastycznej. Poprzez rysowanie, malowanie, lepienie, formowanie odzwierciedla ono stan swojego wnętrza, wiedzę i możliwości. W ten sposób zaspokaja też naturalną potrzebę twórczości wpisana w naturę każdego człowieka i rozwija swoją osobowość. Bez ekspresji osobowość zamyka się w sobie. Ekspresja plastyczna może być realizowana za pomocą różnych technik. Ich dobór dyktują możliwości manualne dziecka. Może to być: rysowanie kredkami, świecą; malowanie palcami, pędzlami; wycinanie i wydzieranie; modelowanie masy solnej lub papierowej; tworzenie kompozycji z materiałów ziarnistych, np. kaszy, ryżu, nasion; papieroplastyka, kolaż, mozaika z papieru samoprzylepnego i wiele innych. Samodzielne działanie dziecka powinno być stałym elementem szeroko rozumianego wychowania i kształcenia.

3.4. Dotyk

Dotyk w relacjach jest bardzo ważny, gdyż jest wyrazem czułości, serdecznej bliskości, więzi, wsparcia, bezpieczeństwa. Jest symbolem obecności, nawiązania relacji, zastępuje ważne słowa. Dotykając, głaszcząc, trzymając dłoń,

¹⁸ H. Koselska-Kubiak, *Metodyka pracy katechetyczno-duszpasterskiej z osobami z głębszą i głębszą niepełnosprawnością umysłową*. Referat wygłoszony na Konferencji Międzynarodowej w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Teologicznym 17.10.2007 r. [tekst niepublikowany], s. 5.

¹⁹ Ibidem.

przystalając „mówimy” drugiej osobie, że jest dla nas ważna, że jesteśmy przy niej, że ją akceptujemy, kochamy. Dotyk z taką duchową treścią ma ogromną siłę oddziaływania, pomaga żyć i pokonywać trudności, wyzwala z samotności.

Badania naukowe potwierdzają, że dzieci, którym rodzice od niemowlęctwa nie szczędzą czułości, mają lepszą odporność fizyczną, są zdrowsze. Pod wpływem dotyku zwiększa się też wydzielanie endorfin (hormonów szczęścia), dlatego dzieci często pieszczone przez rodziców są radośniejsze i spokojniejsze. Czuły dotyk, pieszczota są dziecku tak potrzebna dla jego harmonijnego rozwoju, jak kwiatu słońce. Dotyk sprzyja budowaniu silnej więzi między rodzicami a dzieckiem, co później przekłada się na jego relacje z innymi ludźmi.

4. „Komunikacja pierwotna” w wychowaniu religijnym

Metoda „komunikacji pierwotnej” została zaadaptowana i rozwinięta do wychowania w wierze dzieci z głębszą niepełnosprawnością intelektualną przez Ulricha Geberta²⁰. W teorii i praktyce katechetycznej popularyzuje i rozwija tę drogę komunikacji Halina Koselska-Kubiak ściśle współpracująca z Tomaszem Kaupeny²¹, uznając, iż w tej metodzie jest siła, którą trzeba wykorzystać w pracy rewalidacyjnej i wychowawczej z dziećmi z zaburzeniami umysłowymi. Stymuluje ona naturalną, pierwotną, pozytywną energię w człowieku, dającą mu odwagę do życia. Ma ona źródło w stwórczej mocy Boga i odkupieńczej mocy Zbawiciela. Jest to więc odwoływanie się do sił, które tkwią w człowieku niezależnie od stopnia zaburzeń umysłowych.

4.1. Moc bliskości i dotyku

Dziecko dla prawidłowego rozwoju potrzebuje fizycznej bliskości i czułego dotyku drugiej osoby, dającego poczucie bycia kochanym i akceptowanym. W człowieku istnieje potrzeba przyjmowania dotyku i obdarowywania dotykiem. Dotyk często związany jest z udzieleniem pomocy, z uzdrowieniem. Sam Jezus uzdrawiając dotykał chorego. W celebracji wielu sakramentów świętych istotnym elementem jest gest dotyku, będący symbolem wyższego uzdrowienia, którego udziela Bóg²².

²⁰ U. Gebert, *Opieka duszpasterska nad ludźmi z głębszym upośledzeniem umysłowym*, s. 23–33.

²¹ Mgr Halina Koselska-Kubiak – absolwentka Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie o specjalności katechetyka oraz oligofrenopedagogiki w Wyższej Szkole Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Doświadczona katecheta osób z niepełnosprawnością umysłową. Współpracuje z ks. T. Kaupeny w ośrodku dla dzieci niepełnosprawnych umysłowo „Am Himmel” w Wiedniu.

²² U. Gebert, *Opieka duszpasterska nad ludźmi z głębszym upośledzeniem umysłowym*, s. 27.

Odwołam się w tym miejscu do wypowiedzi biskupa Karola Wojtyły, który pisał, że w stosunku człowieka do człowieka zachodzi „szczególna możliwość, a zarazem potrzeba wczuwania się w jego przeżycia i stany wewnętrzne, w całe życie jego duszy – oraz możliwość, a także potrzeba sygnalizowania mu tego. Są to właśnie funkcje czułości”²³. Czułość, jak wyjaśnia dalej autor, jest nie tylko wewnętrzną zdolnością współodczuwania stanu duszy drugiej osoby, ale także zewnętrzną formą zasygnalizowaniu, że podzielamy jej przeżycia i komunikujemy własną bliskość względem niej²⁴. Autor pisze nie tylko o prawie każdego człowieka do odbierania czułości i do jej okazywania, ale także o obowiązku okazywania czułości tym, którym jest ona szczególnie potrzebna: są to dzieci oraz osoby chore i słabe. Zaznacza jednocześnie, że tylko miłość jest jedyną racją okazywania czułości²⁵.

Osoby z niepełnosprawnością umysłową są bardzo otwarte na przyjmowanie i obdarzanie czułym dotykiem, gdyż ich emocje są żywe, spontaniczne. Osoby pełnosprawne często dopiero uczą się zdrowej, naturalnej relacji z elementami takiej fizycznej, pozytywnej bliskości – właśnie od osób z niepełnosprawnością intelektualną. W pracy wychowawczej jest wiele możliwości, aby przez dotyk wejść w dialog z dziećmi i pomóc im w otwarciu się na nieuchwytną zmysłowo rzeczywistość wypełnioną Bożą obecnością i miłością, np., wspólnie śpiewając Bogu i wielbiąc Go.

W pracy wychowawczej, katechetycznej i duszpasterskiej trzeba czerpać z mocy, zawartej w pełnej szacunku bliskości, czułości. H. Koselska-Kubiak, odwołując się do swojej pracy katechetycznej z dziećmi, pisze: „W czasie zajęć czynimy tak najczęściej łącząc słowo pochwały z gestem uścisku, pogłaskania, ucałowania lub przytulenia”²⁶. W takich zachowaniach przekazuje się pozytywną energię, która wzmacnia dziecko w jego wysiłkach. Pozytywne odczucia emocjonalne dziecka są wielkim sprzymierzeńcem wychowawcy w jego oddziaływaniu na dziecko. W pedagogice nazywa się je pozytywnymi wzmocnieniami, które są formą nagradzania dziecka za dobrze wykonane zadanie i pomagają w utrwalaniu właściwych zachowań, a także w ćwiczeniu koncentracji.

4.2. Moc imienia osoby i pozdrawiania

Swoistą formą komunikacji o wielkiej pozytywnej mocy jest wypowiadanie imienia osoby i jej pozdrawianie. Pojedyncze, kierowane do konkretnego dziec-

²³ K. Wojtyła, bp, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 193.

²⁴ Ibidem, s. 194.

²⁵ Ibidem, s. 196–197.

²⁶ H. Koselska-Kubiak, *Metodyka pracy katechetyczno-duszpasterskiej z osobami z głębszą i głębszą niepełnosprawnością umysłową*, s. 4.

ka pozdrowienie sprawia, że czuje się zauważone, oczekiwane, ważne, akceptowane. Dzieci, zwłaszcza z różnymi zaburzeniami, potrzebują w kontaktach z ludźmi ich reakcji budujących pozytywny obraz siebie i poczucie własnej wartości. Niektóre dzieci w różny sposób, czasem trudny do akceptacji, próbują zwrócić na siebie uwagę. „Zwracając się do nich osobiście podczas pozdrowienia już wtedy zaspokajają się tę potrzebę i dalszy przebieg katechezy może być bardziej owocny dla obu stron”²⁷. Pozdrawiać można krótkimi zdaniem: „cieszę się, że jesteś z nami”, „cieszę się z naszego spotkania”, „dobrze, że jesteś” itp. Oczywiście do takich zwrotów pożądanym jest, aby dodać imię.

Zwracanie się do osoby po imieniu niesie dużą pozytywną moc, którą H. Koselska-Kubiak nazywa pierwotną siłą w człowieku, wyzwalającą reakcję, pozytywne doznania i otwierającą na drugiego²⁸. Do osób z niepełnosprawnością intelektualną należy jak najczęściej zwracać się po imieniu: przy powitaniu i pożegnaniu, w modlitwie i podczas indywidualnej pracy. Imieniem dziecka powinna być oznaczona jego praca plastyczna i rzeczy, które do niego należą albo którymi się posługuje²⁹.

Sposób powitania wyraża nastawienie do danej osoby. Kiedy kogoś serdecznie witamy, to tym samym przekazujemy mu, że jest dla nas ważny i oczekiwany. H. Koselska-Kubiak zwraca uwagę, że powitanie i pożegnanie występują również w liturgii sakramentów i są elementem Eucharystii. Podczas sprawowania liturgii dla osób z niepełnosprawnością intelektualną (specjalnych) ważne jest, aby powitaniu i pożegnaniu nadać charakter bardziej osobowy i przystępny, witając każde dziecko imiennie albo także piosenką i podaniem mu ręki³⁰.

Nie można traktować człowieka bezosobowo, np. pomijając jego imię. W badaniach nad mózgiem udowodniono, że dziecko nawet kilkumiesięczne szybciej reaguje na dźwięk własnego imienia niż na jakiegokolwiek inne słowo. Nie jest to przekaz do uszu czy oczu dziecka, ale od razu do jego umysłu – to „ja”!³¹

²⁷ H. Koselska-Kubiak, *Religijne oddziaływanie w odniesieniu do dzieci z niepełnosprawnością umysłową* [artykuł niepublikowany], s. 6.

²⁸ Ibidem, s. 7. Autorka powołuje się na: T. Kaupeny, *Gottesdienstgestaltung, Messgestaltung, religiöse Vermittlung*, Referat wygłoszony dla katechetów diecezji wiedeńskiej w Wiedniu, 28.11.1996, [tekst niepublikowany], s. 6.

²⁹ H. Koselska-Kubiak, *Metodyka pracy katechetyczno-duszpasterskiej z osobami z głębszą i głęboką niepełnosprawnością umysłową*, s. 3.

³⁰ Ibidem, s. 2.

³¹ R. Halik, *Niezwykła moc imienia*. Wywiad z dr Ireną Majchrzak, twórczynią Odmiennej Metody Nauki Czytania, *Bliżej Przedszkola* 12 (2010), s. 91.

4.3. Moc muzyki i śpiewu

Uczenie się wymaga aktywności. Założenie to dotyczy każdego człowieka, ale szczególnie ważne jest uświadomienie sobie tego wymogu przy wychowywaniu dziecka z ograniczeniami w uczeniu się. Do ruchu stymuluje muzyka i śpiew. Doświadczenie pokazuje, jak ważne są te elementy w życiu dziecka, zwłaszcza mającego trudności w wypowiedaniu słów i werbalizowaniu swoich wewnętrznych przeżyć. Szczególnie chętnie dzieci wyrażają radość w płaśach i śpiewie, także na chwałę Bożą. Poprzez ruch stymulowany muzyką i śpiewem wyrażają swoje emocje, integrują się, budują więzi³².

Znane jest bardzo korzystne oddziaływanie muzyki na człowieka. Muzyka jest środkiem stymulacji emocjonalnej i komunikacji niewerbalnej w procesie diagnozy, leczenia i rozwoju osobowości. Terapeutyczny wpływ muzyki wykorzystywany jest w pracy z dziećmi mającymi zaburzenia słuchu, mowy, rozwoju psychicznego i rozwoju fizycznego³³. Zajęcia z udziałem muzyki zachęcają dziecko do twórczego eksperymentowania z ruchem własnego ciała, do wyrażenia emocji w różny sposób³⁴.

Piosenki znane (bo często powtarzane), krótkie, proste, melodyjne dobrze jest łączyć z grą na gitarze lub innych instrumentach muzycznych i dopełniać klaskaniem, tupaniem, gestami, płaśami, tańcem, nuceniem, wyklaskiwaniem rytmu. Piosenki i muzyka nie tylko pozwalają dojść do głosu emocjom oraz je wyrazić, ale także pobudzają do refleksji w związku z przekazywanymi treściami w słowach piosenki oraz utrwalają myśl religijną lub moralną. H. Koselska-Kubiak mocno akcentuje, aby na ten wymiar komunikacji być szczególnie otwartym, gdyż muzyka jest nośnikiem języka, w którym nie istnieją pojęcia, lecz przeżycia emocjonalne, które dzieci dobrze rozumieją³⁵. Muzyka może pobudzać, ożywiać, inspirować, rozluźniać, wyciszać. Taki język jest bardzo bliski dziecku z niepełnosprawnością intelektualną, gdyż nie wymaga angażowania intelektu w przeżywane stany. Muzyka poprzez rytm i tempo wydaje dziecku swoiste „polecenia”, których nie trzeba rozumieć drogą pojęciową. Nadto potrzeba zgodności ruchu z muzyką jest tak duża, że dzieci wykazujące skłonności

³² T. Kaupeny, *Gottesdienstgestaltung, Messgestaltung, religiöse Vermittlung*, s. 2.

³³ Najstarszy zapis o pozytywnym wpływie muzyki znajdujemy w tekstach sprzed trzech tysięcy lat. W Starym Testamencie czytamy, że królowi Saulowi, który popadł w ciężką depresję, ukojenie przyniosła gra Dawida i śpiewane przez niego kantyki poetyckie przy akompaniowaniu cytry (1 Sam 16,23). Starożytny filozof Arystoteles mówił, że muzyka kształtuje charakter człowieka. Od dawna muzykę wykorzystuje się w leczeniu. Szerzej W. Sacher, *Wczesnoszkolna edukacja muzyczna*, Kraków 1997.

³⁴ M. Piszczek, *Terapia zabawą, terapia przez sztukę*, Warszawa 1997, s. 56–57.

³⁵ H. Koselska-Kubiak, *Metodyka pracy katechetyczno-duszpasterskiej z osobami z głębszą i głębką niepełnosprawnością umysłową*, s. 4–5.

do ruchów mimowolnych (nadpobudliwe) czynią ogromne wysiłki w celu opanowania ruchów zbędnych, aby wiernie odtworzyć rytm muzyki³⁶. Muzyka, narzucając w czasie zabawy wszystkim uczestnikom jednakowe tempo, rytm, nastrój pomaga we współdziałaniu. Jest niewątpliwie sprzymierzeńcem wychowawcy w wyciszeniu dziecka nadpobudliwego. Pomaga w odzyskaniu porządku i spokoju w chwilach, gdy dzieci są wzburzone, w uzyskiwaniu właściwego klimatu i atmosfery zajęć³⁷.

Śpiewanie i muzykowanie powinny wypełniać spotkania katechetyczne i duszpasterskie, stanowić stały element w formacji religijnej osób z niepełnosprawnością umysłową. Implikuje to, jak zauważa H. Koselska-Kubiak, potrzebę szczególnej otwartości wychowawcy/nauczyciela, który niezależnie od osobistych zdolności i kwalifikacji muzycznych powinien zdobywać swobodę w wyrażaniu wraz z dziećmi różnych stanów emocjonalnych, pokonywać wewnętrzną barierę, wstyd, lęk przed kompromitacją³⁸. Dodajmy, że muzyka ułatwia zwłaszcza nowemu wychowawcy kontakt z dzieckiem. Szczególnie na początku spotkań z dziećmi jest to często jedyny sposób nawiązaniu kontaktu.

Skoro muzyka tak silnie oddziałuje na psychiczną sferę człowieka, niezależnie od intelektualnych ograniczeń, to należy z niej obficie korzystać. W wychowaniu religijnym ruch i taniec mogą być modlitwą jednoczącą ludzi, integrującą grupę, wspierającą tworzenie wspólnoty i umożliwiającą wprowadzanie dziecka w życie liturgiczne Kościoła.

4.4. Moc obrazów i opowiadań

Tomasz Kaupeny do powyższych wskazań metodycznych, odwołujących się do pierwotnych, najgłębszych źródeł siły w naturze człowieka, dołącza moc obrazów i opowiadań. Obrazy duże, nieprzeładowane kolorystyką i zbędnymi szczegółami stwarzają wyjątkową możliwość identyfikowania się z poszczególnymi postaciami, które w nich występują, wspierają wyobraźnię, uczą współodczuwania, oddziałują na osobowość człowieka³⁹.

Wyjątkowa rola obrazu w procesie poznawczym dziecka została już dobrze udowodniona naukowo. Zanim dziecko nauczy się pisanie i czytania, po-

³⁶ B. Janosz, *Poradnik do nauki religii w szkole podstawowej i gimnazjum dla upośledzonych umysłowo w stopniu umiarkowanym i znacznym*, Tarnów 2001, s. 27–29.

³⁷ A. Lubczak, *Program stymulowania rozwoju dzieci z głębszą i głęboką niepełnosprawnością umysłową za pomocą muzyki*, *Oligokatecheza* 3 (2005), s. 30–35.

³⁸ H. Koselska-Kubiak, *Metodyka pracy katechetyczno-duszpasterskiej z osobami z głębszą i głęboką niepełnosprawnością umysłową*, s. 4–5.

³⁹ Za: H. Koselska-Kubiak, *Religijne oddziaływanie w odniesieniu do dzieci z niepełnosprawnością umysłową*, s. 9–10. Por. także: B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną*, s. 168–170.

sługuje się łatwo zrozumiałym językiem obrazków, które cechuje duża moc poznawcza świata i życia ludzkiego. Obraz jest wycinkiem jakiejś rzeczywistości i przemawia silniej niż abstrakcyjne słowo, pod warunkiem, że będzie czytelny, ciekawy, nawiązujący do świata dziecięcych przeżyć, przystępny dla odbiorcy. Wówczas, pobudzając wyobraźnię dziecka, staje się okazją do wypowiedzi słownych zawierających przeżycia emocjonalne i kieruje uwagę na myśl przewodnią zamierzoną przez wychowawcę.

Moc opowiadań wynika z możliwości oddziaływania zwłaszcza na wyobraźnię dziecka i współprzeżywania przez nie szerokiej gamy doznań emocjonalnych dotyczących postaci występujących w opowiadanej historii. Opowiadanie z właściwą narracją przenika do serca „jak ziarno gorczycy i rozwija w odpowiednim czasie swoją moc”⁴⁰. Dzieciom z niepełnosprawnością intelektualną historie i wydarzenia biblijne należy raczej opowiadać niż czytać, ale jedna i druga forma przekazu powinna być dynamiczna. Opowiadanie doskonale komponuje się z obrazem, rysunkiem, a siła oddziaływania wzrasta, jeśli zaangażowana jest mimika, gest, pacynki, kukielki czy konkretne przedmioty.

W przekazie treści biblijnych bardzo wartościową metodą jest wprowadzanie biblijnych figur opowiadających⁴¹. Duża plastyczność figur umożliwia przedstawianie za ich pomocą najróżniejszych pozycji i gestów, które może przyjąć każdy człowiek w różnych sytuacjach. Odpowiednio ustawiona figura przemawia językiem emocji, który jest bardzo komunikatywny i na który nie można pozostać obojętnym. Praca z figurami daje możliwość zarówno transferu wiedzy, jak i rozbudzania uczuć oraz kształtowania postaw człowieka. Praca z figurami biblijnymi jest możliwa wszędzie tam, gdzie dziecko jest objęte troską o wprowadzanie go w świat wiary⁴².

Permanentna stymulacja dzięki oddziaływaniu na motorykę i sensorykę połączona z rozmową z dzieckiem na temat tego, co widzi i przeżywa, jest niezbędna dla harmonijnego rozwoju dziecka i bardzo wspomaga proces wychowawczy.

4.5. Moc rytuałów i form

Do tego zestawu działań i środków wyzwających pierwotne siły w dziecku z niepełnosprawnością intelektualną T. Kaupeny'ego włączył oddziaływanie

⁴⁰ T. Kaupeny, *Gottesdienstgestaltung, Messgestaltung, religiöse Vermittlung*, s. 3.

⁴¹ G. Brem, J. Hein, *Glauben ins Spiel bringen, Werkstattbuch Erzählfiguren*, Schwabenverlag, 2003; H. Koselska-Kubiak, *Religijne oddziaływanie w odniesieniu do dzieci z niepełnosprawnością umysłową*, s. 10.

⁴² Więcej informacji o biblijnych figurach oraz zdjęcia na stronie niemieckiego stowarzyszenia pracy nad biblijnymi figurami: www.abf-ev.de [strona ma polską wersję językową].

rytuałów i form, które, jak podaje, są dla dziecka tym, czym dla osoby pełnosprawnej poręczce i uchwyty w życiu codziennym, podtrzymują w codziennym funkcjonowaniu, wskazują kierunek, pomagają nie zagubić się w biegu codziennych wydarzeń i nadają sens jego działaniom⁴³. W życiu dziecka są niezwykle ważnym elementem zapewniającym poczucie bezpieczeństwa. Wymagana jest stabilność środowiska podmiotowego i przedmiotowego. Chodzi o towarzystwo stale tych samych osób znaczących (lubianych i mających wpływ), które powinny zachowywać się w sposób konsekwentny i przewidywalny, ciepły i akceptujący⁴⁴. Poczucie bezpieczeństwa daje także stałość środowiska przedmiotowego, tzn. zestaw tych samych przedmiotów z otoczenia, możliwie niezmienny rytm życia. Osoby te potrzebują przestrzeni ufnej, która składa się ze znanych elementów i jest możliwa do przewidzenia, dlatego zajęcia winny być prowadzone według ustalonego harmonogramu; określony rodzaj zajęć powinien odbywać się zawsze w tej samej sali; wyposażenie sali – uporządkowane (każdy przedmiot na swoim miejscu); dziecko powinno mieć własne miejsce do pracy, posiłku, a także odpoczynku. Respektowanie potrzeby bezpieczeństwa wymaga, aby wszelkie zmiany w otoczeniu wprowadzać stopniowo. W każdej nowej sytuacji dziecko powinno mieć przy sobie kogoś, kogo zna i przy kim czuje się bezpieczne⁴⁵.

Zakończenie

Kościół katolicki w oficjalnym nauczaniu zawsze podkreślał, że pierwszymi i głównymi wychowawcami dziecka są i powinni być jego rodzice. Wychowanie w rodzinie najczęściej dokonuje się w sposób niemal niezauważalny: poprzez klimat panujący między rodzicami i między rodzicami a dziećmi, poprzez wspólne działania, sposoby reagowania na pojawiające się konflikty czy trudności, wzajemne odnoszenie się do siebie. Osoby wprowadzające w życie wiarę, poczynając od rodziców, nauczycieli religii i duszpasterzy powinny w sposób bardzo wyrazisty, całym swoim zachowaniem dawać żywy przykład ukochania drugiego człowieka. Jeżeli dzieci z niepełnosprawnością intelektualną, zwłaszcza głębszą, nie będą widziały, i przede wszystkim czuły, prawdziwego ciepłego, serdecznego stosunku do siebie ze strony osoby mówiącej im o dobrym i kochanym Bogu, lecz tak bardzo dla nich abstrakcyjnym, a tym samym na

⁴³ Za: H. Koselska-Kubiak, *Religijne oddziaływanie w odniesieniu do dzieci z niepełnosprawnością umysłową*, s. 11.

⁴⁴ K.M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, s. 57–58.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 58.

samego Boga, którego ona reprezentuje. Boga można spotkać przez doświadczenie prawdziwej miłości bezinteresownej, która najpełniej Go uosabia. Każdy wychowawca religijny powinien być świadomy swojej roli jako pośrednika.

Ulrich Gebert przestrzega, aby nie stawiać sobie granic czasowych na realizację zamierzonych efektów w wychowaniu i edukacji, gdyż wówczas żąda się za wiele od dziecka. Ono broni się przed wymaganiami, którym sprostać nie może, ale nie zawsze w sposób zrozumiały dla wychowawcy. Cierpliwość jest wymogiem zasadniczym w procesie wychowania i uczenia dziecka z niepełnosprawnością umysłową. Ono potrzebuje więcej czasu niż jego pełnosprawni rówieśnicy – na uczenie się, odnalezienie się w nowej sytuacji, otwarcie się na nowe wydarzenia. Potrzebuje więcej czasu, aby przyzwycząić się do każdej nowej osoby, do jej wyglądu, głosu, zapachu, oddechu, dotyku, sposobu poruszania się. Pośpiech, chaotyczność i presja są wrogami w procesie wychowania i rewalidacji. To implikuje, aby najpierw dostrzec indywidualność osoby, a dopiero potem ograniczenia.

Niepełnosprawność intelektualna dotyczy intelektu, ale nie obejmuje duszy człowieka, która nie jest niepełnosprawna. Miłości i obecności Boga można doświadczyć w swoim wnętrzu niezależnie od sprawności umysłowej. Terminy i pojęcia natury duchowej, a więc bardzo abstrakcyjnej, którymi osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie są w stanie się posługiwać, i tak nie wyczerpują Boskiej rzeczywistości. Tymczasem każdy człowiek od chwili chrztu świętego jest wezwany, powołany po imieniu do życia życiem Bożym. Takie powołanie zobowiązuje rodziców i wychowawców do udzielenia wszelkiej pomocy tym, którzy sami nie mogą na nie w pełni odpowiedzieć.

Odwoływanie się do sił i możliwości, które tkwią w samej naturze człowieka, jest warunkiem skuteczności oddziaływań wychowawczych i terapeutycznych. Trzeba te siły odkrywać w dziecku i odwoływać się do nich w procesie wychowawczym. T. Kaupeny taką drogę docierania do wewnętrznych mocy dziecka nie nazywa metodą, gdyż żadną konkretną metodę nie uznaje za wystarczającą, aby dotrzeć do wnętrza człowieka i pobudzić jego siły życiowe. Metodę pracy zdecydowanie przesuwają na drugi plan. To, co decyduje o wartości zaangażowania wychowawcy, to jego modlitwa za każde dziecko i za siebie, aby możliwe stało się takie otwarcie się na dziecko i przyjęcie go z całą jego tajemnicą, by doszło do poruszenia serca i pobudzenia jego sił witalnych jako konsekwencji spotkania i dotyku Bożej miłości.

DZIECKO Z GŁĘBSZĄ NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ W RODZINIE. INSPIRACJE METODYCZNE WYCHOWANIA RELIGIJNEGO

(STRESZCZENIE)

Wprowadzanie w życie wiarą osób z niepełnosprawnością intelektualną wymaga ciągłego namysłu i szukania właściwej drogi postępowania dydaktycznego. Dokumenty Kościoła i ortodydaktyka wytyczają drogę metodyce wychowania religijnego i służą rodzinie, która jest najbardziej cennym środowiskiem wzrastania człowieka. Stopniowo też dokonuje się ewolucja w społecznej mentalności na temat osób z zaburzeniami umysłowymi zmierzająca ku dobrze rozumianej integracji, normalizacji i personalizacji. To oznacza respektowanie ich praw do aktywnego udziału na wszystkich płaszczyznach życia społecznego i implikuje potrzebę poszukiwań w zakresie najbardziej satysfakcjonujących form wzajemnego zrozumienia i współpracy. O rozwoju dziecka decyduje właściwa opieka i stymulacja jego potencjału rozwojowego. Odwoływanie się do sił i możliwości, które tkwią w samej naturze człowieka, jest warunkiem skuteczności oddziaływań wychowawczych i terapeutycznych. Trzeba te siły odkrywać w dziecku i odwoływać się do nich w procesie wychowawczym.

A CHILD WITH DEEP INTELLECTUAL DISABILITY IN A FAMILY. METHODICAL INSPIRATION OF RELIGIOUS EDUCATION

(SUMMARY)

Introducing people with intellectual disability to religious life requires continuous reflection and seeking the right methodology. Documents of the Church and orthodidactics establish the methodology of religious teaching and serve the family, which creates the most favourable environment in which a human being can grow up. The general thinking on people with intellectual disability is evolving gradually and it is heading towards well-meant integration, normalisation and personalisation. This means that their right to take part in all areas of social life is respected and it implies the need for seeking the most satisfying forms of mutual understanding and cooperation. A child's development is determined by proper care and stimulation of his/her potential. Educational and therapeutic measures are effective if they draw on inherent human strength and capabilities. These strengths must be discovered in a child and they must be drawn upon in the process of education.

DAS KIND MIT AUSGEPRÄGTER GEISTIGER BEHINDERUNG IN DER FAMILIE. METHODISCHE INSPIRATIONEN FÜR EINE RELIGIÖSE ERZIEHUNG

(ZUSAMMENFASSUNG)

Um eine Person mit geistiger Behinderung an den Glauben heranzuführen, bedarf es sowohl fortwährender Überlegungen als auch kontinuierlichen Suchens bezüglich des hierfür adäquaten didaktischen Vorgehens. Kirchliche Dokumente und die Orthodidaktik stecken den Weg für die religiöse Erziehung ab und unterstützen darüber hinaus die Familie, die die wertvollste Umgebung für den heranwachsenden Menschen darstellt. Ebenso lässt sich eine Evolution der gesellschaftlichen Mentalität in Bezug auf Personen mit mentalen Störungen erkennen. Diese Evolution führt zu einer wohlverstandenen Integration, zu Normalisierung und Personalisierung, und sie bedeutet auch die Respektie-

zung des Rechts von Behinderten auf eine aktive Beteiligung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens. Sie beinhaltet ferner die Notwendigkeit, nach der bestmöglich zufriedenstellenden Form gegenseitigen Verständnisses und gegenseitiger Zusammenarbeit zu suchen. Über die Entwicklung des Kindes entscheidet die auf das Kind persönlich zugeschnittene Betreuung und die Stimulierung seines Entwicklungspotenzials. Dabei ist es für die Effektivität der erzieherischen und therapeutischen Betätigung notwendig, sich auf die natürlichen Kräfte und Möglichkeiten zu berufen, die in jedem Menschen stecken. Diese Kräfte gilt es, in dem Kind zu entdecken und in den Erziehungsprozess einzubinden.

Krystyna Ziółkowska
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Tomasz Ziółkowski
CSK Food Enrichment Poland sp. z o.o. w Toruniu

Prawne aspekty autentyczności produktów mleczarskich na przykładzie masła i serów

Słowa kluczowe: autentyczność, masło, ser, produkt regionalny, ochrona prawna.

Keywords: authenticity, butter, cheese, regional product, legal protection.

Schlüsselworte: Authentizität, Butter, Käse, Regionalprodukt, Rechtsschutz.

Wstęp

Z fałszowaniem żywności ludzkość boryka się od zarania dziejów. Jakość i bezpieczeństwo żywności były zawsze niesłychanie istotne. Żywność fałszowano na wiele sposobów. Podrabiano wszelkie możliwe produkty na każdym etapie wytwarzania i dystrybucji. Stałym elementem w tym układzie był tylko konsument, który tracił przede wszystkim pieniądze, a niekiedy nawet zdrowie¹. Rynek żywności zarówno w Polsce, jak i na świecie podlega ciągłym procesom doskonalenia². Po okresie realnego socjalizmu, kiedy konsument zmuszony był kupować artykuły spożywcze takie, jakie aktualnie znajdowały się w sklepach i pozbawiony był możliwości wyboru, rynek został zapełniony produktami o bardzo zróżnicowanej jakości. Na przestrzeni ostatnich lat można zaobserwować wzrost świadomości wśród konsumentów, dla których cena przestała być głównym kryterium decydującym o dokonanym wyborze. Pomimo tego nie uda-

Adres/Adresse/Anschrift: dr Krystyna Ziółkowska, Katedra Prawa Pracy i Zabezpieczenia Społecznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, krystyna.holdynska@uwm.edu.pl; dr inż. Tomasz Ziółkowski, CSK Food Enrichment Poland, ul. Polna 140a, 87-100 Toruń, t.ziolkowski@cskfood.com.

¹ W. Sawicki, *Falszowanie żywności od czasów starożytnych do dziś*, Przemysł Spożywczy 63 (2009), nr 12, s. 2.

² E. Malinowska, *Jakość i bezpieczeństwo żywności i żywienia w świetle badań jednostek nadzoru*, Zarządzanie i Finanse 10 (2012), nr 3/2, s. 71.

ło się wyeliminować zjawiska określanego jako fałszowanie żywności. Zgodnie z definicją, zafałszowanie określa się jako użycie nieadekwatnej nazwy rodzajowej produktu w kontekście zawartych w nim składników, dodawanie niezadeklarowanych substancji dodatkowych oraz zamienników (substytutów) podmian surowcowych, niezgodności deklarowanej masy składników, klas wagowych z rzeczywistymi. W art. 3 ust. 10 Ustawy o jakości handlowej artykułów rolno-spożywczych³, definiuje się artykuł spożywczy zafałszowany jako: produkt, którego skład jest niezgodny z przepisami dotyczącymi jakości handlowej poszczególnych artykułów rolno-spożywczych albo produkt, w którym zostały wprowadzone zmiany, w tym zmiany dotyczące oznakowania, mające na celu ukrycie jego rzeczywistego składu lub innych właściwości, jeżeli niezgodności te lub zmiany w istotny sposób naruszają interesy konsumentów, w szczególności jeżeli: a) dokonano zabiegów, które zmieniły lub ukryły jego rzeczywisty skład lub nadały mu wygląd produktu zgodnego z przepisami dotyczącymi jakości handlowej, b) w oznakowaniu podano nazwę niezgodną z przepisami dotyczącymi jakości handlowej poszczególnych artykułów rolno-spożywczych albo niezgodną z prawdą, c) w oznakowaniu podano niezgodne z prawdą dane w zakresie składu, pochodzenia, terminu przydatności do spożycia lub daty minimalnej trwałości, zawartości netto lub klasy jakości handlowej. Natomiast Ustawa z 25 sierpnia 2006 r. o bezpieczeństwie żywności i żywienia w art. 3 ust. 3 pkt 45 wskazuje na prawniczą definicję produktu zafałszowanego⁴.

Proceder fałszowania żywności pojawił się już w czasach starożytnych. W Kodeksie Hammurabiego odnaleźć można zapisy o karach nakładanych na piwowarów za fałszowanie piwa⁵. W bliższych nam czasach, np. w okresie

³ Ustawa z 21.12.2000 r. o jakości handlowej artykułów rolno-spożywczych (Dz.U. 2001, Nr 4, poz. 44 z późn. zm.).

⁴ Ustawa z 25.08.2006 r. o bezpieczeństwie żywności i żywienia (Dz.U. 2006, Nr 171, poz. 1225 z późn. zm.). Zgodnie z art. 3 ust. 3 pkt 45, „środek spożywczy zafałszowany – środek spożywczy, którego skład lub inne właściwości zostały zmienione, a konsument nie został o tym poinformowany w sposób określony w przepisach rozporządzenia nr 1169/2011, albo środek spożywczy, w którym zostały wprowadzone zmiany mające na celu ukrycie jego rzeczywistego składu lub innych właściwości; środek spożywczy jest środkiem spożywczym zafałszowanym, w szczególności jeżeli:

a) dodano do niego substancje zmieniające jego skład lub obniżające jego wartość odżywczą,
b) odjęto składnik lub zmniejszono zawartość jednego lub kilku składników decydujących o wartości odżywczej lub innej właściwości środka spożywczego,
c) dokonano zabiegów, które ukryły jego rzeczywisty skład lub nadały mu wygląd środka spożywczego o należytej jakości,
d) niezgodnie z prawdą podano jego nazwę, skład, datę lub miejsce produkcji, termin przydatności do spożycia lub datę minimalnej trwałości albo w inny sposób nieprawidłowo go oznakowano – wpływając przez te działania na bezpieczeństwo środka spożywczego”.

⁵ J. Marczak, *Historia piwa* (3). Przem. Ferment. Owoc. Warzyw. 51 (2007), nr 12, s. 6; także M. Śmiechowska, *Autentyczność jako kryterium zapewnienia bezpieczeństwa żywności*, Ann. Acad. Med. Gedan. 43 (2013), s. 176.

rozbiorowym, na ziemiach Królestwa Polskiego, powszechnym było zjawisko fałszowania herbaty⁶. W okresie II Rzeczypospolitej ówczesne władze walczyły ze zjawiskiem fałszowania żywności. Wydany wówczas akt prawny, Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. o dozorcze nad artykułami żywności i przedmiotami użytku⁷, zawierał nie tylko definicje artykułu żywnościowego „podrobionego”⁸ i „sfalszowanego”⁹, lecz także sankcje karne za stosowanie tego proceduru¹⁰. O fałszowaniu produktów mleczarskich pisano w Polsce już w latach czterdziestych XX w. Wieloletni dyrektor Zakładu Badań Żywności i Przedmiotów Użytku PZH – Stanisław Krauze – wskazywał w Polskim Kodeksie Żywnościowym na liczne przykłady fałszowania mleka, masła, serów itp.¹¹

Przyczyną fałszowania żywności jest chęć zwiększenia zysku poprzez obniżenie kosztów produkcji, zwiększenie konkurencyjności cenowej produktu, ukrycie faktycznego pochodzenia produktu, ukrycie niewłaściwej jakości produktu, rzadziej ukrycie błędów w procesie technologicznym. Skutki fałszowania żywności odczuwają zarówno konsumenci, gdyż kupują produkty niepełnowar-

⁶ L. Czerwiecki, *Problemy autentyczności produktów spożywczych*, Roczn. PZH 55(2004), nr 1, s. 9; por. W. Roeske, *Alfons Bukowski 1858–1921. Życiorysy zasłużonych farmaceutów*. Zarząd Główny PTFARM, Warszawa, 1968, s. 3–27.

⁷ Dz.U. 1928, Nr 36, poz. 343.

⁸ **Art. 4.** „W myśl niniejszego rozporządzenia artykuł żywności lub środek kosmetyczny jest „podrobiony”, jeżeli jest sporządzony w ten sposób, aby wydawał się produktem innym, niż jest w rzeczywistości i przez to posiada tylko pozór, nie zaś istotny skład, istotną własność lub istotną wartość odżywczą (użytkową) właściwego produktu”.

⁹ **Art. 5.** „W myśl niniejszego rozporządzenia artykuł żywności lub środek kosmetyczny jest „sfalszowany”, jeżeli przeprowadzono w nim zmianę, oddziaływującą na jego istotny skład, istotną własność lub istotną wartość odżywczą lub użytkową, albo też zmianę, zmierzającą do ukrycia jego istotnego składu, istotnej lub własności istotnej wartości odżywczej lub użytkowej.

Artykuł żywności lub środek kosmetyczny jest w szczególności sfalszowany:

1) jeżeli dodano do niego jakiegokolwiek ciała, zmieniające jego skład, własność lub wartość odżywczą (użytkową), lub też oddziaływujące na jego skład, wartość lub własność, chociażby dodatek ten był nieszkodliwy dla zdrowia lub niemniejszej wartości odżywczej lub użytkowej;

2) jeżeli odjęto mu w całości lub w części jakiś składnik, stanowiący o jego składzie, własności lub wartości odżywczej lub użytkowej;

3) jeżeli go zmieszano, zafarbowano lub sproszkowano w ten sposób, że przez to ukryto jego skład, własność lub wartość odżywczą lub użytkową.

Wyjątek pod tym względem stanowi taki zewnętrzny sposób konserwowania artykułu żywności, przy którym środek konserwujący przed użyciem tego artykułu musi być usunięty, bądź to mechanicznie, bądź przez namoczenie w wodzie lub w inny jakikolwiek sposób, przy czym sposób usunięcia środka konserwującego winien być na opakowaniu artykułu żywności drukiem zaznaczony”.

¹⁰ **Art. 32.** „Winny:

a) podrabiania lub fałszowania (art. 4 i 5) artykułów żywności i środków kosmetycznych, w celu wprowadzenia w błąd nabywców; (...) będzie karany pozbawieniem wolności do sześciu miesięcy i grzywną do siedmiuset pięćdziesięciu złotych lub jedną z tych kar”.

¹¹ Szerzej na ten temat: S. Kowalczyk, *Prawo czystej żywności. Od Kodeksu Hammurabi do Codex Alimentarius*, Warszawa 2014, s. 461 i n.

tościowe, nieautentyczne, jak i uczciwi producenci przegrywający w nieuczciwej konkurencji. Niektóre zafałszowane produkty mogą być szkodliwe dla zdrowia, np. glikol etylowy w winach. Ujawnienie zafałszowania żywności szkodzi firmie, naraża na utratę rynków zbytu i kary finansowe. Zafałszowaniom może podlegać większość produktów spożywczych: soki owocowe i przetwory owocowe, napoje alkoholowe, miody, oleje roślinne, mięso i produkty mięsne oraz mleko i produkty mleczarskie¹². Do najczęściej fałszowanych produktów mleczarskich należą: masło, sery oraz mleko spożywcze. Zjawisko to osiągnęło swoje apogeum pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. oraz na początku wieku XXI. Powszechność zjawiska stała się jednym z powodów powołania do życia Inspekcji Jakości Handlowej Artykułów Rolno-Spożywczych (IJHARS)¹³. Działalność Inspekcji przyczyniła się do zmniejszenia skali negatywnych zjawisk, niestety, należy stwierdzić, że nie wyeliminowała ich całkowicie¹⁴.

Fałszowanie żywności ma ponadto wpływ na bezpieczeństwo zdrowotne konsumentów. J. Małysz zwraca uwagę, że aktualnie obowiązująca definicja środka spożywczego zafałszowanego jest niewystarczająca wobec umyślnego używania do produkcji żywności surowców skażonych bądź dodawania do produktów żywnościowych związków chemicznych groźnych dla zdrowia, aby upozorować wyższą jakość lub przedłużyć trwałość produktów¹⁵.

Celem niniejszej publikacji jest przedstawienie zjawiska fałszowania artykułów mleczarskich na przykładzie masła i serów dojrzewających.

Aspekty fałszowania masła

Zgodnie z definicją – masłem nazywa się produkt tłuszczowy otrzymywany wyłącznie z mleka¹⁶, zawierający 80–90 proc. tłuszczu mlecznego, „**masło o zawartości trzech czwartych tłuszczu**” – 60–62 proc., „**masło półtłuszczowe**”

¹² Z. Targoński, A. Stój, *Zafałszowania żywności i metody ich wykrywania*, Żywność Nauka Technologia Jakość 45 (2005), nr 4 Supl., s. 30 i n.

¹³ Kompetencje i zakres działań Inspekcji Jakości Handlowej Artykułów Rolno-Spożywczych określone zostały w Rozdziale 3 Ustawy z 21.12.2000 r. o jakości handlowej artykułów rolno-spożywczych, tj. w art. 16–22. Zob. także M. Taczanowski, *Prawo żywnościowe w warunkach członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, Warszawa 2009, s. 255 i n.

¹⁴ K. Ziółkowska, T. Ziółkowski, *Prawne i zdrowotne aspekty fałszowania mleka i jego przetworów*, w: W. Pływaczewski, R. Płocki (red.), *Nielegalny rynek żywności*, Szczytno 2013, s. 154.

¹⁵ J. Małysz, *Bezpieczeństwo żywnościowe – wokół rozumienia kategorii bezpieczeństwa*, w: K. Duczkowska-Małysz, A. Szymecka (red.), *Wokół trudnych problemów globalnego rozwoju obszarów wiejskich, gospodarki żywnościowej i rolnictwa*, Warszawa 2009, s. 155

¹⁶ Zgodnie z wytycznymi standardu A-1 z 1971 r., opracowanym przez Komisję Kodeksu Żywnościowego FAO/WHO (zob. B. Staniewski, J. Kroll, *Masło i wyroby masłopodobne*, w: S. Ziajka (red.), *Mleczarstwo, zagadnienia wybrane*, t. 2, Olsztyn 1997).

– 39–41 proc., „ **tłuszcz mleczny do smarowania X proc.**” – mniej niż 39 proc. lub 41–60 proc. lub 62–80 proc. tłuszczu mlecznego¹⁷. Masło możemy otrzymać zarówno ze śmietany (czyli ukwaszonej śmietanki), jak i ze śmietanki. W celu otrzymania masła możemy, oprócz mleka krowiego, używać również mleka innych ssaków, np. bawolego¹⁸.

Wiele kontrowersji wzbudza stosowanie dodatków do masła. Według Rozporządzenia Komisji UE Nr 1129/2011¹⁹, które weszło w życie 1 czerwca 2013 r., masło znalazło się w kategorii 02, tj. „tłuszcze i oleje, emulsje tłuszczowe i olejowe” w podgrupie 2, obejmującej emulsje tłuszczowe i olejowe, głównie typu W/O („woda w oleju”). Zgodnie z rozporządzeniem dopuszczone są w maśle (kategoria 02.2.1) następujące substancje dodatkowe: karoteny E 160a (z wyjątkiem masła z mleka owczego i koziego), węglany sodu E500, kwas fosforowy E338, fosforany E339–343, difosforany E450, trifosforany E451, polifosforany E452 (do masła otrzymanego ze śmietanki ukwaszonej). Do pozostałych emulsji tuszowych (kategoria 02.2.2) dopuszczonych jest 21 grup dodatków. Przepisy nie mówią jednoznacznie czy masło o zawartości 3/4 tłuszczu i masło półtłuszczowe oraz tłuszcz mleczny do smarowania X% należy potraktować jako masło czy pozostałą emulsję tłuszczową, jednakże autorki²⁰, powołując się na opinię Narodowego Instytutu Zdrowia Publicznego Polskiego Zakładu Higieny, stwierdzają że ww. produkty zaliczać należy do emulsji tłuszczowych (kategoria 02.2.2)²¹. Do produktów należących do tej ostatniej kategorii (za wyjątkiem masła o obniżonej zawartości tłuszczu, tzn. masła o zawartości 3/4 tłuszczu i masła półtłuszczowego) dopuszcza się stosowanie także barwnika annato (E160b), tj. wyciągu z miąższu otaczającego nasiona rośliny *Bixa orellana*.

Należy jeszcze omówić problematykę związaną z produkcją masła według metody NIZO, według której zakwaszanie i aromatyzowanie masła odbywa się dopiero po procesie zmaśnlania słodkiej śmietanki. W takim procesie powstaje również słodka maślanka, którą można w prosty sposób zastosować jako składnik w wielu innych wyrobach mleczarskich. Aromat uzyskać można poprzez zastosowanie kwasu mlekowego powstałego w wyniku fermentacji laktozy lub

¹⁷ Rozporządzenie Unii Europejskiej o jednolitej wspólnej organizacji rynku 1234/2007/WE; Załącznik XV: Normy, które mają zastosowanie do tłuszczów do smarowania i o których mowa w art. 115 (Normy handlowe dla tłuszczów).

¹⁸ S. Chudy, A. Makowska, *Jakość handlowa polskiego masła*, Kwartalnik Prawo – Społeczeństwo – Ekonomia 1 (2015), s. 15.

¹⁹ Rozporządzenie Komisji (UE) NR 1129/2011 z 11 listopada 2011 r. zmieniające załącznik II do rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 1333/2008 poprzez ustanowienie unijnego wykazu dodatków do żywności (Dz. Urz. UE z 12.11.2011, L 295, s. 1).

²⁰ S. Chudy, A. Makowska, *Jakość handlowa polskiego masła*, s. 17.

²¹ Ibidem.

diacetylu. Należy tu podkreślić, że wszystkie dodatki stosowane w tej metodzie są wyłącznie pochodzenia mlecznego. W klasycznej metodzie NIZO stosowany jest zakwas, tj. koncentrat bakterii fermentacji mlekowej namnażanych w osobnym zbiorniku i dodawanych na ziarno masła po procesie zmaślenia. Nowoczesna – uproszczona – metoda wymaga dodania permeatu i destylatu ukwaszonej serwatki. Składniki te w krajach UE traktowane są jako niezbędne w procesie produkcji masła metodą NIZO i, jako pochodzące z mleka, nie budzą zastrzeżeń instytucji kontrolnych takich, jak np. Ministry of Health, a także European Food Safety Agency (EFSA)²². Nie ma także obowiązku deklarowania ww. składników na etykiecie. Inaczej jest w Polsce. Inspekcja Weterynaryjna dopuszcza stosowanie permeatu ukwaszonej serwatki, jednocześnie wymagając umieszczenia stosownej informacji na etykiecie, zabrania natomiast stosowania destylatu ukwaszonej serwatki²³. Do chwili obecnej problem ten nie jest do końca rozwiązany. Naszym zdaniem zarówno permeat ukwaszonej serwatki, jak i destylat ukwaszonej serwatki powinny być traktowane jako substancje niezbędne w procesie produkcyjnym zgodnie z technologią produkcji masła uproszczoną metodą NIZO, i jako takie nie powinny być wyszczególniane na etykiecie.

Masło jest produktem tłuszczowym pochodzącym z mleka, nie może zatem zawierać żadnych składników tłuszczowych obcego pochodzenia, tzn. tłuszczów roślinnych (olejów). Na rynku istnieje jednakże grupa produktów nazywanych „masłopodobnymi”, w skład których poza tłuszczem mlekowym wchodzi także tłuszcze pochodzenia roślinnego. Dodatek tłuszczu roślinnego wprowadzono w celu poprawy cech reologicznych masła, przede wszystkim jego smarowności. Mieszanki takie produkowane są z dodatkiem „szlachetnych” olejów: oliwy z oliwek, oleju słonecznikowego lub (rzadziej) rzepakowego²⁴. Produkty masłopodobne oznakowywane są tak, aby konsument nie miał wątpliwości, że produkt, który wybiera, nie jest masłem. Zabronione jest używanie nazwy sugerującej lub w jakikolwiek inny sposób mogącej wyrobić u konsumenta pogląd, że jest to masło. Nie można także używać nazwy „tłuszcz

²² European Food Safety Agency jest organem o charakterze doradczym, jej opinie jakkolwiek nie są wiążące dla organów Unii Europejskiej i krajów członkowskich (por. Rozporządzenie (WE) Nr 178/2002 Parlamentu Europejskiego i Rady z 28 stycznia 2002 r.). Organizacja ta zajmuje się naukowym opracowywaniem ryzyka wynikającego m.in. z wprowadzania środków spożywczych do obrotu. Jednoznacznie pozytywna opinia EFSA na temat dodatków do masła niezbędnych w metodzie NIZO wskazuje na niskie ryzyko tej metody dla bezpieczeństwa żywności. Zob. też A. Szymecka-Wesołowska, *Dział I. Przepisy ogólne i objaśnienia określeń ustawowych*, w: A. Szymecka-Wesołowska (red.), *Bezpieczeństwo żywności i żywienia. Komentarz*, Warszawa 2013, s. 103 i nast.

²³ C. Rakowska, B. Staniewski, P. Zgórzyński, *Legalizacja nowoczesnej metody NIZO w Polsce*. *Agro Industry 2* (2011), s. 58 i n.

²⁴ K. Ziółkowska, T. Ziółkowski, *Prawne i zdrowotne aspekty fałszowania mleka i jego przetworów*, s. 154.

mleczny do smarowania” w odniesieniu do wyrobów masłopodobnych, gdyż nazwa ta zarezerwowana jest dla produktu pochodzącego wyłącznie z mleka. Stosowanie tzw. zamienników tłuszczu mlekowego stało się jednakże podstawową metodą fałszowania masła. Substytucja tłuszczu mlecznego tłuszczami roślinnymi nie ma, zdaniem G. Cichosz, nic wspólnego z poprawą walorów zdrowotnych artykułów mleczarskich, a wręcz przeciwnie²⁵. Producenci, którym zarzucono fałszowanie masła stosowali w procesie najtańszy dostępny na rynku tłuszcz roślinny, tj. olej palmowy. Oprócz obniżenia jakości handlowej takiego produktu, dodatek tanich tłuszczów roślinnych niesie za sobą ryzyko zdrowotne. W tym miejscu należy wyjaśnić, czym są tłuszcze wchodzące w skład masła. Substancja, którą potocznie nazywamy tłuszczem to mieszanina estrów gliceryny i kwasów tłuszczowych o zróżnicowanej liczbie atomów węgla. Wśród kwasów tłuszczowych występują tzw. kwasy nasycone i nienasycone. Szczególną rolę w żywieniu odgrywają kwasy nienasycone, które często określane są mianem niezbędnych (NNKT – niezbędne nienasycone kwasy tłuszczowe). Kwasy nienasycone występujące naturalnie są w postaci tzw. izomerów cis. Ta forma kwasów tłuszczowych jest przyswajalna przez organizm ludzki, wypełnia swoją funkcję żywieniową i jest trawiona przez enzymy pokarmowe (lipazy). W skład tłuszczów roślinnych stosowanych do fałszowania masła wchodzi utwardzone kwasy tłuszczowe. Są to nienasycone kwasy poddane procesowi uwodornienia, w wyniku którego przechodzą w kwasy nasycone. Problem polega na tym, że są to niekorzystne dla organizmu ludzkiego izomery trans. Spożywanie tej postaci kwasów tłuszczowych powoduje wzrost poziomu lipoprotein i cholesterolu niskiej gęstości (LDL), czyli tzw. złego i obniżenie poziomu cholesterolu wysokiej gęstości (HDL) – „dobrego”²⁶. Dzieje się tak dlatego, że izomery trans nie są metabolizowane w taki sposób jak izomery cis i zakłócają poziom lipidów (tłuszczów) w surowicy krwi²⁷. Wyniki obserwacji epidemiologicznych, badań doświadczalnych i klinicznych wykazały ponadto, że sztuczne izomery trans są odpowiedzialne za wzrost ryzyka chorób układu sercowo-naczyniowego oraz niektórych typów nowotworów. Sprzyjają one również powstawaniu zespołu metabolicznego, któremu towarzyszy otyłość, oporność na insulinę oraz cukrzyca typu 2²⁸.

²⁵ G. Cichosz, *Zdrowotne skutki substytucji tłuszczu mlekowego olejami roślinnymi*, Przegląd Mleczarski 12 (2007), s. 8.

²⁶ A.H. Lichtenstein, *Trans fatty acids and blood lipid levels, Lp(a), parameters of cholesterol metabolism, and hemostatic factors*. The Journal of Nutritional Biochemistry 9 (1998), nr 5, s. 244–248.

²⁷ R. Wood, K. Kubena, B. O'Brien, S. Tseng, G. Martin, *Effect of butter, mono- and polyunsaturated fatty acid- enriched butter, trans fatty acid margarine, and zero trans fatty acid margarine on serum lipids and lipoproteins in healthy men*, Journal of Lipid Research 34 (1993), nr 1, s. 1–11.

²⁸ G. Cichosz, H. Czczot, *Kwasy tłuszczowe izomerii Trans w diecie człowieka*, Bromatologia Chemia Toksykologiczna XLV (2012), nr 2, s. 181.

Dodatek tłuszczów pochodzenia roślinnego wydaje się być najczęstszą formą fałszowania masła, o czym świadczy liczne orzecznictwo sądowe²⁹.

Falszowanie serów

Rynek serów w Polsce jest bardzo zróżnicowany i cechuje go stale rosnąca liczba producentów i konsumentów. Jeszcze do niedawna ser był traktowany w Polsce jako alternatywa, np. dla wędlin, a nie jako produkt spożywczy sam w sobie. Obecnie ta tendencja ulega zmianie, a sery coraz częściej goszczą na polskich stołach³⁰. Ser jest to spożywczy produkt mleczny otrzymywany z mleka przez wydzielenie z niego białka i tłuszczu w postaci skrzepu kwasowego lub podpuszczkowego. Według definicji FAO/WHO (Standard A-6), ser to świeży lub dojrzwały produkt o stałej lub półstałej konsystencji, w którym stosunek białka serwatkowe/kazeina nie jest wyższy niż w mleku³¹. Powyższa definicja oznacza, że serem można nazywać jedynie wyrób, w którym jedynym źródłem tłuszczu jest mleko. Na podstawie przytaczanego wcześniej Rozporządzenia Komisji UE Nr 1129/2011, w produkcji serów możliwe jest stosowanie szeregu dodatków, przy czym w niektórych przypadkach stosowanie pewnych substancji jest ograniczone do jednego konkretnego gatunku sera (np. węgiel roślinny tylko do sera typu morbier). Bardziej restrykcyjne przepisy obowiązują w przypadku produktów seropodobnych, w których nie można np. stosować barwników innych niż karotenoidy (zabronione jest zatem stosowanie Annato lub koszenili).

Podstawowym problemem zarówno w Polsce, jak i na świecie jest fałszowanie serów dojrzewających poprzez zastąpienie tłuszczu mlekowego tłuszczem roślinnym (palmowym)³² oraz produkcja jawna tego typu wyrobów, lecz

²⁹ Zob. Wyrok WSA w Warszawie z 10.06.2008 r. VI SA/Wa 2186/07, LEX nr 530644; Wyrok WSA w Warszawie z 2.09.2014 r. VI SA/Wa 1222/14, LEX nr 1596944, Wyrok WSA w Warszawie z 28.05.2014 VI SA/Wa 244/14, LEX nr 1563136, Wyrok WSA z 7.01.2013 r. VI SA/Wa., LEX nr 1326715. „Warto dodać, że odmowa okazania jednostce kontrolującej dokumentacji produkcji uniemożliwia identyfikację jego jakości, a także określenie, czy dochodziło do świadomego *fałszowania*, czy też do przypadkowego błędu w składzie wyrobu. Analizując schemat technologiczny kontrolujący mogliby stwierdzić, czy producent dołożył należytej staranności i zapewnił warunki niezbędne do wyprodukowania wyrobu o właściwej jakości” (zob. Wyrok NSA w Warszawie z 3.07.2012 r., II GSK 914/11, LEX nr 1392902).

³⁰ J. Pikul, M. Nogała-Kałucka, A. Siger, *Charakterystyka tokochromanoli w wybranych produktach mleczarskich z dodatkami olejów roślinnych*, Żywność Nauka Technologia Jakość 65 (2009), nr 4, s. 92.

³¹ J. Rymaszewski, Z. Śmietana, *Sery dojrzewające i sery twarogowe*, w: S. Ziajka (red.), *Mleczarstwo, zagadnienia wybrane*, t. 2, Olsztyn 1997.

³² Zob.: Wyrok WSA w Warszawie z 2.09.2014 r. VI SA/Wa 1222/14, LEX nr 1596944, Wyrok WSA w Warszawie z 24.01.2008 r. VI SA/Wa 1864/07, LEX nr 463883, Wyrok WSA w Warszawie z 9.04.2008 r. VI SA/Wa 114/08, LEX nr 521412.

o właściwej nazwie – wyroby seropodobne³³. Tego typu fałszowanie z jednej strony jest działaniem na szkodę klienta, a z drugiej jest to przejaw nieuczciwej konkurencji. Stosowanie tańszego surowca do produkcji serów wpływa na to, że cena sera „zafałszowanego” jest niższa niż cena innych serów. Produkt zafałszowany to taki, którego skład lub inne właściwości zostały zmienione, a nabywca nie został o tym poinformowany lub wprowadzone zostały zmiany mające na celu ukrycie jego rzeczywistego składu³⁴. Czterokrotnie niższa cena olejów roślinnych głównie palmowego (jego frakcji „oleinowej” lub „stearynowej”), a także rzepakowego, słonecznikowego lub sojowego jest podstawowym powodem dodawania tłuszczów roślinnych do produktów mlecznych³⁵, w tym również serów. Skutki spożywania takich produktów mogą być identyczne, jak w przypadku zafałszowanego masła, przy czym należy jeszcze raz podkreślić, że o ile mamy do czynienia z produktem seropodobnym, w którym producent stosował oleje o odpowiedniej jakości i składzie, ryzyko wystąpienia problemów zdrowotnych jest ograniczone³⁶.

Fałszowanie serów nie ogranicza się jedynie do zastępowania tłuszczu mlekowego (droższego) jego tańszymi odpowiednikami pochodzenia roślinnego. Bywa bowiem i tak, że do wytworzenia danego produktu wymagane jest stosowanie innego surowca niż mleko krowie. I tak przykładowo ser Mozzarella di Buffala Campana musi być wytwarzana z mleka bawolego, tradycyjny hiszpański ser Los Cameros – z mleka koziego, a podhalański oscypek z owczego. W przypadku tego rodzaju produktów, fałszowanie polega w głównej mierze na zastępowaniu mleka innych ssaków mlekiem krowim. Na przykład w 2009 r. po przebadaniu Mozzarella di Buffala Campana stwierdzono aż 30% dodatek mleka krowiego w większości próbek³⁷.

W Polsce nagminne są przypadki fałszowania mlekiem krowim tradycyjnych serów wytwarzanych z mleka owczego, a więc obok oscypka także bryndzy podhalańskiej i bundzu. Pierwsze dwa produkty zostały zarejestrowane i otrzymały certyfikat ChNP (Chroniona Nazwa Pochodzenia). Zgodnie z przyjętymi specyfikacjami produktów, wyroby te mają być produkowane z mleka owczego lub mieszaniny zawierającej nie więcej niż 40% mleka krowiego, i to

³³ J.K. Banach, R. Żywica, *Próba wykorzystania właściwości przewodnościowych serów dojrzewających do oceny ich zafałszowań olejami roślinnymi*, Zarządzanie i Finanse 10 (2012), nr 3/2, s. 237.

³⁴ J. Gawęcki, T. Mossor-Pietruszewska, *Kompendium wiedzy o żywności, żywieniu i zdrowiu*. Warszawa 2004.

³⁵ A. Stołyhwo, J. Rutkowska, *Tłuszcze obce w wyrobach mlecznych na tle Prawa Żywnościowego UE (i krajowego). Niezawodność nowych metod wykrywania*. Przegląd Mleczarski 2 (2007), s. 4–8.

³⁶ K. Ziółkowska, T. Ziółkowski, *Prawne i zdrowotne aspekty fałszowania mleka i jego przetworów*, s. 156.

³⁷ Ibidem.

wyłącznie pochodzącego od krów rasy polska czerwona (PC)³⁸. Tak sformułowany opis produktu może przyczyniać się do całego szeregu zafałszowań, które są stosunkowo trudne do wykrycia. Po pierwsze może być zastosowane mleko pochodzące od krów innych ras niż PC, chociażby od znacznie popularniejszej rasy holsztyńsko-fryzyskiej (HF), po drugie większy niż dopuszczalny dodatek mleka krowiego. Podstawowy skład chemiczny i tekstura serów (bundzu) z mleka owczego, krowiego i mieszanego nie różnią się statystycznie istotnie, co uniemożliwia stwierdzenie dodatku mleka krowiego do owczego³⁹. Istotnym kryterium umożliwiającym wykrywanie zafałszowań serów owczych mlekiem krowim jest oznaczanie zawartości krótkołańcuchowych kwasów tłuszczowych, w szczególności kwasu kaprynowego, którego w mleku owczym jest ponad 3-krotnie więcej niż w krowim.

Naruszenie ochrony znaków i oznaczeń produktów tradycyjnych i regionalnych

Ponad dwie dekady temu UE wprowadziła szereg środków regulujących systemy certyfikacji oznaczeń geograficznych i promowała je jako sposób na rozwijanie możliwości, które łączą poszczególne miejscowości i regiony (głównie wiejskie) z jakością żywności i produkcją żywności. Celem było umożliwienie na tych obszarach stworzenia i utrzymania wartości dodanej wynikającej ze specyfiki produktu lub procesu⁴⁰. W rozporządzeniu szczególnie podkreśla się potencjalne korzyści dla obszarów o niekorzystnych warunkach gospodarowania lub odizolowanych poprzez poprawę dochodów rolników oraz promowanie zrównoważonego rozwoju gospodarczego⁴¹. Wspólnota Europejska zezwala na

³⁸ G. Bonczar, A. Reguła-Sardat, H. Pustkowiak, A. Żebrowska, *Wpływ substytucji mleka owczego mlekiem krowim na właściwości bundzu*, *Żywność Nauka Technologia Jakość* 66 (2009), nr 5, s. 96.

³⁹ Ibidem, s. 104.

⁴⁰ Zob. Rozporządzenie Rady (EWG) Nr 2081/92 z 14 lipca 1993 r. w sprawie ochrony oznaczeń geograficznych i oznaczeń pochodzenia produktów rolnych i artykułów żywnościowych zaktualizowane w 2006 r., na podstawie Rozporządzenia Rady (WE) Nr 510/2006 z 20 marca 2006 t., w sprawie ochrony oznaczeń geograficznych i nazw pochodzenia produktów rolnych i środków spożywczych.

⁴¹ R. Conneely, M. Mahon, *Protected geographical indications: Institutional roles in food systems governance and rural development*, *Geoforum* 60 (2015), March, s. 14; autorzy ci zwracają ponadto uwagę na to, że aby produkt mógł być oznaczony jako ChNP, musi być związany z obszarem geograficznym w trzech etapach procesu produkcyjnego: produkcji, przetwarzania i przygotowywania. W celu zarejestrowania danego produktu jako GTS, należy podkreślić tradycyjny charakter pod względem składu lub wytworzenia. ChOG stosuje się do ochrony rynków niszowych produktów żywnościowych i napojów, które mają szczególny charakter lub związane są z obszarem geograficznym. W celu uzyskania certyfikacji ChOG, produkt musi wykazywać związek z obszarem geograficznym na co najmniej jednym z etapów produkcji, przetwarzania lub przygotowania.

stosowanie dla oznaczenia produktów regionalnych i/lub tradycyjnych trzy znaki: Chroniona Nazwa Pochodzenia, ChNP (ang. Protected Designation of Origin, PDO), Chronione Oznaczenie Geograficzne, ChOG (ang. Protected Geographical Indication, PGI) oraz Gwarantowana Tradycyjna Specjalność, GTS (ang. Traditional Speciality Guaranteed, TSG). Stosowanie tych oznaczeń pozwala na łatwiejszą identyfikację produktów, ich ochronę przed nieprawym używaniem zarejestrowanych nazw oraz promocję produktów o specyficznych cechach i określonym pochodzeniu. Producentom wytwarzającym produkty o wysokiej jakości i wyjątkowych walorach daje natomiast szansę zaistnienia na rynku⁴². Liderem na rynku produktów regionalnych i tradycyjnych, zarówno pod względem wartości, jak i ilości zarejestrowanych produktów są Włochy. Przeważają produkty posiadające ChNP, a więc te, w odniesieniu do których możliwość uzyskania tego znaku jest mniejsza, ze względu na wymagania, by cały proces wytwórczy odbywał się na danym terenie. W strukturze produktów włoskich według kategorii rejestracji i wartości zarejestrowanych produktów dominują sery (57,3%) i produkty mięsne (35,8%), ale relatywnie dużą rolę odgrywają również owoce i warzywa (5,3%)⁴³.

W unijnym systemie ochrony jakości zarejestrowanych jest aktualnie (stan na dzień 17.09.2014 r.) 36 produktów pochodzących z Polski, z czego ponad połowa to produkty zarejestrowane jako Chronione Oznaczenie Geograficzne⁴⁴. Najwięcej produktów (9) zarejestrowanych jest w klasie owoce, warzywa i zboża świeże lub przetworzone, a następnie chleb i wyroby cukiernicze (7) oraz sery (5)⁴⁵. Na liście produktów regionalnych i tradycyjnych publikowanej przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi⁴⁶ odnaleźć można wiele produktów mleczarskich, w tym także masło (np. masło z Bychawy) i sery tak z mleka krowiego (np. ser Koryciński), koziego (np. kozi dojrzewający bieszczadzki, bryndza kozia, ser łomnicki) oraz owczego (np. oscypek, gołka, redykołka).

Podstawę prawną ochrony produktów tradycyjnych, regionalnych oraz o chronionym oznaczeniu geograficznym i nazwie pochodzenia jest Ustawa z 17 grudnia 2004 r. o rejestracji i ochronie nazw i oznaczeń produktów rolnych

⁴² A. Jedynek, *System ochrony produktów regionalnych i tradycyjnych*, 2013, www.ijhar-s.gov.pl (6.02.2016).

⁴³ T. Chever, Ch. Renault, S. Renault, V. Romieu, *Value of production of agricultural products and foodstuffs, wines, aromatised wines and spirits protected by a geographical indication (GI)*, Final report October 2012, European Commission, Brussels; zob. także: A. Baer-Nawrocka, A. Suchoń, *Ochrona produktów regionalnych i tradycyjnych w Unii Europejskiej. Wybrane zagadnienia ekonomiczne i prawne*, *Kwartalnik Wieś i Rolnictwo* 165 (2014), nr 4, s. 118.

⁴⁴ Por. E. Całka, *Geograficzne oznaczenia pochodzenia*, Warszawa 2008, s. 140 i n.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 120.

⁴⁶ www.minrol.gov.pl (22.02.2016).

i środków spożywczych oraz o produktach tradycyjnych⁴⁷. W art. 38 ustawy mowa jest o zakazie stosowania zastrzeżonych nazw w stosunku do produktów, które nie spełniają warunków będących podstawą wpisu nazwy na listę produktów chronionych. Zabronione jest używanie zastrzeżonych nazw również przy użyciu wyrażen „w stylu”, „rodzaju”, „przy użyciu metody”, „tak jak produkowane w”, „imitacja” lub „podobne”. Używana zastrzeżona nazwa ma jednoznacznie kojarzyć się z konkretnym produktem (np. oscypek – to owoce ser wytwarzany na terenie województwa małopolskiego w powiatach: nowotarskim i tatrzańskim oraz w wybranych gminach w powiatach: suskim – Zawoja i Bystra–Siedzina, limanowskim – Niedźwiedź, Kamienna i Mszana Dolna, nowosądeckim – Piwniczna, Muszyna i Krynica-Zdrój, a także w województwie śląskim, powiaty: cieszyński – gmina Istebna oraz żywiecki – gminy Milówka, Węgierska Górka, Rajcza, Jeleśnia, Koszarawa i Ujsoły). Oznacza to, że produkt wytwarzany w innych częściach Polski, choćby do jego produkcji używano tego samego surowca i zachowywano wszelkie parametry procesu produkcyjnego, nie może być nazywany „oscypkiem”. Zabronione jest również stosowanie określeń np. „ser owoce typu oscypek”, „taki jak produkowany w Zakopanem” itp. Podobnie jest z innymi chronionymi nazwami. Dotyczy to także produktów zarejestrowanych w innych krajach UE. Najbardziej znanym produktem tego typu jest ser Feta. Używanie zastrzeżonej nazwy tego produktu było przyczyną zakwestionowania sałatki z grillowanym kurczakiem oraz sałatki rybnej przez Wojewódzki Inspektorat jakości Handlowej Artykułów Rolno-Spożywczych w Szczecinie⁴⁸, w wyniku czego nakazano producentowi używania nazwy „Favita” zamiast „Feta”.

Za naruszenie art. 38 Ustawy o rejestracji i ochronie nazw i oznaczeń produktów rolnych i środków spożywczych oraz o produktach tradycyjnych, przewidziano karę grzywny, ograniczenia wolności lub pozbawienia wolności do lat 2, a w sytuacji, gdy przestępstwo to stanowi dla sprawcy podstawowe źródło dochodu – karę pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 5 (art. 57 ust. 1 i 3).

Naruszenie przepisów Ustawy o rejestracji i ochronie nazw oraz oznaczeń produktów rolnych i środków spożywczych, jak również o produktach tradycyjnych ma także miejsce w sytuacji, gdy certyfikowany producent chronionego wyrobu stosuje w produkcji niewłaściwe surowce, dodatki lub wytwarza go

⁴⁷ Ustawa z 17.12.2004 o rejestracji i ochronie nazw i oznaczeń produktów rolnych i środków spożywczych oraz o produktach tradycyjnych, Dz.U. 2005, Nr 10, poz. 68 z późn. zm.

⁴⁸ Zob. Decyzja 201/WI.32.KO.Wg.410-24/3090/2010 z 27 października 2010 r. oraz 201/WI.32.KO.Wg.410-24/3091/2010 z 27 października 2010 r., www.bip.wijhars.szczecin.pl (21.02.2016).

niezgodnie ze specyfikacją. Ustawodawca przewidział za to przewinienie karę pozbawienia wolności do lat 2.

Nie należy również stosować określeń typu „produkt tradycyjny” itp. w odniesieniu do wyrobów nieoznaczonych jako GTS. Praktyka taka nosi znamiona nieuczciwej konkurencji, jeśli na rynku występują wyroby o takich samych właściwościach i wytwarzanych według takiej samej technologii. W świetle art. 2 ust. 1 powołanego rozporządzenia Rady (WE) nr 509/2006⁴⁹ użycie w odniesieniu do produktu terminu „tradycyjny” oznacza udokumentowanie produkcji danego towaru przez okres co najmniej 25 lat⁵⁰.

Uwagi końcowe

Problematyka autentyczności produktów spożywczych przedstawiona w niniejszym artykule na przykładzie masła oraz serów jest istotna z punktu widzenia konsumentów. Nielegalne działania polegają na fałszowaniu masła i serów poprzez zastępowanie drogich składników ich tańszymi substytutami, a także na bezprawnym użytkowaniu zastrzeżonych nazw oraz znaków ChOG, ChNP i GTS. Od jednostek kontrolujących, przede wszystkim, IJHARS należy oczekiwać skutecznych działań mających na celu przeciwdziałanie takim praktykom. Powinno się także zmienić istniejące przepisy prawa. W aktualnym stanie prawnym podmiot ukarany przez IJHARS może uniknąć zapłacenia grzywny poprzez np.: zmianę nazwy lub statusu właścicielskiego. W naszej opinii producent oskarżony o fałszowanie żywności albo o nieuprawnione używanie zastrzeżonych nazw i znaków nie może zostać sprzedany, przekształcony w inny podmiot ani przyłączony do holdingu dopóki nie zapłaci nałożonej na niego kary.

PRAWNE ASPEKTY AUTENTYCZNOŚCI PRODUKTÓW MLECZARSKICH NA PRZYKŁADZIE MASŁA I SERÓW

(STRESZCZENIE)

Autentyczność produktów spożywczych jest jednym z kryteriów decydujących o decyzji konsumentów o zakupie danego wyrobu. W niniejszym artykule autorzy skupiają się na problematyce autentyczności masła i serów. Poruszone są zagadnienia fałszowania wspomnianych produktów mleczarskich, a także metod wykrywania zafalszowań. Szeroko omówiona została tematyka substancji

⁴⁹ Rozporządzenie Rady (WE) Nr 509/2006 z 20 marca 2006 r., w sprawie produktów rolnych i środków spożywczych będących gwarantowanymi tradycyjnymi specjalnościami,

⁵⁰ Por. Wyrok NSA w Warszawie z 18.07.2013 r., II GSK 466/12, LEX 1374784, także: Wyrok NSA w Warszawie z 27.02.2014 r., II GSK 1832/12, LEX nr 1495112.

dodatkowych dozwolonych w procesie produkcyjnym masła i serów. Szczególną uwagę autorzy zwracają na problematykę nowoczesnych metod produkcji masła, stosowanych od lat w krajach Europy Zachodniej, które w Polsce napotykać na opór ze strony jednostek kontrolujących. Problem autentyczności masła i serów omówiony został także w kontekście produktów oznaczonych jako Chroniona Nazwa Pochodzenia (ChNP), Chronione Oznaczenie Geograficzne (ChOG) oraz Gwarantowana Tradycyjna Specjalność (GTS). Autorzy przedstawiają możliwe wykroczenia przeciw produktom podlegającym ochronie i prezentują regulacje prawne w zakresie ochrony produktów tradycyjnych i regionalnych.

LEGAL ASPECTS OF THE AUTHENTICITY OF DAIRY PRODUCTS AS EXEMPLIFIED BY BUTTER AND CHEESE

(SUMMARY)

The authenticity of food products is one of the criteria settling the consumers' decision on the purchase of given goods. Hereby this article the authors focus on authenticity issues of butter and cheese. Matters of counterfeiting and methods of detecting such falsifications are brought up. The subject of additional substances permitted in the production of butter and cheese has been broadly discussed. The authors pay special attention to the issues of modern methods for the production of butter, having been in use for years in western European countries, which has run into resistance from supervising units. The problem of authenticity of butter and cheese has also been discussed in the context of products marked as Protected Designation of Origin (PDO), Protected Geographical Indication (PGI) and Traditional Speciality Guaranteed (TSG). The authors present possible offences against products subject to protection and legal regulations in the scope of the protection of traditional and regional products.

RECHTLICHE ASPEKTE DER ECHTHEIT VON MILCHPRODUKTEN AM BEISPIEL VON BUTTER UND KÄSE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Authentizität von Lebensmitteln ist eines der Kriterien, die Verbraucher zur Entscheidung über den Kauf von bestimmten Waren heran ziehen. In diesem Artikel konzentrieren sich die Autoren auf Fragender Authentizität von Butter und Käse. Die Fragen der Fälschung und Verfahren zum Nachweis solcher Fälschungen wurden gestellt. Das Thema von der Zulassung zusätzlicher Stoffe bei der Herstellung von Butter und Käse wird breit diskutiert. Die Autoren legen besonderen Wert auf die Fragen der modernen Methoden für die Herstellung von Butter, die seit Jahren in den westeuropäischen Ländern eingesetzt werden. Die Autoren präsentieren auch die Straftaten gegen die Produkte, die dem Schutz und gesetzlichen Bestimmungen unterstehen.

Adam Świętoń
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Prawno-karne aspekty ochrony pieniądza w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV w. n.e.). Zarys problemu

Słowa kluczowe: *de falsa moneta, crimen falsi, crimen peculatus*, antyczny pieniądz, prawo rzymskie karne.

Keywords: *de falsa moneta, crimen falsi, crimen peculatus*, ancient money, Roman criminal law.

Schlüsselworte: *de falsa moneta, crimen falsi, crimen peculatus*, antike Geldmünzen, das römische Strafrecht.

W rzeczywistości ekonomicznej świata starożytnego Rzymu, którego waluta oparta była na metalach szlachetnych (złoto, srebro) i nieszlachetnych (miedź lub brąz), zarówno władze, jak i strony wymiany handlowej odczuwały pokusę manipulowania wartością pieniądza m.in. poprzez dodawanie do kruszcu szlachetnego domieszek metalu o mniejszej wartości albo pomniejszania wagi monety¹ (do takich działań posuwano się np. podczas okresowego deficytu metali szlachetnych, którego skutkiem mogło być wstrzymanie lub ograniczenie emisji złotego lub srebrnego pieniądza²). Prawna ochrona pieniądza, mająca

Adres/Adresse/Anschrift: dr Adam Świętoń, Katedra Powszechnej Historii Prawa, Prawa Rzymskiego i Komparatystyki Prawniczej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, adamswieton75@gmail.com.

¹ Pliniusz Starszy przytacza przykład triumwira Antoniusza, który domieszał do srebrnego denara żelazo, *Plin. Nat.* 33.132. Przypadki mieszania metali nieszlachetnych ze szlachetnymi (monety platerowane) miały miejsce w Rzymie już w II w. p.n.e. Zob. P. Niczyporuk, *Bankierzy i operacje bankierskie w starożytnym Rzymie*, Białystok 2013, s. 131, 134.

² Złoto i srebro pozyskiwano nie tylko z zasobów naturalnych, ale także z łupów i kontrybucji wojennych. Źródłem metali szlachetnych stały się także, szczególnie w okresie późnego cesarstwa, konfiskaty majątków wrogów politycznych, uzurpatorów (*tyranni*), świątyń pogańskich oraz nowe podatki (A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, Warszawa 2003, s. 138). Taki sposób pozyskiwania (nacechowany niekiedy nieregularnością) nie gwarantował jednak płynnych dostaw kruszców szlachetnych do cesarskich mennic, zwłaszcza wobec zmniejszającego się wydobycia ze złóż naturalnych, zagrożenia złotoonośnych terenów przez nieprzyjacielskie najazdy czy odpływu złota za granicę w drodze

temu przeciwdziałać, została ustanowiona już w okresie późnej republiki rzymskiej. Pliniusz Starszy przekazuje informację o edyktie pretora Mariusza Gracjanusa, sprawującego urząd w roku 84 i 82 p.n.e.³ Krótko potem została uchwalona *lex Cornelia de falsis* (81 r. p.n.e.)⁴, na mocy której ścigano fałszerstwo testamentów i monet. Stanowiła ona w okresie pryncypatu podstawę prawną do ścigania wszelkiego rodzaju fałszerstw (po poszerzeniu katalogu czynów kwalifikowanych jako *crimen falsi*, m.in. o fałszerstwo dokumentów urzędowych, miar i wag)⁵. Obowiązywanie *lex Cornelia* (w postaci zmodyfikowanej przez prawotwórczą działalność senatu i cesarzy w okresie rozwoju prawa klasycznego) w okresie późnego antyku nie ulega wątpliwości, jest ona bowiem przywoływana zarówno w kodeksie Teodozjusza, kodeksie Justyniana, jak i w Digestach Justyniana. Natomiast faktem budzącym zainteresowanie jest widoczne w kodeksach prawa cesarskiego wyodrębnienie z materii spraw podporządkowanych *lex Cornelia de falsis* problematyki związanej z fałszowaniem monet. Zarówno w *Codex Theodosianus*, jak i *Codex Iustinianus* konstytucje poświęcone fałszowaniu pieniędzy umieszczono w osobnych tytułach *De falsa moneta* (odpowiednio CTh. 9.21, C. 9.24), poprzedzonych przez tytuły poświęcone *lex Cornelia de falsis* (odpowiednio CTh. 9.19. *Ad legem Corneliam de falso* i C. 9.22. *Ad legem Corneliam de falsis*). Jak przypuszcza Manlio Sargenti, jeszcze w kodeksach Gregoriańskim i Hermogeniańskim najprawdopodobniej istniał tylko jeden tytuł poświęcony materii regulowanej przez *lex Cornelia de falsis*⁶. Co zatem mogło być powodem takiego zabiegu redakcyjnego?

wymiany handlowej. Temu ostatniemu starano się przeciwdziałać, zob. C. 4.63.2 (konstytucja niedatowana, wydana prawdopodobnie między 374 a 380 r. na co może wskazywać osoba adresata, zob. A.H.M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1. A.D. 260-395. Cambridge 1971, s.v. *Tatianus* 5 (f), s. 876). Ponadto odczuwano negatywne skutki tezauryzacji bogactwa przez właścicieli (M. Corbier, *Coinage, society and economy*, w: *The Cambridge Ancient History* Vol. XII (wyd. 2), zob. The Crisis of Empire, A.D. 193-337, A.K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (red.), Cambridge 2005, s. 427).

³ Plin Maior, *Naturalis historia* 33.132. Edykt Gracjanusa wprowadzał metody odróżniania denarów fałszywych od prawdziwych. Przywrócił tym samym zaufanie do pieniądza, zob. P. Niczyporuk, *Bankierzy i operacje bankierskie w starożytnym Rzymie*, s. 133; P. Kay, *Rome's Economic Revolution*, Oxford 2014, s. 250. Zdaniem niektórych badaczy celem ogłoszenia edyktu było ustanowienie relacji pomiędzy denarem (srebro) i asem (brąz), zob. D.B. Hollander, *Money in the Late Roman Republic*. *Columbia Studies in the Classical Tradition* 29, Leiden 2007, s. 29.

⁴ W źródłach określana także jako *lex Cornelia testamentaria nummaria*, zob. A. Filocamo, *Politiche monetarie e „fraus monetarum” nella legislazione del tardo impero*, Napoli 2013, s. 13 przyp. 2, tamże wykaz źródeł.

⁵ K. Amielańczyk, *Crimina legitima w rzymskim prawie publicznym*, Lublin 2013, s. 184 i n.; P. Niczyporuk, *Bankierzy i operacje bankierskie w starożytnym Rzymie*, s. 133, tamże wykaz literatury poświęconej *lex Cornelia* (przyp. 460). Na temat *falsum* w okresie republiki i wczesnego cesarstwa zob. także C. Ferrini, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, Roma 1976, s. 392–404.

⁶ M. Sargenti, *Economia e finanza tra pubblico e privato nella normativa del tardo impero*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 12, Napoli 1998, s. 41.

Być może wynikało to z natury kwestii regulowanych przez konstytucje zachowane w tytułach *De falsa moneta*. Należy mieć na uwadze fakt, że fałszowanie monet w myśl *lex Cornelia* stanowiło *crimen falsi*, jednakże już w okresie wczesnego cesarstwa fałszowanie monet bitych w mennicach cesarskich zyskało nową kwalifikację karną (*crimen peculatus*). Zdaniem Krzysztofa Amielańczyka nastąpiło tym samym „usamodzielnienie się” nowego typu przestępstwa, fałszowanie pieniędzy cesarskich nie było już ścigane w oparciu o *lex Cornelia de falsis*, ale w oparciu o nową ustawę *lex Iulia de peculatus*, uchwaloną w 8 r. p.n.e.⁷

Nawet pobieżny przegląd zawartości *Codex Theodosianus* pozwala zorientować się, że spośród zachowanych w nim konstytucji poświęconych fałszowaniu pieniędzy, tylko część odnosi się do pieniędzy wytwarzanych w państwowych mennicach. Czym zatem można tłumaczyć decyzje komisji kodyfikacyjnej redagującej Kodeks Teodozjusza, w efekcie której zdecydowano o wyodrębnieniu nowego tytułu poświęconego fałszowaniu monet zamiast dzielenia poszczególnych konstytucji pomiędzy tytuły poświęcone *crimen falsi* (wspominane CTh. 9.19 i C. 9.22) i *crimen peculatus* (odpowiednio CTh. 9.28 *De crimine peculatus* i C. 9.28 *De crimine peculatus*)? Być może ma to związek z rosnącą tendencją do monopolizacji bicia monety przez państwo, zwłaszcza w okresie późnego cesarstwa⁸. W konsekwencji ustawodawca mógł podjąć się próby ujednoczenia regulacji prawnych poświęconych *falsa moneta* (rezygnując w tym zakresie z kryterium podziału narzuconego przez system *leges iudiciae publicae*, a przyjmując za kryterium wyodrębnienia stan faktyczny, jakim jest wytwarzanie sfałszowanego pieniądza lub przerabianie już istniejącego). Rozstrzygnięcie, czy tak się stało, i czy twórcy Kodeksu Justyniana automatycznie przyswoili rozwiązanie przyjęte w Kodeksie Teodozjusza, wymaga odrębnego potraktowania i nie będzie przedmiotem rozważań w niniejszym artykule.

Opierając się na opinii Paulusa można przyjąć, że z *falsum* mamy do czynienia wówczas, gdy coś, co w rzeczywistości nie istnieje, uchodzi za istniejące⁹. Celem fałszerza było więc wywołanie u osoby postronnej przeświadczenia, że ma do czynienia z prawdziwą monetą. Stąd też łągodnie traktowano

⁷ K. Amielańczyk, *Crimina legitima w rzymskim prawie publicznym*, s. 317.

⁸ O próbach centralizacji emisji pieniądza oraz słabnięciu mennictwa autonomicznego zob. A. Kunisz, *Rola pieniądza proveniencji prowincjonalnej w systemie monetarnym Cesarstwa Rzymskiego*, w: M. Jaczynowska, J. Wolski (red.), *Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach Imperium*, Wrocław 1976, s. 87–103.

⁹ Coll. 8.6.1 *Falsum est quidquid in veritate non est, sed pro vero adseveratur*, zob. A. Berger, *Encyclopedic dictionary of Roman Law*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 43, No. 2 (1953), s.v. *falsum*, s. 467. Por. K. Krężlewicz, *Fałszowanie oznaczeń autorstwa w starożytnym Rzymie a ustawa „lex Cornelia de falsis”*, *Zeszyty Prawnicze* 3 (2014), s. 151.

przypadki takiego fałszowania monet, które skutkowałyby łatwością wychwylenia różnicy pomiędzy wzorcem a kopią. Takie stanowisko wypracowało prawo klasyczne, czego dowodem jest pogląd Paulusa, przejęty później przez prawo justyniańskie¹⁰. Za czyny kwalifikowane jako fałszerstwo pieniędzy uważano zatem, w oparciu o *lex Cornelia*¹¹, takie, które polegały na przetapianiu monet lub stapianiu ze sobą monet wykonanych z dwóch różnych metali (*conflare*), ścieraniu lub wygładzaniu ich powierzchni (*radere*)¹², psuciu (*corrumpere, vitia-re*)¹³, a także na „zmywaniu, wymywaniu” monet (*lavare*)¹⁴. Powyższy katalog czynów w omawianym w niniejszym artykule okresie nie uległ poszerzeniu. Jako fałszerstwo monet kwalifikowano w dalszym ciągu czyny polegające albo na zmianie wyglądu istniejącej monety lub jej wagi (np. poprzez przycinanie jej krawędzi¹⁵) albo stworzeniu nowej (np. poprzez przetopienie innej monety lub oddzielenie jednego ze składników od drugiego w przypadku monety bimetalicznej¹⁶).

Produkt, będący efektem fałszerstwa (*adulteratio monetae, violatio monetae*¹⁷), określano jako *moneta adulterina, moneta falsa, nummus adulterinus, numisma adulterinum*¹⁸. Sprawca przestępstwa występuje w tekstach praw-

¹⁰ D. 48.10.19pr (Paulus, *libro quinto sententiarum*): *Qui falsam monetam percusserint, si id totum formare noluerunt, suffragio iustae paenitentiae absolvuntur*. Wybicie monety bez zamiaru oddania jej całkowitego podobieństwa do oryginału skutkowało uniknięciem odpowiedzialności za fałszerstwo pod warunkiem okazania skruchy (*paenitentia*). Odstąpienie przez władze rzymskie od karanía mogło być wynikiem ich tolerancyjnego podejścia do praktyki bicia pieniądza zastępczego na własne potrzeby przez podmioty nieuprawnione w obliczu małej ilości pieniądza będącego już w obrocie, zob. P. Niczyporuk, *Bankierzy i operacje bankierskie w starożytnym Rzymie*, s. 138.

¹¹ P.S. 5.25.1. *Lege Cornelia testamentaria tenentur [...] quive nummos aureos argenteos adulteraverit laverit conflaverit raserit corruperit vitiaverit, vultuve principum signatam monetam praeter adulterinam reprobaverit [...]*. Por. D. 48.10.9pr, zob. (Ulpianus, *libro octavo de officio proconsulis*): *Lege Cornelia cavetur, ut, qui in aurum vitii quid addiderit, qui argenteos nummos adulterinos flaverit, falsi crimine teneri*.

¹² Także przycinanie krawędzi monety, zob. P.G.W. Glare (red.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 2010, s.v. *rado 2b*, s. 1571.

¹³ Należy przez to najwyraźniej rozumieć pozbawianie monety jej wartości.

¹⁴ Czasownik *lavare* (zmywać, czyścić, myć) stosowano także na opisanie czynności, polegającej na wypłukiwaniu silnym strumieniem wody rudy metalu (np. złota czy srebra) ze złoża naturalnego, zob. P.G.W. Glare (red.), *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *lavo 4*, s. 1010. Stosując analogię *lavare* mogło zatem oznaczać poddawanie monety obróbce termicznej w celu oczyszczenia z innego metalu, „wypłukania” go (stosowanej odnośnie do monet bimetalicznych, których składnikiem, oprócz złota lub srebra, był zazwyczaj metal nieszlachetny, miedź lub brąz a nawet żelazo).

¹⁵ Zob. CTh. 9.22.1 (a. 317/343).

¹⁶ Np. CTh. 9.21.3 (a. 326): *fusio falsa*, CTh. 9.21.6 (a. 349): *purgatio*, być może językowy odpowiednik wyżej wymienionego *lavare*, CTh 9.23.1pr (a. 356/352): *conflatio*.

¹⁷ Np. CTh 9.38.7 (a. 384), także C. 1.4.3.3. W tym przypadku zamieszczenie sformułowania *violatio monetae* wydaje się być efektem justyniańskiej interpolacji konstytucji Gracjana, Walentyniana i Teodozjusza z 385 r. [CTh. 9.38.8], w treści zachowanej w *Codex Theodosianus* mowa jest jedynie o *adulteratio monetae*.

¹⁸ CTh. 9.21.2pr (a. 321), CTh. 9.21.9 (a. 389), CTh. 9.21.3 (a. 326), CTh. 9.21.1 (a. 319).

nych z IV w. jako *adulterator monetae*¹⁹, *violator monetae*²⁰, *adulter solidorum*²¹. W kilku przypadkach następuje skojarzenie sprawcy przestępstwa z określeniem czynności, jakiej dopuszczał się on w procesie fałszowania monety²². W jednej z konstytucji określa się fałszerzy pieniędzy greckim słowem *paracharactas*²³.

Analizując konstytucje zachowane w kodeksie Teodozjusza w tytule *De falsa moneta* należy mieć na uwadze fakt, że późnoantyczne regulacje poświęcone fałszowaniu pieniędzy mogły różnić się kwalifikacją karną. Jak już wspomniano powyżej, w szczególnych przypadkach następowało ściganie w drodze realizacji przepisów *lex Iulia de peculatus* (miało to miejsce w przypadku fałszerstwa monety emitowanej przez mennicę cesarską kwalifikowanego jako *crimen peculatus*). Jednakże, jako że w okresie późnego cesarstwa jego władze wciąż nie zmonopolizowały ostatecznie produkcji pieniądza²⁴, obok monet cesarskich w obiegu były także inne, bite przez osoby fizyczne lub osoby prawne na podstawie cesarskiego przywileju, oraz duża ilość monet wybitych albo w przeszłości albo w innych państwach. Fałszowanie tego rodzaju monet było ścigane w oparciu o uregulowania prawne, dla których fundamentem była *lex Cornelia de falsis*. Ponownie powraca zatem pytanie o cel wyodrębnienia w Kodeksie Teodozjańskim tytułu *De falsa moneta*. Podporządkowanie czynności polegającej na fałszowaniu monety dwóm różnym ustawom mogło przecież powodować stan niepewności w procesie egzekucji prawa (w odniesieniu do trudności związanych z kwalifikacją czynu), którego można było uniknąć poprzez wyodrębnienie regulacji prawnych w jednej sekcji Kodeksu, rezygnując tym samym z rozgraniczenia na konstytucje odwołujące się do *Lex Cornelia de falsis* czy *lex Iulia de peculatus*. Być może dążenie do zatarcia rozróżnienia na *crimen falsi* i *crimen peculatus* w odniesieniu do *adulteratio monetae* było

¹⁹ CTh. 11.21.1.1 (a. 371), CTh. 9.38.8 (a. 385).

²⁰ C. 1.4.3.3, zob. przyp. 17.

²¹ CTh. 9.21.5 (a. 343).

²² Np. wytapiacz metalu (*flaturarius*, CTh. 9.21.6 [a. 349], *conflator* CTh. 11.21.1.1[a. 371]), zob także CTh. 9.21.3 (a. 326): *Si quis nummum falsa fusione formaverit [...]*, CTh. 9.23.1.pr (a. 356/352): *Quicumque vel conflare pecunias [...]*.

²³ CTh. 9.21.9 (a. 389). Tekst zostanie omówiony poniżej.

²⁴ W początkach pryncypatu bicie monety złotej i srebrnej zostało oddane w kompetencje princeptsa, natomiast bicie monety z brązu należało do kompetencji senatu. Jednak uprzywilejowane podmioty (np. niektóre miasta) mogły bić własną monetę, zob. P. Niczyporuk, *Bankierzy i operacje bankierskie w starożytnym Rzymie*, s. 135, 140, było to możliwe także w IV w. (zob. CTh. 9.21.10 [a. 393]). Jednakże w omawianym tu okresie, począwszy od reformy monetarnej Dioklecjana, kluczową rolę w emisji pieniądza odgrywało państwo, zob. A. Kunisz, *Rola pieniądza prowincjonalnej w systemie monetarnym Cesarstwa Rzymskiego*, w: *Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach Imperium*, s. 100 i n. Por. konstytucja Konstantyna z 326 r. (CTh. 9.21.3), z której wynika, że *nummus* (moneta wykonana z brązu) może być wybijany tylko w państwowej mennicy.

jednym z celów zamieszczenia wszystkich konstytucji poświęconych fałszowaniu monet w osobnym tytule. Wobec uwagi jaką władze późnego Cesarstwa poświęcały biciu monety, bardziej istotne musiało być wykorzenienie szkodliwych praktyk niż rozważania co do tego, którą ustawę dotyczącą fałszowania pieniędzy stosować w konkretnym przypadku.

Spośród regulacji zachowanych w tytule 21 księgi 9 Kodeksu Teodozjańskiego interesujące wydają się dwie konstytucje, wydane odpowiednio za panowania Konstantyna Wielkiego (w 321 r.) oraz Walentyniana, Walensa i Gracjana (w 369 r.).

Konstytucja Konstantyna Wielkiego, ogłoszona w 321 r.²⁵, została skierowana do Januarinusa, prawdopodobnie pełniącego funkcję *vicarius praefecti praetorio in urbe Roma*²⁶.

IDEM A. AD IANUARINUM.

Quoniam nonnulli monetarii adulterinam monetam clandestinis sceleribus exercent, cuncti cognoscant necessitatem sibi incumbere huiusmodi homines inquirendi, ut investigati tradantur iudiciis, facti conscios per tormenta ilico prodituri ac sic dignis suppliciis addicendi

1. *Accusatoribus etiam eorum immunitatem permittimus, cuius modus, quoniam dispar census est, a nobis per singulos statuetur. Servos etiam, qui hoc detulerint, civitate romana donamus, ut eorum domini pretium a fisco percipiant*

2. *Si quis autem militum huiusmodi personam susceptam de custodia exire fecerit, capite puniatur.*

3. *Appellandi etiam privato licentia denegetur; si vero miles aut promotus huiusmodi crimen incurrerit, super eius nomine et gradu ad nos referatur.*

4. *Si dominum fundi vel domus conscium esse probabitur, deportari eum in insulam oportebit, cunctis eius rebus protinus confiscandis; si vero eo ignaro crimen commissum est, possessionem aut domum debet amittere, in qua id scelus admissum est. Actor fundi vel servus vel incola vel colonus, qui hoc ministerium praebuit, cum eo qui fecit supplicio capitali plectetur, nihilo minus fundo vel domo fisci viribus vindicanda*

5. *Quod si dominus ante ignorans, ut primum repperit, scelus prodidit perpetratum, minime possessio vel domus ipsius proscriptionis iniuriae subiacebit, sed auctorem ac ministrum poena capitalis excipiet.*

DAT. XII KAL. DEC. ROMAE CRISPO II ET CONSTANTINO II CC. CONSS.

²⁵ CTh. 9.21.2.

²⁶ A.H.M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1. A.D. 260-395. Cambridge 1971, s.v. *Ianuarinus 1*, s. 453.

Jak dowiadujemy się z treści konstytucji, w związku z tym, że pewna ilość mincerzy cesarskich (*monetarii*) potajemnie i występnie fałszuje monety, wszyscy (*cuncti*) powinni wiedzieć, że spoczywa na nich obowiązek wyszukiwania osób podejrzanych o ten czyn, dostarczenia ich przed oblicze sędziego, gdzie po wypyтaniu na torturach (*per tormenta*²⁷) zostaną oni skazani na właściwą karę. Następnie cesarz powiadał oskarżycieli (*accusatores*) o nagrodach przewidzianych za wniesienie oskarżenia: obdarzano ich zwolnieniem z ciężarów publicznych (*immunitas*) w stopniu uzależnionym od statusu majątkowego. Niewolnikowi, który doniósłby o przestępstwie (*delatio*), obiecano obywatelstwo rzymskie (przewidywano w związku z tym rekompensatę dla właściciela niewolnika).

W dalszej części zawarto informację o karze śmierci grożącej osobie odpowiedzialnej za nadzór (*custodia*) nad podejrzanym o fałszowanie pieniędzy, jeśli dopuściłaby ona do ucieczki osadzonego.

Odmówiono oskarżonym prawa apelowania do cesarza, jednak zakaz ten obejmował jedynie osoby prywatne (*privati*), natomiast osoby w służbie publicznej, zarówno rangi szeregowej, jak i wyższego stopnia²⁸, oskarżone o popełnienie przestępstwa mogły ubiegać się o możliwość apelacji (co nie jest wspomniane wprost w tekście, można jednak o tym wnioskować z nakazu informowania cesarza każdorazowo o imieniu i statusie społecznym skazanego urzędnika).

²⁷ Dopuszczalność stosowania tortur w tym przypadku tłumaczy status społeczny *monetarii*. Mincerze cesarscy byli osobami stanu półwolnego, traktowanymi niekiedy niemal na równi z niewolnikami, zob. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey*, Oxford 1964. s. 435; A. Świętoń, *Status prawny rzemieślników pracujących w cesarskich manufakturach w późnym Cesarstwie Rzymskim (przełom IV i V wieku n.e.) Przegląd konstytucji zachowanych w C.Th. 10.20 i 10.22*, Studia Prawnoustrojowe 12 (2010), s. 234. Natomiast Sargentini umiejscawia mincerzy pomiędzy *plebes*, zob. M. Sargentini, *Economia e finanza tra pubblico e privato nella normativa del tardo impero*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 12, Napoli 1998, s. 41. Jednakże, czy mówimy o osobach stanu półwolnego czy wolnych obywatelach z niższej warstwy społecznej (*humiliores*), w obu przypadkach używanie wobec nich tortur w trakcie *investigatio* było w okresie późnego antyku dopuszczalne.

²⁸ Moim zdaniem użyte w konstytucji słowo *miles* oznacza osobę pełniącą służbę w wojsku (*militia armata*) albo administracji publicznej (*militia cohortalis*). W źródłach pochodzących z tego okresu słowo *promotus* (awansowany, podniesiony do wyższej rangi) pojawia się w odniesieniu tak do żołnierzy (nazwę *promoti* nosiło kilka jednostek jazdy, co poświadcza *Notitia Dignitatum*), jak i do urzędników cywilnych (np. *cursus publicus* – CTh. 8.5.2 [a. 316], *agentes in rebus* – CTh. 6.27.9 [a. 396]). Zatem powyższe sformułowanie odnosiło się do wszystkich pełniących służbę publiczną, czy to prostych funkcjonariuszy czy urzędników wyższej rangi. Por. także tłumaczenie A. Filocamo: *miles aut promotus* = „un soldato o un dignitario” wraz z uściśleniem w przypisie, zob. A. Filocamo, *Politiche monetarie e „fraus monetae” nella legislazione del tardo impero*, Napoli 2013, s. 51 przyp. 24. W tym przypadku najprawdopodobniej mowa o urzędnikach zarządzających mennicą lub nadzorujących dystrybucję kruszców lub monet, *rationales* służących namiestnikowi prowincji albo innych prowincjonalnych *officiales*).

Konstytucja przewidywała zastosowanie kar nie tylko w stosunku do samych mincerzy, którzy potajemnie fałszowali monety, ale także w stosunku do osób trzecich, które udostępniały fałszerzom nieruchomości (CTh. 9.21.2.4-5). Właściciel nieruchomości (*fundus* lub *domus*), na terenie której dokonano przestępstwa, jeśli działał to się za jego wiedzą, był deportowany na wyspy (*deportatio in insulam*), a jego cały majątek był niezwłocznie konfiskowany (*cunctis eius rebus protinus confiscandis*). Jeśli jednak nie miał wiedzy o wspomnianym procederze, konfiskacie podlegała jedynie nieruchomość służąca popełnieniu przestępstwa²⁹. Konfiskata następowała także w przypadku, gdyby właściciel nieruchomości oddał ją np. w dzierżawę kolonowi lub powierzył zarządcy (*actor*), a ten udostępnił ją fałszerzom. Karano także za pomocnictwo udzielane przez osoby zajmujące nieruchomość służącą do popełnienia przestępstwa. W tekście wymieniono kolona, zarządcę, osobę zamieszkujejącą nieruchomość lub niewolnika (*actor fundi, colonus, incola, servus*). Skazywani byli oni na karę śmierci, jeżeli dowiedziono, że pomagali (*ministrare*) sprawcy przy popełnieniu przestępstwa. Konstytucja przewidywała możliwość uniknięcia konfiskaty majątku jedynie w sytuacji, gdyby jego właściciel, po powzięciu informacji o dokonaniu przestępstwa fałszowania pieniędzy na należącej do niego nieruchomości, niezwłocznie powiadomił o tym fakcie władze. Nie chroniło to jednak sprawcy i jego pomocników (wspomniani *actor, incola, servus, colonus*) przed wymierzeniem im odpowiedniej kary.

Należy rozważyć, w jakich warunkach mogło dojść do popełnienia przestępstwa. Z treści konstytucji wynika, że sprawcami byli *monetarii*, cesarscy mincerze, niekiedy uzyskujący, jak wynika z dalszej części tekstu, pomocnictwo ze strony właściciela nieruchomości, na której fałszowano monety, a także osób użytkujących taką nieruchomość lub nią zarządzających. Konstytucja nie precyzuje jednak, w jakich okolicznościach przestępstwo było popełniane i w jaki sposób. Surowość sankcji stosowanych wobec właścicieli nieruchomości, na terenie której fałszowano monety i ich stosowanie nawet w przypadku braku wiedzy *dominus* o popełnianym przestępstwie sugeruje, że praktyka udzielania fałszerzom odpowiedniego miejsca (posiadłości lub domu) do wykonywania procederu była częsta. Nie można jednak wykluczyć, że niektóre przypadki fałszerstw miały miejsce w samej mennicy, choć żaden z fragmentów przytoczono-

²⁹ W 326 r. Konstantyn Wielki złagodził te surowe przepisy. Właściciel nieruchomości, nieświadomy popełnianego na niej przestępstwa fałszerstwa, nie tracił jej na rzecz fiskusa, jeśli mieszkał odpowiednio daleko i nie miał możliwości na bieżąco jej doglądać. W przeciwnym jednak razie był zobowiązany do zachowania ostrożności i czujności, i był narażony na konfiskatę. Konfiskacie nie podlegał także majątek wdów i pupilów, odpowiedzialność i obowiązek zachowania ostrożności obciążały jednak ich prawnych opiekunów (tym samym ryzykowali oni konfiskatą majątku o równowartości nieruchomości pupila/wdowy), zob. CTh. 9.21.4.

nego powyżej tekstu na to nie wskazuje³⁰. Nie wiadomo jednak, czy do popełnienia przestępstwa używano złota lub srebra dostarczonego przez osoby trzecie, czy wyniesionego potajemnie z mennicy przez mincerza, nie wiadomo także, czy wybijał on monety za pomocą narzędzi, które służyły mu do pracy w mennicy. Takie informacje miałyby istotne znaczenie dla kwalifikacji karnej czynu. Na mocy postanowień *lex Iulia de peculatu* mincerze z mennic publicznych (*qui, cum in moneta publica operarentur*), którzy poza mennicą używali stempli do wybijania monet dla własnej korzyści, nie popełniali *adulteratio monetae (crimen falsi)*, ale *furtum publicae monetae*, „które jest bliskie *crimen peculatus*”³¹. Podobnie, gdyby mincerz zmieszał złoto, srebro lub brąz będące własnością publiczną z innym metalem, czyn ten wypełniłby znamiona *crimen peculatus*³². W innych wypadkach, niż powyżej przytoczone, gdyby np. fałszerstwo zostało popełnione bez użycia stempli z publicznej mennicy, a mincerz przetworzył monety należące do osoby trzeciej, niestanowiące pieniądza cesarskiego, zgodnie z poglądami wypracowanymi w okresie prawa klasycznego popełniłby *adulteratio monetae (crimen falsi)* ścigane na mocy przepisów *lex Cornelia*.

Konstytucja reguluje także kwestię karania pomocników, którymi byli, jak wynika z treści, właściciel nieruchomości, udostępniający ją w celu popełnienia przestępstwa, lub osoby będące jej dzierżycielami (*actor, colonus, incola, servus*). Wydaje się także, że można mówić o sprawstwie kierowniczym – sugerują to fragmenty CTh. 9.21.2.2-3. Trudno przyjąć założenie, że oskarżony o popełnienie przestępstwa *miles* lub *promotus* samodzielnie fałszował monety. Mógł on natomiast kierować jednym lub kilkoma *monetarii*³³. Za sprawstwem kierowniczym może także pośrednio przemawiać surowa kara grożąca osobom odpowiedzialnym za ucieczkę podejrzanego (*suspectus*)³⁴ spod sprawowanego nad nim dozoru (*custodia*). Z tekstu nie wynika jednoznacznie, czy nadzór był pełniony przez żołnierza (*miles* w rozumieniu wąskim, jako członek *militia ar-*

³⁰ Jednakże konstytucja Walentyniana, Walensa i Gracjana z 369 r. (CTh. 9.21.7), omawiana w dalszej części niniejszego artykułu, wskazuje jednoznacznie na mennicę jako miejsce popełnienia przestępstwa.

³¹ D. 48.13.8pr. (Ulpianus, *libro septimo de officio proconsulis*): [...] *hi non videntur adulterinam monetam exercuisse, sed furtum publicae monetae fecisse, quod ad peculatus crimen accedit*. Zob. K. Amiełańczyk, *Crimina legitima...*, s. 320.

³² D. 48.13.1 a także. K. Amiełańczyk, *Crimina legitima...*, s. 316.

³³ Problem współpracy przedstawicieli władzy z fałszerzami albo ich milczącej zgody na wykonywanie procederu był przedmiotem wcześniejszych regulacji. Odpowiedzialnością karną był objęty ten, kto mając możliwość (w zakresie sprawowanej władzy) przeciwdziałania fałszerstwu, nie uczynił tego. Zob. D. 48.10.9.1 (Ulpianus, *libro octavo de officio proconsulis*): *Eadem poena adfcitur etiam is qui, cum prohibere tale quid posset, non prohibuit*.

³⁴ Sformułowanie *huiusmodi personam suspectam* odnosi się bez wątplenia do wspomnianych na początku konstytucji mincerzy podejrzanych o popełnienie przestępstwa.

mata), i czy w związku z tym mowa w tekście o szczególnym rodzaju *custodia*, jaką była *custodia militaris*, czy też pod słowem *miles* ukrywa się członek administracji cywilnej (*militia cohortalis*) – co wskazywałoby na zastosowanie łagodniejszej formy nadzoru. Należy jednakże zauważyć, że w prawie rzymskim kara śmierci była wymierzana osobie odpowiedzialnej za nadzór w razie ucieczki osadzonego zaledwie w kilku przypadkach, w zależności od okoliczności towarzyszących ucieczce³⁵. W omawianym tu tekście okoliczności ucieczki nie są brane przez ustawodawcę pod uwagę – kara śmierci grozi strażnikowi w każdym jej przypadku. Na co może wskazywać taka nadmierna surowość? Być może na obawę, że sprawujący nadzór znajdzie się pod presją, np. ze strony swoich przełożonych lub innych osób pełniących ważne funkcje w administracji cesarskiej, którym będzie zależało na uniknięciu postępowania karnego i skazaniu fałszerzy. Zakładając kierownicze sprawstwo *miles/promotus*, w jego interesie byłoby nakłanianie osoby, której powierzono *custodia*, aby umożliwiła podejrzanym ucieczkę, zanim dojdzie do procesu.

Z lektury tekstu wyłania się interesujący obraz sytuacji. Omawiane przestępstwo mogło być popełniane przez dobrze zorganizowaną grupę mincerzy kierowanych przez urzędnika cesarskiego, współpracującą z osobami spoza mennicy, dostarczającymi bezpiecznego schronienia fałszerzom na czas uprawiania procederu. Libaniusz w mowie pogrzebowej na cześć cesarza Juliana napomyka o cesarskich kurierach, „oczach królewskich” – zapewne miał na myśli *agentes in rebus* – współdziałających z fałszerzami („...zapewniali sobie dwa nadzwyczajne źródła dochodów, a przy tym jeszcze trzecie, obfitsze niż dwa poprzednie: pozostawiając swobodę działania tym, którzy porywali się na fałszowanie pieniędzy, z pieczar, gdzie odważano się na takie przestępstwo, ciągnęli zyski na zbytki...”³⁶).

Tak zorganizowana grupa musiała być trudna do wykrycia. Konstantyn nakazywał obserwację potencjalnych przestępców, zachęcał *delatores* (jeśli byli niewolnikami³⁷) nagrodą w postaci obywatelstwa rzymskiego, *accusatores* zaś

³⁵ W odniesieniu do *custodia militaris*, żołnierza pilnującego osadzonego, w przypadku ucieczki tego drugiego, karano śmiercią tylko wówczas, gdy przewinienie strażnika było najwyższej wagi (*culpa nimia*) – zob. D. 48.3.12 pr (Callistratus, *libro quinto de cognitionibus*), [...] *et ita demum adficiendos supplicio milites, quibus custodiae evaserint, si culpa eorum nimia deprehendatur* [...]). W innych przypadkach stosowano karę cielesną (*castigatio*) lub degradację. Niekiedy wręcz odstępowano od wymierzenia kary (gdyby ucieczka nastąpiła wskutek przypadku – tamże, [...] *si vero fortuito amiserit, nihil in eum statuendum*). Zob. także D. 48.3.14. W przypadku zastosowania zwyczajnej formy *custodia*, w razie ucieczki lub bezpodstawnego uwolnienia podejrzanego lub oskarżonego, odpowiedzialnemu za nadzór wymierzano karę grzywny (*multa*), zob. D. 48.3.10.

³⁶ Libaniusz, *Oratio XVIII. 138*, w tłum. L. Małunowiczówna, Libanios, *Wybór mów*, Wrocław 2006, s. 136–137.

³⁷ Prawdopodobnie mowa tu o niewolnikach pracujących w mennicach, a więc mających największą szansę na wykrycie przestępstwa.

nęcił zwolnieniem z *munera publica*. Te środki nie były zapewne wystarczające wobec zjawiska powszechnej w IV w. korupcji rzymskiej administracji, i nie można dziwić się anonimowemu autorowi dziełka *De rebus bellicis* (powstałego już po śmierci Konstantyna, prawdopodobnie pomiędzy 366 a 378 r.³⁸), że za najlepsze rozwiązanie problemu fałszerstwa pieniędzy uznał całkowitą izolację mincerzy od reszty rzymskiego społeczeństwa. Powinni oni zostać zgromadzeni – jak proponował – na jednej wyspie, aby zminimalizować szansę jakiegokolwiek kontaktu z odbiorcami sfałszowanej monety i tym samym puszczenia jej w obieg (...*nec erit fraudi locus ubi nulla est mercis occasio*)³⁹. Słowa Anonima mogą potwierdzać szeroki zasięg współpracy fałszerzy z innymi członkami rzymskiej społeczności.

W tym świetle nie stanowi zatem zaskoczenia surowość przewidzianych przez ustawodawcę kar zwłaszcza chodzi tu o konfiskatę *fundus/domus*, na terenie którego fałszowano pieniądze. Kara przewidziana dla fałszerzy miała być odpowiednia do przestępstwa (*dignus*). Z konstytucji wydanej przez Konstantyna w 319 r.⁴⁰ wynika, że fałszujących pieniądze niewolników karano śmiercią (*si servilis condicionis, ultimo supplicio subiugetur*), i bez wątpienia tego rodzaju karę stosowano wobec cesarskich mincerzy, którzy byli albo niewolnikami, albo mieli status prawny zbliżony do statusu niewolnika⁴¹. Taka sama kara zagrażała osobom udzielającym pomocnictwa, ale najwyraźniej wynikało to ze statusu prawnego pomocnika (zauważmy, że konstytucja wymienia *actor fundi, servus, colonus*, a więc niewolników albo osoby z kategorii półwolnych, wątpliwości co do statusu mogą się pojawić jedynie w przypadku *incolae*). Surowość kar przewidzianych przez analizowaną konstytucję nie odbiega od normy przyjętej w poprzednich regulacjach prawnych Konstantyna (wspomniana CTh. 9.21.1) – dotyczy to także kary wygnania i konfiskaty majątku wymierzanej właścicielom nieruchomości udostępnianej fałszerzom. Na tym polu nie doszło zatem do żadnych istotnych zmian. Natomiast zaciekawienie budzi zapowiedź karania właścicieli nieruchomości nawet wówczas, gdyby nie mieli oni żadnej wiedzy o popełnianym przestępstwie – w tym przypadku jednak nie groziła im kara wygnania i konfiskaty całego majątku, a jedynie utrata na rzecz fiskusa nieruchomości, na której doszło do popełnienia przestępstwa (udostępnionej przestępcom zapewne przez przebywających na niej lub zarządzających nią pomocników fałszerzy – wymienionych w konstytucji: niewolnika, kolona, zarządcę lub

³⁸ M.E. Jones, *The end of Roman Britain*, London 1998, s. 157.

³⁹ *De rebus bellicis* III. 2-3, zob. E. A. Thompson, *A Roman reformer and inventor*, Oxford 1952, s. 95.

⁴⁰ CTh. 9.21.1.

⁴¹ Zob. przyp. 27.

mieszkańca). Mamy tu – co jest godne zauważenia – do czynienia z wymierzeniem kary osobie niewinnej. Bez wątplenia ta przesadzona reakcja władz była wywołana z jednej strony uciążliwością przestępczego proceduru, z drugiej być może bezsilnością wobec trudności związanych ze ściganiem sprawców lub udowodnieniem właścicielom nieruchomości udziału w procederze. Nadmierna surowość sankcji i sprzeczność z podstawowymi zasadami słuszności była oczywista tak dalece, że dosyć szybko, bo już w 326 r. Konstantyn złagodził poprzednie postanowienie⁴². Jednakże nawet wówczas nie wycofano się z niego do końca – odpowiedzialność ciążyła w dalszym ciągu na *dominus* zamieszkałym w bliskiej odległości (*in proximo*) od nieruchomości użytej do popełnienia przestępstwa, mimo że był on nieświadom popełnienia przestępstwa – wymierzenie kary konfiskaty motywowano niedbałością (*incuria vel negligentia*). Z odpowiedzialności zwalniano natomiast tych właścicieli, którzy zamieszkiwali w znacznej odległości. Intencja ustawodawcy jest zatem wyraźna – zastosować prewencję, tam, gdzie to możliwe – zmuszając właścicieli, aby doglądali swoich nieruchomości, jeśli pozwala na to odległość od miejsca zamieszkania. Niemniej zauważalny jest tu aspekt związany ze stosowaniem odpowiedzialności zbiorowej, charakterystyczny dla prawa późnego antyku (widoczny chociażby w tendencji do obciążania członków *officium* urzędnika odpowiedzialnością za jego niedopatrzania).

Z powyższymi rozważaniami koreluje konstytucja Walentyniana, Walensa i Gracjana, wydana w 369 r.⁴³ i skierowana do Archelausa, *comes sacrarum largitionum* (najwyższej rangi urzędnika zarządzającego skarbem państwa, *largitio*):

IMPPP. VALENTINIANUS, VALENS ET GRATIANUS AAA. AD ARCHELAUM COMITEM SACRARUM LARGITIONUM.

Quidquid ex auro hominum privatorum in monetis publicis reppereris figuratum, id omne nostris scias largitionibus vindicandum, si quidem ipse se dignum condemnatione iudicavit, quisquis aurum proprium non coactus monetis fiscalibus sponte credit inferendum.

DAT. V ID. MAR. MARCIANOPOLI VALENTINIANO N. P. ET VICTORE CONSS.

Z lektury tekstu dowiadujemy się, że niektóre osoby prywatne powierzały cesarskim mincerzom złoto w celu wybicia monety. Złoto takie (także w postaci wybitych już monet) winno być skonfiskowane przez skarb państwa (*largitio*).

⁴² CTh. 9.21.4, por. przyp. 29.

⁴³ CTh. 9.21.7.

Mamy tu do czynienia z ciekawym stanem faktycznym, który trudno przyporządkować znamionom odpowiadającym *crimen falsi* lub *crimen peculatus*. Nic w tekście nie wskazuje na to, aby dochodziło do bicia sfałszowanej monety (np. o obniżonej zawartości złota), nie może być także mowy o *crimen peculatus* (tekst nie wspomina o mieszaniu złota prywatnego z publicznym ani używaniu stempli do wybijania monet poza mennicą). Być może działanie *privati* było podyktowane chęcią wzmocnienia domowych budżetów w sytuacji, gdy na rynku brakowało złotych monet i trudno dopatrzeć się w tym postępowaniu działania *dolo malo* (choć skutkowało to wkroczeniem w sferę kompetencji państwa). Moneta powstała w tej sytuacji nie była traktowana jako *stricte* sfałszowana, ale jako wybita bezprawnie. Przekonuje o tym zastosowanie relatywnie łagodnych sankcji (ograniczających się do konfiskaty przekazanego mennicy złota⁴⁴), zmierzające przede wszystkim do ochrony uprawnień mennicy cesarskiej do bicia złotej monety. Konstytucja może wskazywać, że w obrębie przepisów obejmujących fałszerstwa pieniędzy znalazły się także takie, które chroniły cesarski monopol w zakresie emisji pieniądza.

Ta i inne konstytucje zachowane w kodeksie Teodozjusza stanowią świadectwo szczególnej ochrony, jakiej podlegał złoty pieniądz. *Solidus*, w którym Konstantyn widział nadzieję na stabilizację rzymskiej ekonomii⁴⁵, był u schyłku cesarstwa podstawowym środkiem płatniczym, jakim operowały rzymskie władze. Podatki ściągano częściowo w złocie (np. *aurum coronarium*, *aurum tironicum*⁴⁶), złotem opłacano częściowo armię (*donativa*)⁴⁷. Emitowano co prawda monety miedziane, ale nie ściągano ich w podatkach. Skupowano też monety złote za miedziane. Powodowało to, że na rynku krążyło wiele w praktyce trudno wymiernych monet o niskiej wartości⁴⁸.

W obliczu sytuacji władza odczuwała potrzebę ochrony złotej monety przed pomniejszaniem jej wartości w drodze fałszerstwa, a z drugiej strony niewystarczająca liczba solida w obrocie popychała niektóre osoby do popełniania *crimen falsi*. Zachęcano do denuncjowania fałszerzy. Na mocy konstytu-

⁴⁴ Ci sami cesarze zdecydowali się jeszcze bardziej złagodzić grożące kary. Na mocy ogłoszonej w 374 r. konstytucji (C.Th. 9.21.8) postawiono konfiskować jedynie 2 uncje (*unciae*) na każdy powierzony mincerzowi funt (*libra*) prywatnego złota. Jeden funt (ok. 320 g) liczył w przybliżeniu 12 uncji, konfiskowano zatem około 1/6 złota.

⁴⁵ O jego stabilności jako waluty świadczy fakt, że był używany jeszcze w okresie bizantyńskim. A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, s. 137. Z jednego funta złota (*libra auri* – ok. 320 g) wytwarzano 72 solidy.

⁴⁶ Odnosnie do *aurum tironicum*, zob. A. Świętoń, *Przymus służby wojskowej w późnym cesarstwie rzymskim*, *Studia Prawnoustrojowe* 7 (2007), s. 126.

⁴⁷ A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey*, Oxford 1964. s. 441; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, s. 138.

⁴⁸ *Ibidem*.

cji ogłoszonej w 343 r. przez Konstancjusza⁴⁹, każdy, kto wnosił oskarżenie przeciwko fałszerzowi solida, lub powiadomił władze o popełnieniu przestępstwa, otrzymywał wynagrodzenie (*praemia accusatorum*).

IMP. CONSTANTIUS A. LEONTIO PF. P.

Praemio accusatoribus proposito, quicumque solidorum adulter potuerit reperiri vel a quoquam fuerit publicatus, illico, omni dilatione summota, flammorum exustionibus mancipetur.

DAT. XII. KAL. MART. ANTIOCHIAE, PLACIDO ET ROMULO COSS.

Brakuje szczegółowych informacji na temat wynagrodzenia. Być może stanowiła je nagroda pieniężna, odpowiadająca ułamkowej wartości majątku skonfiskowanego sprawcy⁵⁰, Konstancjusz mógł także wzorować się na swoim ojcu, przyznającym oskarżycielom *immunitas*. Interesująca jest natomiast kwestia kary – jej surowość (spalenie żywcem) i wezwanie do szybkiego jej wymierzenia ([...] *illico, omni dilatione summota* [...])⁵¹ kontrastuje z wymierzaniem fałszerzom innego rodzaju monet karami wygnania i konfiskaty majątku. Jednakże z taką samą surowością Konstantyn nakazał traktować tych, którzy okrawali złotego solida⁵², pomniejszając jego wagę, albo wprowadzali do obrotu solida sfałszowanego. Karą przewidzianą w takim przypadku przez konstytucję ogłoszoną w 317 r.⁵³ była *poena capitis* (wykonywana między innymi przez spalenie żywcem). Surowe sankcje za fałszowanie złotej monety lub okrawanie jej brzegów stosowano już w III w. (*damnatio ad bestias* orzekana wobec osób wolnych, *summum supplicium*, do których zaliczało się także spalenie żywcem i ukrzyżowanie – stosowane wobec niewolników)⁵⁴, w pierwszej połowie IV w. niewątpliwie mamy do czynienia z kontynuacją tej polityki.

⁴⁹ CTh. 9.21.5.

⁵⁰ W. Litewski, *Rzymski proces karny*, Kraków 2003, s. 82–83.

⁵¹ M. Sargenti sądzi, że za tym sformułowaniem kryje się znany z przytoczonej powyżej konstytucji Konstantyna (CTh. 9.21.2) zakaz apelacji, zob. M. Sargenti, *Economia e finanza tra pubblico e privato nella normativa del tardo impero*, w: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 12, Napoli 1998, s. 42.

⁵² Bez wątplenia okrawania dokonywano *dolo malo*, w celu zmniejszenia wagi monety, jednakże nie można wykluczyć, że dokonujące takiego działania osoby czyniły to niekiedy, aby przekonać się, czy moneta jest wykonana z jednolitej substancji.

⁵³ CTh. 9.22.1 (a. 317).

⁵⁴ D. 48.10.8. (Ulpianus, *libro septimo de officium proconsulis*): *Quicumque nummos aureos partim raserint, partim tinxerint vel finxerint: si quidem liberi sunt, ad bestias dari, si servi, summo supplicio adfici debent*. Zob. też D. Liebs, *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzten der ersten christlichen Kaiser*, w: O. Behrends, M. Disselhorst, W.E. Voss (red.), *Roemisches Recht in der europäischen Tradition*, Ebelsbach 1985, s. 105; E. Żak, *Prawnicy rzymscy o sposobach wykonania kary śmierci w starożytnym Rzymie*, w: H. Kowalski, M. Kuryłowicz (red.), *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, Lublin 1996, s. 110.

Z mniejszą surowością traktował Konstancjusz fałszerzy bimetalicznej srebrno-brązowej monety zwanej *maiorina*. Fałszerstwa dokonywali wytapiacze metalu (*flaturarii*). Proces obróbki termicznej, określanej w tekście jako *separatio* i *purgatio*, zmierzał do „oczyszczenia” srebra z mało wartościowego brązu, poprzez oddzielenie obu metali w procesie wytopu⁵⁵. Sankcje przewidziane przez Konstancjusza nie różniły się zasadniczo od tych, które jego ojciec ogłosił konstytucją z 321 r. Fałszerzom groziła *poena capitis* (a więc byli oni najprawdopodobniej niewolnikami lub osobami półwolnymi, podobnie jak cesarscy mincerze, możliwe nawet, że w procederze byli zaangażowani metalurgowie pracujący w cesarskich mennicach), konfiskata majątku zagrażała natomiast osobom, które udostępniały fałszerzom nieruchomości w celu popełnienia przestępstwa. Nakaz informowania cesarza o tożsamości właścicieli nieruchomości sugeruje ich wysoki status społeczny.

Istotną zmianę w zakresie ochrony pieniądza wprowadziła wydana w 389 r. konstytucja Walentyniana II, Teodozjusza i Arkadiusza o następującej treści⁵⁶:

MPPP. VALENTINIANUS, THEODOSIUS ET ARCADIUS AAA. HAVE TATIANE KARISSIME NOBIS.

Falsae monetae rei, quos vulgo paracharactas vocant, maiestatis crimine tententur obnoxii.

DAT. V KAL. IUL. CONSTANTINOPOLI TIMASIO ET PROMOTO CONSS.

Cesarze ogłaszali, że osoby oskarżone o fałszowanie monet, zwane w potocznym języku *paracharactas*, będą odpowiadały tak, jak za popełnienie *crimen laesae maiestatis*. *Paracharactas* stanowi *hapax legomenon* – nie pojawia się w żadnej innej konstytucji zachowanej czy to w *Codex Theodosianus*, czy *Iustinianus*. Samo słowo, pochodzące z greki, mogło oznaczać bankierów (*trapezitae*) fałszujących pieniądze⁵⁷. Czy jednak w tym przypadku zastosowano je jedynie w odniesieniu do tej wąskiej kategorii fałszerzy? Wydaje się to moim zdaniem mało prawdopodobne i nieefektywne z punktu widzenia władz zainteresowanych ściganiem tego rodzaju przestępstwa. Należy pamiętać, że konstytucja została wydana w Konstantynopolu dla greckojęzycznej, wschodniej części Cesarstwa (adresatem jest *praefectus praetorio Orientis* Tatianus⁵⁸). Być może słowo *paracharactas*, początkowo oznaczające nieuczciwych bankierów-

⁵⁵ CTh. 9.21.6 (a. 349).

⁵⁶ CTh. 9.21.9.

⁵⁷ Zob. *Hieroglossicon sive sacrum dictionarium auctoribus Dominico Marco Melitensi et Carolo eius fratre*, Romae 1677, s.v. *paracharacta*, s. 447.

⁵⁸ A.H.M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1. A.D. 260-395. Cambridge 1971, s.v. *Fl. Eutolmius Tatianus* 5, s. 876.

-falszerzy, ewoluowało i zaczęto nim powszechnie (przynajmniej na wschodzie) określać wszystkich falszerzy monet (*falsae monetae rei, quos vulgo parachractas vocant*). Wszakże należy tu zwrócić uwagę na ważny fakt – podniesienie w konstytucji falszerstwa pieniędzy do rangi najcięższego przestępstwa rzymskiego prawa karnego, jakim była obraza majestatu cesarskiego. Zdaniem K. Amielańczyka, zbieg przepisów, wynikający z objęcia ochroną wizerunku cesarskiego oblicza, w procesie fałszowania usuwanego z powierzchni monety lub – przeciwnie – bezprawnie na niej zamieszczonego, skutkował przyjęciem kwalifikacji czynu jako *crimen laesae maiestatis*⁵⁹.

Kary wymierzane w IV w. falszerzom pieniędzy nie odbiegały dalece od tych stosowanych w okresie wczesnego Cesarstwa. Na mocy *lex Cornelia de falsis* sprawców falszerstwa pieniędzy początkowo karano śmiercią, jednak w praktyce *poena capitis* została szybko zastąpiona przez *aquae et ignis interdictio*, którą wyparły w okresie pryncypatu deportacja i konfiskata majątku (niekiedy stosowano jeszcze łagodniejszą formę kary: *relegatio* bez konfiskaty majątku)⁶⁰. Surowsze kary przewidziano jedynie w przypadku fałszowania monet złotych⁶¹, co można tłumaczyć m.in. rosnącą rolą pieniądza złotego w wymianie handlowej⁶². Zaostrzenie kar widoczne jest w okresie schyłkowego pryncypatu i odzwierciedla rodzący się podział na *honestiores i humiliores*. W stosunku do tych pierwszy utrzymano karę *deportatio (ad insulam)*, natomiast sprawcy o niższym statusie społecznym byli skazywani na pracę w kopalni albo ukrzyżowanie⁶³. W okresie późnego cesarstwa rzymskiego karę wygnania i konfiskaty majątku wymierzano tylko sprawcom pochodzącym z wyższych warstw społecznych. Dekurioni lub ich synowie byli karani wygnaniem (*exilium perpetuum*) do odległego municypium, a ich majątek był windykowany przez fiskusa. Podobnie postępowano w stosunku do właścicieli nieruchomości udostępniających mincerzom cesarskim miejsce, w którym zajmowali się fałszowaniem monet⁶⁴. Surowiej karano głównie *humiliores* – skazywano ich na *damnatio perpetua*, co mogło oznaczać dożywotni rodzaj kary, np. dożywotnie skazanie na prace publiczne, dożywotnie więzienie (*vincula perpetua*). Dodatkowo majątek sprawcy podlegał konfiskacie. Niewolnikom wymierzano karę śmierci⁶⁵. Wydaje

⁵⁹ K. Amielańczyk, *Crimina legitima...*, s. 247. Zob. także A. Dębiński, *Sacrilegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995, s. 124.

⁶⁰ K. Amielańczyk, *Crimina legitima...*, s. 195.

⁶¹ Zob. przyp. 54.

⁶² C. Morriison, *Zaludnienie, gospodarka i społeczeństwo Wschodu bizantyńskiego w: J.C. Cheynet (red.), Świat Bizancjum. t. I, Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, Kraków 2007, s. 253 i n.

⁶³ P.S. 5.25.1.

⁶⁴ CTh. 9.21.1 (a. 319), CTh. 9.21.2.4 (a. 321). a także CTh. 9.21.6 (a. 349), w tym ostatnim przypadku jednak nie orzekano o deportacji właściciela, poprzestawano na konfiskacie majątku.

⁶⁵ CTh. 9.21.1 (a. 319).

się zatem, że za panowania Konstantyna Wielkiego i jego synów utrzymywano zakres kar ustalonych w III w. Jedynie w przypadkach szczególnych orzekano karę śmierci, jak się wydaje bez względu na status społecznego sprawcy (*poena capitalis*). Wymierzenie tego rodzaju kary, często kwalifikowanej (spalenie żywcem), związane było ściśle z fałszowaniem złotego solidu lub, w okresie późniejszym, w związku ze zbiegiem *crimen falsi* z *crimen laesae maiestatis*⁶⁶. Natomiast na uwagę zasługuje wprowadzona konstytucją z 321 r.⁶⁷ możliwość pociągnięcia do odpowiedzialności osób, które przestępstwa nie popełniły, ale dokonano go bez ich wiedzy na należące do nich nieruchomości.

Bez wątplenia fałszerstwo pieniędzy było uważane w IV w. za jedno z cięższych przestępstw. Wskazywać może na to fakt, że winni jego popełnienia nie byli objęci amnestiami cesarskimi (*indulgentia*) na równi z winnymi morderstwa (w tym *parricidium*), obrazy majestatu, posługiwania się magią, a ponadto trucicielami, cudzołożnikami, kazirodcami czy świętokradcami⁶⁸. Wynikało to zapewne z kilku przyczyn, m.in. tendencji do monopolizacji bicia monety przez państwo oraz troski o utrzymanie wartości złotej monety jako głównego środka płatniczego używanego w transakcjach o znaczeniu strategicznym (wynagrodzenia dla armii i administracji). Bez wątplenia niepokój władz budził także fakt, że działalność fałszerzy ingerowała głęboko w tkankę społeczną państwa⁶⁹. Przytoczone powyżej konstytucje, ukazujące fałszerzy współpracujących z lokalną społecznością udzielającą im schronienia, działających niekiedy, jak się można domyślać, pod ochronnym parasolem rozciągniętym przez urzędników państwowych lub wręcz pod ich kierownictwem, są ciekawą ilustracją stosunków społecznych późnego Cesarstwa Rzymskiego.

PRAWNO-KARNE ASPEKTY OCHRONY PIENIĄDZA W PÓŻNYM CESARSTWIE RZYMSKIM (IV W. N.E.). ZARYS PROBLEMU

(STRESZCZENIE)

Artykuł został poświęcony późnorzymskim regulacjom prawnym dotyczącym fałszowania pieniędzy. Przestępstwo fałszowania pieniędzy, ścigane w czasach republikańskich na podstawie *lex Cornelia de falsis*, w okresie Cesarstwa zyskało nową kwalifikację karną – fałszowanie pieniędzy cesarskich, które ścigano w oparciu o *lex Iulia de peculatus*. Co ciekawe, redaktorzy kodeksów cesarskich (Teodozjańskiego i Justyniańskiego) nie zamieścili późnoantycznych cesarskich konstytucji poświęconych fałszowaniu pieniądza w tytułach poświęconych obu tym ustawom, zamiast tego

⁶⁶ Zob. C.Th. 9.22.1 (a. 317), C.Th. 9.21.5 (a. 343), C.Th. 9.21.9 (a. 389).

⁶⁷ C.Th. 9.21.2, także 9.21.4.

⁶⁸ Zob. C.Th. 9.38.6 (a. 381), C.Th. 9.38.7 (a. 384), C.Th. 9.38.8 (a. 385).

⁶⁹ Por. M. Sargenti, *Economia e finanza tra pubblico*, s. 42.

umieszczając je w osobnym tytule *De falsa moneta* (odpowiednio CTh 9.21 i C 9.24). W artykule, po przedstawieniu terminologii używanej w odniesieniu do technik fałszowania pieniędzy i osób, które się tego dopuszczały, omówiono treści konstytucji w kwestii odpowiedzialności za fałszerstwo, pomocnictwa, sprawstwa kierowniczego oraz okoliczności, w jakich popełniano przestępstwo. W tekście poruszone zostały także inne kwestie związane z ochroną pieniądza, m.in. dotyczące zakazu wywożenia złotych monet poza granice państwa, ekstrakcji metali szlachetnych z monet bimetalicznych oraz uszkodzania złotego *solidus* poprzez odkrawanie jego krawędzi.

THE CRIMINAL-LAW ASPECTS OF THE PROTECTION OF MONEY IN THE LATE ROMAN EMPIRE (4TH CENTURY). OUTLINE OF THE PROBLEM.

(SUMMARY)

The following article presents the late Roman legal regulations concerning the counterfeiting of money. This kind of crime was prosecuted in the Roman republic on the ground of *lex Cornelia de falsis*, but under Roman emperors new qualification was added – the counterfeiting of the money stamped in the imperial mints, which was prosecuted under *lex Iulia de peculatus*. Interestingly, the editors of the imperial codes of laws (Theodosian and Justinian Code) did not put the late imperial constitutions on counterfeiting of money in the titles which were devoted to these two *leges*. Instead, they created separate title – *De falsa moneta* (respectively CTh 9.21 and C 9.24). The article discusses the question of terminology used in relation to the techniques of the counterfeiting of money and to the offenders, and, furthermore, the question of criminal liability for forgery, the problem of aiding or abetting, and the circumstances in which the crime was committed. In addition, the author raises the issue of ban of the export of gold outside the Roman state, the prohibition of extraction of the precious metals from the bimetallic money and prohibition of damaging of the gold *solidus* by the cutting off its edges.

DER SCHUTZ DER GELDMUENZEN IM SPAETKLASSISCHEN KAISERTUM (4 JH. N.CH.) AUS STRAFRECHTLICHER PERSPEKTIVE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel betrachtet die spätclassischen Maßnahmen gegen die Fälschung von Münzen. Ein solches Verbrechen, das zur Zeit der Republik aufgrund von *lex Cornelia de falsis* verfolgt wurde, bekam im Kaisertum eine neue strafrechtliche Relevanz. Die Fälschung von kaiserlichen Geldmünzen fand jetzt ihre rechtliche Grundlagen in dem *lex Iulia de peculatus*. Bemerkenswert ist, dass die Kompilatoren der kaiserlichen *codices* (*Theodosianus* und *Iustinianus*) die der Münzverfälschung betreffende Konstitutionen unter dem Titel *De falsa moneta* (vgl. entsprechend CTh 9.21, C 9.24) übernommen haben. Man würde eher erwarten, dass sie eher dort, wo die oben erwähnte *leges* erörtert werden, platziert werden. Außerdem wurde im Artikel die der Fälschungstechniken und der Person des Verbrechers betreffende Terminologie erörtert. Darunter fällt auch der Inhalt einer kaiserlichen Konstitution, welche die Haftung eines Straftäters, eines Mittäters, eine Führungsrolle bei der Fälschung und die Umstände der Straftat als solche bestimmt hat. Eine weitere Frage bildet der Schutz der Geldmünzen, darunter das Verbot der Ausfuhr von Goldmünzen aus dem Staatsgebiet heraus, Extraktion von Edelmetallen aus einer bimetallichen Geldmünze oder Beschädigung von *solidus aureus* infolge von Randabschneiden.

Aldona Rita Jurewicz
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Voluntas – scientia – ignorantia **a odpowiedzialność dodatkowa zwierzchnika** **za zobowiązania kontraktowe podległych mu** ***alieni iuris* w prawie rzymskim**

Słowa kluczowe: *actiones adiecticiae qualitatis, scientia, voluntas, ignorantia*, edykt pretorski, jurysprudencja rzymska klasyczna.

Keywords: *actiones adiecticiae qualitatis, scientia, voluntas, ignorantia*, praetor's edict, classical roman jurisprudence.

Schlüsselworte: *actiones adiecticiae qualitatis, scientia, voluntas, ignorantia*, prätorisches Edikt, klassisch-römische Jurisprudenz.

Wprowadzenie

Trudno wyobrazić sobie współczesne prawo prywatne bez takich pojęć jak wiedza (świadomość, łac. *scientia*), wola (łac. *voluntas*) czy niewiedza (brak świadomości, łac. *ignorantia*)¹. Ograniczając się chociażby do regulacji z kodeksu cywilnego należy wskazać, że jedną z podstawowych jego zasad jest zasada autonomii woli, której granice wyznaczają jedynie przepisy prawa². Wola objawiona na zewnątrz (oświadczenie woli) stanowi początek powstania stosunku prawnego. Stąd właśnie oświadczenie woli podmiotu znajduje się w centrum zainteresowania prawa cywilnego z punktu widzenia jego wykładni i możliwości

Adres/Address/Anschrift: dr Aldona Rita Jurewicz, Katedra Powszechnej Historii Prawa, Prawa Rzymskiego i Komparatystyki Prawniczej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, jurewicz.ar@gmail.com.

¹ Autorka ma świadomość, że pojęcia te mają swój ciężar gatunkowy również w obszarze prawa publicznego, jednak ze względu na ramy rzeczowe niniejszej publikacji także rozważania wstępne zostaną ograniczone do prawa prywatnego, a dokładniej – regulacji polskiego kodeksu cywilnego.

² Por. art. 60 KC.

przypisania mu konkretnych skutków prawnych³. Wola stanowi element inicjujący stosunek cywilno-prawny czy to natury kontraktowej⁴, deliktowej, czy innego rodzaju⁵. Stanowi też ona nierzadko subiektywną przesłankę odpowiedzialności deliktowej⁶ lub kontraktowej⁷ podmiotu. *Scientia* w kodeksie cywilnym występuje jako postulat powzięcia przez podmiot wiedzy na temat zaistnienia

³ Nie zawsze takich, lub wyłącznie takich, do jakich zmierzał *agens*, zasadniczo jednak w procesie wykładni oświadczenia woli zmierza się do poznania rzeczywistych intencji podmiotu/podmiotów, co do oczekiwanych skutków zawieranego stosunku prawnego.

⁴ W granicach m.in. art. 58 KC.

⁵ Np. czynności podobne do czynności prawnych, por. na ten temat K. Mularskiego, *Czynności podobne do czynności prawnych*, Warszawa 2011, *passim*.

⁶ W zakresie odpowiedzialności deliktowej cywilnoprawnej zasadniczą przesłanką jest wina, której subiektywnym elementem jest po pierwsze poczytalność zakładająca, że osobie niemającej zdolności do czynności prawnej nie można przypisać winy (art. 426 KC). Drugi, istotny z punktu widzenia niniejszego artykułu to umyślność (zamiar, w tym ewentualny), nieumyślność (w tym niedbalstwo jako niedołożenie należytej staranności, art. 355 § 1 KC) czy wreszcie rażące niedbalstwo. Będą tu należały m.in. przypadki *culpa in contrahendo* oraz tzw. skarga pauliańska (art. 527nn KC). – por. M. Serwach, *Wina jako zasada odpowiedzialności cywilnej oraz okoliczność zwalniająca z obowiązku naprawienia szkody*, Wiadomości Ubezpieczeniowe 1 (2009), s. 86 i n.; W.J. Kocot (nt. wątpliwości w doktrynie co do deliktowego charakteru odpowiedzialności przedkontraktowej w prawie polskim), *Odpowiedzialność przedkontraktowa*, seria Instytucje Prawa Prywatnego, Warszawa 2013, s. 146–166; M. Gutowski, *Bezskuteczność czynności prawnej*, seria Instytucje Prawa Prywatnego, Warszawa 2013, s. 390–391.

⁷ W zakresie teorii umów do woli stron odwołuje się już art. 3531 KC, wprowadzający zasadę swobody kształtowania stosunku prawnego przez strony, co realizują one poprzez złożenie dwóch zgodnych oświadczeń woli. Na temat treści tego oświadczenia woli por. P. Machnikowski, *Swoboda umów według art. 3531 KC. Konstrukcja prawna*, Warszawa 2005, seria C.H. Beck. Monografie Prawnicze, s. 145 i n. Por. też art. 59 KC (wiedza stron o istnieniu roszczenia osoby trzeciej), art. 103 § 2 KC (*falsus procurator*; sama wiedza o braku umocowania nie powoduje negatywnych skutków dla kontrahenta, dopiero świadome działanie na szkodę). Na dobrą sprawę już sama koncepcja zdolności do czynności prawnych opiera się na założeniu, że w pewnym wieku rozwój intelektualny podmiotu pozwala mu coraz pełniej rozumieć własne działania i wynikające z nich skutki, w tym prawne. Oznacza to, że dopiero z osiągnięciem tej granicy wiekowej prawo zaczyna przypisywać działaniom *agens* znaczenie prawne. Jego intelekt jest już bowiem w stanie powziąć świadomość co do zaistnienia określonych okoliczności faktycznych czy prawnych i przełożyć je np. na akt woli określonego zachowania się w tym kontekście ciekawą kwestią jest regulacja art. 899 § 1 KC uznające skuteczność przebaczenia obdarowanemu przez darczyńcę, który nie ma jeszcze zdolności do czynności prawnych od jego „dostatecznego rozeznania”. Na ten temat porównaj rozważania u K. Mularskiego, *Czynności podobne do czynności prawnych*, Warszawa 2011, s. 231 i n.

Pojęcie odpowiedzialność *ex contractu* w niniejszym artykule występuje w znaczeniu cywilnoprawnej odpowiedzialności kontraktowej, której źródłem jest nie tylko umowa (*contractus*), ale też inne oświadczenia woli czy działania podmiotu z którymi prawo wiąże powstanie obowiązku podmiotu, a która wykracza poza wąsko pojmowane pojęcie zobowiązania. Na ten temat zob. np. Z. Banaszczyk, *Odpowiedzialność za szkody wyrządzone przy wykonywaniu władzy publicznej*, seria Instytucje Prawa Prywatnego, wyd. 2, Warszawa 2015, s. 14–15. W prawie rzymskim należałoby szukać ich w gajusowej kwalifikacji źródeł zobowiązań *ex contractu vel variis causarum figuris* (lib. 2 *aur.*, D. 44.7.1^{pr.}), przy czym te ostatnie jedynie w tym zakresie, jaki w *Instytucjach* Justyniana nazwany zostanie zobowiązaniami *quasi ex contractu* (I.I. 1.3.27) – szerzej na ten temat W. Wołodkiewicz, *Obligatones ex variis causarum figuris. Studia nad źródłami zobowiązań w rzymskim prawie klasycznym*, seria Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego 21, Warszawa 1968, rozdz. IV.

jakiegoś faktu lub przysługującego mu prawa. Skutki, jakie przypisał jej ustawodawca mogą być różnorakie: przesłanka polepszająca⁸ lub pogarszająca sytuację prawną podmiotu⁹, w tym jako początek biegu terminu przedawnienia możliwości uzyskania ochrony prawnej lub uwolnienia się od obowiązku¹⁰. Co ciekawe, pomimo że zasadniczo uznawana jest zasada *ignorantia facti non nocet*, to ustawodawca nakłada niekiedy na podmiot obowiązek posiadania pewnej wiedzy, zrównując w skutkach prawnych łatwość jej pozyskania z samym jej nabyciem¹¹. Tak przechodzimy do kwestii niezajomości faktów, która w stosunkach cywilnoprawnych stanowić może przesłankę do zwolnienia strony z niekorzystnych dla niej skutków złożonego oświadczenia woli, jeśli działała ona, niemając wiedzy o istotnych dla powstania stosunku faktach¹².

1. *Voluntas, scientia ignorantia* w prawie rzymskim. Zagadnienia ogólne

Pierwociny takich prawniczych koncepcji jak *scientia, voluntas* czy wreszcie *ignorantia* odnaleźć można w prawie rzymskim prywatnym, przy czym uważa się, że w zakresie przypisania skutków prawnych wiedzy podmiotu lub jej braku, prawdopodobnie miało to początkowo miejsce na gruncie odpowiedzialności deliktowej. Niemniej jednak materiał źródłowy wyraźnie wskazuje, że przynajmniej w prawie klasycznym pojęcia te odgrywały nie małe znaczenie w dyskursie prawniczym na temat odpowiedzialności kontraktowej.

W niniejszym artykule poruszone zostaną zagadnienia związane ze szczególnym rodzajem odpowiedzialności kontraktowej w prawie rzymskim, realizowanej za pomocą tzw. *actiones adiecticiae qualitatis*¹³, które umożliwiały pociągnięcie do odpowiedzialności zwierzchnika (*pater familias, dominus*) za zobowiązania kontraktowe podległych mu *alieni iuris*¹⁴. Są to sytuacje o tyle

⁸ Art. 519 § 2 pkt. 2; 623 KC (wiedza kontrahenta lub powszechna znajomość okoliczności).

⁹ Art. 59; 84 §1; 86 § 2; 105; 221; 387 § 2; 411 pkt. 1; 490 § 2; 512; 527 §§ 1 i 3; 564; 575; 664 § 3; 721 KC.

¹⁰ Art. 705 § 2; 4421, 848; 945 § 2; 1015 § 1; 1032 § 2 KC.

¹¹ Ma to miejsce w szczególności tam, gdzie ustawodawca nakłada na kontrahentów obowiązek należytej staranności (art. 355 § 1 KC) np. art. 1032 § 2. Niekiedy jednak posługuje się on sformułowaniem „z łatwością mógł się dowiedzieć” (np. art. 105, 221; 721 KC) czy „powszechną znajomością faktów” (art. 623), co wyraźnie sugeruje, że niewiedza strony umowy nawet pomimo braku obowiązku należytej staranności powinna być usprawiedliwiona.

¹² Por. art. 519 § 2 pkt.2; 884 § 2 KC.

¹³ Tzn.: *exercitoria, institoria, tributoria, de peculio, de in rem verso, quod iussu*. Na temat pochodzenia nazwy *actiones adiecticiae qualitatis* zob. A.R. Jurewicz, *Pater familias dominusve iussit. Umowy zawierane z podległymi władzy na podstawie polecenie zwierzchnika*, Olsztyn 2015, s. 17.

¹⁴ Pod tym pojęciem autorka rozumie zarówno *fili filiaeque familias*, jak i niewolników.

nietypowe, że – pomimo iż mowa tu o odpowiedzialności kontraktowej¹⁵ – to osobą, która byłaby nią obciążona nie była strona umowy, ale jej zwierzchnik. Celem artykułu jest przede wszystkim ustalenie, na ile wcześniej w kontekście skarg dodatkowych pojawić mogło się rozróżnienie tych trzech stanów świadomości zwierzchnika wraz z przypisaniem mu odpowiednich skutków prawnych. Czy problematyką tą zajmowali się już prawnicy klasyczni, czy może dopiero ci z okresu panowania Justyniana I Wielkiego, a teksty zawarte w Digestach zostały w tym zakresie interpolowane. Należy przy tym ustalić, jakie znaczenie w języku potocznym miały pojęcia *ignorantia*, *scientia*, *voluntas* oraz czy ich prawnicze znaczenie odbiegało od tego podstawowego.

Oczywiście już sama koncepcja wspomnianych *actiones* oparta była czy to na świadomości o danym fakcie po stronie zwierzchnika¹⁶, czy to na jego woli¹⁷, czy wreszcie na okolicznościach obiektywnych, które rodziły odpowiedzialności nawet w przypadku niewiedzy tegoż¹⁸. Wydaje się jednak, że te proste zależności zaczęły wymykać się pierwotnym schematom i – jak uważa część badaczy – w pewnym okresie w prawie rzymskim dochodzić zaczęło do swoistej „nadinterpretacji” w celu rozszerzenia odpowiedzialności zwierzchnika na stany faktyczne, w których wcześniej nie była ona możliwa. Chodzi tu przede wszystkim o zbliżenie znaczeniowe dwóch pojęć: *scientia* i *voluntas*, a nawet, w opinii niektórych, ich zrównanie¹⁹.

¹⁵ Por. dyskusję na temat tego podziału w kontekście *culpa in contrahendo* u W.J. Kocot, *Odpowiedzialność przedkontraktowa*, rozdz. IV, tam dalsza literatura.

¹⁶ Tu znakomitym przykładem jest *actio tributoria*.

¹⁷ Należy tu zakwalifikować na pewno *actio institoria*, *exercitoria* i *quod iussu*.

¹⁸ *Actiones de peculio de in rem verso*. Przy czym w odniesieniu do *actio de peculio* trzeba mieć na względzie, iż sam fakt przyznania (*concessio*) *peculium* osobie *alieni iuris* traktować należy jako akt woli zwierzchnika, iż godzi się on jednocześnie ponieść odpowiedzialność za stosunki prawne zawarte w ramach zarządu przydzieloną masą majątkową.

¹⁹ F. De Martino, *Studi sull' actio exercitoria*, w: A. Dell'Agli, T. Spagnuolo Vigorita (red.), *Diritto privato e società romana, Scritti di diritto romano II. Diritto e società nell'antica Roma*, Roma 1982; idem, *Ancora sull' actio exercitoria*, w: *Diritto privato e società romana, Scritti di diritto romano II. Diritto e società nell'antica Roma...* (= LABEO 4 [1958], s. 274–300), s. 187; G. Pugliese, *In tema di „actio exercitoria”*, LABEO 3 (1957), s. 324 przyp. 30; E. Valiño, *La «actio tributoria»*, SDHI 33 (1967), s. 108–109; G. Longo, *‘Actio exercitoria’, ‘actio institoria’, ‘actio quasi institoria’*, w: *Studi Scherillo*, t. 2, Milano 1972, s. 592; A. Di Porto, *Impresa collettiva e schiavo ‘manager’ in Roma antica (II. Sec. a.C.-II s.d.C.)*, seria: Pubblicazioni Università di Roma LXIV, Milano 1984, s. 237–247; T.J. Chiusi, *Contributo allo studio dell'editto «de tributoria actione»*, ser. Atti della Accademia Nazionale de Lincei. Memorie IX.III.4, Roma 1993, s. 340 i n.; A. Bürge, *Aldo Petrucci, Mensam exercere. Studi sull'impresa finanziaria romana, Il secolo a.C.- meta del III secolo d.C. (= Università di Roma. Pubblicazioni dell'Istituto di diritto romano e dei diritti dell'Oriente mediterraneo 70)*. Jovene, Napoli 1991. XII, 419 S., ZSS 114 (1997), s. 512; A. Földi, *La responsabilità dell'avente potestà per atti compiuti dall'exercitor suo sottoposto*, SDHI 64 (1998), *passim.*; J.-J. Aubert, *Business Managers in Ancient Rome (200 BC – AD 250)*, New York 1991, s. 68 i n.; P. Cerami, A. Petrucci, *Diritto commerciale romano*, s. 178 i n., 230–246; J. Krzynówek, *Odpowiedzialność przedsiębiorcy (exercitor) w prawie rzymskim*, Warszawa 2000, s. 136 i n.

2. Scientia i voluntas w najwcześniejszych źródłach literackich (Cato Maior, de agricultura)

Te pojęcia – tłumaczone współcześnie jako „wiedza”, „znajomość czegoś”²⁰ i odpowiednio jako „wola”, „wybór”, „życzenie”²¹ – spotkać można już w łacińskiej literaturze przedklasycznej²², m.in. u Plauta, Terencjusza czy Katona Starszego, którego dzieło posłuży tu za przykład²³.

U Katona *scire* występowało w kilku znaczeniach. Po pierwsze oznaczało wiedzę, która opierała się na doświadczeniu życiowym²⁴, znajomość rzeczy, wiedzę fachową²⁵ ale również znajomość określonego obiektywnego stanu²⁶ lub porządku rzeczy²⁷. Dobrą ilustracją będzie tutaj następujący fragment zawierający zalecenie skierowane do wilika (*Agr.* 5.4): *nequid emisse velit inscientie domino, neu quid dominus celavisse velit*. Zarządca (niewolnik) nie może zatem mieć zamiaru (*velle*) dokonywania zakupu²⁸ bez wiedzy (*inscientie*²⁹) pana ani zatajania czegokolwiek przed nim. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że

²⁰ Por. *s.v. scientia i scire*1, w: H. Heumann, E. Seckel (red.), *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena 1926, s. 528–529; *s.v.*, w: A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, s. 691; *s.v. scientia* 1, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001, s. 864. Przy odpowiedzialności noksalnej była ona uznawana jedynie w przypadku *damnum iniuria datum* i to już u jurystów klasycznych – T. Gimenez-Candela, *Sobre la 'scientia domini' y la acción de la ley Aquilia*, IURA 31 (1980), s. 123.

²¹ Por. *s.v.*, w: H. Heumann, E. Seckel (red.), *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, s. 632; *s.v. volo* 2, w: K.E. Georges (red.), *Ausführliches lateinisch-deutsch Handwörterbuch*, t. 2, dodr. Hannover 1983, szp. 3540–3541; *s.v.*, w: A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, s. 770–771; *s.v.*, w: W. Litewski, *Jurisprudencja rzymska*, s. 276.

²² Por. *s.v.*, w: H. Heumann, E. Seckel (red.), *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, s. 632; *s.v.*, w: K.E. Georges (red.), *Ausführliches lateinisch-deutsch Handwörterbuch*, t. 2, szp. 2531–2532.

²³ Z wymienionych autorów jedynie dzieło Katona broni się przed zarzutami przekazywania obcych (greckich) realiów w rzymskiej scenografii. Stąd – biorąc pod uwagę formę wypowiedzi – posłuży za materiał wzorcowy.

²⁴ Dlatego doradzał swemu czytelnikowi, że musi zawsze znać pewne kwestie (*scire*): *Scito idem agrum quod hominem, quamvis quaestuosus siet, si sumptuosus erit, relinqui non multum* – Cato, *Agr.* 1.6.

²⁵ Jak u katońskiego wilika, który powinien był wciąż uczyć się wszystkiego, co było związane z uprawą – Cato, *Agr.* 5.4 i odpowiednio dla wiliki: *farinam bonam et far suptile sciat facere* (143.3). Por. *s.v. scientia* II, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, Warszawa 1998, s. 57–58 oraz *s.v. scio* II, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 60.

²⁶ Cato, *Agr.* 111: *Si voles scire, in vinum aqua addita sit necne*. Tak również u Cyclerona, *Att.* 1.1: *Petitionis nostrae, quam tibi summae curae esse scio*, [...].

²⁷ Niewolnicy Katona musieli znać i przestrzegać zakresu swoich kompetencji – Cato, *Agr.* 143.1 (*scito dominum pro tota familia rem divinam facere*); por. też *s.v. scientia* I, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 58 i *s.v. scio* I i IV.1; M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 60.

²⁸ Katon uważał, że zaradny gospodarz powinien raczej sprzedawać (płody z gospodarstwa) niż kupować: *Patrem familias vendacem non emacem esse oportet* (*Agr.* 2.7).

²⁹ Wydaje się, że w tym przypadku *inscientie* zamiast *ignorante* ma podkreślać fakt, że na niewolniku ciążył obowiązek zawiadomienia pana o danym zakupie. Czyli *scientia domini* jest tutaj warunkiem *sine qua non* dochowania obowiązku przez wilika.

vilicus wykonywał swoje obowiązki pod nieobecność pana. Dlatego Katon zalecał pozostawienie zarządcy pisemnego wykazu jego kompetencji i wymagał³⁰, iż w razie konieczności dokonania jakiegoś zakupu, ten bezwzględnie uprzednio poinformował o tym pana³¹. Jak widać w łacinie potocznej III/II w. p.n.e. czasownik *scire* oznaczał wewnętrzny stan jakiejś osoby oparty na biernym przyjęciu czegoś do wiadomości. Nie chodziło jednak o zwykłe odnotowanie jakiegoś faktu, lecz o jego zrozumienie i świadome przeświadczenie o jego prawdziwości³².

Natomiast rzeczownik *voluntas* (wcześniej zasadniczo czasownik *velle*) odnosił się nie tylko do wiedzy czy świadomości o czymś podmiotu, ale też do jego ukierunkowanej na coś „woli”, „zamiaru”³³, czy ich przejawu na zewnątrz w postaci „zgody”, „potwierdzenia”, „akceptacji”³⁴. Z zaimkiem dzierżawczym rzeczownik ten przyjmował funkcję przysłówka w znaczeniu „własnowolnie”³⁵. U Katona widać wyraźnie, że czasownik *velle* występował w znaczeniu „oświadczenia woli” połączonego z konsekwencjami prawnymi³⁶. Chodziło tu

³⁰ Katoński wilik był zasadniczo uprawniony do wewnętrznego zarządzania majątkiem. Sprzedaż plonów była dokonywana przez samego właściciela lub przez ustanowione przez niego *custos* (*Agr.* 2.7, 144.1). Skoro jednak również wilik musiał w związku z powierzonymi mu funkcjami wstępować w stosunki zewnętrzne, znalazło to wyraz w jego zakresie kompetencji, np. możliwość zawierania *locatio operarum* na jeden dzień (5.4). Więcej na temat kompetencji wilika u T.J. Chiusi, *Landwirtschaftliche Tätigkeit und actio institoria*, ZSS 108 (1991), *passim*. Odpowiedzialność zwierzchnika *in solidum* za *praepositio agris colendis* można potwierdzić dopiero dla później republiki (T.J. Chiusi, s. 166). Jednak wydaje się, że już u Katona szczegółowe wskazówki dla wilika mają znaczenie prawne.

³¹ Ten wymóg wyraźnie pokazuje, że w czasach Katona zwierzchnik zastrzegał sobie prawo kontroli nad kontraktami zawieranymi przez *alieni iuris*, w szczególności jeśli powierzył w ich ręce zarząd częścią swego majątku.

³² Tak już u Plauta – por. *s.v. scio* III, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 60. Por. też: Florentinus, lib. 10. *inst.* (D. 50.16.209) – i dalej u Cato, *Agr.* 111. W tym samym sensie pisał też Cycero do Attyka: *id te scire volui, si quid forte ea res ad cogitationes tuas partneret* [...] *Haec habebam fere, quae te scire vellem* (*Att.* 1.6).

³³ Tak też u Katona właściciel posiadłości chce wybudować sobie tłoczarnię, to ten zamiar wyrażony jest przez *volere*. – *Agr.* 18.1 (*torcularium si aedificare voles* [...]), dalsze przykłady: *Agr.* 24: *si helvolum vinum facere voles* [...]; 26: *si voles de fece demere vinum* [...]; 52.1: *quae diligentius propagari voles* [...].

Ta wola nie wymaga ani odbiorcy, ani jej wyrażenia, bowiem jest to stan czysto wewnętrzny, który zostanie urzeczywistniony przez dalsze działania. U Katona w formie czasownikowej – por. *voluntas* I.1 i 4, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 654–655 i *volo* I.2, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 561.

³⁴ Plaut., *Pseud.* 600; *s.v. c.*, w: H. Heumann, E. Seckel (red.), *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, s. 632; *voluntas* I.1 i 4, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 654–655, *s.v. 2. volo* II i III, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 561–562.

³⁵ [...] *sive sua voluntate ... contraxerit* (D. 14.5.2 pr.); por.: *voluntas* I.1 a, w: M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 655.

³⁶ W swoich *leges contractus* Kato pisał o *voluntas domini* wzgl. *custodis*, skierowanej do kontrahenta (*redemptores, emptores*): [...] *Siquis adversum ea fecerit, si dominus aut custos volent, iurent omnes socii* [...] (144.4); *Si emptor legulis et factoribus, qui illic opus fecerint, non solverit, cui dari oportebit, si dominus volet, solvat* (146.3); *Si non ante ea exportaverit, dominus vino quid volet faciet* [...] (147); *Si ante non deportaverit, dominus vino quid volet faciet* [...] (148.2).

o sytuacji, w których *agens* zamierzał wprowadzić dodatkowe klauzule do już zawartego kontraktu (np. *iuratio socii*) albo, pod pewnymi warunkami, pozostawić sobie do swobodnej decyzji spełnienie własnego świadczenia bez ponoszenia negatywnych skutków tej decyzji. Wyraźnie w przedstawionych sytuacjach chodziło zatem o wewnętrzną decyzję osoby uprawnionej, która musiała zostać zakomunikowana partnerowi. Co więcej, wydaje się, że Katon odróżniał oświadczenie woli od samego aktu jego dokonania (zazwyczaj występuje sformułowanie *iussum*³⁷), bowiem wyraźnie wskazywał wtedy w jakiej formie powinno ono zostać złożone³⁸.

3. *Voluntas, scientia, ignorantia* w dyskursie prawniczym na temat odpowiedzialności zwierzchnika

A. Kwestie ogólne

Potoczne znaczenia omawianych tu terminów odnaleźć można później w źródłach prawniczych. Po pierwsze przy odpowiedzialności deliktowej, gdzie znaczenie *scientia – scil.* wiedza podmiotu o pewnym fakcie, okolicznościach itp. było doniosłe³⁹.

³⁷ Ale również w czasownikowych formach pobocznych *imperare, praecipere*.

³⁸ Tak więc wszystkie obowiązki wilika, jakie nałożył na niego pan, powinny być mu pozostawione w formie pisemnej: Cato, *Agr.* 2.6.10-11: [...] *uti imperet et ea scripta relinquat*. Dalej wilik potrzebuje szczególnego upoważnienia, jeśli jego działanie miało wykraczać poza przyznane mu kompetencje, np. udzielenie pożyczki (5.3.18-19: [...] *iniussu domini credat nemini* [...]). W razie konieczności zawarcia kontraktu Kato podaje zawsze wskazówki na konkretny jego rodzaj: *villam aedificandam si locabis* (*Agr.* 14.1.1, zob. też 144-145); *tunicae et ceterae res ubicumque emantur* (135.1.20); *oleam legendem haec lege venire oportet* (146.1.21). Wydaje się jednak, że nie chodziło tu o formalne wymogi prawne ile o względy praktyczne.

³⁹ W prawie poklasycznym interpretowana będzie niekiedy jako *voluntas*, jeśli nie *permissum* (T. Gimenez-Candela, *Sobre la 'scientia domini' y la acción de la ley Aquilia*, s. 133). Paulus (III w. n.e., może Sabinus – 1 poł. I w.n.e.) pisał: *Scientiam hic pro patientia accipimus, ut qui prohibere potuit teneatur, si non fecerit* (Lib. 10 *ad Sab.*, D. 9.2.45pr.). Słowa te padły w kontekście odpowiedzialności deliktowej zwierzchnika za delikt popełniony przez jego niewolnika. Jurysta uznał, że wiedza właściciela o zamiarach niewolnika powodowała obowiązek reakcji. Jeśli ta nie nastąpiła, choć było to możliwe, *dominus* kwalifikowany był jako *pati* (bierny). Oznaczało to przypisanie mu winy polegającej na akceptacji mającego nastąpić faktu, co rodziło dla niego negatywne skutki prawne (tu odpowiedzialność na podstawie *lex Aquilia*). To *patientia domini* stanowiła odpowiedzialności za *non agere*. Oznacza to, że niemożność reakcji z jego strony, uniemożliwiała zakwalifikowanie go jako *pati*: *Scientiam hic pro patientia accipimus, ut qui prohibere potuit teneatur, si non fecerit*. Por. H.-P. Spengler, *Dogmatik, Systematik, Polemik. Untersuchungen zu Stil und Methode des Iulius Paulus*, maszynopis dysertacji ZB LMU w Monachium, nr katalog. UMC 12343, s. 108 i n.; O. Lenel, *Palingenesia*, t. 1, szp. 1279; *patientia*, w: H. Heumann, E. Seckel [red.], *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, s. 409–410.

Również w zakresie zobowiązań kontraktowych, stanowiących punkt wyjściowy dla rozważanego tu problemu, wszystkie trzy terminy były konsekwentnie rozróżniane i oceniane.

Pojęcie *scientia* odnaleźć można u Florentinusa (D. 50.16.209)⁴⁰. W interpretacji tego jurysty *scire* to świadomość (*intellegere*), zrozumienie jakiegoś faktu czy okoliczności⁴¹. Jurysta stawiał wyraźną granicę między wymogiem świadomości osoby uczestniczącej w dokonaniu aktu prawnego (*scire*) od jej subiektywnego stosunku (np. *nolle*) do niego (w omawianym przez niego przypadku: prawnie obojętny).

Według niektórych badaczy Paulus zbliżył w swojej interpretacji *scire* do pojęcia *voluntas* (por. też idem, lib. 3 *ad ed.*, D. 9.4.4pr.-3; również Ulpian, lib. 18 *ad ed.*, D. 9.4.2pr.; D. 9.4.2.1). Zwierzchnik bowiem będzie zasądzony *suo nomine* z wyłączeniem *noxae datio*. Nie wydaje się jednak, by jurysta je utożsamiał. Wola właściciela niewolnika (wyrażona np. w formie *iussus*), zakładałaby działanie *dolo malo*. T. Gimenez-Candela uważa, że wprawdzie *dominus* odpowiadał tutaj za *culpa*, jednak nie za jej kwalifikowaną formę: *dolus*. Sformułowanie *scientiam pro patientia accipimus* wskazuje, że *dominus sciens* został potraktowany jako *dominus patiens*, czyli ten, który toleruje i nie zabrania. Wina właściciela, jako subiektywna przesłanka odpowiedzialności deliktowej, polegała w tym przypadku na jego bierności pomimo wiedzy o zamiarze popełnienia deliktu przez niewolnika. Stąd delikt podwładnego obciążał go bezpośrednio. Jednak o woli popełnienia deliktu przez niewolnika mowy tu być nie może. Por. J. Pleścia, *The Development of Agency in Roman Law*, Labeo 30 (1984), s. 188; *Sobre la 'scientia domini' y la acción de la ley Aquilia*, s. 123.

Reasumując, przy odpowiedzialności deliktowej zwierzchnika za działania jego *alienie iuris* jego wiedza rozumiana była jako bierna i świadoma akceptacja zamiaru jego dokonania, *voluntas* natomiast jako aktywne powzięcie woli dokonania czegoś (nawet za pośrednictwem własnego niewolnika). To wyraźne rozróżnienie obu pojęć w przypadku skutków prawnych było zrównywane w tym znaczeniu, że w obu przypadkach powodował on bezpośrednio, bez możliwości skorzystania z *noxae deditio*. Ten schemat myślenia widać wyraźnie u Paulusa, jak i Ulpiana (patrz wyżej). T. Gimenez-Candela zawiązuje opinię Ulpiana do odpowiedzialności za *damnum*, co w przypadku kradzieży stanowiłoby jednak pewne złagodzenie, bowiem wykluczałoby możliwość wytoczenia przeciwko zwierzchnikowi skargi penalnej. Por. J. Krzyńców, *Odpowiedzialność przedsiębiorcy*, s. 134–135; *Sobre la 'scientia domini' y la acción de la ley Aquilia*, s. 123; R. Knütel, *Die Haftung für Hilfspersonen im römischen Recht*, ZSS 100 [1983], s. 397.

⁴⁰ II/III w. n.e. Lib. 10 *inst.* (D. 50.16.209): „*coram Titio*“ *aliquid facere iussus non videtur praesente eo fecisse, nisi is intellegat: itaque si furiosus aut infans sit aut dormiat, non videtur coram eo fecisse. scire autem, non etiam velle is debet: nam et invito eo recte fit quod iussus est.* Florentinus starał się tutaj podać definicję sformułowania „*coram Titio*“, która miałaby posłużyć do wykładni treści oświadczenia ostatniej woli w związku z nabyciem spadku – por. O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, t. 1–2, Lipsiae 1889, t. 1, szp. 176; A. Carcatera, *Le definizioni die giuristi romani. Metodo mezzi e fini*, Napoli 1966, s. 133 i n.

⁴¹ Rozważania prowadzone są w kontekście dokonania skutecznego przyjęcia spadku (*adictio hereditatis*) z dołączonym warunkiem. Spadkobiercą ustanowiony został *filius familias*, który do przyjęcia spadku potrzebował upoważnienia swojego *pater familias*. Ten wyraża zgodę na złożenie stosownego oświadczenia jednak tylko w obecności wyznaczonej osoby (Titiusa). Mimo że spadkobiercą wyznaczony został *filius familias*, to przyjęcie przez niego spadku (*iussu patris*) powodowałoby bezpośrednie nabycie praw i obowiązków na jego zwierzchnika, nie dziwi zatem poważne potraktowanie przez jurystów wszelkich dodatkowych obwarowań związanych z *adictio hereditatis*. – por. też: Ulpian lib. 8 *ad Sab.*, D. 29.2.25.10 (*Si „coram Titio” iussit adire, si „arbitrio Lucii Titii”, recte puto iussisse.*); O. Lenel, *Palingenesia*, t. 1, szp. 176, przyp. 3; E. Valiño, *La «actio tributaria»*, s. 108–109; o znaczeniu terminu *contrahere* w okresie klasycznym kontekście zobowiązań spadkobiercy zob. W. Wołodkiewicz, *Obligaciones...*, s. 103.

Voluntas u jurystów klasycznych oznaczała natomiast autonomiczne, świadome i przejawione na zewnątrz dążenie *agens* (oświadczenie woli) do zawiązania stosunku prawnego⁴². Ulpian, ponownie w kontekście przyjęcia spadku (*adire hereditatis*), zastanawiając się, co z prawnego punktu widzenia oznaczał czasownik *nolle*⁴³ wskazał na dwa ważne elementy skutecznego prawnie oświadczenia woli: subiektywna swoboda powzięcia autonomicznej woli (D. 40.17.4) oraz obiektywna prawna możliwość jej złożenia (D. 50.17.3). Oczywiście *ignorantia agens* z założenia uniemożliwiała przyjęcie roli podmiotu w zobowiązaniu natury kontraktowej, bowiem dopiero *scientia* stanowiła pierwszy krok do możliwości podjęcia decyzji (*voluntas*, D. 24.3.2.2).

Rodzi to pytanie czy świadomość podmiotu, że może on nawiązać stosunek prawny natury kontraktowej w przypadku braku reakcji z jego strony mogła być interpretowana jako milcząca zgoda (*qui tacet consentire videtur*)? Pietro Bonfante w latach 1900–1907 opublikował serię artykułów⁴⁴, w których konsekwentnie podtrzymywał tezę, że prawo rzymskie w całej swej historii nie dopuszczało możliwości „milczącego” zawarcia stosunku zobowiązaniowego natury kontraktowej⁴⁵. Nie należy mylić tej kwestii ze złożeniem oświadczenia woli

⁴² II/III w. n.e. Pośrednio można to wywieść z pochodzącego z trzeciej księgi komentarza do dzieł Sabinusa tekstu Ulpiana na temat znaczenia terminu *nolle*: *eius est nolle qui potest velle* (D. 50.17.3) oraz z księgi szóstej tego samego dzieła: *velle non creditur, qui obsequitur imperio patris vel domini* (D. 40.17.4). Por. w związku z tym Bas. 2.3.3 (τὸ μὴ θέλειν – τοῦ δυναμένου θέλειν); s.v., w: H. Heumann, E. Seckel (red.), *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, s. 369.

⁴³ Ulpian pod tytułem *de servorum institutiones* napisał, że nie można uznać kogoś, kto nie może nabyć spadku za osobę, która nie chce go nabyć (D. 29.2.4). Dalej pada cytowane wyżej stwierdzenie – por. O. Lenel, *Palingenesia*, t. 2, szp. 1025, 1033.

⁴⁴ *Il silenzio nella conclusione dei contratti (I. Studio)*, *Foro italiano* 25 (1900) (= P. Bonfante, *Scritti giuridici varii*, t. 3, dodr. Torino 1926, s. 150–157); *Il silenzio nella conclusione dei contratti (II. Studio)*, *Foro italiano* 31 (1906) (= *Scritti*, s. 158–173); *Il silenzio nella conclusione dei contratti (III. Studio)*, *Rivista di diritto commune* 5 (1907) (= *Scritti*, s. 174–204), tam też przykłady, gdzie wyjątkowo zdaniem autora wydaje się to dopuszczalne. Por. też M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, wyd. 2, München 1971, s. 236; M. Kaser, Knütel, *Römisches Privatrecht*, wyd. 19, München 2008, s. 59 Nb. 19; U. Babusiaux, *Id quod factum est. Zur Ermittlung des Parteiwillens im klassischen römischen Recht*, seria Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte 95, München 2006; s. 210nn., 253–255. *Pactum tacitum, conventio tacita* itp. sformułowania, które odnaleźć można w źródłach prawa rzymskiego, w tym już w okresie klasycznym, odnoszą się do sytuacji, w których domniemuje się lub wręcz fikcyjnie zakłada, że z zachowania stron już istniejącego stosunku wynika, iż *tacite* wprowadziły one do niego pewne modyfikacje: np. przedłużenie umowy najmu, odnowienie posagu – więcej na ten temat oraz na temat klasyczności tego typu koncepcji zob. u W. Mühl, *Tacere, tacitus und taciturnitas im Bereiche des Vocabularius Iurisprudentiae Romanae und Codex Justinians*, Würzburg 1961 *passim*; U. Babusiaux, *ibidem*, s. 222nn., 248n.; A.R. Jurewicz, *Problem domniemania w rzymskim ius quoad personas pertinet*, Olsztyn 2009, rozdz. IV.

⁴⁵ Odmienne np. przy czynnościach rozporządzających, np. *mancipatio*, *manumissio vindicta*, *in iure cessio*, gdzie milczenie zbywcy uznawane było już w prawie przedklasycznym za zgodę. Dyskusyjne w czynnościach procesowych w okresie procesu formułkowego, por. W. Mühl, *Tacere, tacitus und taciturnitas*, s. 77nn.

w sposób dorozumiany (*par facta concludentia*): obie te sytuacje na płaszczyźnie prawnej stanowczo odróżniano. Ustalenia Bonfantego są w pełni zgodne z materiałem źródłowym, gdzie wyraźnie widać, że tam, gdzie w okresie klasycznym na pierwszy rzut oka mowa jest o milczeniu interpretowanym jako zgoda, wynika to wprost z przepisów prawa, które dopuszczają milczącą akceptację, wprowadzając jedynie wymóg wyraźnie wyartykułowanego sprzeciwu⁴⁶.

B. Ignorantia, scientia i voluntas zwierzchnika a odpowiedzialność dodatkowa (actio tributoria)

Należy zastanowić się, czy na gruncie odpowiedzialności dodatkowej prawnicy rzymscy konsekwentnie stosowali zasadę *qui tacet non videtur consentire*. Niestety, materiał źródłowy jest w tym zakresie bardzo skąpy. Jedynie w kontekście *actio tributoria expressis verbis* odnaleźć można odwołanie do *scientia domini* w postaci założenia, że nic, co zostało dokonane, nie stało się bez wiedzy zwierzchnika⁴⁷. Pogląd taki znaleźć można u żyjącego w II w. n.e. jurysty Pomponiusza⁴⁸.

Si vicarius servi mei negotietur, si quidem me sciente, tributoria tenebor, si me ignorante, ordinario sciente, de peculio eius actionem dandam Pomponius libro sexagensimo scripsit, nec deducendum ex vicarii peculio, quod ordinario debetur, cum id quod mihi debetur deducatur. sed si uterque scierimus, et tributariam et de peculio actionem competere ait, tributariam vicarii nomine, de peculio vero ordinarii: eligere tamen debere agentem, qua potius actione experiatur, sic tamen, ut utrumque tribuatur et quod mihi et quod servo debetur, cum, si servus ordinarius ignorasset, deduceretur integrum, quod ei a vicario debetur.

Przedstawiony stan faktyczny jest dość skomplikowany ze względu na różne kombinacje dychotomii *scientia ignorantia* i związanego z nimi zakresu i podstawy odpowiedzialności. Mowa tu o działalności niewolnika (*servus vicarius*) znajdującego się w *peculium* innego niewolnika (*servus ordinarius*)

⁴⁶ Por. np. Papinian, lib. 7 *quaest.* (D. 10.3.28), Ulpian, lib. 1 *disp.* (D. 50.1.2pr.), idem, lib. 32 *ad ed.* (D. 19.2.13.11), Paulus, lib 3 *ad ed.* (D. 2.14.2pr.), Modestyn *lib.* 3 *reg.* (D. 17.2.4pr.).

⁴⁷ W *Bazylikach* (tytuł *de actione, quae instituitur adversus dominum patremve, cum scientibus eis nec contradicentibus servus vel filius familias mercaturam exercens obligatur his quibuscum contrahunt*) rozważania Ulpiana ponownie zostały osadzone w powiązaniu z konkurencją skarg *de peculio* i *tributoria* (Bas. 18.2.1). Tak więc *ignorare domini* (ἀγνοέω) powodowało *de peculio a scire* (γινώσκω) *tributoria*. Wykorzystano wydanie K.W.E. Heimbach, *Basilicorum libri XL*, t. 1–2, Lipsiae 1833, dostępny on-line: <http://www.ledonline.it/trivistadirittoromano/>.

⁴⁸ W późniejszym przekazie Ulpiana: lib. 29 *ad ed.* (D. 14.4.5.1).

w kontekście możliwości pociągnięcia do odpowiedzialności za jej skutki zwierzchnika na podstawie *actio tributoria*⁴⁹. Pomponiusz twierdził, że należy tu rozważyć, czy *vicarius* działał za wiedzą pana czy tą *servus ordinarius*. Jego odpowiedź sprowadza się do trzech możliwości, które odwzorowuje poniższy schemat:

DOMINUS SCIENS	+	SERVUS ORDINARIUS IGNORANS	A. TRIBUTORIA
DOMINUS IGNORANS	+	SERVUS ORDINARIUS SCIENS	A. DE PECULIO
DOMINUS SCIENS	+	SERVUS ORDINARIUS SCIENS	A. TRIBUTORIA VICARII NOMINE A. DE PECULIO ORDINARII NOMINE

Jurysta dopuścił udzielenie *actio tributoria* jedynie w przypadkach, kiedy to właściciel posiadał wiedzę o działalności niewolnika wchodzącego w skład *peculium*. W przypadku jego *ignorantia* kontrahent musiał zadowolić się *actio de peculio*. Na uwagę zasługuje przy tym rozwiązanie trzecie, odnoszące się do sytuacji, kiedy zarówno pan, jak i *servus peculiaris* byli świadomi działalności *vicarius* (tu Ulpian⁵⁰), wtedy przeciwko zwierzchnikowi dopuszczalne były obie skargi (*tributoria vicarii, de peculio ordinarii nomine*)⁵¹. W tym wypadku sytuacja procesowa powoda jest najkorzystniejsza⁵², bowiem w razie obaw co do możliwości udowodnienia *scientia domini* mógł wystąpić ze skargą z tytułu odpowiedzialności pekuliarnej. Oczywiście wtedy brano pod uwagę *deductio de peculio* zwierzchnika⁵³.

⁴⁹ Por. O. Lenel, *Palingenesia*, t. 2, szp. 592.

⁵⁰ Prawdopodobnie fragment od *sed si uterque [...] fin.* to stanowisko Ulpiana.

⁵¹ *Eligere debet [...]* – należy przyjąć konkurencję wykluczającą się obu skarg, stąd osoba trzecia musiała zawnioskuje u pretora.

⁵² Zdaje się ... ponieważ zasadniczo zawsze mógł wystąpić ze skargą z tytułu *peculium*, por. np. D. 14.4.3pr.; D. 15.1.1pr, należało jedynie wykazać, że transakcja została zawarta w ramach *peculium* i ewentualne wzbogacenie właśnie do niego przypadło. Że dowód ten był jednak obłożony sporymi trudnościami wynika z wykładu Gaiusa (G.I. 4.74), por. też A.R. Jurewicz, *Pater familias dominusve iussit*, s. 206 i n.

⁵³ Nie widzę przeszkód, aby nie odnieść do tej sytuacji ponownie słów *nec deducendum [...] deducatur*; skoro podstawa odpowiedzialności *dominus* jest *peculium servi ordinarii*. Wydaje się zatem, że również tutaj będzie on mógł sobie potrącić należności wobec niewolnika głównego, ten jednak nie będzie mógł dokonać takiego potrącenia z *peculium servii vicarii*. Ulpian zadaje również pytanie, czy w przypadku *in tributum vocari* podziałowi między dłużników ulegną oba *peculia*, w tej sytuacji *servus ordinarius* uczestniczyłby w podziale *peculium vicarii*. Odpowiedzialność na podstawie *actio de peculio* była korzystniejsza dla zwierzchnika *alieni iuris* ze względu na przysługujące mu *ius deductionis* umożliwiające zaspokojenia z *peculium* własnych wierzytelności wobec niewolnika w pierwszej kolejności, a przed innymi dłużnikami.

Dopuszczenie przez Pomponiusza *actio de peculio* w przypadku niewiedzy zwierzchnika nie oznacza, że zastosowano tutaj analogię do odpowiedzialności deliktowej⁵⁴. Należy pamiętać, że *peculium* zakładało *concessio peculii*⁵⁵ i *concessio administrationis* – a zatem oświadczenie woli zwierzchnika⁵⁶. W konsekwencji wszelkie mieszczące się w *concessio administrationis* transakcje wywołujące skutki prawne w powierzonym majątku pociągały odpowiedzialność dodatkową zwierzchnika, niezależnie od jego świadomości o nich. Dlatego dla Pomponiusza (i Ulpiana) wystarczającą przesłanką była *ignorantia domini*, skoro istnienie *peculium* stanowiło samodzielną przesłankę skargi⁵⁷. Odmiennie przy *merx peculiaris*, stanowiącej przecież część *peculium*⁵⁸. Tu wymagana była wiedza zwierzchnika, a zatem obowiązek po stronie *alieni iuris* poinformowania go o fakcie jej wyodrębnienia. W tej sytuacji *ignorantia* powodowała nieodmiennie odpowiedzialność w ramach *de peculio*, a dopiero *scientia* (i brak sprzeciwu: *protestare, contra dire*) z *actio tributoria*⁵⁹.

⁵⁴ Tak twierdzi T. Gimenez-Candela, *Sobre la 'scientia domini' y la acción de la ley Aquilia*, s. 121 przyp. 8.

⁵⁵ Por. Pomponiusz, lib. 10 *ad Sab.* (D. 15.1.4.2): *Ex his apparet non quid servus ignorante domino habuerit peculii esse, sed quid volente [...]*; Ulpian lib. 29 *ad ed.* (D. 15.1.5.4: *Peculium autem Tubero quidem sic definit, ut Celsus libro sexto digestorum refert, quod servus domini permissu separatum a rationibus dominicis habet, deducto inde si quid domino debetur.*); w prawie przedklasycznym u Tuberona (Serwiusza?, D. 15.1.5.4). *Concessio peculii* jako konieczny warunek istnienia *peculium* w praktyce mogła powodować wątpliwości, na temat jej interpretacji w okresie późno klasycznym por. I. Zeber (*A study of the peculium of a slave in pre-classical and classical Roman Law*, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis 491. Prawo 85, Wrocław 1981, s. 25 i n., 30 i n.). Wykładnia *concessio* wydaje się zmierzać w kierunku uznania również pasywnego tolerowania (*non adimere*, Marcellus do Juliana, D. 15.1.7.1), nigdy jednak nie dopuszczała *ignorantia domini*. Uznawano też, że wystarczającą była jego ogólna orientacja co do składników *peculium* (D. 15.1.7.2). Por. też A. Zaborowska, *Powstanie peculium (permissus domini, constituere peculium, concessio peculii) w rzymskim prawie klasycznym*, *Studia Iuridica Toruniensia* 7 (2010), s. 154–159; eadem, *Skutki prawne zarządu peculium przez servus peculiaris*, *Studi Polacco-Italiani di Toruń* 4 (2005), s. 47–48; A. Wacke, *Die libera administratio peculii. Zur Verfügungsmacht von Hauskindern und Sklaven über ihr Sondergut*, w: Th. Finkenauer (red.), *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht. Symposium für Hans Josef Wieling zum 70. Geburtstag*, Berlin–Heidelberg–New York 2006, s. 270–273, 309.

⁵⁶ Opinia dominująca zakłada, że u podstaw wszystkich skarg dodatkowych leżała *voluntas domini patrisve* – G. Mandry, *Das gemeine Familiengüterrecht*, t. 2, s. 219–220; M. Kaser, *Zum Wesen der römischen Stellvertretung*, *Romanitas* 9.1 (1970), s. 348. W mojej ocenie schematowi temu wymyka się jednak *actio de in rem verso*.

⁵⁷ Ojcu przysługiwało wtedy *privilegium deductionis*. Dodatkowo skarga ta miała już w tym okresie podwójną formułkę, stąd można było uwzględnić również *versio in rem*.

⁵⁸ Wyróżnienie faktyczne *merx peculiaris* dokonywano często dopiero w trakcie procesu, choć niewątpliwie formalnie niewolnik dokonywał tego już w momencie podejmowania działalności handlowej – T.J. Chiusi, *Contributo allo studio dell'editto „de tributoria actione”*, s. 333–334.

⁵⁹ Ulpian lib. 29 *ad ed.* (D. 14.4.5.1); Na *ignorantia domini* (oraz obiektywnym fakcie wzbogacenia.) – podobnie jak *de peculio* – opierała się *actio de in rem verso* – o braku zgody czy woli pisał Gaius (G.I. 4.71a), jednak odmiennie Ulpian (lib. 29 *ad ed.*, D. 15.3.5.2). Również w literaturze uważa się to za obowiązującą zasadę – F. Schulz, *Scientia, Dolus und Error bei der Stellvertretung nach klassischen römischen Recht*, *ZSS* 33 (1912), s. 40; S. Longo, *Filius familias se obligat? Il problema della capacita patrimoniale die filii familias*, Milano 2003, s. 10–11.

Kolejnym jurystą, który zajmował się rolą *scientia*⁶⁰ i *voluntas* był Ulpian, ponownie w związku z *actio tributoria*⁶¹:

*Scientiam hic eam accipimus, quae habet et voluntatem, sed ut ego puto, non voluntatem, sed patientiam: non enim velle debet dominus, sed non nolle. Si igitur scit et non protestatur et contra dicit, tenebitur actione tributoria*⁶².

Jak już wspomniano, pretor w swoim edykcie wprowadził wymóg, aby wydzielenie przez niewolnika *merx peculiaris* na cele handlowe nastąpiło za wiedzą zwierzchnika, w przeciwnym razie jego odpowiedzialność za ewentualne zobowiązania kontraktowe osoby podległej władzy ograniczałaby się jedynie do *peculium*. Potwierdza to wcześniejszy przekaz Gaiusa⁶³: *cum filius servusve in peculiari merce sciente patre dominove negotietur* (G.I. 4.72)⁶⁴.

Ulpian zauważył, że według niektórych prawników *scientia* nie oznaczała jedynie wiedzy, ale też zamiar. Sugeruje to, że w przypadku zobowiązań kontraktowych mogły istnieć wątpliwości co do tego, czy *scientia* rozumiana jako świadoma wiedza o jakimś fakcie może być uznana za wystarczającą przesłankę odpowiedzialności zwierzchnika, tym bardziej że w odróżnieniu od odpowiedzialności deliktowej ani syn, ani niewolnik nie mogli pogorszyć sytuacji prawnej swojego zwierzchnika w wyniku działań przez prawo dozwolonych. W konsekwencji pojawiły się głosy, że *actio tributoria* udzielać należało jedynie wtedy, gdy zwierzchnik chciał wyodrębnić *merx peculiaris*, a więc w istocie wystąpiła *voluntas patris dominive*. Ulpian nie podzielał tego stanowiska, uważając,

⁶⁰ Pojęcie *scientia* wystąpiło w komentowanym przez jurystę edykcje pretora *de tributoria actione*. Chodziło tu o odróżnienie objętego w nim ochroną stanu faktycznego od tego, który mieścił się w przesłankach *de peculio*. Zob. Ch.F. Glück, *Ausführliche Erläuterung der Pandecten nach Hellfeld ein Commentar*, Erlangen 1813, t. 14.2, s. 268; O. Lenel, *Das Edictum Perpetuum. Ein Versuch zu seiner Wiederherstellung* 3, Leipzig 1927, s. 270; E. Valiño, *La «actio tributoria»*, s. 107.

⁶¹ Lib. 29 *ad ed.*, D. 14.4.1.3. O. Lenel, *Palingenesia*, t. 2, szp. 591. Ten fragment podejrzewany jest o interpolację – por. E. Valiño, *La «actio tributoria»*, s. 108. Uważa się za nieklasyczne zestawienie *scientia* i *voluntas*, gdzie zamiast tej ostatniej powinna być wymieniona *patientia*. Fraza od *non enim [...]* *fin.* powinna zostać uznana za dodatek justyniański (ibidem, s. 108 i przyp. 15–16). Jednak obecnie w zasadzie zarówno sam tekst, jak i dyskusja akceptowane są jako klasyczne – A. Di Porto, *Impresa collettiva e schiavo «manager» in Roma antica (II. Sec. a.C.-II s.d.C.)*, seria: Pubblicazioni Università di Roma LXIV, Milano 1984, s. 246–247; J. Krznowek, *Odpowiedzialność przedsiębiorcy (exercitor) w prawie rzymskim*, Warszawa 2000, s. 136.

⁶² Podejrzenia interpolacyjne w *Index interpolationum quae in Iustiniani digestis inesse dicuntur*; red. E. Levy, E. Rabel, t. 1, Weimar 1929, szp. 240: [...] *et voluntatem sed [...]* i [...] *si igitur [...]* *fin.*; obecnie nie są podzielane: T.J. Chiusi, *Contributo allo studio dell'editto „de tributoria actione”*, s. 341; A. Di Porto, *Impresa collettiva e schiavo «manager» in Roma antica (II. Sec. a.C.-II s.d.C.)*, s. 237–239.

⁶³ II w. n.e.

⁶⁴ Por. też w tytule *De tributoria actione* (14.4): Ulpian 29 *ad ed.* D. 14.4.1pr.; D. 14.4.2; D. 14.4.3.1; D. 14.4.5.1.

że należy wziąć tu pod uwagę raczej znoszenie czegoś⁶⁵. Miał przy tym na myśli pasywne zachowanie zwierzchnika wobec faktu powzięcia informacji o powziętego w ramach przydzielonego jej *peculium* działaniach podległej osoby (tj. wyodrębnienia *merx peculiaris*). Już wcześniej wskazano (D. 50.17.3), że Ulpian odwołał się do relacji między wolą negatywną i pozytywną (*nolle-velle*), starając się jednocześnie wytyczyć granice *scientia* a wolą (negatywną). Pasywne zachowanie zwierzchnika w przypadku powzięcia wiedzy o wydzieleniu przez niewolnika (czy *filius familias*) z powierzonego mu *peculium* środków na działalność handlową⁶⁶ wynikało z faktu, iż pretor – zakładając, że *peculium* przydzielono za wolą zwierzchnika – wiązał odpowiedzialność ze *scientia patris dominive*.

Jak widać, w przypadku działalności z wykorzystaniem *merx peculiaris* pretorski reżim odpowiedzialności *dominus* był dla niego niekorzystny. Nie oczekiwano zgody zwierzchnika, ale pozostawiono mu możliwości, dzięki obowiązkowi poinformowania go o tym fakcie, wyrażenia sprzeciwu. Dlatego Ulpian wskazywał, że spełnieniem przesłanki dla udzielenia skargi jest *non nolle*⁶⁷. Skoro wydzielenie *merx peculiaris* nie następowało w analogicznej formie do wydzielenia *peculium*, zgoda *dominus* czy *pater familias* nie miałyby żadnego znaczenia prawnego. Milczenie zwierzchnika *sciens* logicznie prowadzić musiało do wniosku, że przyjął on ten fakt do wiadomości i nie zamierza czynić przeszkód⁶⁸. Nie było to jednak równoznaczne z wyrażeniem zgody (*voluntas*), a jedynie z tolerowaniem (*patientia*)⁶⁹.

⁶⁵ Przy *exercitio navis* nie występowała *merx peculiaris*, niemniej jednak Paulus w razie *scientia domini* udzielał skargi analogicznej: *actio quasi tributoria* – lib. 6 *brev.*, D. 14.1.6; J. Krzynówek, *Odpowiedzialność przedsiębiorcy (exercitor) w prawie rzymskim*, s. 142, przyp. 310.

⁶⁶ E. Valiño słusznie precyzuje, że wiedza ta musiała być uprzednia do podjętej przez *alieni iuris* aktywności – *La «actio tributoria»*, s. 107 i n, choć nie przekonuje jego uwaga o tzw. milczącej autoryzacji zwierzchnika (s. 109).

⁶⁷ Stąd nie do końca podzielam wnioski A. Földi, że „volizione negativa” odpowiada bardziej terminowi *scientia* – *La responsabilità dell'avente potestà per atti compiuti dall'exercitor suo sottopost.*, s. 188 przyp. 36. Ze źródeł wynika, że *scientia* rozumiano raczej jako pasywność i znoszenie bez powzięcia aktu woli czy to w znaczeniu negatywnym, czy pozytywnym. Tak przynajmniej wydaje się pojmować ją Ulpian, choć jak widać niekoniecznie była to opinia powszechnie podzielana. *ego puto* wskazuje na pogląd Ulpiana – por. W. Litewski, *Jurisprudencja rzymska*, Kraków 2000, s. 155; T. Giaro, *Römische Rechtswahrheiten. Ein Gedankenexperiment*, Frankfurt a.M. 2007, s. 377. Podobnie F. Lucrezi widzi tutaj „un fondamentale concetto ulpiano” – *Il problema del mutuo di denaro erogato al „filius familias”*, Napoli 1993, s. 128n.

⁶⁸ Podobnie T.J. Chiusi, która określa *scientia* jako „atto di cognizione” – *Contributo allo studio dell'editto «tributoria actione»*, s. 341.

⁶⁹ M. Talamanca trafnie zauważa, że na płaszczyźnie procesowej, a przecież właśnie z tej perspektywy komentował pretorski edykt Ulpian, chodziło tutaj o to, jaki dowód będzie obciążał powoda. Talamanca stwierdza, że musiał on dowieść wiedzy zwierzchnika o tym, że jego *alieni iuris* rozpoczął działalność handlową, wydzielając ze swego *peculium merx*. Tym samym Ulpian stawia powoda w korzystniejszej sytuacji niż ta, która zakładała zrównanie *scientia* z *voluntas*. A ponadto pozwany

Podsumowanie

Łacina potoczna wśród wielu znaczeń przypisywanych pojęciom *voluntas*, *scientia* czy *ignorantia*, wyróżniała również te, które z czasem przejdą do języka prawniczego i będą pociągać za sobą, jako subiektywne przesłanki odpowiedzialności, konkretne skutki prawne. Brak wiedzy/świadomości o pewnym fakcie, jeśli nie był zawiniony, zasadniczo nie pociągał za sobą negatywnych konsekwencji prawnych. Sytuacja ta ulegała jednak modyfikacji w zakresie odpowiedzialności za zobowiązania deliktowe osób podległych *dominica* czy *patria potestas*. Ponieważ odpowiedzialność zwierzchnika opierała się na samym fakcie podległości, jego *ignorantia* umożliwiała mu jedynie skorzystanie z *noxae datio*, zwalniając się w ten sposób z odpowiedzialności. Jeszcze inaczej wyglądało to w zakresie odpowiedzialności dodatkowej z tytułu zobowiązań kontraktowych. Tutaj prawo rzymskie dopuszczało odpowiedzialność pomimo braku świadomości zwierzchnika, jeśli wydzielił on osobie mu podległej *peculium* lub wzbogacił się w wyniku jej działania (*versum*).

W języku potocznym *scientia* stoi zazwyczaj w kontrapozycji do *ignorantia* i takie rozumienie wynika też wyraźnie z D. 14.4.5.1. Przy czym „świadomość” rozumiana jest jako wiedza podmiotu o pewnym fakcie, z którą prawo rzymskie łączył konkretne skutki. Świadomość ta była subiektywną przesłanką do udzielenia przez pretora innej skargi dodatkowej, *actio tributoria*, która obostrzała odpowiedzialność zwierzchnika w porównaniu z tymi, opartymi na *ignorantia*. Ulpian w D. 14.4.1.3 wskazywał na niebezpieczną tendencję interpretacyjną prowadzącą do ograniczenia odpowiedzialności zwierzchnika z *actio tributoria*. Takie podejście nakładało bowiem na powoda obowiązek dowiedzenia nie tylko wiedzy (*scientia*), ale też woli (*voluntas*) zwierzchnika⁷⁰. Powodo-

z *actio tributoria* zwierzchnik mógł przeciwstawić roszczeniu powoda zarzut zakazania tej działalności. – por. T.J. Chiusi, *Contributo dello studio dell'editto «de tributoria actione»*, w: „Mem. Linc.”, IX S., III.4, 1993, pp. 277-397, BIDR 96-97 (1993-1994), s. 701 n. Tym samym trudno podzielić wniosek T.J. Chiusi, że powód w procesie przeciwko zwierzchnikowi musiałby dowieść „assenza di contraddizione” – *Contributo allo studio dell'editto «de tributoria actione»*, s. 341. Skoro przesłanką edyktalną dla *actio tributoria* była *scientia patris dominive*, to właśnie ten fakt byłby podstawą do roszczenia powoda, a nie brak zaprzeczenia. Pozostają tu również aktualne wątpliwości M. Talamanca co do zasady rozłożenia ciężaru dowodu w okresie klasycznym – ibidem.

⁷⁰ A. Di Porto (*Impresa collettiva e schiavo 'manager' in Roma antica (II. Sec. a.C.-II s.d.C., s. 239)*) rozumie to jako: „*la scientia ha in sé la voluntas*”, co w przypadku *tributoria* mogło objawiać się przez *patientia*. B. Albanese pisał natomiast, że wykładnia pojęcia *scientia* mogła obejmować też zakres znaczeniowy *voluntas* i *patientia* (*Le persone nel diritto romano privato*, seria: Pubblicazioni del seminario giuridico dell'Università di Palermo, Palermo 1979, s. 159 i przyp. 697; podobnie J. Krzynomek, *Odpowiedzialność przedsiębiorcy (exercitor) w prawie rzymskim*, s. 136-137). Już z kontekstu cytowanego tekstu można jednak wyraźniej wywnioskować, że postawienie na jednym poziomie *scientia* i *voluntas* (*et ... et*) nie umożliwia wysnucia takich wniosków. Ulpian zamierzał w zasadzie zanegować takie

wało to poważne trudności dowodowe⁷¹ nie do pogodzenia z celem ochrony udzielonej przez pretora. Nie powinno dziwić, że Paulus (Sabinus?) czy Ulpian odrzucali takie stanowisko⁷². Podstawą działalności handlowej przy *tributoria* była, stanowiąca część *peculium*, *merx peculiaris*. *Servus ordinarius* zazwyczaj działał z dala od swego pana i jego ekonomiczna „samodzielność” umożliwia mu angażowanie się w różne przedsięwzięcia. Jeśli powiadomił o swoim zamiarze pana⁷³, ten odpowiadał w ramach *tributoria*⁷⁴; jeśli nie, z *de peculio*. W obu przypadkach odpowiedzialność *dominus* była ograniczona czy to do wysokości *peculium*, czy *merx peculiaris*.

Wykładnia zmierzająca do zrównania, w przypadku skargi *tributoria*, *scientia* z *voluntas* nieuchronnie rodziła pytanie o możliwość odróżnienia w przyszłości subiektywnej przesłanki tej skargi od tej dla *actiones exercitoria* i *institoria*⁷⁵ – a mianowicie przesłanki woli⁷⁶. Skoro pod *voluntas* rozumiano

stanowisko, uzasadniając to tym, że przy wiedzy nie występuje jeszcze pozytywne nastawienie. Z fragmentu D. 14.4.1.3 wynika, że juryści starali się rozróżnić te dwa pojęcia. Jeśli niektórzy z nich przy wykładni słów edyktu pretorskiego stawiali je na jednym poziomie, starali się w ten sposób zawęzić lub poszerzyć odpowiedzialność zwierzchnika. Słusznie wskazuje Di Porto, że tak naprawdę nie zajmowali się oni pojęciami *scientia*, *voluntas*, *ignorantia* (w związku z odpowiedzialnością dodatkową) jako takimi, ale subiektywnym nastawieniem *dominus*, którego niewolnik podjął jakieś działanie (*Impresa collettiva e schiavo 'manager' in Roma antica (II. Sec. a.C.-II s.d.C., s. 242)* – jakkolwiek autor ten idzie w swoich dalszych wnioskach za daleko (por. rozważania do D. 40.9.10, ibidem, s. 244). Jak ustaliła trafnie T.J. Chiusi: w niektórych źródłach *scientia* była traktowana nie tylko jako wiedza, ale też jako akt woli, jednak zazwyczaj w sensie negatywnym, tzn. „nie zabraniać”. I tylko wtedy w skutkach prawnych zestawiano *scientia* z *voluntas*. W innych przypadkach (również przy skargach dodatkowych) *scientia* rozumiano jako akt przyjęcia jakiegoś faktu do wiadomości – *Contributo allo studio dell'editto „de tributoria actione”*, s. 341–342.

⁷¹ Sam fakt istnienia *peculium* (co do trudności dowodowych w tym zakresie por. G.I. 4.74) nie oznaczał jeszcze wiedzy o handlowej działalności niewolnika z wykorzystaniem jego części. Dodatkowo należałoby dowieść, że pan nie tylko był jej świadom (np. zostałby powiadomiony przez niewolnika) ale też życzył jej sobie (oświadczenie woli *per facta concludentia?*).

⁷² Ulpian, lib. 29 *ad ed.* (D. 14.4.1.3); Paulus, lib. 10 *ad Sab.* (D. 9.2.45pr.).

⁷³ Por. T.J. Chiusi, *Contributo allo studio dell'editto „de tributoria actione”*, s. 326 i n., 333i n.

⁷⁴ Ulpian, lib. 29 *ad ed.* (D. 14.4.1pr.).

⁷⁵ W swojej rekonstrukcji *edictum Salvianum* O. Lenel wskazuje, że *tributoria* umieszczona została bezpośrednio po *exercitoria* i *institoria*, co miałyby wynikać z handlowego charakteru tych skarg. To skojarzenie jest dalej odczuwalne w Digestach justyniańskich, gdzie wszystkie trzy skargi zostały umieszczone w księdze 14, prawdopodobnie w nawiązaniu do porządku edyktalnego – por. EP, s. XIX i 40 J. Baron, *Abhandlungen aus dem Römischen Civilprozess*, cz. 2 (*Die adjektivischen Klagen*), Berlin 1882, s. 191 n.; A. Wacke, *Die adjektivischen Klagen im Überblick. Erster Teil: von der Reeder- und Betriebsleiterklage zur direkten Stellvertretung*, ZSS 111 (1994), s. 290. Można zauważyć w odniesieniu do *tributoria*, że zasadniczo powinna ona pozostawać raczej w ścisłym związku z *de peculio*, z/g na *merx peculiaris*. Gaius sugerował, że kolejne dwie skargi pozostawały raczej w określonym związku z *quod iussu*: *Eadem ratione comparavit (scilicet praetor) duas alias actiones, exercitoriam et institoriam. [...] – G.I. 4.71*. W świetle juliańskiej redakcji edyktu pretorskiego nie wydaje się to jednak potwierdzone, por. przyp. 35.

⁷⁶ Świadomie pominięto tu ostatnią skargę dodatkową, *actio quod iussu*, bowiem jej specyficzna konstrukcja, z odpowiedzialnością opartą na *voluntas* (wyrażoną w *iussu*) odróżniała ją od omawianych w artykule skarg dodatkowych.

powzięcie decyzji przez *agens*, które dla wywołania skutków prawnych wymagało jej objawienia, należy się zastanowić nad praktycznym znaczeniem woli przy skargach, w których podstawą była *praepositio* udzielona *institor* lub *exercitor*⁷⁷. *Praepositio* była jednostronnym nieformalnym oświadczeniem woli⁷⁸, ustalającym zakres kompetencji (*negotiatio*) umocowanego (niekoniecznie własnego *alieni iuris*) do prowadzenia określonej działalności⁷⁹.

W zakresie odpowiedzialności dodatkowej prawo rzymskie przypisywało skutki prawne zarówno *ignorantia*, jak i *scientia* czy *voluntas* (w rozumieniu oświadczenia woli) zwierzchnika. Te subiektywne przesłanki odpowiedzialności różnicowały jednocześnie jej zakres, od najmniejszej na podstawie *de peculio de in rem verso*, poprzez zaostrzoną przez *in tributum vocari* wynikającą z wiedzy zwierzchnika aż po najszerszą (*in solidum*) opartą na jego *voluntas*⁸⁰. O ile jednak ta ostatnia zawsze musiała zostać objawiona na zewnątrz⁸¹, przy *scientia* oświadczenie woli wymagane było tylko wtedy, gdy *sciens* chciałby/powinien był zgłosić swój sprzeciw⁸². Nie budzi też wątpliwości fakt, że rozróżnienie to należy przypisać prawnikom klasycznym, choć z niewątpliwie trwającej kilka pokoleń dyskusji na ten temat zachowały się jedynie informacje umożliwiającej odtworzenie bardzo ogólnego obrazu.

⁷⁷ Por. tytuły: D. 14.1 *De exercitoria actione* i D. 14.3 *De institoria actione*, gdzie nie ma żadnych przykładów na *praepositio*, można jednak wywnioskować, że jej treść stanowił udzielony zakres kompetencji, jak np. *ut navem exerceret, ut vesturas exigat, ut mercibus navem praestet* i.t.p. – Ulpian, lib. 28 *ad ed.* (D. 14.1.1.12, D. 14.3.3).

⁷⁸ M. Miceli uważa, że w *praepositio* “la volontà iniziale preponente invece, è solo un atto iniziale di investitura, e solamente uno dei limiti allo svolgimento dell’attività commerciale, che si determina prevalentemente in relazione alle esigenze concrete di realizzazione del suo oggetto [...]” – *Sulla struttura formulare delle ‘actiones adiecticiae qualitatis’*, Torino 2001, s. 201–202. Wydaje się jednak, że cechą charakterystyczną *praepositio* nie było to, aby wymienić wszelkie powierzone zadania, ale aby ustalić ich granice. Jeśli zwierzchnik chciał wykluczyć pewne transakcje z zakresu udzielonych niewolnikowi kompetencji, powinien był ich wyraźnie zabronić (D. 14.3.5.13–14). J. Krzynówek porównuje *praepositio* do *iussum generalis* – *Odpowiedzialność przedsiębiorcy (exercitor) w prawie rzymskim*, rozdz. IV; zob. też B. Schlösser, *Die Bedeutung der praepositio für den Handelsverkehr im antike Rom*, Diss. Humboldt-Universität, Berlin 2008, s. 5–6.

⁷⁹ Jej cechą charakterystyczną było, iż podawała ona zakres transakcji, za które *praeponeus* godził się ponieść ryzyko wynikające z kontraktów zawartych z osobą upoważnioną. Im bardziej szczegółowo została zredagowana *praepositio*, tym precyzyjniej określano zakres odpowiedzialności zwierzchnika. Por. D. 14.1.1.12, dalej u J. Krzynówka, *Odpowiedzialność przedsiębiorcy (exercitor) w prawie rzymskim*, s. 147–149.

⁸⁰ Szerzej na ten temat por. A.R. Jurewicz, *Pater familias dominusve iussit*, s. 306–309.

⁸¹ Stąd zasadniczo można mówić raczej o jej oświadczeniu.

⁸² D. 14.4.1.3; D. 14.3.11.2.

VOLUNTAS – SCIENTIA – IGNORANTIA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ DODATKOWA ZWIERZCHNIKA ZA ZOBOWIĄZANIA KONTRAKTOWE PODLEGLYCH MU ALIENI IURIS W PRAWIE RZYMSKIM

(STRESZCZENIE)

W prawie rzymskim odpowiedzialność za zobowiązania kontraktowe oparta była początkowo na przesłankach obiektywnych: powstaniu węzła zobowiązaniowego. Wraz z rozwojem procesu formułkowego, pretor zaczął uwzględniać, a niekiedy wręcz uzależniać odpowiedzialność tej natury od czynnika subiektywnego, jak *voluntas*, *scientia* czy *ignorantia agens*. W zakresie odpowiedzialności dodatkowej w prawie rzymskim odpowiedzialność ta mogła wynikać zarówno z *ignorantia*, jak i *scientia* czy *voluntas* (*scil.* oświadczenia woli) zwierzchnika. Te subiektywne przesłanki odpowiedzialności różnicowały jednocześnie jej zakres, od najmniejszej na podstawie *de peculio de in rem verso*, poprzez zaostrzoną przez *in tributum vocari* wynikającą z wiedzy zwierzchnika aż po najszerszą (*in solidum*) opartą na jego *voluntas*. Ta ostatnia zawsze musiała zostać objawiona, w przypadku *scientia* oświadczenie woli wymagane było tylko w przypadku sprzeciwu zwierzchnika. Precyzyjne rozróżnienie subiektywnych przesłanek odpowiedzialności dodatkowej zwierzchnika jest efektem wykładni słów edyktu pretora miejskiego przez prawników klasycznych.

VOLUNTAS – SCIENTIA – IGNORANTIA AND THE ADDITIONAL LIABILITY OF HEAD OF FAMILY/ SLAVE OWNER FOR THE CONTRACTUAL OBLIGATIONS MADE BY PERSONS UNDER HIS POWER (ALIENI IURIS) IN ROMAN LAW

(SUMMARY)

In Roman law the liability for contractual obligations was initially based on the objective premise – the creation of the *vinculum iuris* (legal bond). During the development of the system of formulary procedure the praetor began to consider the subjective premises of obligation liability, such as *voluntas*, *scientia* or *ignorantia agens*. As for the additional liability in Roman law, this kind of liability may have resulted from the *ignorantia*, *scientia* or demonstrated *voluntas* of head of family/slave owner. These subjective bias's of the contractual liability diversified its scope – from the lesser degree (based on *de peculio*, *de in rem verso*) through tightened (on the base of *in tributum vocari*) up to most wide scope of liability (*in solidum*) based on the *voluntas* of the head of family/slave owner. The *voluntas* should be always demonstrated, in the case of *scientia* the declaration of will was needed only in the case of opposition from the head of family/slave owner. Precise differentiation of the subjective bases of the additional liability of superior is the effect of the interpretation of the edict of *praetor urbanus* by classical jurists.

VOLUNTAS – SCIENTIA – IGNORANTIA UND ADJEKTIZISCHE HAFTUNG DES OBERHAUPTS FÜR VERTRÄGLICHE VERBINDLICHKEITEN ALIENI IURIS NACH RÖMISCHEM RECHT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Anfänglich bestand die vertragliche Haftung nach römischem Recht in objektive Voraussetzungen, d.h. in der Entstehung des Schuldverhältnisses. Mit Entwicklung des Formularprozesses hat der

Stadtprätor auch subjektive Umstände – wie *voluntas*, *scientia* oder *ignorantia* des *agens* – berücksichtigt. Im Bereich der hier betrachteten adjektizischen Haftung konnte jetzt der Gewalthaber sowohl für seine *ignorantia*, wie auch *scientia* oder *voluntas* (*scil.* Willenserklärung) gerichtlich belangt werden. Diese subjektiven Haftungsvoraussetzungen dienten auch dazu, ihren Umfang zu differenzieren. Man ging davon heraus, dass den schmälisten die Klage *de peculio de in rem verso* begründet hat, bei *tributoria* wurde es von *in tributum vocari* verschärft bis auf *in solidum*-Haftung welche die *voluntas* bei der *actiones quod iussu, institoria* und *exercitoria* voraussetz. Hierbei sollte klar gemacht werden, dass bei einer *scientia domini patrisve* eine Willenserklärung nur dann erforderlich wurde, wenn der Gewalthaber das beabsichtige Vertragseingehen verbieten wollte. Diese scharfe Unterscheidung zwischen subjektiven Voraussetzungen der adjektizischen Haftung ist jedoch der Auslegung des prätorischen Ediktes von der klassischen Jurisprudenz zu verdanken.

Maria Piechocka-Kłos
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Rozważania o różnorodności kolorów i ich łacińskich oraz greckich nazwach w *Nocach attyckich* (2.26) Aulusa Gelliusza

Słowa kluczowe: Aulus Gelliusz, *Noce attyckie*, antyk, kolor, język łaciński, język grecki.

Keywords: Aulus Gellius, *Attic Nights*, antiquity, colour, Latin, Greek.

Schlüsselworte: Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Antike, Farbe, lateinische Sprache, griechische Sprache.

1. Wprowadzenie

Żyjący w II w. n.e. (ok. 123–165), rzymski pisarz i erudyta Aulus Gelliusz¹ (łac. *Aulus Gellius*), autor obejmującego dwadzieścia ksiąg dzieła pod tytułem *Noce attyckie*², w literaturze rzymskiej zapisał się pod hasłem powrotu do dawnych pisarzy³. Na temat jego życia prywatnego posiadamy szczątkowe informa-

Adres/Adresse/Anschrift: dr Maria Piechocka-Kłos, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, mayphi@wp.pl

¹ Literatura: K. Morawski, *Schylek literatury rzymskiej w drugim i trzecim wieku po Chr.*, Kraków 1921, s. 30–33; M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, t. 3, München 1959, s. 185–190; E.J. Kenney, *Latin Literature*, Cambridge 1982, s. 678–680, 905–906; S. Stabryła, *Wstęp*, w: idem, *Rzymska krytyka i teoria literatury*, Wrocław–Warszawa 1983, s. CII–CIII; L. Holford-Strevens, *Fact and Fiction in Aulus Gellius*, *Liverpool Classical Monthly* 7 (1982), p. 65–68, L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius: An Antoine Scholar and his Achievements*, Oxford 2004; L. Holford-Strevens, A. Vardi, *The Worlds of Aulus Gellius*, Oxford 2004; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, s. 447–451; S.M. Beall, *Translation in Aulus Gellius*, *The Classical Quarterly* 47 (1997), p. 215–226; A. Vardi, *Diudicatio locorum: Gellius and the History of a Mode in Ancient Comparative Criticism*, *Classical Quarterly* 46 (1996), p.492–514; A. Vardi, *Gellius Against the Professors*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 137 (2001), p. 41–54; E. Gunderson, *Nox Philologiae: Aulus Gellius and the Fantasy of Roman Library*, Madison 2009; K. Ochman, *Krytyka przekładu w starożytnym Rzymie. Aulus Gelliusz, Noce attyckie*, *Przekładaniec* 21(2008), z. 2, s. 38–54.

² Wybrane wydania źródłowe: A. Gellius, *Le notti attiche*, trad. F. Cavazza, t. 1–13, Bologna 1985–1999; idem, *Noctes Atticae*, G. Fink (red.), München 1993; idem, *A. Gellii Noctium atticarum libri XX*, M. Hertz (red.), t. 1–2, Berolini 1883–1885; idem, *A. Gellii Noctium Atticarum*, C. Hosius (red.), t. 1–2,

cje. Wiadomo, że Gelliusz, należący do stanu ekwitów, urodził się i wychował w Rzymie⁴. Między 143 a 165 r. prawdopodobnie przez rok przebywał w Atenach, gdzie zetknął się ze słynnym przedstawicielem drugiej greckiej sofistyki Herodem Attykiem⁵. Właśnie w trakcie pobytu w Atenach, podczas długich zimowych wieczorów czytał dzieła autorów łacińskich i greckich oraz sporządzał z nich notatki, które później wykorzystał w swojej pracy. W Atenach także rozpoczął porządkowanie gromadzonych przez lata materiałów pochodzących z wcześniejszych lektur. Po powrocie do Rzymu kontynuował badania, które zaowocowały wydaniem dzieła. Niestety, nie znamy dokładnej daty jego wydania. Przypuszcza się, że *Noce attyckie*⁶ powstały między rokiem 144 a 170, kiedy to na tronie zasiadali Antoninus Pius i Marek Aureliusz. Prawdopodobnie zbiór został wydany około 169 r. *Noce attyckie* niemal w całości zachowały się do naszych czasów. Brakuje ósmej księgi dzieła, której treść znamy tylko ze streszczenia piętnastu rozdziałów oraz małych fragmentów w księdze pierwszej i dwudziestej⁷. Zbiór prezentuje materiał bez określonego porządku, co może poniekąd utrudniać jego analizę. Choć autor dokonał podziału na księgi, które są podzielone na rozdziały, jednak całość sprawia wrażenie, celowo zamierzonej przez Gelliusza⁸, chaotycznej kompilacji⁹. Kompozycję dzieła stanowią więc rozmieszczone w zbiorze, wydawać by się mogło zupełnie niepowiązane ze sobą ani treścią, ani żadną inną myślą przewodnią wątki. Można więc śmiało

Stuttgartiae 1959; idem, *Les Nuits Attiques*, trad. R. Marache, Paris 1967–1998; idem, *A. Gellii Noctes Atticae*, P.K. Marshall (red.), t. 1–2, Oxford 1991; idem, *Les nuits attiques*, trad. M. Mignon, t. 1–3, Paris 1934; idem, *Noctes Atticae*, J.C. Rolfe (red.), t. 1–3, London 1984; idem, *Notti attiche*, trad. L. Rusca, t. 1–2, Milano 1997.

³ Niektórzy badacze są zdania, że była to reakcja wywołana przez ówczesny grecki ruch attycystyczny, na którego czele stał Herod Attyk. Szerzej na temat: J.F.D. Alton, *Roman Literary Theory and Criticism*, New York 1963, s. 310. Por. S. Stabryła, *Wstęp*, s. XCIX–C.

⁴ Jego życiorys na podstawie materiału źródłowego najobszerniej opracował L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, s. 11–26. Zob. także M.T. Schettino, *Questioni di biografia Gelliana*, Giornale Filologico Ferrarese 1985, nr 8, s. 75–87. Niektóre informacje i literatura zawarta w niniejszym wprowadzeniu dotycząca osoby Gelliusza i jego dzieła za M. Piechocka-Kłos, *Wstęp*, w: Aulus Gellius, *Noce attyckie 2.24. O dawnej oszczędności i o starożytnych ustawach dotyczących wydatków*, wstęp, tłumaczenie, komentarz A.R. Jurewicz, M. Piechocka-Kłos, Poznań 2012, s. 7–15.

⁵ Herod Attyk (łac. Herodes Atticus) (101–177) – grecki mówca i mąż stanu, obok Favorinusa uważany jest za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli drugiej sofistyki. Szerzej na jego temat: T. Sinko, *Literatura grecka. Literatura grecka za Cesarstwa Rzymskiego (wiek I–III n. e.)*, t. 3, cz. 1, Kraków 1951, s. 315 i n. Zob. także Flawiusz Filostratos, *Herodes Attyk 2, 1*, w: idem, *Żywoty sofistów*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2008, s. 79–93.

⁶ Gelliusz w swojej pracy do wątku genezy tytułu zbioru nawiązuje kilka razy. W przedmowie do niej pisze: „Ponieważ w czasie długich nocy zimowych na wsi, w ziemi, że tak powiem Attyckiej, zacząłem sporządzać te zapiski, nadałem im tytuł *Noce Attyckie*”. Gell. *Praef.* 4.

⁷ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, s. 448.

⁸ Sam Gelliusz na ten temat, celowo wybranej przez siebie formy zbioru, napisał: „Zastosowałem przypadkowy układ rzeczowy, taki sam, jaki stosowałem przy robieniu wyciągów”. Gell. *Praef.* 2.

⁹ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, s. 448.

stwierdzić, że utwór Gelliusza nie jest dziełem o konkretnej i przemyślanej strukturze i należy go traktować jako luźny zbiór szkiców, wpisów oraz ekscerptów i dyskusji na rozmaite tematy¹⁰.

Noce attyckie zawierają bogaty materiał z różnych dziedzin, takich jak filozofia, etyka, literatura, gramatyka, etymologia, nawet krytyka tekstu, historia, retoryka i prawo¹¹. To niezwykle cenne źródło wiedzy o antyku. Z jednej strony zostały tam zamieszczone liczne wątki obrazujące ówczesne aspekty codziennego życia starożytnego świata grecko-rzymskiego. Z drugiej jest to także zbiór obszernych fragmentów dzieł zaginionych, a więc są one czymś w rodzaju ogromnego antykwarycznego materiału informacyjnego na ten temat¹². To główne powody, dla których dzieło bezwarunkowo należy uznać za cenny i wszechstronny materiał badawczy, traktując je jako bezcenną kopalnię wiedzy o antycznym świecie, literaturze tamtego okresu, nauce i kulturze, gdyż dzięki niemu możemy poznać starożytne instytucje, urzędy, kulty, prawa i obyczaje oraz twórczość literacką epoki.

Dzieło Gelliusza w pewnym sensie odzwierciedla różnorodność i bogactwo świata antycznego, stąd wydawać by się mogło – powinno być dobrze znane i szczegółowo opracowane. Jednak do dnia dzisiejszego w Polsce nie przeprowadzono dokładnych i intensywnych analiz tego zbioru, choć jego badania z perspektywy historyczno-filologicznej są nie tylko możliwe, ale i niezwykle zajmujące. Dotąd *Noce attyckie* na język polski zostały przetłumaczone jedynie we fragmentach¹³. Jednak zainteresowanie Gelliuszem i jego dziełem u autorki niniejszego artykułu sprawiło, że stał się on tematem jej rozważań. Głównym celem prezentowanej publikacji jest omówienie i przedstawienie treści dwudziestego szóstego rozdziału zawartego w drugiej księdze *Nocy attyckich*¹⁴. Rozdział ten nie doczekał się jeszcze opracowania w języku polskim. Niniejsza publikacja uzupełnia te braki.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² W *Nocach attyckich* autor zacytował aż 275 autorów greckich i rzymskich.

¹³ A. Gellius, *Noctes Atticae* [fragm.:] *Trzy serca*, tłum. E. Kaczyńska, Meander 1 (1997), s. 13; idem, *Noctes Atticae* III, 9: *Historia konia sejańskiego*, tłum. E. Kaczyńska, Filomata 439/440 (1996), s. 412–416; idem, *Noctes Atticae* 1.18; 2.16; 5.18; 9.9, tłum. S. Stabryła, w: S. Stabryła, *Rzymska krytyka i teoria literatury*, s. 397–410; A. Tarwacka, *Aulus Gellius, Noctes Atticae. Księga XX, Rozdział I: Rozmowa prawnika Sextusa Cecyliusza i filozofa Favorinusa o Ustawie XII Tablic*, Zeszyty Prawnicze UKSW 2002, 2.1, s. 162–179; A. Gellius, *Noctes Atticae* [fragm.:] *O stylu Platona i Lizjasza*, tłum. K.T. Witzak, Meander 1 (1997), s. 73; Aulus Gellius, *Noce attyckie* 2.24. *O dawnej oszczędności i o starożytnych ustawach dotyczących wydatków*, wstęp, tłumaczenie, komentarz A.R. Jurewicz, M. Piechocka-Kłós, Poznań 2012, s. 54; *Filolog na uczcie. Aulus Gelliusz, „Noce attyckie” XVII 20*, przekład i komentarz K. Ochman, *Lectiones & Acroases Philosophicae* 7 (2014), z. 2, s. 113–128; *Auli Gellii 'Noctes Atticae' I.1- przekład i komentarz*, przekł. K. Ochman, *Classica Wratislaviensia* 29 (2009), s. 85–90.

¹⁴ Analizowany w pracy tekst źródłowy pochodzi z wydania J.C. Rolfe (red.), *The Attic Nights of Aulus Gellius*, vol. 1, London 1984, s. 210–217.

2. Przekład tekstu źródłowego

2.26. *Rozmowa Marka Frontona z filozofem Favorinusem o różnorodności kolorów i ich nazwach greckich i łacińskich; [...]*¹⁵.

1. Gdy filozof Favorinus był w drodze na spotkanie z konsulem Markiem Frontonem, chorym na podagrę, zażyczył sobie, bym mu towarzyszył. 2. Podczas spotkania z Frontonem, w obecności licznych uczonych mężów, miała miejsce rozmowa o kolorach i ich nazwach, pojawiły się wnioski, że odcienie kolorów są różnorodne, nazwy ich są jednak nieliczne i niesprecyzowane, 3. Favorinus rzekł: „Oko ludzkie rozróżnia więcej kolorów, niż jesteśmy w stanie wyrazić w słowach i nazwach. 4. Nie licząc innych niedorzeczności, proste kolory: czerwony (*rufus*) oraz zielony (*viridis*), mają pojedyncze nazwy, ale wiele różnych odcieni. 5. Za bardziej ubogą uważam w tym względzie łacinę niż grekę. Kolor czerwony (*rufus*) bierze swą nazwę od czerwieni (*rubor*), ale jednak ogień ma jeden rodzaj czerwieni, krew inny, purpura jeszcze inny, podobnie szafranowy i złoty, a łacina nie ukazuje tej wyjątkowej różnorodności koloru czerwonego za pomocą oddzielnych, indywidualnych słów, ale nazywa je wszystkie jako *rubor*, o ile nie pożyczka nazw od samych rzeczy, określając wszystko jako „ogniste”, „płomieniste”, „krwistoczerwone”, „szafranowe”, „purpurowe” i „złote”. 6. Słowa *russus*¹⁶ i *ruber* bez wątplenia wywodzą się od *rufus*, ale nie nazywają jego odmian, wydaje się natomiast, że słowa *ξανθός*, *έρυθρός*, *πυρρός*, *κίρρος* oraz *φοῖνιξ* określają pewne różnice w kolorze czerwonym, jego nasycenie, lub też odcień”. 7. Fronton wówczas, w odpowiedzi Favorinusowi, rzekł: „Nie przeczę, że język grecki, który – jak widać – preferujesz, jest bogatszy i bardziej płodny niż nasz; niemniej jednak nie jesteśmy tak zastraszająco zacofani w nazywaniu wspomnianych przez ciebie odcieni koloru czerwonego. 8. Mamy jednak inne nazwy, liczniejsze niż wspomniane przez ciebie z greki; także dla słów *fulvus*, *flavus*, *rubidus*, *poeniceus*, *rutilus*, *luteus* i *spadix* istnieją odpowiedniki koloru czerwonego, które go rozjaśniają (nazywając ognistą), lub też nadają mu cechy zieleni, przyciemniają domieszkami czerni, lub rozświetlają przez odrobinę połyskliwej bieli. 9. Także słowo *poeniceus*, które nazywasz po grecku *φοίνικα*, jest przypisane naszemu językowi, jak słowa *rutilus* i *spadix*, jako synonimy dla słowa *poeniceus*, wzięte z greki do łaciny, a wskazujące na głęboki, połyskliwy odcień czerwieni, jak ten owocu palmowego, nie do końca dojrzałego. Od tego słowa *spadix* i *poeniceus* biorą swą nazwę; 10. Słowo *σπάδικα* w doryckim stosuje się do określenia kolczastej

¹⁵ Tłumaczenie dzieła Aulusa Gelliusza, *Noce attyckie* (2.26) pochodzi od autorki.

¹⁶ *Russus* = *rufus*.

gałęzi drzewa palmowego wraz z owocem. 11. Wygląda jednak na to, że kolor *fulvus* jest mieszanką czerwonego i zielonego, w którym czasem przeważa zielony, czasem zaś czerwony. Stąd poeta, najbardziej skrupulatny przecież w doborze słów, używa słowa *fulvus* zarówno w odniesieniu do orła, jaspisu, futrzanych nakryć głowy, do złota, piasku i do lwa, także Ennius w swych *Rocznikach* określa powietrze jako *fulvus*¹⁷. 12. Słowo *flavus*, dla odmiany, zdaje się składać z zieleni, czerwieni i bieli; Wergiliusz w odniesieniu do złotych włosów używa określenia *flava*, wyraz ten stosuje również jako przymiotnik określający liście oliwki, co – jak widzę – niektórych zaskakuje, 13. wcześniej zaś Pakuwiusz nazwał wodę *flava*¹⁸, pył zaś *fulvus*. [...] 14. „Słowo *rubidus* oznacza ciemniejszą czerwień z większą domieszką czarnego; 15. *luteus* zaś jest bardziej rozcieńczoną czerwiecią; z tego też rozcieńczenia zdaje się wywodzić jego nazwa. 16. Zatem, mój drogi Favorinusie”, rzekł, „odcienie koloru czerwonego nie mają więcej nazw w grece, niż w łacinie. 17. Również kolor zielony nie jest wyrażany większą liczbą nazw w waszym języku, 18. Wergiliusz, pragnąc oddać odcień zieleni konia¹⁹, mógł bez problemu użyć bardziej słowa *caeruleus* niż *glaucus*, wołał jednak użyć swojskiego greckiego słowa, niż mało popularnego łacińskiego 19. Nasi wcześniejsi autorzy używali ponadto słowa *caesia* jako odpowiednika używanego przez Greków *γλαυκωπις*, jak Nigidiusz²⁰ twierdzi, od koloru nieba – oryginalnie *caelia*”. 20. Po tej wypowiedzi Frontona, Favorinus – oczarowany jego rozległą znajomością przedmiotu oraz elegancką wymową – rzekł: „Dla ciebie, i to ciebie jednego, język grecki poszedł tak daleko, ciebie jednakże, mój Frontonie, opisuje wers Homera²¹:

Nie wygrałeś jednak, ani nie zdecydowałeś o wyniku.

21. Słuchałem jednak nie tylko z przyjemnością twych uczonych spostrzeżeń, ale szczególnie twój opis rozbieżności koloru *flavus* pozwolił mi zrozumieć piękno wersów czternastej księgi *Roczników Enniusza*²², których uprzednio nie pojmowałem:

¹⁷ Gell. 13.21.14. (*aere fulvo*).

¹⁸ Gell. 2.26.13 „[...] *aquam flavam* [...] *fulvum pulverem*”.

¹⁹ Należy rozumieć bardziej „szary” niż „zielony”, bowiem słowo *glaucus* oznacza bardziej szarą zieleni lub zielonkawą szarość.

²⁰ Nigidiusz, polityk, filozof, czołowy przedstawiciel pitagoreizmu w Rzymie w okresie schyłku republiki, żył w latach ok. 95 p.n.e. – ok. 45 p.n.e.

²¹ Zob. Homer, *Iliada* XXIII, 382, w: D.B. Monro, Th.W. Allen (red.), *Homeri Opera in five volumens*, Oxford 1920, http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gaeca/Chronologia/S_ante08/Homeros/hom_il23.html (24.10.2016).

²² Zob. *Q. Ennii Annalium Fragmenta* XIV, 372-373, w: *Remains of Old Latin: Ennius Caecilius*, ed. E.H. Warmington, vol. I, London 1935, <http://attalus.org/latin/ennius.html#374> (24.10.2016).

Zbierają teraz złoty marmur cichego morza
Oblany stłoczonymi statkami, pianą zielonych mórz;

22. jako że „zielone morza” zdawały się nie mieć nic wspólnego ze „złotym marmurem”. 23. Skoro jednak – jak rzekłeś – słowo *flavus* oznacza kolor zawierający domieszki zielonego i białego, Enniusz z największą elegancją nazwał pianę zielonego morza „złotym marmurem”.

3. Omówienie

Aulus Gelliusz treść dwudziestego szóstego rozdziału drugiej księgi swojego dzieła zaprezentował w formie dysputy²³, a konkretnie rzecz ujmując, o czym świadczą fragmenty zbioru, szczegółowej relacji z jej przebiegu. Jej głównymi bohaterami są retor Fronton²⁴ i filozof Favorinus²⁵. Ponadto rozmowa, której

²³ Sięganie po różnorodne formy przedstawiania zagadnień, w tym np. dialog lub dysputę, pozwoliło autorowi *Nocy attyckich* nie tylko na oryginalny sposób zaprezentować swoje wywody, ale także ożywić encyklopedyczną treść zbioru. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, s. 449.

²⁴ Gell. 2.26; 13.29; 19.8. Rzymski retor Fronton (ok. 100–po 170) pochodził z Cyry. Starannie wykształcony w prawie był bardzo zaangażowany w politykę. Piastował wysokie urzędy w państwie. Otrzymał godność konsula, który to urząd piastował w 143 r. Niestety, z uwagi na słabe zdrowie musiał zrezygnować z własnych aspiracji i wycofać się z polityki. Założył własną szkołę retoryki i poświęcił się pracy dydaktycznej. Był wychowawcą Marka Aureliusza i Lucjusza Werusa. Niezwykle cennym i zarazem bogatym źródłem informacji o retorze, jego otoczeniu i czasach w jakich żył jest jego korespondencja. Fronton pisał listy po łacinie i po grecku. Tematem, jaki bardzo często podejmował były przede wszystkim rozważania retoryczne i językowe. Jego autorstwu przypisuje się m.in. następujące zbiory listów: *O wymowie*, *O mowach*, *Zasady historii* (listy o charakterze rozpraw retoryczno-historycznych), *O wojnie z Partami*, 4 mowy o wakacjach w Alsium (*De feriis Alsiansibus*) oraz skonstruowana w formie listów, będąca żartobliwymi ćwiczeniami retorycznymi *Pochwała dymu i kurzu*. Do naszych czasów zachował się również zbiór listów pisanych po grecku. Fronton pisał także mowy. Niestety, nie zachowało się z nich wiele. Zdaniem retora w języku rozprzestrzeniła się zbytnia swoboda i niedbalstwo w dobieraniu słów. Dlatego zalecał większą dbałość o właściwy dobór wyrazów i ich miejsce w zdaniu. Zarzucał autorom, że nie troszczą się o odpowiednie formułowanie myśli. Największym jego marzeniem było odrodzenie języka łacińskiego i literatury rzymskiej. W tym celu nawoływał do powrotu do starych pisarzy. Jednakże mimo jego starań i troski o język uważa się, iż Fronton pisał językiem nienaturalnym i przeładowanym archaizmami, co potwierdza, że uległ wpływów stylu swojej epoki. Zamiłowanie do takiego stylu spowodowało, że wokół niego zgromadził się krąg zwolenników, których nazywano od jego imienia frontonianami. Zob. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, s. 445–447.

²⁵ Favorinus z Arles (ok. 85–ok. 150), grecki retor. Był przedstawicielem drugiej sofistyki. Uczył się w Massalii i w Rzymie, gdzie był uczniem Diona Chryzostoma. Ogromną popularność zyskał dzięki wygłaszanym mowom w Rzymie oraz w wielu miastach greckich. Favorinus swoje mowy głosił głównie w języku greckim. Po grecku również pisał. Do grona jego zaufanych przyjaciół i uczniów należeli Plutarch, Herod Attyk, Fronton oraz oczywiście Gelliusz. Uważa się, że był autorem licznych pism retorycznych i filozoficznych, niestety z jego bogatego dorobku nie zachowało się zbyt wiele. Wśród pism Diona Chryzostoma zachowały się dwie jego mowy (*Mowa koryncka*, *O losie*) oraz napisany na papirusie, podczas zesłania na Chios, duży fragment mowy pod tytułem *O wygnaniu*. Jednak za najważniejsze dzieła

jak wynika z treści rozdziału, przysłuchuje się sam Gelliusz, toczy się w gronie licznych słuchaczy wśród których nie brakuje również wielu uczonych²⁶. Wybór głównych rozmówców rozdziału nie jest przypadkowy. Zarówno Fronton, jak i Favorinus byli związani z osobą Gelliusza, których autor *Nocy attyckich* znał osobiście. Otóż przypuszcza się, że Gelliusz słuchał wykładów retora Frontona i był jednym ze zwolenników stworzonej przez niego teorii stylu i języka, zwanej frontonianizmem²⁷. Wpływy retora Frontona na Gelliusza są bardzo widoczne podczas czytania jego zbioru. Rzymski pisarz pozwalał sobie jednak wzbogacać teorie mistrza o swoje własne opinie i przemyślenia²⁸. Duży wpływ na Gelliusza wywarł również filozof Favorinus, z którym rzymskiego pisarza łączyły przyjacielskie stosunki²⁹.

Wybór tematu z zakresu języka, nad którym toczą dyskusję rozmówcy, będącego przedmiotem badań rozdziału, jest zgodny z językowymi zainteresowaniami rzymskiego pisarza. Treść rozdziału stanowi rozmowa na temat kolorów i ich nazw. Tezą, która pojawia się na początku rozdziału jest stwierdzenie filozofa Favorinusa, jakoby różnorodność istniejących w naturze kolorów z uwzględnieniem ich różnych odcieni nie szła w parze z realnymi możliwościami ich nazwania i precyzyjnego opisanie z punktu widzenia języka³⁰. Obszar porównawczy stanowi język łaciński i grecki w odniesieniu głównie do koloru czerwonego (*rufus*) i zielonego (*viridis*). Favorinus zauważa, że jego zdaniem łacina w stosunku do greki jest znacznie uboższa w tym zakresie³¹. Filozof argumentuje, że słowo *rufus* oznaczające kolor czerwony na związek ze słowem *rubor* oznaczającym czerwień. Jego zdaniem właśnie za pomocą słowa *rubor* w łacinie najczęściej oddawane jest tłumaczenie w znaczeniowym sensie w stosunku do koloru czerwonego, bez względu na rodzaj, subtelność czy intensywność jego odcienia. Wszak różnice, co podkreśla Favorinus, wynikające z potrzeby opisanie różnych rzeczy, choćby pod względem intensywności barwy, są oczywiste, gdyż znacząco od siebie różne kolory przybiera ogień, krew, purpura

przypisywane autorstwu Favorinusa uważa się dwa pisma o charakterze różnorodnych wypisów z bogatych lektur autora: *Zapiski ku pamięci, Różnorodne wiadomości*, które niestety zaginęły. Por. Flawiusz Filostratos, *Favorinos z Arelate* 1, 8, w: idem, *Żywoty sofistów*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2008, s. 30–33. Zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, s. 356–359.

²⁶ Gell. 2.26.1-2.

²⁷ S. Stabryła, *Wstęp*, s. CII.

²⁸ R. Marache, *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archad'sant au II siècle de notre ère*, t. 2, Rennes 1952, s. 251 i n.; idem, *Mots archad'ques et mots nouveaux chez Fronton et Aulu-Gelle*, Paris 1957; S. Stabryła, *Wstęp*, s. CII–CIII; M.T. Schettino, *Interessi storici e lettura storiografiche di Aulo Gellio*, Latomus 1986, nr 45, s. 347–366.

²⁹ Gell. 14.2; B. Baldwin, *Studies in Aulus Gellius*, Coronado 1975, s. 21 i n.; J. Zabłocki, *Rozważania o procesie rzymskim*, s. 89 i n.

³⁰ Gell. 2.26.2-4.

³¹ Gell. 2.26.5.

czy złoto. Tak więc osoby chcące ukazać różnorodność koloru czerwonego w języku łacińskim, w przypadku braku odpowiednich słów definiujących pożądaną odcień czerwonej barwy zmuszone są korzystać z przymiotnikowych określeń opisywanych rzeczy, np. ognisty lub płomienisty³². Filozof swój wywód kończy wyraźnym stwierdzeniem, że greka za pomocą słów: *ξανθός*, *έρυθρός*, *πυρρός*, *κιρρός* oraz *φοῖνιξ*, może precyzyjniej wyrazić pewne różnice w kolorze czerwonym, mając na uwadze chociażby jego nasycenie lub odcień³³. Taka forma wypowiedzi Favorinusa może wskazywać, że filozof w kwestii językowej bardziej ceni grekę. Fronton, choć przyznaje, że greka nosi w sobie ogromne bogactwo języka, zdaje się nie potwierdzać zarzutów wobec ubóstwa w tej kwestii łaciny, zarazem podając przykłady na bogactwo języka łacińskiego. W kontekście koloru czerwonego, jego nasycenia i odcieni które go rozjaśniają, nadają cechy zieleni, przyciemniają domieszkami czerni lub rozświetlają odrobiną bieli – wymienia następujące słowa: *fulvus*, *flavus*, *rubidus*, *poeniceus*, *rutilus*, *luteus* czy *spadix*³⁴. Niezwykle ciekawe wydają się fragmenty tekstu, gdzie znajdują się analizy znaczenia słowa *fulvus*, które jak zauważa Fronton, „jest mieszanką czerwonego i zielonego, w którym czasem przeważa zielony, czasem zaś czerwony. Stąd poeta, skrupulatny w doborze słów, używa *fulvus* zarówno w odniesieniu do orła, jaspisu, futrzanych nakryć głowy, do złota, piasku i do lwa”³⁵ oraz wyrazu *flavus* oznaczającego mieszankę czerwieni, zieleni, bieli, niekiedy nawet przypominającą złoto³⁶. Wymiana zdań na temat koloru czerwonego kończy się stwierdzeniem wypowiedzianym przez Frontona, że „odcienie koloru czerwonego nie mają więcej nazw w grece, niż w łacinie”³⁷.

Znacznie mniej uwagi w stosunku do omawianego wcześniej koloru czerwonego Fronton i Favorinus poświęcili rozważaniom na temat koloru zielonego i jego odcieni. W tym kontekście pojawiają się wyrażenia *caeruleus*, *glaucus*³⁸ oraz *caesia*³⁹. Jednakże wniosek odnośnie do równowagi w kwestii nazw określających ten kolor w obydwu będących przedmiotem badań językach jest zgoła taki sam, jak w przypadku koloru czerwonego⁴⁰.

Ponadto ciekawy wątek badawczy treści rozdziału stanowią wybrane przez Gelliusza przykłady, które obrazują prowadzony przez Frontona i Favorinusa

³² Ibidem.

³³ Gell. 2.26.6.

³⁴ Gell. 2.26.8.

³⁵ Gell. 2.26.11.

³⁶ Gell. 2.26.12.

³⁷ Gell. 2.26.16.

³⁸ Gell. 2.26.18.

³⁹ Gell. 2.26.19.

⁴⁰ Gell. 2.26.17.

wywód na temat konkretnego słowa, określającego wymieniony wyżej podstawowy kolor lub jego pochodną. Główni uczestnicy rozmowy, przytaczając konkretne wyrazy opisujące dany kolor, odnoszą je do konkretnych pisarzy, którzy po takie określenia sięgali w swoich dziełach⁴¹. Ich grono oraz wybrane fragmenty ich dzieł również nie są przypadkowe i mają ścisły związek z literackimi preferencjami Gelliusza. Jak wszyscy archaiści, autor *Nocy attyckich* w szczególności interesował się Enniuszem⁴², którego twórczość była postrzegana przez zwolenników Frontona jako bogaty materiał do badań językowych⁴³, co znajduje potwierdzenie w treści rozdziału. Rzymski pisarz, oprócz Enniusza, odwołuje się także do słów i języka używanych m.in. przez Pakuwiusza⁴⁴ i Wergiliusza⁴⁵.

Treść tego konkretnego rozdziału potwierdza fakt, że Gelliusz również chętnie wyjaśniał wyrazy i komentował formy gramatyczne, które mogły być niezrozumiałe dla jego czytelników z uwagi chociażby na specyfikę czy rzadkość ich używania. Wiemy, że w kwestiach językowych autor *Nocy attyckich* całkowicie podzielał opinię retora Frontona, iż studiowanie dawnych pisarzy pozwala wzbogacić słownictwo. Gelliusz, uważając się za programowego frontonianistę, stosował archaizmy, co spowodowało, że jego warsztat pisarski został określony jako sztuka przywracająca do życia wyrażenia mało już używane i mało znane w jego czasach⁴⁶. Niemniej upodobania do archaizmów nie szkodzą bynajmniej Gelliusza jako pisarza posługującego się tylko słownictwem archaicznym, bowiem autor równie często sięgał po nowe wyrazy oraz synonimy. Wywód na temat wyrazów określających wymienione w rozdziale kolory z jednej strony dowodzi zainteresowań autora synonimami, które często stosował pisząc swoje dzieło, jednocześnie dbając, by w tym obszarze wywodowi nadać jasną formę.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że po dokonaniu skrupulatnej analizy badanego fragmentu dzieła, daje się zauważyć, iż Gelliusz szczególnie dużo uwagi poświęcił kwestiom mającym związek z językiem, tj. gramatyce, morfologii, składni, fleksji itd., zaś mniej interesował się wartościami estetycznymi konkretnych pism, co tłumaczy wybór i sposób przedstawienia treści dwudziestego szóstego rozdziału drugiej księgi dzieła tego rzymskiego pisarza. Warto też podkreślić, że autor *Nocy attyckich* był także orędownikiem dbałości o poprawność języka, który jego zdaniem miał charakteryzować się czystością (*munditia*),

⁴¹ Gell. 2.26.11-13; 21-23.

⁴² Ennius, rzymski poeta, uważany za ojca literatury rzymskiej, żył w latach 239–169 p.n.e.

⁴³ Gell. 2.14; 11.4; 18.5; 18.10.

⁴⁴ Pakuwiusz, rzymski tragik, żył w latach ok. 220 – ok. 131 p.n.e.

⁴⁵ Wergiliusz, rzymski poeta, żył w latach 70–19 p.n.e.

⁴⁶ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, s. 450–451.

właściwością (*proprietas*) oraz wytwornością (*elegantia*). Omawiany rozdział jego dzieła pozwala stwierdzić, iż sam stosował się do tych zasad⁴⁷, co można dostrzec w narracji badanego materiału.

ROZWAŻANIA O RÓŻNORODNOŚCI KOLORÓW I ICH ŁACIŃSKICH ORAZ GRECKICH NAZWACH W *NOCACH ATTYCKICH* (2.26) AULUSA GELLIUSZA

(STRESZCZENIE)

W niniejszym artykule omówiono treść dwudziestego szóstego rozdziału zawartego w drugiej księdze *Nocy attyckich* autorstwa Aulusa Gelliusza. Rozdział ten nie doczekał się jeszcze opracowania w języku polskim. Jednakże podjęta w nim kwestia rozważań na temat różnorodności kolorów i ich łacińskich oraz greckich nazw sprawiła, że wątek ten poddano badaniom pod kątem historyczno-filologicznym. Co ważne, *Noce attyckie* to bogaty materiał z różnych dziedzin, takich jak filozofia, etyka, literatura, gramatyka, etymologia, nawet krytyka tekstu, historia, retoryka i prawo. Tak więc jest to niezwykle cenne źródło wiedzy o antyku.

REFLECTIONS ON THE VARIETIES OF COLOURS AND THEIR LATIN AND GREEK NAMES IN AULUS GELLIUS'S *ATTIC NIGHTS* (2.26)

(SUMMARY)

This publication presents the contents of Chapter 26 of Book II of *Attic Nights* by Aulus Gellius. This chapter has not been discussed yet in the Polish language. However, because of the issue of the variety of colours and their Latin and Greek names that the chapter explores, this thread has been studied from the historical and philological perspective. It should be remembered that *Attic Nights* contains a rich amount of material pertaining to various disciplines, such as philosophy, ethics, literature, grammar, etymology and even textual criticism, history, rhetoric and law. Therefore, it constitutes an extremely precious source of knowledge about antiquity.

ERÖRTERUNGEN ÜBER DIE VERSCHIEDENARTIGKEIT DER FARBEN SOWIE DEREN LATEINISCHE UND GRIECHISCHE BEZEICHNUNGEN IN DEN *NOCTES ATTICAE* VON AULUS GELLIUS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die vorliegende Publikation befasst sich mit dem Inhalt des 26. Kapitels im zweiten Buch der *Noctes Atticae* von Aulus Gellius. Dieses Kapitel erfuhr bisher keine Behandlung in polnischer Sprache. Da jedoch die in ihm enthaltene Fragestellung bezüglich der Verschiedenartigkeit der Farben und der Bezeichnungen von Farben in lateinischer und griechischer Sprache von Bedeutung ist, wurde

⁴⁷ Na temat języka Gelliusza za: L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, s. 48–64. Zob. także M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, s. 450–451.

das Kapitel mit Untersuchungen im Hinblick auf historisch-philosophische Themen belegt. Es ist zu beachten, dass die *Noctes Atticae* reich an Material aus verschiedenen Wissensbereichen sind, da in dem Werk Themen der Philosophie, der Ethik, der Literatur, der Grammatik, der Etymologie und sogar der Textkritik, der Geschichte, der Rhetorik und der Rechtswissenschaften angesprochen werden. Dieses Werk stellt sich daher als außerordentlich wertvolle Quelle des Wissens über die Antike dar.

Ewelina Szarek
Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Rzeszowski

„...Anioł życia zadrzał we mnie” – romantyczne doświadczenie duchowości w liryce Juliusza Słowackiego

Słowa kluczowe: anioł, duchowość, romantyzm, nieskończoność, angelologia, mistyka.

Keywords: angel, spirituality, romanticism, infinity, angelology, christian mysticism.

Schlüsselworte: Engel, Spiritualität, Romantik, Unendlichkeit, Angelologie, Mystik.

Wstęp. Wyobrażenie anielskie

Anioły są istotami duchowymi, niematerialnymi, stworzonymi przez Boga, czego potwierdzenie znajdujemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „istnienie istot duchowych, niecielesnych, które Pismo Święte nazywa zazwyczaj aniołami jest prawdą wiary”¹. Jednak ten święty i niemalże nieskazitelny obraz anioła jest stale zacierany przez inne, bardziej popularne, łatwiejsze w odbiorze wizerunki. W postępującym procesie desakralizacji życia te boże istoty spowszechniały, tracąc powoli nimb świętości – z ołtarzy przeniesione zostały do sztuki, literatury popularnej, użytkowej, a dalej – film; najczęściej pełniąc funkcję dekoracji, miłego oczom szczegółu. Ich przedstawienia niekiedy ograniczały się do pulchniutkich chłopczyków ze skrzydełkami, amorków – produktów dalekich od biblijnych aniołów.

Wyobrażenia istot bożych zostały upowszechnione głównie przez literaturę, w wielu utworach z łatwością odnaleźć możemy motywy anielskie. Największym jednak zainteresowaniem cieszyły się boskie istoty w okresie romantyzmu, kiedy ludzie wierzyli w potęgę uczuć, intuicję, zajmowali się mistycyzmem, fantastyką. Mistyka wydaje się tu być kluczem do zrozumienia tak wielkiego

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Ewelina Szarek (doktorantka), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Rzeszowski, Al. mjr. W. Kopisto 2 B, 35-315 Rzeszów, szarek.ewelina@gmail.com.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 86.

zaciekawienia aniołami. Jak wiemy, postawa ta zakłada możliwość duchowego kontaktu z Bogiem, siłami pozaziemskimi, stawia wyżej poznanie intuicyjne niż rozumowe. Przekonanie to sprawia, że pisarze byli pewni, co do istnienia zjaw, duchów, a co za tym idzie – również aniołów, zarówno tych dobrych, jak i złych, upadłych.

Najczystsza Rzeczywistość Duchowa

Wizerunek anioła, sądy o jego naturze, funkcjach zmieniają się na przestrzeni wieków. Istoty boskie są przedmiotem nauki. Na gruncie chrześcijańskim pierwszy systematyczny opis świata anielskiego spotykamy u Pseudo-Dionizego Areopagity². Hierarchia anielska jest porządkiem odpowiedzialnym za przekazywanie światła wiedzy, cnót i opatrności bożej³. Przybliżając zagadnienia dotyczące natury, istoty anioła należałoby sięgnąć do dzieła jeszcze innego filozofa – jednego z najwybitniejszych myślicieli w dziejach chrześcijaństwa. Pozostawił on po sobie ogrom pism, w których przedstawił podstawy teologii katolickiej w zwartym systemie filozoficznym, który został nazwany tomizmem. Tą wybitną postacią jest św. Tomasz z Akwinu⁴, któremu nadano tytuł Doctor Angelicus, czyli Doktora Anielskiego⁵.

² Areopagita pozostawił po sobie dzieło tytułowane *Corpus Dionysiacum*, na które składa się 10 listów oraz traktaty: *O imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, *O hierarchii kościelnej* oraz *O hierarchii niebiańskiej*. W ostatnim z wymienionych pism znaleźć możemy opis uporządkowanego, zorganizowanego świata aniołów. Najbardziej widoczny i jasny jest u Dionizego porządek anielski. Zanim jednak o tym, należałoby zacząć od kwestii, kim lub czym są anioły dla Areopagity. Są to istoty mające znacznie większy udział w boskiej zwierzchności niż ludzie czy inne stworzenia. Autor mówi o aniołach: „Ukształtowany na wzór Boga anioł – jest więc zwiastunem boskiej dobroci, posłańcem Dobra, wizerunkiem Boga, manifestacją tej najbardziej ukrytej i niepojętej Światłości, zwierciadłem czystym i najbardziej przejrzystym, nienaruszonym, bez skazy i plamy, w którym odbija się – jeśli można tak powiedzieć – w całym bogactwie piękność boskiego kształtu, odcisnięta w dobru i, na ile jest to możliwe, czysta świadomość dobroci tego Milczenia, które mieści się w najbardziej niedostępnych przybytkach”. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne: Imiona Boskie, Teologia Mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 74.

³ Należy jednak zwrócić uwagę, że żadne z niebiańskich stworzeń nie posiada tego światła, a ich doskonałość polega na przekazywaniu boskiej jasności i objawień – są posłańcami, pośrednikami, a nie posiadaczami. Aniołowie najdoskonalsi otrzymują zwierzchnictwo od samego Boga, niższe triady doznają oświecenia, zwracając się ku tym stojącym wyżej. Zdaniem Pseudo-Dionizego, zastępy aniołów można podzielić na trzy części zwane chórami. W skład pierwszego wchodzi serafini, cherubini i trony, którzy kontemplują oblicze Pana i darzą Go najwyższą miłością. Drugi chór to panowania, potęgi i zastępy, które „administrują” wszechświatem, wykonują polecenia Boga dotyczące sfer gwiazdnych, planetarnych, ziemskich. Trzeci chór tworzą księżta, archaniołowie i aniołowie zajmujący się królestwami, państwami i ludźmi. Zastępy otaczają Stwórcę na podobieństwo trójdzielnego kręgu i są jego orszakiem.

⁴ Świat istot niebiańskich według Tomasza jest uporządkowany i hierarchiczny. Na początku jednak znów należałoby zadać pytanie, jak postrzega filozof postać i istotę anioła. Po pierwsze stworzenia te stoją między Bogiem a człowiekiem. Po drugie są bytami niematerialnymi, bezcielesnymi złożonymi

Romantyzm, jako epoka głosząca możliwość przenikania świata żywych i umarłych oraz obcowania z nimi, musiała wzbudzić zainteresowanie aniołami. Stworzenia te były dla romantyków „najczystsza rzeczywistością duchową”⁶, pośredniczyły między Najwyższym a ludźmi, opiekowały się także światem ziemskim i wskazywały człowiekowi drogę do doskonałości. Romantyczna myśl, koncentrująca się zarówno wokół dziejów narodu, jak i na wewnętrznej wrażliwości jednostki, łączona jest często w badaniach literaturoznawczych właśnie z religijnością. Wiara, oddanie się Najwyższemu, ścisły związek z Biblią silnie wpłynęły na wartościowanie i sposób odbioru oraz interpretację rzeczywistości, będąc przy tym źródłem określonej tematyki⁷. Jej przykładem jest m.in. zagadnienie anielskości w twórczości Juliusza Słowackiego. Dopowiedzieć należy, iż „obraz anioła i anielskość ukryty w języku romantyków jest zjawiskiem bardzo złożonym, choć u wielu poetów posiadającym pewne cechy powtarzalne. Każda osobowość twórcza, poetycka przedstawia specyficzny, indywidualny świat anielskich wyobrażeń, dokonując różnorodnych modyfikacji poetyckich i językowych istniejących wizji tradycyjnych”⁸.

Motyw anioła w literaturze europejskiej był powszechny i obecny, jednak każda epoka niosąc ze sobą pewne przewartościowania, wykorzystuje utrwalone już toposy do ponownego odczytywania rzeczywistości. Podobnie działo się w literaturze romantyzmu, która to, jak zauważa Maria Janion, „kieruje się przede wszystkim ku zrozumieniu i opanowaniu historii, w ten sposób stał się on osobliwą świecką ewangelią Polaków na co dzień i od święta”⁹.

z aktu (istotności) oraz możliwości, istniejącymi w liczbie przewyższającej wszelaką wielkość materialną. Różnica między aniołami „jest tak wielka, że zachwycić może nawet anioła”, nie istnieją dwa identyczne stworzenia niebiańskie, różnią się od siebie naturą umysłową. Zob. O. M. Fryszkiewicz, *Nadprzyrodzony świat aniołów*, Marki Struga 2005, s. 27.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu zajmował się zagadnieniami dotyczącymi istot niebiańskich, co powodowało zachwyt aniołami. Było to dla niego oczywiste, że ich istnienie jest faktem i nie wymaga żadnego udowadniania. Dzięki temu, że te stworzenia nieziemskie pełniły w jego życiu i pisarstwie dużą rolę oraz również dlatego, że jego życie było czyste i prawie „niebiańskie” nadano mu tytuł Doctor Angelicus. Doktor Anielski w swoich przeróżnych dziełach 639 razy zajmował się zagadnieniami Aniołów. Pisał o Aniołach w całokształcie stwórczego dzieła Boga, jasno stawiając, że są czystymi duchami, nieposiadającymi ciała. Tomasz zachwycił się pięknnością Aniołów. Oświadczył: *Homo per contemplationem continuatur Angelis* (Człowiek przez kontemplację jest złączony z Aniołami). Dla Tomasza jest oczywiste, że istnienie Aniołów jest tajemnicą wiary, której człowiek nie mógłby odkryć, gdyby mu nie została objawiona. Dlatego ci, którzy odrzucają Boga i rozprawiają o różnych siłach kosmicznych i duchach w przestworzach, bardzo łatwo mogą zbłądzić i popaść w niewolę Szatana. Im bardziej człowiek jednoczy się z Bogiem, tym lepiej pozna dobrych Aniołów, którzy dopuszczeni do widzenia Boga twarzą w twarz, na zawsze trwają w zjednoczeniu z Nim. Zob. Św. Tomasz z Akwinu – *Doktor Anielski, Któż jak Bóg 1* (2002).

⁶ J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław 1991, s. 26.

⁷ D. Szagan, *Anioł i anielskość na podstawie poezji Kornela Ujejskiego i Cypriana Norwida*, w: J. Ługowa, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i kulturze*, Wrocław 2004, s. 109.

⁸ D. Szagan, *Anioł i anielskość na podstawie poezji Kornela Ujejskiego i Cypriana Norwida*, s. 98.

⁹ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. VI.

Aniołowie (u) Słowackiego

Zajmować nas będzie obecność tych istot w życiu i twórczości Juliusza Słowackiego. Twórczość poety zapełniona jest obrazami boskich stworzeń różnego rodzaju – anioł śmierci, anioł życia, anioł zemsty, anioł zarazy i wiele innych wizerunków. U Słowackiego są to anioły raczej konwencjonalne, tak jak i w wierszu *Anioły stoją na rodzinnych polach* – ukazane zostają w ujęciu tradycyjnym, poetyckim, anioły-posłannicy przypominają boskie stworzenia z Biblii¹⁰. Po przełomie mistycznym w twórczości Słowackiego istota anioła, ulega przemianie. Boskie stworzenia nie pełnią już roli figur przedstawionych w tekstach, ale stanowią podstawowe ogniwo w kosmicznym systemie twórcy. Dzieje się to przede wszystkim dzięki kontaktowi Słowackiego z Andrzejem Towiańskim i jego filozofią. Artysta potrzebował kontaktu z samym Bogiem, a wiara w istoty nadprzyrodzone mu ten kontakt umożliwiała. Znamienne, że w religii chrześcijańskiej aniołowie towarzyszą nam przez całe nasze życie¹¹, będąc Opiekunami, Stróżami¹², prezentując dobroć i doskonałość¹³, a także pewną hierarchię¹⁴.

¹⁰ Zob. np.: Rdz 21, 14-21; Wj 14, 19; Rdz 18,1-8n; Rdz 19,1-29; Tb 5,1-22n.; Łk 1,3-25; Łk 1,26-38; Mt 1,18-25; Dz 12,5-17; Rdz 3,24, Ap 21,1- 27n.

¹¹ A. Bańka, *Ens spirituale, czyli Anioł w świetle tomistycznej koncepcji bytu*, w: J. Ługowska (red.), *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 3, Wrocław 2006, s. 105.

¹² „Głoszono, że każdemu człowiekowi przepisany został przez Boga określony anioł, którego zadaniem jest strzeżenie swego podopiecznego przed groźącymi mu wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwami i pokusami mocy piekielnych”. L.J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 129. Encyklopedia katolicka uzupełnia ten opis, dopowiadając: „Bóg daje człowiekowi za pomocnika w sprawach zbawienia, jak i w innych dziedzinach jego życia” (*Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1986, s. 615. Rozwinięcie tematu omawia również M. Kulesza-Gierat, *Aniołowie w poezji Adama Mickiewicza. Próba monografii*, Lublin 2007, s. 158.

¹³ W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1958–1969, s. 225. Omówienie motywu anielskiego, jak i samego znaczenia pojęcia oraz pochodzenia słowa odnajdziemy w literaturze, np.: A. Świderkówna, *Anioł Jahwe*, w: H. Olesko (red.), *Księga o Aniołach*, Kraków 2002, s. 21; S. Lubańska *Filozofowie o Aniołach*, w: J. Ługowa, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i kulturze*, s. 99; J. Koperski (red.), *Aniołowie w poezji polskiej. Powietrze pełne aniołów*, Warszawa 2003, s. 8; O. Hugolin Langkammer, *Słownik Biblijny*, Katowice 1990, s. 22–23; S. Zalewski (red.), *ABC chrześcijanina*, Warszawa 1999, s. 17; F.M. Rosiński, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, w: J. Ługowa, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i kulturze*, s. 16.

¹⁴ Są wśród nich cherubini, serafini, ophanimowie, moce, księżstwa, panowania, władze, trony i feniksy – wszystko to byty bezcielesne. H. Olesko, *Aniołowie w apokryfach Starego i Nowego Testamentu*, s. 370, cyt. za: M. C. Paczkowski, *Człowiek staje się Aniołem. Henoch i Metatron*, w: J. Ługowa, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i kulturze*, s. 39. Przy czym Pismo Święte prezentuje dziewięć chórów, podzielonych dalej na trzy hierarchie. D. Szagun, *Anioł i anielskość w Romantyzmie na podstawie poezji Kornela Ujejskiego i Cypriana Norwida*, w: J. Ługowa, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i kulturze*, s. 101–102.

Juliusz Słowacki, znany również z kreacji angelologicznych¹⁵, czerpał swe anielskie wizje z wielu kultur i tradycji – od biblijnej przez mistyczną aż po całkowicie literacką. Każdy z obrazów tych boskich stworzeń jest oryginalny, nosi znamiona indywidualizmu i nie powiela kolejnych wizerunków. Anioł¹⁶, jako motyw, którego walory fizyczne i psychiczne ustalane były przez wieki, nie wymaga określeń ani uzupełnień¹⁷. Jego przewaga nad innymi tematami wynika z tego, iż wyraz ten sam w sobie może wiele znaczyć. Mimo wszystko Słowacki wzmacnia jego pozycję przez różnego rodzaju przymiotniki odnoszące się do kolorystyki („jasny”, „złoty”, „srebrny”, „biały”), pochodzenia tego stworzenia („boski”, „niebieski”, „boży”) czy też jego tragicznej historii („upadły”, „strącony”, „skalany”)¹⁸. Często anioł występuje w połączeniu z jakimś kształtem zmysłowo osiągalnym, tak jak dzieje się to w przypadku kobiety, dziecka, rycerza lub anioła fal, błyskawic, wiosny. Niezaprzeczalnie użycie tego motywu wprowadza czytelnika w świat nadprzyrodzony, tajemniczy, nieokreślony. Właśnie dlatego wątek ten nie jest wykorzystywany tylko na zasadzie zdobienia utworu poetyckiego, ale również niesie ze sobą dużo ważniejsze wartości. Pozwala na sięganie ku temu co boskie, doświadczeniu tego, co ogromne, cudowne i najważniejsze – nieskończone.

W tekstach młodego Słowackiego anioł związany jest wyłącznie z postacią ukochanej kobiety. Autor zazwyczaj odnosi się do pięknych, choć bolesnych wspomnień minionego czasu lub do oczekiwania na nową miłość. Użycie przymiotów boskiego stworzenia określa jedynie piękno postaci kobiety, nie wychodzi poza zewnętrzne oblicze. Wnętrze tej ziemskiej istoty jest dalekie od tradycyjnego ujęcia anielskości, nie jest ona dobra, kochająca, wręcz przeciwnie

¹⁵ Juliusz Słowacki, ten największy polski poeta angelologiczny sam uważał się za anioła. Ale to dziwny anioł, o dwóch różnych skrzydłach: prawym – złotym, świetlistym, tęczowym i lewym – ciemnym, ognistym, „z krwi i zawieruchy”. Była w nim straszna wiedza o okrucieństwie dziejów przyrody i historii, o konieczności cierpienia i bólu ciała w drodze Ducha ku formom anielskim i była ekstatyczna wiara w możliwość przeanielenia, w osiągnięcie celów finalnych świata wskazanych przez Boga. E. Nawrocka, *Juliusz Słowacki od aniołów (i kontynuatorzy)*, Topos. Dwumiesięcznik literacki 40 (1998), nr 3, s. 5.

¹⁶ Według większości religii, w których to pojęcie występuje, jest to byt duchowy, który służy i na różne sposoby wypełnia zamysły Boga.

¹⁷ Pierwsze wyobrażenia aniołów istniały w starożytnym Egipcie i Babilonii. W religiach tych cywilizacji były całe zastępy duchów i istot, będących pośrednikami między bogami a człowiekiem. Aniołowie często występują w Starym Testamencie (np. Rdz 3, 24; Księgi Prorockie).

¹⁸ Roi się więc w poezji Słowackiego od aniołów o dziwnych postaciach i wyglądach, zróżnicowanych co do barwy, płci, mocy, oddziaływania, szczebla rozwoju... Ma się wrażenie, że jest ich za dużo, że pojawiają się ponad potrzebę. Nużą i drażnią te niezliczone „wojska aniołowe”, te „hufce aniołów”, te „szwadrony aniołów w zbroicach”, anioły myśli, anioły śmierci, anioły zemsty, anioły krwi, anioły przestrahów, anioły milczenia; powietrzne, złote, tęczowe, smętne, ciemne, ogniste..., zob. E. Nawrocka, *Juliusz Słowacki od aniołów (i kontynuatorzy)*, s. 5.

– jest nieczułą, zimną „bladą jędzą”¹⁹. Dzieje się tak choćby w *Szwajcarii*²⁰ Słowackiego, gdzie to bohater wyraża uczucia do dziewczyny w tradycyjny sposób. Posługuje się stereotypowymi toposami. Nazywa ukochaną aniołem, przy czym słowo „anioł” określa jedynie jej cechy zewnętrzne, jej, przecież przemijające, piękno, a nie wnętrze. Również modlitwa bohatera do wybranki nie jest szczerym wyznaniem wielkich uczuć. Nie ma metafizycznego wymiaru, przez co można by rzec, że jest po prostu pusta. Zgodna jedynie z romantycznym zwyczajem. Wyraża raczej pierwszą fazę związku dwóch osób, jaką jest zauroczenie, niż wielką, duchową łączność. Narrator przywiązuje ogromną uwagę do używanych przez siebie słów. Za przykład może posłużyć zwłaszcza ważny dla nas wyraz „anioł”, który w różnych formach powtarza się w poemacie aż 16 razy („niebieski anioł”, „Zmieszła niby anioła z aniołem”, „rzeczach anielskich” itp.)²¹. W całej twórczości Słowackiego pojawiają się echa tej koncepcji – kontrastu między tęsknotą za anielskim pięknem kobiety, a zawodem wywołanym przez poznanie jej pustego serca. Dopiero w twórczości lat ostatnich pojawia się obraz kobiety-anioła, która jest „bliższa Afrodyty pięknoscią”²², a przy tym „może w duchu będąc – robić cuda”²³. Obrazowania, o których tutaj mowa, łączą się z wizerunkiem anioła ziemskiego, jak najbardziej cielesnego, wręcz ludzkiego.

Boskie stworzenie pojawia się również często, gdy mowa o wolności narodu, o bohaterskich zrywach, entuzjastycznych wizjach walki o wyswobodenie: „Wolności Widzim Anioła, Wolności powstał obrońca”²⁴. Utwór Juliusza Słowackiego, który także należy do wczesnej twórczości poety, to próba historiozoficznej interpretacji dziejów ludzkości i przykład sporadycznego sięgania po gatunek ody przez poetów romantycznych w czasie powstania listopadowego. Pierwsza część *Ody do wolności* jest powitaniem anioła wolności, który roztoczył nad Polską opiekuńcze skrzydła. W następnej części poeta wskazuje na ducha niewoli, który „dumną stopą depta trony. / Zgina się pod ciężarem skrwawionej korony”²⁵. W trzeciej części poeta przenosi się w przeszłość. Wspomina Europę, która była gotyckim kościołem, natomiast wiara kolumny wiązała. Dawni władcy żyli w bojaźni bożej. Pojawił się jednak mnich (Luter),

¹⁹ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego: Główne motywy obrazowania*, Łódź 1960, s. 12.

²⁰ J. Słowacki, *W Szwajcarii*, w: *Dzieła Juliusza Słowackiego*, t. 1, Kraków 1882, s. 117–131.

²¹ Rozwinięcie tematu miłości w utworach romantycznych oraz sposobów jej obrazowania. Zob. M. Pivińska, *Miłość romantyczna*, Warszawa 1984.

²² *Ibidem*, s. 12.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, s. 24.

²⁵ J. Słowacki, *Oda do wolności*, w: *Dzieła Juliusza Słowackiego. Wiersze drobne*, t. 1, Lwów 1909, s. 18.

który nie bał się kar boskich. Zdaniem Juliusza Słowackiego, reformacja jest załączkiem wolności. Omijając niektóre strofy, natrafiamy na obraz, gdzie poeta opisuje wolne kraje, w których nie zachodzi słońce, a Bóg nagradza bohaterów. Siódma część *Ody do wolności* opisuje pogrzeb mieszkańca wioski, który ostatni widział wolną ojczyznę. Istnieje jednak nadzieja, że nim skończy się żałoba, jego synowie będą żyli w wolnej ojczyźnie. Poeta wyraża potrzebę sprzeciwu wobec wszelkich ograniczeń duchowej i narodowej wolności. Podmiot liryczny tego utworu wierzy w stojącego ponad ogółem poetę, wzmocnionego miłością do ojczyzny i pragnieniem służby innym. Jest on przykładem osoby całkowicie oddanej ideałom epoki i czynnie wprowadzającej je w życie. Obecność tematyki narodowej w utworach poetyckich twórców romantyzmu nie dziwi, zważywszy na dzieje historyczne Polski w tym okresie, gdyż sam ten tekst pochodzi z czasu powstania listopadowego, czyli z roku 1830.

Dobrym komentarzem do wyjaśnienia symbolu Anioła Wolności wydają się być słowa Jana Pawła II. Aniołowie są nieśmiertelni i posiadają naturę społeczną, co oznacza, że mogą poznawać świat zewnętrzny i są otwarci na duchową wspólnotę. Jan Paweł II, podczas audyencji generalnej 23 lipca 1986 r., tak wyrażał się na temat rozumności i wolności aniołów: „W doskonałości swojej duchowej natury aniołowie powołani są od początku – na mocy posiadanego rozumu – do poznania prawdy i umiłowania dobra, które znają w sposób pełniejszy i doskonalszy, aniżeli może je znać człowiek. Miłość ta jest aktem wolnej woli, bowiem w przypadku aniołów wolność oznacza możliwość wyboru pomiędzy działaniem na rzecz znanego im Dobra, czyli Boga, lub wbrew Niemu”²⁶.

Następne anioły, które „tworzy” poeta, są to stworzenia czyste, bezcielesne, mimo że czasem przedstawione w postaci widzialnej. Te postaci niebiańskie pochodzą zgodnie z tradycją literacką i religijną z obu przeciwstawnych sobie światów – z nieba i z piekła. W zależności od koncepcji poety jeden ze światów zdobywa przewagę i ma decydujący wpływ na bieg wydarzeń i sytuację człowieka. I tak jednym z przedstawicieli mrocznego świata jest anioł śmierci, po raz pierwszy pojawiający się w rozmyślaniach Kordiana. Mimo że jest użyty wyłącznie w formie porównania, warto na niego zwrócić uwagę²⁷:

Ta cicha jesień, co drzew trzęsie szczytem,
Co na drzewach liście truje,

²⁶ Zob. *Audyencja generalna 6 czerwca, 9 lipca, 30 lipca 1986*, <http://anielsko.net/?jan-pawel-ii-o-aniolach,39> lub <http://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/stw%C3%B3rca-anio%C5%82%C3%B3w-istot-wolnych> (1.04.2015).

²⁷ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, s. 14.

I różom rozwiewa czoła,
Podobna do śmierci anioła²⁸

I dalej przywoływanie postaci anioła:

Tam z uczuć razem zlanych wstanie anioł biały,
Mniejszy może niż człowiek, atom, środek koła
Rozprysniętych promieni; ale jasny cały,
I plam ludzkich nie będzie na sercu anioła.
Nieskończoności zmysłem dusza się pomnoży,
Bóg aniołowi oczy na przyszłość otworzy,
Aż przestanie zaglądać w ciemną wspomnień trumnę²⁹.

Określany jest on również jako anioł zgonu w *Beniowskim*:

[...] Miesiąc świeci,
Na koniu wiedźma gałęzią pokrzywy
Smaga po zadzie konia i tak leci
W srebrnej koronie jak anioł straszliwy,
O którym roją na pół senne dzieci,
Że ma koń ze mgły, z węzów srebrnych biczę,
Skrzydła ogniste i niańki oblicze...
I coraz prędzej, jakby anioł zgonu
Pędził za naszym rycerzem i babą³⁰.

W *Wacławie* natrafiamy na różne przyrównania do aniołów poszczególnych sytuacji czy też postaci:

Niechaj się tylko każdy dumnie waży
Złotym aniołem w ojczyźnie na straży:
To chyba w końcu na takich aniołów
Wróg będzie piorun miał w ręku — nie ołów³¹.

Spotykamy sformułowania wypowiediane przez ojca w odniesieniu do dziecka, które byłoby aniołem, jego obrońcą:

²⁸ J. Słowacki, *Kordjan. Część pierwsza trilogii. Spisek koronacyjny*, w: *Dziela Juliusza Słowackiego*, s. 192.

²⁹ *Ibidem*, s. 206–207.

³⁰ J. Słowacki, *Beniowski. Poema. Pięć pierwszych pieśni*, w: *Beniowski. Poema Juliusza Słowackiego*, Lipsk 1841, s. 23–24.

³¹ J. Słowacki, *Wacław*, w: *Dziela Juliusza Słowackiego. Ciąg dalszy utworów z okresu dojrzałości (1833–1842)*, t. III, Lwów 1894, s. 88.

Nareszcie uciekł od ludzi i słońca.
przy nim tylko jak anioł obrońca
Malańki, blade i nierozkwitniony
Był smutny synek jego pierwszej żony³².

Sen, śmierć bywają określane jako stan, w którym postać zostaje objęta ramionami anioła śmierci:

Bo takie drgania mu piersi podnoszą,
Takie go zimne, straszne poty rosza,
Gdy śpi, a patrzy na śpiącego żona,
Jakby go anioł śmierci brał w ramiona³³.

Wzywanie aniołów w potrzebie, w chwili trwogi i załamania również są obecne w tym utworze:

Wiem, co w tej czarze było — o anioły!
Ogień miłosny i ludzkie popioły³⁴.

Również postać kobieca zostaje przyrównana do anioła:

Stój! stój! Nie szukaj tej kobiety, ojczu.
Od innych ciosy okropne, zabójcze,
Lecz od niej gorsze ja rany poniosłem.
Ona zrobiła, że śmierć kraju zniosłem.
Anioł piękności i wróg nieodstępny,
Stała, gdy z hańbą walczyłem posepny³⁵.

I choćby dla kolejnego przykładu w *Królu Duchu* pojawia się sam anioł 16 razy: „a Ja dam dwa duchy: / Na prawo stanie-ć jeden anioł złoty, / Na lewo jeden z krwi i zawieruchy;”, „Często bywało, że ktoś włos mi ruszy/ I we śnie do mnie jak anioł zagada;”, „Padajcie, głazy, przed ducha aniołem!”, „Jam wszedł jak anioł czarny i skrzydlaty”, „– Te kwiatki – rzekłbyś – że dwa żywe Losy / Twarzą aniołów za światłych pierścieni / Patrzą się w górę...”, „Zbrodniami przedrzyć błękit i otworzyć, / I kolumnami praw, na których siedzi / Anioł żywota”, „Czasem się czułem jak anioł gorący, / Gotów ukochać świat i nieść w błękity / Tę ziemię, jako anioł wlatujący/ Z pieśnią...”, „Aniołowie mię dziś

³² Ibidem, s. 90.

³³ Ibidem, s. 91.

³⁴ Ibidem, s. 103.

³⁵ Ibidem, s. 106.

ostrzegli złoci / We śnie”, „Chwasty mi porosną na grobie... / Inny was anioł rozmiłuje w sobie...”³⁶.

Anioł nadal jest wysłannikiem niebios, pełniąc funkcję zwiastuna śmierci. Zdarza się też, że pojawia się on we śnie, jakby miał przemówić do podmiotu lirycznego. Innym razem poeta czuje się jak „anioł gorący”, gdzie gotów jest obdarzyć cały świat miłością.

Przeciwstawieniem boskiego stworzenia, które zostało przedstawione powyżej, jest anioł życia, występujący w wielu utworach poety, szczególnie jako obraz matczynych uczuć, które poeta odczuwa nawet wtedy, gdy matka jest daleko³⁷:

W Romie podobny głos twemu głosowi
Słyszałem – anioł życia zadrżał we mnie!
Aniołowie mi Ciebie nadpalmowi
Pokazywali świecą przyjemnie
W gwiazdach, tam, gdzie był żłobek Chrystusowi
I anioł życia smętny wyszedł ze mnie,
Chcąc ręką dotknąć o twe serce krwawe
I ból twój stłumić pozdrowieniem: „Ave!”³⁸

Motyw anioła, jak pokazują to już wskazane przykłady, związany jest z życiem wewnętrznym, ze stanami duszy poety oraz z postaciami, które artysta kreuje. Taki również obraz przynoszą wizerunki boskiego stworzenia z poematu *Lambro*, gdzie występuje anioł zemsty:

Gdy chciałaś się modlić i modlić do Boga,
Modliłaś się do mnie, jam zemsty aniołem.
O! byłem ja nieraz w ostatnim pacierzu
Na ustach zmarłego ... Ja stoję przy grobach,
Gdy krewni przychodzą ubrani w żałobach,
A kiedy się modlą po zmarłym rycerzu,
Wzywają mnie więcej i więcej niż Boga³⁹.

A także anioł zarazy:

A kiedy trupami pustynię pokryją,
Nim księżyc się w niebie wyśrebrzy dwa razy,
Szakale nocami pieśń sławy im wyją,

³⁶ Zob. J. Słowacki, *Król Duch*, w: *Pisma pośmiertne Juliusza Słowackiego*, t. II, Lwów 1866.

³⁷ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, s. 16.

³⁸ J. Słowacki, *Beniowski*, w: *Pisma pośmiertne Juliusza Słowackiego*, s. 180.

³⁹ J. Słowacki, *Lambro*, w: *Dzieła Juliusza Słowackiego. Utwory z lat młodzieńczych (1829–1833)*, t. I, Lwów 1894, s. 367.

Ja mszczę się umarłych — jam anioł zarazy,
I lecę ich żony zabijać i dzieci,
Ażebym niedługo umarłych płakały⁴⁰.

Dają się one poznać przede wszystkim przez treść śpiewanych przez nie hymnów – jawią się jako symbole dwóch sposobów walki „mrącego narodu”⁴¹. Są postaciami występującymi w jednej z wizji tytułowego bohatera, która nawiedza go po zażyciu narkotyku. Poeta przedstawia nawet wygląd zewnętrzny drugiego z aniołów⁴²:

A przed Kleftami stali dwaj anieli;
Jeden ognisty jak piorunu strzała,
Bezkarnie wzrokiem człowieka nie tknięty,
Był w Lambra myśli jako plód poczęty
I nie mógł w zmysłów narodzić się świecie.
Drugiego istność księżycowa — biała —
Miał skrzydła u głów, u rąk, u stóp trzecie
Widać, że kiedyś był Boga aniołem,
Lecz barwy skrzydeł spłowiły, pobladły,
Musiał je zrosić ów anioł upadły
We łzach człowieka nad świata padołem.
Ma w rękę czarę, z której błękitnawy
Płomyk wytryska i lice mu bieli...
I w ciszy Lambra marzeń dwaj anieli
Śpiewali razem hymn straszny i krwawy⁴³.

Narzuca się w tym miejscu porównanie z opisem Serafinów z pism Pseudo-Dionizego Areopagity. Ta grupa aniołów według teologa posiada sześć pary skrzydeł przy głowie, tułowiu i dolnych kończynach⁴⁴.

W twórczości młodego Słowackiego anioł związany jest właśnie z poruszeniami, drgnieniami duszy, tj. z wewnętrznym życiem. Raz tylko poeta posługuje się konkretnym obrazem. Mowa o fragmencie utworu *Jan Bielecki*, gdy bohater pokazuje Annie anioła przedstawionego na witrażu kaplicy⁴⁵:

⁴⁰ Ibidem, s. 368.

⁴¹ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, s. 17.

⁴² Ibidem.

⁴³ J. Słowacki, *Lambro*, w: *Dziela Juliusza Słowackiego*, s. 366–367.

⁴⁴ „[...] ujrzałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafiny stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: »Święty, Święty, Święty Pan, JHWH Zastępów, ziemia cała pełna jest Jego chwały!«” (Iz 6, 1-2). Słowa, które wypowiadały serafiny znane są obecnie jako hymn *Trishagion* i są częścią hymnu *Sanctus* śpiewanego podczas mszy.

⁴⁵ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, s. 17.

Patrz na te okna, na szkle malowidła,
Gdy błysnie słońce, ów anioł roztoczy
Różane lica a srebrzyste skrzydła⁴⁶.

Ta sytuacja, mimo że opiera się na rzeczywistym przedstawieniu anioła, obrazuje doznania duchowe, więc można połączyć ją z koncepcją boskiego stworzenia przyjętą przez młodego poetę.

Motyw anioła związany jest również ze sferą bardzo ożywioną w twórczości Słowackiego, o której nie sposób nie wspomnieć, czyli z miłością. Przedstawiany jest nie tylko w ujęciu anioła-kobiety, ale jako miłość sama w sobie, tęsknota za tym uczuciem oraz marzenie o nim. Związane z tą kwestią porywy, zawody, niepokoje pojawiają się pod postacią dwóch aniołów – prawego i lewego. Szczególnie interesujący jest wiersz pod tytułem *Anioł ognisty, mój anioł lewy*, pochodzący z późnego okresu twórczości poety, obrazuje niepokój podmiotu lirycznego związanego z ożywieniem dawnego uczucia oraz chęć powrotu do stanu duszy nieporuszonego miłością. Erotyk ten łączy w sobie motywy syberyjskie oraz motyw grobów. Podmiot liryczny wiersza mówi do czytelnika jakby zza mogiły. Za ożywienie dawnego uczucia odpowiada właśnie ów anioł, który to nazwany jest aniołem „ognistym” i „lewym”.

Zagląając do *Słownika symboli* Władysława Kopalińskiego, odnajdziemy bardzo obszerne wyjaśnienie hasła *ogień*, z którego wynika, że jest on symbolem wieczności, światła, ciepła, Boga-Stwórcy, gniewu bóstwa, miłości bóstwa; oświecenia duchowego; życia, miłości, oczyszczenia⁴⁷.

Uytuowanie anioła po lewej stronie może symbolizować ustawienie go bliżej serca, bliżej właśnie tego, co jest źródłem wspomnianego uczucia. Anioł zdaje się być symbolem miłości idealnej w taki sposób, jakby prawdziwe uczucie miłości było czymś boskim, niezmiernie czystym, niezemskim i możliwym do zrealizowania tylko w niebie. Podmiotem lirycznym jest duch ludzki, uparcie dążący do genezyjskich celów, najdoskonalszej formy, w utworze określanej jako światło słoneczne. Przewodni motyw anioła symbolizuje odmienne światy wartości: „anioł ognisty”, „lewý” – ziemski, niedoskonały i „anioł świetlisty” – pozaziemski. Lewa strona nie jest bez znaczenia, bo przywołuje nam od razu ważną dla nas sferę boską, która niesie ze sobą doświadczenie nieskończoności⁴⁸.

Wracając do *Słownika symboli* Kopalińskiego, warto zwrócić uwagę, że: „Prawy (prawa strona) symbolizuje bóstwo, zbawienie, duchowość, wyższe cnoty, miłosierdzie, łaskawość, mądrość, świadomość, rozum; przyszłość;

⁴⁶ J. Słowacki, *Jan Bielecki. Powieść narodowa polska oparta na podaniu historycznym*, w: *Dziela Juliusza Słowackiego*, t. I, Kraków 1882, s. 50.

⁴⁷ Zob. *Ogień*, w: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 269–272.

⁴⁸ Zob. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IS/leksykon_sztuki_chrz_24.html (15.05.2014).

dzień; ewolucję; wejście, otwarcie, otwartość, ekstrawersję; pomoc, przyjaźń, dobroć, miłość, seks, męskość; legalność, prawo, autorytet, hierarchię, porządek, praworządność, trwałość, dobrobyt, szczęście, powodzenie, sukces; wysiłek, siłę, aktywność, rozrost; zachowawczość, konserwatyzm, wstecznicтво. [...] Lewy (lewa strona) symbolizuje stronę żeńską, materialną, doczesną, gorszą, nieszczęśliwą, księżycową, magiczną, śmiertelną, nienormalną, niższą, nieprawą; przeszłość, rozwój wsteczny, podświadomość; pokój, ciszę, odpoczynek, kontemplację, introwersję, mądrość, miłość, związek nieślubny, nieślubne dziecko; noc, satanizm, zły omen; bierność, nieszczęście, niepowodzenie, podeszły wiek, słabość, schyłek, śmierć, pogrzeb; niezadowolenie, potępienie, wrogość; sprawiedliwość, innowację, ryzyko, nielegalność, radykalizm, postęp”⁴⁹.

Osobną grupą anielskich stworzeń stanowią wizerunki związane z ojczyzną, szczególnie powiązane z osobistymi uczuciami poety, z pragnieniem powrotu do kraju, w którym się urodził. W wierszu *Jeżeli kiedy – w tej mojej krainie* tęsknotę artysty wyraża stojący na ojczystej ziemi „archanioł złoty”⁵⁰, który próbuje ochraniać umiłowany kraj swym mieczem i zwiastować nowe, lepsze życie. Utwór ten to liryczny monolog, w którym pozorne opanowanie ukrywa ogromną tęsknotę za krajem. Występuje tutaj wyraźna sakralizacja ziemi rodzinnej przedstawiona za pomocą biblijnego motywu strażnika-archanioła. Dwoistość podmiotu lirycznego objawia się w tym, że z jednej strony jest on duchem dążącym ku wyzwoleniu się z materii, ku absolutowi, a z drugiej jednocześnie człowiekiem, który pragnie wrócić do pamiętanej wszystkimi zmysłami ojczyzny choćby za cenę cofnięcia się z *promieni do ciała*.

Skupmy się na dwóch przedstawionych w utworze kolorach, które to dotyczą zagadnienia nieskończoności, ukazanego przez sferę niebiańską, anielską, za pomocą tego, co boskie. Zaczniemy od samego przymiotu archanioła⁵¹, jakim tutaj jest barwa mu towarzysząca. Złoto jest symbolem boskości, nieśmiertelności, niezniszczalności, chwały, doskonalenia i oświecenia duchowego. Symbolizuje wszystko, co ważne i wartościowe – również w sferze ducha, a także mądrości. Kojarzy się ze słońcem i światłem słonecznym oraz ogniem czy nawet ze świtem, budzącym się dniem, a idąc dalej – nawet z ukrytymi skarbami. Może także przynosić konotacje, takie jak: chciwość, zazdrość,

⁴⁹ Zob. *Prawy/lewy*, w: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 339.

⁵⁰ A. Boleski, *W sferze wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, s. 23.

⁵¹ W niektórych religiach: każdy byt duchowy, stojący w hierarchii niebiańskiej wyżej niż pozostali aniołowie, naczelnik aniołów. Określenie to dotyczy także jednego z dziewięciu chórów anielskich. Zazwyczaj archaniołowie są utożsamiani z najwyższymi książętami nieba. Jednak według Pseudo-Dionizego stanowią oni ósmy (z dziewięciu) chór anielski. Stoją na czele hufców anielskich. Według różnych tradycji różna jest liczba archaniołów, przy czym zazwyczaj wymienia się siedmiu.

zawiść oraz pokusę, ale ta interpretacja nie dotyczy postaci archanioła⁵². Zatem „archanioł złoty”, chroniący kraj mieczem, zwiastować może lepsze jutro, nieść nadzieję i chwałę, a także świadczyć o niezniszczalności, nieśmiertelności zarówno rzeczy materialnych, ludzi, jak i idei oraz świadczyć o namiastce nieskończoności.

Ów archanioł stoi pośród pięknego krajobrazu, który słowem maluje Słowacki. Spójrzmy znów na kolory, jakie tworzą wspomniany widok. Otóż błękit jest symbolem nieba, niebiańskości, siedziby bogów, spokoju, uduchowienia, a także wiary, pobożności, harmonii duszy czy nawet czarów, a co dla nas najważniejsze, również nieskończoności, ogromu, trwałości, wieczności, czasu i przestrzeni. Błękitne niebo uważano w starożytności za twardą, kryształową czaszę, stąd błękit wyobraża trwałość, wierność, niebiańskość, boskość. Błękit jako barwa pogodnego nieba, oddali, wody, uchodzi za kolor chłodny, niematerialny, nierealny, fantastyczny, wiążący się z zimnem i okrucieństwem stali, a także z marzeniem sennym i z zadumą⁵³.

„Zwrotki, których słuchając Żeromski miał zawsze łzy w oczach”⁵⁴ – takie świadectwo przekazuje nam Jan Lechoń, odnosi się ono właśnie do poniższego wiersza Juliusza Słowackiego o tytule *Anioły stoją na rodzinnych polach*⁵⁵:

Anioły stoją na rodzinnych polach
I chcąc powitać lecą w nasze strony –
Ludzie schyleni w nędzy i w niedolach
Cierniowymi się kłaniają korony.
Idą i szyki witają podróżne
I o miecz proszą, tak jak o jałmużnę.

– Postój! o postoją, hułanie czerwony!
Przez co to koń twój zapieniony skacze?
– To nic... to mojej matki grób zhańbiony,
Serce mi pęka, lecz oko nie płacze. –
Koń dobył iskier na grobie z marmuru
I mściwa szabla wylazła z jaszczuru⁵⁶.

Drobny ten wiersz wpisany przez poetę do albumu rysunkowego z podróży na wschód, opublikowany został po raz pierwszy w 1881 r. w poznańskiej

⁵² Zob. W. Kopalinski, *Słownik symboli*, s. 499–501.

⁵³ *Ibidem*, s. 24–25.

⁵⁴ S. Makowski, *Przyczynek do genezy wiersza Słowackiego „Anioły stoją na rodzinnych polach...”*, *Ruch Literacki* 4–5 (1961), s. 211.

⁵⁵ Stefan Żeromski wielokrotnie nawiązywał do tego wiersza. Zob. S. Żeromski, *Ewakuacja Krakowa*, w: S. Makowski, *Romantyzm*, Warszawa 1997, s. 325.

⁵⁶ J. Słowacki, *Anioły stoją na rodzinnych polach*, w: *idem, Wiersze*, s. 121.

„Warcie”. Jego powstanie wiąże się z nastrojami paryskiej emigracji po przyjęciu przez Mickiewicza nauki Andrzeja Towiańskiego⁵⁷. Pod wpływem jego idei całe emigracyjne towarzystwo mówiło o powrocie do kraju, Słowacki z zainteresowaniem słuchał nowych teorii, choć wobec towianizmu zachowywał daleko idący dystans, a wręcz krytycyzm. W takiej właśnie atmosferze powstały te dwie zwrotki – Juliusz przeciwstawia się pomysłom Mistrza, ukazuje powrót do kraju i odrodzenie Polski jako czyn całego narodu, a nie rezultat towianistycznej nauki, nie wynik „jakiegoś cudu, jak to głosił Mickiewicz ze swoją grupą”⁵⁸. Jest to także wspomniana już poetycka wizja powrotu emigracji do kraju. Pierwsza, pełna spokoju, narracyjna sekstyna ukazuje panoramiczny obraz powitania na „rodzinnych polach”, powracających emigrantów przez udręczony naród proszący o miecz. Druga, dynamiczna, dialogowa, ilustruje tę sytuację jednostkowym przykładem: ułan, którego koń potknął się o symboliczny „matki grób zhańbiony”, wyciąga „mściwą szablę”. Obie więc zbiorowości, emigracyjna i pozostająca w kraju, dojrzały do pragnienia czynu i zemsty. Motyw aniołów i cierniowych koron uświęca sytuację – jest to powrót do polskiej „ziemi obiecanej”, zapowiadane przez proroków „złączenie się z narodem”. Geneza utworu opiera się o czas paryskiej emigracji po 10 sierpnia 1841 r., kiedy to „w tym punkcie zbiegały się zasadnicze opozycje romantycznego mesjanizmu, pojawiały się pytania o zgodność ludzkiego czynu z boskim planem dziejów i etyczną oceną działania w historii – a więc dylematy »untu« i »zemsty»”⁵⁹.

Interesujące są w tym wierszu anioły – przedstawione w sposób konwencjonalny, właściwy dla poezji romantycznej, zaangażowane w sprawy narodowe. Istoty te związane z ziemią ojczystą i Polakami, nie dają się jednoznacznie zinterpretować. Można traktować je jednocześnie jako boskich wysłanników, aniołów stróżów polskiego narodu, jak i zjadaczy chleba z wiersza *Testament mój* („Lecz po śmierci was będzie gniołta niewidzialna, Aż was, zjadacze chleba – w aniołów przerobi”). Mogą być również wszystkim tym, co było dla narodu i w narodzie wielkie i święte. Są to anioły rycerskie i polskie, uświęcają ziemię, na której stoją, utożsamiają się z cierpiącymi ludźmi. Boskie istoty zdają się stanowić nieodłączny element ojczystego krajobrazu, wyrażający się również przez uczestnictwo w historii. Ludzie stojący na rodzinnych polach są pogrążeni w nędzy i niedoli, ale nieupokorzeni. Wręcz przeciwnie – są spokojni, pełni

⁵⁷ Historycy literatury spierają się o czas powstania wiersza, w tej pracy posługuję się ustaleniami Stanisława Makowskiego zawartymi w artykule *Przyczynek do genezy wiersza Słowackiego „Anioły stoją na rodzinnych polach...”* oraz w pracy zbiorowej pod tytułem *Juliusza Słowackiego tym błyskawicowy. Analizy i interpretacje*.

⁵⁸ S. Makowski, *Przyczynek do genezy wiersza Słowackiego „Anioły stoją na rodzinnych polach...”*, s. 215.

⁵⁹ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, s. 532.

pokory – tak jak anioły. Już samo słownictwo użyte przez poetę nadaje męczeńskiemu ludowi znamiona świętości – „kłaniają się”, „witają”, „proszą”. Anielska wzniosłość pierwszej strofy zostaje zestawiona z energicznością, dynamizmem strofy drugiej. Obie te sceny są odmiennymi wizjami Polski i Polaków – z jednej strony rozpacz, z drugiej zemsta.

Wnioski

Anioły Juliusza Słowackiego to postacie, dzięki którym możemy zbliżyć się niemal do nieskończoności, odczuć ją i bez mała doświadczyć. To, co nie tylko anielskie, ale i „niebiańskie”, co zbliża do Boga, sięga ku górze, „podnosi” nas, czytelników do wielkości, daje nam takie uczucie. Tutaj wyrażone zostało ono nie tylko przez postać anioła, ale również za pomocą braw i krajobrazu. Jak już wcześniej wspomniano, zarówno nieosiągalna naszym wzrokiem linia horyzontu, jak i przestrzeń wertykalna, czy wszystkie najdrobniejsze szczegóły, tworzące sytuację lityczną, budzą uczucia nieskończoności, poprzez to, że stają się niepojęte.

„...ANIOŁ ŻYCIA ZADRZAŁ WE MNIE” – ROMANTYCZNE DOŚWIADCZENIE DUCHOWOŚCI W LIRYCE JULIUSZA SŁOWACKIEGO

(STRESZCZENIE)

Wyobrażenia istot boszych zostały upowszechnione głównie przez literaturę, w wielu utworach z różnych epok odnaleźć możemy motywy anielskie. Największym jednak zainteresowaniem cieszyły się boskie istoty w okresie romantyzmu, kiedy ludzie wierzyli w potęgę uczuć, intuicję, zajmowali się mistycyzmem, fantastyką. Juliusz Słowacki, znany również z kreacji angelologicznych, czerpał swe anielskie wizje z wielu kultur i tradycji – od biblijnej przez mistyczną aż po całkowicie literacką. Każdy z obrazów tych boskich stworzeń jest oryginalny, nosi znamiona indywidualizmu i nie powiela kolejnych wizerunków. Anioł, jako motyw, którego walory fizyczne i psychiczne utrwalone były przez wieki, nie wymaga określeń ani uzupełnień, jednak warto zwrócić uwagę na jego literackie odtworzenie, funkcjonowanie motywu duchowego w dziełach twórcy filozofii genezyjskiej.

„... THE ANGEL OF LIFE TREMBLED IN ME”
– THE ROMANTIC EXPERIENCE OF SPIRITUALITY
IN JULIUSZ SŁOWACKI’S LYRIC POETRY

(SUMMARY)

It is chiefly literature that has shaped popular images of celestial beings, and so not surprisingly many works of different literary periods provide the motif of angels. During the Romantic period, the interests in angels grew significantly as people tended to believe in the power of feelings and intuition, and were concerned with mysticism and fantasy. Juliusz Słowacki, known for his angelological inclinations, derived his visions from many cultures and traditions, from the biblical through the mystical to the purely literary. Each of his angelic images is original and does not follow the established patterns of representation. The motif of angels, whose physical and psychological traits have been recorded over centuries, does not require detailed description or much complementing, yet it seems worthwhile drawing attention to the literary recreation of the motif and its functioning as an element of Słowacki’s spiritual philosophy.

„...DER ENGEL SCHÜTTELTE LEBEN IN MIR”
– DIE ROMANTISCHE ERFAHRUNG VON SPIRITUALITÄT
IN DER LYRIK VON JULIUSZ SŁOWACKI

(ZUSAMMENFASSUNG)

Es ist vor allem die Literatur, welche die beliebtesten Bilder der himmlischen Wesen geformt hat und so überrascht es wenig, dass viele Werke aus verschiedenen Zeiträumen das Motiv der Engel zeigen. Die Romantik ist die Zeit, in der das Interesse an Engeln deutlich gewachsen ist. Die Leute neigten dazu, an die Macht der Gefühle und Intuition zu glauben, und befassten sich mit Mystik. Juliusz Słowacki, der für seine angelologische Neigungen bekannt ist, leitete seine Visionen aus vielen Kulturen und Traditionen, aus der biblischen, der mystischen und aus der rein literarischen. Jedes seiner engelhaften Bilder ist originell und folgt keinem etablierten Muster. Das Motiv der Engel, deren physische und psychische Eigenschaften über Jahrhunderte hinweg aufgezeichnet wurden, erfordert keine detaillierte Beschreibung oder Ergänzungen. Doch scheint es lohnend zu sein, die Aufmerksamkeit auf die literarische Verarbeitung des Motivs und seine Funktionsweise als ein Element der spirituellen Philosophie von Słowacki zu lenken.

Ruslan Demczyszak
Narodowy Uniwersytet „Lwowska Politechnika”

National Question in Program Documents of Ukrainian Political Associations of Conservative-Clerical Direction in Western Ukraine (1920–1930)

Słowa kluczowe: kwestia narodowa, konserwatyzm, katolicyzm, zjednoczenie polityczne.

Keywords: national question, conservatism, catholicism, political associations.

Schlüsselworte: nationale Frage, Konservatismus, Katholizismus, politische Vereinigung.

During the period of building of Ukrainian state, incipience of a multiparty system in society big interest caused by rich experience of Ukrainian political parties in Western Ukraine of interwar period. In the party spectrum of Western Ukraine were represented all areas of social and political thought. Some aspects of activity of conservative-clerical field were researched by M. Shvahuliak¹, M. Kuhutiak², Y. Slyvka³, I. Fedyk⁴, M. Moskaliuk⁵. The aim of this article is finding out the place of national issue in programs of conservative-clerical social and political organizations and parties – the Ukrainian Cristian Organization (UKA), the Ukrainian Catholic Union (UKS) and the Ukrainian Catholic National Party (UKNP), later the Ukrainian National Revival (UNA).

The peculiarity of Ukrainian political parties in Western Ukraine was that they were not in Ukraine, but in Polish state and national issue was priority. Its constituents are defined: 1) attitude to the policy of the Polish state and accor-

Adres/Adresse/Anschrift: dr Ruslan Demczyszak, Katedra Politologii i Stosunków Międzynarodowych, Narodowy Uniwersytet „Lwowska Politechnika”, ul. Stepana Bandery 12, 79-000 Lwów, ruslan.dem74@gmail.com.

¹ М. Швагуляк, *Пацифікація*, Львів 1993.

² М. Кутутяк, *Галичина: сторінки історії*, Івано-Франківськ 1993.

³ Ю. Сливка, *Західна Україна в реакційній політиці польської та Української буржуазії (1920–1939)*, Київ 1985.

⁴ І. Федик, *УНДО, ОУН: ставлення до Польщі*, Львів 1998.

⁵ М. Москалюк, *Українська католицька народна партія і проблема польсько-українського порозуміння. Українсько-польські відносини в Галичині*, Івано-Франківськ 1997.

dingly estimation of the Ukrainian region; 2) the ability to resolve it within the Polish state; 3) the attitude to the Soviet Ukraine and the processes taking place there; 4) implementation of independence and unity of the Ukrainian state.

On 4 August, 1925 the first UKA congress was held in L'viv. The leaders of organization were O. Nazarchuk, S. Tomashivskyi, T. Haluschynskyi. The congress declared that the UKA does not claim the status of political organization and strives to unite all Christian Catholic Ukrainian people, regardless of their party affiliation. The objective of the organization was to ensure that the party in its activities should not depart from the spirit of science and the Catholic Church. At the same time, the UKA as a political union sought to cooperate with national institutions and political parties with Christian perspective.

Considering the antireligious spirit of the majority of political parties, the Greek-Catholic bishops were not so excited when election bloc of national forces was founded in 1927. In newspaper "Nova Zoria" often began to publish articles calling to organize separate conservative party. However, the UKA congress which was held on 3 November, 1927 demonstrated that they are not ready to create clerical party, because of personnel and organization issues⁶. Much of the clergy from Stanislavdiocese Ukrainian Greek-Catholic Church were opposing the Polish authorities. The ideas of "autonomy" from the Ukrainian Cristian Organization and one of its most valued ideologists – Bishop from Stanislav H. Khomyshyn didn't find the support among the majority of priests. At First, the UKA remained largely unknown organization, secondly, the Bishop from Stanislav gradually received the reputation of pro-Polish activist. Subsequent events have shown that the alliance between the UKA and the UNDO during the elections were situational. H. Khomyshyn didn't like that the UNDO had relations with left parties, and national democrats were disappointed because UKA activist were pro-Hungarian. As a result, in April 1928 the leadership of the Ukrainian National Democratic Union sent an ultimatum letter to T. Haluschynskyi – the leader of the UKA, where in critical form was demanded to leave the path of agreement. But decisions which were made during the 13th and 14th committee congresses of the UKA showed that followers of Khomyshyn didn't want to deviate from the prescribed course. The tendency of politicization of the Ukrainian Cristian Organization appeared.

On the pages of "Nova Zoria" newspaper the issue of autonomy of Galicia within Poland was discussed. Stanislav, Ternopil, Volyn and also most of L'viv (by the Sian river), Polissia, and the part of Lublin province were supposed to

⁶ Центральний державний історичний архів України (далі ЦДІАУ) у м. Львові, ф. 684, оп. 2, спр. 217, арк.1–3.

become autonomous. Total area of the future autonomy had to be 115 thousand sq. km. with about 7 million people.

In May, 1928 there was an emergency meeting of the Central Committee of the UKA. The participants, discussing important issues of religious, cultural and political life, created a draft political program in which priority was the idea of autonomy of Galicia within Poland. The same month H. Khomyshyn organized meeting for Stanislav diocese priests, where he called to transform Cristian organization into political party⁷.

Complicated relationships between A. Sheptytskyi and H. Khomyshyn became even worst, when on 24th September 1930 the Ukrainian Catholic National Party (UKNP) was created. H. Khomyshyn became an informal leader of the UNKP. Metropolitan rejected the idea of an independent Catholic party in any form and by any political program. In October, 1930 A. Sheptytskyi appealed to the Ukrainian people with a statement which stressed the creation of another clerical organization – the Ukrainian Catholic Union (UKS). His press organ was the newspaper „Meta”. On 15 March, 1931 in this newspaper the Ukrainian Catholic Union charter was published. The charted intended to consolidate Ukrainian public, representatives of various parties in the Christian and Catholic spirit. The new clerical structure didn't claim the status of political organization and allowed its members to belong to different parties. At the conference on 12–13 July, 1930 in the presence of four bishops was noted that politics of no Ukrainian party is fully consonant with Catholic ideology, so that the course of separate Catholic party creation was announced. H. Khomyshyn hesitated with the title – “The Ukrainian Catholic Union” or “The Ukrainian Catholic Party”. Finally, on 24 September, 1930 at the meeting of conservative politicians in L'viv the Ukrainian Catholic National Party was founded⁸.

The program of the UKNP was based on ideas of O. Nazaruk, which were set out in the work called “The ideological basics of the Ukrainian Catholic National Party”, and to some extent state concept of S. Tomashivskyi, which had a basis of duumvirate of monarchy and the Greek-Catholic Church. S. Tomashivskyi claimed that Greek Catholicism, unlike russified Orthodox, retained the Ukrainian spirit and provided strong connection between Galicia and Western civilization. In addition, bishop H. Khomyshyn shared the views of S. Tomashivskyi on the normalization of Polish-Ukrainian relations, highlighted in his work „Ten years of Ukrainian problem in Poland”⁹.

⁷ ЦДДАУ у м. Львові, ф. 358, оп. 1, стр. 164, арк. 10–15.

⁸ М. Москалюк, *Українська католицька народна партія і проблема польсько-українського порозуміння. Українсько-польські відносини в Галичині*, с. 224.

⁹ С. Томашівський, *Десять літ українського питання в Польщі*, Львів 1929, с. 22.

In October, 1930 the program of a new party, which had wide autonomy in Galicia within the Polish state was released. In this program was said that: “Our political activities we spread all over historical and tribal Ukrainian lands, which are gathered in Poland. The above mentioned lands form separate geopolitical and socio-economic unity with authentic tradition and own national and cultural identity, so that they have right to self-determination and sovereignty [...] Under legal means we will fight all those institutions which have to [...] hold or strengthen centralized regime”¹⁰. At the same time in the program the major role of Catholic church was highlighted.

Staying on autonomist positions, in a statement the UKNP put forward allegations of abuse to Polish authorities. The main reason, according to party leaders, was the Polish state centralism.

Bishop H. Khomyshyn saw his own out from the complicated ethnopolitical situation in Galicia. In February 1931, he wrote a pastoral letter „About the political position of the Ukrainian people in the Polish state”, in which he set out his own vision of understanding between the two nations. This work, as well as his pamphlet „Ukrainian problem,” published a year later, in fact, became a political reference point for Ukrainian Catholic National Party in solving the national question.

In a pastoral letter „About the political position of the Ukrainian people in the Polish state” H. Khomyshyn highlighted: “[...] there are different marks, which show that chauvinistic factors of Polish publicness bound to destroy us – Ukrainians! [...] Ukrainians in the Polish state interpretation are mostly like second class citizens, [...] international commitment to autonomy, even the rulings of the Polish Seymon the so-called Provincial Authority were abandoned”¹¹.

H. Khomyshyn responded sharply to derogatory publications of Polish press, which wrote that Ukrainians are non-native on their land. The Bishop wrote in his pastoral letter: “We live here for ages and have the right to use all goods of land where we live [...], we have a natural life to life, and you can’t make us kiss the hand which beats us”¹².

Such tone occurred at work “Ukrainian problem”. The bishop said: “There is a historical hatred and bottomless chasm between Ukrainian and Polish nations, Ukrainians are inclined to cooperate with Turkmens rather than with Poles. Poles as a nation, or as a state consider Ukrainians as a minor nation, as a tribe which can’t develop [...]”¹³.

¹⁰ Програмова заява Української католицької партії, Львів 1930.

¹¹ Пастирський лист Григорія Хомишина до Всечесного клира Станіславівської дієцезії про політичне положення українського народу в польській державі, Львів 1931, с. 13.

¹² Ibidem, n. 18.

¹³ Г. Хомишин, Українська проблема, Станіславів 1932, с. 161.

In such circumstances it was not surprising for H. Khomyshyn that there are Ukrainian secret organizations which choose terror and sabotage tactics of fight. The bishop from Stanislaw made it clear to the Poles that such policy will not bring good to their country, that “pacification” method will not solve Ukrainian problem and this can lead to further deterioration of relations, increasing of numbers of anti-Polish speeches and acts of protest. According to the bishop’s words, Poles would not be able to destroy Ukrainians because of the high level of their national identity.

H. Khomyshyn did not consider the Polish state so self-sufficient that can abandon the interest of minorities. He wrote: “A tourist which climbs the highest mountains many times is indebted to a small root, which gives him a footing before he falls into chasm”¹⁴. It was accented that escalation of the confrontation between the neighboring nations will weaken Poland, which will make it vulnerable to German pressure from the West and Russian Bolshevism from the East.

The first condition for the settlement of Ukrainian-Polish relations H. Khomyshyn saw in change of attitude of the Polish authorities to Ukrainian nation. But to make it is necessary that Ukrainians also change their attitude to the Polish state. That is why the bishop turned his thoughts to the Ukrainian leaders. First of all, Ukrainians must understand their position in a foreign country, use as base not permanent intolerance but realism. H. Khomyshyn treated the activities of Ukrainian nationalists in a special way. He understood that radical tactics of the OUN was caused by chauvinistic attitude of the Polish government. However, he considered the OUN as destructive element, which can rather cause more damage than profit. He confirmed the expressed opinion by the example of “pacification” of the Polish authorities in 1930, which was held not only against sabotage activists, but also against all Ukrainian population. H. Khomyshyn suggested that acts of political terror at this time would have been on hand for “chauvinistic factors of Polish society” to be able to make excuses for their crimes before the European peacekeeping organizations¹⁵.

Critical attitude of the bishop to the OUN is explained by the fact that nationalists, according to H. Khomyshyn, rejected the need for creation of religious state principles. In one of his pastoral letters “About the storm of spiritual ruin” he wrote: “That is why every act, even if you sacrifice your life for the life of your nation, if it’s against the rights of God, it is always a crime, a sin and it will not bring the nation good, it will only harm [...]. When it will be common that offence in the name of the nation, for nation or state is good and

¹⁴ *Пастырський лист Григорія Хомишина до Всечесного клира Станиславівської дієцезії про політичне положення українського народу в польській державі*, с. 21.

¹⁵ *Ibidem*, с. 11.

allowed, then the feeling of true understanding, virtue and morality will be erased, then in this nation crime against brothers will be common [...] and then crime will be heroism, because they shall be committed in the name of Ukraine and for Ukraine”¹⁶.

Let's pay attention that attitude of H. Khomyshyn to Ukrainian nationalists caused some confusions with A. Sheptytskyi. The thing is, that metropolitan took more diplomatic position regarding to the OUN. He did not judge everything that had connection with nationalism ideas, but rather tried to attract nationalist to church. Otherwise, as A. Sheptytskyi claimed, young men who supported the ideas of the OUN, “would be lost for Ukraine forever”. On 10 April 1932, religious newspaper “Meta”, posted the article of A. Sheptytskyi called “UKS and politics”. Metropolitan said that Catholics can belong to any political party or grouping, the program of which is not against Catholic religion or ethics and thus be a monarchist, conservative, democrat, conciliator in certain exceptional cases even extremist. Just last statement inspired the OUN to further the fight, at the same time encouraging to more proactive actions conciliators, to which H. Khomyshyn belonged. In the letter to A. Sheptytskyi on 2 May 1932, the Bishop of Stanislav in some extent reproached the Metropolitan for being too indulgent towards nationalists¹⁷.

We note, that H. Khomyshyn did not deny the future existence of independent Ukraine, and believed that “people who abdicate their ideas and hopes of a sovereign state, deny themselves and don't worth existing in this world”. But he understood, that Ukrainians in the beginning of 1930s were not ready for this.

According to H. Khomyshyn, the period of forced stay with in Poland must be used rationally – to prepare ourselves spiritually, following the guidelines of the Catholic Church, to consolidate forces to prepare to fight for our country. Unifying force for the Ukrainian population must be Ukrainian Catholic National Party.

The Bishop understood patriotism specifically. He believed that expressing in demagogic manner, inciting people against the government it is a subversive work, not constructive. He was convinced „that the state should not be built by demagogy, rebellion against parasites, demonstrations, meetings, calls. It must be a creation of solid work, strong morals, reliance on God and church laws”¹⁸. The Bishop thought that in building of a sovereign state key role is played by three factors: “the power of the military, finances and spirit”. As Ukrainians in

¹⁶ *Пастирський лист Г. Хомишина про грозу духової руйни*, Станіславів 1933, с. 35–36.

¹⁷ ЦДІАУ у м. Львові, ф. 406, оп. 1, спр. 22, арк. 1,16.

¹⁸ В. Перевезій, *Українська греко-католицька церква в східногалицькому суспільстві 20–30-х рр. XX ст.* // *Вісник Прикарпатського університету* (1999), № 1, с.76–79.

the Polish state can't have „neither the military nor the financial power”, the „spiritual” they must achieve themselves.

But the views of the Bishop H. Khomyshyn were supported by small part of Ukrainian politicians. The position of the Bishop was considered as divorced from the realities of life. The Ukrainian Catholic National Party worked slowly. As of April 1933, there was no serious center of the UNP behind Stanislav¹⁹. Due to the lack of people, H. Khomyshyn in April, 1932 proposed to rename the party into Ukrainian National Revival²⁰. The Bishop believed that the old name is „narrow ambitious”, „not promising”, which cannot provide the expansion of activities of the party.

In May, 1932 the UKNP was renamed into the UNA. According to the messages of „Nova Zoria” newspaper, the party changed its name because it was affected by nationalism and liberalism, but the UNA adopted ideological postulates of the UKNP, and stays on the same political positions.

Thus, the Ukrainian organizations of clerical-conservative orientation put in their programs the problem of solving national issue. They tried to solve it in gradual, evolutionary way, hoping for the Polish authorities to understand the position of Ukrainians. That's how the UKNP (UNA) despite their loyalty to the government, called for the autonomy of Ukrainian lands within the Polish State, without rejecting the future of independent Ukraine. The UKA and especially the UKS activity promoted the spiritual unity of Ukrainians, gave them moral support in defending their national rights.

KWESTIA NARODOWA W PROGRAMOWYCH DOKUMENTACH UKRAIŃSKICH POLITYCZNYCH ZJEDNOCZEŃ KLERYKALNO-KONSERWATYWNEGO KIERUNKU NA UKRAINIE ZACHODNIEJ (1920–1930)

(STRESZCZENIE)

W artykule zbadano działalność ukraińskich partii i społeczno-politycznych zjednoczeń Ukrainy Zachodniej: klerykalno-konserwatywnego kierunku ukraińskiej organizacji chrześcijańskiej, ukraińskiego związku katolickiego i ukraińskiej katolickiej partii ludowej. Wyjaśniono miejsce kwestii narodowej w ich programach, stosunek do hasła autonomii Ukrainy Zachodniej w obrębie państwa polskiego i możliwej niezależności całej Ukrainy. Przeanalizowano również w tym kontekście postanowienia partyjnych konferencji, dyskusje prowadzone na łamach gazet i czasopism określonych politycznych organizacji. Przedstawiono ponadto poglądy na temat stosunków ukraińsko-polskich greckokatolickiego metropolity Anrzeja Szeptickego i biskupa Grigorija Chomyszyna.

¹⁹ ЦДІАУ у м. Львові, ф. 359, оп. 1, спр. 208, арк. 30.

²⁰ Ibidem, арк. 42.

NATIONAL QUESTION IN PROGRAM DOCUMENTS OF UKRAINIAN POLITICAL ASSOCIATIONS OF CONSERVATIVE-CLERICAL DIRECTION IN WESTERN UKRAINE (1920–1930)

(SUMMARY)

In the article activity of Ukrainian parties and social and political associations of conservative-clerical direction in Western Ukraine – UKA, UKS, UKNP (UNA)– is explored. The place of national question in their programs is found out. The attitude to the slogan of autonomy of Western Ukraine within Poland and possible independence of Ukraine was researched. It analyzes the decision of party conferences, discussions on this subject on the pages of print media related to political organizations. Looks to character of Ukrainian-Polish relations of metropolitan Andrey Sheptytskyi and bishop Hrygory Khomyshyn are exposed.

NATIONALE FRAGE IN DEN PROGRAMMDOKUMENTEN DER UKRAINISCHEN POLITISCHEN BÜNDEN DER KLERIKAL-KONSERVATIVEN RICHTUNG IN DER WESTUKRAINE (1920–1930-ER JAHRE)

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dem Artikel werden die Aktivitäten der ukrainischen politischen Parteien und sozialpolitischen Organisationen der westlichen Ukraine klerikal-konservative Richtung UKA, UCS, UKNP (UNF) untersucht. Es werden die nationale Frage in ihren Programmen und die Haltung zur Autonomie der westlichen Ukraine innerhalb Polens und einer möglichen Unabhängigkeit der Ukraine untersucht. Es werden die Entscheidung des Parteitages und Diskussionen zu diesem Thema auf den Seiten von Printmedien der entsprechenden politischen Organisationen analysiert. Die Ansichten über die Natur der ukrainisch-polnischen Beziehungen von griechisch-katholischem Metropolitan Andrej Sheptytsky und Bischof Gregor Khomyshyn wurden entdeckt.

Ks. Wojciech Zawadzki
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Historyczny i ideologiczny kontekst męczeństwa sióstr św. Katarzyny na Warmii w 1945 r.

Słowa kluczowe: II wojna światowa, Prusy Wschodnie, zakony katolickie, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, męczeństwo.

Keywords: Second World War, East Prussia, Catholic orders, the Congregation of the Sisters of St. Catherine Virgin and Martyr, martyrdom.

Schlüsselworte: 2. Weltkrieg, Ostpreußen, katholische Orden, Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina, Märtyrertod.

1. Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy na Warmii w latach 1571–1945

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy (*Congregatio Sororum S. Catharinae V. et M.*), zgromadzenie habitowe na prawie papieskim, założyła w Braniewie w 1571 r. bł. Regina Protmann. Jest to pierwsze w Kościele katolickim żeńskie zgromadzenie zakonne o charakterze kontemplacyjno-czynnym, któremu patronuje św. Katarzyna Aleksandryjska, dziewica i męczennica z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Regina Protmann urodziła się w 1552 r. w Braniewie w rodzinie mieszczkańskiej Piotra i Reginy z d. Tingel (Tüngel). Ojciec był bogatym kupcem, właścicielem spichrza i dużego domu, w którym potem osiadło nowo założone zgromadzenie. W młodości Regina utrzymywała kontakty z braniewskimi beginkami, ale istotny wpływ na dalsze jej życie wywarli jezuici sprowadzeni do Braniewa w 1565 r. W wieku 19 lat założyła zgromadzenie żeńskie, które szybko rozprzestrzeniło się na terenie całej Warmii. Regina Protmann zmarła w opinii świętości 18 stycznia 1613 r. w Braniewie. Jej relikwie przechowywane są

Adres/Adresse/Anschrift: ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki, Katedra Historii Nowożytnej, Zakład Badań nad Historią Kościoła w Epoce Nowożytnej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, wzawadzki@elblag.opoka.org.pl.

w klasztorze braniewskim. 13 czerwca 1999 r. papież Jan Paweł II dokonał w Warszawie jej beatyfikacji¹.

Powołane do istnienia przez bł. Reginę Protmann nowe zgromadzenie zakonne wpisywało się w nurt przemian życia monastycznego Kościoła katolickiego po soborze trydenckim. Urbanizacja, rozwój życia gospodarczego i społecznego, tendencje do emancypacji i równouprawnienia oraz wzmożona mobilność ludzi, to tylko niektóre czynniki wpływające również na przemianę zakonów katolickich na przełomie XVI i XVII w. Regina Protmann, przeczuwając potrzebę zmian, stała się prekursorką apostolskiej działalności zgromadzeń żeńskich. Dlatego jej dzieło należy uznać za oryginalne i bezprecedensowe. Taka była również nowa reguła, która odchodziła od rozpowszechnionej dotąd klauzury papieskiej i ślubów uroczystych, a przyjmowała klauzurę zwykłą i proste śluby wieczyste. Nowatorski był też zapis o wprowadzeniu bezpośredniej zależności od biskupa diecezjalnego i hierarchicznego systemu władzy w zakonie. Wyjątkowość tych zapisów polegała także na tym, że swym pragmatyzmem wyprzedzały one praktykę potrydencką zapisaną w bulli *Circa pastoralis* z 29 maja 1566 r. Regułę sióstr katarzynek promulgował biskup warmiński Marcin Kromer 18 marca 1583 r. Po dokonaniu zmian w duchu soboru trydenckiego ponownie zatwierdził ją 12 marca 1602 r. biskup Piotr Tylicki. Tego samego dnia w Wilnie nuncjusz apostolski Claudius Rangoni udzielił regule papieskiej aprobaty².

Zgromadzenie sióstr św. Katarzyny, jeszcze za życia Reginy Protmann, szybko rozszerzyło swą działalność na inne warmińskie miasta. Nowe klasztory przed końcem XVI w. powstały w Ornece, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu. Kolejne placówki zakonne na terenie całej diecezji warmińskiej utworzono w XIX i na początku XX w., m.in w: Bisztyнку, Jezioranach, Pieniężnie, Barczewie, Dobrym Mieście, Olsztynie, Tolkmicku, Królewcu, Elblągu, Malborku, Sztumie.

Już w 1645 r. utworzono litewską gałąź zgromadzenia. Od 1897 r. siostry pracują w Brazylii, a od 1908 r. w Niemczech. Tymczasowe placówki zakonne utworzono w 1877 r. w Finlandii, w 1879 r. w Rosji a w 1896 r. w Anglii³.

¹ A. Bönick, *Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina*, Braunsberg 1933, passim; B. G. Śliwińska, *Bł. Regina Protmann – osobowość i dzieło*, Studia Warmińskie 38 (2001), s. 155–166; M. Krebs, *Kult Matki Reginy Protmann na przestrzeni wieków*, Studia Warmińskie 40 (2003), s. 429–440.

² E.M. Wermter, *Quellen zur Geschichte der ersten Katharinnen – Schwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann + 1613*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 1975, Beiheft 2, s. 32–82; B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, t. 1, Olsztyn 1998, passim; H.D. Wojtyska, *Potrydenckie przemiany w koncepcji żeńskiego życia zakonnego*, Studia Warmińskie 38 (2001), s. 179–184.

³ F. Hipler, *Regina Protmann und die ermländischen Convente*, Pastoralblatt für die Diözese Ermland 5 (1883), s. 49–58; A. Bludau, *Die Geschichte der Katharinerinnen der Provinz Lituanie*, Braunsberg 1940 (mps); R. Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1772–1914)*, Paderborn 2011, s. 60–67, 171–198.

Siostry katarzynki realizowały charyzmat swego zgromadzenia w opiece nad ubogimi i opuszczonymi, pielęgnowaniu chorych, kształceniu i pracy wychowawczej z dziewczętami, trosce o estetykę świątyni oraz szat i paramentów liturgicznych. Od 1827 r. siostry zintensyfikowały swe zaangażowanie w kształceniu młodzieży żeńskiej. Wiele z nich zdobyło przygotowanie pedagogiczne i nauczycielskie, uzyskując w ten sposób prawo nauczania i zakładania własnych szkół. W latach 1850–1877 zgromadzenie prowadziło 14 szkół podstawowych, jedną szkołę średnią dla dziewcząt oraz przyklasztorne pensjonaty. W Braniewie uruchomiono sierociniec oraz bursę dla dzieci głuchoniemych. W okresie Kulturkampfu w latach siedemdziesiątych XIX w., gdy zabroniono zakonnicom nauczania dzieci, w większym wymiarze zajęto się szpitalnictwem i aktywnością opiekuńczo-charytatywną. Z dużym rozmachem przystąpiono także do organizowania w całej diecezji warmińskiej opieki nad dziećmi przedszkolnymi⁴.

Krótko przed wybuchem II wojny światowej Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny nadal prężnie się rozwijało. W 1930 r. liczyło ono 823 siostry i 75 nowicjuszek w 150 domach zakonnych. Zakonnice posługiwały w 40 przedszkolach, 9 sierocinicach, 4 przytułkach, 2 domach wychowawczych, 6 pensjonatach, 4 domach wypoczynkowych, 3 sanatoriach, 33 szpitalach, 23 szkołach podstawowych i średnich, 2 szkołach pielęgniarских, 2 szkołach gospodarstwa domowego i w jednym seminarium wychowawczyń przedszkolnych⁵.

Niemiecki narodowy socjalizm i walka Adolfa Hitlera z chrześcijaństwem znacznie ograniczyły aktywność charytatywną i wychowawczo-edukacyjną sióstr katarzynek, szczególnie na terenie Warmii. Siostry zostały odsunięte od nauczania dzieci i młodzieży, usunięto je z wielu szpitali, a szkoły pielęgniarские i gospodarstwa domowe w 1944 r. zupełnie zlikwidowano.

Na początku 1945 r. siostry św. Katarzyny podzieliły dramatyczny los ludności cywilnej w Prusach Wschodnich. Hitlerowskie władze partyjne NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) zbyt późno zarządziły ewakuację mieszkańców z tego terenu. Dopiero w styczniu 1945 r., gdy zacisnął się sowiecki pierścień okrażenia, dziesiątki tysięcy cywilów ratowało się chaotyczną ucieczką na Zachód przez pokryty lodem Zalew Wiślany i na pokładach

⁴ G. Bellgardt, *Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen*, Berlin 1931, passim; W. Kilian, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, *Studia Warmińskie* 22–23 (1985–1986), s. 113–132; B.G. Śliwińska, *Udział sióstr św. Katarzyny w edukacji dzieci i młodzieży żeńskiej na Warmii w latach 1571–1877*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1 (1994), s. 23–33; R. Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt*, s. 69–158.

⁵ J. Steinki, *Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland*, Braunschweig 1931, passim; M.L. Krebs, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Diecezji Warmińskiej w latach 1933–1993*, *Studia Warmińskie* 32 (1995), s. 291–327.

okrętów ratowniczych. W skrajnie trudnych warunkach atmosferycznych wiele zakonnice znalazło się w kolumnach uciekinierów, nieustannie ostrzeliwanych i bombardowanych przez radzieckie samoloty. Napotkanie sowieckich żołnierzy oznaczało dla wielu z nich bestialskie gwałty i śmierć. Podobny los spotkał siostry, które z powodu choroby, wycieńczenia lub podeszłego wieku zaniechały dalszej ucieczki. Żołnierze radzieccy bezlitośnie obeszlą się nawet z zakonniami, które pozostały w nieewakuowanych szpitalach przy łóżkach chorych i rannych. Niektóre siostry katarzynki Rosjanie deportowali w głąb Związku Radzieckiego, gdzie skierowano je do wycieńczającej pracy przymusowej. Wiele z nich nigdy już nie wróciło do ojczyzny. Ogółem w ostatnich miesiącach II wojny światowej śmierć poniosły 102 siostry katarzynki⁶.

2. Wkroczenie Armii Czerwonej do Prus Wschodnich

Ofensywa zimowa Armii Czerwonej w Prusach Wschodnich rozpoczęła się 13 stycznia 1945 r. 3 Front Białoruski w ciągu kilku dni przełamał obronę niemiecką w okolicach Gąbina i rozpoczął natarcie w kierunku Królewca. W walkach na tym terenie uczestniczyła m.in. 28 Armia generała porucznika A. Łuczynskiego oraz 11 Armia Gwardii generała pułkownika K. Galickiego.

14 stycznia 1945 r. do ofensywy na południu został włączony 2 Front Białoruski. Do 18 stycznia oddziały wszystkich armii radzieckich na tym froncie zajęły pozycje na linii Przasnysz – Ciechanów – Nasielsk – Płońsk – Modlin. Walkami dowodzili: generał pułkownik A. Gorbato (3 Armia), generał porucznik N. Gusiew (48 Armia), generał pułkownik I. Fieduniniskij (2 Armia Uderzeniowa), generał pułkownik P. Batow (65 Armia) oraz generał pułkownik W. Popow (70 Armia).

2 Front Białoruski miał wykonać manewr oskrzydający Niemców od południa i zamykający siły wschodniopruskie w okrążeniu. W tym celu marszałek Konstanty Rokossowski 18 stycznia 1945 r. rzucił do walki 5 Gwardyjską Armię Pancerną dowodzoną przez generała pułkownika W. Wolskiego, która dokonała najszybszego rajdu sił pancernych w całej II wojnie światowej. 19 stycznia 1945 r. Armia Czerwona wkroczyła do Działdowa, 20 stycznia do Nidzicy, 21 stycznia do Olsztynka i Ostródy, 22 stycznia do Hawy, Morąga i Małdyt, a 23 stycznia do Pasłęka i Młynar. Czołgi kapitana Gienadija Diaczen-

⁶ M.Ł. Krebs, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Prowincja Warmińska w latach 1939–1947*, w: *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce (1939–1947)*, t. 12, Lublin 1998, s. 122–186; eadem, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, w: J. Guzowski (red.), *Męczennicy Kościoła Warmińskiego XX wieku*, Olsztyn 2004, s. 55–69.

ki, korzystając z zaskoczenia 23 stycznia, przejechały przez Elbląg i uchwyciły przyczółek nad Zalewem Wiślanym.

Szybko przesunęły się również radzieckie oddziały na prawym skrzydle 2 Frontu Białoruskiego. 20 stycznia 1945 r. padł Wielbark, a 22 stycznia 3 Samodzielny Gwardyjski Korpus Kawalerii dowodzony przez generała porucznika Nikołaja Oslikowskiego bez większych walk zajął Olsztyn.

W ciągu zaledwie 10 dni linia frontu w Prusach Wschodnich przesunęła się o 200 kilometrów na północ, opanowując obszar o szerokości 130 kilometrów (między Wisłą a Olsztynem) i odcinając w okrążeniu niemiecką Grupę Armii „Środek”.

Marszałek Konstanty Rokossowski, dowódca 2 Frontu Białoruskiego, w pamiętniku odnotował próby wydostania się Niemców z okrążenia wschodniopruskiego: „Wyjście wojsk prawego skrzydła 2 Frontu Białoruskiego pod Elbląg (2 Armia Uderzeniowa), nad Zalew Wiślany i pod Tolkmicko (5 Armia Pancerna Gwardii) oznaczało odcięcie całego wschodniopruskiego zgrupowania nieprzyjaciela od pozostałych sił armii niemieckiej. W końcu stycznia zgrupowanie to podjęło próbę przywrócenia połączenia lądowego przez Pomorze z centralnymi rejonami Niemiec. W nocy z 26 na 27 stycznia co najmniej siedem dywizji piechoty i jedna dywizja pancerna nieprzyjaciela wykonały uderzenie z rejonu Lidzbarka Warmińskiego w kierunku Elbląga, gdzie w tym czasie toczyły się jeszcze walki. Kosztem znacznych strat udało się przeciwnikowi zepchnąć związki taktyczne 48 Armii dwadzieścia kilometrów na zachód”⁷.

Główne siły 3 Frontu Białoruskiego posuwały się wolniej z powodu większych sił wroga i licznych naturalnych przeszkód. Tylę zdobyto dopiero 20 stycznia 1945 r., Gąbin 21 stycznia, Wystruń i Welawę 22 stycznia, odizolowany garnizon Kłajpedy padł ostatecznie 28 stycznia. W tym samym czasie kapitulowały kolejne linie obrony niemieckiej na Mazurach. Olecko i Gołdap Rosjanie zajęli 22 stycznia, 24 stycznia Wydminy, 25 stycznia Giżycko, Mikołajki Mazurskie i Węgorzewo, a 27 stycznia Kętrzyn. W ciągu kilku dni Sowietci opanowali silnie ufortyfikowane pozycje niemieckie wzdłuż Wielkich Jezior Mazurskich, co z powodów taktycznych miało kluczowe znaczenie dla dalszych walk w Prusach Wschodnich.

⁷ Kontrnatarcie niemieckie w kierunku Pasłęka i Elbląga prowadził VI Korpus dowodzony przez gen. Horsta Grossmanna. Por. L. Moczulski, *Prusy Wschodnie w II wojnie światowej 1939–1945*, Rocznik Olsztyński 5 (1963), s. 183–185; I. Fiedumiński, *Na alarm*, tłum. S. Klonowski, Warszawa 1964, s. 286–287; K. Rokossowski, *Żołnierski obowiązek*, tłum. P. Marciniżyn, F. Czuchrowski, Warszawa 1976, s. 356–359, 362; *Okręg Mazurski w raportach Jakuba Prawina. Wybór dokumentów 1945 rok*, wyd. T. Baryła, Olsztyn 1996, s. VIII; K. Dieckert, H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie. Kronika dramatu 1944–1945*, Gdańsk 2011, s. 121, 131–138, 140.

Na przełomie stycznia i lutego 1945 r. toczyły się boje o miasta na Warmii. Reszel i Biskupiec sowiecka 50 Armia, dowodzona przez generała pułkownika Iwana Boidina, zajęła 28 stycznia. Bisztynek padł 29 stycznia, Lidzbark Warmiński 30 stycznia, a Dobrze Miasto – 3 lutego. Sytuacja niemieckich oddziałów stała się dramatyczna, gdy wysunięte jednostki 3 Frontu Białoruskiego zajęły 29 stycznia Brandenburg nad Zalewem Wiślanym. Tym samym siły niemieckie w Prusach Wschodnich zostały rozbite przez Rosjan na dwie części.

Rozpoczynał się ostatni etap kampanii wschodniopruskiej. Po długich walkach 10 lutego 1945 r. skapitulował Elbląg. W marcu i kwietniu toczono zacięte boje z resztkami niemieckiej armii w północnej Warmii i w Sambii. Braniewo Rosjanie zajęli 20 marca, Świętą Siekierkę 24 marca, a Bałgę 28 marca. Po zaciętych bojach i silnym ostrzale artyleryjskim oddziały 11 Armii Gwardyjskiej oraz 43 i 50 Armii zajęły 9 kwietnia 1945 r. Królewiec. W walkach w okolicach Królewca wzięto do niewoli ponad 50 tys. jeńców, 80 tys. osób zginęło, zdobyto 605 czołgów i dział szturmowych oraz ponad 3500 dział. Epilogiem walk na Półwyspie Sambijskim było zajęcie 25 kwietnia silnie umocnionej Piławy. Wraz ze zdobyciem portu piławskiego ustały transporty ewakuacyjne Niemców drogą morską z tej części Prus Wschodnich. Lokalne walki na odcinku wschodniopruskim toczyły się do początku maja 1945 r. na Żuławach i Mierzei Wiślanej. Krynica Morska poddała się 3 maja. Ostatnie niemieckie oddziały skapitulowały na tym terenie dopiero 9 maja 1945 r.⁸

Działaniom militarnym w Prusach Wschodnich w 1944 i 1945 r. towarzyszyły masowe zbrodnie wojenne dokonywane na bezbronnej ludności cywilnej. Trzeba podkreślić, że Niemcy przyczynili się do rozmiaru tych zbrodni i cierpień. Gauleiter Erich Koch i jego partyjni towarzysze z NSDAP bezpośrednio odpowiadają za wstrzymanie ewakuacji cywilów w obliczu nacierającej Armii Czerwonej. „Koch miał władzę rozkazodawczą sięgającą niemal po linię frontu i groził najcięższymi karami za jakiegokolwiek przygotowania, nie mówiąc już o samej ewakuacji”. Jeszcze 11 stycznia 1945 r. zastępca Komisarza Obrony Rzeszy Paul Dargel naciskany przez dowódców wojskowych, by zarządził ewakuację ludności cywilnej w Prusach Wschodnich kategoricznie odpowiedział:

⁸ J. Bochenek, *Pogrom wojsk niemieckich w Prusach Wschodnich w 1945 r.*, Bellona 1946, z. 10, s. 686, 688; S. Okęcki, *Operacja w Prusach Wschodnich w 1945 r.*, Bellona 7(1949), s. 591–599; L. Moczulski, *Prusy Wschodnie w II wojnie światowej 1939–1945*, s. 185–195; T. Gajownik, J. Maroń, *Utracony bastion (Prusy Wschodnie w latach 1918–1945)*, w: W. Gieszczyński, N. Kasperek (red.), *Wielkie wojny w Prusach. Działania militarne między Wisłą a Niemnem na przestrzeni wieków*, Dąbrówno 2010, s. 278–282; K. Dieckert, H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie*, s. 91, 124–125, 143–145, 189–200, 204, 213–249; W. Łukaszun, *Operacja Pomorska Armii Czerwonej na Żuławach w 1945 roku*, w: A. Gąsiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku*, Sztutowo 2014, s. 13–21; W.B. Łach, *Mierzeja Wiślana w działaniach wojennych w 1945 roku*, w: A. Gąsiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku*, Sztutowo 2014, s. 83–95.

„Prusy Wschodnie zostaną obronione, ewakuacja nie wchodzi w rachubę”. Wojskowi zdawali sobie sprawę, co stanie się, gdy Sowieci przerwą linię frontu i że wówczas na ewakuację będzie za późno. Wojsko nie będzie wówczas w stanie obronić kobiet, dzieci i starców przed bestialstwem Rosjan. Partyjne kierownictwo prowincji wschodniopruskiej miało jednak własny pogląd na obronę i nie przyjmowało argumentów niemieckich dowódców. W konsekwencji NSDAP w 1945 r. nie miała nawet planu działań ewakuacyjnych, co pogłębiło chaos wśród cywilów ratujących się ucieczką przed frontem wojennym i pociągnęło za sobą wiele ludzkich ofiar.

W całych Prusach Wschodnich ewakuacja ludności cywilnej przed Armią Czerwoną wyglądała podobnie. Ostatecznie na kilka godzin przed wkroczeniem Rosjan kreisleiterzy wydawali rozkaz natychmiastowej ewakuacji, ale wówczas nie było już transportu i rozpoczynała się paniczna ucieczka. Dochodziło do aktów desperacji i rezygnacji. Tak było w powiecie reszelskim, gdzie mieszkańcy dziesięciu gmin odmówili ewakuacji i pozostali w domach. Starsi i osłabieni ludzie dokonywali wtedy wyboru między ewentualną śmiercią z ręki żołnierza radzieckiego, a niechybną śmiercią na mrozie. Wielu spotkała śmierć w uformowanych kolumnach uciekinierów, przemieszczających się bezładnie po wschodniopruskich drogach. Były one łatwym celem dla radzieckich samolotów, ostrzeliwujących je z broni pokładowej i zrzucających na nie bomby⁹.

Drogi ucieczki niemieckich cywilów w 1945 r. wiodły albo w kierunku Królewca i na obszar Sambii, albo do mostów na Wiśle, a stamtąd dalej w głąb Rzeszy. Kto jednak nie przedostał się na lewy brzeg Wisły przed 5 stycznia, ten padł ofiarą Rosjan atakujących w kierunku Bałtyku. Niektórzy zdecydowali się na ucieczkę w kierunku Gdańska i Gdyni. „Kiedy atakiem na Elbląg Rosjanie zablokowali drogę na zachód, doszło do ogromnego spiętrzenia uciekających mas. Wszystkie drogi zapchane były wozami uciekinierów, wędrującymi na piechotę ludźmi i wałęsającym się wokół bydłem. [...]. Część kolumn z uciekinierami ciągle nadchodziła od wschodu, a ci ludzie nie mieli pojęcia, że Rosjanie przecięli drogi pod Elblągiem. Inne z kolei kolumny ciągnęły w stronę Królewca. Następnie szły na północ, ku lodom Zalewu i Mierzei Wiślanej. Przy tak całkowitym chaosie, zapchanych drogach, część uciekinierów, straciwszy wszelką nadzieję, powróciła do rodzinnych miejscowości, np. w przypadku 45 gmin

⁹ Warto odnotować, że Erich Koch odpowiednio wcześniej wywiózł swoje prywatne mienie w dwóch wagonach na zachód. By ratować swe życie ucieczką, zachował na wyłączność opancerzony samochód osobowy, samolot typu *Fieseler Storch* i dwa lodolamacze. Por. T. Schieder (bearb.), *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, Bonn 1954, s. 41–44; K. Dieckert, H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie*, s. 100–101, 115, 151–159; M. Westphal, *Drogi ewakuacji ludności niemieckiej przez Żuławy na przełomie 1944/45 roku*, w: A. Gąsiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku*, Sztutowo 2014, s. 58.

z powiatu Mrągowo taką decyzję podjęła połowa z nich. [...]. Wielu z uciekinierów kończyło ze sobą, bo dotarli już do kresu sił i wytrzymałości, albo po prostu dlatego, że nie widzieli sensu w dalszej ucieczce”¹⁰.

Dramat tysięcy cywilów z terenu Prus Wschodnich, rozegrał się zimą 1945 r. na zamrzniętym Zalewie Wiślanym. Wielu wybrało tę drogę ewakuacji, by przez Mierzeję Wiślaną i Żuławy dotrzeć do Gdańska. Przy temperaturze -20° ludzie zamrzali w wodzie, gdy radzieckie samoloty pokruszyły bombami lód. Wielu zginęło od kul z broni pokładowej samolotów. Mimo licznych ofiar, około 450 000 uciekinierów przedostało się po lodzie na mierzeję.

Cywilie, którym udało się dotrzeć do któregoś z wschodniopruskich portów, byli przyjmowani na statki i drogą morską transportowani do Gdańska i Gdyni, lub dalej w głąb Rzeszy. Ta droga ewakuacji nie dawała jednak gwarancji przeżycia. Przeładowane ludźmi niemieckie okręty ewakuacyjne na Bałtyku były bardzo łatwym celem dla radzieckich okrętów podwodnych i samolotów. Tysiące cywilnych uciekinierów z Prus Wschodnich zginęło w lodowatych bałtyckich wodach. Taki los spotkał 2700 osób na statku „General von Steuben”, zatopionym radziecką torpedą 10 lutego 1945 r. Ponad tysiąc cywilów zginęło 11 kwietnia na zaatakowanych w pobliżu Helu przez sowieckie lotnictwo statkach „Moltkefel” i „Posen”. Na wysokości Rozewia 16 kwietnia torpeda zatopiała statek „Goya” z 5220 pasażerami (1500 żołnierzy i 3500 cywilów). Jednak do rangi symbolu dramatu rozgrywającego się w ostatnich tygodniach wojny na Bałtyku urosło zatopienie trzema torpedami statku „Wilhelm Gustloff”. Z ponad 5000 pasażerów i członków załogi uratowano zaledwie 904 osoby. Pomimo wielu ofiar, tylko z portów w Gdańsku, Gdyni i na Helu udało się w 1945 r. ewakuować 1 347 000 osób (1 047 000 cywilów i 300 000 żołnierzy). Natomiast z Królewca, Piławy i Mierzei Wiślanej ewakuowano 451 000 cywilów i 141 000 żołnierzy¹¹.

Po II wojnie światowej niemieckie Ministerstwo do Spraw Wypędzonych (*Bundesministerium für Vertriebene*) opublikowało oficjalne dane dotyczące ewakuacji ludności cywilnej z Prus Wschodnich. Jesienią 1944 r. ewakuowano lub dobrowolnie opuściło ten teren 500 000 Niemców. Od stycznia 1945 r.

¹⁰ K. Golczewski, *Przymusowa ewakuacja z prowincji nadbałtyckich III Rzeszy (1943–1945)*, Poznań 1971, s. 115–131; K. Dieckert, H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie*, s. 157–158; M. Westphal, *Drogi ewakuacji ludności niemieckiej przez Żuławy na przełomie 1944/45 roku*, s. 57–68.

¹¹ F. Buchholz, *Vor sieben Jahren*, Ermlandbriefe 21 (1952); *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 65–82, 88–98, 123, 151–154, 323; K. Dieckert, E. Kieser, *Danziger Bucht 1945. Dokumentation einer Katastrophe*, Esslingen am Neckar 1988, s. 88–115, 157–171; H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie*, s. 158–159, 162–166, 177, 208–210, 212; M. Westphal, *Drogi ewakuacji ludności niemieckiej przez Żuławy na przełomie 1944/45 roku*, s. 66–68; W.B. Łach, *Mierzeja Wiśłana w działaniach wojennych w 1945 roku*, w: A. Gašiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku*, s. 95.

250 000 osób ewakuowano na Zachód drogą lądową, 450 000 osób ewakuowano przez Zalew Wiślany w okolice Gdańska lub na Pomorze, 200 000 osób ewakuowano przez Mierzę Wiślaną w okolice Gdańska lub na Pomorze, 450 000 osób ewakuowano z Piławy drogą morską, 500 000 cywilów z terenu Prus Wschodnich wpadło w rosyjskie ręce¹².

Niemców, którzy wpadli w ręce Rosjan, czy to dlatego, że pozostali w swych domostwach, czy też w trakcie ucieczki dogonił ich front, spotkał okrutny los. Rozmiar zbrodni dokonanych przez Sowietów w Prusach Wschodnich nie doczekał się dotąd całościowego opracowania. Nadal dysponujemy głównie relacjami świadków tamtych wydarzeń, monografiami wschodniopruskich miast i wsi, gdzie policzono ofiary w odniesieniu do konkretnych miejscowości oraz rozproszonymi materiałami archiwalnymi, głównie o wojskowej proveniencji. Nigdy żaden sąd nie zajął się osądzeniem zbrodni wojennych dokonanych przez czerwonarmistów na ludności cywilnej w Prusach Wschodnich.

W powojennej niemieckiej historiografii symbolem okrucieństwa żołnierzy rosyjskich stała się rzeź ludności cywilnej we wsi Nemmersdorf w Prusach Wschodnich (dziś Majakowskoje w obwodzie kaliningradzkim). 21 października 1944 r. czerwonarmiści wymordowali tam 60 osób, głównie starców, kobiety i dzieci, które nie zdążyły ewakuować się przed nadejściem frontu. Wiele kobiet torturowano i zgwałcono. Najmłodsza ofiara miała 8 lat, najstarsza 84 lata. W dużym przepuście jednego z kanałów ukryły się kobiety z dziećmi i starcy. Kiedy Rosjanie ich odnaleźli, zaczęli strzelać do nich z karabinów maszynowych i wrzucili do przepustu granaty. W pobliskim Schulzenwalde znaleziono 95 osób zamordowanych przez Rosjan. Mord w Nemmersdorf został przez władze hitlerowskie wykorzystany propagandowo za pośrednictwem reporterów sprowadzonych pośpiesznie ze Szwajcarii, Szwecji, Francji i Hiszpanii.

Niemiecki kapitan Herminghaus zrelacjonował dramat cywilów w Nemmersdorf: „Po odbiciu Nemmersdorfu niemieckim oddziałom ukazał się straszny widok, który po raz pierwszy, w jednoznacznej formie, pokazał niemieckiemu narodowi, czego każdy z Niemców może oczekiwać, gdy rosyjski żołnierz uzyska nad nim władzę. Zaskoczone we wsi kobiety, wśród nich i kilka zakonnic, po wkroczeniu Rosjan spędzono razem, zgwałcono, a później w okrutny sposób pobito. Potem te kobiety zostały w bestialski sposób zakłute bagnietami lub nożami, albo zastrzelone. Ten czyn swoją potwornością przekroczył wszystkie dotychczasowe przeżycia żołnierzy, jakie wynieśli z walk na froncie”¹³.

¹² *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 13E-16E, 33E-41E.

¹³ *Grauenhafte Bestialitäten der Bolschewisten südlich Gumbinnen*, Leipziger Neueste Nachrichten 31 Oktober 1944; *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 4, 7-8; K. Dieckert, H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie*, s. 89.

Inny niemiecki żołnierz z kompanii Koschorcka, która odbiła Nemmersdorf z rąk Rosjan zanotował: „Gdy szliśmy przez wieś, nie zauważyliśmy tam już Rosjan. Ale ujrzeliśmy straszliwy widok ludzi, którzy się tam znaleźli, co przypomniało mi o okrucieństwach, jakie wycierpieli radzieccy wieśniacy od własnych żołnierzy, co często widziałem podczas naszych odwrotów na początku 1944 roku. Tutaj były Niemki, z których zdarto ubranie, by można było je gwałcić, a na koniec okaleczyć w okropny sposób. W jednej stodole znaleźliśmy starego człowieka z gardłem przebitym widłami, które przybiły go do drzwi. Wszystkie materace, pierzyny i poduszki z pierza były porozcinane i poplamione krwią. Dwa poranione ciała kobiet z dwójką zamordowanych dzieci leżały w piórach. Rzeź była tak makabryczna, że niektórzy nasi rekruci uciekli w panice”.

Równie wstrząsająca jest relacja Karla Piotrek, członka oddziału *Volkssturmu*, który wkroczył do Nemmersdorfu: „Na podwórzu po lewej stronie drogi stał wóz z czterema nagimi kobietami, które uduszono. Za stodołą Weisser Krug w stronę Gąbina znajdował się plac z pomnikiem Nieznanego Żołnierza. Za nim była druga wielka gospoda – Rotter Krug. W jej pobliżu, równoległe do drogi, stała stodoła i do obu skrzydeł wrót przybita była naga kobieta w postaci ukrzyżowanej. Znaleźliśmy w sumie siedemdziesiąt dwie kobiety, w tym dzieci, i jednego starca, 74-letniego, wszyscy byli martwi. Niemal wszystkich zamordowano w bestialski sposób. Wśród zabitych były nawet dzieci w pieluchach. W jednym pokoju znaleźliśmy 84-letnią kobietę, która siedziała na kanapie. Siekierą lub szpadlem rozcięto jej głowę na pół aż do szyi. Zanieśliśmy ciała na cmentarz we wsi, gdzie czekały na zagraniczną komisję lekarską. Czwartego dnia ciała pochowano w dwóch grobach. Komisja lekarska przyjechała dopiero następnego dnia i groby trzeba było otworzyć. Ta zagraniczna komisja jednoznacznie ustaliła, że wszystkie kobiety, a także dziewczynki od ósmego roku życia, a nawet ta 84-letnia kobieta, zostały zgwałcone”¹⁴.

Przerażający był rozmiar i bestialstwo tragedii w Nemmersdorfie. Przerażała liczba gwałtów zbiorowych na wszystkich ofiarach płci żeńskiej, następnie okaleczanych i zabijanych, w sposób, który łamał psychikę zaprawionych w boju żołnierzy Wehrmachtu. Wstrząsające było też to, że żołnierze radzieccy dopuszczali się tych czynów w trakcie walki. Propaganda nienawiści szerzona w oddziałach radzieckich, ideologia i bolszewickie wychowanie oraz pragnienie zemsty i odwetu na każdym Niemcu, wszystko to, nie tylko w Nemmersdorfie, ale w całych Prusach Wschodnich w ostatnich miesiącach wojny zbierało okropne żniwo. Przyzwolenie na zbrodnie wychodziło od najwyższych rangą

¹⁴ P. Buttar, *Pole walki Prusy. Szturm na niemiecki front wschodni 1944–1945*, Poznań 2012, s. 138–140.

wojskowych radzieckich. Marszałek Georgij Konstantynowicz Żukow, głównodowodzący I Frontu Białoruskiego, wydał jesienią 1944 r. odezwę do czerwonarmistów: „Nadszedł czas rozprawienia się z niemiecko-faszystowskimi draniami. Wielka i pałaca jest nasza nienawiść! Nie zapominajmy o naszych spalonych miastach i wsiach. Pamiętajmy o naszych braciach i siostrach, naszych matkach i ojcach, naszych żonach i dzieciach, umęczonych przez Niemców na śmierć. Zemścimy się za spalonych w diabelskich piecach, za uduszonych w komorach gazowych, za rozstrzelanych i torturowanych. Zemścimy się za wszystko”¹⁵.

Zapowiedź sowieckiej nienawiści i zemsty zrealizowano na wszystkich niemieckich terenach, szczególnie w Prusach Wschodnich.

W powiecie reszelskim Rosjanie zamordowali co najmniej 524 osoby, w tym 26 chłopów. Najpierw zamknięto ich w piwnicy na buraki, a potem wysadzono w powietrze. W Różyńsku Wielkim (Gross-Rosen) 28 cywilów zamknięto w stodole i tam spalono. W Kronowie (Kronau), w powiecie giżyckim, czerwonarmiści zamordowali 52 osoby, w tym 18 jeńców francuskich. Z kolumny uciekinierów z Ełku pod Odoje (Nikolsberg) wyciągnięto i zamordowano 97 osób. Podobny los spotkał 32 dzieci pod Bemowem Piskim (Schlagakrug).

Jedna z mieszkanek Reszla wspomina: „Miasto było dzień i noc plądrowane. Nieustannie dokonywano gwałtów. Wiele kobiet, np. pani B., prosiły doktora N., zatrudnionego w szpitalu o truciznę. On jednak jej nie podał. Wśród ofiar zdziczałych mężczyzn były także dzieci w wielu 13–14 lat, np. 14-letnia córka W.F. i 13-letnia córka sprzedawcy V.M. [...]. Jedna z dziewcząt nie mogła już znieść gwałtów, zażyła esencję octu i skończyła w strasznych mękach. Inna dziewczyna powiesiła się z tego samego powodu, inna ewakuowana kobieta podobnie. Kiedy Rosjanin pojawiał się w drzwiach, kobiety i dziewczęta wyskakiwały przez okna. Wtedy Rosjanie szli do innych domów i przyprowadzali nową zdobycz”.

W Zagonach (Sommerfeld) koło Lubomina niemieckie oddziały w trakcie kontrataku pod koniec stycznia 1945 r. błyskawicznie weszły w nocy do wioski. Znaleziono Rosjan jeszcze w łóżkach, obok zgwałconych przez nich kobiet. W innych okolicznych wsiach warmińskich, odbitych przez wojska niemieckie od Rosjan, oglądano straszne sceny. Odnaleziono chłopca rozjechanego przez czołg dlatego, że miał naszywkę *Hitlerjugend*. Natrafiono na kobietę z nożem w piersi, leżącą na stosie nawozu. W innej wsi Rosjanie związali razem wielu mężczyzn, oblali ich materiałem łatwopalnym i podpalili. Znaleziono też młodą dziewczynę, która po czternastokrotnym zgwałceniu otruła się veronalem.

¹⁵ A. Kossert, *Prusy Wschodnie*, s. 297–298; P. Buttar, *Pole walki Prusy*, s. 142.

W Metgethen koło Królewca żołnierze niemieccy ujrzeli straszliwe sceny. Wszędzie, na zewnątrz i w domach, leżeli pomordowani mężczyźni, kobiety i dzieci. W leju po bombie znaleziono 32 ciała. Z rąk sowieckich żołnierzy uwolniono około 70 kobiet, które w ciągu jednej nocy były gwałcone nawet 18 razy. Pozostali mieszkańcy tej wioski zostali deportowani w głąb Rosji¹⁶.

W Turowie koło Nidzicy Sowietci zamordowali 15 cywilów, w tym 9 kobiet. 22 stycznia 1945 r. w Szczęsnem (Schönwalde) koło Olsztyna okrutnie zamordowano 198 mieszkańców i uchodźców. W parafii Barczewko (Alt Wartenburg), także w pobliżu Olsztyna, zamordowano 35 cywilów, a 82 wywieziono do Rosji (od stycznia do marca 1945 r.). Wszyscy ci deportowani zmarli w Rosji. Na terenie parafii Klebark Wielki zamordowano na miejscu co najmniej 75 osób. W Majewie koło Elbląga Rosjanie rozstrzelali 12 osób, a deportowali 74 osoby, z których 57 osób zginęło w Rosji. W Borzynowie koło Pasłęka zastrzelono 45 osób, a los 92 osób jest dotąd nieznan. Z niewielkiej wsi Skowrony, także koło Pasłęka, zginęło w 1945 r. w wyniku rozstrzelania, samobójstwa, deportacji i ewakuacji 68 osób. W pobliżu Bemowa Piskiego w masowej egzekucji rozstrzelano 32 dzieci. W Różyńsku Wielkim koło Prostek spalono żywcem w stodole 28 osób. Wśród ofiar były kobiety i dzieci. Niemal każda wschodniopruska miejscowość dysponuje podobnymi statystykami z 1945 roku¹⁷.

Wstrząsające wspomnienie zapisał w Królewcu 20 kwietnia 1945 r., lekarz Hans Deichelmann: „Szczególnie tragiczny jest przypadek w Szpitalu Miłosierdzia. Profesor Unterberger odbierał właśnie trudny poród kleszczowy, gdy weszli Rosjanie. Od razu bez względu na okoliczności odebrali mu narzędzia, tak że z największym trudem zdołał doprowadzić zabieg do końca. Natychmiast po zakończeniu operacji ściągnęli kobietę z fotela operacyjnego i w straszliwy sposób gwałcili. Profesor Unterberger odszedł potem do swojego pokoju i odebrał sobie życie. [...] Bezlitośnie wypędzono chorych i personel na ulicę. Ludzie dopiero co po amputacji nóg musieli ruszyć w drogę o kulach, z trudem wspierani przez lżej chorych. W opuszczonym szpitalu musiały dziać się okrutne sceny. Schody i hol szpitalny były pokryte zwłokami zmasakrowanych oficerów

¹⁶ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 30–31, 62–63, 101, 293; K. Dieckert, H. Grossmann, *Bój o Prusy Wschodnie*, s. 147–148, 162, 198–199.

¹⁷ E.J. Gutzzeit (hrsg.), *Der Kreis Johannisburg. Ein Ostpreußisches Heimatbuch*, Würzburg 1964, s. 352–353; F. Liedtke, *Chronik des Dorfes Maibaum Kreis Elbing/Westpr. Erinnerungen und Überlieferungen*, Bremerhaven 1979, s. 223–226; H. Poschmann, *Süßenberg 1945/46*, w: A. Lemke u.a. (hrsg.), *Süßenberg im Ermland. Das Dorf am Kapellenberg*, Düsseldorf 1987, s. 116–117, 154–172; U. Fox, *Kirchspiel Alt-Wartenburg im Ermland mit Jadden – Tengutten – Tollack 1325–1985*, Paderborn 1989, s. 348–350; K. Jordan, *Die Kirchspiele Schmauch und Reichwalde*, Neuss 2003, s. 167–169; G. Kellmann, *Historia parafii Klebark Wielki, jej wiosek i okolic*, Klebark Wielki 2007, s. 128–129; A. Kossert, *Prusy Wschodnie*, s. 300–301; F. Folger, U. Liedtke, *Das Kirchspiel Marienfelde, Kreis Preußisch Holland/Ostpreußen*, Bd. 1, Königsplutter 2007, s. 227–228.

i żołnierzy najpotworniej okaleczonych. Wykorzystując ich rany, męczono ich poza tym w opętancy sposób. Na słupkach okien, klamkach u drzwi i słupkach łóżek znaleziono wielu powieszonych”¹⁸.

Po przejściu frontu wojennego, a nawet po zakończeniu II wojny światowej w maju 1945 roku, nie ustały zbrodnie czerwoarmistów na cywilach w Prusach Wschodnich. Życie niemieckiej ludności na tym terenie było nieopisanie trudne. Niemal wszyscy mężczyźni zniknęli, bo znaleźli się w Wehrmachcie albo Volkssturmie. Pozostali zostali schwytani i wysłani do Związku Radzieckiego. Życie kobiet na okupowanych terenach było jeszcze cięższe. Większość z nich, od dziewcząt po starsze kobiety, ponownie stała się ofiarami wielokrotnych gwałtów, które trwały jeszcze przez kilka miesięcy po ustaniu walk¹⁹.

W lutym 1945 r. przywódcy wielkich mocarstw ustalili w Jałcie, że północna część Prus Wschodnich, po zawarciu pokoju przypadnie Związkowi Radzieckiemu. Pomiędzy polską i radziecką częścią Prus Wschodnich wyznaczono granicę biegnącą w linii prostej od Świętej Siekierki nad Zalewem Wiślanym po Gołdap na Mazurach. Po wyznaczeniu tej granicy po stronie radzieckiej znalazło się od 250 000 do 300 000 Niemców, z których 1/4 przebywała w Królewcu. W latach 1945–1947 wielu cywilów deportowano za Ural, przesiedlono w inne rejony Prus Wschodnich, zmuszono do niewolniczej pracy w kołchozach i fabrykach lub przetrzymywano w olbrzymich więzieniach w Tapiau, Insterburgu i Pr. Eylau. W samym tylko więzieniu w Pr. Eylau osadzono ponad 10000 Niemców. Ponad połowa z nich zmarła z powodu chorób i wycieńczenia. Epidemie, szczególnie tyfus, były przyczyną wielu zgonów wśród niemieckich cywilów w całych radzieckich Prusach Wschodnich. W latach 1945–1947 w samym tylko Królewcu zmarła z tego powodu połowa spośród 70 000 przebywających w tym mieście Niemców. W lecie 1947 r. mieszkało tam już około 25 000 Niemców²⁰.

W zajmowanych stopniowo przez Sowietów Prusach Wschodnich tworzone radzieckie komendantury wojskowe, które oficjalnie miały zabezpieczać porządek oraz zdobyte mienie, dążyć do stworzenia warunków normalnego życia oraz oczyszczać teren z resztek hitlerowskich formacji militarnych. W rzeczywistości komendantury wojenne w Prusach Wschodnich do lata 1945 r. działały poza normami jakiegokolwiek prawa międzynarodowego i często dopuszczały się zbrodni na ludności cywilnej.

Obsadę komendantur wojskowych przygotowano z dużym wyprzedzeniem, na etapie planowania ofensywy w Prusach Wschodnich. Jeszcze w trakcie

¹⁸ A. Kossert, *Prusy Wschodnie*, s. 304–306.

¹⁹ P. Buttar, *Pole walki Prusy*, s. 613.

²⁰ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa*, Bd. I/1, s. 87E-96E.

walk o Królewiec utworzono wojenną komendanturę tego miasta, którą kierował inspektor gwardii 3 Frontu Białoruskiego gen. mjr Michaił W. Smirnow. Naczelnikiem granizonu miasta i twierdzy królewieckiej został dowódca 50 armii gen. lejtn. F.P. Ozierow. Komendanturą ważniejszych miast podlegały komendatury rejonowe, którymi kierował płk Łobanow z dowództwa 3 Frontu Białoruskiego. Niezależnie od komendantur działały inne organy wojskowe podległe gen. mjr Stiepanowi J. Roszkowowi. Duże znaczenie po przejściu frontu wojennego miały oddziały NKWD, których zadaniem było oczyszczanie zajętych terenów. Do ich kompetencji należało też nadzorowanie ludności zdobytego terenu. Pełnomocnikiem NKWD 3 Frontu Białoruskiego był L. Awakumow, a pomocnikiem jego był Zielenin. Pełnomocnikiem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych na Prusy Wschodnie został mianowany Trofimow.

Dobrze rozpoznane i udokumentowane są radzieckie zbrodnie dokonane po przejściu frontu na obszarze Powiśla i Żuław. Główną komendanturą wojsk radzieckich w Malborku dowodził ppłk Denisow. Mniejsze jednostki istniały w Sztumie, Pietrzwałdzie oraz Postolinie (dowódca Łukianow). Gwałty, rabunki i morderstwa miały miejsce we wszystkich prawie miejscowościach podlegających tym komendanturom. W równym stopniu represjonowano Niemców, jak i autochtonów polskiego pochodzenia, których radzieccy żołnierze i funkcjonariusze nie rozróżniali.

„W Pietrzwałdzie przeżył gehennę we własnym domu Józef Zblewski, który zginął od kul, a jego żona uderzona żelazkiem w głowę nie odzyskała pełnej sprawności umysłowej. We wsi Stażki zabito gospodarza Pakera za ukrycie 3 koni. W małej osadzie Kątki wymordowano starców kobiety i dzieci. Dwunastu mieszkańców zabito w Dąbrówce Malborskiej. Zamordowano ks. G. Fuchsa ze Sztumu i ks. G. Rahmela z Pietrzwałdu. W tej samej wiosce gospodarzowi Spalkowi, który usiłował obronić córkę, jeden z żołnierzy obciął głowę szablą. Kilkunastoletnią Beatę Ciecharzowską ściągnęli z wozu i zamordowali. Jej ciało zostawili strasznie okaleczone na kupie gnoju. U Borzymskich matka stanęła w obronie napastowanej córki. Otrzymała postrzał w brzuch. Nie zdołała uratować córki ani jej kilkunastodniowego dziecka. Dnia 23 października 1945 roku w Duninowie zgwałcono i zamordowano Niemkę na oczach jej trojga dzieci. Jedna z kobiet w protokole spisany 28 czerwca 1945 roku w Starostwie Powiatowym w Malborku oświadczyła, że została zgwałcona przez czerwonoarmistów 36 razy, a jej córka czterokrotnie”²¹.

²¹ A. Magierska, *Ziemie zachodnie i północne w 1945 roku. Kształtowanie się podstaw polityki integracyjnej państwa polskiego*, Warszawa 1978, s. 17–39; *Okręg Mazurski w raportach Jakuba Prawina. Wybór dokumentów 1945 rok*, wyd. T. Baryła, s. IX; M. Łach, *Status prawny komendantur wojennych Armii Czerwonej na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski w 1945 roku*, w: A. Łach (red.),

Świadectwem dramatu i cierpienia wielu kobiet na zajętych przez Armię Czerwoną wschodniopruskich terenach jest księga metrykalna parafii Mikołajki Pomorskie. W księdze chrztów z 1945 r., przy kilkunaściorgu dzieciach wówczas ochrzczonych, w rubryce dotyczącej ojca, ksiądz proboszcz zanotował – „zgwalcona przez Ruska”²².

Po ustaniu działań frontowych wiele kobiet zapadło na choroby weneryczne. Ich stan zdrowia był konsekwencją pierwszego etapu zajmowania przez czerwonarmistów Prus Wschodnich. Kobiety gwałcili żołnierze radzieccy, będący często nosicielami tych chorób²³.

Przed zakończeniem II wojny światowej przywódcy Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Rosji, planowali powojenny ład w Europie. Przedmiotem rozmów był m.in. przebieg granic państwowych, określenie strefy wpływów oraz konieczność transferu ludności w nowej rzeczywistości politycznej. Gorącym zwolennikiem wysiedleń Niemców z Europy Środkowo-Wschodniej na Zachód był premier Wielkiej Brytanii Winston Churchill. Podczas konferencji jałtańskiej w lutym 1945 r. powiedział, że „wysiedlenie 6 milionów Niemców nie wywołuje u niego szoku”. Wprawdzie konferencja nie przyniosła ostatecznych rozstrzygnięć w tej kwestii, ale Józef Stalin czuł przyzwolenie ze strony politycznych decydentów dla swych planów politycznych. Powojenne deportacje Niemców na Zachód poprzedziły od początku 1945 r. masowe deportacje tysięcy ludzi na Wschód.

NKWD wydało 11 stycznia i 6 lutego 1945 r. rozkazy o „czyszczeniu tyłów” Armii Czerwonej ze szpiegowsko-dywersyjnej agentury, członków wrogich organizacji, grup powstańczych, elementów podejrzanych i wrogich oraz o „mobilizacji” cywilnych Niemców na przymusowe roboty przy odbudowie zniszczeń wojennych Związku Radzieckiego. Akcje te ściśle wiązały się z postanowieniami Państwowego Komitetu Obrony z 29 grudnia 1944 r. i 3 lutego 1945 r. poprzedzającymi ofensywę styczniową Armii Czerwonej i wkroczenie do Prus Wschodnich²⁴.

Ziemie odzyskane pod wojskową administracją radziecką po II wojnie światowej, Słupsk 2000, s. 85–94; P. Szczuchniak, *Armia Czerwona na Powiślu w latach 1945–1946*, w: A. Łach (red.), *Ziemie odzyskane pod wojskową administracją radziecką*, s. 123–127; idem, *Armia Czerwona wobec ludności Powiśla w 1945 roku*, w: A. Gąsiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku*, s. 119–129.

²² Archiwum Diecezji Elbląskiej, M Mikołajki Pomorskie, księga chrztów 1900–1948.

²³ B. Garba, *Sytuacja ludności na Żuławach po wkroczeniu Rosjan do końca 1945 roku*, w: A. Gąsiorowski, J. Hochleitner (red.), *Żuławy w 1945 roku*, s. 115.

²⁴ M. Podlasek, *Wypędzenie Niemców z terenów na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej – relacje świadków*, Warszawa 1995, s. 23–28, 41–48; *Teczka specjalna J.W. Stalina. Raporty NKWD z Polski 1944–1946*, opr. zbiorowe, Warszawa 1998, s. 165–166; I. Eser, *Postanowienia i organizacja „transferu ludności” z dawnych niemieckich terenów wschodnich oraz dawnych polskich Kresów Wschodnich*, w: *Postanowienia i konsekwencji w Jalcie i Poczdamie. Materiały z części historycznej VIII Seminarium Śląskiego*, Gliwice–Opole 2003, s. 37–48; *Internowani w uralskich łagrach*, Ośrodek Karta, Warszawa 2005, s. 19–20.

Na mocy wspomnianych przepisów wielu niemieckich cywilów z Prus Wschodnich, Sowietci w latach 1944–1945 deportowali w głąb Związku Radzieckiego. W tym celu, jeszcze w trakcie działań wojennych, zorganizowali obozy przejściowe, do których spędzano Niemców z zajętych przez Armię Czerwoną terenów. Cywilów z terenu operacyjnego 3 Frontu Białoruskiego, czyli obejmującego północną i wschodnią część Prus Wschodnich, przed deportacją gromadzono w obozie w Wystruci (Insterburg). Ludność z terenu działań zbrojnych 2 Frontu Białoruskiego, do którego należała południowa i zachodnia część Prus Wschodnich oraz Prusy Zachodnie i część Pomorza, przed deportacją przetrzymywano w Ciechanowie (komendant ppłk Misiew i ppłk Probiedowicz) i Działdowie (komendant ppłk Ciwcew), potem zaś w Grudziądzu (komendanci kpt Rukjanow, kpt Bukaczanow, kpt Krot). W obozach tych najpierw klasyfikowano więźniów według zdolności do pracy, a następnie transportem kolejowym w bydłych wagonach wywożono na wschód. Jeszcze w trakcie pobytu w obozach przejściowych niemieccy cywile byli dręczeni, maltretowani a kobiety gwałcono. Z powodu chorób, niedożywienia i wycieńczenia zmarło w obozach przejściowych tysiące osób.

Pod koniec marca 1945 r. została ujęta przez Rosjan 21-letnia Annemarie Kleist, która potem opisała swą deportację: „W niedzielę 7 kwietnia wyjechałyśmy z Gdańska do Grudziądza. Nie mieliśmy ze sobą wiele bagażu, mimo to trudno było nadążyć za maszerującymi. Ci, którzy nie byli w stanie iść, siadali na poboczu drogi. Rosjanie poganiali ich słowami *Dawaj, dawaj!*, a kiedy nie przynosiło to efektu, wyczerpani ludzie byli mordowani pojedynczym strzałem w tył głowy. Gnali nas bez litości. Noce spędzaliśmy w pustych stodołach lub domach, które były częściowo zrujnowane, w Olsztyнку i Rudnie, a trzeciego dnia dotarliśmy do Grudziądza. Raz dziennie dawano nam ciepłą zupę. Trzymano nas w więzieniu w Grudziądzu – po 40 kobiet w każdej z jednoosobowych cel. Raz jeszcze przesłuchano nas i podzielono. Codziennie musiałyśmy chodzić wokół dziedzińca z rękoma założonymi na kark i nie wolno nam było ze sobą rozmawiać. 17 kwietnia załadowano nas grupami do 40 wagonów bydłych, w których leżeliśmy w dwóch rzędach po 20 osób na gołych deskach. Upakowano nas jak sardynki. W ten sposób blisko 2200 niewinnych ludzi, kobiet, dzieci i starców, powieziono za Ural nie kończącym się pociągami towarowym”²⁵.

²⁵ T. Schieder (bearb.), *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/2, Wolfenbüttel 1955, s. 3–11; M. Golon, *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych wobec ziem nowych i starych w latach 1945–1947 na przykładzie Pomorza Nadwiślańskiego*, w: A. Łach (red.), *Ziemie odzyskane pod wojskową administracją radziecką*, s. 129–145; idem, *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych na Pomorzu Nadwiślańskim w latach 1945–1947*, Toruń 2001, s. 47–52, 64–78, 97–105, 114–121; P. Buttar, *Pole walki Prusy*, s. 619; B. Garba, *Sytuacja ludności na Żuławach po wkroczeniu Rosjan do końca 1945 roku*, s. 102–103.

Deportacja w głąb Związku Radzieckiego trwała od 3 do 6 tygodni. Przeciennie w każdym transporcie śmiertelność wśród stłoczonej w wagonach bydłych ludności wynosiła około 10%. Miejsca docelowe deportacji rozrzucone były na olbrzymim obszarze od Morza Północnego po Kaukaz. Większość transportów kierowano do uprzemysłowionych rejonów na Uralu. Osoby deportowane zmuszano do ciężkiej pracy fizycznej przy wycięciu drzew, na torfowiskach, w kopalniach, przy budowie kolei i dróg, w fabrykach, a latem w kołchozach. Wielu z nich zmarło z niedożywienia, wycieńczenia i z powodu skrajnie trudnych warunków klimatycznych.

Oficjalne powojenne niemieckie dane statystyczne podają, że Rosjanie deportowali w głąb Związku Radzieckiego ogółem 218 000 cywilów, w tym 44 000 z terenu Prus Wschodnich zdobytego przez 3 Fron Białoruski oraz 55 000 z pozostałej części Prus Wschodnich oraz Pomorza Gdańskiego zajętego przez 2 Front Białoruski. W wyniku deportacji do Związku Radzieckiego śmierć poniosło od 100 000 do 125 000 cywilów. Dane te były później kwestionowane m.in. przez Niemiecki Czerwony Krzyż (Deutsches Rotes Kreuz), który podniósł liczbę deportowanych niemieckich cywilów do 530 000, z których 229 000 miało umrzeć w łagrach. Niemiecki Czerwony Krzyż do dziś uznaje 422 000 Niemców za zaginionych w 1945 r.²⁶

Ze wszystkich terenów niemieckich, prowincja Prusy Wschodnie poniosła największe straty w ludziach. Z prawie 2 490 000 mieszkańców 511 tysięcy, w tym 311 tysięcy cywilów, nie przeżyło wkroczenia wojsk Armii Czerwonej, ucieczki i deportacji²⁷.

Dwa największe systemy totalitarne XX w., narodowy socjalizm i komunizm, z jednakową nienawiścią i przy zastosowaniu podobnych metod brutalnie zwalczały chrześcijaństwo. Jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, przed skutkami rozwoju neopogańskiego hitlerizmu i bezbożnego komunizmu przestrzegał w dwóch encyklikach papież Pius XI. Głos Stolicy Apostolskiej nie odwiódł jednak narodowych socjalistów i komunistów od realizacji zbrodniczych planów. Oba systemy z motywów ideologicznych wrogo odnosiły się do Kościołów chrześcijańskich, w tym także do Kościoła katolickiego. Również w Prusach Wschodnich wielu katolików zapłaciło najwyższą cenę za wierność Ewangelii i Kościołowi²⁸.

²⁶ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa*, Bd. I/1, s. 79E-87E; *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa*, Bd. I/2, s. 18-33; G. Fehlau, M. Ruhnau (hrsg.), *Langwalde, Kreis Braunsberg (Ostpreußen). Ein Kirchspiel im Ermland*, Münster 1992, s. 236; F. Klier, *Verschleppt ans Ende der Welt. Schicksale der deutscher Frauen in Sowjetischen Arbeitslagern*, Berlin 1996, s. 151-300.

²⁷ A. Kossert, *Prusy Wschodnie*, s. 306.

²⁸ Pius XI, *Mit brennender Sorge*, w: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 103-125; Pius XI, *Divini Redemptoris*, *Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej*, kwiecień 1937, s. 141-170.

Narodowy socjalizm po 1933 r. przystąpił do walki ideologicznej z chrześcijaństwem i judaizmem. Mimo że III Rzesza zawarła w 1933 r. konkordat ze Stolicą Apostolską, już w styczniu 1934 r. Hitler mianował czołowego ideologa neopogaństwa Alfreda Rosenberga pełnomocnikiem do spraw światopoglądowego wychowania w partii NSDAP. Z jego inicjatywy antychrześcijańskie i antykościelne ustawy stały się obowiązujące w całym państwie. Stopniowo odbierano katolikom świątynie, likwidowano nauczanie religii w szkołach i szkolnictwo wyznaniowe, ingerowano w treść nauczania, znoszono kościelne organizacje młodzieżowe oraz katolicki ruch stowarzyszeniowy i zawodowy, cenzurowano i zamknięto prasę wyznaniową, ograniczano działalność charytatywną Kościoła, znoszono święta kościelne. Już przed wybuchem II wojny światowej hitlerowcy przeszli do bardziej zdecydowanych i brutalnych działań wobec świeckich i duchownych katolików. Wobec osób niewygodnych organizowano procesy pokazowe, wtrącano do więzień i obozów koncentracyjnych, wysiedlano i mordowano²⁹.

Duchowieństwo diecezji warmińskiej poniosło podczas II wojny światowej dotkliwe straty personalne. Większość młodych księży została przymusowo wcielona do Wehrmachtu. Rosjanie zastrzelili 22 kapłanów. Deportowano w głąb Związku Radzieckiego 48 księży warmińskich, z których zmarło 40. W Niemczech zmarło 45 księży. Na frontach wojennych poległo 19 duchownych. Wśród tych ofiar było 7 kapłanów innych diecezji i 12 księży zakonnych. Diecezja warmińska straciła podczas II wojny światowej ogółem 108 własnych kapłanów, co stanowiło około 1/3 stanu osobowego duchowieństwa diecezjalnego. Śmierć wielu księży nosiła znamiona męczeństwa za wiarę³⁰.

Ze szczególnym okrucieństwem traktowane były przez sowieckich żołnierzy siostry zakonne w Prusach Wschodnich. Gwałty i zbrodnie wobec nich, obok zwyczajowej nienawiści do Niemców, miały też niekiedy motywy ideologiczne. Wśród ofiar sowieckiej nienawiści i bestialstwa w 1945 r. było wiele warmińskich sióstr katarzynek³¹.

²⁹ G. Reifferscheid, *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 1, 1975, passim; M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 17–36; H. Moll, *Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001, s. 1–35; W. Zawadzki, *Kapłani męczennicy z terenu Żuław Malborskich i Powiśla okresu II wojny światowej*, w: J. Hochleitner, A. Kilanowski (red.), *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, Elbląg 2006, s. 136–139.

³⁰ B. Schwark, *Ihr Name lebt. Ermländische Priester in Leben, Leid und Tod*, Osnabrück 1958, passim; G. Fittkau, *Mój trzydziesty trzeci rok życia*, Olsztyn 1994, passim; J. Wojtkowski, *Męczennicy warmińscy XX wieku*, w: J. Guzowski (red.), *Męczennicy Kościoła warmińskiego XX wieku*, Olsztyn 2004, s. 5–13; W. Zawadzki, *Kapłani męczennicy z terenu Żuław Malborskich i Powiśla okresu II wojny światowej*, s. 130–135; W. Zawadzki, *Sztumski męczennik o. Gottfried Fuchs*, *Prowincja* 7 (2012), s. 125–133; J. Ostrowski, *Świadkowie wiary. Słudzy Boży – ofiary nazizmu i komunizmu*, Olsztyn 2015, s. 45–140.

³¹ W. Zawadzki, *Zakony w Pomezaniu w XVII–XIX wieku*, Olsztyn–Elbląg 2013, s. 199.

3. Przemoc i zbrodnie sowieckich żołnierzy wobec sióstr św. Katarzyny

Część sióstr św. Katarzyny zdążyła ewakuować się przed wkroczeniem Armii Czerwonej. Wiele z nich po długiej i dramatycznej tułaczce dotarło do Niemiec. Taką drogę przeszły siostry z klasztoru w Malborku. 25 stycznia 1945 r. opuściły wraz z chorymi tamtejszy szpital, a 5 lutego 1945 r. siedem pierwszych katarzynek dotarło do szpitala św. Gertrudy w Berlinie. W następnych dniach przybywały tam kolejne malborskie zakonnice³².

Ucieczką z zajmowanych przez Sowietów Prus Wschodnich ratowały się w nocy z 12 na 13 stycznia 1945 r. katarzynki z Pieniężna. Cztery siostry znalazły się w Danii (s. Donacjana Formella, s. Edigna Buik, s. Bonawentura Spannenkrebs, s. Edewalda Zimmermann). Jednak większość pieniężeńskich sióstr dotarła tylko do Gdańska, gdzie doczekały wkroczenia Armii Czerwonej. Spotkało ich tam wiele cierpień, włączenie z torturami i gwałtami. W lipcu 1945 r. z powodu tyfusu, wycieńczenia i głodu zmarła w Gdańsku s. Eucheria Schwarz, przełożona z Pieniężna oraz s. Remigia Jagalska. Cztery inne siostry (s. Phoebe Hanke, s. Friedgard Kremp, s. Consolata Hoelzer, s. Ludolfa Gillmann) dotarły po pewnym czasie do klasztorów w Benowie i Ryjewie, gdzie zaopiekowały się chorymi na tyfus³³.

Siostry katarzynki z klasztorów w Królewcu przeżyły na miejscu wkroczenie do miasta Armii Czerwonej. Pracowały w tamtejszych szpitalach przez ponad dwa lata od zakończenia wojny. 27 listopada 1947 r. 27 królewieckich sióstr, wraz z jedną nowicjuską i 3 postulantkami, zostały wysiedlone i udały się na Zachód³⁴.

Zarząd olsztyńskiego Szpitala Mariackiego odpowiednio wcześniej wynajął hotel w Trzcińsku Zdroju na Pomorzu (Schönfließ/Pommern), dokąd skierowano 4 olsztyńskie siostry. Miały przygotować na miejscu pobyt pozostałych zakonnice i około 350 ewakuowanych chorych z olsztyńskiego szpitala. W klasztorze w Olsztynie do momentu ewakuacji pozostało jeszcze 20 katarzynek. Niestety, pociąg ewakuacyjny nie mógł już wyjechać z miasta. Trzy siostry,

³² W. Zawadzki, *Siostry miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Malborku 1866–1922*, w: K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. M. Wojtkowski (red.), *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, Olsztyn 2014, s. 561.

³³ M. Krebs, *Działalność Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Pieniężnie*, *Studia Elbląskie* 14 (2013), s. 42–45.

³⁴ M. Krebs, *Działalność Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Królewcu*, *Studia Warmińskie* 46 (2009), s. 114.

przełożona, s. Palladia i s. Klarissa Groß, przez Dobre Miasto, Lidzbark Warmiński i Pieniężno dotarły do klasztoru w Braniewie³⁵.

Katarzynki z Krynicy Morskiej na początku 1945 r., z powodu zarządzanej przez wojsko niemieckie przymusowej ewakuacji Mierzei Wiślanej musiały opuścić klasztor³⁶.

Ewakuację domu prowincjalnego w Braniewie zarządzono 14 lutego 1945 r. Wyjechało z niego 25 sióstr zakonnych³⁷. Katarzynki elbląskie wraz z księdzem dr. Heinrichem Bönigem, po zdobyciu miasta przez Sowieców, zostały wypędzone do Pasłęka. Po wojnie do Elbląga powróciła m.in. s. Vivina Gilla.

W Pasłęku, oprócz sióstr katarzynek z Elbląga, zimą 1945 r. znalazły się także siostry z Fromborka i Tolkmicka. Wszystkie one były przetrzymywane przez Rosjan w tamtejszym obozie przejściowym, z którego wybierano osoby zdolne do pracy fizycznej i odsyłano do obozu zbiorczego w Ciechanowie, stamtąd zaś deportowano w głąb Związku Radzieckiego. Kilka sióstr zmarło w Pasłęku. W wieku 38 lat zmarła na niewydolność serca s. Dolorosa Nitschke z Fromborka. Siostra Jadwiga Rogalla z Tolkmicka zmarła na tyfus w wieku 53 lat. Siostry elbląskie po uwolnieniu powróciły do Elbląga, natomiast zakonnice z innych miejscowości pozostały w Pasłęku i założyły tam nowy klasztor³⁸.

Wiele sióstr katarzynek w Prusach Wschodnich stanęło w 1945 r. przed dramatycznym wyborem. Musiały bowiem wybierać między ewakuacją i ratowaniem swego życia a pozostaniem na zajmowanych przez Rosjan terenach z chorymi, rannymi i cywilami niezdolnymi do dalszej ucieczki. Siostry, które pozostały na miejscu, spotkały się z bestialskim traktowaniem ze strony czerwoarmistów. Niektóre w okrutny sposób męczono, zgwałcono i zastrzelono.

Po zajęciu Olsztyna 22 stycznia 1945 r., wojska sowieckie wiele dni plądrowały to miasto. W schronie przeciwlotniczym przy olsztyńskim Szpitalu Mariackim znalazła się ze współsiostrami i pacjentami s. Chrystofora Klomfass. Już w dniu zajęcia miasta, w godzinach popołudniowych, grupa radzieckich żołnierzy wdarła się do przyszpitalnego schronu. Ukrywało się tam około 40–50 osób, wśród nich około 20 katarzynek. Siostry zostały pobite kolbami karabinów. Jeden z żołnierzy oddzielił s. Chrystoforę od pozostałych zakonnice i zatrzymał ją z zamiarem dokonania gwałtu. Siostra Anysia Radtke opisała tamte

³⁵ Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dz. M., Grottaferrata, Roma, *Schwester M. Klarissa Groß, St. Marienkrankenhaus in Allenstein, Ostpr.*, w: *Fluchtberichte* vol. II, s. 408–410 (dalej: AGKath.); AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Anysia Radtke*, w: *Fluchtberichte* vol. II, s. 360–361.

³⁶ M. Krebs, *Działalność Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Krynicy Morskiej w latach 1920–2000*, *Studia Warmińskie* 37 (2000), s. 376.

³⁷ AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Ferdinanda Vagner*, w: *Fluchtberichte* vol. I, s. 11–13.

³⁸ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956*, s. 136, 278.

wydarzenie: „Trochę później przyszło 4 Rosjan. Jeden z nich wyglądał jak diabeł: wielki, silny, z rozpaloną twarzą, wielkimi brwiami, wąsami, wielkimi białymi zębami i pełnym nienawiści wyrazem twarzy. Wymachiwali wciąż lśniącymi bagnietami i krzyczeli: »Wychodzić!«. Wszyscy ze strachu pozostawili swoje bagaże, płaszcze i ubrania zostały pozamieniane, każdy wziął co miał pod ręką. Najpierw chwycił on siostrę Mauritię, ale po chwili zauważył siostrę Chrystoforę. Błagania współsióstr były daremne. Tylko 4 chorych było świadkami tego, co spotkało siostrę Chrystoforę. Potem słyszano pełne boleści odgłosy wydawane przez siostrę. Po około godzinie walki siostra poniosła śmierć męczeńską. Jak nam przekazał ksiądz kanonik [ks. Józef Steinki³⁹ – przyp. W.Z.], na czole siostry były ślady po uderzeniach kolbą, a w pierś wbito jej sztylet. Nie mogliśmy jej nawet pochować”.

Nie był to jednak koniec cierpień olsztyńskich katarzynek. Siostra Anysia Radtke wspomina: „Siostra Salesia i Eutropia z wielkim strachem przyszły do nas, do refektarza. Rosjanie między bunkrem a szpitalem próbowali ponownie zerwać z sióstr habity. Po siostrze Generosie znaleziono tylko zakrwawiony welon zakonny. Również siostrę Leonis żołnierze bili po głowie i zadali jej rany. W zagrożeniu starałyśmy się daremnie trzymać się razem i kryć się za stołami. Chciano rozstrzelać naszego księdza kanonika i nie wiadomo co byłoby dalej, gdyby nagle nie pojawił się radziecki kapitan, który znał język niemiecki. Osadzono nas ponownie w bunkrze z chorymi, gdzie bez światła spędziłyśmy całą dobę. Przeżyłyśmy tam trudne chwile. Nawet nie miałyśmy 8 minut bez wizyty Rosjan. Grożono nam nożami i karabinami maszynowymi. Księdzu kanonikowi i innym mężczyznom, ale także kobietom i siostronom zakonnym, przystawiano do piersi rewolwery i noże. Niektórym przykładano rewolwer do gardła. Starałyśmy się trochę chronić mężczyzn, tłumacząc, że to są chorzy, a ksiądz kanonik pracuje w szpitalu. Siostra M.⁴⁰ została strasznie zmaltretowana. Broniła się, ale rozerwano na niej ubranie i różaniec oraz odkryto włosy. Można było usłyszeć jej głośnie nawoływania: »Maryjo, broń swe dziecko«. Również siostra Leonis przeżyła męczarnie. Kilka kobiet było z nią jeszcze w Ciechanowie. Potem została deportowana do Rosji i tam zmarła. Ofiarą Rosjan była też siostra Ancilla. Siostrze Tiburtii wykręcano rękę, by ją złamać. Ponieważ miała ona

³⁹ Ks. Józef Steinki urodził się 19 grudnia 1889 r. w Głotowie. Świecenia kapłańskie otrzymał 9 lipca 1916 r. Był duszpasterzem w Reszlu, Królewcu i Braniewie. W 1924 r. został dyrektorem diecezjalnej Caritas w Braniewie. W 1936 r. został kanonikiem katedralnym. Więziony przez hitlerowców. Od kwietnia 1944 r. był kapelanem Szpitala Mariackiego w Olsztynie. 16 lutego 1945 r. zmarł w więzieniu radzieckiej komendatury wojskowej w Olsztynie. Por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 276.

⁴⁰ Na prośbę władz zakonnych autor artykułu posłużył się w wielu miejscach inicjałami imion i nazwisk sióstr.

jeszcze na palcu obrączkę, którą trudno było zdjąć, Rosjanie chcieli obciąć jej palec. Wysłuchano jednak naszych próśb i błagań i przepiłowano obrączkę. Siostra T. owinęła głowę ręcznikiem, by wyglądać na starszą, i ukryła się w budynku po drugiej stronie ulicy. Gdy nazajutrz wracała do nas, ponownie wpadła w ręce Rosjan. Miała 58 lat”.

Wymieniona we wspomnieniu s. G.B. przez 10 dni była przetrzymywana przez Rosjan w oddzielnym pomieszczeniu. Pod koniec wojny zachorowała na tyfus i zmarła 9 maja 1945 r. w Szpitalu Mariackim w Olsztynie.

Po pewnym czasie olsztyńskie siostry katarzynki ukryły się w ogrodzie, skąd miały widok płonących budynków. Rosjanie odnaleźli jednak siostry. Między nimi był kapitan, którego wcześniej już spotkały. Siostra Radtke wspomina: „Prosiłyśmy go, by zaprowadził nas do pozostałych sióstr w bunkrze, na co on w końcu przystał. Z oficerem poszły siostry Margareta, Beatrix, Paula, Judith, Archangela i Mafalda. Część sióstr nie ufała mu jednak, zawróciłyśmy i pozostałyśmy oddzielone od pozostałych współsióstr. Nad ranem Rosjanie przyprowadzili do nas jeszcze 7 sióstr szarytek⁴¹. Z naszego zgromadzenia pozostały siostry Tiburtia, Mauritia, Salesia, Eutropia, Ludwika, Angela, Humiliata, Leonis, Ancilla i Anysia. Zaprowadzono nas do prywatnego domu, w którym było już bardzo tłoczno. Był z nami także kanonik Steinki. Nagle rozległo się wezwanie, by opuścić natychmiast budynek, bo wszystko płonie. Słyszałyśmy odgłosy z palącego się sąsiedniego domu. Niektórzy panicznie krzyczeli. Z największym trudem wydostałyśmy się na zewnątrz. Wzdłuż ulicy polowali na nas Rosjanie. Podkładali nam pod nogi przewody elektryczne, by w ten sposób nas przewrócić na ziemię. Jedna z naszych uczennic została postrzelona w ramię. Kula trafiła w mój obcas. Ponad 200 metrów biegł przy mnie pijany Rosjanin z przyłożonym do mojej piersi rewolwerem”.

Katarzynki olsztyńskie zostały ostatecznie oddzielone od chorych, których potem rozstrzelano. Siostry zostały najpierw osadzone w przepelnionej celi więziennej, a następnie część z nich (s. Ludwika Wermter, s. Salesia Basner, s. Eutropia Weng, s. Anysia Radtke, s. Tiburtia Mischke, s. Mauritia Margenfeld, s. Betha Jungk) zapędzono do obozu przejściowego w Ciechanowie, skąd deportowano w głąb Związku Radzieckiego⁴².

⁴¹ We wspomnieniach s. Bethy Jungk znalazły się imiona trzech szarytek: s. Bathildis, s. Feriola i s. Aniberta.

⁴² Siostra Chrystofora Klomfass urodziła się w 1903 r. Przez wiele lat pracowała na sali operacyjnej Szpitala Mariackiego w Olsztynie. Por. AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Anysia Radtke*, w: *Fluchtberichte* vol. II, s. 362–368; AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Betha Jungk*, w: *Fluchtberichte* vol. II, s. 351–353; M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 55–56, 60–61.

Wśród deportowanych z Ciechanowa zakonnice znalazły się dwie siostry katarzynki z Olsztyna, s. L.M. i s. A.K. W styczniu 1945 roku s. L. została wielokrotnie zgwałcona przez Rosjan. Osadzono ją w olsztyńskim więzieniu zamienionym na obóz. 8 lutego 1945 r. zapędzono ją z s. A. i dwiema szarytkami do obozu przejściowego w Ciechanowie. Tam ciężko zachorowała. 17 marca 1945 r. siostry zostały rozdzielone i w różnych grupach wywiezione na Syberię. Jedną z pracownic olsztyńskiego Szpitala Mariackiego, która powróciła szczęśliwie z deportacji, zaświadczyła, że s. L.M. zmarła w sowieckim łagrze 5 czerwca 1945 r., w wieku 32 lat. Wcześniej, bo już 28 kwietnia 1945 r., zmarła w łagrze na tyfus s. A.K.⁴³

Po deportacji z obozu w Ciechanowie zmarły na Syberii także cztery inne siostry katarzynki z klasztoru w Olsztynie: s. Ludwika Wermter (zm. 15 kwietnia 1945, Tula), s. Salesia Basner (zm. 13 maja 1945), s. Eutropia Weng (zm. 30 marca 1945, Tula) i s. Mauritia Margenfeld (zm. 7 kwietnia 1945, Tula). W grupie siostr z Olsztyna znalazła się także s. Tiburtia Mischke, pielęgniarka środowiskowa z Klewek, która zmarła 8 lipca 1945 r. w obozie w Osanowie⁴⁴.

Do syberyjskich obozów trafiły również siostry katarzynki z innych domów zakonnych na terenie diecezji warmińskiej. 13 marca 1945 r. zmarła na Uralu s. Klara Witt, przed deportacją związana z Lubominem. Wśród ofiar deportacji były dwie elbląskie siostry, s. Vinciana Anna Schwark, zmarła 5 maja 1945 r. oraz zaledwie 26-letnia s. Eusebia Słodowska, zmarła przypuszczalnie w listopadzie 1945 r. Nie ustalono obozu, w którym przebywały te siostry. W nieznanym sowieckim obozie zmarła też na tyfus w nocy z 13 na 14 kwietnia 1945 r. s. Clementina Erna Schlesiger, związana z klasztorem w Głotowie.

Pobyt w sowieckich łagrach przeżyła s. Anysia Radtke, s. Edelfrieda Palmowska, s. Regula Fahl z Barczewka, s. Severa Flakowska z Ornety i s. Idelfonsa Manfrast z Wierzna Wielkiego⁴⁵.

Siostra Anysia Radtke po uwolnieniu z łagru opisała swoje przeżycia: „Obóz był ładnie położony. Utworzono go w dwóch kościołach poklasztornych i w czterech barakach. Po przybyciu do obozu zostałyśmy ponownie przeszukiwane i odebrano mi wówczas skórzane buty. W pierwszych dniach wygrzebałam z siostrą Marią w ziemi dziurę, która służyła za toaletę. Gdy zaczęłyśmy kopać

⁴³ Jedną z pędzonych do Ciechanowa szarytek została zatłuczona przez sowieckiego żołnierza kolbą karabinu w przydrożnym rowie. Por. AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Betha Jungk*, w: *Fluchtberichte* vol. II, s. 351–355; M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 59–60.

⁴⁴ *In memoriam. Spis zmarłych Sióstr Zgromadzenia św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy od początku istnienia Zgromadzenia*, Münster 1980, s. 46–49; M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 62–63.

⁴⁵ *In memoriam*, s. 47–50; M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 63–66.

głębiej natrafiłyśmy na trumny. Później powstał w obozie lazaret, w którym opiekowałyśmy się chorymi. Do lazaretu jako chora przybyła siostra Salesia. Dzięki pośrednictwu lekarza skierowana została do lazaretu także siostra Tiburtia. Miała wtedy 58 lat i była bardzo osłabiona. [...] Młoda komendantura obozu myślała tylko o tym, by ukraść cokolwiek więźniom. Gdy oddawałyśmy do prania ubrania, często nie wracały do nas lub otrzymywałyśmy podarte rzeczy. Staraliśmy się więc prac samodzielnie ubrania chorych, ale i tego nam zabroniono. Często nocą przychodził na kontrolę komendant obozu i przeszukiwał rzeczy chorych. Co mu się spodobało, należało do niego, np. zegarki, obrączki, buty. Z naszych zakonnych płaszczy oficerowie poszyli sobie spodnie. [...] Ludzie z desperacji i biedy przemycali na pole obok wartowników, to co jeszcze posiadali, aby od rosyjskich kobiet kupić trochę chleba. Także za to była kara. To, co więźniowie z głodu, nędzy i cierpienia zdolni byli zrobić, jest nie do opisanie. Za najdrobniejsze przewinienia byli surowo karani. Radziecki lekarz, który był uwikłany w szmugiel, popełnił samobójstwo. Również jego następca zajmował się tym procederem. Często nam powtarzał, że dla chorych można robić »zapzarapp«. Często przynosił im z pola cebulę i czosnek przeciwko skorbutowi. [...]. Stale towarzyszył mi strach, że moje współsiostry wymrą, a ja pozostanę sama przy życiu. Kiedy zachorowałam w Tula, nachodziła mnie pokusa, aby nie jeść i szybko umrzeć. Tylko z lęku przed grzechem, sięgałam po jedzenie»⁴⁶.

Żołnierze sowieccy bestialsko obeszlą się z siostrami katarzynkami w szpitalu na Wzgórzu św. Andrzeja w Ornecie. Przed ich wkroczeniem 12 sióstr zdołało się ewakuować. Do szpitala zawróciła z chorymi s. R.A, s. B.P. i s. G.S. 15 lutego 1945 r. we wczesnych godzinach porannych Armia Czerwona wkroczyła do miasta. Siostra Liguoria Fittkau, która przeżyła dramatyczne chwile w orneckim szpitalu, wspomina: „Nagle usłyszałyśmy nad nami kroki, łoskot i krzyki i zaraz wtargnęli do piwnicy pierwsi Rosjanie, którzy odebrali nam zegarki i obrączki (znalazłam wcześniej pierścień do wieszania firanek, który założyłam na palec, a moją obrączkę ukryłam w pajęczynie i po 4 miesiącach odnalazłam ją). Wydarzenia potoczyły się jak w innych domach, do których wchodzili Rosjanie. Chorzy byli maltretowani, zakłuwani nożami, dręczeni. Siostra G. dostała trzy postrzały w klatkę piersiową, z powodu których zmarła w maju. Wieczorem tego samego dnia na Wzgórzu św. Andrzeja odbyła się swoista procesja, podczas której Rosjanie drwili z nas przechodząc obok naszej piwnicy przebrani w szaty liturgiczne, trzymając w dłoniach zapalone świece, kłaniając się nam i czyniąc znak krzyża. Inni trzymali pistolety, z których strzelali

⁴⁶ AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Anysia Radtke*, w: *Fluchtberichte* vol. II, s. 373–374.

do nas. Siostra przełożona została postrzelona w obie nogi. Byłam przy tym. Potem zerwano siostrom welony i kołnierze zakonne. Zabrano mnie również, ale ponieważ wzbraniałam się, ciągnęli mnie za nogi przez korytarz. Kiedy próbowałam przytrzymać się innej siostry, rozwścieczony Rosjanin podpalił mi włosy. Siostra Godolewa ugasiła płomień ręcznikiem. Gdy siostra przełożona chciała mi pomóc, była bita kolbą karabinu, podobnie druga siostra. Dowleczono mnie do wyjścia, gdzie pozostawiono mnie bez świadomości na schodach. Kiedy doszłam do siebie, odnalazłam szybko siostrę przełożoną i prosiłam byśmy uciekały⁴⁷.

Siostra Bibiana Prothmann z Ornety także pozostawiła relację z tamtych wydarzeń: „Po ostrzale miasta 15 lutego 1945 roku o godzinie 6.00 Rosjanie wdarli się do miasta. Siostry, chorzy, epileptycy i upośledzeni umyślowo ukryli się w schronie przeciwlotniczym. Rosjanie pojawili się szybko i pytali o niemieckich żołnierzy, kiedy wycofali się ostatni. Musiałyśmy oddać zegarki i pójść do pracy. Pierwsza nasza praca polegała na usunięciu 13 zwłok. Musiałyśmy wykopać masowy grób, by pogrzebać ciała. Wkrótce rozpoczęło się rozstrzelanie. Niektórzy psychicznie chorzy zostali natychmiast zastrzeleni, gdy Rosjanie pojawili się na dziedzińcu. [...]. Każdej nocy z wielkim łoskotem przychodziło 2–3 Rosjan. Kiedy nie otwierałyśmy im natychmiast, wyłamywali drzwi i okna, i znęcali się nad epileptykami i chorymi. Nie oszczędzano siostr zakonnych, a nawet zgwałcono 80-letnią kobietę w okrutny sposób. Gdy się broniłyśmy, byłyśmy bite kolbami, przykładano nam broń do piersi, pięściami okładano po głowie i całym ciele, szarpano, policzkowano, dwukrotnie postrzelono mi nogi. Tak było każdej nocy. Wiele wycierpiały siostry chore na płuca, które były i tak już bardzo słabe. Położyłyśmy je w oddzielnym pokoju, by miały więcej powietrza, sądząc, że będą bezpieczne, ale i tam Rosjanie je odnaleźli. Ci wybili szyby, weszli przez okna i okrutnie zgwałcili siostry. Szczególnie wiele wycierpiała s. G. Pierwszy postrzał dostała w klatkę piersiową. Kula wyszła na wylot. Drugi postrzał dostała w nogę, a trzeci w przedramię. Mimo tych ran nadal była dręczona i gwałcona”.

Siostra G.S., w wieku 27 lat, z powodu odniesionych ran zmarła 30 maja 1945 r. w Ornecie. W tym samym mieście zmarła 25 czerwca 1945 r. s. R.A. wcześniej zgwałcona i zmaltretowana. Podobne okoliczności towarzyszyły śmierci s. B.P., która odeszła do wieczności 1 maja 1945 r.⁴⁸

⁴⁷ AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Liguoria Fittkau*, w: *Fluchtberichte* vol. III, s. 680–682; AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Honorata Huhmann*, w: *Fluchtberichte* vol. III, s. 665–666.

⁴⁸ AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Bibiana Prothmann*, w: *Fluchtberichte* vol. III, s. 661–664; M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Siostr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 58.

Spośród katarzynek kętrzyńskich śmierć poniosły dwie siostry. 27 stycznia 1945 r. żołnierze radzieccy torturowali i zamordowali s. Sekundinę Barbarę Rautenberg i s. Adelgardę Agatę Boenigk. Ich zwłoki znaleziono na ulicy w Kętrzynie.

28 stycznia 1945 r. Sowieci zajęli Reszel. Tamtejsze siostry pozostały w swym klasztorze. Żołnierze, jak wszędzie plądrowali i rabowali, zgwałcili kilka małoletnich dziewcząt. Próbowali uczynić to samo z siostrami. Siostry zostały dotkliwie pobite, ale żadna z nich nie odniosła ran⁴⁹.

W trakcie ewakuacji na Zachód zmarła 63-letnia s. K.R. Gdy pociąg ewakuacyjny zatrzymał się w Iławie, jeden z sowieckich żołnierzy próbował zgwałcić zakonnicę. Ponieważ stawiała opór, została zmaltretowana. Zmarła podczas postoju pociągu w Pile⁵⁰.

Siostra Majella Niederländer sporządziła po wojnie pisemną relację z mordu dokonanego 2 lutego 1945 r. na katarzyńkach w klasztorze w Lidzbarku Warmińskim. „Nagle rozległo się wołanie »Rosjanie są już w budynku«. Natychmiast rozkazali nam, byśmy opuściły pokoje i zebrały się w refektarzu. Wyżsi oficerowie zajęli dla siebie pokoje gościnne i nakazali siostrze przełożonej Sabinni, aby przygotowała coś dobrego do jedzenia i picia. Polecenie spełniono. Pozostali Rosjanie przeszukali cały dom, szczególnie pokój siostry przełożonej, której zerwali welon i kołnierz zakonny. Ta zaś klęcząc musiała przyglądać się zajściom. Rosjanie przyszli po chwili wzburzeni domagając się od nas więcej wina. Oddałyśmy resztę wina mszalnego. Potem zostałyśmy zapędzone do refektarza. Nagle w drzwiach stanął dowódca z odbezpieczonym rewolwerem, krzyżąc przy tym przeraźliwie. Dołączyła do niego grupa Rosjan, wśród nich Białorusin, który przedtem pomagał w szpitalu w Jezioranach, a teraz też schronił się w klasztorze. Ten zwyrodnialec doniósł na siostry. Morderca zerwał nam welony i kołnierze zakonne, spojrział rozwścieczony, wyzwiał od kochanek SS-manów itd., obrócił się i strzelił do s. Anicety. Siostra upadła wypowiadając słowa: »Boże, postrzelił mnie w brzuch«. Kiedy Białorusin opuścił pokój, obok s. Anicety uklękła s. Gebharda i powtarzała akty strzeliste. Po chwili morderca powrócił. Widząc modlącą się zakonnicę wpadł we wściekłość, strzelił do niej i trafił w serce. Siostra padła martwa. Sądziłyśmy, że spotka nas podobny los, ale ten okropnie awanturował się i pobił mnie i s. Emanuelę. Stałyśmy jednak bez lęku. Wtedy spojrział na s. E., naszą najmłodszą współsiostrę, która drżąca stała obok siostry przełożonej i siłą zabrał ją ze sobą. Musiała z nim pójść na

⁴⁹ AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Helene Roy*, w: *Fluchtberichte* vol. I, s. 256–262, 267–269.

⁵⁰ M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 56, 61.

górze do pokoju siostry przełożonej; tego co tam się wydarzyło nie mogę opisać. Jeden z Rosjan miał przeszukać zwłoki, a kiedy to zrobił strzelił w skroń siostry przełożonej. [...] Morderca opuścił pokój. Stałyśmy przerażone, gdy wszedł inny Rosjanin i dał znak, by uciekać. Siostra Emanuela i ja porwałyśmy nasze welony i kołnierze, uciekłyśmy na najwyższy strych budynku, aby tam ukryć się⁵¹.

Do połowy 1945 r. zginęły jeszcze trzy siostry katarzynki. Siostra Liberia Domnik zginęła, posługując chorym i dzieciom w Olsztynie 22 stycznia 1945 r. Siostra Donatilla Zimmermann zginęła z pacjentami podczas bombardowania Piławy 24 marca 1945 r. Na początku czerwca 1945 r. żołnierze sowieccy brutalnie pobili w Gdańsku s. Charitinę Jadwigę Fahl. Zmarła po dwóch dniach 5 czerwca 1945 r. i spoczęła na cmentarzu w Gdańsku-Brętowie.

W pierwszych powojennych miesiącach zmarło z powodu wycieńczenia i chorób ponad 30 katarzynek.

Podczas II wojny światowej w różnych okolicznościach zginęły 102 zakonnice ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Śmierć wielu z nich nosi znamiona męczeństwa⁵².

4. Ideologiczna formacja żołnierzy Armii Czerwonej

Już przed II wojną światową terror komunistyczny w Związku Radzieckim skierowano przeciwko własnym obywatelom. Do 1929 r. prześladowaniami i zbrodniami kierowała partia komunistyczna. W chwili dojścia Józefa Stalina do władzy można mówić o planowej i masowej eksterminacji ludności Kraju Rad, w ramach tzw. stalinizmu. Od początku stalinizm przybrał formę skrajnego totalitaryzmu, a jego ofiary liczone są w dziesiątkach milionów istnień ludzkich. W styczniu 1945 r., w oddziałach 2 i 3 Frontu Białoruskiego komuniści stanowili 50% żołnierzy i oni byli zaliczani do najokrutniejszego elementu Armii Czerwonej⁵³.

Zbrodnie wojenne, dokonywane na ludności cywilnej przez żołnierzy radzieckich w Prusach Wschodnich, były skutkiem permanentnej i starannej for-

⁵¹ AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Majella Niederländer*, w: *Fluchtberichte* vol. I, s. 182–187; AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Regina Hoppe*, w: *Fluchtberichte* vol. I, s. 205–207, 209–211; AGKath., *Erlebnisbericht der Schw. M. Blanda Siemetzki*, w: *Fluchtberichte* vol. III, s. 670; O. Bader, *3 Jahre Rußland*, *Ermlandbuch* 1995, s. 41–42; M. Krebs, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, s. 56–57.

⁵² *Ibidem*, s. 55, 67–68.

⁵³ J. Bartyzel, *Komunizm*, w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. IX, Radom 2002, s. 282–295; W. Chudy, *Komunizm. Aspekt etyczny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, k. 522–523; J. Nowak, *Walka z Kościołem wczoraj i dziś*, *Szczecinek* 1999, s. 11–24; W. Zawadzki, *Sztumski męczennik o. Gottfried Fuchs*, s. 125–133.

macji ideologicznej. Prowadzili ją przeszkoleni i ideologicznie uformowani oficerowie polityczni NKWD (ros. *Narodnyj Komissariat Wnutriennich Diel SSSR*), nie tylko wśród członków partii komunistycznej⁵⁴ i komsomolców⁵⁵, ale wśród wszystkich żołnierzy służących w wojsku sowieckim.

Dowódca 2 Frontu Białoruskiego, Konstanty Rokossowski, w wydanych po II wojnie światowej wspomnieniach, odnotował znaczenie formacji ideologicznej i przynależności partyjnej w radzieckich oddziałach frontowych: „Na początku 1944 roku przeżywalimy pewne trudności, nieuniknione na wojnie. Podczas zaciętych walk w toku natarcia spod Kurska do Dniepru wojska poniosły wielkie straty, powstały luki w szeregach partyjnych. Oto jedna tylko, nader wymowna liczba: w 1224 kompaniach przestały istnieć organizacje partyjne, ich członkowie polegli bowiem w bohaterskich walkach o wyzwolenie ojczyźnej ziemi radzieckiej. Więzy, łączące partię z narodem, z żołnierzem, były nienaruszalne, najlepsi ludzie wstępowali w jej szeregi. Ten korzystny dla wojsk Frontu proces był inspirowany i kierowany przez zarząd polityczny, na którego czele stał generał lejtnant Siergiej Gaładzew – mądry i światły człowiek. W rezultacie przed rozpoczęciem operacji białoruskiej w większości pododdziałów mieliśmy pełnowartościowe, dobrze pracujące organizacje partyjne i komsomolskie. Warto podkreślić, że do partii przyjmowano przede wszystkim tych żołnierzy, którzy wyróżniali się w walkach. W związku z tym wpływ komunistów na wszystkie nasze sprawy bojowe był ogromny”⁵⁶.

Ten sam dowódca bardzo ogólnie nakreślił metody prowadzonej indoktrynacji radzieckich żołnierzy: „Rada Wojenna Frontu i rady wszystkich armii, aparat polityczny, organizacje partyjne i komsomolskie czyniły wszystko, aby podnieść jeszcze bardziej ducha bojowego, natchnąć żołnierzy do nowych czynów. [...] Gazetę Frontu, ulotki, gawędy prowadzone przez agitatorów – wszystko wykorzystywano do szerokiego propagowania doświadczenia bojowego”⁵⁷.

Propaganda radziecka skierowana do żołnierzy frontowych przed operacją wschodniopruską, akcentowała nienawiść do wszystkich Niemców i konieczność zemsty. Propaganda ta wyrastała z podstawowej zasady ideologii komunistycznej, nakazującej walkę z burżuazją i kapitalizmem. Kapitalistami w rozumieniu sowieckim byli nie tylko właściciele wielkich majątków i fabryk, ale także zwykli urzędnicy i pracownicy zatrudnieni w prywatnych firmach. Żołnierz so-

⁵⁴ W latach 1925–1952 istniała Wszechzwiązkowa Komunistyczna Partia (bolszewików), przemianowana w 1952 r. na Komunistyczną Partię Związku Radzieckiego.

⁵⁵ Komsomół (ros. Комсомол) – komunistyczna organizacja młodzieży w Związku Radzieckim, powstała w 1918 r.

⁵⁶ K. Rokossowski, *Żołnierski obowiązek*, s. 305.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 347.

wiecki, szykując się do natarcia na Prusy Wschodnie miał więc przyzwolenie najwyższych władz politycznych i wojskowych Związku Radzieckiego, by z motywów patriotycznych i klasowych wziąć odwet na Niemcach. Kluczowe w propagandzie radzieckich oficerów politycznych stało się słowo – zemsta. Była ona usprawiedliwiona i bezkarna. Zachęcano wręcz żołnierzy frontowych do brutalności i aktów przemocy. Nienawiść miała wzmacniać morale i determinację walczących oddziałów. Zemsta miała być narzędziem naturalnej sprawiedliwości. Jedno z haseł wpajanych czerwonooarmistom przez oficerów politycznych głosiło: „Gniew żołnierza w bitwie musi być straszliwy. On nie tylko walczy; musi być ucieleśnieniem ludowej sprawiedliwości”⁵⁸.

Już 24 lipca 1942 r. czołowy radziecki pisarz, publicysta i poeta, Ilja Grigorjewicz Erenburg, na łamach *Krasnoj Zwiezdy*, oficjalnego dziennika Ministerstwa Obrony Związku Radzieckiego, zachęcał do mordowania niemieckiej ludności cywilnej. W 1944 r. jego apel rozpowszechniany był w formie ulotek wśród radzieckich żołnierzy frontowych: „My wiemy wszystko. My pamiętamy wszystko. My zrozumieliśmy: Niemcy to nie ludzie. Odtąd słowo »Niemiec« to dla nas najstraszniejsze przekleństwo. Odtąd słowo »Niemiec« odpala broń. Nie będziemy mówić. Nie będziemy się odgrażać. Będziemy zabijać. Jeśli nie zabiłeś w ciągu dnia choć jednego Niemca, twój dzień jest stracony. Jeśli myślisz, że za ciebie Niemca zabije twój sąsiad, nie pojąłeś grozy. Jeśli nie zabijesz Niemca, Niemiec zabije ciebie. On pojmie twoich bliskich i będzie męczyć ich w swoich nędznych Niemczech. Jeśli nie możesz zabić Niemca kulą, zabij go bagnetem. Jeśli na twoim odcinku jest zastój, jeśli czekasz na bój, zabij Niemca przed bojem. Jeśli zostawisz Niemca żywego, Niemiec powiesi rosyjskiego człowieka i zhańbi rosyjską kobietę. Jeśli zabiłeś jednego Niemca, zabij drugiego – nie ma dla nas niczego weselszego od niemieckich trupów. Nie licz dni. Nie licz wiorst. Licz jedno: zabitych przez ciebie Niemców. Zabij Niemca! – to prosi matka staruszka. Zabij Niemca! – to modlą się do ciebie dzieci. Zabij Niemca! – to krzyczy ojczyzna. Nie spudłuj. Nie przepuść. Zabij!”⁵⁹.

Niemniej wstrząsający jest inny apel tego samego autora: „Zabijając, zabijając! Żaden Niemiec nie jest niewinny, ani ten żyjący, ani nienarodzony! Wypełniajcie dyrektywę towarzysza Stalina, musicie na zawsze zmiażdżyć bestię w jej norze. Złamcie za pomocą gwałtu zarozumiałość rasową niemieckich kobiet. Potraktujcie to jako należną wam zdobycz. Zabijajcie, dzielni czerwonooarmiści”.

⁵⁸ W lutym 1945 r. Józef Stalin powiedział: „Im bliżej jesteśmy zwycięstwa, tym czujniejsi musimy być, a nasze postępowanie wobec wroga brutalniejsze”. Por. *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 64E; C. Merridale, *Wojna Iwana. Armia Czerwona 1939–1945*, przeł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Poznań 2007, s. 323, 327, 328.

⁵⁹ A. Beevor, *Stalingrad*, Kraków 2015, s. 147.

Gdy Armia Czerwona stanęła u wrót Prus Wschodnich, Erenburg we wrześniu 1944 r. pisał w gazecie frontowej: „Niemieckie kobiety będą przeklinać chwilę, kiedy urodziły swych synów – bestie. Nie przybywamy, aby hańbić. My przybywamy żeby zabijać. I będziemy zabijać”⁶⁰.

Sowiecka propaganda nienawiści i rządu zemsty przynosiła oczekiwane rezultaty. Ich świadectwem, oprócz tysięcy zamordowanych w Prusach Wschodnich cywilów, są również listy czerwoarmistów pisane w 1945 r. do rodzin i przyjaciół.

Żołnierz Biezugłow pisał do kolegów z kołchozu: „Dumni jesteśmy z tego, że dotarliśmy do legowiska [hitlerowskiej] bestii. Zemścimy się, zemścimy za wszystkie nasze cierpienia. [...]. Ze wszystkiego, co widzimy, jasno wynika, że Hitler ograbił całą Europę, żeby zadowolić swych krwawych fryców. Zabrali bydło z najlepszych gospodarstw Europy. Ich owce to najlepsze rosyjskie merynosy, a sklepy wypełniają towary ze wszystkich sklepów i fabryk Europy. W niedalekiej przyszłości te dobra pojawią się w rosyjskich sklepach jako nasze łupy”.

Inny radziecki frontowiec pisał do rodziny z Prus Wschodnich: „Nasi żołnierze nie obchodzą się z Prusami Wschodnimi gorzej niż Niemcy ze Smoleńskiem. Nienawidzimy głęboko Niemiec i Niemców. W jednym domu, na przykład, nasi chłopcy znaleźli zamordowaną kobietę i dwójkę jej dzieci. Często widuje się też martwych cywilów na ulicach. Jednak Niemcy zasługują na okrutne traktowanie, które sami rozpętali”.

Żołnierz z Włodzimierza w lutym 1945 r. pisał w liście: „Spotkaliśmy naszą pierwszą gromadę *Frauen*. Co za żalonna i tchórzliwa banda, kiedy dla odmiany czują ciosy na własnej skórze. Wszędzie można wyczuć miążdzącą potęgę Armii Czerwonej. Sąd się zebrał i teraz obraduje tutaj. Osądzimy ich wszystkich na miejscu, a nasze oskarżenie jest wszędzie takie samo – zemścimy się”⁶¹.

Niektóre zachowane dokumenty świadczą o stanie umysłu zindoktrynowanych żołnierzy radzieckich. Jeden z nich w lutym 1945 r. beznamiętnie relacjonował kontekst dokonywanych gwałtów: „Nie mówią ani słowa po rosyjsku, ale to ułatwia sprawę. Nie musisz ich przekonywać. Po prostu celujesz z *nagana* i każesz im się położyć. Potem robisz swoje i odchodzisz”.

Młody oficer Leonid Rabczew opisywał zbiorowe gwałty dokonywane przez sowieckich żołnierzy w okolicach Insterburga i Gołdapi: „Kobiety, matki i ich córki, leżą z lewej i z prawej wzdłuż drogi, a przed każdą z nich stoi hałaśliwa gromada mężczyzn ze spuszczoneymi spodniami. Kobiety, które krwa-

⁶⁰ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 61E-62E; N. Sennerteg, *Zemsta Stalina 1944-1945*, Warszawa 2007, s. 182-183.

⁶¹ C. Merridale, *Wojna Iwana*, s. 322-323.

wiły albo traciły przytomność, odciągano na bok, a żołnierze strzelali do tych, które próbowały ratować swoje dzieci. Grupa szczerzących się oficerów stała nieopodal, jeden z nich zaś kierował – nie, regulował – tym wszystkim. Miał dbać, żeby każdy bez wyjątku żołnierz wziął w tym udział”. Tej samej nocy Rabczew i jego ludzie spali w opuszczonym niemieckim schronie, obok zwłok dzieci, starców i zbiorowo zgwałconych przed śmiercią kobiet. Wspomina po latach: „Byliśmy tak zmęczeni, że położyliśmy się na ziemi między nimi i usnęliśmy”.

W szeregach Armii Czerwonej oficerowie surowo tępil jakiegokolwiek przejawy sympatii żołnierzy wobec niemieckich kobiet. Wywierano wręcz presję, by mężczyźni jednoczyli się w zbiorowych gwałtach i zbrodniach. Tolerowano nawet okaleczanie i maltretowanie kobiecych zwłok.

Lew Kopieliow, radziecki oficer i gorliwy członek partii, opisał zajęcie w 1945 r. Nidzicy: „Był wieczór, kiedy dotarliśmy do Nidzicy. Było to małe miasto, biedniejsze od Insterburga, i jak pozostałe, niemal wyludnione”. Oficer natrafił na ciało starej kobiety: „Miała podartą suknię i słuchawkę telefoniczną między kościstymi udami. Najwyraźniej próbowali wcisnąć ją jej do pochwy. Dopadli ją przy budce telefonicznej. Po co się tu kręciła”.

Kopieliow odnotował też spotkanie koło poczty w Olsztynie z kobietą, trzymającą za rękę dziewczynkę z blond warkoczycami. Obie płakały, a nogi dziecka pokrywała krew. Kobieta opowiedziała oficerowi co je spotkało: „Żołnierze wyrzucili nas z domu. Pobili nas, zgwałcili. Moja córka ma dopiero trzynaście lat. Dwóch jej to zrobiło. A wielu zgwałciło mnie”.

Dla wielu sowieckich żołnierzy dopuszczających się gwałtów, nie miał znaczenia wiek kobiet, bo to nie kobiety same w sobie stanowiły główny cel. Ofiary zbiorowych gwałtów były „ucieleśnieniem Niemiec, uniwersalnymi *Frauen*, tymi, które doświadczały radzieckiej i indywidualnej zemsty. Wielu radzieckich żołnierzy uważało je wręcz za odrażające”. Aleksander Sołżenicyn lapidarnie podsumował masowe gwałty w 1945 roku: „Tośmy już dobrze wiedzieli: gdy dziewczuchy były Niemkami, to można je było zgwałcić, potem rozstrzelać”⁶².

Radzieccy dowódcy wojskowi i oficerowie polityczni NKWD dbali, by żołnierze frontowi otrzymywali dzienny przydział 100 gram wódki. Olbrzymie zapasy alkoholu zdobywano jednak na bieżąco na własną rękę. Wiele zbrodni na ludności cywilnej w Prusach Wschodnich Sowietów popełnili pod wpływem alkoholu. Jeden z nich w liście do rodziny w lutym 1945 r. napisał: „Niemał nie sposób nie upijać się. To, przez co przechodzę, jest nie do opisanego. Kiedy jestem pijany, wszystko jest łatwiejsze”.

⁶² A. Sołżenicyn, *Archipelag Gulag 1918–1956. Próba analizy literackiej*, Warszawa 1989, s. 42; C. Merridale, *Wojna Iwana*, s. 330–333; P. Buttar, *Pole walki Prusy*, s. 141.

Trzeba też podkreślić, że w szeregach Armii Czerwonej walczyło wielu mężczyzn urodzonych i wychowanych w azjatyckiej części Związku Radzieckiego. Ich pochodzenie i mentalność ma ścisły związek z gwałtami popełnianymi w Prusach Wschodnich. Zachowanie tych żołnierzy drastycznie odbiegało od norm znanych i respektowanych w Europie. Azjaci w oddziałach sowieckich kierowali się odwieczną tradycją, zgodnie z którą do zwycięzcy należą w jednakowym stopniu kobiety pokonanych, jak też wszystkie inne materialne łupy wojenne⁶³.

Według szacunkowych danych, w ostatnich miesiącach wojny na terenach niemieckich zgwałcono około 2 miliony kobiet, z których 12% zmarło w okolicznościach związanych z gwałtem. Rzeczywista liczba gwałtów pozostanie na zawsze nieznaną, bo wiele kobiet zgwałcono wielokrotnie. Po II wojnie światowej urodziło się w Niemczech około 210 000 dzieci poczętych w wyniku gwałtu. O wiele trudniej jednak oszacować fizyczne i psychiczne szkody poniesione przez kobiety⁶⁴.

Oprócz motywów ideologicznych towarzyszących zbrodniom popełnianym przez czerwonarmistów w Prusach Wschodnich, istotne były także motywy psychologiczne. Rzadko w literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na fakt, że żołnierze radzieccy przez całą wojnę otrzymywali dramatyczne listy z domów rodzinnych. Znajdowali w nich informacje o głodzie i śmierci wśród najbliższych, ale także wiadomości o rozpadzie rodziny. W obliczu wymuszonej długiej rozłąki przestało istnieć wiele małżeństw frontowców. Pisał o tym w liście do Michała Kalinina, przewodniczącego Prezydium Rady Najwyższej, jeden z żołnierzy: „Od pierwszych dni walczyliśmy za nasz kraj. Część z nas wielokrotnie odniosła rany, ale nie żałujemy naszego życia ojczyźnie i rodzinom. Jednak teraz skarżymy się, że część kobiet nas zdradza [...], a nasze dzieci tracą ojców [...]. Musicie podjąć surowe kroki prawne przeciwko tym zdrajczyniom za ich zdradę i obrazę mężów”.

Wielu radzieckich żołnierzy, których małżeństwo i rodzina rozpadły się, nosiło w sobie nieustanną wściekłość. W gruzach leży ich marzenia o powrocie do normalnego życia wśród bliskich. Nie mieli już dokąd i do kogo wracać. Niektórych motywowało to jeszcze bardziej do zemsty, w tym przypadku z powodów osobistych. Gwałty zadawane kobietom niemieckim stawały się karą zastępczą, wyrównaniem krzywdy i wymierzeniem sprawiedliwości. Dla

⁶³ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bd. I/1, s. 61E, 64E; C. Merridale, *Wojna Iwana*, s. 334.

⁶⁴ N. Sennerteg, *Zemsta Stalina 1944–1945*, s. 163, 186, 209–220; B. Malka, „*Vor der Front*” – „*Nach der Front*”. *Erlebnisse und Tagebuchaufzeichnungen von Januar 1945 bis Januar 1947 aus einem kleinen Dorf an der Oder nördlich von Oppeln*, Dülmen 2007.

niektórych zdradzonych i pozostawionych przez własne żony żołnierzy, gwałty i okrutne zbrodnie były prymitywną metodą podbudowania własnej męskości. Miało to się dokonywać także w zbiorowo „celebrowanych” gwałtach, gdy tworzyła się emocjonalna więź w grupach mężczyzn⁶⁵.

Indoktrynacja sowiecka stanowiła potężny mechanizm, który dotykał w różnym stopniu wszystkich obywateli Związku Radzieckiego, nie wyłączając ludzi władzy i kadr dowódczych w Armii Czerwonej. Przywoływany już Konstanty Rokossowski, dowódca 2 Frontu Białoruskiego, zanotował w swych wspomnieniach: „Na długo przed przekroczeniem granic Trzeciej Rzeszy omówiliśmy na forum rady wojennej Frontu kwestię zachowania się naszych żołnierzy na ziemi niemieckiej. Tyle krzywdy wyrządzili okupanci hitlerowscy narodowi radzieckiemu, tyle strasznych zbrodni popełnili, że wszystko to napędliało serca naszych żołnierzy ze wszech miar słuszną, palącą nienawiścią do tych barbarzyńców. A jednak nie wolno było dopuścić, aby święty gniew żołnierzy przekształcił się w ślepą nienawiść do całego narodu niemieckiego. Walczyliśmy przeciwko armii hitlerowskiej, ale nie przeciwko cywilnej ludności Niemiec. I kiedy nasze wojska przekroczyły granice Trzeciej Rzeszy, rada wojenna Frontu wydała rozkaz, w którym gratulowała szeregowcom, podoficerom i oficerom wspaniałego sukcesu, a jednocześnie przypominała, że wkraczamy na te tereny jako żołnierze-wyzwoliciele. Armia Czerwona przyszła tutaj po to, aby pomóc narodowi niemieckiemu uwolnić się od faszystowskiej klikki i tych miazmatów, którymi ona zatruwała ludzi. Rada wojenna wzywała szeregowców, podoficerów i oficerów, by przestrzegali wzorowego porządku i postępowali godnie, jak przystało radzieckim żołnierzom. Dowódcy i pracownicy polityczni, cały aktyw partyjny i komsomolski nieustannie wyjaśniali żołnierzom istotę misji wyzwoleniczej armii socjalistycznego państwa, jej odpowiedzialność za losy Niemiec, podobnie jak za losy wszystkich innych narodów, które wyzwoliła z jarzma faszystowskiego. Trzeba podkreślić, że nasi żołnierze na ziemi niemieckiej zachowywali się wielkodusznie i humanitarnie”⁶⁶.

⁶⁵ C. Merridale, *Wojna Iwana*, s. 337–339.

⁶⁶ K. Rokossowski, *Żołnierski obowiązek*, s. 364–365.

HISTORYCZNY I IDEOLOGICZNY KONTEKST MĘCZEŃSTWA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY NA WARMII W 1945 R.

(STRESZCZENIE)

W wyniku przeprowadzonej przez Armię Czerwoną ofensywy zimą 1945 r. w Prusach Wschodnich, setki tysięcy Niemców znalazło się w okrążeniu. Rozpoczęła się wówczas chaotyczna ewakuacja wojska i cywilów, głównie drogą morską. W jej trakcie zginęły tysiące uciekinierów. Dramatyczny los spotkał niemiecką ludność cywilną, która dostała się w ręce czerwonarmistów. W zajmowanych miastach i wioskach żołnierze radzieccy dopuszczali się indywidualnych i zbiorowych zbrodni na cywilach. Ofiarami gwałtów i morderstw padło wiele kobiet. Wśród ofiar bestialstwa żołnierzy radzieckich były również siostry zakonne ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Śmierć niektórych z nich miała znamiona męczeństwa za wiarę.

HISTORICAL AND IDEOLOGICAL CONTEXT OF THE MARTYRDOM OF THE SISTERS OF ST. CATHERINE IN THE REGION OF WARMIA IN 1945

(SUMMARY)

As a result of the Red Army offensive in winter 1945 in the East Prussia, hundreds of thousands of Germans found themselves in a lap. A chaotic evacuation of troops and civilians began then, mostly by sea. In the course of the evacuation, where thousands of refugees were killed. A dramatic fate happened to the German civilians who got into the hands of the Red Army. In the occupied towns and villages, the Soviet soldiers committed individual and collective crimes against civilians. As victims of rapes and murders fell many women. Among the victims of the rapes and murders of Soviet soldiers were also sisters of the Congregation of the Sisters of St. Catherine Virgin and Martyr. The death of some of them may be treated as signs of martyrdom for the faith.

HISTORISCHER UND IDEOLOGISCHER HINTERGRUND DES MARTYRIUMS VON KATHARINENSCHWESTERN IM ERMLAND 1945

(ZUSAMMENFASSUNG)

Infolge der im Winter 1945 von der Roten Armee durchgeführten Offensive in Ostpreußen wurden Hunderttausende Deutsche umzingelt. Danach begann eine chaotische Evakuierung der Soldaten und Zivilbevölkerung, die in erster Linie auf dem Seeweg durchgeführt wurde und während derer tausende Flüchtlinge ums Leben kamen. Ein tragisches Schicksal erlitt die deutsche Zivilbevölkerung, die den Rotarmisten in die Hand fiel. In besetzten Städten und Dörfern verübten sowjetische Soldaten individuelle sowie Massengräueln an der Zivilbevölkerung. Viele Frauen wurden zum Opfer von Vergewaltigungen und Morden. Unter den Opfern der Bestialität von sowjetischen Soldaten befinden sich auch Nonnen aus der Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrerin Katharina. Der Tod von manchen Ordensschwestern trug Merkmale des Glaubensmartyriums.

Artur Babenko
Instytut Społeczeństwa
Kijowski Uniwersytet im. Borysa Grinchenko

Участие благотворительных организаций в финансово-материальной поддержке интернированных украинских военных в Польше (1920–1921 гг.)

Słowa kluczowe: Czerwony Krzyż, organizacje charytatywne, pomoc finansowa, ukraińska armia, obozy dla internowanych.

Keywords: Red Cross, charitable organizations, financial aid, Ukrainian army, detention camps.

Schlüsselworte: Rotes Kreuz, Hilfsorganisationen, finanzielle Hilfe, ukrainische Armee, Gefangenenlager, Internierungslager.

В результате войны советской России против Украинской Народной Республики (УНР) 21 ноября 1920 г. её армия была вытеснена большевистскими войсками с территории Украины, основная часть которых оказалась на территории Польши, получив статус интернированных. Ранее, вынуждены были эмигрировать правительственные учреждения УНР.

Украинские национальные силы не оставляли надежд на продолжение освободительной борьбы, основную роль в которой должны были сыграть военные. Исходя из этого, приоритетной задачей эмигрировавших институтов УНР стало сохранение армии в боеспособном состоянии. С поставленной задачей, можно было справиться, обладая значительными финансовыми и материальными ресурсами. Ограниченные в своих возможностях, экзильные институции УНР вынуждены были обращаться за помощью к различными благотворительным организациям, меценатам, украинской диаспоре.

Анализ финансовой и материальной помощи позволяет проследить особенности взаимодействия различных благотворительных организаций, в частности отделений Красного Креста, охарактеризовать отношение отдельных стран к украинской проблеме, проанализировать деятельность украинских официальных институций в вопросе обеспечения интернированных в польских лагерях.

Дорога в Польшу: причины эмиграции и интернирования украинских военных

В 1917 году на территории Российской империи, в результате внутренних противоречий произошла революция, которая привела к падению монархии и активизировала процесс формирования государственности у народов, находившихся под властью Романовых.

Вакуум власти в Петербурге позволил отдельным украинским национальным силам консолидироваться и начать борьбу за формирование украинской государственности. В результате освободительной борьбы была провозглашена Украинская народная республика (УНР), которая в январе 1918 г. стала независимым государством.

Освободительная борьба, продолжавшаяся 3 года, завершилась поражением украинских национальных сил (Директории), которые вынуждены были покинуть территорию Украины. В ноябре 1920 г. Армия УНР перешла р. Збруч и была интернирована на территории Польши. Оружие и военное имущество передавалось польским властям¹. Интернировано было около 15–17 тыс. украинских военных². Вместе с гражданскими лицами, количество эмигрировавших в Польшу украинцев достигло 40 тыс. человек.

Политическое и военное руководство УНР пыталось сохранить украинскую армию, не допустить анархии и разложения военных структур. Ожидалось, что борьба с большевиками продолжится, поэтому задача сохранения армии в боеспособном состоянии была одной из приоритетных. Главный Атаман войск УНР С. Петлюра обратился к польскому руководству с письмом, в котором шла речь

¹ І. Срібняк, *Обеззбросна, але нескорена: Інтернована Армія УНР у таборах Польщі й Румунії (1921–1924 рр)*, Київ 1997, с. 17.

² Z. Karpus, *Jency i internowani rosyjscy i urkaincy na terenie Polski w latach 1918–1924*, Toruń 1997, с. 137; М. Павленко, *Українські військовополонені і інтерновані в таборах Польщі, Чехословаччини та Румунії: ставлення влади та умови перебування*, Київ 1999, с. 88; І. Срібняк, *Обеззбросна, але нескорена: Інтернована Армія УНР у таборах Польщі й Румунії (1921–1924 рр)*, с. 21.

о необходимости сохранения украинской армии для борьбы с общим врагом Украины и Польши – большевистской Россией³. Как следствие, был выработан план пребывания Армии УНР в Польше. Польской стороной украинская армия и учреждения УНР трактовались как союзники и согласно инструкциям, Вторая Речь Посполитая должна была обеспечить все необходимые условия для пребывания интернированных в лагерях⁴.

Не смотря на свои обязательства, как польская, так и украинская сторона не смогли в полной мере обеспечить военных всем необходимым. В большинстве лагерей для интернированных, количество которых не было постоянным⁵, жилищные условия были чрезвычайно тяжелыми. В Александрове Куявском военные несколько дней ожидали в вагонах, пока не отремонтируют бараки. В Стшалково военным выделили 6 землянок, которые были непригодны для проживания и лишь благодаря требованиям военного руководства рядовым предоставили 10 палаток⁶. Тяжелая ситуация с питанием и гигиеной была в лагере Вадовицы. Военным, в качестве еды предлагалась гнилая конина а проблемы с водоснабжением приводили к тому, что интернированные практически не мылись, что было одной из причин распространения болезней⁷.

Отсутствие необходимой помощи со стороны Второй Речи Посполитой обуславливалось и объективными причинами: Польша значительно пострадала во время войны с большевиками и основные силы государства были направлены на обеспечение помощи польскому населению. Это подтверждает информация Генерального Штаба Войска Польского в период с 1 января 1921 по 1 марта 1921 г. В частности, сообщается: „Размещение 30 тысяч беглых семей приводило к большим трудностям. Все они были голодными, оборванными, без средств к существованию. Еще худшим было положение военных интернированных в лагерях, среди которых распространялись голод и болезни”⁸.

³ Ibidem, с. 18.

⁴ Ibidem, с. 20.

⁵ В 1920 г. военные находились в 7 лагерях: Пикуличи, Калиш, Александров Куявский, Ланцут, Вадовицы, Быдгощ, Тарнов. В 1921 г. количество лагерей сократилось до 3-х: Стшалково, Калиш, Щыпиорно.

⁶ E. Wiszka, *Prasa emigracji ukraińskiej w Polsce 1920–1921*, Toruń 2001, с. 32.

⁷ І. Срібняк, *Обеззброєна, але нескорена: Інтернована Армія УНР у таборах Польщі й Румунії (1921–1924 рр)*, с. 24.

⁸ М. Павленко, *Українські військовополонені і інтерновані в таборах Польщі, Чехословаччини та Румунії: ставлення влади та умов перебування*, с. 83.

Структуры и учреждения УНР, оказавшиеся в Польше и утратившие источники финансирования на украинских землях, были сильно ограничены в ресурсах. В связи с этим, институции УНР, в частности Министерство иностранных дел, начали поиск помощи среди благотворительных организаций, которые бы могли оказать необходимую поддержку эмигрировавшему украинскому населению и интернированным военным. Активная работа в этом направлении проводилась Украинским Красным Крестом (УКК), который сотрудничал со своими партнерскими организациями в разных странах, а также создавал филиалы в польских городах, где была сконцентрирована украинская эмиграция.

Мобилизация финансово-материальных ресурсов организациями Украинского Красного Креста

Первые контакты УКК с международными организациями Красного Креста были установлены еще в 1919 году. Проводить данную деятельность, было уполномочено Заграничное Бюро Украинского Красного Креста (ЗУ УКК), которое считалось дочерней организацией УКК. Однако с 1920 года начинается процесс основания отдельных филиалов УКК в польских городах. 12 февраля 1920 г. было создано первое отделение УКК, которое располагалось в Варшаве⁹. После захвата большевиками Киева, было ликвидировано Киевское отделение УКК. В связи с этим, в период с 27 по 29 декабря 1920 г. было создано Главное Управление Украинского Красного Креста (ГУ УКК) в г. Ченстохове, во главе с Левицким Модестом Пилиповичем, которое проводило организационную и координационную работу отделений УКК. Однако, не все организации соглашались с доминирующей ролью Главного Управления в Ченстохове, что приводило к конфликтам и неспособности к системной и слаженной работе. В частности, разногласия возникали между ГУ УКК и австрийским отделением УКК во главе с Климом Чайкой, а также Заграничным Бюро УКК возглавляемым Борисом Матюшенко. В связи с этим, Главное Управление УКК смогло координировать работу только тех, отделений, которые находились в Польше и при поддержке которого, с января 1921 г. начали свою

⁹ Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (далее ЦГАВОВ). Ф. 2562. Оп. 1. Д. 9. Л. 1 об.

работу отделения УКК, расположенные в Ченстохове, Ланцуте, Тарнове¹⁰.

Одной из основных задач всех отделений УКК стала помощь военным, находившемуся в лагерях. Работа велась по следующим направлениям: снабжение медикаментами, обеспечение пищей, одеждой и организация культурно-просветительской деятельности в лагерях¹¹.

Поскольку собственных ресурсов для оказания надлежащего обеспечения всем необходимым не хватало, Заграничное Бюро Украинского Красного Креста предприняло поиск международных организаций Красного Креста, которые бы могли оказать соответствующую помощь.

Отделениям УКК удалось установить контакты с многочисленными международными организациями Красного Креста и получить от них благотворительную помощь. В частности, на территорию Польши отделение УКК в Австрии отправило два вагона санитарного имущества, самая ценная часть из которого была пожертвована итальянским Красным Крестом¹².

Для оказания большей помощи международные организации Красного Креста требовали конкретных данных, в сборе которых украинская сторона проявила пассивность и не смогла предоставить точную информацию в отношении количества интернированных, необходимом объеме оказанной помощи и т.д. Сбор этих данных обязаны были провести государственные институты УНР, которые проявили чрезвычайную инертность.

В отчете Заграничного Бюро Главному Атаману С. Петлюре указывалось, что обращения по поводу помощи интернированным украинским военным в Польше отправлялись Международному Красному Кресту и Лиге Красных Крестов. Просьбы не дали желаемого результата, поскольку ни одна из украинских институций не провела должной организованной работы в сборе необходимой информации. В связи с этим у международных организаций не было доверия к учреждениям УНР в вопросе организации помощи военным в лагерях и, соответственно, не возникало желания помогать. Все просьбы украинской стороны ограничивались общими фразами, которые для международных организаций не были весомым аргументом. Большинство обращений сводилось к формуле: „В Польше находятся интерниро-

¹⁰ ЦГАВОВ. Ф. 2562. Оп. 1. Д. 5. Л. 10.

¹¹ ЦГАВОВ. Ф. 3696. Оп. 2 Д. 2. Л. 8.

¹² ЦГАВОВ. Ф. 1429. Оп. 2. Д. 81. Л. 103.

ванные украинские военные, конкретной информации о которых мы предоставить не можем, однако они нуждаются в помощи. О размерах помощи и ее формах мы вам сообщить не можем”¹³.

Узнав об этих проблемах, С. Петлюра обратился к Министру иностранных дел А. Никовскому с требованием взять ситуацию под свой контроль. Поскольку безответственные действия некоторых представителей украинской власти приводили не только к замедлению в оказании помощи, но и к дискредитации структур УНР. Так, еще осенью французы передали Посольству УНР в Берлине медикаменты, которые планировалось переправить в Польшу. Однако груз так и остался лежать в складах на протяжении многих месяцев, поскольку Министерство Иностранных дел не отправило Посольству в Берлине соответствующих документов о доставке медикаментов¹⁴. Данная ситуация привела к тому, что военные остались без медицинских препаратов, а международные организации считали, что органы УНР спекулируют, поскольку, не реализовав ранее полученную помощь, институции УНР продолжали просить благотворительные организации об оказании материальной поддержки. Несмотря на возникавшие проблемы и инертность со стороны некоторых учреждений УНР как Украинскому Красному Кресту так и Посольствам УНР удалось добиться необходимой помощи.

В ноябре 1920 г. Украинская Республиканская Капелла пожертвовала Варшавскому отделению УКК 132 404 польских марок (п.м.) которые были заработаны во время концерта и благотворительного вечера¹⁵. Всего, за период с 9 февраля 1920 г. по 1 января 1921 г. Варшавское отделение получило в распоряжение 237 650 п.м., 2550 немецких марок¹⁶.

Часть необходимых ресурсов были распределены по лагерям из имущества, находившего в собственности заграничных структур УНР. Таким образом, Варшавским отделением УКК было распределено имущество Украинской закупочной миссии, находившее в Гданьске, что позволило доставить интернированным одежду и постельное белье, в котором они так нуждались зимой. Однако оказанная помощь не смогла покрыть все потребности военных. Так, в Ланцуте на 2663 человека по состоянию на 1920 г., было доставлено 700 комплектов белья, Калишский лагерь на 4541 человека получил 1300 комплектов

¹³ Ibidem.

¹⁴ ЦГАВОВ. Ф 1429. Оп. 2. Д. 81. Л. 100.

¹⁵ ЦГАВОВ. Ф 1429. Оп. 2. Д. 97. Л. 47.

¹⁶ ЦГАВОВ. Ф. 1429. Оп. 2. Д. 97, Л. 49.

белья, лучшая ситуация была в Пикуличах, где на 2812 человек было доставлено 2000 комплектов белья¹⁷.

Восполнять необходимый дефицит помогала международная помощь. Шведским Красным Крестом было отправлено 3 ящика медикаментов на сумму в 5 тыс. шведских марок¹⁸. 21 декабря поступила значительная помощь медикаментами на сумму около 8 млн. п.м. и санитарного имущества оцененного в 500 тыс. п.м.¹⁹ Итальянским Красным Крестом было пожертвовано медикаментов и санитарного имущества на сумму в 10 млн п.м.²⁰ В г. Ченстохов находилось белье, санитарное имущество, посуда на сумму около 5 млн. п.м. предоставленных Английским Красным Крестом²¹.

Весной, 1921 г., от Красного Креста США получили помощь лагеря Петрокова, Ченстохова, Вадовиц, Тарнова, Ланьцута в виде 51 бочки кофе, 172 ящиков шоколада, 103 ящиков подсолнечного масла, 364 мешка муки, 9 ящиков дрожжей, 86 ящиков мыла, 119 мешков гороха, 8 ящиков спичек, 105 ящиков молока, 172 ящика мармелада²².

Не смотря на значительную концентрацию международной гуманитарной помощи Главное Управление УКК испытывало финансовые проблемы с доставкой помощи на территорию Польши. С одной стороны, в распоряжении УКК находилась гуманитарная помощь на десятки миллионов польских марок, но с другой, – из-за ограниченного финансирования со стороны Совета Министров УНР, на транспортировку не хватало нескольких сотен тысяч п.м. Данная ситуация была большой проблемой, которая приводила к значительным задержкам в оказании своевременной помощи интернированным украинским военным. В частности зимой 1920–21 г., когда ощущался большой дефицит в теплой одежде, матрасах, медикаментах, вся необходимая помощь лежала в европейских складах, поскольку не было ресурсов на ее доставку. Некоторые вещи по полтора года лежали нетронутыми²³.

Среди отделений УКК, одним из самым активных в вопросах сотрудничества и информирования международных благотворительных

¹⁷ ЦГАВОВ. Ф. 1429. Оп. 2. Д. 97. Л. 49.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ ЦГАВОВ. Ф. 2562. Оп.1. Д. 91. Л. 14.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² М. Павленко, *Українські військовополонені і інтерновані в таборах Польщі, Чехословащини та Румунії: ставлення влади та умов перебування*, с. 97.

²³ ЦГАВОВ. Ф. 1429. Оп. 2. Д. 81, Л. 103.

организаций, которые оказывали значительную материальную поддержку, было Варшавское. За период с 1 сентября 1920 по 1 мая 1921 г. было получено 4 831 631 п.м. Из этой суммы на различные организационные издержки Варшавским отделением УКК было потрачено всего 191 563 п.м., остальная сумма была направлена на покупку вещей первой необходимости для интернированных украинских военных и украинской гражданской эмиграции на территории Польши²⁴. Поскольку работа отделений УКК зависела от дотаций со стороны учреждений УНР, уже в мае 1921 г. положение Варшавского отделения значительно усложнилось из-за материальных проблем²⁵. В связи с этим С. Петлюра издает распоряжение об ассигнования в пользу Варшавского отделения УЧХ и других отделений на территории Польши 716 тыс. п.м.²⁶

Несмотря на значительные финансовые трудности, отделениям Украинского Красного Креста на территории Польши удалось наладить взаимодействие с различными благотворительными организациями и аккумулировать значительные материальные ресурсы, которые позволили оказать помощь тысячам украинских военных и гражданских лиц.

Активизация деятельности благотворительных организаций на территории Польши

На призыв о помощи украинским беженцам и интернированной армии откликнулись различные международные организации. Также в поиске финансов и оказании материальной помощи важную роль сыграли украинские организации, создаваемые среди эмигрантского населения.

Одной из благотворительных организаций, начавшей оказывать материальную помощь украинским военным в первоначальный период интернирования был Британский благотворительный комитет. Представители этого комитета совместно с Варшавским и Венским отделениями УКК в декабре 1920 г. совершили объезд по лагерях Александров-Куявский, Пикуличи, Ланцут, Тарнов, Ченстохов, во время которого военные обращались к правительству Великобритании с просьбой об оказании помощи.

²⁴ ЦГАВОВ. Ф. 2562. Оп. 1. Д. 5. Л. 10.

²⁵ Ibidem.

²⁶ ЦГАВОВ. Ф. 2562. Оп. 1. Д. 5. Л. 5.

В том же месяце от Британского благотворительного комитета лагерь Александров Куявский получил 290 комплектов белья и 9 ящиков с женской одеждой, 145 рубашек, 600 пар обуви, 120 полотенец для госпиталя, также была открыта детская кухня²⁷. Комитет продолжил оказывать помощь и в последующие месяцы одеждой, бельем, продовольствием, табаком. Также оказывалась и адресная медицинская помощь, женам военных предоставляли работу а детей военных обеспечивали школьными учебниками.

Активную помощь в культурно-просветительской деятельности, предоставляла юношеская христианская ассоциация YMCA (Young Men's Christian Association) которая субсидировала функционирование школ, театральных трупп, хоровых коллективов и оркестров, типографий.

При материальной поддержке YMCA была основана реальная школа в Щипиорно. Кроме этого ассоциация покупала школьные учебники и принадлежности для школ находившихся при лагерях. Как учебное заведение функционировала и спортивная гимназия, организованная по американскому образцу, в которой различными видами спорта обучались около 400 таборитов²⁸.

В Калишском лагере было основано учебное заведение при Украинской Армии, которое вначале возникло в виде дивизионных курсов. Основание и дальнейшая работа Курсов стала возможна лишь при поддержке YMCA, которая помогала различными принадлежностями, книгами с собственной библиотеки, однако при условии, что курсы будут работать в гражданском направлении²⁹. Курсы дали возможность получить базовые технические знания старшинам украинской армии. Финансовую помощь украинским военным оказывала украинская диаспора. В начале 1921 г. табориты Александрова-Куявского получили от украинской громады г. Вены 6900 п.м.³⁰

14 сентября 1920 г. было основано Украинское Женское сообщество помощи больным и раненым украинским военным. С момента основания организация своими силами собирала необходимые финансы для организации собственного существования и для материально-финансовой поддержки военных. В частности во время работы в реальной

²⁷ М. Павленко, *Українські військовополонені і інтерновані в таборах Польщі, Чехословаччини та Румунії: ставлення влади та умов перебування*, с. 97.

²⁸ Ibidem, с. 117.

²⁹ І. Срібняк, *Обеззброєна, але нескорена: Інтернована Армія УНР у таборах Польщі й Румунії (1921–1924 рр)*, с. 58.

³⁰ М. Павленко, *Українські військовополонені і інтерновані в таборах Польщі, Чехословаччини та Румунії: ставлення влади та умов перебування*, с. 98.

школе и посредством открытых лекций, удалось собрать 2 тыс. п.м. После просьбы к центральным учреждениям УНР, сообщество получило 4 тыс. п.м. Также проведение кабаре помогло организации собрать с сентября по декабрь 11 тыс. п.м. прибыль составляла около 28 тыс. п.м.³¹

Члены Женского сообщества активно помогали больным военным, устраивая дежурства в госпиталях, принося им книги и газеты. Сообщество предоставляло одежду тем, кто выписывался с госпиталей, а также 50 п.м. на дорожные расходы³². Помимо этого Женское сообщество организовывало различные концерты для военных и детей.

Основным источником доходов для организации были различные благотворительные вечера, концерты, лекции. Таким образом, в июле 1921 г. удалось собрать 43 тыс. п.м. Женское сообщество также финансово поддерживала Украинская республиканская капелла А. Ко-шица³³.

Еще одной благотворительной организацией, которая заботилась о нуждах раненых и больных военных Армии УНР, было Украинское сообщество военных инвалидов Армии УНР основанное в июне 1921 г. Сообщество получило значительную финансовую помощь от Государственного Центра УНР и польских правительственных и гражданских учреждений. Сообщество оказывало материальную помощь военным. Были созданы ткацкие мастерские, кооперативы. Тем самым обеспечив военным работой и предоставив возможность покупать продукты по доступным ценам.

В первые годы пребывания на эмиграции украинское население проявило значительный уровень консолидации и взаимопомощи. Благодаря помощи различных международных организаций, военных удалось обеспечить предметами первой необходимости и организовать культурно-просветительную деятельность в лагерях. Контакты с международными организациями свидетельствуют о том, что, не смотря на оккупацию украинских земель большевиками, легитимным органом власти, представляющим интересы украинского населения, считались институты УНР находившиеся в Польше.

Заключение

После захвата территории УНР большевистскими войсками осенью 1920 г., значительная часть украинского населения вынуждена была

³¹ ЦГАВОВ. Ф. 2562. Оп. 1. Д. 41, Л. 21.

³² Ibidem.

покинуть пределы своей страны. Часть беженцев, как военных, так и гражданских, приняла Польша.

Особенное внимание было обращено на интернированную армию УНР, поскольку украинское руководство и польские власти считали, что испытанная украинская армия может быть задействована в продолжении войны против большевистских сил.

Сохранение армии требовало значительных ресурсов, которых не было как у Польши, испытывавшей экономические проблемы, так и у руководителей УНР оказавшихся на эмиграции и не имевших необходимых ресурсов.

Для оказания финансово-материальной помощи интернированным украинским военным на территории Польши создаются отделения Украинского Красного креста и Главное Управление Украинского Красного Креста в г. Ченстохове.

Благодаря активной деятельности удалось наладить взаимодействие с различными национальными организациями Красного Креста, которые оказывали широкую материальную помощь интернированной украинской армии. На призыв к помощи откликнулись шведский, итальянский, американский, английский национальные организации Красного Креста. Данные организации обеспечивали армию санитарным имуществом, медикаментами, одеждой, продуктами. В начальный период интернирования, зимой 1920–1921 гг. оказанная помощь помогла сохранить жизни украинским военным и облегчить их тягостное пребывание в польских лагерях.

Помимо организаций Красного Креста помощь была предоставлена и международными благотворительными организациями. Значительную поддержку оказал Британский благотворительный комитет и Христианская ассоциация (YMCA), благодаря чему военные Армии УНР получили помощь в виде медикаментов и одежды, а также при поддержке YMCA появилась возможность получить образование и организовать культурно-просветительскую деятельность в лагерях.

Значительный уровень самоорганизации проявило украинское население, оказавшееся в эмиграции и направившее свои усилия на поддержку военных. В частности, помощь предоставляло Украинское Женское сообщество, которое собирало денежную помощь и закупало необходимую помощь больным и раненым, а также оказывая финансовую поддержку нуждающимся военным. Финансовую помощь

³³ Ibidem.

оказывала и Украинская республиканская капелла А. Кошица, направлявшая часть заработанных денег от концертов в помощь интернированной армии.

Материальная и финансовая помощь, предоставленная благотворительными организациями, позволила организовать быт в лагерях, медицинское обслуживание, культурно-просветительскую деятельность. Разнообразные курсы, кружки, типографии стали местами сохранения и развития украинской культуры и истории.

UDZIAŁ ORGANIZACJI CHARYTATYWNYCH W FINANSOWEJ I MATERIALNEJ POMOCY UKRAIŃSKIM WOJSKOWYM INTERNOWANYM W POLSCE (1920–1921)

(STRESZCZENIE)

W artykule opisano pracę organizacji charytatywnych w ramach świadczenia pomocy finansowej i materialnej ukraińskim wojskowym internowanym w Polsce w latach 1920–1921. Zanalizowano również aktywność instytucji ukraińskich w organizowaniu międzynarodowej pomocy charytatywnej. Uwagę skupiono przede wszystkim na działaniach ukraińskiego Czerwonego Krzyża.

THE PARTICIPATION OF CHARITABLE ORGANIZATIONS IN THE FINANCIAL AND MATERIAL SUPPORT FOR THE INTERNMENT OF UKRAINIAN MILITARY IN POLAND (1920–1921)

(SUMMARY)

The article describes the work of charitable organizations in the provision of financial and material assistance to Ukrainian military internees in Poland. Analyzed is the activity of the Ukrainian institutions in attracting international charity. The attention is focused on the activities of the Ukrainian Red Cross.

DIE FINANZIELLE UND MATERIELLE UNTERSTÜTZUNG DER INHAFTIERTEN UKRAINISCHEN SOLDATEN DURCH DIE WOHLFAHRTSVERBÄNDE POLENS IN DEN JAHREN 1920–1921

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dem Artikel wird die Tätigkeit der Hilfsorganisationen hinsichtlich ihrer finanziellen und materiellen Hilfe für die internierten ukrainischen Soldaten in Polen beschrieben. Der Verfasser analysiert die Tätigkeit der ukrainischen Institutionen im Bezug auf die Frage nach der Gewinnung der internationalen karitativen Hilfeleistungen. Hierbei wird der Fokus auf die Tätigkeiten des ukrainischen Roten Kreuz gesetzt.

Barbara Sapała
Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Heimat- und Vaterlandsliebe als Identitätskonstituenten des frommen Ermländers. Ein Beitrag zum Konstrukt der ermländischen Identität im „Ermländischen Hauskalender“ (1857–1938)

Stowa kluczowe: kalendarz ludowy, Warmia, tożsamość, religia katolicka, patriotyzm, ziemia rodzinna.

Keywords: folk calendar, Warmia, identity model, homeland, motherland, Catholicism.

Schlüsselworte: Volkskalender, Ermland, Identitätskonstrukt, Heimat- und Vaterlandsliebe, Frömmigkeit.

Einleitung

In seinem 1920 in der Sonntagsbeilage der Ostpreußischen Zeitung „Ostpreußisches Wort u. Werk“ publizierten Beitrag „Ermländische Heimat“ schrieb Franz Buchholz Folgendes: „Ähnlich wie Masuren und Litauer hegen wir Ermländer eine besondere Art des ostpreußischen Heimatgefühls. Ist dort die Ursache die Vermischung des Deutschen mit dem Slawischen oder Litauischen, so gibt unserer Eigenart das katholische Bekenntnis ihr Gepräge“¹. Die Verbindung zwischen der katholischen Frömmigkeit der Ermländer und deren Heimatliebe ist auch im Geleitwort zum 1857 zum ersten Mal erschienenen Jahrgang des „Ermländischen Hauskalenders“² selbstverständlich ausgedrückt worden: „Deines an Sagen und geschichtlichen Erinnerungen und mancherlei Eigentümlichkeiten nicht armen Ländchens wird nur wenig gedacht, und denkt

Adres/Adresse/Anschrift: dr Barbara Sapała, Katedra Filologii Germańskiej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. W. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, sapala@gmx.com.

¹ F. Buchholz, *Ermländische Heimat*, in: *Ostpreußisches Wort und Werk. Heimatliches Sonntagsblatt der Ostpreußischen Zeitung*, 1920, Nr. 17–18.

² In Zitaten wird die Abkürzung EHK verwendet.

man daran, so tut man das in einer für dich abstoßenden Weise, und du fühlst sogleich, dass Jemand mit dir redet, der nicht mit Dir gleich denkt und fühlt. Nichts kränkt den Menschen so, als wenn man ihm seine heilige Religion antastet und bespöttelt. Wenn nun von der Heiligenverehrung gesprochen wird als von einem Wahn oder gar Abgötterei; wenn man das Wallfahrten Missbrauch schilt, wenn man über die Beichte und heilige Messe witzelt und über Kirche und Priester lustig macht, – gewiss, so lange echt Ermländisches und katholisches Blut in deinen Adern läuft, das wird und muss dich ärgern³. Indirekt, denn über die Ablehnung von anderen, wahrscheinlich in Ermland verbreiteten Kalendern, die als für fromme Ermländer ungeeignet herabgesetzt werden, definieren die Herausgeber, die sich selber als „mehrere Katholiken“ bezeichneten, die Ziele des 1856 gegründeten Jahrbuchs.

Der geistige Vater des „Ermländischen Hauskalenders“ war nach Angabe des späteren langjährigen Kalendermanns Julius Pohl der damals junge Professor, späterer Bischof Andreas Thiel. Die Herausgabe hat der Domherr Ludwig Hoppe übernommen, der auch bereits seine Erfahrung auf diesem Gebiet als Herausgeber des Direktoriums (1851–1861) hatte. Der Geistliche, Professor Josef Bender, war der Dritte im Bunde. Mit dem Verlegen des frisch gegründeten Jahrbuchs wurde der Braunsberger Verleger J.R. Huye beauftragt. 1858 schloss sich dem Herausgaberteam auf Anregung von Ludwig Hoppe der junge Kaplan Julius Cäsar Pohl als Mitarbeiter an. 1863 übernahm Pohl ganz die Redaktion des Kalenders und leitete diese bis 1906. Seine Nachfolger waren der Domvikar und spätere Erzpriester Paul Bader und der Domvikar Alphons Jablonski. Dieser zeichnete allerdings nur die Jahrgänge 1912 und 1913. Danach ging die Herausgabe in die Hand der jeweils amtierenden Redakteure der Ermländischen Zeitung über: Franz Gehrman, H. Kempf (seit 1923) und Dr. Martin Faller (von 1927 bis 1938). In den Aussagen der populären Kalenderautoren wie Eugen Brachvogel wurde die Kalendergründung als Antwort auf das vermeintliche ungestillte Bedürfnis der ermländischen Bevölkerung nach einem eigenen Jahrbuch, das ihrer Spezifik gerecht wäre, dargestellt⁴. Der Kalender sollte der christkatholischen und zugleich auch von Heimatliebe geprägten Anschauung den Weg anbahnen. Was bereits an dem oben zitierten Geleitwort zum ersten Jahrgang auffällt, ist das von den Herausgebern als selbstverständlich dargestellte Ineinandergreifen der beiden Bereiche, die wohl separat nicht denkbar waren. Sie standen offenbar in einem Reziprokeverhältnis und bedingten sich gegenseitig.

Die Herausgeber konnten und wollten die beiden Bereiche nicht auseinanderhalten: Sprachen Sie von dem „an Sagen und Eigenthümlichkeiten nicht ar-

³ EHK 1857, S. 2 des Unterhaltungsteils.

⁴ Vgl. E. Brachvogel, *Der ermländische Kalendermann Julius Pohl*, in: EHK 1919, S. 69.

men Ländchen“, so meinten sie sogleich die „heilige Religion“ des Ermländers und seine Bindung an lokal praktizierte Frömmigkeitsformen wie Wallfahrt sowie sein besonders enges, persönliches Verhältnis zu Priestern und deren Rolle im Leben der lokalen Bevölkerung. Es war wahrlich nicht möglich von Ermland zu sprechen, ohne dabei an die katholische Religion und die Religiosität der Ermländer zu denken. Mehr noch: jegliche Versuche seitens der Außenwelt, die beiden Bereiche zu trennen bzw. die enge Bindung kritisch zu sehen, sollten und mussten den wahren Ermländer ärgern und von ihm abgelehnt werden, denn sie widersprachen dem Selbstverständnis, das durch die Herausgeber des Jahrbuchs von dem ermländischen Volk gefordert wurde. Diese enge Verbindung zwischen den beiden Konstituenten der ermländischen Identität erwies sich aber mit der Zeit nicht so unantastbar, wie es die Kalenderherausgeber Mitte des 19. Jahrhunderts sehen wollten. Die seit Ende des 19. Jahrhunderts fortschreitende Entwicklung der Heimatidee, die im Dienste der Gegenwartsethik stand und Heimat zu einem ethisch-politischen Prinzip machte, hat auch im tief katholischen Ermland ihre Früchte gesammelt. Das gegenseitige Verhältnis von Heimat und Religion, von Heimatliebe und Frömmigkeit, wie es im Ermländischen Hauskalender vermittelt wurde, ist von zeitlich markierbaren Schwerpunktverschiebungen geprägt, die sich mit besonderer Deutlichkeit in den Jahrgängen der 20er und 30er Jahre offenbaren. Die inhaltliche Analyse der einzelnen zugänglichen Jahrgänge lässt die Aussagen nicht nur über die konkrete Ausformung der Zielsetzung zu, sondern auch darüber, wie sich das Verständnis der beiden Konstituenten im zeitgeschichtlichen Kontext änderte und welche Strategien die einzelnen Herausgeber zur Umsetzung ihrer Ziele anwendeten.

Die Entwicklung des Heimatbegriffs im „Ermländischen Hauskalender“

Eine Annäherung an die Begriffsgeschichte von Heimat ist von vielen Seiten aus möglich: der sprachwissenschaftlichen, juristischen, gesellschaftspolitischen, historischen und literarischen. In der germanistischen Kultur- und Literaturwissenschaft brachten die 80er/90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts eine zum Teil bis heute anhaltende Welle von wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit diesem facettenreichen Begriff⁵. Die Begriffsgeschichte von Heimat wird

⁵ Zu tiefer gehender Lektüre über die Begriffs- und Problemgeschichte von Heimat siehe: H. Bausinger, *Heimat in einer offenen Gesellschaft*, in: *Heimat : Analysen, Themen, Perspektive*, 1990, S. 76–90; idem, *Auf dem Wege zu einem neuen aktiven Heimatverständnis. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte*, in: H.-G. Wehling (Hrsg.), *Heimat heute*, Stuttgart u.a. 1984. S. 11–27. R. Bauer,

oft als Problemgeschichte beschrieben, was durch unterschiedliche Vorstellungen und Deutungen bedingt ist, die oft emotional und ideologisch aufgeladen sind. Heimat ist „kein problemloses Harmoniefeld, sondern ein soziales und kulturelles Spannungsfeld“⁶.

Der Begriff existierte bereits – und zwar sowohl in der dinglich-lokalen als auch der ungreifbar-sozialen Bedeutungsvariante – in der mittelhochdeutschen Literatur⁷. Vor 1840 kam er allerdings recht selten vor und wenn, dann vor allem als juristischer terminus technicus Heimatrecht oder im Sinne der himmlischen Heimat. Einen Umbruch in der Begriffsentwicklung brachte die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, als Heimat immer mehr zur Idee und zum literarischen Topos wurde. „Besonders ab 1890 etabliert sich der Begriff mit der Heimatbewegung in der Geschichte: Wörter wie Heimatkunst, Heimatroman, Heimatschutz, Heimatkunde nehmen damals ihren Ausgang; Heimatvereinigungen werden allenthalben gegründet“⁸. Dabei wurde Heimat vorwiegend mit dem Bäuerlichen assoziiert, wobei es sich nicht um bäuerlich-landschaftliche Idylle handelte, sondern um Verwurzelung, Bindung an Boden. Erst Ende des 19. Jahrhunderts hat somit der Begriff Heimat den Übergang geschafft vom Gegenstand philosophischer Überlegung zum Teil des Alltags. Die eigentliche Bedeutungsänderung bestand darin, dass – wie Robert Traba schreibt – Heimat in Preußen und in ganz Deutschland zur Beschreibung des Volkes verwendet⁹ und zum führenden Ansatz der Volkspädagogik, zum neuen Ziel der Volksaufklärung wurde.

Eine chronologische Übersicht von Beiträgen im Ermländischen Hauskalendar, die die innige Bindung an Ermland, dessen Verehrung, Geschichte und Kultur thematisieren, also das zu fördern vermochten, was man heute als Heimaliebe bezeichnen würde, zeigt, dass in den zugänglichen Jahrgängen von 1857 bis 1906 der Begriff der „Heimat“ relativ selten verwendet wurde. Es waren die Wörter „Ermland“ und „ermländisch“, die in dem Kontext in allen Fällen dekliniert wurden, was mich zu einem kurzen Exkurs veranlasst: Die Herausgeber und Autoren benutzten den Ermland-Begriff mit auffallender Selbstverständlichkeit.

Über das falsche Versprechen von Heimat. Zur Bedeutungsveränderung eines Wortes, in: J. Keller, *Die Ohnmacht der Gefühle*, 1986, S. 116–131, R. Görner (Hrsg.), *Heimat im Wirt. Die Problematik eines Begriffs im 19. Und 20. Jahrhundert*, 1992; W. Cremer (Hrsg.), *Heimat*. Band I. *Analysen, Themen, Perspektiven*, 1990, G. Gunther (Hrsg.), *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines Konzepts*, Bielefeld 2007; A. Bastian, *Der Heimat-Begriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache*, Tübingen 1995.

⁶ H. Bausinger, *Heimat und Globalisierung*, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 104 (2001), S. 121–135, hier S. 134.

⁷ Hierzu vgl. A. Bastian, *Der Heimat-Begriff*.

⁸ M. Klein, *Antizipation und Noch-Nicht-Sein – Zum Heimatbegriff bei Ernst Bloch*, Hamburg 2014, S. 24

⁹ Vgl. R. Traba, *Wschodniopruskość. Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*, Olsztyn 2007, S. 122–180.

Eine genaue Analyse des Gehalts dieses Terminus würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, es fällt jedoch bei der Lektüre der Kalendertexte auf, dass das von den Autoren „gefühlte“ Ermland nicht unbedingt dem geographisch markierten Gebiet der ermländischen Diözese entsprach, sondern eher dem nördlichen Teil Ermlands mit Zentrum in Braunsberg und Frauenburg galt. Der südliche Teil bleibt in dem Hauskalender über Jahrzehnte unerwähnt, es fehlen auch z. B. gänzlich Informationen über die dort lebende polnische Minderheit und deren Kultur. Ob das jetzt einzig auf die Provenienz der einzelnen Kalenderautoren und die daraus resultierende natürliche Konzentration auf die ihnen nahestehenden Gebiete zurückzuführen ist, oder doch auf die Existenz von subjektiven unterschiedlichen ‚Ermlands‘, bzw. auf eine in intellektuellen Kreisen unausgesprochene Unterscheidung zwischen dem ‚eigentlichen‘ und ‚übrigen‘ Ermland hinweist, muss noch untersucht werden¹⁰. Fakt ist, dass im Nachkriegsjahrgang 1956 des „Ermländischen Hauskalenders“, in einer lustigen, von Bruno Schwark erzählten Geschichte aus der alten Heimat folgender Satz zu finden ist: „Darum sprach Onkel Karl eines Tages: ‚Wir wollen in die Polackei fahren nach einem Schafsbock.‘ [...] Die Polackei ist die Gegend von Allenstein“¹¹.

Analysiert man die Kalenderjahrgänge von 1907 bis 1938, so beobachtet man eine regelrechte Karriere des Heimat-Begriffs. Angefangen hat sie mit der Öffnung auf Südermland und überhaupt auf Ostpreußen. Südliches Ermland und an Ermland angrenzende Gebiete wurden nun für den Leser als des Interesses wertiges Neufeld ‚entdeckt‘. Sie werden jedoch aus einer Perspektive beschrieben, wie sie für einen Reisebuchautor kennzeichnend ist. In dem durch Paul Bader zusammengestellten Jahrgang 1909 erscheint zum ersten Mal ein Text über die in Südermland gelegene Stadt Allenstein: „Die unlängst in die Reihe der Regierungshauptstädte eingerückte ermländische Stadt Allenstein beansprucht das Interesse weiterer Kreise sowohl wegen ihrer beispiellos dastehenden

¹⁰ In seinem Buch „Wschodniopruskość“ weist Robert Traba auf Unterschiede in den Konzepten der Heimat, die durch die Intellektuellenkreise in Braunsberg, Allenstein und Heilsberg entwickelt und in den dort seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts herausgegebenen Zeitschriften zur Heimatpflege vermittelt wurden, hin. Während die in Braunsberg herausgegebene „Unsere Ermländische Heimat“ eher die Besonderheit und Selbständigkeit Ermlands im Sinne des ehemaligen Fürstbistums betonte und die Heilsberger „Ermland, mein Heimatland“ die ermländische Heimat vor allem in einer engen kulturell-ethnischen Bindung mit der ganzen Provinz Ostpreußen und gar mit ganz Preußen sehen wollte, bezog sich die Allensteiner Zeitschrift „Grenzland“ und die nach deren Einstellung gegründete „Unsere Heimat“ eher im Allgemeinen auf südliches Ostpreußen und nahm an dem Diskurs um das Wesen des Ermlandtums nicht teil. (Vgl.: R. Traba, *Wschodniopruskość*, S. 134–138). Für das sich schon daran abzeichnende, lokal divergierende Konzept von Ermland mag noch eine weitere Spezifizierung, auf bestimmten Bedeutungsebenen, gar eine weitere Einschränkung charakteristisch sein. Zu untersuchen wären die in schriftlichen Quellen vorhandenen, nicht immer selbstverständlichen Identitätselemente der Ermländer in konkreten Regionen, wie z.B. die Küste, das Haff im Norden Ermlands.

¹¹ EHK 1956, S. 84.

Entwicklung, als auch wegen ihrer an landschaftlichen Schönheiten reichen Umgebung, so dass dem Leser einige Angaben über ihre Geschichte und jetzige Bedeutung willkommen sein werden“¹². Ferner wird eine Reihe von Bildern aus dem Oberland geboten mit der Erklärung: „Wie die Bilder es zeigen, sind jene Gegenden reich an Naturschönheiten und verdienen es, dass sie mehr bekannt und besucht werden“¹³. Es folgt auch ein Beitrag vom Pfarrer Dr. Matern über „Klöster in Preußen“ mit dem Zusatz: „Preußen im historischen Sinne – Ost- und Westpreußen zur Zeit des Deutschen Ritterordens“¹⁴ und als Beispiel für den Heimatbrauch, für ein Denkmal der heimatlichen Geschichte, wird von J. Orucki in seinem Beitrag „Alte Sitten im Ermland“ der Allensteiner Brauch der jeweils im Januar stattfindenden Darstellung der Drei Könige angeführt¹⁵.

Diese Entwicklung hat ihre nächste Etappe in den Jahrgängen aus der Zeit des 1. Weltkriegs, wo Heimat auffallend oft im Verhältnis zum Vaterland, als Preußenteil dargestellt wurde¹⁶ um Anfang der 20er Jahre gar langsam zu ‘Heimatgau’ zu evolvieren. Dabei ist es, dass dieser Begriff auch in Texten zur Geschichte Ermlands verwendet und z.B. auf das Ermland im Jahr 1772 bezogen wurde¹⁷. Er erwies sich auch poesietauglich und so lesen wir im Gedicht „Ermland“ von F. Kahsnitz:

¹² Ibidem, S. 44.

¹³ Ibidem, S. 47.

¹⁴ Ibidem, S. 62.

¹⁵ Ibidem, S. 70.

¹⁶ Die Betonung der Zugehörigkeit der ermländischen Heimat zu Preußen im Ermländischen Hauskalender ist als Ausdruck der mit der deutschen Mobilmachung am 1. August 1914 aufgekommenen und von Intellektuellen gepriesenen Stimmung der mentalen Vereinigung des Volkes zu sehen. Der Germanist Gustav Roethe schrieb in diesem Zusammenhang gar vom „Wunder“ der Einheit: „Das ungeheure Erlebnis, es bindet zusammen, es reinigt uns, und es wird uns reinigen und läutern [...] bis in fernste Tage, so lange die Erinnerung diese Schicksalsstunde des Deutschen Reiches, des Deutschen Volkes festhält“ (G. Roethe, *Wir Deutschen und der Krieg*, in: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, Bd. 1, Berlin, 1914. S. 15–46, hier S. 18). Das deutsche Volk wurde zu einer Gemeinschaft über alle sozialen, politischen und religiösen Unterschiede hinweg erklärt (vgl.: S. Bruendel, *Die Geburt der „Volksgemeinschaft“ aus dem „Geist von 1914“*. *Entstehung und Wandel eines „sozialistischen“ Gesellschaftsentwurfs*, in: *Zeitgeschichte-online*, Thema: *Frontenerlebnis und Nachkriegsordnung. Wirkung und Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs*, Mai 2004, URL: <http://www.zeitgeschichte-online.de/sites/default/files/documents/bruendel.pdf> (18.06.2015). Eine besondere, denn aufwertende Bedeutung hatte die enthusiastische Einheitsstimmung wohl gerade für Ostpreußen. Über die ignorante Einstellung der Deutschen aus den westlichen Provinzen zu Ostpreußen sprach selbst der Oberpräsident der Provinz, von Batocki in einem Vortrag, den er am 16. März 1915 in Berlin hielt. Er wies in direkten Worten auf die Heterostereotypen hin, die seines Erachtens die Vorstellung der Deutschen von Ostpreußen beherrschten. Die Assoziationen reichten von den Königsberger Klopsen über seltsamen Dialekt bis zur wilden Landschaft und ergaben das Bild eines Junkerlandes, in dem man tagsüber auf Jagd ging und Bauern unterdrückte und sich abends dem Alkohol hingab. (Vgl.: A. von Batocki-(Friebe) Bledau, *Ostpreußens Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. *Vortrag des Oberpräsidenten der Provinz Ostpreußen [...] gehalten in Berlin am 16. März 1915*, broschiert, ohne Ort- und Datumangaben, S. 2).

¹⁷ Vgl. EHK 1922, S. 38.

„Es liegt im fernen Osten ein alter Preußengau
Mit sonnigen Gefilden, mit waldumhegter Au“¹⁸.

In vielen Kalendertexten aus den 20er Jahren ist eindeutig von der ostpreußischen Heimat die Rede, wie z.B. in dem bereits erwähnten, über geschichtliche Ereignisse erzählenden aber auch gegenwartsorientierten und programmatischen Beitrag „Ermland im Jahre 1972“: „Gerade unsere ostpreußische Heimat ist in ihrer kolonialen Vereinsamung, umschlossen von fremdem Volkstum und neuen Staaten, auf die einmütige Mitarbeit aller ihrer Bewohner angewiesen. Stehen wir Ermländer auch in Zukunft in pflichtbewusstem Schaffen und in unerschütterlicher Treue fest zur deutschen Kultur, zu Heimat und Vaterland, dann statten wir dem preußischen Staate sicherlich den würdigsten Dank ab für die zahllosen Wohltaten, die uns unter seiner Führung im Verlauf von 150 Jahren zuteil geworden sind“¹⁹.

Die oben skizzierte Begriffsentwicklung, die im „Ermländischen Hauskalender“ für 1908 einsetzte, hat noch einen wesentlichen, bis jetzt unausgesprochenen Aspekt. Gemeint ist die teilweise Auflockerung der traditionell engen Bindung zwischen Ermland (somit auch von ‚Heimat‘) und dem Religiösen. Es bedeutet zwar nicht, dass der Kalender sich nicht mehr als katholisches Medium verstanden und als solches ausgewiesen werden kann (wobei die anfängliche, über Jahre andauernde direkte Förderung der katholischen Lebenshaltung in den 20er Jahren deutlich nachgelassen hat. Selbst erbauliche Kurzgedichte, die bis dahin einen festen Bestandteil der Monatsblätter ausmachten, mussten seit dem Jahrgang 1922 den Bauernregeln Platz machen), aber die herauszulesende katholische Lehre und das regionale Identitätsgefühl scheinen ab dann leicht divergierende Wege zu gehen. Und auch wenn der 1928 antretende neue Schriftleiter Dr. Martin Faller wieder auf die anfängliche Zielsetzung des Kalenders zurückgegriffen, sich auf dessen ermländische Herkunft besonnen und Heimat wieder zu – schon begrifflich stärker mit dem Katholizismus verbundenem – Ermland reduziert hat, so konnte die Verbindung zwischen dem Regionalen und der gelebten, alltäglichen Volksfrömmigkeit in der alten Form nicht mehr hergestellt werden. Seine Intention formulierte Faller im Geleitwort zum Jahrgang 1928: „Ein Heimatbuch will der Kalender sein. Ein Eigengewächs will unser Hauskalender sein, dem Ermländer zugeeignet, will er ermländisches Volkstumm erfassen, auffangen und weitergeben, will er ermländische Vergangenheit uns vor die Augen führen“²⁰. Die veröffentlichten Texte entsprachen dann auch der durch den neuen Herausgeber vorgegebenen Richtung.

¹⁸ EHK 1923, S. 2.

¹⁹ EHK 1922, S. 39.

²⁰ EHK 1928, S. 31.

Besonders interessant erscheint in dem Kontext ein Beitrag von Cäcilie Schmauch unter dem vielsagenden Titel: „Heimatland-Mutterland“, der den Unterhaltungsteil des Hauskalenders für das Jahr 1929 eröffnet. Es handelt sich um einen erziehungsdidaktisch bestimmten Beratungstext, der in einem sehr persönlichen Ton verfasst wurde und an manchen Stellen gar essayhaft anmutet. Thematisiert wird dort die Rolle der Mutter bei der Erziehung des Kindes zur Heimatliebe: „In solchem Heim, da streckt und reckt und dehnt sich und wurzelt tief und fester das Pflänzlein „H e i m a t s i n n“, das du willens bist in deinen Kindern großzuziehen“²¹. Die Bedeutung der Heimat erklärt die Verfasserin in emotionsgeladenen Worten am Beispiel eines jungen Ermländers, der sich in den Westen auf Arbeitssuche begab und über die alte Heimat lästerte: „O du armer heimatloser Geselle du, du kennst sie nur nicht, die vielen Schönheiten deiner schlichten Dorfheimat, blind bist du an ihnen vorübergegangen, niemand hat dir Auge und Ohr geöffnet für ihre feinen, stillen Reize! So bist du eines der schönsten Güter verlustig geworden, weißt nichts von Heimatzugehörigkeit, weißt nichts von Heimatfreuden! Ja, können wir uns denn überhaupt ohne Heimatsinn und Heimatfreude eine frische, gesunde Jugend denken? Ihr würde das beste im Leben fehlen, der Nähr- und Mutterboden, aus dem sich die Kraft ihres Menschentums, die Blüte ihrer Seelenkultur entwickelt“²². In den folgenden Abschnitten unterweist die Autorin die ermländischen Mütter, wie sie der Aufgabe der Anerziehung des Heimatsinns konkret gerecht werden können. Empfohlen werden gemeinsame „Entdeckungsreisen“ im Heimatort, Wanderungen in der Umgebung und Reisen in entfernte Ecken der Provinz, während derer dem Kinde die Geschichte und die landschaftliche Schönheit seiner Heimat vermittelt werden kann. Was dabei auffällt, ist eine interessante Interpretation des Heimatbegriffs durch die Autorin, die völlig fließend und problemlos von dem Mutterhaus über das Heimatdorf bzw. den Heimatort, die nahe Naturumgebung, ferner über „die weitere Heimat“ und ganz Ermland in die Heimatprovinz Ostpreußen übergeht. Dabei setzt auch Cäcilie Schmauch den Heimatsinn mit der ermländischen Volksfrömmigkeit in Zusammenhang. Sie schreibt: „Und dann noch ein anderer Vorschlag! Es gibt bei uns im lieben Ermland noch allerorts den schönen Brauch der Bittprozessionen und Wallfahrten. Sorge doch, liebe Mutter, dass du mit deinen Kindern mitten in der Schar der Andächtigen bist, die ihrem Seelsorger singend und betend folgen auf dem Wege zu unsern Gnadenorten. Unsere heimatlichen Gnadenorte! Wie schön sind sie doch! Wie liegen sie so schön hingebettet ins blühende Heimatland!“²³. Man kann sich jedoch

²¹ EHK 1929, S. 36.

²² Ibidem, S. 35.

²³ Ibidem, S. 38.

schwer des Eindrucks erwehren, dass bei der so dargestellten Wallfahrt ihre ursprüngliche Bedeutung als Ausdruck der innigsten Hingabe an Gott, der Frömmigkeit des ermländischen Landvolks in den Hintergrund getreten ist. Die Anweisung „mit den Kindern mitten in der Schar der Andächtigen“ zu sein, lässt vor allem an das der Heimatidee immanenten und politisch gewollten Zugehörigkeits- bzw. Gemeinschaftsgefühl als an religiöse Geisteserhebungen denken. Die Wallfahrt, auch wenn noch fleißig praktiziert, wurde in der Darstellung von Cäcilie Schmauch von der innigsten Notwendigkeit jedes frommen Ermländers zum schönen Brauch herabgestuft, der einzig als Element des die Heimat konstituierenden Brauchtums, der Tradition und nicht mehr als religiöses Erlebnis begründet wird.

In einen besonderen Kontext wurde Heimat in den 30er Jahren gesetzt. In dem 1933 zusammengestellten Kalender für das Jahr 1934 huldigt der Schriftleiter „den neuen Zeitbestrebungen“ indem er schreibt: „Zu dem großen Werke, das Ermland mit seiner Vergangenheit in Verbindung zu halten und den Ungeist in der Gegenwart und für die Zukunft abzuwehren, will auch unser Kalender Jahr für Jahr Aufbausteine beibringen [...] Beim aufmerksamen Durchblättern wird der Leser dies und jenes Beherzigenswerte, vor allem Liebe zur Heimat in Verbindung mit katholischem Bewusstsein finden“²⁴. Jedoch zwei Jahre später, im Geleitwort zum Jahrgang 1935 heißt es schon: „Mehr als bisher soll heute dem heimatlichen Brauchtum Achtung geschenkt werden. Diese Forderung stellt die nationalsozialistische Bewegung an Stadt und Land“. Was unter dem Brauchtum zu verstehen ist, wird in weiteren Textzeilen erörtert: Es ist „der volkstümliche Zusammenklang von Scholle, Leben und Glauben, den wir Brauchtum nennen“²⁵, schreibt Martin Faller. Diese Worte zeigen mit aller Deutlichkeit, wie sich das Verhältnis von Heimat und Religiosität entwickelt hat: Der Glauben ist zwar immer noch ein Bestandteil der durch heimatlichen Brauchtum determinierten Identität des Ermländers, aber er tritt an einer untergeordneten Position auf. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der katholische Glauben lediglich geduldet wird, unter der Voraussetzung, dass er der Liebe zur Heimat in der neuen, nationalsozialistischen Auffassung nicht im Wege steht.

²⁴ EHK 1934, S. 33.

²⁵ EHK 1935, S. 32.

„Katholisches Ermland – allzeit treu, hold und gewärtig unsern Hohenzollern auf dem Throne!“²⁶

Mit dem oben angeführten Rufe beschloss Julius Pohl im Jahre 1905 seine langjährige Tätigkeit als Kalendermann. Julius Pohl, Kalendermann, Dichter, Mitbegründer und Redakteur der „Ermländischen Zeitung“ (1873–1876) war bekannt nicht nur für seine tiefe Religiosität und Heimatliebe, sondern auch für unerschütterte Verehrung des Vaterlandes und nie verblässende Treue zu dem deutschen Kaiserhaus. Seine im „Ermländischen Hauskalender“ und auch woanders publizierte Gedichte sammelte er und gab sie in drei Bänden aus, von denen der zweite „Bernsteinperlen vom Haffesstrand für König, Heimat und Vaterland“ folgende Widmung enthielt: „Ihren Allerhöchsten Majestäten Kaiser Wilhelm II und Kaiserin Viktoria als Huldigung aus dem königstreuen Ermland in tiefster Ehrfurcht dargebracht“²⁷. Der vaterländische Teil des Buches erschien noch separat als Prachtausgabe unter dem Titel: „Vaterland und Königshaus“ und wurde vom Kultusministerium als Preisbuch an eine Anzahl von preußischen Gymnasien verteilt²⁸.

Pohl war auch derjenige, der das patriotische Element in den Hauskalender eingeführt und es als einen selbstverständlichen, unentbehrlichen Aspekt der dort vermittelten, erwünschten Haltung des frommen Ermländers dargestellt hat. Anlässlich des 40-jährigen Jubiläums des Kalenders schrieb er: „Die Liebe zur römisch-katholischen Kirche und die Treue zum deutschen Kaiserhause ziehen sich wie ein roter Faden durch alle meine Kundgebungen von der ersten bis zur letzten“²⁹. Und er blieb unermüdlich in seiner Bestrebung, die Ermländer zu „treuen Kindern der heiligen römisch-katholischen Kirche und ebenso zu treuen preußischen Untertanen“³⁰ zu erziehen. Das ermländische, im Hauskalender propagierte Frömmigkeitsmodell hat er somit, wie er nun selber sagte, um die patriotische Komponente ergänzt.

Wie hat der Kalendermann seine Intention nun konkret realisiert? Einige Jahre nach der Übernahme der Schriftleitung des „Ermländischen Hauskalen-

²⁶ EHK 1905, S. 87.

²⁷ J. Pohl, *Bernsteinperlen vom Haffesstrand für König, Heimat und Vaterland*, Braunsberg 1895.

²⁸ Vgl. Dr. Fleischer, *Julius Pohl (Mit Benutzung des von Benefiziat Brachvogel gesammelten Materials)*, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Bd. 20, Heft 1–3, Braunsberg 1919, S. 618–642, hier S. 635–636. Laut den Informationen in nicht immer identifizierbaren Zeitungsausschnitten mit Anzeigen anlässlich des Todes von Julius Pohl wurde er für seine Verdienste für das Vaterland mit dem Roten Adlerorden IV Klasse und II Klasse mit Eichenlaub ausgezeichnet. Ausschnitte in den Akten des Domkapitels von Ermland, AKI P 26 Archiwum Archidiecezji Warmińskiej in Olsztyn.

²⁹ EHK 1897, S. 31.

³⁰ *Ibidem*, S. 32.

ders“ führte Pohl im Jahrgang 1870 die Genealogie des Königlichen Preußischen Hauses als einen festen Bestandteil des Jahrbuchs ein, der auch nach seinem Zurücktreten bis 1918 beibehalten wurde. Die tabellarische Zusammenstellung der Angehörigen des Kaiserhauses hatte hauptsächlich einen informativen Charakter, aber es unterliegt keinem Zweifel, dass damit auch eine gewisse Annäherung des einfachen Lesers an die königliche Familie bezweckt wurde. Zu vermerken ist jedoch, dass diese zwecks der Herausbildung einer spezifischen vaterländischen Volkshaltung eingesetzte Textform zu dieser Zeit nicht nur im Pohlschen Kalender, sondern in den meisten deutschen Volkskalendern zu finden war und wohl als ein charakteristisches, dem Zeitgeist entsprechendes Element einzustufen ist. Pohl arbeitete vielmehr mit Gedichten – meistens seiner Autorschaft – und Erzählungen, die der Vermittlung der Einigkeit zwischen dem König und Gott dienten. Im Hauskalender für das Jahr 1896 wird im kalendarischen Teil dem Januar ein anonymes Gedicht unter dem Titel „Mein Ermland“ beigefügt. Es handelt sich dabei um eine Überarbeitung des seit der Zeit des Kulturkampfes populären „Ermlandlieds“. In der unten angeführten Tabelle werden die letzten Strophen des Originals und der Überarbeitung zusammengestellt:

„Mein Ermland“	„Das Ermlandlied“
„Mein Ermland will ich preisen Mit Herzen ganz und Sinn, Mein Leben soll beweisen, Dass ich Ermländer bin. Was stets hier Losung war: „Für Thron und Altar!“ Im Blute fühl ichs kreisen – Das halt ich immerdar!“ ³¹	„Mein Ermland will ich preisen, Wo ich auch immer bin, Mein Leben soll beweisen, Dass ich Ermländer bin: Will bleiben fromm und gut, Bewahren treuen Mut. Mein Ermland will ich preisen, Wo ich auch immer bin!“ ³²

Die entscheidende Änderung betrifft die Definition der ermländischen Identität. Während im Original lediglich die Rede vom Fromm- und Gutsein ist, wird der Ermländer in der viel emotionaler gestalteten Überarbeitung durch seine „im Blute“ kreisende, also traditionell stark verinnerlichte, beinahe genetisch bedingte Treue dem Throne und Altar definiert.

Der so unmissverständlich ausgedrückte Grundgedanke findet seine Fortsetzung auf weiteren Seiten desselben Jahrgangs. Unter August ist ein Gedicht von Julius Pohl zu lesen unter dem Titel: „Ein Königswort“ mit dem Zusatz: (Im Moskowitersaal des Königsberger Schlosses am 6. September 1894). Der Ver-

³¹ EHK 1896, S. 9.

³² Zitiert nach: <http://www.volksliederarchiv.de/text7122.html> (12.09.2015).

fasser verarbeitete literarisch die Rede, die der Kaiser Wilhelm II. an diesem Tag vor den Abgeordneten der Provinz Ostpreußen in Königsberg im Rahmen seiner Kampagne für ein Sozialistengesetz gehalten hatte³³. Es handelt sich um engagierte Dichtung, die einen appellativen Charakter hat und sich durch übertriebene, inadäquate Emotionalität auszeichnet. Würde man nicht um die historischen Zusammenhänge, könnte man meinen, es sei ein regelrecht zum tätigen Kampf aufrufendes Gedicht, so glühend klingen die Worte des Dichters:

„Hört ihr des edlen Königs Feldgeschrei?
 „Zum Kampf für Glauben, Ordnung und für Sitte!“
 Jetzt, Adel, vor! Und Bürger, Baur herbei!

Wer ist der Feigling, den«s noch müßig litte!?
 Vorwärts mit Gott! Die dumpfe Schwüle wich...
 „Ehrlos, wer seinen König lässt im Stich!“³⁴

Die Treue zu dem Thron ist für den Dichter kein leerer, abstrakter Spruch, er verlangt eine grundsätzliche Bestätigung und Unterstützung der königlichen Linie. Es fällt dabei auf, dass die Treue zu dem Thron zugleich auch als Treue zum Altar – zum Glauben identifiziert wird, was indirekt die Darstellung von Königs Positionen und Taten bedenkenlos als göttlich begründet ermöglicht. Die Botschaft, die hier durchklingt, ist klar: wer dem König den Rücken kehrt, der stellt sich auch gegen Gott. Pohl legitimiert die Handlungen des Herrschers, indem er ihn in die religiöse Welt einbindet. Damit fügt er sich in das von Wilhelm II. gelebte, voraufklärerische Konzept der Legitimierung seiner Eigenherrschaft durch Gottesgnaden. Der König hat sich selbst in seiner Rolle als Mittler zwischen dem Volk und Gott begriffen³⁵. Pohl übernahm willig die Idee und mit dichterischem Engagement bemühte sich, sie mit Hilfe seines Kalenders auch dem ermländischen Volke zu verinnerlichen. Sein Wilhelm II.-Kult ging so weit, dass der Kaiser ihm schlicht zur ganzen Welt geworden ist. Zum silbernen Jubiläumfest des Papstes Leo XIII. schrieb er im Kalender für das Jahr 1904 folgende Worte: „Und die ganze Welt hat mitgefeiert! Ja, wir können sagen die ganze Welt! Wir brauchen uns nur an den Besuch unseres herrlichen Kaisers zu erinnern, so werden wir unsere Behauptung nicht auf die katholische Christenheit

³³ Vgl. Ch. Clark, *Wilhelm II. Die Herrschaft des letzten deutschen Kaisers*, München 2008, S. 101–108.

³⁴ EHK 1896, S. 23.

³⁵ Vgl.: J. Röhl, *Wilhelm II*, München 2013; G. Schildberg-Schroth, *Szenen zur Kaiserzeit: Ansichten und Aussichten vom 19. zum 20. Jahrhundert*, München 2002, S. 54–59; O. Brunner, *Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter*, URL: <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/article/view/16341/10196> (12.09.2015).

beschränken, sondern wir dürfen sie dreist ausdehnen auf die ganze Welt. Gott segne dafür unsern Kaiser und sein Haus!“³⁶

Des langjährigen Kalendermanns „Lust und rechte Freud“ war stets „die regierenden Päpste mit Huldigung und Treugelöbnis zu verherrlichen, von des Vaterlands Not und Sieg zu erzählen und seine Herrscherfamilie zu feiern“³⁷, schrieb über ihn ein anderer ermländischer Dichter Otto Miller. Es muss aber noch angemerkt werden, dass die in den Jahrgängen aus den 90er Jahren des 19. und ersten Jahren des 20. Jahrhunderts so dominierende göttlich begründete Verherrlichung des Kaisers und des Vaterlandes als Topos eine interessante, mit politischen Entwicklungen verbundene Vorgeschichte hat.

Die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts brachten eine Änderung in der thematischen Schwerpunktsetzung des Ermländischen Hauskalenders mit sich, die mit der Übertragung des Verlags nach Leipzig und Versuchen der Verbreitung des Jahrbuches in anderen preußischen Provinzen erklärt wird. Der Kalender hat damals für einige Jahre seinen heimatlichen Charakter verloren, an Bedeutung gewann jedoch der preußische Patriotismus. Vermehrt wurden sowohl literarische als auch populär-wissenschaftliche Texte gedruckt, die sich nicht direkt auf das Herrscherhaus bezogen, sondern der Vermittlung der ehrsamten preußischen Geschichte dienten. Der Kalender für das Jahr 1870 enthält die Erzählung „Zwischen den Bergen“ über das Leben von zwei Bauernfamilien aus Westphalen, ein Lobgesang auf das einfache bäuerliche Leben und den „für Preußen ehrenvollen Kriege“ gegen Österreich im Jahre 1866. Einen besonders patriotischen Ton hatte aber der Jahrgang 1872. F. W. Grimme begrüßte dort die Entstehung eines vereinigten Deutschland mit der Erzählung „Wieder geeinigt! Erzählung aus dem großen Kriege“. Sein Hauptprotagonist lässt sich von seinem patriotischen Gefühl und Pflichtbewusstsein führen und beschließt, sein Bauernleben sowie seine Frau und sein Kind zu verlassen, um sich am preußisch-französischen Krieg zu beteiligen. Er singt dabei „Lieb Vaterland, magst ruhig sein, Fest steht und treu die Wacht am Rhein“. Es handelt sich dabei um das Lied „Wacht am Rhein“, das als inoffizielle Nationalhymne galt. Auch hier kommt der Glauben an die göttliche Fügung zum Ausdruck: „Der Alte aber, der den ganzen Nachmittag von Elsaß, von Straßburg und von der neuen Herrlichkeit des deutschen Reiches zu erzählen hatte, unterbrach den Zug seiner Erzählung oftmals mit dem Worte „Alles hat Gott in seiner Hand, er hats wunderbar gefügt, dass sei ihm Dank und Ehre“³⁸.

³⁶ EHK 1904, S. 37.

³⁷ O. Miller, *Der ermländische Dichter Julius Pohl*, Königsberg/Pr. 1919. Nachdruck in: UE, 13. Jg. 1963, S. 37.

³⁸ Der Jahrgang 1872 ist bis dato nicht aufgetaucht. Sein Inhalt ist nur aus Beschreibungen in anderen zugänglichen Jahrgängen bekannt. Die Erzählung „Wieder geeinigt! Erzählung aus dem großen Kriege“ wurde aber in EHK 1904 erneut abgedruckt, hier Zitat von der S. 67.

Bemerkenswert ist, dass im Pastoralblatt für die Diözese Ermland begleitend eine ungewöhnlich lange und im patriotischen Ton gehaltene Besprechung des besagten Jahrgangs des Ermländischen Hauskalenders erschien, in der die patriotischen Inhalte hervorgehoben und den Lesern mit besonders lobenden Worten anempfohlen wurden: „Die durch die letzten politischen Ereignisse wieder hergestellte Verbindung der alten Reichslande Elsaß und Lothringen mit Deutschland ist kaum anderswo so sinnig dargestellt und gedeutet worden, als in der „Originalerzählung aus dem letzten Kriege“, die den erzählenden Teil unseres Kalenders eröffnet. Ihr Verfasser, Friedrich Grimme, auf dem novellistischen Gebiete bereits ein bekannter und beliebter Altmeister, hat sich diesmal, sichtlich gehoben durch die Erfolge der deutschen Waffen, selbst übertroffen. [...] Die gut illustrierten Mittheilungen „vom Franzosenkriege“ am Schlusse unseres Jahrbüchleins bringen zu der schönen Dichtung die ernste Wahrheit; der mit großer Wärme und Sachkenntnis geschriebene Aufsatz über das große Papstjubiläum des Jahres 1971 aber rechtfertigt die Adresse unseres Kalenders „an das katholische Volk“ in der ansprechendsten Form“³⁹.

In den nächsten Jahrgängen aus den 70er Jahren ließ der hurrapatriotische Ton des Ermländischen Hauskalenders deutlich nach um letztendlich gar zu verstummen. Als Thema dominierte nun die Verherrlichung der Natur und des einfachen Bauernlebens, das nach romantischer Manier als Idylle dargestellt wurde. Gedruckt wurden außerdem inhaltlich gemäßigte Erzählungen mit dem Katholischen im Hintergrund. Diese Strategie, die allzu sehr an die biedermeierliche Rückbesinnung auf das Persönliche, Stille und Häusliche erinnert, muss als direkte Konsequenz des an Kraft zunehmenden Kulturkampfes und des preußischen Antikatholizismus gedeutet werden. Eine Wende zeichnete sich erst Anfang der 80er Jahre ab, als die harten antikatholischen Gesetze abgemildert wurden und dem Vaterland wieder bedenkenlos gehuldigt werden konnte.

Die in Worten ausgedrückte Vaterlandsliebe und Verehrung des Königshauses – verbunden mit der Treue der katholischen Kirche – versuchte Julius Pohl mit der visuellen Komponente zu untermauern. Er, der im „Ermländischen Hauskalender“ Photographien eingeführt hat, wusste um die Kraft der Bilder und wusste dieses Medium im Dienste seiner Ziele einzusetzen. Und so eröffnet den Kalender für das Jahr 1895 das auf der Titelseite platzierte Bild des Deutschen Reichshauses in Berlin, des Symbols des deutschen Staatswesens. Eine vaterländische Symbolik hat auch die im Jahrgang 1904 auf das Titelblatt gebrachte Illustration des Denkmals auf dem Kreuzberg, welches 1821 im Süden von Berlin zur Erinnerung an die in den Freiheitskämpfen 1812–15 gegen Napoleon I.

³⁹ Pastoralblatt für die Diözese Ermland, 3. Jg. 1871, Nr. 17.

gefallenen Krieger errichtet wurde. Pohl versah sie noch mit der Bemerkung über die große Anziehungskraft, welche die parkhaft gestaltete Anlage „auf die Einheimischen wie Fremden ausübt“. Mit großer Vorliebe brachte der Kalendermann auch Porträts der Mitglieder des regierenden Herrscherhauses. Im Kalender für das Jahr 1906 wurden die Leser gleich auf der 1. Seite durch Kronprinz Wilhelm mit Kronprinzessin Cäcilie und auf Seite 2 durch Papst Pius X. begrüßt. Die Zusammenstellung der Abbildungen, ergänzt durch die Feststellung, es seien die „Friedensfürsten unserer Zeit“, visualisiert die durch Pohl auf der Textebene des „Ermländischen Hauskalenders“ über Jahrzehnte verfolgte Idee der Verherrlichung der zur Einheit gewordenen weltlichen und göttlichen Macht.

Mit dem Abschied von Pohl als Kalendermann verlor auch der preußische Patriotismus als Motiv der Kalenderbeiträge an Bedeutung. Eine erneute Konjunktur der ‘vaterländischen Erziehung’ brachte der 1. Weltkrieg mit sich. Mit dem Großen Krieg eröffnete sich, wie bereits erwähnt, für die ostpreußische Provinz die Chance auf Aufwertung ihrer Position als Teil des deutschen Staates. Der Ermländische Hauskalender als ein populäres und an Rezeptionsmöglichkeiten der breiten Massen der ermländischen Bevölkerung angepasstes Medium eignete sich hervorragend zur Stärkung der angestrebten preußischen Identität und vor allem des stolzen Zugehörigkeitsgefühls als Ermländer und Ostpreuße zu Deutschland. Bereits 1916 erschien die Erinnerung an Pohl, wobei gerade seine patriotische Haltung hervorgehoben wurde. Zitiert wurde der bereits angeführte Spruch, mit dem er seine Tätigkeit als Kalendermann beschloss: „Katholisches Ermland – allzeit treu, hold und gewärtig unseren Hohenzollern auf dem Throne!“⁴⁰. Im gleichen Jahrgang wurde auch das beliebte Soldatenlied „Ich hatte einen Kameraden“ publiziert mit den bekannten Versen: „Gloria, Gloria, Gloria, Viktoria, Mit Herz und Hand fürs Vaterland“⁴¹. Dem folgte das Soldatengebet: „Vater im Himmel, sieh mich an, hier steh ich vor dir, ein deutscher Mann [...] Breite die Vaterhände aus, über mein Heimatland, über mein Haus, Lass mich in deiner Ewigkeit Mitfeiern Deutschlands Herrlichkeit“⁴². Dieser und die nächsten Kriegs-Jahrgänge weisen auch ein Fülle von Bildern der deutschen Kriegsherren aus: Kaiser Wilhelm II., Kronprinz Wilhelm von Preußen, Paul von Hindenburg, Erich von Falkenhayn u.a.

⁴⁰ EHK 1916, S. 38.

⁴¹ Ibidem, S. 26.

⁴² Ibidem, S. 9.

Fazit

Mit der Gründung des „Ermländischen Hauskalenders“ verfolgten dessen Herausgeber als Vertreter der lokalen Elite das Ziel, den breiten, am öffentlichen Leben nicht teilhabenden und politisch uninteressierten Massen der ermländischen Landbevölkerung ein Medium zu geben, das im gewissen Sinne maßgeschneidert – an ihre Mentalität und Bedürfnisse angepasst – wäre⁴³. Damit hatten sie ein Instrument geschaffen, mit dessen Hilfe sozial-politische Haltungen der Leser gestaltet werden konnten. Auch wenn die tatsächliche Wirkungskraft des Kalenders heute nur geschätzt werden kann, weisen die leider nur sekundär übermittelten Auflagezahlen (1863: 1000 St., 1869: 10.000 St., Anfang der 70er Jahre stieg die Auflagezahl wohl bis auf 35.000 St. um seit 1874 kontinuierlich zu sinken. Die letzte nachweisbare Zahl belegt für das Jahr 1937 nur noch 4 500 Exemplare) auf eine insgesamt relativ große Verbreitung des Jahrbuchs hin. Die Tatsache, dass ein Jahrgang immer wieder das ganze Jahr über und ein Exemplar häufig von mehreren Personen gelesen wurde, spricht für ein hohes ideologisches Potenzial des Kalenders.

Im „Ermländischen Hauskalender“ wurde von Anfang an konsequent ein Modell der ermländischen Identität vermittelt, das drei Hauptkomponenten aufwies. Grundlegend war der katholische Glaube mit typisch ermländischen Volksfrömmigkeitsformen. Heimat- und Vaterlandsliebe machten die zwei weiteren, im Rahmen des vorliegenden Beitrags analysierten Konstituenten des Identitätskonstrukts aus, wobei der sich in der Verehrung des Kaiserhauses manifestierende preußische Patriotismus vorwiegend auf den Preußenenthusiasmus des langjährigen Kalendermanns Julius Pohl zurückzuführen ist. Alle drei Elemente blieben miteinander eng verbunden und bedingten sich gegenseitig. Eine genaue Analyse der zugänglichen Jahrgänge zeigt jedoch, dass dieses Identitätskonstrukt nicht stabil war und dessen einzelne Elemente je nach der sich ändernden politischen Wirklichkeit unterschiedliche Schwerpunktsetzung erfahren haben. Besonders interessante Ansätze, auch für weitere Forschung, brachte meines Erachtens der Versuch, die Entwicklung des Heimatbegriffs in den Kalendertexten zu verfolgen, der eine definitorische Erweiterung insbesondere zu Anfang des 20. Jahrhunderts belegt und zugleich auf dessen funktionsbedingte Verständnis hinweist.

⁴³ Vgl.: B. Sapata, *Volkskalender als Instrument der Ideologie und Politik am Beispiel des Ermländischen Hauskalenders in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: K.-D. Herbst (Hrsg.), *Astronomie-Literatur-Volksaufklärung. Der Schreibkalender der frühen Neuzeit mit seinen Text- und Bildbeigaben*, Bremen 2012, S. 283–298.

MIŁOŚĆ DO ZIEMI RODZINNEJ I OJCZYZNY JAKO PODSTAWOWE
ELEMENTY TOŻSAMOŚCI RELIGIJNEGO WARMIAKA.
MODEL TOŻSAMOŚCI WARMIŃSKIEJ
W „WARMIŃSKIM KALENDARZU DOMOWYM” (1857–1938)

(STRESZCZENIE)

Wydając „Warmiński Kalendarz Domowy“ przedstawiciele elit pragnęli stworzyć medium dostosowane do potrzeb i mentalności lokalnej ludności. Uzyskali tym samym narzędzie o wysokim potencjale ideologicznym, dzięki któremu można było kształtować nie tylko postawy religijne, ale także polityczne i społeczne czytelników. Model tożsamości warmińskiej od początku promowany na kartach „Warmińskiego Kalendarza Domowego” składał się z trzech podstawowych elementów, które były ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się warunkowały. Oprócz wiary katolickiej wyrażającej się w specyficznych dla Warmiaków formach religijności, to miłość do ziemi rodzinnej i ojczyzny stanowiła podstawę owego konstruktów tożsamościowego. Analiza dostępnych roczników Kalendarza pokazuje jednak, że ów pożądaný, wsparty na trzech kolumnach model warmińskiej tożsamości nie był stabilny, a jego poszczególne elementy ulegały modyfikacjom przede wszystkim w zależności od zmieniającej się sytuacji politycznej.

LOVE FOR THE HOMELAND (*HEIMAT*) AND MOTHERLAND
AS THE KEY COMPONENTS OF WARMIAN RELIGIOUS IDENTITY.
A MODEL OF WARMIAN IDENTITY
IN THE “WARMIAN HOME CALENDAR” (1857–1938)

(SUMMARY)

Representatives of the Warmian intellectual elite, who published the “Warmian Home Calendar”, intended to create a medium adjusted to the needs and mentality of the local community. They developed a tool which had great ideological potential and could be used for shaping religious as well as political and social attitudes. From the very beginning, the model of Warmian identity promoted by the “Warmian Home Calendar” had three main interrelated components. Apart from the Catholic faith, based upon forms of religious belief specific to the Warmia region, these identity constructs are comprised of love for the homeland (*Heimat*) and love for the motherland. However, an analysis of the available volumes of the “Calendar” revealed that the desired model of Warmian identity, based on the above three pillars, was unstable, and its components underwent modifications in response to the changing political situation.

HEIMAT- UND VATERLANDSLIEBE ALS IDENTITÄTSKONSTITUENTEN
DES FROMMEN ERMÄNDERS.
EIN BEITRAG ZUM KONSTRUKT DER ERMÄNDISCHEN IDENTITÄT
IM „ERMÄNDISCHEN HAUSKALENDER“ (1857–1938)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Mit der Gründung des Ermändischen Hauskalenders verfolgten dessen Herausgeber, Vertreter der lokalen Elite, das Ziel, der ermändischen Landbevölkerung ein Medium zu geben, das an ihre Mentalität und Bedürfnisse angepasst wäre. Damit hatten sie ein Instrument von hohem ideologischem Potenzial geschaffen, mit dessen Hilfe religiöse aber auch sozial-politische Haltungen der Leser gestaltet werden konnten. Das über den Ermändischen Hauskalender von Anfang an vermittelte Modell der ermändischen Identität bestand aus drei sich gegenseitig bedingten Hauptkomponenten. Neben dem katholischen Glauben mit typisch ermändischen Volksfrömmigkeitsformen waren Heimat- und Vaterlandsliebe die zwei weiteren im Rahmen des vorliegenden Beitrags analysierten Konstituenten des Identitätskonstrukts. Eine genaue Analyse der zugänglichen Jahrgänge zeigt jedoch, dass dieses Identitätskonstrukt nicht stabil war.

Yevgen Papenko
Wydział Historyczny
Narodowy Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie

Participation of the Ukrainian “Sokil” movement in a military-patriotic education of youth before the I World War

Słowa kluczowe: Galicja Wschodnia, ruch sokolski, stowarzyszenie młodzieży, narodowo-wyzwoleńczej walki, edukacja wojskowo-patriotyczna.

Keywords: Eastern Galicia, Sokil movement, youth society, national liberation struggle, military-patriotic education.

Schlüsselworte: Ostgalizien, Sokolbewegung, Jugendverband, nationaler Befreiungskampf, militärisch-patriotische Erziehung.

At the end of the XIX – at the beginning of the XX centuries a new stage of the Ukrainian nation fight for the Ukrainian statehood started. Ukrainians of the Eastern Galicia had the most favorable conditions for the activation of their aspirations for creating a state. Exactly at that time youth gymnastic and sport, military organizations began to appear in quantity on the Western Ukrainian lands. Such organizations were promoting the awakening and the establishment among the Ukrainians feelings of national dignity, idea of sovereignty and independency of the Ukrainian state.

An idea of the necessity to educate Ukrainian youth through the instruments of physical education appeared in the environment of Ukrainian intellectuals and had a fundamental basis to be embodied on the Western Ukrainian lands. In difficult social conditions, taking into account the problem of denationalization of Ukrainians, „only sport was able to resurrect the village community masses and to train the new stronger generation” – as T. Franco wrote¹. That is why the famous Ukrainian public figure V. Nahirnuy began to propagate the „Sokil” idea among the Ukrainians of Eastern Galicia from the 70th of XX

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Yevgen Papenko, Wydział Historyczny, Narodowy Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie, ul. Vladimirska 60, Kijów, Ukraina, jenya-papenko@mail.ru.

¹ Т. Франко, *Історія й теорія руханки*, Коломия-Львів 1923, р. 23.

century. The Ukrainian youth „Sokil” society was created on the 11th of February, 1894, and its main idea was to „build the sovereign Ukraine, which would not suffer from the national, political and mental oppression”².

From the first steps of Ukrainian „Sokil” society establishment in Lviv, organizers and followers of the movement were trying to convince the Ukrainian nation of the necessity of education and training of strong, young generation, healthy by the body and the mind, and were trying to convince them that the future of Ukrainian nation lies particularly in the propagation of „Sokil” ideas. „Physical exercises have a great useful influence upon the physical state of health, and so that – upon the mental one too”, – as was underlined by Volodymyr Lavrivsjkyi in one of his first publications³.

„Sokil” system of education was encouraging for Ukrainians by its democracy, harmonious consolidation of immateriality and body aspect, it was promoting the national self-affirmation. The name of „Sokil” association was attractive for the wide masses for the reason, which was explained by the organizers of the movement in this way: „falcon is a noble bird, with the fast eye and powerful wings, unsurpassed speed of flight, and in heraldry personifies a symbol of bravery, nobility, freedom and competition”⁴.

Organizers of Ukrainian „Sokil” movement were pointing out that the „Sokil” is not just a society for training bodies; it is also an instrument for awakening of national self-identification and rising of the whole nations’ bodily and mental power. Everyone who wanted to join the Ukrainian „Sokil” association had to swear by saying this words: „I swear for the good of Ukrainian nation to fulfill the commitments in Ukrainian ‘Sokil’ association honestly and in good faith and to obey the orders of ‘Sokil’ Chairmen”.

Young Ukrainian intellectuals of Lviv demonstrated the main interest in activities of Ukrainian „Sokil”. Adherents and the most active members of „Sokil” during the first years after it was created were the following: Bohdan Lepkiy (a talented literary man in future), Ivan Beley (an editor of the „Dilo” newspaper), Juriy Tobilevych (I. Karpenko-Kariy’s son), Osyp Kotsylovskijkyi (Doctor of Theology in future), Jaroslav Vinckovskijkyi (a composer), I. Krypjakovyč (a famous historian), M. Shukhevyč (Doctor of the Law, a famous advocate), etc. Afterwards youth started to join the youth „Sokil” association. First of all, they were pupils of schools and gymnasiums, students: I. Franko’s sons – Taras, Petro and Andrew, as well as Stepan Hajduchok, Mykhajlo

² ЦДДА України, м. Львів, ф. 312, оп. 1, спр. 4, арк. 3.

³ В. Лаврівський, *Соколь – календар на рік 1895*, Львів 1894, р. 2.

⁴ А. Качор, „Сокіл-Батько” у Львові, in: „Сокіл-Батько”: *Спортивно-руханкове товариство у Львові. Альманах 1894–1994*, Львів 1996, р. 191.

Rudnytskyi, Olena Stepaniv, Roman Sushko, etc. Whereas in the first year of its existence the association consisted of 121 person (76 from them were attending studies), in 1895 the quantity of association members rose up to 208 person, among them 26 were craftspeople, traders, advocates, black-coated workers, priests⁵.

During the first years of existence, activities of Lviv „Sokil” were concentrated at organizational and gymnastic ones. The highest body of the association was the General Meeting. At meetings members were deciding on the main directions of association activities, were choosing chairman and the Head of the association. „Sokil” chairman used to solve the urgent problems, the Head of association used to manage practical cases. Common „Sokil” meetings were holding on the voluntary and democratic basis, collectively and opened. It should be mentioned, that on the 18th of February, 1894, at the second „Sokil” meeting, the resolution on conducting of gymnastic and sport education lessons from the 1st of March was approved.

At meetings were also deciding on the procedure of joining the association and withdrawal from it. Such organizational measures were determining at the „Sokil” chairmen meetings by the general voting. Participation in the association was requiring member payments. Every association member, whose payment was made, had a right to visit gymnasium three times a week. Association’s property consisted of donations, aid from different organizations and foundations, and also of gains from cultural arrangements and sport competitions. It is worth to mention that on the 23rd of February, 1894, „Sokil” uniform of coffee color in accordance with a Volodymyr Gnatkevych’s project was adopted by wV. Lavrivskyi, and this decision was approved by an extraordinary meeting of the association on the 11th of March, 1894.

All of the work of Lviv „Sokil” society had been carrying out in commissions, composed of three-seven members. During a long-term period, commissions changed their names many times, but each commission was charged with a separate sphere of „Sokil” association activity. For instance, during the first year of „Sokil” association existence, its work had been carried out by the following commissions: „zabavova” („of entertainment”, for holding different evenings), „of gymnastic terminology” (for composition and application of special terms), „of clothes” (for creation textbooks and statutes for gymnastic and fire-fighting societies in villages and towns), and also commission for renting the apartments for society. Such division of „Sokil” activities promoted the creation

⁵ І. Дацюк, *Виникнення українського спортивного товариства „Сокіл та його діяльність наприкінці XIX – на початку XX століття*, in: „Сокіл-Батько”: Спортивно-руханкове товариство у Львові. Альманах 1894–1994, Львів 1996, p. 23.

of network of „Sokil” association cells. For example, music section of „Sokil” association was created during the period of 1902–1903; in 1902 the women division of physical education was created. Also fire-fighting, gymnastic, sport, theatrical, chorus and other divisions were created. In the course of time some of the commissions reformed into a separate, independent from the „Sokil” organization, bodies. In this way as a result of musical „Sokil” commission measures The Highest Musical institute was created in Lviv, the first Ukrainian „Galanteriyno-paperovy Bazary” – in Lviv, Stanislav, Stiy, „Ukrainian Nakladnya Not” – in Lviv, „Sokil theatre”, etc. With the promotion and support of Lviv „Sokil”, Uyezd credit cooperative societies were created in Lviv, „Tovarystvo creditove Uryadnykiv I svyashchennykiv” („Credit society of Village Constables and priests”) should be underlined among them⁶.

Gradually Ukrainian „Sokil” in Lviv attracted more of its followers. As was underlined by one of the Ukrainian „Sokil” chroniclers, A. Omelchuk, – „The work started in a new stage of national culture of body and soul. At the beginning the enthusiasm was great, young and old ones were joining ‘Sokil’, trying to provide any kind of assistance, as much as one can”⁷.

Everyone, who had an understanding of the importance of unity in physical and mental education and saw in the Lviv „Sokil” a strong national structure, but not just a cell for physical education, were supporting activities of the association. Interesting was the fact that in a library, attached to the Lviv „Sokil”, were not just Ukrainian language books, but also ones in other languages.

With the beginning of 1901 new elections of the „Sokil” society administration took place. VIII General Meetings chose Alfred Budzinovskyi as a Head of Lviv „Sokil” and Ivan Boberskyi as a deputy head of the first.

At the suggestion of A. Budzinovskyi, exercises connected with the fire-fighting have been actively inculcating in „Sokil” societies training programs, fire-fighting and physical training divisions of „Sokil” society have been created. A great attention in the association was paid to gymnastic and different kinds of sport activity, particularly to cycle racing (nakolessnictvo), rowing, fencing, skiing (leshchetarstvo), skating and slaying, hockey (gakivka), basketball (koshykyivka), volleyball (sitkyivka, vidbyvanka), boxing (stusan), tourism (mandryvnyctvo), shooting practice. By the way this terminology was developed by I. Boberskyi, who leded the Ukrainian „Sokil” movement in October, 1908. From the 1st of October, 1901, training for members of teacher study group,

⁶ О. Вацеба, *Нариси з історії спортивного руху в Західній Україні*, Івано-Франківськ 1997, р. 27.

⁷ А. Омельчук, *Тридцять п'ять літ*, in: „Сокіл-Батько”: *Спортивно-руханкове товариство у Львові*, р. 185.

who were teaching gymnastic and sport to the youth, started. Stepan Gayduchok, Petro and Taras Franko, Eugene Lubovych were the first teachers.

With the aim to engage the whole population in a sport activity, women sport division was created in 1902; in 1903, being attached to the „Sokil” society, musical section existed. Later this section developed into the higher musical educational institution. It was the first institution of that kind, functioning on the basis of music arts studying. A hymn for „Sokil” societies („Sokoly, sokoly, stavaimo v ryady!”) was written by one of the institution’s founders, Yaroslav Vinckovskyi. Ceremonial commemoration evenings on the occasion of important historical dates, concerts and theatrical performance (L. Kurbas started his theatrical activity in theatrical section, managed by A. Budzinovskyi) were prepared and held on the initiative of society members⁸. In 1904 Lviv „Sokil” society counted 11 sections and commissions.

It is important to mention that in 1904 D. Kuchik, being a deputy head of A. Budzinovkyi, prepared a report on activities of Lviv „Sokil” during the last 10 years, where included information on unprecedented interest of wide masses in the society activities. It was underlined in the report, that there were the following members of the society: 3 priests, 2 advocates, 1 doctor, 2 directors of institutions, 34 private workers, 20 civil workers, 11 professors of universities, 3 engineers, 1 leaser, 4 editors, 2 teachers, 24 students, 7 students of poly, 2 veterinaries, 3 painters, 5 industrial workers, 4 craftsmen, 7 printers, 4 traders, 3 clerks, 3 deacons and 4 women⁹.

A considerable role in the fast rates of development of „Sokil” association at the beginning of the XX century was played by an appointment of a professor Ivan Boberskiy as a deputy head. I. Boberskiy, who was acquainted in detail with the process of „Sokil” education, applied a lot of his powers to development of guidance for the activity of Lviv „Sokil”. It is worth mentioning that particularly the pre-war period of Ukrainian „Sokil” association development (until 1914) – with the active participation of I. Boberskiy – was the period of the highest prosperity, of a great scale of „Sokil” work on the Western Ukrainian lands. In this way in 1902 „Sokil” societies were established in Stanislaviv, Peremyshl, Kolomyja, in 1903 – in Sambor, Chortkiv, Ternopil, in 1904 – in Buchach, Kuti, Berezhany, Zolochiv.

Quantitative showing of „Sokil” cells are indicative of the fast spreading of „Sokil” movement in the Eastern Galicia before the I World War. While during the

⁸ М. Лазарович, *Легіон Українських січових стрільців: формування, ідея, боротьба*, Тернопіль 2005, р. 31.

⁹ ЦДДА України, м. Львів, ф. 312, оп. 1, спр. 3, арк. 4.

period of 1894–1901 there were only one gymnastic and sport „Sokil” society, in 1904 there were 170, and in 1914 – 974 ones¹⁰.

It should be underlined that the system of „Sokil” societies in Galicia had been being created centrifugally. There were a center, strong in organizational, methodical and staff aspect, around which smaller structures (named „sokilski gnizda” – „falcons’ nests”) were joining and to whom they were submitting to. In 1909 Lviv „Sokil” became a center of Ukrainian „Sokil” movement in the Eastern Galicia and was named „Sokil-Batcko” („Falcon’s Father”). Its decisions and resolutions became binding on observation by all of the „Sokil” and „Sich” branches (some of the „Sokil” societies named themselves „Sich” societies). They had to render an account to the „Sokil-Batcko”, to carry out instructions and commissions. Regional and district heads (chiefs of „Sokil” cells) were the connecting path between the „Sokil-Father” and the outlying district cells¹¹.

The chiefs (heads) played a key role in activities of the district „Sokil” societies. The positions were mainly filled with those, who had done military service in the Austro-Hungarian army. Chiefs reported on gymnastic and fire-fighting activities of their societies to the „Sokil-Batcko”, and in the absence of Lviv „Sokil” head, had a right to call the General „Sokil” meetings. Chiefs of Ukrainian „Sokil” regional cells were the following: I. Myron (Stanislaviv), C. Chykaluk (Ternopil’), Ja. Pachovskyi (Zhovkva), M. Pavluk (Stryi), S. Sijak (Buchach), G. Leh (v. Bilyi Kamin’), I. Kossak (Chortkiv), R. Shypajlo (Kolomyja), D. Starukh (Sambir), V. Singalevych (Peremyshlyany), M. Babyn (Rogatyń), etc.

Lviv „Sokil” understands its goal as „to deepen the idea of Ukrainian-Rus ‘Sokil’ in our society, so that patriotic energies of Sokil, locked until this time within the narrow area of Lion’s capital, could be spread overseas, to the borders of Syan, Bug, Zbruch and the Carpathians, to give an opportunity to find themselves in the ranks of ‘Sokil’ movement not only to Lviv Ruthenians, but also to the wide masses of our society, living in the provinces [...]”¹². Besides that, the organizers of Ukrainian „Sokil” movement emphasized that the youth „Sokil” society by its activity „is striving for the unification of all of the Ukrainian ethnic lands into the one state”. It is important to mention that there

¹⁰ С. Гайдучок, *Деякі цифри про сокольську організацію за 35 літ*, in: „Сокіл-Батько”: Спортивно-руханкове товариство у Львові, р. 87.

¹¹ О. Дем’янюк, *Український молодіжний рух Західної України: від зародження до боротьби за Українську державність*, Луцьк 2007, р. 70.

¹² І. Саврук, *3 історії Сокоільства*, in: „Сокіл-Батько”: Спортивно-руханкове товариство у Львові, р. 215–216.

were significant differences between the Ukrainian „Sokil” cells in towns and in villages. First of all they differed in types of their activities. Particularly, activities of „Sokil” cells in towns were directed mainly at gymnastic and sport, while cells in village areas were occupied with the sport and fire-fighting activities.

Since the 12th of October, 1905, with the promotion of I. Boberskyi, the color of „Sokil” uniform were changed from the coffee color to a grey one. All of the society members had to wear foreman merits, depending on their functions. This resolution was adopted by the „Sokil-Batcko” on the 20th of September, 1913, and was binding on all of the „Sokil” cells¹³.

Owing to the efforts of the „Sokil” movement organizers, different books-brochures were published for the Western Ukrainian population. Above all, there were „Pozharnictvo” by A. Shcherbovskyi, „Pidruchnic igor ta zabav2 by I. Boberskyi in 1904; ‘Mjachívi igry’, ‘Jizda na leshchatah’, ‘Legka atletika’, ‘Pidruchnik do anglijskih igor’ in 1905, etc. Every year S. Goruk published ‘Sokilskiy calendar’ (were published by V. Lavrivskyi since 1895), presenting the most significant dates and events from the history of Ukraine. Brochures ‘Pryludni vpravy’, ‘Sytkivka’, ‘Poradnik dla Sokoliv I Sichej’, edited by S. Goruk, were published in 1909, works of I. Boberskyi ‘Lavchina I Shechblivka’, ‘Novi shlahky do tilesnogo vykhovannya’ were published in 1910 and 1911. There were also periodicals, named ‘Sokilski visti’ and ‘Visti z Zaporozhzhya2’ (since 1910), firstly being a two-page addition to the ‘Nove Slovo’, and since January, 1911 – being an independent monthly publication of sport and fire-fighting societies, even with its own application, named ‘Plastovyi tabor’”¹⁴.

It is important to mention, that owing to I. Boberskyi’s promotion, the flag of Ukrainian „Sokil” association was developed. Concerning the anthem of Ukrainian „Sokil” societies, its text was created by Ukrainian poetess of „Sokil” and „Sich” – Vira Lebedeva (working under the pseudonym of Constantina Malitska) and was set to music by Dmytro Sichynskyi. Later the text and the musical illustration of the anthem were rewritten by Jaroslav Jaroslavenko (Vintkovskyi), being a composer and founder of music publishing house „Torban”. Sokils’ anthem „Sokholy, sokholy, stavaimo v ryady!” was performed for the first time on the 6th of April, 1901, at the first public appearance of Lviv „Sokil”.

Existence of the national ideal, Christian ideology and morality, the unity of body and mind of young Ukrainian generation, capable of self-sacrifice and

¹³ В. Леник, *Українська організована молодь*, Львів 1993, р. 103.

¹⁴ І. Дацюк, *Виникнення українського спортивного товариства „Сокіл” та його діяльність наприкінці XIX – на початку XX століття*, in: „Сокіл-Батько”: *Спортивно-руханкове товариство у Львові*, р. 25.

of difficult fight for the Ukrainian statehood were the significant achievement of Ukrainian „Sokil” movement. These postulates were approved almost simultaneously with the establishment of Lviv „Sokil”, but got the widest dissemination among the Ukrainian population of the Eastern Galicia at the beginning of the XX century.

At the beginning of the XX century Ukrainian „Sokil” became a mass organization. „Sokil” mass demonstrations were carried out in Sryi, (1909), Ternopil (1909), Stanislaviv (1911), Lviv (1911), Berezhany (1911), Kalush, Zhovkva, Pidgaytsi, Rozdil, Snyatin (1912). District manifestations were held in Lviv, Rava-Rysjka, Olesjk ta Bilyi Kamin in 1913.

These demonstrations were important not just for the development of physical education and also for national consolidation and the flourishing of the level of national self-identification. It is worth mentioning that „Zaporizki igry” with the immediate participation of Ukrainian „Sokil” members¹⁵ were held in Lviv on the 15th of October, 1911, but the most impressive was the II Regional Shevchenkivska demonstraration in Lviv, held on June, 1914, where participated more than 12 thousand people¹⁶, among which there where members of „Sich” and „Plast” organizations of the region.

Carrying out of yearly Demonstrations of All „Sokil” societies („Vsesokilski Zdvhyh”) in Prague, which had been gathering all of the „Sokil” members – representatives of Slavic nations, was one of the positive factors, which influenced the development of foreign relations of Ukrainian „Sokil”. Such success of the association was a result of the leadership of I. Boberskyi, during which „Sokil” movement became even more popular and active in its actions. Through his good offices, physical education reached the highest level. He had trained the first teachers of gymnastic in „Sokil” teacher’s study group, had written the first books on different topics in the sphere of physical education, and had published the explanations of the exercises for the „Sokil” performances. His catchword about the healthy body and the healthy national mind became a credo for numerous representatives of Ukrainian youth. He had been staying a leader of society until 1920. During his leadership Ukrainian „Sokil” became the largest and the most numerous gymnastic, sport, fire-fighting, cultural, educational organization of the Eastern Galicia and extended far from its borders.

Organizers of Ukrainian „Sokil” movement started military education of youth before the I World War¹⁷. With the participation of „Sich” and „Plast”

¹⁵ Ibidem, p. 26.

¹⁶ М. Лазарович, „Гей, ви, стрільці січовії...”. *Формування українського стрілецького руху в Галичині: причини, передумови, наслідки*, Тернопіль 2004, р. 31.

organizations of the Eastern Galicia, Ukrainian „Sokol” societies were co-founders and the center of the Legion of Ukrainian Sich Riflemen („Legion Ukrain-skyh Sichovyh Strilciv”) – the first national military formation of the newest era, which after more than bicentennial interval of liberation efforts, had revived the Cossacks’ traditions of armed fighting for the state interests, had gathered in its ranks people, devoted themselves to the Ukrainian affairs, enriched the latter with the new mental and political valuables.

Consequently, Ukrainian „Sokol” movement during the time of its existence and functioning became a noticeable phenomenon in the history of development of the Western Ukrainian lands. Despite the stage of the rejection of the „Sokol” ideas, gymnastic, sport, fire-fighting, educational and cultural societies developed as an authoritative structure and held a ponderable place in national and cultural life of Galicia land. It was important, that members of Ukrainian „Sokol” societies were the center of the Ukrainian army – the Legion of Ukrainian Sich Riflemen, which was defending Ukrainian national interests during the I World War.

UCZESTNICTWO UKRAIŃSKIEGO SOKOLSTWA W WYKSZTAŁCENIU WOJSKOWO-PATRIOTYCZNYM MŁODZIEŻY W PRZEDDZIEŃ PIERWSZEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

(STRESZCZENIE)

W artykule przedstawiono, jak przebiegało włączanie się ukraińskiego sokolstwa wojskowo-patriotycznego w proces wykształcenia młodzieży w przeddzień pierwszej wojny światowej. Analizie poddano przyczyny stworzenia spółek sokolskich i wpływ na nie sokolstwa czeskiego i polskiego. Uwydatniono także wpływ procesów społeczno-politycznych, które zachodziły na terenach zachodnio-ukraińskich w końcu XIX w. oraz omówiono założenia i rozwój sokolstwa. Ponadto przebadano rolę spółek studenckich „Watra” i „Bractwo Akademickie” w stworzeniu ukraińskich „Sokołów”. W opracowaniu wskazano główne drogi rozpowszechniania się sokolskiego ruchu gimnastyczno-sportowego. Zaakcentowano fakt, że ukraińskie „Sokoły”, powstając na wzór czeskich i polskich, zapożyczyły od sąsiednich narodów tylko nazwę i strukturę organizacyjną. Omówiono gimnastyczno-sportową, przeciwpożarową i kulturalno-oświatową działalność młodzieżowej ukraińskiej spółki „Sokol” we Wschodniej Galicji od końca XIX w. aż do początku XX w. Podkreślono, że system wykształcenia sokolskiego zachęcał Ukraińców swoją demokratycznością, harmonijnym połączeniem duchowości i cielesności oraz sprzyjał rozbudzaniu tożsamości narodowej. Ukazano także formy i środki kształtowania kultury fizycznej. Skupiono również uwagę na znaczeniu gimnastyki i sportu dla narodu ukraińskiego w przeddzień pierwszej wojny światowej. W opracowaniu podkreślono także rolę i wkład lwowskiej spółki „Sokol” w rozbudowę sieci spółek sokolskich. Zaakcentowano wybitną rolę W. Górskiego, W. Ławriwskiego, I. Boberskiego jako organizatorów ukraińskiego ruchu sokolskiego w udoskonaleniu działalności spółki i stworzeniu ośrodków sokolskich we Wschodniej Galicji od końca XIX w. aż do początku XX w.

¹⁷ В. Леник, *Українська організована молодь*, Львів 1993, р.100, 104.

PARTICIPATION OF THE UKRAINIAN „SOKIL” MOVEMENT IN A MILITARY-PATRIOTIC EDUCATION OF YOUTH BEFORE THE I WORLD WAR

(SUMMARY)

The article analyses the participation of the Ukrainian „Sokil” movement in a military-patriotic education of the youth before World War I. Reasons for Sokil societies creation and an influence of Czech and Polish Sokils are analyzed. This article discovers the influence of socio-political process, which happened on West Ukrainian lands at the end of XIX century, upon the birth and development of Sokil movement. It mentions the role of „Watra” and „Academic brotherhood” students’ societies in Ukrainian Sokil creation. The main expansion ways of Sokil gymnastics and sport activity are determined. It is insisted that Ukrainian Sokil, being created ad exemplum of Czech and Polish ones, adopted only neighbors’ names and organizational structure. There is also mention of organizational structure of Ukrainian Sokil. Sport, gymnastic, fire-prevention, cultural and educational activity of Ukrainian Sokil Youth Society in Eastern Galicia at the end of XIX – at the beginning of XX centuries are explored. It is highlighted that Sokil educational system encouraged Ukrainians by its democracy, harmonious unification of immaterial and bodily parts, promoted national self-affirmation. Forms and methods of physical education are highlighted. The emphasis is laid on the importance of gymnastics and sport for Ukrainian people on the eve of the First World War. The role and the meaning of the Lviv Sokil society in the widening network of the Sokil societies were enlightened in the article. It is underlined that V. Nahirnyj, V. Lavrivskyj, I. Boberskyj, being organizers of the Sokil movement, rank particularly in the improvement of society activities and in the creation of Sokil societies in the Eastern Galicia at the end of XIX – at the beginning of XX centuries.

DIE TEILNAHME DES UKRAINISCHEN SOKOLSTVO IN DER MILITÄRISCH-PATRIOTISCHEN ERZIEHUNG DER JUGEND AM VORTAG DES ERSTEN WELTKRIEGS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beschreibt die Teilnahme der ukrainischen Sokolstvo im militärisch-patriotischen Leben der Jugend am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Analysiert werden die Gründe für die Schaffung von sokolischen Gesellschaften und der Einfluss des Tschechischen und des polnischen Sokolstvo. Der Verfasser zeigt der Einfluss der sozio-politischen Prozesse auf die westukrainischen Territorien am Ende des XIX 20 Jahrhunderts und auf die Entstehung und Entwicklung von Sokolstvo. Es wurde die Rolle der studentischen Gesellschaften „Vatra” und „Akademische Bruderschaft” bei der Schaffung der ukrainischen „Falken” untersucht. Gefeiert wird die Struktur und der organisatorische Aufbau der ukrainischen „Falken”. Der Schwerpunkt liegt hier auf der Bedeutung von Gymnastik und Sport für das ukrainische Volk am Vorabend des Ersten Weltkriegs.

Wiaczesław Magas
Żytomirski Instytut Wojskowy im. S.P. Korolowa

The All-Russian Peasant Union and Authorities in the Years of the First Russian Revolution in Ukraine

Słowa kluczowe: Pierwsza Rewolucja Rosyjska, Ogólnorosyjski Związek Chłopski, organy władzy państwowej, Zebranie Zatożycielskie.

Keywords: The First Russian Revolution, the All-Russian Peasant Union, public authorities, the Constituent Congress.

Schlüsselworte: erste Russische Revolution, Allrussische Bauernunion, Behörden, konstituierende Kongress.

The revolutionary processes in 1905–1907. A unique opportunity for the transformation and modernization of the existing social and political system was created in the Russian Empire: the Manifesto on October 17, 1905 declared civil liberties, including congresses and unions, the political life revived, the various parties and public political organizations began to emerge from the underground. Against this background, the special attention is paid to the activities of the All-Russian Peasant Union (ARPU) – a non-party mass organization of the Russian Empire peasantry and its interaction with the authorities.

The problem of the ARPU interaction with the authorities still has not been the subject of an independent investigation, but some aspects are reflected in the works of the major ARPU activity researchers: E.I. Kiryukhina¹ [1], D.A. Kolesnichenko² A.A. Kurenyshev³, O.M. Fedkov⁴, and others.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Wiaczesław Magas, Ogólnouniwersytecka Katedra Nauk Społecznych, Żytomirski Instytut Wojskowy im. S.P. Korolowa, Prospekt Myru 22, 10-004 Żytomierz, Ukraina, vomagas@gmail.com.

¹ Е.И. Кирюхина, *Местные организации Всероссийского крестьянского союза в 1905 году*, Учёные записки Кировского государственного педагогического института им. В. И. Ленина, vol. 10, Киров 1956, p. 83–157.

² Д.А. Колесниченко, *Всероссийский крестьянский союз в 1905–1907 гг.*, Москва 2006.

³ А.А. Куреньшев, *Всероссийский крестьянский союз. 1905–1930 гг. Мифы и реальность*, Москва – Санкт-Петербург 2004.

⁴ О.М. Федьков, *Аграрна політика уряду і селянські організації*, „Товариства землевласників і землеробів”, приміювальні органи в Правобережній Україні у 1905–1907 рр, in: *Матеріали X-ї Подільської історико-краснавчої конференції*, Кам'янець-Подільський 2000, p. 321–333.

The aim of our study – based on a wide range of sources and literature to consider the transformation of the interaction between the ARPU and the authorities during the 1905–1907 revolution. To achieve this goal we have the following research objectives: to consider the transformation programme in the country, planned by the ARPU; to describe the legislative basis for the functioning of the Union; to analyze government policy in relation to the ARPU and the punitive operations of the government, as well as changing tactics of the Union under the influence of the repressions.

Activity Program Principles

The ideological and programmatic principles of the ARPU functioning were formulated at the Constituent and the Delegates' Congress of the All-Russian Peasant Union. The founding congress was held secretly in Moscow since July 31 to August 1, 1905⁵. It was attended by more than 100 peasants and 25 intellectuals –the representatives of 22 Russian and Ukrainian provinces of the Russian Empire⁶. The Manifesto on October 17 allowed to carry out a legal Delegate's Congress of the ARPU from 6 to 10 November, 1905⁷. 145 peasants-delegates and 42 intellectuals from 75 counties, 26 Russian, Ukrainian, Belarusian, Lithuanian provinces and Poland attended the congress⁸. The Union's political platform was mainly formulated at the Constituent Congress. The Congress resolution emphasized the need for such freedoms as: conscience, speech, press, meetings, unions and strikes. Also the need to introduce the personality and domicile inviolability was discussed⁹. The problem of the government system in the reformed state formation was not considered at the Congresses, but the speeches of the speakers can be concluded that the peasants aspired to democracy. At the same time the majority of the delegates inclined that the monarchy should remain, as there were still quite strong monarchist illusions in the village, the peasants continued to believe in the „benevolent Tsar” A significant role in the achievement of ARPU requirements was assigned to the Constituent Congress, which was to take the basic state laws¹⁰. The Founding congress of ARPU supported also the reorganization of the local

⁵ *О крестьянском союзе*, Санкт-Петербург 1906, p. 13.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁹ Учредительный съезд Всероссийского крестьянского союза (Протокол), N.p. n.d., p. 22.

¹⁰ Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv (TsDIAK of Ukraine), f. 318, op.1, spr. 947, ark. 148.

government. The existing provinces were supposed to merge into larger administrative units – oblast (districts). The latter was given the right to self-government and to take the local laws within the limits set by the future Constituent Congress. The local self-governments at the level of provinces, counties and townships were given the right to solve all the problems of the local life, to manage the economic, administrative and cultural needs in the field. It was also responsible for the administration and the police appointments¹¹. In addition, the Delegates' Congress noted the need for the election of all the rural, township, district and provincial officials¹². Thus, the documents of the Congresses provided democratization policy of the local life and a wide autonomy for the regions of Russia. The general democratization of the courts was also discussed and the resolution on the reorganization need of the court on the elective basis was approved¹³. An important task is to clarify the tactics of the Peasant Union. The Delegate's Congress developed concrete measures for the Union main slogan implementation – „The Powers and the Land – to the People”. Political reforms and the transfer of the lands to the peasants were to be the result of a peaceful struggle for power. The main line of the Union tactics reflected in such Delegates' Congress regulations: 1) the Constituent Congress must finally solve the agrarian problem and in favor of the people, 2) the peasantry confederates in ARPU in order to achieve their demands, the Peasant Union takes the lead in the achieving of the peasants aims¹⁴. The Delegate's Congress of the Union to combat the bureaucracy and the police in the field outlined the following measures: a) do not provide rural and township judgements for approval to rural authorities, and bring them to an order by gatherings; b) do not apply to land superior on any matter; c) do not provide the police officers with carts, apartments, travel funds and do not send messengers to the authorities; d) to remove the entire local administration and elect reasonable people; e) to cancel those amicable and county fees, which would be recognized as unnecessary by the gathering; f) to choose the authorized representative to protect the public property; g) do not provide any information to the authorities about the struggle of the peasants and the Peasant Union¹⁵. The measures against the bureaucracy can be considered as the most revolutionary in the tactics of the Union.

¹¹ Учредительный съезд Всероссийского крестьянского союза (Протокол), N.p. n.d., p. 39.

¹² TsDIAK of Ukraine, f. 318, op.1, spr. 947, ark. 149.

¹³ Учредительный съезд Всероссийского крестьянского союза (Протокол), N.p. n.d., p. 39.

¹⁴ TsDIAK of Ukraine, f. 318, op.1, spr. 947, ark. 148.

¹⁵ Ibidem, f. 838, op.5, spr. 42, ark. 1-1 zv.

The Initial Period

The initial phase of the Peasant Union existence is associated with a certain „helplessness” of the authorities, when they had to make concessions to the revolutionary-minded masses, liberalizing the regime increasingly. The first cells of the Peasant Union in the Russian Empire appeared in May, 1905. Its activities took place mostly on the basis of the Decree on February 18, 1905, which became the legal basis for starting the judgemental companies in which individuals and institutions were granted the right to submit its proposals for improving the state system to the Council of Ministers¹⁶. This decree caused quite strong reactions in all sectors of the society and harassed the Minister of the Interior, who asked for the interpretation of the decree in the Council of Ministers. The latter made a reservation that though the decree allowed the right to submit the applications by the individuals and institutions authorized by the law and the government without any restrictions, still did not give the right to: public collective discussion of various issues, convening congresses, peaceful meetings and gatherings dangerous to the public, pronouncement, compilation and dissemination of the speeches and writings of criminal detention etc. At the same time, the Council of Ministers recommended the local authorities to use all the available means in the cases of the attacks on the foundations of the autocratic system. The mentioned above interpretation was sealed with the signature of the monarch on April 1, 1905¹⁷. Thus, the Decree on February 18 was a quite controversial phenomenon. It was a strange attempt to combine certain features of liberalism with the indestructibility of the autocratic regime principles¹⁸. The decree was repealed, along with the publication of the Decree on August 6, 1905 „On the Establishment of the State Duma” and „The Provisions” on the election to it¹⁹. Despite this, the activity of the All-Russian Peasant Union organizations took place on the basis of it from May to August 1905. In particular, the petition campaign on the basis of the Decree on February 18 preceded the appearance of the most powerful Peasant Union centers.

A small amount of the semi-legal organizations of the Union started to appear since the ARPU Constituent Congress on July 31 – August 1, 1905 up to the Manifesto on October 17 of the same year. Its activities took place peacefully, in line with the tactics produced by the Constituent Congress in compilation of the judgements and the dissemination of the information about the ARPU among the peasantry.

¹⁶ Полное собрание законов Российской Империи, vol. XXV, Санкт-Петербург 1908, p. 133.

¹⁷ TsDIAK of Ukraine, f. 320, op.1, spr. 781, ark. 76-76 zv.

¹⁸ Л.Т. Сенчакова, *Приговоры и наказания российского крестьянства 1905–1907 гг.*, vol. 1, Москва 1994, p. 28–29.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

The Short Period of Legal Functioning

The period of legal ARPU organizations begins after the publication of the Manifesto on October 17, 1905 „On Public System Improvement”, that proclaimed basic civil liberties in the country; including freedom of „congresses and organizations”²⁰. The Manifesto was received with trust, admiration and enthusiasm in the field. So long as the highest sanction was important for the peasants the declared freedom (especially of meetings and organizations) became the basis for further activities of the All-Russian Peasant Union organizations.

The activity of the Peasant Union became widespread, there were rallies and demonstrations, a significant number of its centers were formed. The decision to join the ARPU was certified by the judgement of the village gathering. In conditions of the freedoms, declared by the Manifesto on October 17, 1905, the verdict was seen as an official document by the peasants. For example, The peasants from Manuylovki village, Novomoskovsk county, Ekaterinoslav province explained their participation in the Peasant Union that „they considered it to be legal [...] The judgement was issued in the prescribed manner”²¹. The judgment often emphasized the peaceful nature of the Union activity and commitment to the Tsar. Sometimes the judgements were sealed by the rural municipality or the village head and were put into the book of judgements. Some villages sent their judgements to the Tsar or the chairman of the Council of Ministers S. Yu. Witte in person. In general, the content thereof was almost the same. It was based upon the exemplary judgement that was sent from Moscow to all the corners of the Empire. It was drafted in the spirit of the ARPU Constituent Congress decisions. The analysis of the peasants' judgements demonstrates a special distribution of such peasants demands as: the abolition of private land ownership, the convening of the Constituent Congress, the election of the officers, the establishment of political rights and freedoms for all the citizens of Russia, the destruction of the estates, the introduction of the universal free education, the elimination of landlordism and other remnants of the serfdom, converting the land into public ownership, etc²². Ukrainian peasants demanded the equality of languages and autonomy²³.

²⁰ Полное собрание законов Российской Империи, vol. XXV, Санкт-Петербург 1908, p. 754–755.

²¹ TsDIAK of Ukraine, f. 313, op. 2, spr. 1442, ark. 484.

²² Е.И. Кирюхина, *Местные организации Всероссийского крестьянского союза в 1905 году*, Учёные записки Кировского государственного педагогического института им. В. И. Ленина, vol. 10, Киров 1956, p. 143.

²³ *Ibidem*, p. 141.

The second November ARPU Delegate's Congress was convened on the wave of the revolutionary enthusiasm. The ARPU local organizations, carrying out its resolutions, boycotted and changed the power in the field, closed liquor stores forcibly, created police squads to maintain order and to prevent the revolutionary tyranny.

The Authorities Repressions

The reaction at the end of 1905 – beginning of 1906 completed the period of the Peasant Union open activities. The governors of Volyn, Kherson, Poltava and Ekaterinoslav provinces expressed a negative assessment of ARPU activity and appealed the peasants to withdraw from the Union and to stop the struggle²⁴.

The authorities also took a number of measures to prevent the holding of the All-Ukrainian Peasants Congress in Kiev and the Ukrainian Peasant Union formation at the end of 1905 – at the beginning of 1906. The Kiev province governor announced an appeal in December 1905, in which he said he would not allow any of the Congresses and, if necessary, disperse it by force. The organizers of the planned congress were arrested²⁵.

There were carried out punitive expeditions in villages, which sometimes ended in beatings and murders. The measures taken against the local organizations of the Peasant Union were characterized by the unprecedented cruelty and humiliation. Its symbol is still the so-called „Sorochinskaya tragedy” – punitive expedition members' arbitrary in Bolshye Sorochintsy village, Mirgorod district, Poltava province. The reason for this attitude was that the authorities saw a particular danger in the ARPU activity in comparison to the Socialist-Revolutionaries and the Social Democrats, it was even noted in the circular of the Police Department of the Ministry of Interior to the governors on November 23, 1905²⁶. The main gendarme officials blamed the All-Russian Peasant Union in spreading of the revolutionary idea and the strength of Peasants Union among the peasants, that constituted the main labour forces in Russia, as well as the requirements of the land and the freedom²⁷. Therefore all the powers of repression were directed to the Union. So, we know the facts that occurred in two neighboring districts of Poltava province in late 1905 – early 1906: the democra-

²⁴ О.М. Федьков & В.О. Магасъ, „Селянству – владу і землю!”. *Всеросійський селянський союз в Україні (1905–1907 рр)*, Кам'янець-Подільський 2011, р. 171.

²⁵ Д. І. Дорошенко, *Мої Спомини Про Давнє Минуле (1901–1914 роки)*, Вінніпег-Манітоба 1949, р. 79.

²⁶ State Archives of Khmelnytsky Oblast, f. 228, op. 1, spr. 7267, ark. 456.

²⁷ TsDIAK of Ukraine, f. 320, op. 1, spr. 785, ark. 20 zv.

tic intelligentsia organized Peasant Unions, promoted constitutionalism and the bailing-out of the private land in one of it and the revolutionary parties advocated the expropriation of the land, formed a clandestine party organizations etc. in the other. When the repression began, the first county suffered more than the second²⁸.

The Union activists, mainly from the rural intelligentsia, were arrested, detained or went into exile. Some Peasant Union activists put up armed resistance to the Government punitive operations. The Ministry of Internal Affairs sent instructions to the governors, which said that there was no need to pay attention to the protest actions „of various self-appointed unions and delegations if there were arrests of teachers, medical assistants and other employees”²⁹. In some cases of this instruction implementation the local government was forced to apply the measures of extraordinary nature. So, the artillery unit was sent to arrest V. Stromenko the Peasant Union agitator in Solenoe village, Yekaterinoslav county and province. Stromenko was forced to give up to avert catastrophe and save the village³⁰. The local authorities of Sumy county Kharkov province had constantly to change the places of their imprisonment to thwart attempts to release the principal leaders of the county Peasant Union³¹. The main „success” of the repression was the seizure of the democratic intelligentsia active representatives and the conscientious peasantry of the village. It was precisely the moderate element that chose the motto of its propaganda „peaceful parliamentary struggle” and that to some extent was compromised by the prospect of a non-violent way³². So, the landowners’ economies and bread arsons begun in 1906 instead of systematic organized struggle that preceded the reaction after the main leaders of the Peasant Union arrests at the end of 1905 in Vasilevka village, Lebedinsky county, Kharkov province³³.

The Clandestine Activity and ARPU Collapse

The ARPU activity was illegal in 1906–1907. The reason for the ARPU transition to conspiratorial activities was the Decree on March 4, 1906 „On the

²⁸ Р. Оленин, *Крестьяне и интеллигенция (к характеристике освободительного движения в Малороссии)*, N.p. n.d., p. 166.

²⁹ TsDIAK of Ukraine, f. 320, op.1, spr. 781, ark. 111.

³⁰ О. Александров, *Селяньська спілка перед царським судом*, Харків 1931, p. 19.

³¹ *Хроника*, Право 2 (1906), p. 142.

³² Р. Оленин, *Крестьяне и интеллигенция (к характеристике освободительного движения в Малороссии)*, N.p. n.d., p. 166.

³³ TsDIAK of Ukraine, f. 705, op.1, spr. 181, ark. 47.

Temporary Rules of the Societies and Unions”, which empowered the Minister of Internal Affairs the right to terminate the activities of societies and unions at any time and in its sole discretion³⁴. Thus, it created the legal obstacle for the further opened activities of the Peasant Union.

The authorities also blocked the information about the activity of the ARPU. The peasants learned of the Union mainly from newspapers in 1905, in 1906–1907 – through a variety of illegal publications, which was due to the severe censorship. The ARPU proclamations and brochures printed locally in clandestine printing houses, or in the other revolutionary parties and organizations.

The second period of the revolution was the time of rebirth, clandestine work and phasing out of the All-Russian Peasant Union and its local organizations activities. There were some changes in the ARPU ideologies that were the reaction to the repression. The Union centers, destroyed by the persecution, revived during this period gradually, formed new organizations, changed the nature of their activities. It became clandestine. The ARPU large-scale participation was lost, because the clandestine organization with a small number of members had a chance to survive in the period of the reaction. A new phenomenon in the ARPU activity during the second period of the revolution was the preparation of orders to the State Duma. The peasants had high hopes for the latter, expecting a just solution to the agrarian problem.

The local organization of the Peasant Union radicalized gradually. At the second Union Delegate’s Congress, that was secretly held in Moscow on 7–8 March, 1906 the propagandists encouraged to refrain from the direct promotion of the land grab, but it was recognized that it is impossible to prohibit the agitation. If the fact of the forcible land seizure took place, the Congress recommended that the members of the Peasant Union in every way should contribute to this, and regulate the process if possible. At the same time the meeting was widely advised to use the ability to capture the crops and organize a boycott to the landlords who oppressed the peasants³⁵.

The local Congresses approved such revolutionary measures as murder and arsons, and the Peasant Unions formed the „fighting squads”. For example, the ARPU Delegate’s Congress of the Podolsk district took place in the August 21, 1906 and considered it possible to use the armed force and proposed to create a fighting squads consisting of the most reliable peasants³⁶. In another case, the Kharkov provincial ARPU Congress held on October 23, 1906 accepted such methods of struggle as murder and arsons of the dwellings. At the

³⁴ Полное собрание законов Российской Империи, vol. XXVI, Санкт-Петербург 1909, p. 201–207.

³⁵ TsDIAK of Ukraine, f. 289, op.1, spr. 20, ark. 272-272 zv.

³⁶ Ibidem, f. 1596, op.1, spr. 1, ark. 61 zv.

same time, the Union leaders did not refuse the legal parliamentary struggle: the resolution to run the members of the Peasant Union for the candidate to the State Duma was adopted³⁷. The Bakhmut county ARPU Congress of the Ekaterinoslav province stood for the agrarian terror in the form of the landlords' and rich peasants' homesteads and bread burning. At the same time, they were advised to use the all available legal means of cultural and educational activities in the village, to use it to expand the outlook of the peasants and to accustom them to the solidarity. The delegates called for the improvement of agricultural education of the peasants, the creation of co-operative institutions, etc³⁸. Thus, the answer to the repression of the authorities was the radicalization of the Peasant Union program and tactics. At the same time, the Union used all legal methods. The Unions gradually fell into decay and disappeared with the completion of the first Russian revolution.

OGÓLNOROSYJSKI ZWIĄZEK CHŁOPSKI A WŁADZA PODCZAS PIERWSZEJ REWOLUCJI ROSYJSKIEJ NA UKRAINIE

(STRESZCZENIE)

Działalność pierwszych związków chłopskich na Ukrainie całkowicie mieściła się w granicach obowiązującego ustawodawstwa, a mianowicie Dekretu z 18 lutego 1905 r., który rozpoczął kampanię wyrokową, mimo że same związki były kwalifikowane jako nielegalne stowarzyszenia. Po ogłoszeniu Manifestu 17 października, przedstawiającego różne wolności, w tym „stowarzyszeń oraz organizacji”, rozpoczął się krótki legalny okres otwartej działalności Ogólnorosyjskiego Związku Chłopskiego (OZCh). Został opracowany program przemian demokratycznych przez centralne organy Związku Chłopskiego, a jego jednostki realizowały taktykę „pokojoyej ofensywy” na właścicieli majątków (ziemian) oraz władze lokalne, powstrzymując chłopów przed radykalnymi działaniami. Zaznaczony okres skończył się okrutnymi represjami na szeroką skalę przeciwko przewodniczącym i członkom OZCh na przełomie 1905 i 1906 r. Dekret z 4 marca 1906 r. „O tymczasowym regulaminie dotyczącym Stowarzyszeń i Związków” na poziomie ustawodawczym uniemożliwił dalszą otwartą działalność organizacji Związku Chłopskiego. Z kolei zebrania chłopskie o różnym poziomie w latach 1906–1907 zademonstrowały wzrost nastrojów rewolucyjnych. Ciągłe prześladowania oraz zakończenie rewolucji stały się przyczyną upadku organizacji Związku. Szeroki zakres i poparcie działalności OZCh przez prostych chłopów przyczyniło się do dostrzeżenia przez władzę ogromnego zagrożenia z ich strony. Władza zdecydowała się na zastosowanie środków represyjnych, co spowodowało nie tylko utratę możliwości pokojowego dialogu z chłopami, ale także zniszczenie załączków stowarzyszenia obywatelskiego w wiosce.

³⁷ Ibidem, f. 304, op.1, spr. 140, ark. 223-223 zv.

³⁸ Ibidem, f. 313, op.2, spr. 1655, ark. 4-7 zv.

THE ALL-RUSSIAN PEASANT UNION AND AUTHORITIES IN THE YEARS OF THE FIRST RUSSIAN REVOLUTION IN UKRAINE

(SUMMARY)

The activity of the first Peasant Unions in Ukraine confined within the limits of the current legislation – namely, the Decree on February 18, 1905, which started the judgement campaign, although the unions were established as unlawful societies. A short period of ARPU open legal activities began after the announcement of the Manifesto on October 17 that proclaimed various freedoms, including „meetings and organizations”. The central authorities of the Peasant Union worked out the democratic reforms program and its centers implemented the tactics of „peaceful attack” on the landowners and local authorities, keeping the peasants from radical actions. This period ended with the widespread brutal repression against the ARPU leaders and members at the end of 1905 – at the beginning of 1906. The Decree on March 4, 1906 “On the Temporary Rules of Societies and Unions” at the legislative level made it impossible to continue the open Peasant Union organizations activities. In its turn, the peasant congresses of various levels in 1906–1907 showed revolutionary sentiment growth. The constant pursuit and the completion of the revolution caused the decline of the Union institutions. Thus, the authorities saw a huge threat in the breadth and scope of the activities supported by simple peasants and decided to use the repressive means, while the possibility of a dialogue with the peasants for the reform of the agrarian and political sphere was lost, and the beginnings of a civil society in the country were destroyed.

ALLRUSSISCHE BAUERNUNION UND BEHÖRDEN IN DEN JAHREN DER ERSTEN RUSSISCHEN REVOLUTION IN DER UKRAINE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Tätigkeit der ersten Bauernunion in der Ukraine wurde im Rahmen der geltenden Gesetzgebung geregelt, nämlich im Dekret vom 18. Februar 1905, das die Verurteilung der Kampagne gestartet hat, obwohl die Unionen als rechtswidrige Gesellschaften gegründet wurden. Eine kurze Zeit der ARBU offenen rechtlichen Tätigkeiten begann nach der Ankündigung des Manifests am 17. Oktober, das verschiedene Freiheiten proklamiert hat, darunter „Treffen und Organisationen”. Die zentralen Behörden der Bauernunion erarbeitete das demokratische Reformprogramm und seine Zentren implementierten die Taktik des „friedlichen Angriffs” auf die Grundbesitzer und lokalen Behörden, um die Bauern von radikalen Aktionen ab zu halten. Diese Periode endete mit der weit verbreiteten brutalen Repression gegen die ARBU Führer und Mitglieder Ende des Jahres 1905 bis Anfang 1906. Das Dekret vom 4. März 1906 machte es unmöglich, die offenen Tätigkeiten der Bauernunion fortzusetzen. Seinerseits zeigten Bauernkongresse auf verschiedenen Ebenen in 1906–1907 die Entwicklung der revolutionären Stimmung. Die ständige Verfolgung und die Vollendung der Revolution verursachten den Rückgang der Institutionen der Union. So sahen die Behörden eine große Bedrohung in der Breite und dem Umfang der von einfachen Bauern unterstützten Tätigkeiten und entschieden, repressive Mittel zu nutzen, weil die Möglichkeit eines Dialogs mit den Bauern für die Reform der Agrar- und politischen Sphäre verloren war, und die Anfänge einer Zivilgesellschaft im Land zerstört wurden.

Doświadczenie „inności” w placówkach edukacyjnych – komunikat z badań przeprowadzonych na Litwie

W ramach programu „Zagraniczna mobilność szkolnej kadry edukacyjnej w ramach projektów instytucjonalnych” realizowanego przez FRSE w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego – Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki na zasadach Programu „Uczenie się przez całe życie” na terenie województwa warmińsko-mazurskiego został zrealizowany projekt: *Kompetencje przedszkolaków z regionu Warmii i Mazur w zakresie edukacji międzykulturowej „PRE-SCHOOLER”*. Projekt ten został uznany w 2015 r. za przykład dobrej praktyki i zaprezentowany w publikacji mającej na celu upowszechnianie rezultatów projektów systemowych¹.

Według założeń Operatora Programu projekt miał na celu podniesienie jakości i atrakcyjności kształcenia oraz doskonalenia zawodowego nauczycieli przez dofinansowanie różnych form podnoszenia kwalifikacji zawodowych za granicą oraz stworzenie profesjonalnych struktur organizowania mobilności ponadnarodowej w instytucjach.

Uczestnicy projektu Preschooler mieli możliwość wymiany doświadczeń w zakresie kształcenia, opieki i wychowania w placówkach edukacyjnych na Litwie. Jedenaście osób: pracownice przedszkoli z województwa warmińsko-mazurskiego oraz studentki pedagogiki WSP im. J. Korczaka w Warszawie, Wydziału Nauk Humanistyczno-Społecznych UWM w Olsztynie odbyły trzy tury mobilności: dwie jednotygodniowe, jedna dwutygodniowa (maj – czerwiec 2014 r.)

Instytucją partnerską ze strony litewskiej została największa uczelnia pedagogiczna w tym kraju – Vilniaus Kolegija. Litewscy partnerzy bardzo pomogli w organizacji i koordynacji przebiegu mobilności, umożliwiając pobyt w różnych placówkach edukacyjnych Wilna. Specyfikę pracy w szkołach i przedszkolach litewskich uczestnicy mieli możliwość obserwować na przykładzie dwóch szkół oraz pięciu przedszkoli. Były to kolejno: Szkoła podstawowa im. Jana Pawła II, Przedszkole Vilija, Przedszkole Pilaitukas, Szkoła Podstawowa

¹ *Mobilność kadry edukacyjnej – najlepsze projekty*, Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji, Warszawa 2015, s. 28–31

im. Joachima Lelewela, Przedszkole Saulute, Przedszkole Karusele oraz Przedszkole Silalis.

Jednym z aspektów, który bardzo interesował uczestniczki, był wątek „inności” wynikający z niepełnosprawności i realizowanie w tym zakresie specjalnych potrzeb edukacyjnych dzieci i młodzieży. Obserwacje oraz przeprowadzane z kadrami pedagogicznymi rozmowy były dla uczestniczek bardzo niepokojące. Okazało się, że w odwiedzanych placówkach dziecko o niepełnej sprawności, to dziecko „inne”, które często jest dzieckiem kłopotliwym, a sama niepełnosprawność implikuje szereg negatywnych skutków. Rozmowy z kadrami pedagogicznymi odwiedzanych placówek wskazują na pejoratywne podejście do dziecka o niepełnej sprawności. Niechęć nauczycieli widać na każdym kroku, a najbardziej niepokojące jest to, że tego nie kryją.

W niektórych placówkach wileńskich panuje przekonanie – zdaniem nauczycieli tam pracujących – że dzieci o niepełnej sprawności należy oddzielić od dzieci pełnosprawnych. Nauczyciele postrzegają takie dziecko w kategorii nie tylko „innego”, ale i „gorszego”. Wprost stosują określenie „inny” w stosunku do dzieci dotkniętych niepełnosprawnością, dokonując jednocześnie zmarginalizowania ich potrzeb. Wynika to być może z faktu, że nauczyciele nie posiadają kompetencji do pracy z dziećmi o specjalnych potrzebach edukacyjnych.

Zjawisko niechęci nauczycieli do pracy z dziećmi niepełnosprawnymi jest najprawdopodobniej zjawiskiem dość powszechnym na Litwie. Dlatego – zdaniem uczestniczek projektu – aby zmienić podejście nauczycieli do ucznia z niepełnosprawnością, należałoby zapewnić system wsparcia obejmujący szkolenia z zakresu wiedzy na temat indywidualnych potrzeb dzieci niepełnosprawnych, wykorzystywania właściwych form i sposobów komunikacji oraz alternatywnych metod kształcenia. Pocieszający jest fakt, że nauczyciele chętni do pracy z dzieckiem o specjalnych potrzebach edukacyjnych, sami poszukują różnych wskazówek, jak i materiałów, które byłyby pomocne do pracy z takim uczniem.

Rozmowy z nauczycielami uświadamiają uczestnikom, że na Litwie nie ma integracyjnego systemu nauczania. Dominujący tam edukacyjny system segregacyjny nie przewiduje w zdecydowanej większości miejsca dla dzieci niepełnosprawnych w placówkach powszechnych. Nauczyciele są zdania, że miejsce dzieci o niepełnej sprawności jest w placówkach specjalnych. Opowiadają, że zgłaszają się do nich dzieci niepełnosprawne, lecz natychmiast rodzice kierowani są do placówek specjalnych. Nauczyciele przekonują rodziców argumentem, że „u nich dziecko nie osiągnie odpowiedniego rozwoju”. W takiej sytuacji rodzic – dążąc do maksymalnego i holistycznego rozwoju swojego dziecka – kieruje się radą „specjalistów” i zgłasza swoje dziecko do placówki specjalnej. Wnio-

skować można, że podejście nauczycieli do dziecka o niepełnej sprawności zmusza rodziców do podjęcia decyzji, nie pozostawiając im wyboru w tej kwestii. Zdumienie maluje się na twarzy nauczycieli, kiedy dowiadują się, że w Polsce przyjmowane są dzieci z różnym stopniem niepełnosprawności do placówek powszechnych, a wybór placówki dla dziecka zależy m.in. od rodziców. Wizyty w placówkach ukazały, że wybór ścieżki edukacyjnej dziecka o specjalnych potrzebach edukacyjnych na terenie wileńskim nie należy do dziecka ani do jego rodziców. Ponadto niechęć do pracy z dzieckiem „innym” powoduje, że tylko w niektórych placówkach uczestniczki projektu spotkały się z otwartością na przyjmowanie do grona uczniów dzieci niepełnosprawnych. Zazwyczaj były to polskie placówki, tj. Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II, Przedszkole Wilija, Szkoła Podstawowa im. Joachima Lelewela oraz Przedszkole Saulute. Poprzez integrację, dzieci niepełnosprawne w tych placówkach funkcjonują wspólnie z dziećmi pełnosprawnymi. W grupie jednak nie może być więcej niż pięcioro dzieci niepełnosprawnych. W pozostałych placówkach dziecko „inne” spychane jest na margines, bowiem placówki nie podejmują pracy z takim uczniem, tylko, jak już wspomniano, odsyłają je do szkół specjalnych.

Podkreślić jednak należy, że takie podejście nauczycieli może wynikać z mniej korzystnej sytuacji na Litwie w zakresie opieki nad dziećmi niepełnosprawnymi. W Polsce bowiem dziecko niepełnosprawne ma prawo do dodatkowej opieki, w związku z czym oprócz wychowawcy w grupie musi być osoba wspomagająca dziecko niepełnosprawne. W placówkach litewskich natomiast takiego przywileju nie ma. Jeden nauczyciel musi sprostać obowiązkowi kształcenia i wychowania całej grupy – zarówno dzieci pełno-, jak i niepełnosprawnych. Lepiej wygląda sytuacja w kwestii nauczania indywidualnego. Dziecko, które nie może uczęszczać do szkoły ze względów zdrowotnych (fizycznych i psychicznych – jak to określiła jedna z nauczycielek), ma przydzielonego nauczyciela, który naucza je w warunkach domowych tylko raz w tygodniu przez dwie godziny.

Doświadczenia zdobyte podczas wizyty w placówkach wileńskich oraz rozmowa z kadrami pedagogicznymi tych placówek ukazują ciągłą ospałość szkół w tej kwestii. Argumentów ku temu, aby nie odpowiadać na potrzeby dzieci niepełnosprawnych, dzieci z ADHD, dyslektycznych, zaniedbanych pedagogicznie i innych, jest wiele. Rodzi się zatem pytanie o istotę szkoły na Litwie i jej znaczenie w rozwoju dziecka, szczególnie dziecka o specjalnych potrzebach edukacyjnych. Oczywiście są placówki wileńskie, dla których uczeń o specjalnych potrzebach edukacyjnych to wyzwanie, któremu nauczyciele próbują sprostać. Placówka wówczas nawiązuje współpracę ze specjalistami, współpracuje z rodzicami dziecka, a nauczyciele podnoszą swoje kompetencje w sferze

kształcenia i wychowania dziecka odbiegającego od normy. To wszystko sprzyja – na miarę możliwości – prawidłowemu rozwojowi dziecka i powoduje, że czuje się ono częścią klasy, jak i społeczności szkolnej. W wyniku tego podejmuje wyzwania, realizuje się jako uczeń i kolega, ale przede wszystkim ma poczucie bezpieczeństwa i przynależności, które w naszym funkcjonowaniu jest tak bardzo ważne. Według uczestniczek najbardziej przyjaznymi wobec dzieci z niepełnosprawnością było Przedszkole Vilija oraz Przedszkole Saulute. W Przedszkolu Vilija już na pierwszy ogład widoczna była empatia żywiona wobec dzieci niepełnosprawnych. Panie z dumą opowiadały, jakich środków wychowawczych używają, by dzieci te czuły się kochane i bezpieczne. Pani dyrektor na podstawie własnych obserwacji, opowiadała, w jak niezwykły sposób dzieci pełnosprawne opiekują się niepełnosprawnymi, jak pomagają im w poruszaniu się po schodach, korytarzach oraz w zwykłych codziennych czynnościach. Nauczyciele od samego początku wpajają dzieciom zasady dotyczące konieczności pomagania sobie nawzajem oraz szacunku do siebie. W Przedszkolu Saulute także widoczna była niezwykła troska o dzieci niepełnosprawne. Ogromne wrażenie zrobiła na uczestniczkach specjalnie stworzona sala dla dzieci niepełnosprawnych, w której dzieci mają przeprowadzane zabiegi i masaże przez specjalnie zatrudnionego w tym celu rehabilitanta. W tych dwóch przedszkolach widać, że zarówno dyrekcja, jak i pracownicy nie boją się wyzwań i chętnie współpracują w zintegrowanych grupach. W tych placówkach „pojawiają się” dzieci niepełnosprawne.

Pytania jednak rodzą się w stosunku do nauczycieli i placówek, gdzie dziecko „inne” nie ma miejsca w szkole ogólnodostępnej. Dlaczego dzieciom tym odbiera się prawo do normalizowania ich warunków życia, dlaczego marginalizuje się je poprzez edukację w szkołach specjalnych, dlaczego rodzicom dzieci nie pozostawia się wyboru w zakresie edukacji dziecka niepełnosprawnego czy też dlaczego placówki nie chcą odpowiadać na potrzeby dziecka o innych potrzebach edukacyjnych? Te i wiele innych pytań pozostają bez odpowiedzi, zmuszając jednocześnie do ciągłego zgłębiania tematu.

Dziś zjawiskiem powszechnym staje się niepełnosprawność i szeroko rozumiane odchylenie od normy. Owa „inność” już nas tak nie dziwi i wpisuje się w naszą codzienność, stając się jednym z jej elementów. Wnioskować by zatem można, że ta „inność” jest także uwzględniona w działalności różnych instytucji, które skupiają się na opiece, wychowaniu i kształceniu dziecka. Szkoła, jako instytucja wdrażająca i przygotowująca młodego człowieka do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym, polegającego na podejmowaniu wyzwań, braniu odpowiedzialności za siebie i innych, szanowaniu i popularyzowaniu wartości uniwersalnych, na poszanowaniu drugiego człowieka, powinna w spo-

sób szczególnie uwzględnić potrzeby edukacyjne, które są tak bardzo istotne, a ich realizacja warunkuje bycie jednostki w społeczeństwie.

Projekt: *Kompetencje przedszkolaków z regionu Warmii i Mazur w zakresie edukacji międzykulturowej „PRESCHOOLER”*, nr 2013-2-PL1-ESF03-43083, realizowany w ramach programu „Zagraniczna mobilność szkolnej kadry edukacyjnej w ramach projektów instytucjonalnych” realizowanego przez FRSE w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego – Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki na zasadach Programu „Uczenie się przez całe życie”, czas realizacji: 10.12.2013-10.08.2014 r., projekt uznany za przykład dobrych praktyk.

Iwona Myśliwczyk, Marta Śliwa
Olsztyn

Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Sacrum w mediach. Komunikacja – Prowokacja – Profanacja*, 11 maja 2015 r., Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Katedra Teologii Moralnej i Etyki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz Katedra Współczesnych Form Przekazu Wiary Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, zorganizowały 11 maja 2015 r. Ogólnopolską Konferencję Naukową. Spotkanie poświęcone było obecności *sacrum* w środkach masowego przekazu: *Sacrum w mediach. Komunikacja – Prowokacja – Profanacja*. Miejszem realizacji był Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Organizatorzy wyznaczyli sobie za cel przybliżenie tematyki korelacji przekazu medialnego z rzeczywistością transcendentną: czy i na ile twórcy mass mediów w sposób świadomy odwołują się do głębszych wartości ludzkiej egzystencji, a na ile posługują się przekraczaniem granic etycznych prowokacji? Do udziału w konferencji zaproszeni byli wszyscy zainteresowani przedstawionym tematem, a szczególnie przedstawiciele mediów, opiniotwórcy, kulturoznawcy i teologowie. Zaprezentowana przez organizatorów problematyka spotkała się z bardzo dużym zainteresowaniem w środowisku akademickim. W dyskursie wzięło udział 50 prelegentów z 13 ośrodków naukowych z całej Polski.

Sesja rozpoczęła się w kościele Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie, gdzie pod przewodnictwem ks. abpa Józefa Górzyńskiego sprawowana była Msza święta. Arcybiskup w wygłoszonej homilii podkreślił ważność przedsięwziętego tematu i podjęcia jego rozważania w ramach dyskursu naukowego. Mówił, że taki sposób dociekań daje możliwość czytelnego rozróżnienia sfery *sacrum* od sfery *profanum*,

które dzisiaj niejednokrotnie w swych granicach tracą należną im odrębność. Ich wyraźne rozgraniczenie jest podziałem fundamentalnym, tak w wymiarze chrześcijańskim, jak i powszechnym w ogóle. Nawiązując do rangi, jaką w świecie współczesnym zyskały sobie media, arcybiskup zadał pytanie, które może być konkluzją do prowadzonych rozważań w ramach konferencji: Czy przekaz medialny sam w sobie nie zyskał już na swój sposób miary sakralnej? Taka wymowa zorganizowanego sympozjum powinna wpłynąć na chrześcijańską postawę dzielenia się z innymi wypracowanymi wnioskami uczestników.

Początek konferencji w wymiarze naukowym miał miejsce w *Auli Minor* Wydziału Teologii. Rozpoczął je ks. abp Józef Górzyński. Po słowie inauguracyjnym wszystkich uczestników przywitał w imieniu dziekana Wydziału Teologii UWM, ks. dra hab. Jacka Pawlika SVD, prodziekan, ks. dr Jan Guzowski. Nawiązał on do 15 lat istnienia Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a także do obchodzonego w roku 2015 jubileuszu 450-lecia Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum”. W ramach powitania, słowa pozdrowienia przekazał także z ramienia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, o. dr Mirosław Chmielewski CSsR, adiunkt w Katedrze Współczesnych Form Przekazu Wiary w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL. Dokonując wprowadzenia w bezpośrednią część obrad sympozjum, o. Mirosław – jako współorganizator konferencji – objaśnił temat i uzasadnił, że ze względu na nastawienie ku człowiekowi, każde *sacrum* zawiera w sobie pierwiastek medialny. Wyraźnie należy jednak rozgraniczyć medialność *sacrum* od sakralności mediów.

Na naukowy całokształt konferencji składały się obrady plenarne w dwóch panelach głównych oraz w poszczególnych sekcjach tematycznych. Podczas pierwszego panelu, którego moderatorem był o. dr Mirosław Chmielewski CSsR (KUL), audytorium wysłuchało trzech prelekcji. O. dr hab. Mirosław Pawliszyn CSsR (UWM) w wystąpieniu *Sacrum jako kategoria niemedialna* przedkładał, że niemożliwe jest, aby język zachwyty wyrazić językiem bytu, tym bardziej że nie istnieje „niewinna kamera ani niewinne pióro”, które przecież stają się sposobem przekazu treści ludzkiej fascynacji. Odnosząc się do kultury starożytnej Europy i Bliskiego Wschodu oraz tradycji biblijnej w jej uwarunkowaniach kulturowych, ks. dr hab. Jan Klinkowski (PWT) wygłosił referat pt. *Znaczenie słowa i symbolu w przekazie medialnym kultury starożytnej i tradycji biblijnej*. Przedstawił on zarys dorobku kultury antycznej, jaki wypracowała ona w zakresie przekazu treści słownej i podejścia do wartości słowa. Odnosząc się do tożsamości kulturowej współczesnego człowieka, wskazał także na model tworzenia się kodu symbolu, który stawał i staje się nadal nośnikiem krótkiej formy przekazu dużej ilości treści. Ks. dr hab. Andrzej Draguła (US), kończąc pierwszą sekcję obrad plenarnych, wygłosił referat *Sacrum zdeformowane*.

O prasowych karykaturach religijnych i reakcjach na nie. Prelegent zestawił ze sobą koncepcję wolności słowa z publikacją karykatur religijnych jako wyrazu pochodnej owej wolności. Wskazał, że przedmiotem tak pojętej krytyki jest przede wszystkim chrześcijaństwo i islam. Kwestię prasowej karykatury konfesyjnej ujął w aspekcie teologicznym, interpelując o profanację wynikającą z formy ikonicznego bluźnierstwa jako deformacji *sacrum*. Pozostawił on także dylemat podjęcia adekwatnej reakcji z punktu widzenia teologii oraz prawa cywilnego.

Druga oraz trzecia część panelu miały charakter obrad w poszczególnych sekcjach, a te podzielone były ze względu na wiodący temat. Myśl tematyczna została sprecyzowana przede wszystkim w odniesieniu do obecności *sacrum* w poszczególnych przestrzeniach medialnych. I tak: z udziałem dziewięciu prelegentów odbyła się sekcja *Sacrum w radio i prasie*; pięciu referentów wypowiedziało się odnośnie do *Sacrum w filmie*; kolejnych czterech skupiło się wokół tematu *Sacrum w cyberprzestrzeni*; pięciu prelegentów odniosło się do *Sacrum w kulturze i religiach*.

Mówcy w powyższych blokach tematycznych zmierzali się z odzwierciedleniem sfery *sacrum* w reportażu, przekazie medialnym w ogóle, jak również u wybranych autorów, np. Chestertona, wybranych pism, np. „Posłańca Warmińskiego”, czy wybranych redakcji, np. francuskiego tygodnika „Charlie Hebdo”. W wymiarze „pokorny, lubiany, kontrowersyjny”, ukazany został także pontyfikat papieża Franciszka prezentowany na łamach tygodników opinii. Przedstawienie przekazu filmowego w ujęciu teologicznym jako *locus theologicus* – źródło, z którego teologia czerpie przesłanki do przedkładania nauki – stało się odzwierciedleniem, jak ważne miejsce w kształtowaniu osobowości zajmuje w czasach współczesnych film. I choć owo *miejsce teologiczne* jest źródłem drugorzędym, to edukacja filmowa stanowi bardzo ważną przestrzeń w przekazie wartości, czy to na sposób jawny, czy ukryty. Prelegenci odnosili się do konkretnych produkcji filmowych. W poszczególnych wystąpieniach człowiek przedstawiony został jako podmiot stojący przed wyzwaniem koniecznego ustosunkowania się do sfery *sacrum*. Poszukiwał i znajdował ją w personalnym odniesieniu względem immanentnej transcendencji, czego przykładem był główny bohater filmu Pawła Ługina, pt. „Wyspa”, ale także uparcie dopatrywał się jej w samym sobie, tworząc swoisty wymiar nowej duchowości. W filmie „Poza szatanem” Bruno Dumonta, pierwszoplanowa postać zdaje się promować tworzenie transcendentnego wymiaru na mocy, tylko i wyłącznie, indywidualnego świata wierzeń.

Oddzielny temat stanowiło odniesienie się do przekazu internetowego jako do potencjalnego, jednak nie wolnego od niebezpieczeństw manipulacji i zgor-

szenia sposobu w przekazywaniu treści sfery sakralnej. Prelegenci na podstawie aktualnie przeprowadzanych badań i ankiet zaprezentowali konkretne statystyki dotyczące posługiwania się wybranymi portalami internetowymi i obecnymi w nich treściami natury religijnej. Serwis internetowy „YouTube” zobrazowany został jako możliwe narzędzie Nowej Ewangelizacji, a występujące wyłącznie na drodze internetowej „memy” jako osobliwa forma przekazu wiary. Temat *sacrum* obecny w innych kulturach i religiach przedłożony został m.in. w obszarze medialnego przekazu stacji telewizyjnej „Al Jazeera” i obecnego w nim religijnego wymiaru islamu oraz w obszarze polskich mediów romskich i pojęcia *sacrum* z perspektywy Romów.

Kolejne sekcje ujęto w następujących tematach: *Duchowość w przekazie medialnym*, z udziałem pięciu prelegentów; *Pedagogiczny aspekt sacrum*, z udziałem pięciu prelegentów; *Naruszone sacrum – manipulacja, etyka*, z udziałem pięciu prelegentów; *Ecclesia – Martyria*, z udziałem trzech prelegentów; *Reklama – szansa czy zagrożenie?*, z udziałem czterech prelegentów.

W powyższych wystąpieniach można było usłyszeć m.in. o wpływie przekazu medialnego na wizerunek kształtowania ludzkiego ciała w jego aspekcie sakralnym. Mówcy zwrócili uwagę na „ciało-centriczny” charakter mediów i idące za tym niebezpieczeństwo. Takie podejście wiązać się bowiem może z próbą uczynienia z ciała swego rodzaju chwytliwego obiektu ku pozyskaniu odbiorcy, a także stworzenia w człowieku silnej potrzeby wygenerowania stylizowanej sylwetki, nawet za proporcjonalnie niewspółmierną cenę. Szczególne miejsce w kreowaniu obrazu piękna ludzkiego ciała zajmuje reklama. W odniesieniu do popularyzacji promowania produktów i usług można było usłyszeć o funkcjonowaniu spotu reklamowego w wymiarze „reżimu obrazowania” i „reżimu patrzenia”. Pojęcia te wyjaśnione zostały jako pewne reguły, przyjęte normy, motywy, które wykorzystuje się w ramach konstrukcji konkretnego dzieła reklamowego oraz te, które przyzwalają lub zabraniają na przyglądanie się danemu obrazowi czy obiektowi. Prelegenci zaakcentowali, że globalny rozwój w cyberprzestrzeni nie jest utożsamiany z rozwojem samej tylko techniki, lecz także z głębokimi przemianami świadomości, zwyczajów i w ogóle życia współczesnego człowieka. Media, prezentując atrakcyjne i gotowe modele życia wpływają na kształtowanie się modelu zachowań w sposób niejednokrotnie pierwszoplanowy. Dochodzi wręcz do „medialnej stygmatyzacji” rzeczywistości, w tym także rzeczywistości religijnej i obecnej w niej sfery *sacrum*. Odbiorca może przyjmować to wszystko, co jest mu oferowane w przekazie medialnym na sposób bezrefleksyjny. Referenci podkreślili, że potrzeba nabywania umiejętności rozumnego interpretowania otrzymywanych komunikatów, ich selektywnego wyboru oraz krytyczno-refleksyjnego podejścia odbiorcy.

Oprócz akcentowania oddziaływania medialnego przekazu na współczesnego człowieka, w poszczególnych wystąpieniach podnoszono samą obecność w teletransmisjach szeroko pojętych wątków o tematyce duchowej. Podjęty został temat ukazania obecnej w internecie duchowości ignacjańskiej, a także treści w ogóle odnoszących się wprost do Boga jako koniecznych w przekazie języka medialnego. Przywołany został wkład papieża Benedykta XVI jako przykład upominania się o obecność sfery *sacrum* w przekazie medialnym.

Obrady plenarne, którym przewodniczył ks. dr Marek Jodkowski (UWM), zakończyły konferencję *Sacrum w mediach. Komunikacja – Prowokacja – Profanacja*. Ks. dr Jarosław Woźniak (KUL), wygłaszając referat pt. *Sacrum w telewizji lokalnej na przykładzie lubelskiego ośrodka telewizji publicznej*, zwrócił uwagę na konieczność szukania nowych sposobów przybliżania człowiekowi zakresu *sacrum*. Odwołując się do ponad dwudziestoletniego funkcjonowania samodzielnego ośrodka Telewizji Lublin, prelegent zobrazował jej dotychczasowy wkład w faktyczne przybliżenie odbiorcy rzeczywistości *sacrum*. Dr Monika Kacprzak (WSKSiM), mówiąc o mediatyzacji relacjach międzyludzkich, przedłożyła wystąpienie pt. *Skradzione symbole – język sacrum w medialnym dyskursie*. W jej wypowiedzi usłyszeć można było o „dekoracyjnej”, odezwanej od pierwotnego przesłania roli tradycji kulturowych i „okradania” kategorii religijnych z ich subtelnej głębi znaczeniowej. O. dr Mirosław Chmielewski CSsR (KUL) zakończył naukowy dyskurs konferencji wystąpieniem pt. *Między prowokacją a profanacją – sacrum chrześcijan w europejskich mediach. Studium przypadków*. Autor podkreślił, że przekaz medialny coraz częściej staje się przekazem zawierającym zjawisko prześladowania, a nawet narzędziem aktów przemocy względem chrześcijan. Analizując wybrane przypadki medialnych szykan, prelegent ukazał obszary oraz metody prowokacji i profanacji rzeczywistości *sacrum* chrześcijan w Europie.

Naukowa debata na temat obecności *sacrum* w mediach nie wyczerpała ani treści odnoszących się do samej sfery *sacrum*, ani do rzeczywistości medialnej. Podsumowujący obrady ks. dr Marek Jodkowski (UWM) odniósł się do zakresu podjętej tematyki jako do obszaru szczególnie aktualnego dla współczesnego odbiorcy, a w związku z tym, domagającego się wciąż nowelizowanej refleksji środowisk naukowych.

Ks. Michał Kuciński
Lublin

Marian Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W Drodze, Poznań 2010, ss. 268

Teologia naturalna, czyli filozoficzna wiedza o istnieniu i naturze Boga, zaczyna odzyskiwać po okresie kryzysu swoją dawną pozycję. Jest ona popularna zwłaszcza w nurcie filozofii tomistycznej, fenomenologii, filozofii dialogu, filozofii analitycznej i filozofii procesu, a krytykowana głównie przez teologów protestanckich.

Uprawianie teologii naturalnej jest też nieobce Marianowi Grabowskiemu – fizykowi, filozofowi, kierownikowi Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UMK, autorowi wielu prac z zakresu filozofii nauki, etyki, antropologii filozoficznej i biblijnej. Grabowski jest również pasjonatem pogłębianej lektury Biblii, z której czerpie inspiracje dla swojej twórczości naukowej.

Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej jest książką, w której autor poddaje refleksji filozoficznej osobę Jezusa Chrystusa. Powstała ona na kanwie wykładów otwartych z teologii naturalnej, wygłoszonych w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie w roku 2010. Składa się z Przedmowy, sześciu rozdziałów i Posumowania.

W Przedmowie (s. 7–10) M. Grabowski podkreśla, że budulcem książki są wyniki medytacji nad fragmentami Ewangelii dotyczącymi ludzkiej natury Jezusa. Poznanie Boga wiedzie bowiem przez poznanie człowieczeństwa Jezusa. Posłużył się on nową metodą czytania i interpretacji Biblii, której twórcą był Jan Paweł II. Jest nią egzegeza antropologiczna, czyli odczytywanie tekstu biblijnego w aspekcie antropologicznym za pomocą pojęć filozoficznych użytych na sposób wyznaczony przez narrację biblijną. Grabowski skoncentrował się zwłaszcza na sposobie zadawania pytań przez Jezusa, dzięki któremu mamy wgląd w Jego świadomość własnej tożsamości.

W rozdziale 1 (s. 11–87) autor podał przykłady 25 zasadniczych pytań postawionych przez Jezusa. Charakter zadanego pytania ułatwia poznanie osoby pytającej, w tym przypadku samego Chrystusa. Grabowski wyróżnia następujące rodzaje pytań: powiększające przestrzeń wolności; dające do myślenia; pomagające w osobistej odpowiedzi na wątpliwości; kwestionujące pewne sprawy oczywiste; otwierające nowe horyzonty; ukazujące nonsensowność stawianych

zarzutów; skierowane do samego siebie; naprowadzające, ale puszczane mimo uszu; wyrażające niewiedzę dotyczącą motywów działania, natury lub tożsamości innych istot; ukryte; mające na celu uświadomienie stanu ducha i podjęcie decyzji; wyrażające zdziwienie; wskazujące na odmienność wewnętrznego świata osób; stawiane w obliczu irytującej tępoty; sondażowe; ujawniające infantylizm słuchaczy; dotyczące realizacji nierealnych marzeń; oczyszczające prośby poprzez rzeczowy wgląd w człowieka; testujące; korygujące; dotyczące rzeczy najważniejszych; pytania ostatniej szansy; autentyczności samego pytania oraz pytanie o miłość. Założeniem owych pytań jest redukcja metodologiczna, w której traktuje się Jezusa wyłącznie jako człowieka i bada się Go na tle typowych postaw ludzkich. Wiara w Jego boskość zostaje niejako zawieszona. Pytania mają z reguły charakter dydaktyczny, ponieważ dążą do zmiany stanu mentalnego osoby pytanej. Korzystając z logicznej analizy pytań dochodzi się do rozważań nad charakterem Jezusa, który jawi się jako osoba zdolna do czynienia dobra, wolna wewnątrznie i otwarta na prawdę.

Rozdział 2 (s. 89–109) został poświęcony fenomenowi zdumienia, jakim ludzie reagują na słowa i czyny Jezusa oraz na Niego samego. Grabowski podkreśla, że przedmiotem zdumienia jest inteligencja Jezusa, Jego odpowiedzi na pytania, moc Jego nauki, wypędzanie złych duchów oraz cuda uzdrowienia. Zdumienie jest spontaniczną reakcją na to, co realne, a jednocześnie postrzegane jako niemożliwe. Dzięki zdumieniu człowiek poznaje nową warstwę bytu, która jawi się jako tajemnicza z powodu braku przynależności do zwykłego świata, a jednocześnie w nim uobecniania. Ponadto może być ono fundamentem pobożności, ponieważ często inicjuje proces otwierania się na Boga. Zdumienie jest użyteczne, ponieważ prowadzi do poznania człowieka o niezwykłym sposobie bycia, ale może być ono również niebezpieczne, bowiem prowadzi niekiedy do poszukiwania sensacji. Zdumienie Jezusem miało na celu – zdaniem Grabowskiego – doprowadzić do poznania Jego natury, otwarcia na transcendentny wymiar Jego bytu oraz zainicjowania wiary w Niego.

W rozdziale 3 (s. 111–147) Grabowski snuje refleksję na temat świadomości własnej tożsamości Jezusa. Z tej racji przygląda się pięciu wydarzeniom z Jego życia (dwunastoletni Jezus świątyni, chrzest w Jordanie, kuszenie na pustyni, pobyt w synagodze nazaretańskiej, ukrzyżowanie), w których Jezus przezwycięża kryzys swej tożsamości związany z byciem adoptowanym synem Józefa, uświadamia sobie swoje Boże synostwo i misję, określa swoją tożsamość jako człowieka budującego swoje życie na bezwzględnym zaufaniu Bogu i ludzkim odniesieniu do Niego. Jezus nie zgadza się na nieprawdę o sobie i, ujawniając skłonność ludzi do niewiary, przedstawia się jako Pomazaniec Pański. Ludzka świadomość tożsamości opiera się u Jezusa na akcie zaufania Bogu.

Jego tożsamość została określona przez imię, w którym ukryta jest misja Jezusa i Jego odniesienie do Boga. Jezus rozpoznaje swoje unikalne człowieczeństwo w perspektywie imienia. Jest On ponadto przykładem człowieczeństwa doskonałego. Dla tożsamości Jezusa ważny jest, zdaniem Grabowskiego, stosunek do własnej śmierci, której świadomość i sens kształtują od początku Jego los.

Rozdział 4 (s. 149–192) jest refleksją na temat wiary ludzi w Boga-człowieka. Grabowski wychodzi w niej od fenomenu zgorszenia. Jego przyczyną są takie elementy ludzkiej natury Jezusa, które są niegodne Boga. Zgorszenie jest uczuciową nieakceptacją tego, co odbiega od istniejących sposobów rozumienia, wzorców działania i schematów oceny (np. męka i śmierć). Autor omawia też zabobon jako formę wiary, która może uratować człowieka i naprowadzić go na wiarę prawdziwą. Wiara dotyczy, zdaniem Grabowskiego, tego, co niemożliwe. Opiera się na słowie Boga lub autoprezentacji. Rodzi się na gruncie poczucia sprawiedliwości lub w chwili śmierci. Z wiarą jest związana obietnica życia wiecznego i poznania Boga. Jej przeszkodą jest natomiast konformizm, pragnienie znaczenia i kwestionujące godność osobową szyderstwo.

W rozdziale 5 (s. 193–228) Grabowski konstruuje projekt filozofii człowieka. Jezus objawia bowiem prawdę o sobie i rozświetla mroki człowieczeństwa. Kwestionuje ponadto fałszywą świadomość ludzi i odsłania ich wewnętrzne pęknięcie. Zachęca do prawdy, którą Bóg wpisał w byt ludzki. Człowiek posiada często fikcyjny obraz siebie, a tymczasem jest wezwany do bycia w prawdzie swej egzystencji. Jest on istotą duchową, która została ufundowana na odniesieniu do prawdy, będącej podstawą miłości do samego siebie. Jezus odsłania prawdę bycia człowieka, czyli sposób bytowania każdej niepowtarzalnej osoby.

Rozdział 6 (s. 229–253) jest próbą ukazania przez Grabowskiego różnych form wyzwania człowieka przez Jezusa. Dokonuje tego na podstawie medytacji nad losami ludzi, którzy spotkali Jezusa. Pomazaniec, chcąc wyzwolić człowieka zwłaszcza z różnych iluzji, uprzedza go o pewnych faktach (Piotr Apostoł), warunkuje je „nowymi narodzinami” (Nikodem), daje szansę zmiany poprzez ukazywanie przyszłości eschatologicznej (Arcykapłan) czy dopuszcza doświadczenie mistyczne (Szawel).

W Podsumowaniu (s. 255–265) Grabowski podkreśla raz jeszcze, że człowieczeństwo Jezusa jest drogą do poznania Jego bóstwa. Kontakt z człowieczeństwem konstytuuje również akt wiary. Jezus, żyjąc prawdą o sobie, oddziałuje na ludzi, którzy znajdują się w Jego kręgu. Kluczowymi jakościami antropologicznymi wskazanymi przez Jezusa są wolność, prawda bycia oraz wiara w Boże synostwo Jezusa. Grabowski zauważa, że kontemplacja człowieczeństwa Jezusa daje impuls dla klasycznej filozofii Boga poprzez ukazanie

Boga jako twórcy niemożliwości. Domaga się też nowej metafizyki, która zajmowałaby się nie tylko bytami realnymi, ale również wszelkimi możliwościami. W końcu świadomość tajemnicy człowieka prowadziłaby do pokory w podejściu do postaci Jezusa oraz potrzeby rewizji naszych wyobrażeń o Nim.

Książka M. Grabowskiego to ciekawe ujęcie postaci Jezusa, zwłaszcza ze względu na zastosowaną metodę, w której analizie poddaje się Jego człowieczeństwo. Wszak to właśnie ono jest pierwszym przedmiotem zainteresowania każdego, kto w swoim życiu spotyka się z Jezusem. Innym interesującym elementem tej pracy jest próba przyjrzenia się Jezusowi od strony sposobu stawianych przez Niego pytań, które odsłaniają Jego naturę. Każde pytanie ukazane jest w określonym kontekście sytuacyjnym, który jest poddany wielopłaszczyznowym analizom. Dzięki temu zyskuje ono charakter egzystencjalny. Analizy postaci Jezusa są przede wszystkim inspirowane tekstami biblijnymi, które Grabowski poddaje pogłębionej lekturze i interpretacji. Autor nie waha się także artykułować pewnych niejasności i trudności egzegetycznych.

Styl wywodu Grabowskiego jest zrozumiały i klarowny. Często sięga on do języka obrazowego. Wprawdzie w założeniach egzegezy antropologicznej wpisane jest posługiwanie się pojęciami filozoficznymi, to jednak stosuje on raczej pojęcia zaczerpnięte z języka potocznego, ograniczając do minimum terminy filozoficzne. Występowanie w prowadzonej przez Grabowskiego narracji licznych odniesień nie tylko do danych naukowych, ale przede wszystkim do codziennych doświadczeń sprawia, że książka jawi się jako wręcz porywająca i intrygująca.

Podsumowując można stwierdzić, że M. Grabowski proponuje w swojej książce swoisty projekt nowej teologii naturalnej, która jest ważna w refleksji nad wiarą, ponieważ dostarcza odpowiednich narzędzi myślenia i chroni przed popełnianiem błędów. Ponadto zachęca on do kontemplacji człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu, którego odnajdujemy na kartach Ewangelii w określonych wydarzeniach życiowych. Dzięki temu czytelnik jest zapraszany nie tylko do zdobywania teoretycznej wiedzy o Nim, ale nade wszystko do odczytywania swego życia w Jego perspektywie i odkrywania sensu swej egzystencji.

Ks. Karol Jasiński
Olsztyn

Jan Walkusz, Konferencja Polskich Księży na Wschodnią Kanadę 1956–2016, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2016, ss. 168

Jednym z priorytetów działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II są badania nad Polonią. W ten nurt wpisują się również zainteresowania jej pracownika, ks. prof. Jana Walkusza, kierownika Katedry Historii Kościoła w Czasach Najnowszych, Metodologii i Nauk Pomocniczych, w którego bogatym, a przy tym dość zróżnicowanym dorobku piśmienniczym, poczesne miejsce zajmuje refleksja naukowa nad duszpasterstwem i formami organizacji życia religijnego środowisk polonijnych w Kanadzie. Adnotacje udostępnione drukiem przez ks. Krzysztofa Kocha dowodzą, że publikacje na temat rodaków zamieszkujących Kraj Klonowego Liścia ks. Walkusz poprzedził wieloletnimi badaniami prowadzonymi *in situ*¹. Sumienna kwerenda, sprawdzona metoda badawcza, a także umiejętność różnicowania warunków wpływających na stopień zaangażowania w dziedzinie religijnej i kościelnej Polaków na obczyźnie zaowocowały innowacyjną monografią poświęconą organizacji zrzeszającej duchowieństwo, którą nazwano Konferencją Polskich Księży na Wschodnią Kanadę.

Bez wątpienia dość uciążliwe, a przy tym wymagające benedyktyńskiej cierpliwości, było gromadzenie źródeł do omawianego opracowania. Jedynie doświadczony historyk mógł zmierzyć się z zadaniem nakreślenia komplementarnego obrazu badanej rzeczywistości na podstawie mocno rozproszonej i zdekompletowanej dokumentacji. Ks. Walkusz posiłkował się przy tym zarówno dostępną literaturą oraz, co warte podkreślenia, przeprowadzonymi wywiadami, które ze względu na ulotność ludzkiej pamięci, mają wartość ponadczasową.

Pierwszą w dziejach prezentację Konferencji Polskich Księży na Wschodnią Kanadę ks. Walkusz przeprowadził według klucza przedmiotowo-chronologicznego, składającego się z ośmiu odpowiednio usystematyzowanych części (1. Geneza organizacji i powstanie; 2. Struktury; 3. Konferencje i spotkania; 4. Polonijne pielgrzymki do Midland; 5. Spektakularne inicjatywy integracyjne; 6. Współpraca z organizacjami polonijnymi; 7. Kontakty z Polską i akcje dobroczynne; 8. Troska o ołtarz w Midland), wzbogaconych ponadto rozdziałem biograficznym (sylwetki kolejnych prezesów Konferencji) oraz aneksem, zawierającym wybór najważniejszych dokumentów źródłowych.

Lektura monografii skupia uwagę czytelnika w pierwszym rzędzie na genezie Konferencji Polskich Księży na Wschodnią Kanadę. Powstała ona w 1956 r.

¹ Zob. K. Koch, rec.: *Jan Walkusz, Zgromadzenie Świętego Michała Archaniola w Kanadzie 1962–2012, Pelplin 2012*, s. 232, *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura* 13 (2014), s. 291.

z inicjatywy trzech proboszczów prowincji Ontario: ks. Michała Smitha OMI z parafii św. Kazimierza w Toronto, ks. Józefa Capigi CR z parafii św. Stanisława Kostki w Hamilton oraz ks. Franciszka Pluty z parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w London. Utworzono ją na fali Wielkiej Nowenny, którą – wzorem praktyki w Polsce – zainicjowano w polonijnych parafiach Kanady. Dążeniem nowej organizacji było integrowanie i kreatywne podtrzymywanie łączności między polskimi księżmi pracującymi w prowincjach Ontario i Quebec, a także wytyczanie form duszpasterstwa polonijnego, powiązanego z propagowaniem historii, kultury i tradycji polskiej. Należy przy tym zaznaczyć, że opisywaną konferencję tworzą duchowni reprezentujący zarówno kler diecezjalny, jak i zakonny o odmiennej formacji i charyzmatkach.

Cele funkcjonowania Konferencji realizowano poprzez: a) spotkania, na których dyskutowano o problemach dotyczących życia religijnego i narodowego Polonii kanadyjskiej; b) pogłębienie życia duchowego (rekolekcje, odczyty i wspólne spotkania); c) wymianę poglądów i dzielenie się wiadomościami z terenu pracy duszpasterskiej; d) współpracę z organizacjami świeckimi, a szczególnie z Kongresem Polonii Kanadyjskiej dla dobra religijnego i narodowego; e) dążenie do jednolitej postawy w działaniu i rozwiązywaniu trudności; f) pogłębianie wiedzy o Polonii, Kościele i jego potrzebach; g) ułatwianie i inspirowanie częstych kontaktów z Episkopatem Polski i Kanady.

Konferencję reprezentował czteroosobowy zarząd, składający się z prezesa, jego zastępcy (wiceprezesa), sekretarza i skarbnika. Warto nadmienić, że nie zawsze wszystkie funkcje były obsadzone. W dotychczasowej historii tej organizacji było ośmiu prezesów, z których każdy odcisnął indywidualne piętno na jej losach i formach działania. Najdłużej urząd ten piastowali o. Michał Smith OMI (11 lat) i o. Janusz Błażej OMI (14 lat).

Miejscem, gdzie gromadziło się duchowieństwo był zasadniczo dom rekolekcyjny ojców oblatów – Queen of Apostels Renewal Centre w Mississauga. Początkowo zjazdy odbywały się raczej nieregularnie i przy niewielkiej frekwencji. Za czasów przewodzenia Konferencji przez Józefa Capigę CR spotkania zostały usystematyzowane, zarówno w swojej cykliczności, jak i w przemyślanym doborze tematów. Niestety, w latach dziewięćdziesiątych XX w. zaczęły one tracić swój impet. Wyraźnie osłabła również gorliwość ich uczestników. Wprowadzono zatem istotne zamiany w organizacji zjazdów. Od marca 2002 r. zapraszano na nie biskupów z Polski. Dość szybko ustabilizowała się tradycja i forma takich spotkań.

Pod auspicjami Konferencji Polskich Księży na Wschodnią Kanadę organizowano doroczne pielgrzymki do sanktuarium Pierwszych Męczenników Kanadyjskich w Midland. Pierwsza z nich odbyła się w 1956 r. Zgromadziło się

wówczas około 12 tys. polskich pielgrzymów z pogranicza Kanady i Stanów Zjednoczonych. Wypracowany wówczas program pielgrzymki, z niewielkimi zmianami, jest kontynuowany. Uroczystości na wzgórzach bazyliki świętych Męczenników Kanadyjskich obejmują m.in. udział w modlitwie różańcowej, procesję do ołtarza polowego, mszę św. koncelebrowaną oraz popołudniowe nabożeństwo eucharystyczne.

Szczególnym wydarzeniem w działalności Konferencji było nadzwyczajne zebranie z biskupami polskimi w parafii św. Stanisława Kostki w Hamilton 19 sierpnia 1976 r. Zorganizowano je przy okazji Kongresu Eucharystycznego w Filadelfii, w którym uczestniczyli również polscy hierarchowie. Pierwszą część spotkania zdominowali księża polonijni, natomiast w drugiej głos zabierali kolejni biskupi: Władysław Rubin – na temat historii i organizacji duszpasterstwa polonijnego, Wincenty Urban – o emigracji polskiej i ukraińskiej, Karol Wojtyła – na temat ogólnej sytuacji Kościoła w Polsce, Jerzy Stroba – o duszpasterstwie w Polsce, Ignacy Jeż – o duchowieństwie i powołaniach w Polsce, Lech Kaczmarek – o roli laikatu w Kościele, Jan Obłąk – o odnowie liturgii, Marian Przykucki – nakreślił sytuację budownictwa sakralnego w Polsce, Bohdan Bejze – charakteryzował naukę katolicką, Julian Groblicki – duszpasterstwo charytatywne, Edward Materski – wychowanie religijne dzieci i młodzieży i Stefan Bareła – duszpasterstwo maryjne. Ks. Walkusz zauważył przy tym, że obecność członków Polskiego Episkopatu w Kanadzie wpłynęła na większe upodmiotowienie i dowartościowanie polskiej społeczności w tym kraju. Konferencja przyczyniła się również do zorganizowania 14 września 1984 r. wyjątkowego spotkania papieża Jana Pawła II z Polonią kanadyjską na stadionie Canadian National Exhibition w Toronto. Zgromadziło się na nim około 60 tys. rodaków z Kanady i Stanów Zjednoczonych.

Konferencja Polskich Księży na Wschodnią Kanadę owocnie współpracowała również z organizacjami polonijnymi. Na szczególną uwagę zasługiwała zwłaszcza kooperacja z Kongresem Polonii Kanadyjskiej. Niemal od samego początku funkcjonowania kapłańskiego stowarzyszenia zapraszano władze lub przedstawicieli Kongresu na okresowe spotkania. Wspomniane organizacje optowały wspólnie przez kilkanaście lat za ustanowieniem osobnego biskupa dla polskiej społeczności zamieszkującej Kanadę albo Centralnego Ośrodka Duszpasterskiego zaopatrzonego w odpowiednie kompetencje jurysdykcyjne.

Opisywana Konferencja zapisała się złotymi zgłoskami w historii jako organizator spotkań z wybitnymi osobowościami z kraju oraz inicjator akcji dobroczynnych. Dzięki tego rodzaju działalności Polonia miała okazję towarzyszyć postępowi polskiej myśli naukowej i literackiej, uprawianej i rozwijanej – mimo komunistycznych restrykcji i administracyjnych utrudnień – na drodze swobod-

nych i niezależnych badań. Wśród prelegentów znaleźli się wówczas m.in. o. prof. Albert Krapiec OP i prof. Jerzy Kłoczowski. Beneficjentem organizowanej przez Konferencję pomocy, przy dużym zaangażowaniu i ofiarności Polonii, był przede wszystkim Katolicki Uniwersytet Lubelski, a także Seminarium Polskie w Paryżu i Instytut Polski w Rzymie. Z okazji tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce powołano „Fundusz Milenijny”, dzięki któremu wspierano szkoły, studentów, biblioteki i zespoły polonijne. W 1977 r. utworzono z kolei „Fundusz Pomocy Kościołowi w Polsce”. Ponadto Konferencja rokrocznie wspomagała finansowo prymasa Polski.

W końcowej refleksji nad lekturą analizowanej monografii należy podkreślić nie tylko jej nieocenioną wartość merytoryczną, stanowiącą inspirację do dalszych badań nad środowiskami polonijnymi, ale także staranność i rzetelność wydawniczą, które przełożyły się na jej estetyczną szatę graficzną.

Ks. Marek Jodkowski
Olsztyn

Wykaz skrótów

AC	– Analecta Cracoviensia
ACTA	– z ang. <i>Anti-Counterfeiting Trade Agreement</i> (Umowa handlowa dotycząca zwalczania obrotu towarami podrabianymi)
AGKath	– Archiwum Generalne Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy
ARPU	– z ang. <i>All-Russian Peasant Union</i> (Wszecchrosyjski związek ziemski)
AS	– Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów <i>Apostolorum successores</i>
BTB	– <i>Biblical Theology Bulletin</i> , Roma 1971–1984
CIS	– z ang. <i>The Commonwealth of Independent States</i> (Wspólnota Niepodległych Państw)
CT	– Adhotracja apostołska o katechizacji w naszych czasach <i>Catechesi Tradendae</i>
DCG	– Ogólna instrukcja katechetyczna <i>Directorium catechetisticum generale</i>
DOK	– Dyrektorium Ogólne o Katechizacji
Edm	– Instrukcja <i>Ecclesiae de mysterio</i>
GS	– <i>Gaudium et spes</i>
KPK	– Kodeks Prawa Kanonicznego
RF	– Roczniki Filozoficzne
RSS	– z ang. <i>Really Simple Syndication</i> (łatwa dystrybucja treści)
SDHI	– <i>Studia et Documenta Historiae et Iuris</i>
SPhCh	– <i>Studia Philosophiae Christianae</i>
TRIPS	– z ang. <i>Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights</i> (Porozumienie w sprawie Handlowych Aspektów Praw Własności Intelektualnej)
TsDIAK of Ukraine	– z ang. <i>Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv</i> (Ukraińskie Centralne Państwowe Archiwum Historyczne w Kijowie)
UKGK	– Ukraiński Kościół Grecko-Katolicki
ZSS	– <i>Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte</i>

