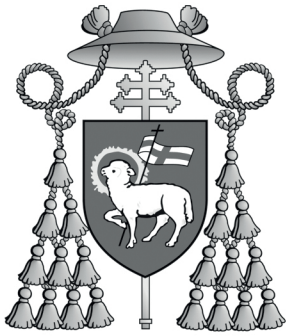


ISSN 0137-6624



STUDIA

52
2015

WARMIŃSKIE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos, (UKSW, Warszawa), Oksana Mikheieva (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römel (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (Wyższa Szkoła Gospodarki Euroregionalnej im. Alcide De Gasperi w Józefowie, Józefów), 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

Zofia Abramowicz, Tetyana Andrushchenko, ks. Włodzimierz Bielak, ks. Radosław Chałupniak, Jerzy Ciapała, ks. Wiesław Dyk, ks. Antoni Debiński, Elvira Gerasimova, Bożena Gronowska, ks. Krzysztof Guzowski, Michael Kotsch, ks. Mirosław Kowalczyk, Olga Kyvlyuk, Valerij Lastovskiy, Taras Lyuty, ks. Paweł Mazanka, Anatolij Morozov, ks. Maciej Olezyk, ks. Joachim Piecuch, Beata Piłtuła, ks. Andrzej Proniewski, Jan Prusak, Sergiusz Rudenko, Wołodymyr Saveliev, Mikołaj Shut, ks. Kazimierz Skoczylas, Denys Svyrydenko, Ewa Syrek, ks. Janusz Szulist, Mirosław Szumiło, Olena Uvarkina, bp Henryk Wejman, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Dariusz Zagórski

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 Terepiszczy (Ukraina)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Emilia Dabek (native speaker – język angielski), Sergiusz Terepiszczy (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 2015

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. 28, ark. druk. 23,75

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 42

SPIS TREŚCI

Filozofia

Sylvia Górzna, <i>Aspekty polityczne Listów apostolskich papieża Jana Pawła II: „Redemptionis anno” i „Tertio millenio adveniente”</i>	11
Ks. Karol Jasiński, <i>Nature of Religious Truth (Natura prawdy religijnej)</i>	23
Paweł Polaczuk, <i>Kilka uwag o kontraktowym uzasadnieniu zasad sprawiedliwości u Johna Rawlsa</i>	37
Wadym Słusar, <i>„Планиетное сознание” как субъективная составляющая „рационального насилия” в глобализированном мире („Tabletowa świadomość” jako subiektywny element „racjonalnej przemocy” w dobie globalizacji)</i>	51
Sergiusz Terepiszczy, <i>Футурология как предмет социальной философии (Przyszłość jako przedmiot badań filozofii społecznej)</i>	63
Kateryna Kyrylenko, <i>Complementarity as a Principle of Epistemology (Komplementarność jako zasada epistemologii)</i>	75
Sergiusz Rusakow, <i>Modern Television Series as a Phenomenon of Popular Culture (Nowoczesny serial jako zjawisko kultury popularnej)</i>	85
Olena Dolgochub, <i>Модусы секуляризации в концепции Чарльза Тейлора (Przejawy sekularyzacji w koncepcji Charlesa Taylora)</i>	95
Oleg Potsyurko, <i>Дискурс свободы в прозе Тараса Шевченко (Rozważania o wolności w twórczości Tarasa Szewczenki)</i>	107

Teologia

Bp Andrzej F. Dziuba, <i>Człowiek jako istota moralna</i>	119
Marcin Cielecki, <i>Najwspanialszy sen życia. Soborowość Mikołaja Bierdiajewa</i>	137
Ks. Adam Bieliniowicz, <i>Zagadnienie aborcji w założeniach programowych i wybranych podręcznikach do religii</i>	151
Ks. Tomasz Szałanda, <i>Обряд егзорцизму większego źródłem przepowiadania</i>	163
Paweł A. Makowski, <i>Modlitwa o pokój troską o ład międzynarodowy w nauczaniu Jana Pawła II</i>	177

Nauki o rodzinie

Ks. Marcin Niesporek, <i>Przemiany cywilizacyjne rodziny w nauczaniu wielkopostnym biskupów polskich (1979-2005)</i>	187
Anna Zellma, <i>Autoedukacja nauczyciela wychowania do życia w rodzinie wobec wyzwań społeczeństwa wiedzy</i>	201
Ks. Wojśław Czupryński, <i>Przygotowanie do małżeństwa w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych</i>	215

Prawo

Krystyna Ziółkowska, <i>Zjawisko mobbingu w zakładzie pracy</i>	227
Dorota Lis-Staranowicz, <i>Posiadanie gospodarstwa przez małżonków a wpis do ewidencji producentów rolnych. Studium jednego przypadku</i>	241

Historia

Ks. Marek Jodkowski, <i>Katolicka placówka duszpasterska w Suszu w latach 1879–1884</i>	257
Maria Piechocka-Kłos, „ <i>Privatus carcer</i> ” w ustawodawstwie cesarzy rzymskich (IV–VI w.)	271
Roman Kordonski, <i>Likwidacja Kościoła greckokatolickiego w latach 1939–1946 na Ukrainie</i>	281
Aleksander Kravets, <i>The Relations between State and Religion in Germany in 20-30 years of XX Century: the Experience of Baptist Societies (Stosunki pomiędzy państwem a religią w Niemczech w latach dwudziestych i trzydziestych XX w.: doświadczenia Kościoła Chrześcijan Baptystów)</i>	291
Roman Puyda, <i>Труд представителей украинского национально-демократического объединения в сейме и сенате Польши 1935–1937 гг. (Udział przedstawicieli Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego w działalności polskiego sejmiku i senatu w latach 1935–1937)</i>	303
Sergiusz Trubczaninow, <i>Влияние археологии на развитие исторической географии как науки и учебной дисциплины в середине XIX – начале XX вв. (Wpływ archeologii na rozwój geografii historycznej jako dyscypliny naukowej i przedmiotu studiów w połowie XIX w. – na początku XX w.)</i>	315
Sergiusz Kutsenko, <i>Особенности структуры и информационное наполнение сайта музеев (Charakterystyka struktury i treści stron internetowych muzeów)</i>	327
Igor Brajlan, <i>Политическое развитие британских колоний в Карибском бассейне за Вестминстерской моделью (1931–1944 гг.) (на примере Ямайки) (Model westminsterski jako typowy model rozwoju politycznego brytyjskich kolonii na Karaibach (1931–1944) (Jamaika))</i>	339
Andrzej Petrenko, <i>Пути реформирования церковно-парафиальных школ киевским митрополитом Платоном (Городецким) (Odnowienie szkolnictwa parafialnego przez metropolitę kijowskiego Platona (Horodeckiego))</i>	349

Sprawozdania

Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>XVI Dni Interdyscyplinarne „Misja teologii w uniwersytecie” (9–10 czerwca 2015 r.)</i>	359
---	-----

Recenzje

<i>Katecheza multimedialna – dzieci w wieku 5–9 lat, Young Digital Planet 2014 (ks. Adam Bielinowicz)</i>	363
Ks. Stanisław Kozakiewicz, <i>Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013, ss. 306 (bp Andrzej F. Dziuba)</i>	367

Zbigniew Zarembki, <i>Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne</i> , Toruń 2013, ss. 408 (ks. Janusz Szulist)	371
Volker Reinhardt, <i>Pius II. Piccolomini. Der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie</i> , München 2013, SS. 392 (<i>Pius II Piccolomini. Papież, z którym rozpoczął się renesans. Biografia</i>) (ks. Wojciech Zawadzki).....	375
Wykaz skrótów	379

CONTENTS

Philosophy

Sylvia Górzna, <i>Political Aspects of Apostolic Letters of Pope John Paul II: "Redemptionis Anno" and "Tertio Millenio Adveniente"</i>	11
Rev. Karol Jasiński, <i>Nature of Religious Truth</i>	23
Paweł Polaczuk, <i>Some Remarks on the Contractarian Justification of the Principles of Justice as Set Forth in John Rawls's Theory</i>	37
Wadym Slusar, <i>„Tablet Consciousness" as a Subjective Component of „Rational Violence" in the Globalized World</i>	51
Sergiusz Terepiszczycy, <i>Futurology as a Subject of Social Philosophy</i>	63
Kateryna Kyrylenko, <i>Complementarity as a Principle of Epistemology</i>	75
Sergiusz Rusakow, <i>Modern Television Series as a Phenomenon of Popular Culture</i>	85
Olena Dolgochub, <i>Modes of Secularization in Charles Taylor's Conception</i>	95
Oleg Potsyurko, <i>Discourse of Freedom in Prose of Taras Shevchenko</i>	107

Theology

Bhp Andrzej F. Dziuba, <i>Man as a Moral Being</i>	119
Marcin Cielecki, <i>Life's Greatest Dream. Conciliarism by Nikolai Berdyaev</i>	137
Rev. Adam Bielinowicz, <i>The Issue of Abortion in the Program Assumptions and Textbooks on Religion</i>	151
Rev. Tomasz Szalanda, <i>The Rite of Major Exorcism as a Source of Preaching</i>	163
Paweł A. Makowski, <i>Praying for Peace as an Expression of Caring for Global Harmony in the Teachings of John Paul II</i>	177

Family Studies

Rev. Marcin Niesporek, <i>Civilizational Transformations of a Family in Lent Teaching of Polish Bishops (1979–2005)</i>	187
Anna Zellma, <i>Self-Education of a Preparation for Family Life Teacher in the Face of Challenges Posed by the Knowledge-Based Society</i>	201
Rev. Wojśław Czupryński, <i>Marriage Preparation in Regard to Modern Cultural Demands</i>	215

Law

Krystyna Ziółkowska, <i>The Mobbing Phenomenon in the Workplace</i>	227
Dorota Lis-Staranowicz, <i>The Possession of Farm by the Spouses and the Entry in the Register of Agricultural Producers. A Single Case Study</i>	241

History

Rev. Marek Jodkowski, <i>Catholic Pastoral Institution in Susz in the Years 1879–1884</i>	257
---	-----

Maria Piechocka-Kłos, <i>“Privatus Carcer” in the Legislation of the Roman Emperors (IV–VI)</i>	271
Roman Kordonski, <i>Liquidation of the Greek Catholic Church from 1939–1946</i>	281
Aleksander Kravets, <i>The Relations between State and Religion in Germany in 20–30 years of XX Century: the Experience of Baptist Societies</i>	291
Roman Puyda, <i>Labour of Representatives of the Ukrainian National Democratic Union in a Sejm and Senate of Poland 1935–1937</i>	303
Sergiusz Trubczaninow, <i>The Influence of Archaeology on the Development of Historical Geography as a Science and Academic Discipline in the Middle of the XIX – Early XX Centuries</i>	315
Sergiusz Kutsenko, <i>Features of the Structure and Content of the Museum Site</i>	327
Igor Brajlan, <i>Political Development of the British Colonies in the Caribbean for the Westminster Model (1931–1944) (Jamaica)</i>	339
Andrzej Petrenko, <i>The Ways of Reforming Parochial Schools by Kiev Metropolitan Platon (Gorodetsky)</i>	349

Reports

Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>The XVI. Interdisciplinary Days “The Mission of Theology at the University” (9–10 June 2015)</i>	359
--	-----

Reviews

<i>Katecheza multimedialna – dzieci w wieku 5–9 lat, Young Digital Planet 2014 (Catechesis Multimedia – Children aged 5–9 years)</i> (Rev. Adam Bielinowicz)	363
Rev. Stanisław Kozakiewicz, <i>Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013, ss. 306 (Stanislaus Hozjusz Doctrine of Salvation in the Catholic Church. Development of Selected Aspects of the Ecclesiological and Soteriological Thought Hozjusz in Relation to the Achievements of Contemporary Theology)</i> (Bhp Andrzej F. Dziuba)	367
Zbigniew Zaremski, <i>Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne, Toruń 2013, ss. 408 (The Concern of the Church in Poland with Marriage and Family after the Second Vatican Council. Theological and Pastoral Study)</i> (Rev. Janusz Szulist)	371
Volker Reinhardt, <i>Pius II. Piccolomini. Der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie, München 2013, SS. 392 (Pius II Piccolomini. The Pope, which began Renaissance)</i> (Rev. Wojciech Zawadzki)	375
Abbreviation	379

INHALTSVERZEICHNIS

Philosophie

Sylvia Górzna, <i>Politische Aspekte der Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II: „Redemptionis Anno“ und „Tertio Millenio Adveniente“</i>	11
Karol Jasiński, <i>Die Natur der religiösen Wahrheit</i>	23
Paweł Polaczuk, <i>Einige Bemerkungen zur vertraglichen Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien Bei John Rawls</i>	37
Wadym Slusar, <i>„Flachbett-Bewusstsein“ als subjektive Komponente der „rationalen Gewalt“ in der globalisierten Welt</i>	51
Sergiusz Terepiszczycy, <i>Zukunftsforschung als Gegenstand der Sozialphilosophie</i>	63
Kateryna Kyrylenko, <i>Komplementarität als Prinzip der Erkenntnistheorie</i>	75
Sergiusz Rusakow, <i>Moderne Fernsehserien als ein Phänomen der Popkultur</i>	85
Olena Dolgouchub, <i>Die Modi der Säkularisierung in der Konzeption von Charles Taylor</i>	95
Oleg Potsyurko, <i>Der Diskurs über die Freiheit in der Prosa von Taras Shevchenko</i>	107

Theologie

Andrzej F. Dziuba, <i>Der Mensch als ein Moralwesen</i>	119
Marcin Cielecki, <i>Der herrlichste Traum des Lebens. Konziliarismus von Nikolai Berdjajew</i>	137
Adam Bielinowicz, <i>Die Frage nach der Abtreibung in den Programmannahmen und Lehrbüchern zur Religion</i>	151
Tomasz Szatanda, <i>Der Ritus des höheren Exorzismus als Quelle der Predigt</i>	163
Paweł A. Makowski, <i>Gebet für Frieden und Sorgen zur Weltordnungspolitik in der Lehre von Johannes Paul II</i>	177

Familienstudien

Marcin Niesporek, <i>Zivilisationswandlung der Familie in der Fastenlehre der polnischen Bischöfe (1979–2005)</i>	187
Anna Zellma, <i>Selbstbildung des Lehrers für das Fach Erziehung zum Leben in der Familie angesichts der Herausforderungen der Wissensgesellschaft</i>	201
Wojśław Czupryński, <i>Ehevorbereitung angesichts der gegenwärtigen kulturellen Herausforderungen</i>	215

Recht

Krystyna Ziótkowska, <i>Das Mobbing-Phänomen am Arbeitsplatz</i>	227
Dorota Lis-Staranowicz, <i>Der Besitz der landwirtschaftlichen Betriebe durch Ehegatten und die Eintragung in das Register der Landwirtschaftlichen Erzeuger. Einzelfallstudie</i>	241

Geschichte

Marek Jodkowski, <i>Die katholische Seelsorgestelle in Rosenberg/Susz in den Jahren 1879 bis 1884</i>	257
Maria Piechocka-Kłos, „ <i>Privatus carcer</i> “ in der Gesetzgebung des römischen Kaisers (IV–VI)	271
Roman Kordonski, <i>Die Auflösung der griechisch-katholischen Kirche in den Jahren 1939–1946</i>	281
Aleksander Kravets, <i>Staatlich-kirchliche Beziehungen in Deutschland in den zwanziger und dreissiger Jahren des 20. Jahrhunderts: Erfahrungen der baptistischen Gemeinden</i>	291
Roman Puyda, <i>Die Arbeit der Repräsentanten der ukrainisch-national-demokratischen Gruppe in Sejm und Senat von Polen (1935–1937)</i>	303
Sergiusz Trubczaninow, <i>Der Einfluss der Archäologie auf die Entwicklung der historischen Geographie wie der Wissenschaft und der Studiendisziplin in der Mitte XIX – Anfang XX Jh.</i>	315
Sergiusz Kutsenko, <i>Die Struktur und der Inhalt der Museumswebseiten</i>	327
Igor Brajlan, <i>Politische Entwicklung der britischen Kolonien in der Karibik nach dem Westminster-Modell (1931–1944) (Jamaika)</i>	339
Andrzej Petrenko, <i>Die Wege der Neuerung der Parochialschule durch den Kiewer Metropolitan Platon (Horodecki)</i>	349

Berichte

Zdzisław Kieliszek, <i>Die XVI. interdisziplinären Tage „Die Mission der Theologie an der Universität“ (9–10 Juni 2015)</i>	359
---	-----

Rezensionen

<i>Katecheza multimedialna – dzieci w wieku 5–9 lat, Young Digital Planet 2014 (Die Multimedia-Katechese – Kinder im Alter von 5–9 Jahre)</i> (Adam Bielinowicz)	363
Stanisław Kozakiewicz, <i>Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013, ss. 306 (Die Heilslehre von Stanislaus Hozjusz in der katholischen Kirche. Entwicklung ausgewählter Aspekte der ekklesiologischen und soteriologischen Denk von Hozjusz in Bezug auf die Errungenschaften der zeitgenössischen Theologie)</i> (Andrzej F. Dziuba)	367
Zbigniew Zarembski, <i>Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne, Toruń 2013, ss. 408 (Die Sorge der Kirche in Polen für die Ehe und die Familie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die theologischen und pastoralen Studien)</i> (Janusz Szulist)	371
Volker Reinhardt, <i>Pius II. Piccolomini. Der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie, München 2013, SS. 392</i> (Wojciech Zawadzki)	375
Abkürzungsverzeichnis	379

Sylwia Górzna
Instytut Historii i Politologii
Akademia Pomorska w Słupsku

Aspekty polityczne Listów apostolskich papieża Jana Pawła II: *Redemptionis anno* i *Tertio millennio adveniente*

- Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, List apostolski *Redemptionis anno*, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, dialog międzyreligijny, polityka konsensu.
- Keywords:** Pope John Paul II, Apostolic Letter *Redemptionis anno*, Apostolic Letter *Tertio Millennio adveniente*, interreligious dialogue, consensus policy.
- Schlüsselworte:** Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Redemptionis anno*, Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente*, Dialog, Konsenspolitik.

Wstęp

Papież Jan Paweł II, rozwijając doktrynę Soboru Watykańskiego II (1962–1965) o innych religiach, wypowiadał się w licznych dokumentach na temat dialogu międzyreligijnego, który oznacza dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem. Od początku pontyfikatu (1978–2005) wprowadzał soborowe nauczanie w życie Kościoła, dotyczyło to również rozumienia działalności politycznej¹. Polityka w papieskim rozumieniu to wszelka ludzka działalność, która zmierza do wspólnego dobra, która jest osadzona w miłości i solidarności społecznej².

Jan Paweł II, kontynuując w zmieniających się warunkach filozofię pokoju swoich poprzedników, wniósł do niej nowe elementy doktrynalne³. Program

Adres/Adresse/Anschrift: dr Sylwia Górzna, Instytut Historii i Politologii, Akademia Pomorska w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22 a, 76-200 Słupsk, sylwiagorzna@wp.pl.

¹ S. Górzna, *Polityka w nauczaniu Jana Pawła II*, *Collectanea Theologica* 2 (2013), s. 147, przyp. 2.

² *Ibidem*, s. 148, przyp. 18.

³ J. Borgosz, *Drogi i bezdroża filozofii pokoju (od Homera do Jana Pawła II)*, Warszawa 1989, s. 290.

papieski opierał na poszanowaniu praw ludzkich, jak również na poszanowaniu wartości etycznych: prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości⁴.

W niniejszym artykule zaprezentowano wybrane dokumenty papieskie: Listy apostolskie *Redemptionis anno* oraz *Tertio millennio adveniente*, w których podejmowane jest zagadnienie dialogu międzyreligijnego oraz odniesiono się do aspektów politycznych. Co warte podkreślenia, wskazane dokumenty przyczyniają się do pokojowego współistnienia wielu religii, które powinny podjąć służbę na rzecz pokoju między narodami. Omówiono także koncepcję polityki konsensu – porozumienia osiąganego przede wszystkim na drodze dialogu oraz koncepcję polityki bez stosowania przemocy (polityka *non-violence*), które dla wyznawców różnych religii proponował papież Jan Paweł II.

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zwraca się uwagę na znaczenie konsensu opartego na dialogu, którego podstawą jest godność osoby ludzkiej oraz jej prawa interpretowane w duchu wolności (prawa człowieka). Wymóg realizacji dobra wspólnego uzasadnia dążenie wszystkich podmiotów do uzgodnienia kompromisu i konsensu w rodzącym napięcia i konflikty społeczeństwie pluralistycznym. W życiu politycznym konsens jest uwarunkowany osiągnięciem zgodnych przekonań w spornych kwestiach bądź przyjęciem wspólnych celów przez osoby lub grupy społeczne⁵.

1. List apostolski *Redemptionis anno* (20 IV 1984)

List apostolski Jana Pawła II *Redemptionis anno*⁶ został ogłoszony 20 IV 1984 r. na zakończenie Roku Odkupienia. Papież przyznał w nim, że pragnął odbyć pielgrzymkę do Ziemi Świętej i Jerozolimy, ale chociaż nie mógł się tam znaleźć w sensie fizycznym, to czuł się duchowym pielgrzymem i prosił Króla Pokoju o dar odkupienia i pokój⁷. Wyraził w nim swoje zatroskanie o przyszłe losy Jerozolimy (Świętego Miasta w oryginale)⁸. Nawiązał do papieża Pawła VI (pontyfikat w latach 1963–1978), który w dniach 4–6 I 1964 r. odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej i Jerozolimy⁹.

⁴ R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, Warszawa 1989, s. 41.

⁵ I. Mroczkowski, *Konsens*, w: B. Migut (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 679–680.

⁶ Treść tego dokumentu W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Warszawa 1990, s. 135–139.

⁷ *Redemptionis anno*, w: G. Polak (red.), *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. 5, Warszawa 2005, s. 225.

⁸ *Znaczenie Jerozolimy dla chrześcijan. Memorandum zwierzchników wspólnot chrześcijańskich z Ziemi Świętej*, tłum. G. Ignatowski, *Więź* 450 (1996), nr 4, s. 143.

⁹ S. Górzna, *Dialog z islamem w nauczaniu papieża Pawła VI*, *Forum Teologiczne* XIV (2013), s. 159.

Jan Paweł II wykazał w Liście¹⁰, że Jerozolima stanowi „trójstykową ojczyznę” dla wyznawców trzech religii monoteistycznych, których głębokie przywiązanie „sięga początków Islamu” oraz tłumaczy się „ponadtysiącletnią niemal nieprzerwaną ich tam obecnością”¹¹. Konsultor Rady ds. Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski, członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi tej Rady, Eugeniusz Sakowicz, przypomina, że tutaj spełniło się historyczne „biblijne objawienie Boga, doszło do nawiązania dialogu pomiędzy Bogiem a ludźmi”, dlatego dialog chrześcijaństwa, judaizmu i islamu zawsze będzie mieć w „tle” Jerozolimę¹².

Jan Paweł II wykazał w tym dokumencie, czym dla wyznawców trzech religii monoteistycznych jest Jerozolima i stwierdził, że „gości” ona żywe wspólnoty wierzących. Ich obecność jest źródłem nadziei dla tych, którzy we wszystkich zakątkach świata spoglądają na Święte Miasto jako na własne duchowe dziedzictwo, znak pokoju oraz harmonii¹³.

Jerozolima to „ojczyzna serc wszystkich duchowych potomków Abrahama”¹⁴, którzy powinni w tym miejscu podejmować refleksję nad znaczeniem wiary tego patriarchy w celu kształtowania własnych postaw religijnych i więzi wspólnotowych¹⁵. Abraham zobowiązuje wyznawców trzech religii monoteistycznych do współpracy na rzecz pokoju, jest patronem pokoju¹⁶. Wyznawcy tych religii są braćmi i siostrami w wierze Abrahama. W dziele braterstwa człowiek traktuje jak braci wszystkich członków rodziny ludzkiej, życzy im pokoju, współdziała z nimi, aby uniknąć groźby wojny¹⁷.

Papież dał wyraz osobistemu przeżyciu: „Myślę z utęsknieniem o dniu, w którym wszyscy będziemy naprawdę *uczniami Boga* (J 6, 45), aby słuchać Jego orędzia pojednania i pokoju. Myślę o dniu, w którym żydzi, chrześcijanie i muzułmanie będą mogli pozdrowić się w Jerozolimie słowami pokoju, z jakimi Jezus zwrócił się do swoich uczniów po zmartwychwstaniu: *Pokój wam!*”

¹⁰ Zob. T. Michel, M. Fitzgerald (red.), *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us. 16 years of Christian – Muslim Dialogue*, Vatican City 1994, s. 56.

¹¹ M. Horoszewicz, rec. *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, E. Sakowicz (oprac.), *Przegląd Religioznawczy* 2 (1997), s. 147.

¹² E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 261, przyp. 6. Por. idem, *Dialog z islamem w ujęciu Jana Pawła II*, w: J. Perszon (red.), *Jan Paweł II a religie świata*, Toruń 2007, s. 105.

¹³ *Redemptionis Anno*, w: G. Polak (red.), *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. 5, s. 226.

¹⁴ Zob. S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013.

¹⁵ E. Sakowicz, *Islam*, w: idem (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 248–249.

¹⁶ Idem, *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007, s. 17.

¹⁷ I. Dec, *Antropologiczne podstawy nauczania Jana Pawła II do pokoju*, *Społeczeństwo* XIII (2003), nr 5, s. 537.

(J 20, 19)”¹⁸. Wyznawcom różnych religii proponował politykę *non-violence*, bez przemocy, wskazując w Liście na Jerozolimę, która „pozostaje nadal powodem trwającej od dawna rywalizacji, przemocy i domagania się wyłączności”¹⁹.

Od wielu lat rejon Bliskiego Wschodu jest pełen napięć politycznych i religijnych. Od początku pontyfikatu Jan Paweł II koncentrował swoje wysiłki dyplomatyczne wokół tego konfliktu, statusu Jerozolimy, miejsc świętych oraz wojen w Libanie i Iraku. Stanowisko Stolicy Apostolskiej w kwestii dotyczącej Bliskiego Wschodu można przedstawić w następujących punktach: 1) należy przestrzegać rezolucji ONZ, przede wszystkim rezolucji 242 z 22 XI 1967 r., która dotyczy wycofania się Izraela z terytoriów okupowanych, 2) naród izraelski i palestyński mają prawo do posiadania własnego państwa w dokładnie wytyczonych granicach, 3) Jerozolima powinna otrzymać specjalny status, gwarantowany przez międzynarodową wspólnotę, 4) należy rozwiązać dramatyczną sytuację humanitarną palestyńskich uchodźców, zgodnie z zasadami międzynarodowej sprawiedliwości oraz solidarności²⁰. Stolica Apostolska kieruje się zasadą, że obie strony mają usprawiedliwione roszczenia: Izraelczycy i Palestynczycy²¹, głosi postulat wolności wyznania w obu państwach, który jest pożyteczny nie tylko dla mniejszości chrześcijańskiej, ale również umacnia pokój między wyznawcami islamu i judaizmu²². W Liście papież zaznaczył, że „trzeba rzeczywiście znaleźć, przy dobrej woli i dalekowzroczności, konkretny i sprawiedliwy sposób, aby różne interesy i dążenia zostały pogodzone w harmonijnej i trwałej formie i by zostały objęte właściwą oraz skuteczną ochroną specjalnego statusu zagwarantowanego na szczeblu międzynarodowym, tak aby żadna ze stron nie mogła się od niego uchylać”²³.

W latach 80., w okresie trwającej wojny w Libanie, Jan Paweł II solidaryzował się z jej ofiarami, nawołując do dialogu. W Liście *Redemptionis anno* czytamy: „Żaden z ludów Bliskiego Wschodu, posiadających własną spuściznę wartości duchowych, nie będzie mógł przewyciężyć tragicznej sytuacji, w jakiej się znajduje – myślę tu o tak ciężko doświadczonym Libanie – jeśli nie odkryje prawdziwego sensu własnej historii, która poprzez wiarę w Jedyne Boga wzywa do pokojowego współistnienia w zrozumieniu i wzajemnej współ-

¹⁸ W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, s. 137.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ A. Sodano, *Pontyfikat Jana Pawła II w służbie pokoju*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/jp2_25lat_pokoj.html (25.04.2008).

²¹ L. Ring-Eifel, *Światowa potęga Watykanu. Polityka współczesnych papieży*, tłum. T. Sotowska, s. 236–237.

²² Ibidem, s. 237.

²³ W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, s. 137–138.

pracy”²⁴. Z kolei w Liście do muzułmanów w obronie Libanu (Watykan, 7 IX 1989 r.) papież apelował do wszystkich wyznawców islamu: „[...] postanowiłem zwrócić się do was, wyznawcy islamu, synowie religii, w której tak dobitnie się naucza sprawiedliwości i pokoju. [...] zjednoczcie wszystkie wasze wysiłki z dążeniami tych, którzy domagają się dla Libanu prawa do życia, i to do życia w wolności, pokoju i godności! W grę wchodzi tu obowiązek ludzkiej solidarności, jaki nakłada na każdego z was ludzkie sumienie i przynależność do wielkiej rodziny wierzących”²⁵.

Jan Paweł II wielokrotnie powtarzał, że brak stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską i państwem Izrael nie ma podglebia religijnego. Czytamy w nim: „Dla ludu żydowskiego, który żyje w państwie Izrael i który przechowuje świadectwa swej historii i wiary, prosimy o pożądane bezpieczeństwo i należny spokój, który jest niezaprzeczalnym prawem każdego narodu oraz warunkiem do życia i postępu każdego społeczeństwa”²⁶.

Z powodu nieutrzymywania oficjalnych stosunków ze stronami konfliktu, możliwości dyplomatycznej interwencji Stolicy Apostolskiej były bardzo ograniczone²⁷. Jan Paweł II nie posługiwał się teologicznymi argumentami przeciwko pełnemu uznaniu państwa żydowskiego, zaś chodziło tylko o przezwyciężenie politycznych przeszkód²⁸. Pod koniec 1993 r. konsultacje dyplomatyczne przyniosły rezultaty. 30 XII 1993 r. uzgodniono dokument, który jest prawdziwym przełomem we wzajemnych stosunkach. W siedzibie MSZ Izraela w Jerozolimie podpisano tzw. Porozumienie Podstawowe pomiędzy Stolicą Apostolską a państwem Izrael, które było owocem prac Stałej Komisji Dwustronnej, powołanej 29 VII 1992 r.²⁹ 15 VI 1994 r. nawiązano formalne stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Izraelem³⁰. Zostało rozwiązanych wiele konfliktów, które przez całe stulecia ciążyły na stosunkach chrześcijańsko-żydowskich.

W zakończeniu Listu papież zwrócił uwagę polityków na losy Jerozolimy i wspólnot w niej żyjących, zaś chrześcijan (duchownych i świeckich) prosił o modlitwę w intencji sprawiedliwego rozwiązania problemu Jerozolimy i Ziemi Świętej³¹.

²⁴ Ibidem, s. 138–139.

²⁵ Jan Paweł II, *Apel Papieża w obronie Libanu do wszystkich muzułmanów*, OsRomPol 116 (1989), nr 9, s. 3.

²⁶ W. Chrostowski, *Jan Paweł II o Żydach i judaizmie 1990–1995*, Znak 490 (1996), nr 3, s. 57.

²⁷ B. Fastyn, *Jan Paweł II wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego*, Warszawa 2004, s. 90.

²⁸ S. Krajewski, *Ten papież jest błogosławieństwem*, Więź 480 (1998), nr 10, s. 54.

²⁹ W. Chrostowski, *Jan Paweł II o Żydach i judaizmie 1990–1995*, s. 57–58. Zob. E.I. Cassidy, *Rediscovering Vatican II. Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*, New York 2005, s. 198.

³⁰ K. Sowa, *Droga do Jerozolimy. Papińska pielgrzymka do Ziemi Świętej*, Wprost 409 (2000), nr 13, s. 99.

³¹ *Redemptionis Anno*, w: G. Polak (red.), *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. 5, s. 226.

List *Redemptionis anno* jest ważnym dokumentem dyplomatycznym, stanowi ostateczne rozstanie Stolicy Apostolskiej z koncepcją umiędzynarodowienia Jerozolimy, a w to miejsce pojawia się postulat „międzynarodowo zagwarantowanego statusu specjalnego”. Dzięki temu statusowi możliwe będzie zachowanie „unikalnego i uświęconego charakteru miasta, przede wszystkim egzystencji wspólnot religijnych, ich stanu i przyszłości”³². Ponadto list ten otworzył drogę do unormowania stosunków dyplomatycznych z Izraelem, choć postulat statusu specjalnego nie został przez to państwo zaakceptowany³³. Jan Paweł II wykazał w tym dokumencie, że dialog międzyreligijny oparty na wzajemnym zrozumieniu, może przyczynić się do rozwoju współpracy na rzecz pokoju na Bliskim Wschodzie.

2. List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994)

Koncepcja okresu przygotowań do Wielkiego Jubileuszu została sformułowana w Liście apostolskim Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente – Nadchodzące trzecie tysiąclecie* – z 10 XI 1994 r.³⁴ Papież podkreślał znaczenie dialogu międzyreligijnego i z tej racji zaproponował wspólne spotkania trzech religii monoteistycznych, wywodzących się od Abrahama: w Betlejem, Jerozolimie i na górze Synaj³⁵. Istotną rolę w realizacji pielgrzymki Jana Pawła II do Ziemi Świętej i Jerozolimy (20–26 III 2000 r.) odegrał postępujący proces pokojowy na Bliskim Wschodzie, powstanie terytorium Autonomii Palestyńskiej (1994), oficjalne uznanie przez Stolicę Apostolską państwa Izrael oraz nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską i państwem Izrael w 1994 r.³⁶ Pielgrzymka ta stała się okazją do dialogu międzyreligijnego na rzecz pokoju i stabilizacji na Bliskim Wschodzie.

W pięciu rozdziałach tego dokumentu Jan Paweł II rozważał o dwóch tysiącleciach chrześcijaństwa w kontekście zbliżającego się nowego millenium, a każdy z nich rozpoczyna się i kończy rozważaniami o Chrystusie³⁷. Przedsta-

³² J. Moskwa, *Prorok i polityk*, Warszawa 2003, s. 206, przyp. 62.

³³ Ibidem, s. 207.

³⁴ Treść tego dokumentu zob. OsRomPol 168 (1994), nr 12, s. 4–22.

³⁵ B. Beier i in., *Kronika chrześcijaństwa*, tłum. E. Gola i in., Warszawa 1998, s. 450.

³⁶ S. Górzna, *Kontekst polityczny dialogu Jana Pawła II z judaizmem i islamem na świecie*, w: T. Tökölyova, A. Modrzejewski (red.), *Current issues of society and politics*, Tbilisi 2012, s. 165, przyp. 81–82.

³⁷ *Tertio millennio adveniente*, w: G. Polak (red.), *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. 6, Warszawa 2005, s. 159.

wił program obchodów roku jubileuszowego nie tylko w Rzymie, ale również w Ziemi Świętej i lokalnych Kościołach³⁸.

Zagadnienie relacji między religiami monoteistycznymi i problematykę trialogu międzyreligijnego papież podjął w numerach: 6, 19, 38, 46, 52 oraz 53 listu apostolskiego³⁹. W numerze 6. papież stwierdził, że „Jezus narodził się z Ludu wybranego jako spełnienie obietnicy danej Abrahamowi i wciąż na nowo przypominanej przez proroków. [...] Księgi Starego Przymierza są natomiast stałymi świadkami troskliwej Boskiej pedagogii”⁴⁰.

W numerze 19. papież przypominał, że Sobór Watykański II „otworzył się na chrześcijan innych wyznań, na członków innych religii, na wszystkich ludzi naszych czasów. Podczas żadnego innego Soboru nie mówiło się tak wyraźnie o jedności chrześcijan, o dialogu z religiami niechrześcijańskimi, o szczególnym znaczeniu Starego Przymierza oraz Izraela, o godności sumienia, o zasadzie wolności religijnej [...]”⁴¹. Na uwagę zasługują soborowe dokumenty, zwłaszcza Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*⁴².

Numer 22. tego dokumentu dotyczy działalności papieży na rzecz pokoju i sprawiedliwości – Leona XIII (pontyfikat w latach 1878–1903), Piusa X (1903–1914), Benedykta XV (1914–1922), Piusa XI (1922–1939), Piusa XII (1939–1958), Jana XXIII (1958–1963) oraz Pawła VI⁴³.

W numerze 38. papież Jan Paweł II stwierdził, że „Istnieje zatem paląca potrzeba, aby z okazji Wielkiego Jubileuszu ukazać jasno i głęboko prawdę o Chrystusie jako o jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi i jedynym Odkupicielu świata, odróżniając Go wyraźnie od założycieli innych wielkich religii, choć i one zawierają elementy prawdy, na co Kościół patrzy ze szczerym szacunkiem, widząc w nich odbłask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”⁴⁴.

Numer 46. przypomina o rozeznaniu „znaków nadziei”, którymi w życiu Kościoła są m.in.: „intensywna działalność na rzecz jedności chrześcijan, znaczenie przypisywane dialogowi z religiami i ze współczesną kulturą”⁴⁵, zaś w dziedzinie życia społecznego, np. „dążenie do przywrócenia pokoju i sprawiedliwości, gdziekolwiek zostały narzucone, woła pojednania i solidarnego współżycia między różnymi narodami”⁴⁶.

³⁸ A. Nowak, *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Kronika życia i pontyfikatu*, Kraków 2003, s. 256–257.

³⁹ E. Sakowicz, *Islam*, w: idem (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 250.

⁴⁰ *Tertio millennio adveniente*, nr 6.

⁴¹ *Ibidem*, nr 19.

⁴² Zob. S. Górzna, *Polityczny oddźwięk Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* (2015), nr 1, s. 191–203.

⁴³ *Tertio millennio adveniente*, nr 22.

⁴⁴ *Ibidem*, nr 38.

⁴⁵ *Ibidem*, nr 46.

⁴⁶ *Ibidem*.

W numerze 51. czytamy, że chrześcijanie „powinni stać się rzecznikami wszystkich ubogich świata, proponując, aby Jubileusz dał, między innymi, sposobność do przemyślenia sprawy redukcji, jeśli nie całkowitej likwidacji zadłużenia międzynarodowego, które ciąży na losach wielu narodów”⁴⁷. Papież wykazał znaczenie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich i odepchniętych, która wiąże się nie tylko z koniecznością niesienia pomocy charytatywnej, ale również dokonywania zmian strukturalnych w społeczeństwie, aby wadliwe struktury społeczne nie rodziły grzechu społecznego⁴⁸. Kluczowym aspektem przygotowań i obchodów Jubileuszu była „działalność na rzecz sprawiedliwości i pokoju na świecie takim jak nasz, naznaczonym przez liczne konflikty i niedopuszczalne nierówności społeczne i ekonomiczne”⁴⁹.

W kolejnym numerze papież uważa, że „Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć cywilizacją miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie”⁵⁰.

W numerze 53. Jan Paweł II skierował uwagę na sferę świadomości religijnej, w której „rodzi się” dialog międzyreligijny, a w nim „szczególne miejsce przysługuje żydom i muzułmanom”, należy jednak „zachowywać czujność wobec ryzyka synkretyzmu⁵¹ oraz łatwego i zwodniczego irenizmu”⁵². Papież wyraził nadzieję, że „w sferze świadomości religijnej wigilia roku dwutysięcznego stanie się znakomitą sposobnością [...] do dialogu międzyreligijnego zgodnie z jednoznacznymi wskazaniami, zawartymi w Deklaracji Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich”⁵³.

Dokument jest wielkim wyzwaniem dla Kościoła katolickiego, to w nim wszyscy katolicy powinni znaleźć zachętę do przeprowadzenia rachunku sumienia, obejmującego grzechy przemocy, nienawiści i nietolerancji wobec wiernych innych tradycji religijnych i podjąć pokutę⁵⁴. W numerze 35. papież przypomniał, że „[...] zjawiskiem, nad którym synowie Kościoła muszą się pochylić

⁴⁷ Ibidem, nr 51.

⁴⁸ J. Wal, *Znaczenie działalności charytatywnej w świecie współczesnym według Jana Pawła II*, Ateneum Kapłańskie 145 (2005), z. 1, s. 17.

⁴⁹ *Tertio millennio adveniente*, nr 51.

⁵⁰ Ibidem, nr 52.

⁵¹ *Synkretyzm*, w: J. Wojnowski (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 26, Warszawa 2005, kol. 321; synkretyzm (gr. *synkretismos* – połączenie) – oznacza łączenie w jedną, zwykle niespójną całość różnych, czasami nawet wzajemnie sprzecznych poglądów religijnych, np. afrochrześcijańskie religie.

⁵² E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 252, przyp. 190 dodaje, że irenizm oznacza dążność do „uzgadniania teorii, tez i pojęć z różnych systemów myślowych za cenę wzajemnych ustępstw”.

⁵³ *Tertio millennio adveniente*, nr 53.

⁵⁴ E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, s. 264.

z sercem pełnym skruchy, jest przyzwolenie – okazywane zwłaszcza w niektórych stuleciach – na stosowanie w obronie prawdy metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą”⁵⁵.

Należy stwierdzić, że przebaczenie jest jednym z przejawów miłosierdzia, a istotnymi elementami dialogu międzyreligijnego są właśnie przebaczenie i wybaczenie. Jan Paweł II wykazywał, że: „Przebaczenie w swej najprawdziwszej i najwznioślejszej postaci jest wolnym aktem miłości. Jednakże dlatego, iż jest aktem miłości, ma swe własne wewnętrzne wymagania: najważniejszym z nich jest poszanowanie prawdy”⁵⁶.

Zdaniem Jana Pawła II winę za liczne przypadki porzucania wspólnoty kościelnej ponosi częściowo sam Kościół katolicki. Zwracał uwagę na zbyt słabe wcielenie w życie Kościoła nauczania Soboru Watykańskiego II. Ten temat zaliczył do najważniejszych dla współczesnego Kościoła⁵⁷.

W numerze 36. papież odniósł się do stylu relacji między Kościołem a światem. Konstatował, że: „Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* i innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego, opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości, któremu wszakże ma towarzyszyć staranne rozeznanie i odważne świadectwo o prawdzie, pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków”⁵⁸. Koncepcja papieża idealnie współgrała z soborowym spojrzeniem na wyznawców różnych religii, na potrzebę prowadzenia dialogu międzyreligijnego, poszanowania prawa do wolności religijnej.

W numerze 32. papież nawiązał do Synodu Biskupów z 1983 r., który „był wydarzeniem znamienym w dziejach Kościoła posoborowego. Podjął on zawsze aktualną sprawę nawrócenia (*metanoia*), które jest wstępnym warunkiem pojednania z Bogiem zarówno pojedynczych osób, jak i wspólnot”⁵⁹.

Maciej Zięba, założyciel i dyrektor Instytutu *Tertio Millennio* w Krakowie, uważa, że List ten jest „najbardziej kompaktowym dokumentem w historii Kościoła”⁶⁰. To bez wątplenia jeden z najważniejszych dokumentów papieża-Pola-ka⁶¹. List jest zaproszeniem skierowanym do wyznawców trzech religii monoteistycznych, aby wstąpili na drogę szacunku, dialogu i pojednania.

⁵⁵ *Tertio millenio adveniente*, nr 35.

⁵⁶ S. Górzna, *Polityczny wymiar cywilizacji miłości Jana Pawła II*, Studia Socialia Cracoviensia 3 (2011), nr 2 (5), s. 98, przyp. 183.

⁵⁷ M. Zięba, *Epoka Jana Pawła II. Zrozumieć niezwykły pontyfikat*, Poznań 2006, s. 18–19.

⁵⁸ *Tertio millenio adveniente*, nr 36.

⁵⁹ *Ibidem*, nr 32.

⁶⁰ *Kościół bije się w piersi, Kronika pontyfikatu w 27 zeszytach*, Nasz Papież nr 17, s. 3.

⁶¹ *Tertio millenio adveniente*, w: G. Polak (red.), *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. 6, s. 159.

Podsumowanie

Reasumując należy podkreślić, że omawiane dokumenty papieskie mają polityczne aspekty. W Liście *Redemptionis anno* Jan Paweł II stwierdził, że brak stosunków dyplomatycznych nie ma religijnego podglebia, ale polityczne. Papież opowiadał się w nim za skuteczną ochroną specjalnego statusu dla Jerozolimy, zagwarantowanego na szczeblu międzynarodowym, aby żadna ze stron nie mogła się od niego uchylić. Wyraził nadzieję, że dojdzie do upragnionego pokoju na Bliskim Wschodzie.

Przesłanie Listów apostoelskich omówionych w niniejszym artykule jest następujące: wyznawcom islamu i judaizmu należy się szacunek; zwracają uwagę na konieczność prowadzenia dialogu międzyreligijnego; na politykę konsensu – porozumienia osiąganego zwłaszcza na drodze dialogu; współpracę na rzecz sprawiedliwości i pokoju; solidarność; opcję preferencyjną na rzecz ubogich; poszanowanie praw człowieka, zwłaszcza prawa do wolności religijnej; działanie na rzecz wspólnego dobra; przeciwstawianie się wszelkim formom przemocy (polityka *non-violence*). Ponadto, w listach papież mocno podkreślił braterstwo między dziedzicami Abrahama, bowiem wszyscy jesteśmy braćmi; wskazał na obowiązek rachunku sumienia Kościoła; uwypuklił znaczenie przebaczenia, które jest jednym z przejawów miłosierdzia.

Niniejsze dokumenty przyczyniają się do pokojowego współistnienia religii, co stanowi o ich politycznym wymiarze. Są świadectwem potwierdzającym szczególną troskę Kościoła katolickiego o nawiązanie przyjaznych relacji z wyznawcami islamu i judaizmu.

W oparciu o analizę tych dokumentów można powiedzieć, że papież wytyczał drogi, które służą pokojowi: przebaczenia i pojednania; wolności, prawdy, sprawiedliwości i miłości; dialogu i solidarności; poszanowania praw człowieka. W kwestii przerwania agresji na Bliskim Wschodzie występował jako orędownik pokoju, apelując o wyrzeczenie się przemocy w stosunkach międzynarodowych i międzyreligijnych.

Podsumowaniem powyższych rozważań niech będą słowa papieża Benedykta XVI, który w wywiadzie udzielonym Telewizji Polskiej 16 X 2005 r. stwierdził: „Dla świata niechrześcijańskiego, dla wyznawców innych religii (Jan Paweł II) stał się [...] rzecznikiem wielkich, ogólnoludzkich wartości. Pamiętając o tym, trzeba zaznaczyć, że papież stworzył klimat dla dialogu między wielkimi religiami i poczucie wspólnej odpowiedzialności za świat. Uprzytomnił, iż nie da się połączyć przemocy i religii i że wszyscy musimy przez współodpowiedzialność za ludzkość wytyczać drogę pokoju”⁶².

⁶² Z. Kubański, *Jan Paweł II – papież pokoju i dialogu międzyreligijnego*, Studia Bobolanum. Kwartalnik naukowy Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie 3 (2006), s. 44.

ASPEKTY POLITYCZNE LISTÓW APOSTOLSKICH PAPIEŻA JANA PAWŁA II: „REDEMPTIONIS ANNO” I „TERTIO MILLENIO ADVENIENTE”

(STRESZCZENIE)

W niniejszym artykule zaprezentowano aspekty polityczne dokumentów Jana Pawła II, tj. Listów apostolskich *Redemptionis anno* oraz *Tertio millennio adveniente*, do których należą m.in.: postulat międzynarodowo zagwarantowanego statusu Jerozolimy; nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Izraelem; polityka konsensu, która oznacza porozumienie osiągnięte na drodze dialogu oraz polityka *non-violence* – bez stosowania przemocy; współpraca na rzecz pokoju i jego cztery filary – prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość; solidarność; braterstwo; przebaczenie jako jeden z przejawów miłosierdzia; poszanowanie praw człowieka, zwłaszcza prawa do wolności religijnej; opcja preferencyjna na rzecz ubogich. Niniejsze dokumenty przyczyniają się do pokojowego współistnienia religii, co stanowi o ich politycznym wymiarze. Wyznawcy różnych religii są powołani, aby być narzędziami pokoju i miłości. Natomiast, by zapewnić światu pokój, nieodzowny jest prawdziwy dialog międzyreligijny, w tym dialog międzyreligijny, oparty na teologicznym i politycznym fundamencie. Bez wątplenia papież Jan Paweł II przyczynił się do utrwalenia dialogu między wyznawcami różnych religii, w tym dialogu katolicko-muzułmańsko-żydowskiego w celu budowania pokoju między religiami i narodami.

POLITICAL ASPECTS OF APOSTOLIC LETTERS OF POPE JOHN PAUL II: “REDEMPTIONIS ANNO” AND “TERTIO MILLENIO ADVENIENTE”

(SUMMARY)

This article presents the political aspects of John Paul II's documents, i.e. Apostolic Letters *Redemptionis anno* and *Tertio Millennio adveniente*, which include among others, the demand of internationally guaranteed status of Jerusalem, establishment of diplomatic relations with Israel, policy of consensus, which means an agreement reached through dialogue and a *policy of non-violence* – without the use of violence, cooperation for peace and its four pillars: truth, freedom, justice, and love, solidarity, brotherhood, forgiveness as one of the manifestations of mercy, respect for human rights, particularly the right to religious freedom, and preferential option for the poor. These documents contribute to the peaceful coexistence of religions, which constitutes their political dimension. The followers of different religions are called to be instruments of peace and love. In order to ensure world peace the true interfaith dialogue is indispensable, including interfaith dialogue based on theological and political foundation. Beyond any doubt, Pope John Paul II contributed to the consolidation of dialogue between the followers of different religions, including the Catholic-Muslim-Jewish dialogue in order to build peace between religions and nations.

POLITISCHE ASPEKTE DER APOSTOLISCHEN SCHREIBEN VON PAPST JOHANNES PAUL II: „REDEMPTIONIS ANNO“ UND „TERTIO MILLENIO ADVENIENTE“

(ZUSAMMENFASSUNG)

In diesem Artikel werden die politischen Aspekte von Schriftstücken von Johannes Paul II präsentiert, d.h. der Apostolische Schreiben *Redemptiois anno* und *Tertio millenio adveniente*. Zu diesen gehören unter anderem: das Postulat zum international garantierten Status für Jerusalem; die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel; die Konsenspolitik, die bedeutet, dass Übereinkommen im Dialog zu erzielen sind und die *Nonviolence-Politik* – gewaltlose Politik; die Kooperation für den Frieden und seine vier Säulen – Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe; die Solidarität; die Brüderschaft; die Vergebung als eines der Zeichen der Barmherzigkeit; die Achtung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit und die Bevorzugung der Armen. Diese Dokumente tragen zur friedlichen Koexistenz zwischen den Religionen bei, was von ihrem politischen Ausmaß zeugt. Die Anhänger unterschiedlicher Religionen sind berufen, ein Werkzeug des Friedens und der Liebe zu werden. Damit der Frieden auf der Welt gesichert ist, ist der Dialog zwischen den Religionen notwendig, darunter der Trialog, der sich auf das theologische und politische Fundament stützt. Zweifellos hat Papst Johannes Paul II. zur Festigung des Dialoges zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen beigetragen, darunter zur Festigung des Dialoges zwischen Katholiken, Muslimen und Juden, damit der Frieden zwischen den Religionen und Völkern gegründet wird.

Ks. Karol Jasiński
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Nature of Religious Truth

Słowa kluczowe: wiedza religijna, prawda, egzystencja, człowiek, Bóg, sens życia.
Keywords: religious knowledge, truth, existence, man, God, sense of life.
Schlüsselworte: religiöse Erkenntnis, Wahrheit, Existenz, Mensch, Gott, Sinn des Lebens.

One of the important goals of life and human cognitive effort is to know the truth. The very notion of truth, however, may be understood differently. In general, there are two basic ways to approach it: epistemological and ontological (metaphysical). In the first regard the truth involves a compliance that occurs between thought and thing, while in the second there is conformity of thing with the mind (intention). Moreover, we have to deal with other ways of understanding of the truth: coherence (compliance of sentences with other sentences), pragmatic (utility theorem), evident (obvious object or conviction), consensual (acceptability of sentences on the basis of compliance of the discussants) or existential (authenticity, openness and spontaneity of being)¹.

The concept of truth plays an important role in religion. In general, it stresses the epistemological (cognitive) nature of truth, which is reflected in the adoption of new content and internal consensus to it. However, it seems that the epistemological understanding of truth, though undoubtedly important for the religious person, is not sufficient in the context of a living and dynamic relation between man and God. In this case, it begins to dominate rather the existential notion of truth, according to which man opens his entire life in the presence of the Absolute and is responsible for with the specific style of his existence.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Karol Jasiński, Katedra Prawa Kanonicznego i Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, karoljasinski@op.pl.

¹ B. Niećko-Bukowska, *O niepewności prawdy*, *Investigationes Linguisticae* 22 (2010), p. 105–106; A.B. Stepien, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, p. 137–139, 392–393.

The following analysis is an attempt to show the truth of religion as a kind of existential truth. First will be presented the specificity of religious knowledge, then existential recognition of the truth and its relationship with religious truth.

The specificity of religious knowledge

Very often the leading role of cognition in the religious attitude is emphasized, and thus its relationship with epistemological truth. Depending on this religious knowledge it then shapes emotional reaction and practical action. However, the issue of knowledge is not simple. There are important two things: the ultimate source of various religious truths and the way of their assertions. With regard to the first case, it should be noted that the knowledge of the truths in religion has the character of the acceptance of revelation. The revelation is not only understood in the sense of the supernatural, but rather as a way to get the truth not through empiricism or reasoning, but rather on the basis of the testimony and the authority of the person. Regarding to the second case it would emphasize that the assertion of truths is a necessary condition of religious experience. It is done under trust. An important moment in religion is therefore a revelation, where the transcendent being by certain signs assures its presence for the man. The manifesting signs can be very different. They include, among others, historical events, people and nature. In these signs a man is to recognize the presence of supernatural beings. Revelation is always directed „to” and „for” someone. So it is done in an „I-thou”-relation. The recipient must read and interpret the signs by which God is present. Then it shall be included in the written form of the document and forwarded to others. The language that is used for this purpose is never explicit, but rather symbolic. It is worth noting that religious cognition also has an emotional factor. In addition, the religious cognition has three different characteristics: commitment (desire for knowledge, desire for acceptance, experience of a binding values), practicality and orientation of life².

In the context of the above remarks, it should be emphasized that the revelation seems to have a noetic nature. Some, however, stressing the existential dimension of revelation, deny the noetic nature (M. Buber, E. Levinas). In their view, the truth of the content of revelation can not be included in words in the form of a coherent system. The value of revelation lies rather in the fact that a person becomes a witness to the dialogic reality, which comes to the fore

² Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, p. 186–190.

thanks to the authenticity of the human being³. A man does not experience any content in the revelation, but the presence orientating his life. He experiences the being in a relationship, through which is shown to him the meaning of life, and ordered his execution in the world. This situation opens up new dimensions of human life, which lead in consequence to its transformation. The meaning of the life is to be achieved by a unique human being in its concrete existence⁴.

M. Heller also notes that the recent theological recognitions treat the revelation primarily as an existential and interpersonal dialogue between man and Revealing. In this perspective, the strangeness of cognitive attitudes (especially science) and faith is essential and impossible to remove. Heller emphasizes, however, that this message of faith should be adapted to the scientific mentality of modern man. Speaking of the truths of religion, we use a model. The religious truth is associated with this model in an analogous way, similar as the physical reality to its scientific description. It should also be borne in mind that the knowledge of man's relation to God is ever given in an easy and finished way⁵. Heller talks about the impossibility of closing the truths of faith in one system. In his opinion, it is too transcendent and for this reason there are many acceptable ways of its recognition and expression⁶.

To Heller the question about the meaning of human life and the world is also not strange. Religion should give the answer to this question. He emphasizes that one is linked with the other, because man exists as an element of the structure of the world. In his view, the meaning has been attributed on one hand by the Creator as a goal made ??in the rational structure of the world, which should be read. On the other hand, he speaks of the eschatological meaning of life, which is the salvation. A man in his freedom can accept or reject this salvation⁷.

The essential purpose of a religious man in the noetic concept of revelation would therefore be gaining new information and having specific knowledge expressed in the form of the judgements. It is worth noting that the dominant cognitive relationship in this case is subjective-objective. The object of knowledge is frequently seen as an object with certain characteristics that a man wants

³ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, p. 72; M. Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem*, Poznańskie Studia Teologiczne 6 (1986), p. 465.

⁴ M. Buber, *Die Erwählung Israels*, in: idem, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, p. 1040; idem, *Ich und Du*, in: idem, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, p. 152–153, 157; idem, *On Judaism*, New York 1967, p. 216.

⁵ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1994, p. 39.

⁶ Ibidem, p. 27.

⁷ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, p. 168, 186, 189, 193–197, 202–204.

to recognize. Thus, it seems that the cognitive moment can not be the dominant element of religion, because a human being tends to establish interpersonal relationships (subject-subject). Taking place cognition in this relation has thus a specific character, because it is based on respect and trust between people. In addition, it has a character of personally involved cognition, which leads to a certain lifestyle. Religion is, above all, a way of human existence, involving the participation in the existence of transcendent being. It emphasizes the personal relationship with God in the religion, which is recognized as the definitive source of life and meaning. There is indication of the transcendent dimension of human existence regarding her source (origin) and the target (destination). The purpose of human life is the fulfillment of man in community with others and God. In this point, religion differs from knowledge, specifically scientific knowledge, whose goal is only to get an ordered collection of information about reality. As already mentioned, it is associated with a different type of relationship, namely, the subject-object relationship. Knowledge is therefore based on a different type of reason and religion on a personal relationship⁸. Therefore, it changes the nature of truth. It seems that it is not only the truth in an epistemological sense in the religion, but also in an existential one.

According to some people the religious cognition is characterized by another important feature, which is the dynamic nature of truth. It undermines therefore the absolutist conceptions of truth, because God is not exhausted in any of them. In addition, this truth can not be understood in the objective way. The weakening of this tendency of religion to absolutizing of truth is important to discover what it actually is. The religions often function so, as if they already reached the truth and informed about God in His essence. Meanwhile, every religion is also on the way to the truth about God and the informations about Him are related only to the specific situation of man. Every event, which has a religious nature, took place at some point in human history, moreover, it does not end at the time of the incident, but it becomes through the new interpretations an open and „unfolding” event. So it can be said that we have in the religion two important pillars: metaphysical and historical-cultural. Therefore, the religious man is not the holder of the truth, but he rather hopes for it. This hope shapes the world of religion, and no transfer of immutable dogmas. The religious man has right to answer the specific questions of life on their own behalf, and not to be a slave of the doctrines that can sometimes falsify the spiritual realm⁹.

It is worthy to note, that the practice of theology was often reduced in the past to a rationalization of the revelations made in the metaphysical perspective.

⁸ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, p. 207–208, 379–381.

⁹ M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, p. 252–253, 255.

The task of theological knowledge was then to fulfill the cognitive needs of man. The quotes about God grew up in communication with the metaphysical thought. God was often understood as an object of knowledge. Meanwhile, the speaking of God can not be associated with the objectification of Him. In addition, it must be emphasized that it is said of Him always only from a certain point of view. A man stands so in the face of the constant exploration. This exploration can not also be ignored in the understanding of revelation, which is not only a simple transfer of information with bypassing the recipient. The revealing God is affirmed by the human thought, which is alive. Furthermore this thought grows from a specific experience, which can never be closed due to the processual nature of reality¹⁰. So we can say that the revelation changes a man, but it is also changed by him. A man is in fact active in the adoption of revelation, which he experiences with his whole existence¹¹.

The religious cognition should therefore be freed from objectifying of a „subject” and open to the Mystery¹². Therefore, there is not sufficient the theoretical approach to religion, because it can not separate the religious experience from the first person perspective. In addition, the people have no dealing with the abstract God of the philosophers, but rather with the living God of religion, who lives and works in ordinary human existence. In this way it shall be rejected that religion should be understood as a set of objective and independent of specific human ideas¹³.

The existential nature of truth

It seems that in order to determine what is the existential nature of truth, it should specify the same concept of „existentials”. It has many different meanings. In these considerations it will relate primarily to the attitude of commitment with entire existence of the man in a given situation. The result of it is transformation of the man. Furthermore, the term „existential” will be related to some contents that are not detached from the person, but rather they are combined with the way of life. In this context, the existential truth shall reveal the specific logos of human life and the sense of the existence in the world. It is essential to becoming a man in an authentic way. The man can not make the truth a neutral object (as in the case of scientific truth) and be indifferent to it. It

¹⁰ Ibidem, p. 263–264.

¹¹ M. Bierdajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, transl. H. Paprocki, Warszawa 1999, p. 89.

¹² M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, p. 256.

¹³ Ibidem, p. 264–265.

is used for a man to be himself. He needs the unveiling of the sense to know what it means to be human. The existential truth does not necessarily have to be objectified in any language in the form of the sentences. Rather, the truth enlightens the human mind and reveals to it the meaning of man's existence. This is done through various forms of contemplation and reflection on the normal and borderline situations of the life. For this reason, the existential truth is somewhat subjective in nature, because it is associated with subject and personal reading of the meaning of life, which is difficult to embrace in inter-subjective and meaningful language and to communicate to other people. It seems, however, that it dominates the objective dimension of the truth, because it is not freely designed by man, but rather discovered in meditation on life. In addition, a human being does not create it only for himself, and the truth should be important to all people¹⁴.

R. Guardini notes that existential truth is a kind of cognitive attitude, in which understanding of a thing comes from actually knowing the subject. This truth becomes clear to a person when he builds it into his life. It sets the mood, behavior and action of a person. However, it calls for the involvement of the whole person, because only then it is not indifferent to him, but it becomes a serious issue¹⁵.

J. Pieper, referring to the views of Plato, emphasizes that man as man has to live the truth. And not only he, but also the whole society is somehow stuck with it, like for food. Living the truth contributes to the fact that the existence both in the individual and social dimension becomes richer. He notes that a natural place to discover the truth is in conversation with other people. The truth in fact happens in a kind of dialogue, discussion and conversation, and therefore also in some language and word. In this language, however, is not important its formal perfection, but rather disclosing of a certain reality¹⁶.

In a similar way speaks M. Buber. According to him, a man comes to the truth in the encounter with „the other”. He understands the truth like Heidegger. The truth is a way of „being discovered”¹⁷. The truth would not refer in this context to the content of judgement, but rather to the attitude of man and it would express the authenticity of the relationship. It would have the structure of the triad, which has three essential elements: reference to the reality, encountered „you” and himself. In each of these areas, it would lead to share

¹⁴ A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Bydgoszcz 2009, p. 178–181.

¹⁵ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, transl. J. Koźbiał, Poznań 1991, p. 40–41.

¹⁶ J. Pieper, *O trudnościach wiary – dzisiaj. Rozprawy i mowy*, transl. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1994, p. 200–201.

¹⁷ M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1966, p. 136–137.

fully together¹⁸. In this perspective, the truth and falsehood would not be so much a matter of articulated words, but rather a form of being. A man would not say so much true or false, but he would be true or false¹⁹.

The existential understanding of truth leads however to some problems. The principal difficulty is the impossibility of its communication. The only way of access to the existential truth would be a certain type of experience that would open us to the experience beyond the rational discourse²⁰.

Existential truth and religious truth

Given the specificity of the knowledge on the ground of religion and the existential notion of truth we can now show some connection between the existential and religious truth. It seems that the emphasis on this relationship we, thanks to the representatives of the philosophy, know as existentialism. The leading representative S. Kierkegaard insisted that the task of the believer is not enough understanding of sciences, but living according to them. In his view, to know the truth is synonymous with the life of truth. If the man understands the truth in a no-existential way, then he lives in illusion. The consequence of this is the belief that man does not know more truth than he is it. Moreover, the truth is virtually impossible to know, because knowing it, a person must know that to know it is to be it²¹. Faith gives so to the man primarily the existential truth, and a necessary condition for her understanding²².

In this context it is worth mentioning the difference between science and building text. The first one transmits objective truth (logic feature of the sentences), and the other one subjective (characterized by a person). The scientific truths may become widely recognized because of their objectivity. The subjective truths, however, are related to the desire for a moral and religious ideals. They can not have a universal character, because then they would lose then their character building. The scientific truths are transmitted directly and objectively,

¹⁸ M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in: idem, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, p. 274–275; idem, *Das Wort, das gesprochen wird*, in: idem, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, p. 451–452.

¹⁹ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, in: idem, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, p. 764, 886–887; K. Dzikowska, *Ver-Antworten. Martin Buber über Sprache und Dichtung*, Poznań 2006, p. 99.

²⁰ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, in: A. Bronk (ed.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, p. 259.

²¹ K. Toepflitz, *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, in: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, transl. K. Toepflitz, Warszawa 1988, p. XXVIII, LV.

²² Ibidem, p. XLII.

and the subjective truths, after their quasi-objective knowledge, are the only kind of appeal addressed to the man and calls him to respond subjective, internalization and processing in action. The reaction for them should be no reflection, but engagement and transformation of the abstract content to a piece of personality²³. It seems that this is the task of religious truth, which is not enough to fulfill the intellectual needs of man, but it should contribute to his development.

M. Scheler sets the issue of religious truth in the perspective of the purpose of religion, which is not so much the rational knowledge of the principle of the world as man's salvation through communion with God. Therefore, the source of religious truth is not scientific considerations, but rather the experience of the reference to God. The relationship with God impresses a human being. Knowing the truth is so well-established in the ontological relation to the divine being, which shapes the personality of the man. Shaping of the man precedes any theoretical knowledge²⁴.

As J. Pieper noted, the truth of religion consists primarily of approval of a state of affairs. The believer does not know it, but finds it real. The believer, however, has to deal not only with a certain state of affairs, but also with someone who guarantees that state. He can rely on him. This person is a witness²⁵. According to Pieper, the truth in the case of a believer is not, however, the recognition of a state of things, as it happens in the case of ordinary knowledge. On the basis of religion the recognition of the state of affairs is enabled through the understanding that it is a good thing for a man to consider a given state for real on the basis of statements of someone. The special role in an act of recognition plays human will. The man believes not because he realizes something is real, but rather because he wants a good associated with it. The will of the believer is directed primarily at the person of the witness and his surety. The believers affirm the witness finding true what he says. This act of affirmation can not be forced. It is not determined neither repudiation of the state of affairs, nor the weight of arguments. The believer tends to a community with a witness and acceptance of the truth of the matter himself²⁶. The mediator in this event may be the language, which words, if true, transfer of certain information²⁷. Pieper points out that the important issue is the credibility of the witness. The credibility is a feature, which we can meet in the way in which we come to the knowledge of a person. The syllogistic arguments

²³ Ibidem, p. XXI–XXII.

²⁴ M. Scheler, *Problemy religii*, transl. A. Węgrzecki, Kraków 1995, p. 55–56, 343–344.

²⁵ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, transl. I. Gano and K. Michalski, Poznań 2000, p. 202, 206.

²⁶ Ibidem, p. 214–217.

²⁷ J. Pieper, *O trudnościach wiary – dzisiaj*, p. 191.

are not always helpful in this cognitive process. The dominant role is rather played by intuition²⁸. The consequence of the meeting with the witness is not only affirmation, but also engagement in a certain state of affairs. This commitment is simply something necessary, because faith as a living human act will not occur without the experience of his subject. As a result, a man is involved not only in the knowledge of God, but also in His life²⁹.

The relationship of religious truth with experience emphasizes R. Guardini. He understands this truth, however, in a specific manner. He highlights the fact that a person does not look for a rational truth, but the truth of being, that is a sense of all reality. Guardini, sharing the position of Plato, notes that a man wants not only to know this truth, but to experience her. A man should therefore assimilate and live the truth in its full meaning. The truth is not so limited to the judgment, but it provides a sense and the dignity of the human life³⁰.

On the basis of religion, according to Guardini, the religious truth expresses the religious experience. This experience refers to the inner life of man, by which is meant not only some mental content, but also, assured by empirical facts, the depth of being. The religious language uses then some contents coming from the outside world, which however indirectly gaining new opportunities of expression. The contents point to the fact that they are only the expression of other contents, which are the objects of the human thought. Guardini also stresses that we can distinguish authentic and inauthentic religious language. With the authentic language we have to deal when a man comes from his own experience or empathizes with the experience of another person. On the other hand, the inauthentic religious language occurs when someone refers to the religious contents for social, aesthetic, or political purposes, wakening the pseudo-religious experience³¹. The task of man is not, however, to establish the truths of faith in the concepts, but to turn them into reality. A living faith is not only pronouncing of the certain sentences, ascertaining of the states of affairs, knowing the truth of the system of concepts, but also its goal is the accomplishment of certain contents and values³².

We can not forget that many people pointed often to the difference between the „truth of Galileo” and „truth of Socrates” in philosophical thought. The first of them does not require a testimony of fidelity of human life, and therefore probably no one would blame the scholar, if he would not be willing to give his

²⁸ Idem, *O miłości, nadziei i wierze*, p. 224.

²⁹ Ibidem, p. 216, 259.

³⁰ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, transl. J. Koźbiał, Poznań 1991, p. 143, 300.

³¹ Ibidem, p. 296–298.

³² Ibidem, p. 84.

life for any scientific claim. There is a quite different situation with the ethical or religious truth. This truth lives the life of witnesses. Therefore, the death of Socrates is the seal of the truth of his teaching and life, and the resurrection of Christ needs the witness of the disciples, who are ready even to die. The special nature of religious truth makes, that a person can remain closed for it more than for the truth of the facts of everyday life or scientific truth. The religious truth calls for the witness, which is intrinsically directed towards the other man. If so, an authentic witness turns sometimes against someone, it is only a matter of a man who remains closed. On one hand, the witness may be rejected, on the other hand it can occur that a witness testifies in a garbled way or he bears witness to something that is only a pretense of truth. There are not only false witnesses, but also cheated witnesses. Therefore, the witness should not live without dialogue. The witness is therefore influenced not only by communication and education in a particular community of faith, but also by entering into dialogue with all living outside people³³.

The religious truth thus relates to the whole man. It touches the very beginning and the source of his identity. It includes a human being who is fully immersed in it somehow. He experiences it as a pre-existing. The scope of this truth also includes the question of its ultimate future. In this situation, we need to approach issues of religious truth differently than other questions that we can build as a problem for us. The rationalistic thinking seems to be insufficient, because it puts the questioner in the situation of the viewer. It is because of its nature, which is objective, that religious truth is not an appropriate tool to solve this issue. The only answer to this situation is the involvement of the whole of human existence in the form of faith. This answer is expressed in the existential entrusting growing out of the decision. Man gives himself completely in the act of entrusting to something or rather to Someone who completely transcends it, unknowable and always different. A man risks so completely himself in the faith. Ultimately, therefore, in the knowledge of religious truth man comes to the meeting with God and living, personal relationship with Him. This is also the meaning of religious knowledge in the Bible, where it is not limited only to the contemplation of God, but it is about finding oneself in Him. Thanks to our relationship with God man receives a new and unique identity. Although in the relationships between people, there are some general truths and principles that can be read in the life. They are not arbitrarily imposed, but rather are rooted in the present human truth that exists between „I” and „you” (person) and „I” and „You” (God). Ignoring these truths and principles leads to killing the same

³³ J. Gorczyca, *Wartości potrzebują świadectwa*, Przegląd Powszechny 9 (1994), p. 209–211.

relationship. The more because they arise from such liabilities appearing in specific meetings. They base ultimately on a personal relationship. In addition, life and meetings with other people are always richer than the standards. If it is in the mutual relations between people, the more it relates to religion and our relationship with God himself. It is richer than all the truths and standards formulated by us. Above all, the relationship with God either is alive, or it does not exist at all. In this context, knowledge on the basis of religion is an existential experience and understanding through this experience, and not just merely an intellectual concept based on logical and rational premises. To know the essence of God, we must enter the living experience. The truth refers then to the personal ties. In contrast to the truth of intellectual cognition, which is a symbol of light and approval, the right metaphor here is the rock on which you can rely and build your future. On the basis of Christianity it can be seen as well in the example of Jesus of Nazareth. He did not bring the people any doctrine or moral teaching, and this can be read in the Gospel, but most of his preaching was the message of the Kingdom of God, the new life, the God who is love. He called in addition to “metanoia” – transformation of thinking and a new understanding the meaning of life and the world. Therefore, the Christian faith is not a set of truths in the likeness of a set of principles and scientific theses, to which there may be another competitive scientific theories and hypotheses. The Christian faith is a faith in the new life given to us in the particular and unique Person and religious truth seems to have the same personal and vital character³⁴.

Conclusion

The above analysis was an attempt to show the truth of religion as some kind of existential truth. First was presented the specificity of religious knowledge. In this kind of cognition particularly important is the issue of the sources of religious truth and the way of its assertion. The source is always some form of revelation based on the testimony and authority of the other person. It can also be made by the other signs (historical events and nature). The assertion of religious truth shall be made pursuant to the trust. It demands commitment, practice and appropriate focus of life. The revelation of religious truth can have a noetical character and then it can be carried out in the subjective-objective model, or no-noetical character and then it can be carried out in the model subjective-subjective model, aiming at the community of life with another per-

³⁴ W. Zatorski, *Refleksje o Kościele i prawdziwości wiary*, Znak 7 (2003), p. 100–102, 104, 105.

son. In the latter case, we can note the shift from objectification of God in favor of opening up to his Mystery. An important feature of religious knowledge is the dynamic nature of truth, which can never be fully possessed. Man lives rather in hope for its achievement. Moreover, it is connected with the experience of an individual subject and his influence on one and no other receiving of revelation.

The next step was to present the concept of existential truth that lies in the involvement of the subject in the conducting of a particular way of life. The result is not only his transformation, but also revelation and implementation the meaning of his life. He experiences the authenticity of his existence. The existential truth does not need to be objectified in the form of judgments, but rather it illuminates the human mind and reveals the meaning. It combines the subjective (personal reading of sense) and objective elements (meaning is not freely designed, but discovered in the benefit of all people). This kind of truth demands the commitment of the whole life. A special opportunity to reveal of truth are meetings with other people, where a man can discover his being in front of another person.

On this background, shown is the connection of the existential truth with the religious one. It seems that religious truth is not revealed in order to fulfill the human need for knowledge, but rather in order to live according to it and form a special style of the personal being. Its foundation is the relationship of a man with God, which should impress the human being. The key role is played by the authority of a witness, so that man can come to establish a personal relationship with God and to entrust his whole life. From this moment he starts to involve the implementation of appropriate values ??that flow from the relationship with God. The essence of religious truth would be, in this situation, the relationship with God, which would lead to the vital consequences in concrete human existence.

As it has already been mentioned the purpose of the religious truth is not primarily to gain the human cognitive curiosity by providing him with a specific set of knowledge, but rather to change its mentality and to shape everyday life. The religious truth is not so given for the theoretical purpose but rather the practical one. It seems, however, that attempts to strip it from all content must be fruitless. There is no religious truth without content, because man would not know what to do and would have a problem with its communication. It was highlighted that the special moment to read this truth is the encounter. We have to note, however, that there are no meetings without content, but we have to do with some set of contents in every case.

It is worthy to note the emphasis on the subjective-subjective condition of the discovery of religious truth. Every religion is based primarily on a living,

holistic and existential relationship between man and God, who gives a new perspective and a new meaning to human life. He also directs the call to man that he shapes his existence according to a given sense. It seems that in this case God can not be reduced to the order of dead ideas, and human life can not be formed by a rigid principles. Both God and human existence are richer than we think. Man should be more ready to engage in the existential dialogue with God, who by signs indicates His presence and wishes to direct the human fate by unveiling its meaning and calling for its implementation.

NATURA PRAWDY RELIGIJNEJ

(STRESZCZENIE)

Autor podejmuje próbę ukazania prawdy religijnej jako pewnego typu prawdy egzystencjalnej. Artykuł podzielono na trzy części. W części pierwszej została omówiona specyfika poznania religijnego (objawienie przez znaki jako źródło prawdy religijnej, sposób asercji prawdy na mocy zaufania oraz zaangażowania życia) oraz dynamiczny charakter prawdy religijnej (związek z doświadczeniem indywidualnego podmiotu). W części drugiej przedstawiono egzystencjalną koncepcję prawdy (zaangażowanie się podmiotu w prowadzenie określonego sposobu życia prowadzące do jego przemiany, odsłonięcie przed człowiekiem sensu jego życia, doświadczenie autentyczności swjej egzystencji). W części trzeciej zostały ukazane związki prawdy egzystencjalnej z prawdą religijną (zasadniczym celem prawdy religijnej jest kształtowanie bytu osobowego prowadzące do nawiązania osobowej więzi z Bogiem).

NATURE OF RELIGIOUS TRUTH

(SUMMARY)

This paper is an attempt to show religion as some kind of existential truth. It consists of three parts. The first part discussed the specifics of religious knowledge (revelation by signs as a source of religious truth, the way of the assertion of the truth by trust and commitment of life) and the dynamic nature of religious truth (connected with the experience of an individual). The second part presents an existential conception of truth (commitment of the individual in conducting of the particular way of life leading to its transformation, recovering to man the meaning of his life, experiencing the authenticity of his existence). The third part shows the connections between the existential truth and the religious one (the main purpose of the religious truth is to form the personal being leading to establish a personal relationship with God).

DIE NATUR DER RELIGIÖSEN WAHRHEIT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel ist ein Versuch, die Wahrheit der Religion als eine Art der existentiellen Wahrheit zu zeigen. Er besteht aus drei Teilen. Der erste Teil bespricht die Besonderheiten der religiösen Erkenntnis (Offenbarung durch die Zeichen als eine Quelle der religiösen Wahrheit, Weise der

Anerkennung der Wahrheit durch das Vertrauen und das Engagement des Individuums) und die dynamische Natur der religiösen Wahrheit (Verbindung mit der Erfahrung des einzelnen Menschen). Der zweite Teil präsentiert eine existentielle Auffassung der Wahrheit (Engagement des Individuums in der Führung einer bestimmten Art des Lebens zu seiner Verwandlung, Entdeckung des Sinns seines Lebens und die Authentizität seiner Existenz). Im dritten Teil wird die Verbindung zwischen der existentiellen und religiösen Wahrheit gezeigt (das Hauptziel der religiösen Wahrheit ist die Gestaltung der Person zu einer persönlichen Beziehung mit Gott).

Paweł Polaczuk
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kilka uwag o kontraktowym uzasadnieniu zasad sprawiedliwości u Johna Rawlsa

- Słowa kluczowe:** teoria sprawiedliwości, hipotetyczna umowa społeczna, uzasadnianie, relacje społeczne, intuicje moralne.
- Keywords:** theory of justice, hypothetical social contract, justification, social relations, moral intuitions.
- Schlüsselworte:** Gerechtigkeitstheorie, hypothetischer Gesellschaftsvertrag, Begründung, Gesellschaftsverhältnisse, intuitive Ansichten.

Wstęp

W niniejszym artykule odniosę się do dwóch aspektów teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa¹. Są nimi ogólność i hipotetyczność umowy, w której strony uzgadniają zasady sprawiedliwości. W literaturze przedmiotu twierdzi się bowiem, że te dwie cechy formalne nie pozwalają wykorzystywać argumentacyjnie normatywnego wymiaru umowy². Analizując ogólność i hipotetyczność umowy odniosę się także do warunków, w których racjonalne jednostki przystają na uzgodnienie w niej określonych zasad sprawiedliwości oraz do uwarunkowań pozakontraktowych. Zagadnienia te przedstawię w porządku opartym na kolejności przyjętej w zdaniu poprzedzającym. W krytycznej analizie zastrzeżeń wyrażonych w literaturze przedmiotu wprowadzę dodatkowo tzw. uwarunkowania sprawiedliwości oraz warunki nałożone na pojęcie słuszności. Stanowią one część teorii sprawiedliwości. Nadmienię, że moja analiza ma charakter teoretyczny. Koncentruję się na schematach i strukturach myślowych oraz powiązaniach

Adres/Adresse/Anschrift: dr Paweł Polaczuk, Katedra Teorii i Polityki Prawa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, pawel.polaczuk@uwm.edu.pl.

¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009, s. 42.

² W. Kersting, *Die Grenzen des Vertrages. Systematische Probleme der Vertragstheorie*, w: R. Geiger, J.-Ch. Merle, N. Scarano (red.), *Modelle politischer Philosophie*, Paderborn 2003, s. 140–141.

między poszczególnymi elementami teorii sprawiedliwości. Znaczenia poszczególnych pojęć rekonstruuje z rozważań J. Rawlsa.

Tytułem wstępu przypomnę, że ogólność i hipotetyczność oraz warunki umowy występują w modelu uzasadnienia przyjmowanego w teorii umowy społecznej³. Idea umowy społecznej, którą zawierają racjonalne jednostki, jest również główną ideą teorii sprawiedliwości J. Rawlsa. Wspomnianą umowę zawierają tu istoty racjonalne, umiejscowione w warunkach niewiedzy o ich rzeczywistej sytuacji życiowej. Jest to sytuacja hipotetyczna, w której strony wysuwają propozycje określonych zasad sprawiedliwości i porozumiewają się co do ich wyboru. Brak wiedzy o ich rzeczywistej sytuacji życiowej skłania je do przyjęcia zasad, które są przedmiotem teorii sprawiedliwości. Porozumienie będzie wiązało jednostki, które je zawarły. Dzięki temu uzgodnione w tych warunkach i formie zasady sprawiedliwości miałyby obowiązywać w porządku społecznym po zawarciu porozumienia, kiedy stronom umowy staną się wiadome ich rzeczywiste pozycje społeczne i zdeterminowane nimi przekonania o sprawiedliwości. Porozumienie dotyczące zasad sprawiedliwości jest przy tym ogólne. Dotyczy bowiem zasad sprawiedliwości przyjmowanych jako fundament porządku społecznego, nie poszczególnych instytucji. Ma być jednak podstawą rekonstrukcji ciągu porozumień zawieranych dla poszczególnych instytucji. Jest przez to umową o wysokim poziomie hipotetyczności⁴.

³ Na marginesie warto odnotować kilka uwag dotyczących przynależności koncepcji Rawlsa do nurtu teorii umowy społecznej. Najczęściej przywoływanym kryterium przyporządkowania jest schemat uzasadnienia zasad sprawiedliwości pomyślanych dla podstawowej struktury społecznej. Chodzi zatem o procedurę, w toku której dokonuje się uzgodnień dotyczących treści zasad sprawiedliwości. Szersze ujęcie tego kryterium obejmuje twierdzenie, że przynależność do nurtu umowy społecznej potwierdza wiodąca myśl koncepcji sprawiedliwości, zgodnie z którą instytucje polityczne będą uchodzić za sprawiedliwe i zasługiwać na uznanie, o ile zostaną ukształtowane zgodnie z zamysłem racjonalnie działających obywateli, powziętym w hipotetycznych i rozumnych warunkach umownych. W literaturze przedmiotu wskazuje się na jeszcze jedno, dodatkowe czy uzupełniające kryterium. Oto stwierdza się, że przynależność do nurtu teorii umowy społecznej wyznacza także przekonanie, zgodnie z którym teoria sprawiedliwości politycznej musi być nośnikiem liberalizmu politycznego. Przy czym – co niezwykle istotne – winna ona odwoływać się do tradycji historycznej nowożytnych demokracji konstytucyjnych i nie może zawierać ani wyrażać przesłanek odnoszących się do aktywności obywateli poza sferą przestrzeni politycznej. Wspominam o tym, by nie budziło wątpliwości, że nie każda teoria powielająca wspomniany schemat argumentacyjny musi być nośnikiem wartości politycznych liberalizmu. Czy określona teoria umowy społecznej zostanie zaliczona do tradycji historycznej nowożytnych demokracji konstytucyjnych jest nader złożoną kwestią i zależną od przyjętej perspektywy. Dla niektórych badaczy kluczowe znaczenie mieć będą prawa i wolności, dla innych rządy większości, a pozostałych rządy prawa. Zob. szerzej: Th.M. Besch, *Über John Rawls' politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls' Begründung einer politischen Gerechtigkeitstheorie*, Frankfurt am Main 1998, s. 9 oraz P. Rinderle, *Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik*, Freiburg/München 1998, s. 25–34.

⁴ Zob. także P. Polaczuk, *Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa (zarys)*, w: B. Kruszewska, P. Polaczuk, L. Świto (red.), *Sprawiedliwość. Wybrane koncepcje*, Olsztyn 2010, s. 61–86; P. Polaczuk, *Sytuacja początkowa*, w: *Sprawiedliwość. Wybrane...*, s. 87–104; P. Polaczuk, *O podstawowych problemach z umownym uzasadnianiem zasad sprawiedliwości w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa*, w: *Sprawiedliwość. Wybrane...*, s. 105–133.

1. Ogólność

W akapicie poprzedzającym podałem nader ogólną definicję ogólności umowy dotyczącej zasad sprawiedliwości. Jest to porozumienie tylko co do zasad i to zasad będących fundamentem porządku społecznego. Szersze omówienie tego elementu obejmuje przesłanki ogólności umowy i teorii sprawiedliwości oraz konsekwencje ogólności umowy dla jej hipotetycznego charakteru oraz dla warunków, w jakich strony ją zawierają. W kontekście pierwszego z elementów należy zwrócić uwagę na twierdzenie J. Rawlsa, zgodnie z którym punktem wyjścia teorii sprawiedliwości są intuicyjne przekonania, które żywi każdy. Mają one charakter ogólny i składają się na pojmowanie sprawiedliwości w sposób otwarty na interpretację. Dlatego intuicyjne przekonania dotyczące sprawiedliwości mogą zostać ujęte w oparciu na umowie koncepcję sprawiedliwości, która pogodzi różne przekonania i uzasadni zbiór powiązanych ze sobą zasad⁵. Zasady sprawiedliwości mają zaś tym intuicjom odpowiadać, zachowując wymaganą do tego ogólność. Ponadto, J. Rawls wiąże wymóg ogólności z poglądem, według którego sprawiedliwość jest współcześnie pierwszą cnotą społecznych instytucji. Odnotowuje tym twierdzeniem skutki przeszłych zmian społecznych, które wyłoniły motywowane poczuciem sprawiedliwości oczekiwania jednostek wobec instytucji społecznych. W tym sensie przytoczony pogląd dotyczy pierwszeństwa sprawiedliwości pośród innych wartości leżących u podstaw reguł współdziałania członków społeczeństwa. Konsekwencją poglądu o pierwszeństwie sprawiedliwości jest uogólnienie teorii sprawiedliwości. Dzięki tej własności będzie można uczynić z zasad sprawiedliwości fundament organizacji instytucji społecznych. Relacje między tymi przesłankami ogólności teorii umowy, która jest jądrem teorii autora, oraz ogólności zasad sprawiedliwości, J. Rawls odsłania w argumentacji na rzecz recepcji idei umowy społecznej. Idea ta może służyć uzasadnieniu całościowego systemu etycznego, który obejmowałby zasady wszystkich cnot. Z uwagi na ogólność intuicyjnych poglądów dotyczących sprawiedliwości oraz przekonanie, że sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji, recepcja idei umowy społecznej dotyczy wyłącznie zasad sprawiedliwości. Tak rozumiem stwierdzenie J. Rawlsa, że ograniczenie jego teorii umowy do zasad sprawiedliwości wiąże się z ogólnym charakterem poglądu, którego przykład stanowi teoria sprawiedliwości⁶.

W konsekwencji J. Rawls uogólnia teorię sprawiedliwości i umowy społecznej oraz przenosi pojęcie umowy na wyższy poziom abstrakcji. Materialnym wyrazem uogólnienia jest ogólność samych zasad sprawiedliwego stowarzysza-

⁵ P. Polaczuk, *Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa (zarys)*, w: *Sprawiedliwość. Wybrane...*, s. 64.

⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 48.

nia się ludzi. Mają one bowiem regulować dalsze porozumienia określające rodzaje możliwej kooperacji oraz instytucje społeczne⁷. Innymi słowy, zasady sprawiedliwości muszą być wprawdzie dostatecznie ogólne, jeśli mają stanowić tak rozumiany fundament całego systemu kooperacji, w jakim funkcjonują członkowie społeczeństwa⁸. Tylko ogólne zasady mogą być bowiem podstawą wielu instytucji społecznych. Można je potem uszczegółowić uzgadniając poszczególne instytucje społeczne.

2. Hipotetyczność

Zasady muszą ponadto umożliwiać krytykę i reformę instytucji z punktu widzenia sprawiedliwości. Krytyka i zmiana reguł współdziałania wymaga dokonania oceny funkcjonowania dotychczasowych reguł. J. Rawls twierdzi, że nie jest ona możliwa bez analizy praktyki ich stosowania. Na potrzeby wspomnianej analizy dokonuje się rekonstrukcji ciągu hipotetycznych porozumień, które są źródłem reguł kształtujących wspomnianą praktykę. Początkiem rekonstrukcji jest umowa zawarta w sytuacji początkowej, w której dokonuje się ustaleń ogólnych zasad sprawiedliwości⁹. Aby zatem zasady sprawiedliwości mogły być fundamentem organizacji wspólnoty w przyjętym przez J. Rawlsa rozumieniu, muszą być uzgodnione w hipotetycznym porozumieniu. W przeciwnym razie nie będzie możliwa ocena funkcjonowania reguł współdziałania, bowiem nie będzie można przeprowadzić rekonstrukcji hipotetycznych porozumień dotyczących owych reguł. Podstawą tej rekonstrukcji jest umowa, w której uzgodniono zasady sprawiedliwości. Umowa ta winna mieć bardziej hipotetyczny charakter od porozumień rekonstruowanych z myślą o ocenie funkcjonowania poszczególnych instytucji. By to osiągnąć, warunki zawieranego porozumienia w sprawie zasad sprawiedliwości muszą zostać oczywiście sformułowane bardziej abstrakcyjne od uwarunkowań kształtujących sytuację podmiotów podejmujących rozstrzygnięcia dotyczące struktury czy kompetencji organów stosujących określone reguły w praktyce swojej działalności. Porozumienie zawierane w sytuacji początkowej rozstrzyga bowiem o wiążących podstawach organizacji współdziałania.

⁷ Ibidem, s. 40–42; T. Pogge, *Hypothetische Gesellschaftsverträge: Drei Schwierigkeiten*, w: *Modelle...*, s. 117–118; instytucje, o których pisze J. Rawls, to określone reguły współdziałania; mogą one dotyczyć np. własności, podziału pracy czy konkurencji między podmiotami interakcji społecznych.

⁸ Stanowi to warunek ich wyboru przed zasadami postulowanymi w ramach innych koncepcji, warunek ich bezstronności oraz powszechnej wiedzy o zasadach, które są dzięki temu przestrzegane.

⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 41.

Eksponując nie formę, lecz wewnętrzną strukturę umowy można powiedzieć, że warunki, w jakich uzgadniane są zasady sprawiedliwości, muszą być pomyślane na takim poziomie abstrakcji, by umowa zawierana w sytuacji początkowej mogła uzasadnić powszechną ważność wysłowionych w niej zasad sprawiedliwości jako podstawy systemu kooperacji oraz oceny jego instytucji. W ten sposób rozumiem twierdzenie J. Rawlsa, zgodnie z którym teoria sprawiedliwości uogólnia teorię umowy społecznej i przenosi pojęcie umowy na wyższy poziom abstrakcji.

3. Hipotetyczność umowy jako przeszkoda do powstania stanu zobowiązania uzgodnionymi w niej zasadami

Krytyczną analizę przyjętego przez J. Rawlsa sposobu uzasadniania rozpoczynam od dwóch spostrzeżeń. Po pierwsze, ograniczyłem się do krótkiej charakterystyki cech formalnych podstawowej części tego uzasadnienia. Cechy te dotyczą konstrukcji umowy dotyczącej zasad sprawiedliwości, wzorowanej na modelu właściwym dla teorii umowy społecznej. Z tego względu krytyczne konkluzje poniższej analizy będą dotyczyć teorii sprawiedliwości. Po drugie, odnosząc się do wybranych cech formalnych konstrukcji umowy dotyczącej zasad sprawiedliwości, nie należy zapominać, że idea umowy społecznej ma – przynajmniej w zamierzeniu – służyć uzasadnieniu, którego siła przekonywania bliska jest zaufaniu, jakim obdarzamy intuicyjne poglądy o sprawiedliwości. Wspominam o tym, ponieważ problematyczność konstrukcji przyjętej przez J. Rawlsa bierze się z ograniczeń, jakim podlegają rozumowania oparte na umowie społecznej. W literaturze przedmiotu stwierdza się, hipotetyczna umowa społeczna jest konstrukcją, która nie pozwala osiągać założonych dla niej celów. Skutki zawarcia porozumienia zostały bowiem pomyślane analogicznie jak w przypadku umów zawieranych w praktyce życia społecznego. Tymczasem tylko rzeczywiście zawarte umowy oraz faktycznie złożone przyrzeczenia mogą uchodzić za wiążące. Ponadto, umowy faktycznie zawierane nie są zdarzeniami na tyle jednorodnymi, by można było traktować umowę jako źródło uzasadnienia powszechnie ważnych zasad. W konkluzji stwierdza się *a contrario*, że idea umowy społecznej nie może wykorzystywać argumentacyjnie normatywnego wymiaru umowy¹⁰. Podniesione zarzuty ciążą w szczególności teorii sprawiedliwości. J. Rawls podnosi bowiem teorię umowy społecznej na wyższy poziom abstrakcji, co wyjaśniłem w akapitach poprzedzających.

¹⁰ W. Kersting, *Die Grenzen des Vertrages. Systematische Probleme der Vertragstheorie*, w: *Modelle...*, s. 140–141.

Należy podkreślić, że w argumentacji krytycznej wobec konstrukcji umowy społecznej poruszono problem hipotetyczności umowy. Wątpliwości, do których argumentacja ta się odnosi, można ująć w pytaniu, czy hipotetyczne umowy dotyczące zasad sprawiedliwości mogą stać się źródłem rzeczywistych zobowiązań, tj. podstawą praw i obowiązków w istniejących porządkach społecznych? Powiada się w konkluzji, że tak nie jest z tego oto powodu, że umowy faktycznie zawierane, które określają prawa i obowiązki stron, mają różne warunki umowne i dochodzą do skutku w zróżnicowanych uwarunkowaniach pozaumownych (np. rzeczowych, osobowych, społecznych, indywidualnych). Toteż nie jest trafne odwołanie się do związania w stosunku umownym jako źródła powszechnego obowiązywania zasad. Rzecz zatem nie w samym ujednoczeniu warunków zawarcia umowy dotyczącej powszechnie ważnych zasad, lecz także w uwarunkowaniach w pewnym sensie zewnętrznych wobec warunków umownych. Ugruntowanie praw i obowiązków płynących z zasad, do których prowadzi rozumowanie oparte na hipotetycznych warunkach umownych, nie jest bez nich możliwe. Ujmując ten pogląd prościej, na podstawie zasad, na jakie zgodę wyraziliśmy w pomyślanej jedynie sytuacji (hipotetycznych warunkach), w jakiej się nie znaleźliśmy, nie można ustalić praw i obowiązków realizowanych bądź ciążyących na nas w określonej rzeczywistości społecznej¹¹.

4. Analiza zarzutu wysuniętego wobec teorii umowy społecznej na gruncie teorii sprawiedliwości J. Rawlsa

Analizę zarzutu przedstawionego powyżej rozpocznę od dwóch uwag. Po pierwsze, należy zauważyć, że krytyczna argumentacja dotycząca idei umowy społecznej w ogóle dotyka także teorii sprawiedliwości. Można uznać, że skoro J. Rawls przenosi teorię umowy społecznej na wyższy poziom abstrakcji, sformułowany w literaturze przedmiotu zarzut ciąży w szczególności omawianej teorii sprawiedliwości. Druga uwaga dotyczy założeń, jakie przyjęto formułując ów zarzut. Oto bowiem łączy się w nim dwa istotne wątki schematu rozumowań opartych na idei umowy społecznej. Obowiązywanie zasad jest w tym schemacie następstwem hipotetycznego, umownego porozumienia stron, zawartego na założonych i ujednoczonych warunkach. Na poziomie refleksji ogólnej nie można odmówić racji krytykom teorii umowy społecznej. Odnosząc te uwagi na grunt teorii sprawiedliwości J. Rawlsa należy jednak poczynić pewne zastrzeżenia. Otóż podniesienie tego zarzutu względem omawianej teorii sprawiedliwości

¹¹ Ibidem, s. 141.

zakłada porównywalną różnorodność warunków kontraktowych oraz uwarunkowań, w jakich kształtują się intuicyjne poglądy o sprawiedliwości. Jest to jednak uproszczenie zaistniałe na gruncie poglądu samego J. Rawlsa. Powiada on bowiem, że teoria sprawiedliwości, oparta na idei umowy, stawia sobie za cel uzasadnienie intuicyjnych przekonań o sprawiedliwości. Jeśli ograniczymy się do głównej idei teorii sprawiedliwości, jaką jest teoria umowy społecznej, pozostanie przyjąć, że wspomnianego uzasadnienia dostarcza hipotetyczna sytuacja, w jakiej racjonalne jednostki uzgadniają zasady sprawiedliwości. Innymi słowy, uproszczenie w przytoczonej argumentacji ma swoje źródła w zamyśle uzasadnienia poglądów, jakie J. Rawls łączy z kształtującą się w różnorodnych warunkach intuicją. Tymczasem uwarunkowania, w jakich kształtują się intuicyjne przekonania o sprawiedliwości, przenoszone są na grunt elementów teorii kreowanych na potrzeby określenia przedmiotu zasad sprawiedliwości w taki sposób, by zintegrować możliwie szerokie spektrum problemów występujących w porządku społecznym. Myślę tu przede wszystkim o tzw. podstawowej strukturze społecznej. Za tym myślowym zabiegiem kryje się przekonanie o potrzebie sprecyzowania źródła preferencji wobec zasad, które mają być fundamentem organizacji współdziałania ludzi¹². Przytoczone przeze mnie twierdzenie J. Rawlsa o pierwszeństwie sprawiedliwości wskazuje bowiem na konieczność uzasadnienia zasad sprawiedliwości tak, by pod określonymi względami zostały one uznane za lepszą alternatywę od zasad postulowanych przez inne koncepcje. Wspomniana podstawowa struktura społeczna ma zatem w zamierzeniu odpowiadać rzeczywistym warunkom, w jakich kształtują się intuicyjne poglądy o sprawiedliwości. Warunki te są przesuwane z poziomu ich związku z intuicją do ujętej teoretycznie sfery, w której kształtuje się przedmiot postulowanych przez J. Rawlsa zasad sprawiedliwości¹³. Podstawowa struktura społeczna nie charakteryzuje wówczas konkretnych sytuacji, w jakich podnoszone są rozmaite żądania społeczne. Uniemożliwiają one bowiem sformułowanie zasad sprawiedliwości. Wspomnianą strukturę tworzą ogólne i obiektywne warunki kooperacji społecznej, zredukowane do poziomu rozstrzygającego o okolicznościach decydujących o życiowym starcie. Podkreślić należy, że chodzi tu o uwarunkowania powszechne, które mają charakter strukturalny.

Rezultaty powyższych rozważań sprowadzić można do twierdzenia, że pogląd o pierwszeństwie cnoty sprawiedliwości kreuje na gruncie teorii problem wyboru zasad postulowanych przez J. Rawlsa spośród innych, alternatywnych koncepcji. Zagadnienie wyboru zasad sprawiedliwości uzasadnia przeto zinte-

¹² Pierwszeństwo sprawiedliwości ma na gruncie intuicji charakter ogólny. Na gruncie teorii należy zaś wykazać, że postulowana koncepcja sprawiedliwości zostałaby wybrana spośród wielu innych.

¹³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 158–157.

growing w ramach teorii określonych warunków społecznych. Dlatego trudno zgodzić się z poglądem o redukcji różnorodności uwarunkowań wyłącznie do warunków hipotetycznych. Podkreślić jednak należy, że wskazana przeze mnie nieścisłość w uzasadnieniu stanowiska krytycznego wobec teorii sprawiedliwości ma swoje uzasadnienie w rozumowaniach J. Rawlsa, w których ideę umowy społecznej czyni się główną ideą teorii sprawiedliwości. W konkluzji należy stwierdzić, że spotęgowana hipotetyczność porozumienia dotyczącego zasad sprawiedliwości jest równoważona zobiektywizowanymi warunkami, w jakich kształtują się intuicyjne poglądy dotyczące sprawiedliwości.

5a. Uwarunkowania sprawiedliwości jako argument w analizie zarzutu opartego na hipotetyczności umowy

W dotychczasowych rozważaniach twierdziłem, że warunki porozumienia w sprawie zasad sprawiedliwości są bardziej abstrakcyjne od uwarunkowań kształtujących sytuację podmiotów podejmujących rozstrzygnięcia odnośnie do reguł funkcjonowania rozmaitych organów, które w różnym charakterze uczestniczą w kooperacji społecznej. Przedstawiłem również stanowisko wyrażone w literaturze przedmiotu, które głosi, że umowa dotycząca zasad sprawiedliwości nie może służyć uzasadnieniu zasad sprawiedliwości, bo jest ledwie hipotetycznym zobowiązaniem umownym. Za analizowanym twierdzeniem przemawiał argument nierzeczywistej koherencji uwarunkowań, w jakich zawierano by umowę (jak również sam jej przedmiot). Okazał się on jednak zbyt stanowczy i bazował na uproszczeniu. Przedstawiony przeze mnie pogląd należy uzupełnić o jeszcze jeden argument. Chodzi o powody pozwalające przyjąć, jakoby racjonalnie podmioty zawarły umowę dotyczącą zasad sprawiedliwości. Zostały one ujęte w samej teorii sprawiedliwości¹⁴. Dobrym przykładem mogą tu być tzw. uwarunkowania sprawiedliwości, które J. Rawls odnosi do sytuacji pierwotnej, zatem tej, w jakiej jednostki proponują określone zasady sprawiedliwości i dokonują ich wyboru¹⁵. Uwarunkowania sprawiedliwości są wskazówką konieczną do tego, aby sytuacja pierwotna zinterpretowana została w sposób umożliwiający wybór zawsze tych samych zasad¹⁶. Opis uwarunkowań sprawiedliwości pozwala twierdzić, że ten element teorii może również zastępować szczegółowe

¹⁴ Ibidem; zdaniem Kerstinga, tryb ten można rozważać w wymiarze epistemologicznym i moralnym.

¹⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 184; sytuacja pierwotna poprzedza sytuację początkową, która jest jej filozoficzną interpretacją. J. Rawls twierdzi także, że ta interpretacja jest wynikiem refleksji hipotetycznej.

¹⁶ Ibidem, s. 199, 212.

uwarunkowania, w jakich kształtują się intuicyjne poglądy o sprawiedliwości. J. Rawls argumentuje za tym elementem teorii, twierdząc m.in., że wiedza o szczegółowych warunkach własnego społeczeństwa komplikowałaby sytuację początkową, w której uzgadnia się zasady sprawiedliwości¹⁷. Owe szczegółowe warunki społeczeństwa są bowiem zróżnicowane, a część z nich ma charakter arbitralny i przypadkowy. W rezultacie nie byłoby możliwe osiągnięcie zgody co do zasad sprawiedliwości¹⁸ bez negocjacji, których rezultat będzie zawsze z jakiegoś punktu widzenia niedostatecznie przekonujący. Intuicyjne poglądy o sprawiedliwości zakładają bowiem, że prawa gwarantowane przez sprawiedliwość są nienaruszalne i nie mogą być przedmiotem politycznych targów czy rachunku interesów¹⁹. Uwarunkowania sprawiedliwości są zatem w pewnym zakresie argumentacyjnymi wskazaniem, które substytuują szczegółowe warunki związane z intuicją. Podstawowa struktura społeczna pełni tę funkcję dla wskazań opartych na warunkach podstawowych i strukturalnych, które dotyczą wyboru zasad postulowanych w koncepcji J. Rawlsa. Zawarte w teorii sprawiedliwości wskazania miałyby zatem służyć jako argumenty pozwalające przekonać każdego do wyrażenia zgody na zasady przyjęte przez podmioty umiejscowione w określonej sytuacji.

Wyjaśnienie postępowania podmiotów dokonujących ustaleń dotyczących zasad sprawiedliwości w trybie umownym będzie zatem zrozumiałe na podstawie argumentów zawartych w elementach teorii. Wspomniane argumenty odpowiadają w zamierzeniu warunkom, w jakich kształtują się poglądy o sprawiedliwości, tyle że na potrzeby funkcji, jaką pełnią w przyjętym schemacie uzasadniania, dokonuje się ich obiektywizacji. Należy podkreślić, że o ile strukturalne warunki społeczne zostały przeniesione na grunt podstawowej struktury społeczeństwa, o tyle moralny kontekst poglądów o sprawiedliwości tworzą uwarunkowania sprawiedliwości. J. Rawls powiada, że strony umowy nie są związane więzami moralnymi, jakie ich uprzednio łączyły²⁰. Twierdzi także, że wyliczenie uwarunkowań sprawiedliwości „nie angażuje żadnej konkretnej teorii ludzkiej motywacji; ma raczej na celu odzwierciedlenie w opisie sytuacji początkowej wzajemnych stosunków między jednostkami, które przygotowują grunt dla problematyki sprawiedliwości”²¹. Należy dodać, że podmiotom umiejscowionym w sytuacji początkowej wiadome jest występowanie uwarunkowań sprawiedliwości²².

¹⁷ Ibidem, s. 209.

¹⁸ Ibidem, s. 214.

¹⁹ Ibidem, s. 30.

²⁰ Ibidem, s. 197.

²¹ Ibidem, s. 199.

²² Ibidem, s. 197.

5b. Problem relacji uwarunkowań sprawiedliwości do potrzeb moralnych. Warunki nałożone na pojęcie słuszności

Powyższa argumentacja przeciw zarzutowi wysuniętemu przez Kerstinga, nie jest wyczerpująca. Wymaga analizy relacji pomiędzy formalnymi przecież uwarunkowaniami sprawiedliwości a moralnymi potrzebami kształtującymi się w relacjach społecznych. Poruszany przeze mnie problem dotyczy tego, czy owe uwarunkowania odpowiadają w dostateczny sposób potrzebom moralnym. Na to pytanie należy udzielić odpowiedzi przeczącej. Jakkolwiek bowiem J. Rawls twierdzi, że uwarunkowania sprawiedliwości odzwierciedlają wzajemne stosunki między jednostkami, to potrzebę wyłonienia tychże uwarunkowań sprowadza do dwóch czynników. Uważa mianowicie, że nie jest nam obojętne, jak rozdzielane są korzyści i jak przebiega kooperacja, która pozwala osiągać większe korzyści od tych, jakie uzyskalibyśmy w pojedynkę²³. Widoczna redukcja potrzeb moralnych do wymiaru korzyści płynących z kooperacji budzi największe wątpliwości. Jej pochodną jest schemat racjonalnych zachowań jednakich podmiotów umiejscowionych w sytuacji początkowej. Wiedza, w jaką wyposażone zostają te podmioty, nie wykracza poza określony zasób konieczny do przyjęcia korzystnych zasad sprawiedliwości, nie zaś takich, które odpowiadają motywacjom moralnym, zróżnicowanym ze względu na sytuację życiową konkretnych jednostek.

John Rawls wprowadza wszak jeszcze jeden element, który w zamierzeniu ma uzasadnić położenie podmiotów umiejscowionych w sytuacji początkowej. Stwierdza mianowicie, że wiedza tych podmiotów oraz stojące przed nimi alternatywy wyboru zasad podlegają ograniczeniom wynikającym z tzw. warunków nałożonych na pojęcie słuszności. Uważa, że ich spełnienie pozwala wyeliminować egoizm z ludzkich zachowań, skąd czerpie przekonanie o „sile moralnej” wymogów związanych ze słusznością. Jej przejawem jest dopasowanie roszczeń wysuwanych przez jednostki względem instytucji oraz w stosunku do innych²⁴. Dodać należy, że warunki nałożone na pojęcie słuszności są warunkami obiektywnymi, ponieważ obowiązują przy wyborze wszystkich zasad etycznych. W tym sensie tworzą swoiste ramy moralnych uwarunkowań obowiązywania zasad sprawiedliwości. Składają się na nie także rozważane uprzednio uwarunkowania sprawiedliwości.

Spośród pięciu warunków nałożonych na pojęcie słuszności kluczowe są trzy wymogi. Pierwszy to warunek ogólności, którego spełnienie pozwala ustalić

²³ Ibidem, s. 195.

²⁴ Ibidem, s. 200–201.

treść zasad bez użycia nazw własnych, zaimków osobowych oraz tzw. pozornej deskrypcji określonej. Zasady wyrażają wówczas własności i relacje ogólne, nie zaś egoistyczne potrzeby jednostki. Dodać należy, że z wymogiem ogólności koresponduje uniwersalność stosowania zasad, które mają obowiązywać wszystkich z tytułu bycia osobą moralną. Nie będą one zatem formułowane tak, by na podstawie ich brzmienia możliwe było ograniczenie zakresu ich zastosowania do klasy jednostek, wyróżnionej na podstawie szczególnych cech społecznych i biologicznych. W ten sposób eliminowane są zachowania nieetyczne społecznie, motywowane troską o umocnienie pozycji określonych grup, których członkowie mają owe cechy szczególne. Kosztem uniwersalizacji zasad jest wszak standaryzacja sytuacji życiowych jednostek. J. Rawls będzie traktować ich prawa i obowiązki jako konsekwencję pierwszych zasad, które obowiązują wszystkich. Wreszcie warunek uporządkowania konfliktowych roszczeń wynika z roli, jaką pełnić mają zasady sprawiedliwości. Także i tu należałoby poczynić pewne zastrzeżenie. Otóż J. Rawls wyjaśnia, że nie idzie mu o uporządkowanie zupełne, tj. takie, które objęłoby wszystkie roszczenia, jakie mogą się pojawić w praktyce. Chodzi wyłącznie o roszczenia, których porządek może zostać ustalony na podstawie kryterium istotności dla osób oraz ich położenia, niezależnie od pozycji społecznej czy umiejętności zastraszenia bądź wywierania przymusu²⁵. Spełnienie wymogu uporządkowania pozwala wykluczyć tzw. egoizm ogólny, który przejawia się w tym, że każdej osobie wolno robić cokolwiek, co według jej osądu może posłużyć jej własnym celom bądź sprzyjać własnym interesom²⁶. Warunek uporządkowania konkurujących roszczeń na podstawie zasad spełniających ten wymóg stanowi przeto istotną przeszkodę dla postaw egoistycznych członków społeczeństwa.

6. Etyczny wymiar umowy jako motyw zobowiązania umową

Na zakończenie należy rozważyć zagadnienie etycznego wymiaru umowy. Przypomnę, że Kersting negował stan związania jednostek hipotetyczną umową, opierając się na analogii do umów zawieranych w praktyce. Różni ją od hipotetycznego porozumienia zarówno warunki umowne, jak i uwarunkowania pozakontraktowe. W mojej ocenie, te różnice są znoszone na poziomie elementów teorii, choć nie w pełnym zakresie, wyznaczanym przez analogię do umów

²⁵ Ibidem, s. 201–202, 204–205.

²⁶ Ibidem, s. 207.

zawieranych w praktyce. Dlatego należałoby poszukiwać części warunków zawarcia umowy w jej etycznym wymiarze.

Uwagi dotyczące tego zagadnienia należy rozpocząć od przypomnienia, że wymogi nałożone na pojęcie słuszności są ograniczeniami wiedzy podmiotów w sytuacji początkowej. Mogą one także ukierunkować dokonywany przez nich wybór tak, by wyeliminować alternatywy, które nie spełniają przedstawionych warunków. Byłyby one bowiem źródłem nieetycznej organizacji porządku społecznego, który zostałby podporządkowany celom jednej osoby czy określonej grupy. Podkreślić jednak należy, że zgodnie z powyższymi uwagami, warunki nałożone na pojęcie słuszności stanowią uzasadnienie położenia podmiotów w sytuacji początkowej. Wspomniane ramy moralnych uwarunkowań obowiązywania zasad sprawiedliwości tworzą zatem warunki pozaumowne. Uwaga ta dotyczy także uwarunkowań sprawiedliwości. W literaturze przedmiotu formułowany jest pogląd, zgodnie z którym umowa zawierana w sytuacji początkowej nie ma charakteru autonomicznego²⁷. Argumenty na rzecz moralnie słusznego wyboru dokonywanego przez podmioty, które zostały w niej umiejscowione, pochodzą bowiem z teorii sprawiedliwości. Przykładem są dwa rozważane tutaj elementy teorii, tj. uwarunkowania sprawiedliwości oraz wymogi nałożone na pojęcie słuszności. Będą one łącznie wyznaczały ramy moralnych uwarunkowań obowiązywania zasad. Zawarta w nich argumentacja ma umożliwić zrozumienie i zaakceptowanie wyjaśnienia zachowań podmiotów ustalających zasady sprawiedliwości w sytuacji kontraktowej.

Trzeba wszak nadmienić, że powyższa konstrukcja eliminuje z uzasadnienia przekonania moralne, które kształtują się w zróżnicowanych sytuacjach życiowych. Myślę o standaryzacji sytuacji jednostek oraz wysuwanych przez nie roszczeń. Okazuje się, że przyjęty przez J. Rawlsa schemat, oparty na argumentach zewnętrznych względem umowy, nie integruje przekonań moralnych ukształtowanych w różnych sytuacjach życiowych. Nie jest to ustalenie bez znaczenia dla uzasadnienia obowiązywania zasad. Zakres uzasadnienia opartego na modelu kontraktu jest bowiem ograniczony, natomiast ramy moralnych uwarunkowań obowiązywania zasad sprawiedliwości tworzą warunki pozaumowne. Dlatego też to, co przydać miałoby porozumieniu charakter etyczny, nie daje się uzasadnić modelem umowy, zaś z perspektywy teoretycznego uzasadnienia umowa ma znaczenie wtórne. Z normatywnych elementów teorii w drodze interpretacji wywodzony jest moralny wymiar umowy²⁸.

²⁷ W. Kersting, *Die Grenzen des Vertrages. Systematische Probleme der Vertragstheorie*, w: *Modelle...*, s. 142.

²⁸ Ibidem, s. 142–144; Kersting wymienia także założenia dotyczące równości oraz praw człowieka.

Podsumowanie

W niniejszym artykule odniosłem się do niektórych zastrzeżeń, jakie są podnoszone w literaturze przedmiotu w odniesieniu do modelu uzasadnienia opartego na idei umowy społecznej. Ich przedmiotem jest hipotetyczność umowy społecznej. Charakter umowy miałby uniemożliwiać przyjęcie założenia, na podstawie którego wiąże ona podmioty także poza warunkami, w jakich została zawarta. Powyższy zarzut miałby dotyczyć także teorii sprawiedliwości J. Rawlsa, którego główną ideą jest idea umowy społecznej. W przeprowadzonej analizie wyjaśniłem założenia, pojęcia i złożone relacje, z jakich autor teorii sprawiedliwości wywodzi stopień hipotetyczności porozumienia dotyczącego zasad sprawiedliwości. Wskazałem następnie na elementy jego teorii (na uwarunkowania sprawiedliwości oraz na warunki nałożone na pojęcie słuszności), w których J. Rawls umiejscawia warunki takie jak warunki umów zawieranych w praktyce i ich uwarunkowania pozakontraktowe. Są one zbliżone do warunków wyznaczanych wspomnianą analogią z umowami zawieranych w praktyce. Z uwagi na te elementy teorii sprawiedliwości, twierdzenie, zgodnie z którym hipotetyczna umowa nie może uchodzić w ogóle za źródło uzasadnienia powszechnie ważnych zasad sprawiedliwości, uważam za przedwczesne i nazbyt stanowcze. Należałoby je jednak uznać za nietrafne tylko wówczas, gdyby umowa miała wymiar etyczny. Wskazane elementy teorii sprawiedliwości nie wykazują jednak relewantnych relacji do potrzeb moralnych (motywacji) jednostek. Analiza rozumowań J. Rawlsa ujawniła swoistość moralnej argumentacji na rzecz postulowanych przez niego zasad. Autor teorii sprawiedliwości sprowadza tę argumentację do korzyści uzyskiwanych przez podmioty dokonujące uzgodnień co do zasad i umiejscowiona zostaje ona przez niego poza sytuacją kontraktową.

KILKA UWAG O KONTRAKTOWYM UZASADNIENIU ZASAD SPRAWIEDLIWOŚCI U JOHNA RAWLSA

(STRESZCZENIE)

Autor podjął się przeanalizowania wybranych wątków krytyki teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Chodzi o ograniczenia, jakim podlegają rozumowania oparte na konstrukcji umowy społecznej. Są one związane charakterem porozumienia dotyczącego zasad sprawiedliwości oraz jej miejscem i rolą w strukturze hipotetycznych umów dotyczących reguł współdziałania członków społeczeństwa. Redukcji ulega przez to różnorodność warunków kontraktowych oraz uwarunkowań, w jakich kształtują się intuicyjne poglądy o sprawiedliwości. W rezultacie argumentacja dotycząca zasad sprawiedliwości, które miały wyrażać intuicyjne poglądy o sprawiedliwości, ogranicza się do problematyki korzyści uzyskiwanych przez podmioty porozumiewające się w sprawie zasad.

SOME REMARKS ON THE CONTRACTARIAN JUSTIFICATION OF THE PRINCIPLES OF JUSTICE AS SET FORTH IN JOHN RAWLS'S THEORY

(SUMMARY)

This article analyzes selected aspects of criticism concerning John Rawls's theory of justice. In particular, this refers to the limitations of those arguments based on the construct of social contract. These limitations are connected with the nature of contract regarding the principles of justice as well as the place and role of justice within the structure of hypothetical agreements setting forth the rules governing cooperation between the members of a given society. This restricts the multitude of contract conditions and circumstances in which intuitive beliefs about justice are formulated. Consequently, the argument referring to the principles of justice that were to express intuitive beliefs about justice becomes limited to those issues involving benefits gained by entities who enter into agreements concerning these principles.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR VERTRAGLICHEN BEGRÜNDUNG VON GERECHTIGKEITSPRINZIPIEN BEI JOHN RAWLS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der vorliegende Aufsatz umfasst die Analyse von ausgewählten Fragen der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Es geht um Einschränkungen, denen Überlegungen unterliegen, die von dem Konstrukt des Gesellschaftsvertrages ausgehen. Sie sind verbunden mit dem Charakter der Vereinbarung, in der Gerechtigkeitsprinzipien festgelegt werden. Andere Einschränkungen ergeben sich aus der Rolle, welche dem in der Anfangssituation geschlossenen Vertrag in der Struktur von weiteren hypothetischen Vereinbarungen zukommt. In diesen Vereinbarungen werden detaillierte Kooperationsregeln zwischen den Gesellschaftsmitgliedern festgeschrieben. Dies hat einen wesentlichen Einfluss auf Vertragsbedingungen sowie Bedingungen, in denen sich intuitive Ansichten hinsichtlich der Gerechtigkeit gestalten. Die Vielfalt von diesen Bedingungen wird dadurch reduziert. Die für vereinbarte Prinzipien vorgebrachten Argumente, werden demzufolge auf Vorteile bzw. Nutzen von Vertragspartnern beschränkt, anstatt intuitive Ansichten hinsichtlich der Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Wadym Slusar
Wydział Filozofii
Żytomierski Uniwersytet Państwowy im. Iwana Franki

„Планшетное сознание” как субъективная составляющая „рационального насилия” в глобализированном мире

Słowa kluczowe: przemoc, „przemoc racjonalna”, „tabletowa świadomość”, postpanoptyczność, cynizm.

Keywords: violence, “rational violence”, “tablet consciousness”, postpanopticon, cynicism.

Schlüsselworte: Gewalt, „rationale Gewalt“, „Flachbettbewusstsein“, Postpanoptikum, Zynismus.

История человечества наглядно демонстрирует, что насилие является неизменной составляющей социального бытия. При наличии множества форм его проявлений, его субстанциальной основой можно определить подчинение природы человека социальным правилам и нормам сосуществования индивидов. Такой подход к объяснению насилия позволяет нам избежать субъективных оценок данного феномена, акцентируя внимание на его сущностных характеристиках, на его роли в социальном развитии, в т. ч. и социальных трансформациях. XX век можно смело назвать эпохой торжества насилия, принесшей человечеству колоссальные жертвы, как во время мировых войн, так и локальных, знаменующихся массовым истреблением населения в короткий период времени (напр., при режиме „красных кхмеров” в Кампучии, при геноциде в Руанде в 1994 г.). Это актуализировало необходимость поиска новых принципов социальных взаимоотношений, в основе которых отрицание прямого действия насилия, прежде всего толерантности, ненасилия, постпаноптикума. Особенностью реализи-

рующихся на их основе форм насилия можно выделить изменение роли объекта насилия, несознательно становящегося благодаря внедрению новых технологий его субъектом как относительно других индивидов, так и действующего на него субъекта. Одновременно происходит осмысление им необходимости сохранения существующих социальных порядков, рационализация насилия. Характерной чертой такого субъекта является отношение к миру как к игре, к шоу с доминантным стремлением достижения атрактива путем непрерывного наблюдения за реальностью, направленностью на перманентное получение информации и оценок экспертов, замещающего реальное знание. Для описания модели поведения на основании соответствующих установок, убеждений, веры мы предлагаем понятие „планшетное сознание”.

В своих предыдущих исследованиях мы уже определяли основные черты „рационального” насилия. Это форма насилия, в которой, в отличие от двух других – „мифической” и „божественной”, где реализация основывается на агрессии и вере соответственно, основным инструментом выступает рациональное осознание индивидами необходимости и неотвратимости насилия. В современном мире под влиянием глобализационных процессов, тотальной технологизацией жизни человека рациональность насилия также приобретает качественно иные черты. „Новая рациональность” как атрибут насилия в глобализированном мире выражается в форме, во-первых, рациональной необходимости в целях экономии времени за счет сопоставления поведения индивида с „книгами-инструкциями” (принцип „макдональдизации”) и, во-вторых, „иллюзорной компетентности”¹. Принцип „макдональдизации” заключается в насильственном отрицании возможности существования всего лишнего, „неразумного”, минимализируя затраты времени на выполняемые действия². С развитием массовых коммуникаций компетентное насилие приобретает тотальный характер, реализуется через СМИ в форме ток-шоу и аналитических программ путем выработки компетентного решения специалистов. Но сейчас формируется „иллюзорная компетентность”, которая действует на основе создания ощущения всеобщей компетентности путем продуцирования в массовой культуре способов совместного принятия решений, что служит уже оправданию методов, а не целей.

¹ W. Slusar, *Nowa racjonalność jako atrybut przemocy w dobie globalizacji*, Українська полоністика 9 (2012), с. 89–95.

² V. Slyusar, *Rational Violence and Control in the McWorld*, V. Slyusar, O. Stolyar, *Філософія спілкування: культура, мова, цінності: матеріали науково-теоретичної конференції (ХНТУСГ ім. Петра Василенка, 28–30 березня 2012 року)*, редкол.: проф. В.М. Вандишев, проф. С.О. Завстний, доц. Н.І. Моїсєєва; відп. ред. проф. В.М. Вандишев, Харків 2012, с. 112–114, с. 113.

Впрочем, данный аспект раскрывает социальный аспект реализации „рационального насилия” современности и оставляет без внимания субъективный – носителя сознания как компонента описываемой формы социального насилия, являющегося одновременно его и объектом, и субъектом.

Понятие „планшетное сознание” предлагается нами для описания и анализа одного из атрибутов „рационального” насилия современности, являющееся, в свою очередь, характерной чертой общества постпаноптикума (основывающегося на принципе всепробиваемости), теоретически обоснованного французским мыслителем Мишелем Фуко („Надзирать и наказывать”) и художественно изображенного Джорджем Оруэллом („1984”). За последние десятилетия динамика научно-технического прогресса сказалась не только „технизацией” насилия, т. е. применением достижений науки и техники для осуществления акта прямого насилия, но и через доминирование потребительского характера социальных взаимоотношений оснащением каждого индивида инструментами для осуществления непрямого насилия. Особенностью современной техники является ее превращение в инструмент символической власти, для которой характерны надделение объектов репутацией и призыв их к вере, иными словами, это власть, обеспечивающая контроль над умами и сердцами, она не нуждается в сколько-нибудь осязаемых подтверждениях своих возможностей, ее эффективность прямо зависит от наличия комплекса непрямых методов воздействия, вместо „материальности” она делает ставку на „виртуальность”³. М. Фуко описал дисциплинарную форму насилия, функционирующую по принципу паноптизма, согласно которому власть осуществляет надзор за гражданами средствами, эффект действия которых характеризуется постоянством и тотальностью, поскольку индивид не знает, ведется за ним наблюдение в конкретный момент времени. Важно, что функционирование паноптической системы осуществляется деперсонализированно. Чем больше анонимных и меняющихся наблюдателей-надзирателей, тем больше у объектов наблюдения ощущение поднадзорности. Паноптический принцип дисциплинарного насилия усиливает любой аппарат власти, поскольку, с одной стороны обеспечивает экономию в оборудовании, персонале и времени, а, с другой, проявляет свою эффективность благодаря превентивности, непрерывности действия

³ А. Ашкерев, *Экспертотократия. Управление знаниями: производство и обращение информации в эпоху ультракапитализма*, Москва 2009, с. 62.

и автоматизму⁴. Если в тоталитарных обществах существуют соответствующие институты, осуществляющие указанный принцип реализации дисциплинарного насилия, то в демократических они отсутствуют, поэтому указанные функции переходят ко всем членам общества. В традиционном обществе паноптизм действует на основе традиций и морали, а в информационном – на основе принципа потребительства. Именно технические достижения за последние десятилетия позволили построить сеть систем наблюдения за общественными местами (масштабы сети впечатляющие, близкие к описанным в антиутопии „1984” Дж. Оруэлла). Но высвобождение трудовых ресурсов в качестве надзирателей за порядком замещается увеличением работников, во-первых, занимающихся наблюдением за техническими средствами, которые присматривают за порядком, а, во-вторых, неизменным осталось количество охранников, поскольку не претерпела существенных изменений сама функция охраны порядка. Таким образом, фактически изменился субъект упреждения нарушений порядка. Но качественно по-другому изменилась функция наблюдения с внедрением широкого потребления компактных мобильных способов наблюдения и одновременной передачи информации (прежде всего смартфонов и компьютерных планшетов). Следовательно, в обществе потребления формируется новый характер социальных отношений, в которых субъектами выступают индивиды-носители „планшетного сознания”. Еще М. Маклюэн отмечал изменение характера восприятия индивидом мира в зависимости от внедрения технических изобретений в его повседневную жизнь. Если исходной точкой к такому изменению было изобретение печатного станка, то внедрение на современном этапе электронных технологий стирает грань между реальным и виртуальным. Еще полвека назад он подчеркивал, что „сейчас, когда мы живем в электрической среде и внутри закодированной информации не только визуально, но и в сенсорном режиме, вполне естественно, что у нас появилось новое восприятие, которое разрушает монополию и приоритет мира видимого, заставляет этот старинный мир выглядеть таким же причудливым, как средневековый герб на двери химической лаборатории”⁵. Как отмечалось выше характерной чертой „планшетного сознания” является отношение к миру как к игре, к шоу с доминантным стремлением достижения атрактива путем непрерывного наблюдения за реальностью. Это достигается благодаря инструментальной способности устройства передавать информацию онлайн значительному

⁴ М. Фуко, *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*, Москва 1999, с. 302.

⁵ М. Маклюэн, *Война и мир в глобальной деревне*, пер. с англ. И. Летберга, Москва 2012, с. 12.

количеству аудитории. Фактически политические события в Украине, происходящие на протяжении 2013–2015 годов, обнаружили новый инструмент политической борьбы – стрим. С одной стороны, стример с соответствующими необязательно профессиональными техническими средствами, а с другой – наблюдатели, носители „планшетного сознания” составляют целостную систему паноптикума. Создается иллюзия получения объективной информации. Впрочем, по нашему мнению, происходит замещение стремление иметь непредвзятую информацию на наблюдение за шоу. В украинских средствах массовой информации такие наблюдатели получили название „диванная сотня”.

Также стоит акцентировать внимание на образовательные установки мировоззрения носителя „планшетного сознания”. Рассмотрим такие их отличительные черты как замена процесса получения знаний (благодаря планшетному компьютеру индивид для этого способен, по сути, беспрепятственно подключаться к всемирной сети Интернет и, соответственно, базам накопленных знаний) на потребление информации и театрализация процесса познания. Касаемо первой черты, то потребление информации следует понимать в бодрияровском смысле как „потребление потребления”. Реальные знания и компетентность, интеллектуальная культура индивида заменяются мифом о знании и псевдоинформованностью, понимание философских идей заменяются интернет-мемами и афоризмами в статусах. Ориентация на миф о знании как составная „планшетного сознания” формирует в личности не только установку на замещения знаний информацией, но и удовлетворенность уровнем приобретенных знаний, что не предусматривает построение стратегий на определение уровня знаний и разграничения реальных знаний и иллюзорных, знаний и не-знаний. Иными словами можно сказать, что носитель „планшетного сознания” не знает, что он в реальности мало знает, и не хочет об этом знать.

Рассматривая вторую черту, нужно отметить, что первоначальной задачей внедрения электротехнических и электронных технологий в образовательный процесс было, с одной стороны, упрощение учебных операций, и актуализация заинтересованности со стороны обучаемых, с другой. Современные технологии позволяют существенно сократить время на поиск материалов по изучаемой проблеме, что позволило бы предположить об оптимизации познавательной деятельности за счет наличия ведомостей о степени ее исследованности и потери локального характера значительного количества работ, доступности к их результатам. Но такое утверждение, по нашему мнению, относится в основном

к специфическим сферам познавательной деятельности, прежде всего научной. Во всеобщей образовательной сфере инструментальная функция электротехнических и электронных технологий уступает место завлечению, увлечению. От учителя, преподавателя требуется не столько содержание подаваемого материала, сколько форма, театральность. Носителем „планшетного сознания” акцентируется внимание на популярности материала и /или подающего его учителя. Это подтверждается наличием большого количества познавательных телевизионных каналов, основной задачей которых является популяризация научно-исследовательских материалов. Театрализация познания, таким образом, выявляет тенденцию к замещению подобранными избирательно, согласно маркетинговым стратегиям, увлекательными программами системного „сухого” учебного материала, т. е. комплексвспомогательного материала благодаря своему театрализованному характеру признается обучаемым как основной, изучение замещается иллюзией изучения. Описанная тенденция имеет вполне объективные социальные основания. Так, А. Ашкеров, рассматривая проблему производства и обращение информации в эпоху ультракапитализма в контексте экспертократии, отметил, что актерство преподавателей, театрализирующих исследовательскую деятельность, которое наиболее четко проявляется в модели гумбольдтова университета (автор понимает ее как институциональный проект тотального контроля над будущим в человеческом обществе), становится условием возникновения системы социального воспроизводства, основанной на принципе всеобщего исторического участия⁶. И хотя автор утверждает о кризисе этой модели и ее смене другими, актерство преподавателей в форме популярности, упрощенной доходчивости, моды становится самым распространенным методом получения знаний носителями „планшетного сознания”, для которого свойственно ощущение всеобщей компетентности („иллюзорная компетентность”).

Кроме ориентации на театрализацию познания носителю „планшетного сознания” как компонента „рационального насилия” следует выделить ориентацию на „экспертов”. Развитие средств массовой коммуникации существенно изменили социальную роль экспертов, традиционно заключающуюся в продуцировании комплекса компетентных мнений относительно определенных аспектов социальной реальности и прогнозирования социальных процессов. С одной стороны, современные масштабы распространения информации

⁶ А. Ашкеров, *Экспертотократия...*, с. 29.

позволяют довести мгновенно мнение эксперта значительной части населения, выходя за границы узкого круга специалистов. Но с другой стороны, это превратило экспертов в инструмент „рационального насилия” для манипуляции массовым сознанием. Мнение эксперта/экспертов – это один из распространенных методов рекламы, составляющих политических ток-шоу, состязательных шоу и т. д. Экспертом может выступать как известный в научных кругах специалист, так и „раскрученная звезда” (популярные певцы, музыканты, актеры, спортсмены). Причем, по нашему мнению, вторая категория признается экспертами преобладающим количеством населения, что объясняется потреблением и коммерциализацией, рекламными технологиями создания их имиджа „широкопрофильных экспертов”. Массовое распространение современных компьютерных технологий усовершенствовали продуцирование и распространение экспертного мнения, выявляя постоянный мониторинг последнего относительно происходящих в данный момент событий чертой „планшетного сознания”. Следует акцентировать на перманентности этого процесса, ставшего возможным лишь в последние годы благодаря внедрению в жизнь технологий компактных переносных компьютеров (ноутбуков, нетбуков, смартфонов, планшетных компьютеров) с возможностью почти беспрепятственного подключения к Интернет. Многие социальные сети (к примеру, twitter, facebook) позволяют пользователям выбирать круг „собственных” экспертов, отслеживая их мнение на текущие события. При этом стимулируется и постоянная реакция на них со стороны людей, пытающихся получить статус эксперта. Инструментами стимула являются, прежде всего, поощрение в виде популярности (через фиксацию количества заинтересовавшихся мнением) и непосредственной реакции со стороны читателей с возможными дальнейшими диалогами, обсуждениями, дискуссиями.

Характерно для „планшетного сознания” и культ легкости как одна из ключевых смысложизненных установок. П. Саух указывает, что „гуманизм” такой установки утверждается исходя из попыток человека скрасить свою жизнь, сделать ее более легкой, беззаботной, комфортной и приятной в возведении в ранг идола „всеобъемлющее облегчение”, сущностью которого является ориентация на минимизацию усилий и максимальности „кайфа”, на телесное наслаждение и удобства, определяющие основные направления научно-технического развития и его коммерциализации⁷. Особенностью проявления культа легкости в „план-

⁷ П. Ю. Саух, *Сучасна освіта: портрет без прикрас*, Житомир 2012, с. 33–34.

шетном сознании” можно определить ощущение вседоступности (т. е. в любой момент и в любом месте) информации и коммуникации. Это ощущение создается именно благодаря указанным выше технологиям, позволяющим находить информацию достаточно быстро, т. е. без особых затрат усилий и времени. Но сущность „планшетного сознания” в том, что в нем превалирует потребительское отношение к информации, выражающееся в потреблении информации ради самой информации (зависимость в форме необходимости в нефильтрованном неизбирательном безостановочном ее получении), преимущественно развлекательного характера.

Одной из отличительных черт современного общества является цинизм, охвативший все сферы общественного бытия и общественного сознания. Толчок исследования этого среза социальной реальности был дан немецким философом П. Слотердайком, раскрывшего в работе „Критика циничного разума” содержание цинизма как социального явления в европейской истории. Цинизм, согласно П. Слотердаю, – это особая форма „ложного сознания” (или обновленное несчастное сознание), знаменующеего современность. Одним из основных выводов, сделанных философом, гласит о том, что сложившееся в просветительской традиции это сознание через образование усваивает основные идеалы и представления о добре, истине, красоте, но неспособно следовать им в практической жизни, отдавая предпочтение потребительскому образу жизни. Циническое сознание приобрело массовый характер, оно предстает как усредненный социальный характер в обществе, утрачивающий индивидуально-неповторимую манеру кусаться и избавляющий себя от риска выставляться на всеобщее обозрение, его носитель инстинктивно он воспринимает свой способ существования уже не как что-то злобное и ехидное, а как причастность к коллективному реалистически скорректированному взгляду на вещи⁸. Л. Зиннурова определяет такие черты человека с циническим сознанием: приспособленческое существование в сложившемся социально-экономическом порядке, перманентное состояние стороннего наблюдателя (дистанцированное созерцание и осмысление), для него не важно, кому и куда продавать свой интеллект: властным структурам, школе, глянцевого журналу, сомнительному телевизионному каналу, любой бизнес-структуре⁹. Эти же черты циничного сознания определяют

⁸ П. Слотердаик, *Критика цинического разума*, пер. с нем. А. Перцева, Москва 2009, с. 31–32.

⁹ Л.И. Зиннурова, *Цинизм как серьезный недуг современной культуры*, Культура народов Причерноморья 225 (2012), с. 127–131, с. 129.

содержание и „планшетного”. Индивид, оснащенный компактным компьютером, коммуницирующий посредством средств связи (прежде всего через Интернет) с другими носителями „планшетного сознания”, является не только сторонним наблюдателем всего происходящего, но и ретранслятором. Можно говорить о сетевом характере „планшетного сознания”, ретранслятор не только распространяет информацию, но и, реагируя на отзывы получателей в режиме он-лайн, меняет ракурс съемки на желаемый ими. А с другой стороны получатель информации становится сразу же ее распространителем, определяя, таким образом, рейтинг ее популярности, заинтересованности. Сетевой характер „планшетного сознания” способствует утверждению его циничности: желание испытать атрактивное переживание сопричастности, заключенное в словесных выражениях „круто”, „кайф”, „чума” и т. п., доминирует, вытесняя информативность события, сопереживание происходящего. Такому человеку свойственно эмоциональное скольжение в условиях социальной реальности. Примером проявления „планшетного сознания” можно назвать событие, потрясшее мировую общественность, происшедшее 15 декабря 2015 года в центре австралийского Сиднея, когда террорист захватил заложников в кафе, прохожие массово делали селфи на фоне трагедии и размещали их в социальных сетях¹⁰. Цинизм проявляется не столько в отсутствии сопереживания, сколько в осознании аморальности такого поведения, но ведомые потребительством и оснащенные соответствующими технологиями носители „планшетного сознания” превратили его в стиль жизни.

Заключение

Итак, „планшетное сознание” – это комплекс жизненных установок индивида, для которого характерно подчиненное культу легкости циничное отношение к окружающему миру как к игре, к шоу с доминантным стремлением достижения атрактива путем непрерывного наблюдения за реальностью, направленностью на перманентное получение информации и оценок экспертов, замещающего реальное знание. У носителя „планшетного сознания” отмечается замена знаний, компетентности, интеллектуальной культуры мифом о знании и псевдо-

¹⁰ J. Carney, *Siege selfie shame: People queue to pose for pictures of themselves at scene of Sydney terror*, The Daily Mail, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2874191/Selfie-disgrace-Shameful-file-people-posing-pictures-scene-Sydney-terror-siege.html#ixzz3SUCgUmEq> (16.12.2014).

информованностью. Основным критерием выбора информации образовательного характера являются ее популярность и театрализованность подачи.

Инструментом реализации принципа рационального насилия в обществе всепросматриваемости является социально активный индивид как носитель „планшетного сознания”, сформированного в результате массового распространения потребительского использования планшетного компьютера. Носитель „планшетного сознания” характеризуется готовностью в любой момент перевести в сферу публичности через онлайн-трансляцию любое событие (бытовое или политическое), а его интеллектуальная культура замещается псевдоинформованностью. Благодаря этим качествам создается целостная система всеобщей взаимопросматриваемости.

„TABLETOWA ŚWIADOMOŚĆ” JAKO SUBIEKTYWNY ELEMENT „RACJONALNEJ PRZEMOCY” W DOBIE GLOBALIZACJI

(STRESZCZENIE)

W artykule autor wprowadza stosunkowo nowe określenie „tabletowa świadomość” w kontekście badań nad problematyką przemocy w dzisiejszym świecie. „Tabletowa świadomość” jest rozpatrywana jako subiektywny element pośredniej formy przemocy, której głównym narzędziem jest budzenie w danej osobie przekonania o konieczności i nieuchronności przemocy („przemoc racjonalna”). Owo pojęcie rozpatrywane jest w kontekście postpanoptycznego modelu funkcjonowania społeczeństwa. W artykule autor poddaje analizie główne cechy „tabletowej świadomości”: zamiana procesu nabywania wiedzy na konsumpcję informacyjną, teatralizacja procesu poznania, koncentracja na opinii „eksperta”, kult „lekkości” i cynizmu.

„TABLET CONSCIOUSNESS” AS A SUBJECTIVE COMPONENT OF „RATIONAL VIOLENCE” IN THE GLOBALIZED WORLD

(SUMMARY)

The author introduces to the scientific revolution the term „tablet consciousness” in the context of the research of problems of realization of violence in the modern world. „Tablet consciousness” is viewed as a subjective component of an indirect form of violence; the main tool is a rational awareness by individuals of the necessity and the inevitability of violence („rational violence”). The meaning of „tablet consciousness” is revealed in the context of the postpanopticon model of functioning of society. Identified and analyzed the following main features of the „tablet consciousness”: replacement of a learning process on the consumption of information and knowledge staging process, focusing on the opinion of an „expert”, the cult of lightness as a key of life meaning installations and cynicism.

„FLACHBETT-BEWUSSTSEIN“ ALS SUBJEKTIVE KOMPONENTE DER „RATIONALEN GEWALT“ IN DER GLOBALISIERTEN WELT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel führt der Autor den Begriff des „Flachbettbewusstseins“ im Kontext der Forschung zur Realität der Gewalt in der gegenwärtigen Welt ein. Das „Flachbettbewusstsein“ wird als eine subjektive Komponente der indirekten Form der Gewalt, deren Hauptwerkzeug das rationale Begreifen der Notwendigkeit und der Unabwendbarkeit der Gewalt („der rationalen Gewalt“) durch die Individuen, betrachtet. Die Bedeutung des Begriffes das „Flachbettbewusstsein“ wird im Kontext postpanoptischer Modelle des Funktionierens der Gesellschaft offen gezeigt. Der Autor hat die Hauptmerkmale des „Flachbettbewusstseins“ bestimmt und analysiert: den Ersatz des Prozesses zur Erhaltung des Wissens durch den Konsum von Informationen und die Theatralisierung des Prozesses der Erkenntnis, die Orientierung auf die Meinung der „Experten“, der Kult der Leichtigkeit als eine sinnstiftende Einstellungen und den Zynismus.

Sergiusz Terepiszczy
Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie

Футурология как предмет социальной философии

Słowa kluczowe: futurologia, model przyszłości, przewidywanie, ekstrapolacja, cykle historyczne.
Keywords: futurology, futures model, prediction, extrapolation, historical cycles.
Schlüsselworte: Zukunftsforschung, Futures-Modell, Vorhersage, Extrapolation, historische Zyklen.

В начале XXI века наблюдается интенсификация всех сфер человеческой деятельности. Достаточно очевидным является тот факт, что соответствующее ускорение активности человечества, в первую очередь, обусловлено техническим прогрессом – развитием коммуникаций, транспортных сообщений, информационных носителей, и тому подобное. Однако не менее важным фактором этих преобразований является и изменение общечеловеческих приоритетов, ценностей, смыслов, схем мышления и восприятия окружающей реальности. Явление, которое ранее удивляло или требовало достаточно времени на адекватное осознание обыденным сознанием, отныне является ординарным и быстро приживается в большинстве развитых стран мира. Человечество вошло в период „сензитивного возраста” для инноваций, в частности стало менее консервативным и более открытым для быстро внедрения инноваций.

На фоне такого движения, мы, однако, можем наблюдать определенный парадокс: с одной стороны, сферы человеческой деятельности диверсифицируются, распадаются на ряд подотраслей

и подвидов; однако, с другой стороны, необходимость информационного обмена и заимствования методов и средств производства приводят к появлению интеграционных тенденций между различными направлениях исследований, хозяйства и даже быта¹. Такая „квазидифференциация” общественно-актуальных категорий является следствием увеличения объема получаемой информации с одной стороны, а с другой возникновением необходимости корректной обработки и фильтрации полученных данных.

Однако, несмотря на геометрический рост количественных и качественных показателей знаний, товаров и коммуникаций, цель научной парадигмы, все же, остается неизменной: взять под контроль человечества то, что в данный момент является неподконтрольным. Очевидно, что одной из наиболее весомых целей или даже мифологических мечтаний человечества, еще с древних времен является предсказание будущего. Если на заре человеческой эры, мечта о достижении знаний грядущего была сосредоточена в обрядах и магии, то позже, с ходом истории, понятие „охвата будущего” все больше смешивалось с другими сферами доминирующих доктрин культуры – мифом, религией, наукой и тому подобное. Грань между объективностью и вымыслом в вопросе прогнозирования и предсказания достаточно тонкая даже сегодня.

Существует ряд квазинаучных учений, которые берут на себя задачу открыть нам завтрашний день – астрология, хиромантия и тому подобное. На сегодняшний день, существует также теория так называемого объективно-научного прогнозирования, позиционирующая себя как сугубо рациональная попытка заглянуть за кулисы временного потока. Такую новую „науку” с середины XX века называют „футурологией” (от англ. „Future” – будущее). Этот своеобразный вид исследований базируется на суждениях о предстоящих событиях на основе тенденций, которые присутствуют в наше время. Есть очевидной польза, которая может быть достигнута в условиях объективного прогнозирования – предупреждение исторических и экологических катаклизмов, создание политических и экономических стратегий и предупреждения демографических или ресурсно-дефицитных осложнений.

Учитывая это оказывается весьма актуальным рассмотреть футурологические концепции с точки зрения их объективности и практической действенности. В рамках этого небольшого исследования мы

¹ R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Theory, Culture & Society Series), Wiltshire 1992, p. 138.

ставим *цель* рассмотреть сущность, содержание и функции футурологии в контексте социальной философии и философии истории.

Футурология – это наука занимающаяся прогнозированием будущего на основе современных достижений рациональной науки и имеющихся социальных, экономических и культурных трендов. В частности, в большинстве этот вид научной деятельности пользуется методами статистического анализа и логической экстраполяции. Многие ученые считают футурологию лженаукой, поскольку она не дает точных данных и в большинстве случаев не может быть объективной. Кроме того, она не способна удовлетворить даже элементарные логические условия истинности, в частности, закон логики выдвинутый Лейбницем, который указывает на то, что „выдвижение любого истинного суждения должно происходить при достаточных основаниях”. Однако, футурология как определенная полунаучная сфера предсказания уже успела завоевать популярность среди населения планеты.

Рациональное прогнозирование будущего не является действием развлекательного плана – оно преследует определенные мотивы и способно приносить пользу. В частности стоит выделить следующие функции футурологии:

– *прогностическая*. Бесспорно главная функция этой науки, дает элементы информации о событиях, которые имеют место случиться в среднесрочном и долгосрочном временном промежутке;

– *информационная*. Благодаря способности сопоставлять временные модели развития различных реальных и гипотетических социальных систем футурология обеспечивает нас новыми данными о существующем положении вещей;

– *познавательная*. Популярность футурологии позволяет распространять знания из других смежных дисциплин как история, социология, философия, экономика, математика и тому подобное;

– *мировоззренческая*. Видение будущего мира в глазах современников всегда будет формировать элементы человеческого отношения к современности – ценностям, смыслам и тому подобное;

– *стратегическая*. Позволяет составлять оптимальный план действий по предотвращению или ускорению определенных последствий на основе полученной футурологической информации;

– *идеологическая*. Еще одна функция, имеющая очень высокое значение, учитывая прошлый опыт человечества. Знание о будущем является очень мощным средством пропаганды;

– *методологическая*. Транснаучный статус футурологии создает благоприятное пространство для формирования и разработки новых научных методов.

Следует также подчеркнуть, что футурология занимается рассмотрением не только нормативного, но и желаемого будущего. То есть, футурологом считается также и тот ученый, который выдвигает долгосрочную стратегию глобального развития с подробным описанием ее результатов.

Возникновение футурологии приходится на конец XIX века, когда достаточно большое количество исследователей на основе имеющихся политических и экономических данных пытались спрогнозировать будущий сценарий развития событий в отдельных регионах. Широко известная в этот период работа «Будущая война и ее экономические последствия» И. Блюха который в 1897 году напроочил начало Мировой войны. Он сумел выявить, что развитие техники, изобретение бездымного пороха, первых автоматических винтовок и пулеметов, приведет к кардинальному изменению тактики войны. Последняя отныне будет развиваться при наличии значительно более широких фронтов и приводить к значительно большему истощению промышленности на финансов, чем раньше². Как следствие, грядущая война станет ареной для распада и образования государств, а также полем развертывания страшных гуманитарных катаклизмов.

Также это период зарождения и становления популярности так называемой научной фантастики, которая напрямую была связана с именем Г. Уэллса. Последний использовал фантастические приемы для предостережения от того будущего, которое автор считал реально возможным. Так в одном из своих последних произведений „Машина времени” Уэллс отмечает коллапс социальной системы в результате ожесточенных столкновений враждующих классов³. Английский писатель фактически стал основателем отдельной когорты писателей-футурологов, которые иногда выступают с футурологическими статьями (Артур Кларк, Станислав Лем и т.д.).

К другой группе футурологов относятся авторы, работы которых основаны на элементах прогнозирования в рамках социально-экономических исследований. Яркими примерами таких исследователей является Э. Тоффлер, Х. Тоффлер и Дж. Найсбит. Элвин Тоффлер, социолог, прославившийся своей идеей Третьей волны, написал свою

² И.С. Блюх, *Будущая война и её экономические последствия*, СПб 1889.

³ Г. Уеллс, *Машина часу*, пер. з англ. М. Иванова, Харьков 2003, с. 33–106.

первую книгу „Шок будущего” в 1960 году⁴. В ней он предсказывал ряд экономических и социальных изменений в большинстве развитых стран мира. Многие из его предположений оправдались с поразительной точностью. По состоянию на начало XXI века, Тоффлер в соавторстве со своей женой Хайди написал книгу „Революционное богатство” 2006 года, которая посвящена описанию нынешней социальной ситуации в мире и прогнозированию ближайшего будущего современного капитализма. В ней авторы задаются вопросом о том, как добывается богатство в наши дни. Каким образом оно распределяется? Возможен ли вечный капитализм? Возможно ли в новых условиях побороть бедность? В частности супруги Тоффлер отмечают следующий интересный тезис: „В предстоящие годы страны будут по-прежнему создавать экономические блоки, играть в валютные игры и использовать тарифы и субсидии (под предлогом экологической, культурной и иной необходимости). Они по-прежнему будут обвинять несправедливую конкуренцию других стран в безработице в своей стране по-прежнему требовать так называемых »равных условий игры«. И, конечно, будут по-прежнему взимать налоги со своих граждан [...]. Однако, хотя страны будут все более отчаянно бороться на знакомой территории, которую можно назвать игровой доской наций, все они будут проигрывать. Нравится это национальным правительствам или нет, власть от них неуклонно ускользает. Великие державы становятся все менее крупными”⁵. Причиной стагнации национально-государственной власти, авторы считают тот факт, что государства больше не являются единственными значимыми игроками на международной арене политической игры. Тоффлеры даже вводят понятие неправительственных организаций (НПО), которые и являются новейшими участниками властной игры XXI века, правила которой меняются как никогда быстро. НПО – это широкое понятие, оно описывает на данный момент множество узкоспециализированных организаций, защищая определенные интересы, они близки к выходу на транснациональный уровень. Их влияние может быть незначительным, однако их количество поражает своим давлением на корпорации и национальные правящие органы. Ярким примером такого феномена является выход на политическую арену Европы сексуальных меньшинств, которые сделали значительный вклад в политическую ситуацию Старого света.

⁴ Э. Тоффлер, *Шок будущего*, пер. с англ. Е. Руднева, Москва 2008.

⁵ Э. Тоффлер, Х. Тоффлер, *Революционное богатство* = *Revolutionary Wealth*, Москва 2006, с. 148–149.

Другим известным футурологом, который популяризировал рационально-логические прогнозы на территории Западного мира был Дж. Нейсбит. Для Нейсбита прогнозирование также базируется на рациональном взгляде на настоящее для объективной оценки будущего, однако по сравнению с теорией Тоффлера, у него большее значение играет культурный фактор. На начало восьмидесятых австрийский ученый издал бестселлер под названием „Мегатенденции“⁶, который сделал из него одного из самых известных футурологов современности. Если американец был последователем теории политической экономии, то Нейсбит показывает себя как сдержанный ученый, тяготеет к социально-экономическим исследованиям в духе раннего Маркса. В 2006 году выходит его книга, которая посвящена прогнозированию ближайшего будущего XXI века, она вышла под заголовком „Mind Set! Reset Your Thinking and See the Future“. В этой работе Нейсбит демонстрирует типичное синтезирующее мышление, что позволяет ему точно подметить определенные тенденции не только на уровне определенной области, но и в отношении к различным сферам человеческой деятельности. Так, автор демонстрирует нарастание роли „аутсорсинга“ в структуре деятельности большинства крупных „публичных“ структур, например, он обращает внимание на спорт и индустриальное производство: „Так же, как американский клуб Хьюстон Рокетс, заимствует Яо Миня из Китая, чтобы играть в баскетбол, так и компания Sony в Японии заимствует американца Говара Спрингера чтобы быть их генеральным директором. Основатель телерадиокомпании CBS не говорит по-японски, и даже не имеет офиса в Японии. В ответ на критику о том, почему он не переезжает в Японию или учится говорить по-японски, он сказал: «я не живу в Голливуде, но я несу ответственность за кинематограф. Я не пою песни, но я несу ответственность за музыкальную индустрию»⁷. На основе такого смешного случая, автор показывает, что в будущем нас ждет нарастание трудового обмена между различными странами. Более того, последний будет подталкиваться не столько правительствами, но и организациями, причем не только большими. Существование свободной коммуникации позволяет коллективным системам подобно покупателям в магазине черпать человеческие ресурсы из более широкого ассортимента товаров, во все меньшей степени учитывая границы.

⁶ Дж. Нейсбитт, П. Эбурдин, *Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000*, пер. с англ. К. Малежков, Москва 1992.

⁷ J. Naisbitt, *Mind Set! Reset Your Thinking and See the Future*, NY 2006, p. 176.

Из новейших авторов в области футурологии особого внимания заслуживают американские ученые. В частности, интересный метод применяет исследователь Л. Дворски. В своей книге под названием „Probably not: Future Prediction Using Probability and Statistical Inference”, вышедшей в 2008 году, автор применяет теорию вероятности и методы квантового анализа для того, чтобы раскрыть наиболее вероятные сценарии будущих событий. Например, Дворски на основе статистических данных пытается проследить закономерность возникновения новых болезней и эпидемий. Автор предполагает, что если в определенном месте возникает раздражитель новой болезни, например, смертельные гамма-лучи, то закономерно будет считать, что всегда только часть населения является носителем недуга. Дворски предлагает представить город с населением в 250 000 жителей, где 1 человек из 5000 человек ежегодно болевают раком мозга и в этом году в городе 50 больных раком. Автор методами статистического расчета пытается вычислить, сколько жителей заболеет болезнью в последующие годы и какая будет погрешность его предположений.

Математик рассматривает главные данные, которые он знает о болезни вкладывая их в так называемую биномиальную формулу, в которой высчитывается очевидная вероятность определенного случая. При обнаружении новых аргументов (количество приезжих жителей, активность Солнца и т.д.) бинарная формула расширяется на большее количество биномов, что позволяет получить более точные данные. „Во всяком случае, исходя из биномиальных формул, вероятность получения 70 случаев заболевания в этом году составляет 0,0010%. Вероятность получения 70 или более случаев 0,0026%. Теперь, давайте предположим, что есть 1000 городов по всей стране более-менее подобных нашему гипотетическому городу. Используя эти же формулы еще раз, мы обнаруживаем, что ожидаемое число городов с 70 или больше случаев этого заболевания составляет примерно 2,5. Это достаточно уверенный показатель, который дает право утверждать, что по крайней мере в одном городе будет 70 или больше случаев этого заболевания, хотя, в то же время, если обращать внимание отдельно на один город, это кажется статистически маловероятным”⁸.

Кроме, метода биномиального анализа, автор демонстрирует еще ряд других математических приемов, которые могут быть действенными

⁸ L. Dworsky, *Probably not: Future Prediction Using Probability and Statistical Inference*, Hoboken 2008, p. 118.

в вопросе прогнозирования будущих событий. В частности, на примере анализа перемешивания игроков спортивных команд и их тренеров демонстрируется прогностическая действенность метода генерации псевдослучайной вероятности.

Достаточно глубокое систематизирующее исследование посвящено футурологии антиутопий российским ученым И. Тузовским. В своей монографии он обращается к актуальным вопросам разницы футурологии и истории, проблеме периодизации временных промежутков, эпох, обращается к изучению проблемы дескрипции понятий модель и образ будущего. Кроме того, в его работе был совершен анализ главных футурологических концепций антиутопий. Понятие антиутопии употребляется им в более общем смысле, под этим термином он подразумевает нефантастическую модель будущего. В частности, в его работе рассматривается образ постиндустриального общества, он подвергается критике с разных сторон и направлений мысли. На основе анализа концепций положительных „антиутопий” автор делает весьма интересный вывод о наступлении так называемой „мульти-эры”: „Наш мир оказался в ситуации одновременного сосуществования сразу нескольких эр, внешние социально-экономические и политические характеристики которых формально могут совпадать, принципиально отличаясь по социокультурным критериям. Поэтому резонным выглядит предложение термина »мульти-эра«, который указывает на уникальную и все более глубинную разнородность современной цивилизации, множественность вариантов ее осмысления даже на основании идентичных критериев социального, экономического, политического, технологического и культурного развития. Мульти-эра – это эпоха синкретического соединения отдельных черт социальности из различных традиций и временных эпох даже в рамках одного социума”⁹. Тузовский удачно отмечает, что прогнозы о наступлении постиндустриального общества, на самом деле не оправдались в той мере в которой ее пророчили Тоффлер, Белл и другие сторонники информационного капитализма. По мнению российского ученого наша эпоха все больше будет комбинировать в себе признаки различных обществ, указывает на то, что общество до сих пор остается крайне неоднородным.

Другой российский ученый В. Шутов, в отличие от Тузовского, занимался не критикой футурологических теорий оппонентов, а разработкой и обоснованием своей концепции. В его книге „21 век: что нас

⁹ И.Д. Тузовский, *Светлое завтра? Антиутопия футурологии и футурология антиутопий*, Ч. 2009, с. 128.

ждет?” реализация плана прогнозирования осуществлена в три этапа. На первом, автор анализирует тысячелетнюю глобальную историю, указывая на те факты, которые ему кажутся важными. На втором, Шутов пытается выделить тенденции, закономерности, алгоритмы и циклы развития событий, произошедших в прошлом, сосредоточивая внимание читателей на положительных и отрицательных аспектах сегодняшней ситуации в мире. И, наконец, на последнем этапе, российский ученый, вооружившись полученными данными, делает собственный прогноз на ближайшее столетие.

Большое внимание Шутов уделяет мировой региональной политике. По его мнению, главной движущей силой истории в последние несколько столетий была как раз борьба регионов. Ничего не изменится и в последующие годы: „Борьба регионов является закономернейшим и самым социальным явлением. Маловероятно, что в ближайшее время она закончится общим миром. В крайнем случае, она будет продолжаться до тех пор, пока один из регионов не останется единственным победителем и не укрепит свое мировое господство”¹⁰. Автор утверждает, что победа одного региона в мировой борьбе приводит к становлению моно-глобализма, который уже не раз происходил в истории человечества. Однако даже в условиях единовластия региона, все же остаются силы, которые подтачивают монолитность господства изнутри, что становится следствием новых вспышек межрегиональной борьбы.

Учитывая неизбежную межрегиональную борьбу в XXI веке, Шутов выделяет главных участников битвы, которых можно обозначить как лидеров мировой арены. В частности, это такие представители как:

- США и сателлиты;
- Страны „Великого Востока” (Индия, Китай т.д.);
- Объединенная Европа.

По мнению автора кульминация региональной борьбы (подобной Холодной войны в XX веке) следует ожидать в середине XXI века. Вероятность возникновения военных конфликтов и катаклизмов будет самым высоким в первой и последней трети века. По мнению россиянина роль его страны в будущей политической игре не является центральной, Россия не дотягивает до мировых региональных лидеров.

Автор предсказывает, что зарождение конфликта состоится вне территории стран-лидеров, однако впоследствии все фавориты будут втянуть в спор. Наиболее очевидным регионом такого столкновения

¹⁰ В. Шутов, *21 век – что нас ждет. Историческая футурология*, Москва 2003, с. 152.

состоянию на 2008 год Шутов считает Ближний Восток. Сложившаяся там ситуация будет не слишком выгодна самим конфликтующим сторонам, однако наибольшие шансы на „прибыль” от этого соперничества будут иметь США и Объединенная Европа при единстве их позиций. А в конфликтах конца XXI века ученый отдает предпочтение странам „Великого Востока”.

Тем не менее, как отмечает автор в XXI веке нам не стоит ожидать радикальных явлений, которые мы наблюдали в XX веке. Как он пишет: „стоит подтвердить, что в 21 веке никакой идиллии не будет. Комплекс природно-негативных явлений вместе с явлениями относительного регионального роста при сохранении действия фундаментальных социальных закономерностей не позволит построить никакого »рая на Земле«. История будет продолжаться, продолжаться во многом так, как это было предопределено процессами тысячелетия, которое совсем недавно нас покинуло”¹¹. Все эти факторы еще раз демонстрируют, что главным методом футурологии остается историческая экстраполяция, и, во многом, теория циклического движения истории.

* * *

Итак, в рамках этого небольшого исследования нами были рассмотрены сущность, содержание и функции футурологии в контексте социальной философии и философии истории. Футурология была определена нами как наука, которая сосредотачивается на прогнозировании будущего в рамках современных достижений рациональной науки, социальных, экономических и культурных тенденций современности. Отмечен противоречивый статус футурологии: между наукой и псевдо-наукой. Футурология сталкивается с трудностям в вопросе соблюдения одного из основных законов логики – закона „достаточного основания”.

На основе анализа общего практического и теоретического воздействия теории рационального прогнозирования, были выделены основные функции футурологии, а именно: прогностическая, информационная, познавательная, мировоззренческая, стратегическая, идеологическая и методологическая. Учитывая ограниченную мультифункциональность футурологии подчеркнута ее нынешнюю актуальность, даже учитывая противоречивый статус в системе „традиционных” наук. Мы уточнили, что футурология занимается не только моделированием

¹¹ Ibidem, с. 159.

„нормативного” будущего, но и созданием образов „желаемого” или „возможного при определенных условиях” будущего.

Мы показали исторические истоки футурологии, в целом определили ее современную структуру. Показали присутствие двух „типов” футурологов – писатели-футурологи, выступающие с прогностическими статьями, и футурологи, осуществляющие свои исследования в рамках академического, строго теоретического текста.

Описаны элементы нескольких популярных футурологических теорий, принадлежащих перу известных социологов, историков и математиков. В частности, освещены некоторые идеи Э. Тоффлер и Х. Тоффлер, Дж. Нейсбита и Л. Дворски. Их концепции стали основанием для вывода о главной роли исторической и социальной экстраполяции в методологическом вопросе футурологии. Кроме того, на базе работ Л. Дворски освещены действенность математических методов прогнозирования конкретных явлений будущего.

Кроме того, рассмотрены теоретические наработки двух российских ученых И. Тузовского и В. Шутова. Первый совершил довольно актуальную систематизацию главных футурологических концепций антиутопий, каждая из которых рассматривается с позиций социально-экстраполяционной достоверности. Второй разрабатывает собственную футурологическую модель, которая в целом базируется на методах исторической экстраполяции. Основываясь на выделенных трендах на основе знаний об исторических закономерностях II тысячелетия, Шестов делает общий прогноз политической, экономической и культурной жизни планеты в XXI веке.

Следовательно, футурология как молодая и перспективная наука, или, в крайнем случае, вид теоретической деятельности, только начинает свое формирование. А значит, открытые ее объективных законов, скорее всего, ждет нас в будущем, где расположен и сам неуловимый предмет этой теории.

PRZYSZŁOŚĆ JAKO PRZEDMIOT BADAŃ FILOZOFII SPOŁECZNEJ

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony możliwościom przewidywania przyszłości na polu filozofii społecznej. Refleksja futurologiczna chociaż jest stosunkowo nowym elementem nowoczesnej nauki, to jednak zyskała ostatnio znaczną popularność wśród badaczy. Autor najpierw opisuje naturę i specyfikę badań futurologicznych. Następnie ukazuje ich ważność w kontekście dalszego rozwoju ludzkości. I wreszcie rozważa możliwość odkrycia obiektywnych praw, którym podlega historia.

FUTUROLOGY AS A SUBJECT OF SOCIAL PHILOSOPHY

(SUMMARY)

The article is devoted to the analysis of general futurology in terms of social philosophy. Futures theories are relatively young formations in modern science, and have managed to gain significant popularity among scholars and readers worldwide. This is no accident. First, the essence of the phenomenon of futurology is described by its functions and methods. Then, after a theoretical concept review, it carries out the sampling of the futures popular models, which gives an idea of the diversity and finally formation of the science. In addition, the author demonstrates its potential practical and theoretical contributions to the task of human development. Futurology as a young, promising science, or, at least, kind of theoretical work only begins its formation. Therefore, it provides useful implications and discovers the objective laws, probably waiting for us in the future, as does the elusive subject of this theory.

ZUKUNFTSFORSCHUNG ALS GEGENSTAND DER SOZIALPHILOSOPHIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel ist der Analyse der allgemeinen Zukunftsforschung in Bezug auf die Sozialphilosophie gewidmet. Die Zukunftstheorien sind ein relativ junger Teil der modernen Wissenschaft, aber sie gewannen erhebliche Popularität unter Gelehrten und Lesern. Im folgenden Artikel beschreibt der Autor erstens das Wesen des Phänomens der Zukunftsforschung, ihre Funktionen und Methoden, dann, nach einem theoretischen Konzept, die bekannten Modelle, und schließlich die Hinweise zur Bildung der Wissenschaft. Darüber hinaus zeigt der Autor ihre möglichen praktischen und theoretischen Beiträge zur menschlichen Entwicklung. Die Zukunftsforschung als junge, vielversprechende Wissenschaft, oder zumindest als Art der theoretischen Arbeit beginnt sich erst auszubilden. Daher ist es sinnvoll ihre Auswirkungen zu zeigen und die objektiven Gesetze zu entdecken.

Kateryna Kyrylenko
Ogólnouniwersytecka Katedra Filozofii
Kijowski Narodowy Uniwersytet Kultury i Sztuk Pięknych

Complementarity as a Principle of Epistemology

Słowa kluczowe: komplementarność, zasada wiedzy, proces innowacji, innowacyjna kultura.

Keywords: complementarity, principle of knowledge, innovation process, innovative culture.

Schlüsselworte: Komplementarität, Prinzip des Wissens, Innovationsprozess, Innovation-
skultur.

In this article the historical experience (20th c. – early 21st c.) of the application of physical concept of the so-called N. Borh’s principle of complementarity as a multipurpose approach to the interpretation of the most complicated phenomena of the real world is analyzed. It is the versatility and “productivity” of the application of this method that give reasons to claim that this principle of complementarity can be considered as a phenomenon of innovative (i.e. contrary to the traditional) culture.

Complementarity as a scientific principle was first formulated in 1928 by Niels Bohr, Danish physicist, laureate of the Nobel Prize, as he was trying to explain the “strange” at the time properties of the micro world. This principle proliferated to be part of various fields of physical science, natural science and other essential sciences. At the turn of the 21st century, the principle of complementarity was profoundly reviewed both as factor and phenomenon of global innovative processes, which are the main feature of modern evolutionary culture and science.

What is the essence of the principle of complementarity and its literally inexhaustible potential?

To answer this question, three contextually major and relatively fresh terms in their general structural sequence are to be outlined. They are “innovation”, “innovative process”, and “innovative phenomenon”.

The essence of these terms and their systemic defining as establishment of modern science and innovative culture of a certain scale can be traced by referring to the history of the emergence of the physical principle of complementarity and the way it gradually evolved, at first, into the universal principle of natural science, and later, into the general approach in epistemology, philosophy, science, and in the formation of holistic image of the real outer world (nature and society) in general, based on the unity of natural and humanitarian branches (forms, types) of science and culture.

Let us give this history a closer look.

Initially, it should be noted that the turn of the 20th century witnessed the situation named “the crisis of physics”. The matter was that the results of the majority of experimental researches clearly contradicted the essentials of classical science that were common at the time. In particular, it concerned the issue of atomic structure: E. Rutherford’s researches showed that every atom has “planetary” structure; inside the atom there is a massive positively charged nucleus surrounded by negatively charged moving particles called electrons. This movement of electrons is mechanical movement with centripetal acceleration conditioned by electromagnetic interaction of electrons with the atomic nucleus. In this part, electrons’ “behavior” totally complies with the laws of classical mechanics and electrodynamics. However, in accordance with some other laws of classical electrodynamics, an electron moving with acceleration should continuously radiate electromagnetic wave, thus losing its energy and “quickly” falling onto the atomic nucleus. It means that atoms will not be stable. Yet, the experience shows that atoms are very stable formations and they do not radiate energy under normal conditions. Moreover, if an atom creates electromagnetic radiation under certain conditions, this radiation is not continuous, but discrete. Minimum dose (quantum) of electromagnetic radiation (light) was fixed by Max Planck back in 1890. However, at the time, before the explanation of atomic structure, the concept of quantum had nothing to do with light. This did not change until 1913 and, in particular, until Niels Bohr’s work “Atomic and Molecular Structure”. In this work, in order to justify the contradiction between the research facts and existing physical theories, N. Bohr suggested two postulates, which were jointly defined as the “physical principle of complementarity”, as additional conditions. These additional conditions are known by every secondary school graduate as Bohr’s postulates that thoroughly explain the atomic structure of hydrogen. Let us recall the essence of these postulates:

- the electrons can only orbit stably, without radiating, in certain orbits at a certain discrete set of distances from the nucleus;
- the electrons can only gain and lose energy by jumping from one allowed orbit to another.

The essence of the existing “contradiction” should be specified here: the concept of the stationary orbits of an electron and its radiation is based on the classical concept of light quanta, whereas the calculation of these orbits was carried out in compliance with the laws of classical mechanics and classical electrodynamics. According to the famous physicist W. Bragg’s humorous statement, if one follows Bohr’s physical principle of complementarity, “God runs electromagnetics by wave theory on Monday, Wednesday, and Friday, and the Devil runs them by quantum theory on Tuesday, Thursday, and Saturday”¹.

Bohr’s physical principle of complementarity, together with other physical laws (and, first of all, in connection with Heisenberg’s uncertainty principle), became a crucial factor of the emergence and evolution of a new physical theory – quantum physics.

Application of the physical principle of complementarity rapidly embraced other fields of physical science. For instance, wave and corpuscular manifestations of light in the behavior of particles also proved to be complementary, which reflects actual dualism of the micro world. The list of similar examples of the application of the complementarity principle in physics can be continued. This innovative process in physics was accompanied by the appearance of different approaches to defining the principle of complementarity. Perhaps, the most common definition is as follows:

“In the field of quantum phenomena, most general physical properties of any system are expressed with the help of complementary pairs of independent variables (parameters, characteristics etc.), each of which can be better-defined only at the expense of the corresponding decrease in the degree of definition of the other”².

The prolificacy of this innovation (i.e. the concept of complementarity) also became evident in the process of solving many other natural and scientific problems. As a consequence, Bohr’s physical principle of complementarity was called a universal principle of natural science.

¹ K. Kyrylenko, *Teoretyczny i metodyczny osnovy formuwania innowatnoji kultury maibutnich kulturologiw u witzschomu nawtzalnomu zakladi* [Теоретичні і методичні основи формування інноваційної культури майбутніх культурологів у вищому навчальному закладі], Kiev 2015, p. 136 (http://nubip.edu.ua/sites/default/files/u145/%D0%9A%D0%B8%D1%80%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE_0.pdf, 1.06.2015).

² Ibidem, p. 137.

Having introduced the concept of complementarity concerning the explanation of atomic structure, N. Bohr immediately noticed it was the key to solving many other scientific problems, including those having nothing in common with physics and natural science. Thus, in one of his next scientific works (coming after the above-mentioned) he emphasizes the importance of the complementarity principle in psychological research and epistemology. In particular, he claims that “the physical aspect of the complementarity principle is only a particular case of a more general approach: trying to analyze our worries, we stop anticipating them. In this sense, we find out that there is complementarity between psychological experiments, which are normally described using such words as »thoughts« and »feelings«, just as it exists between data in the atomic behavior”³. Bohr also mentioned that “the human mind has certain features which are similar to the characteristics of quantum phenomena. Observation of feelings and the process of experiencing them are two complementary occasions [...]. Here we find the illustration of the old truth saying that our ability to analyze the harmony of the physical world and the breadth of its perception will always remain contradictory and complementary in their correlation”⁴.

N. Bohr’s genial predictions about universality of the complementarity principle came to be so prophetic that it would be unfair not to call its further spread within all the other disciplines an “innovative phenomenon”, since nowadays this principle is applied in almost all the methods and sciences that learn inanimate and animate nature, human, and society. And this is no coincidence, because the dualism of our conception of the real world through interconnection of space and time, synergetic ideas about ordering of condition of complicated systems on the one level and their chaos on the other level, complementarity and consistency of fundamental universal constants (the universal gravitational constant, the speed of light, the minimum electric charge etc.) is also reflected in human’s spiritual and moral perception of the world. Human’s nature is also dual as the world is approached from the outside, including the standpoint of God, and from the inside with the help of feelings complemented by devices. Hence, there is the dualistic description of nature, based on both humanitarian-spiritual viewpoint and objective-physical conceptions. One part of human existence is explained successfully with the help of science, while the other one requires art, religion or some other non-mechanistic but spiritual methods to describe the world.

Let us review several examples from the history of development of the world culture in the context of the complementarity principle.

³ Ibidem, p. 137.

⁴ Ibidem, p. 138.

N. Bohr himself believed that “every saying should be interpreted both as an affirmation and as a question”⁵. The world-famous physicist, P. Dirac noted that “according to Bohr, the highest wisdom should be necessarily expressed with the words the sense of which cannot be clearly defined. As a consequence, the truthfulness of the highest wisdom is not absolute but only relative; so, the opposite saying is legitimate and wise as well”⁶. A. Einstein said that “physical concepts are free creations of the human mind, and are not, however it may seem, uniquely determined by the external world”⁷. French mathematician J. Poincaré said that “no physical experience can confirm the truthfulness of some transformations and reject others as inadmissible”⁸. He also wrote that “learning the history of science, we notice two phenomena that can be named contradictory: sometimes it is simplicity which is hidden under what is apparently complex; sometimes, on the contrary, it is simplicity which is apparent, and which conceals extremely complex realities”⁹. L. Humilev noted that “when you are rich with social freedom, you lack contact with nature – here, the complementarity of geographical and physiological essences of human environment are also obvious”¹⁰.

An interesting interpretation of Bohr’s principle applied on the “household level” is found in the essay “Low truths” by a famous film director, A. Konchalovskiy: “A person, who is free outside, has to be extremely organized inside. The more a person is organized, i.e. deprived of internal freedom, the freer society they create. Everybody knows limits of freedom that is allotted to them and doesn’t burden themselves with its limits. Self-restraint of each person is the basis of everybody’s freedom”¹¹.

The list of examples of successful application of the complementarity principle can be continued indefinitely. It includes synthesis and analysis, subject and method, vertical and horizontal, complexity and organization, rational and intuitive, the right hemisphere of the brain and the left one, cognition and aesthetic perception etc. For instance, one of the features characterizes the object, while the other one characterizes environment. Thus, as Bohr said, “we

⁵ K. Kyrylenko, *Dopownuwanist iak universalnyi princip sutzasnoi nauki i fenomen inowatzinoi kultury* [Доповнюваність як універсальний принцип сучасної науки і феномен інноваційної культури], *Gumanitarny Studii* [Гуманітарні Студії] 25 (2015), p. 68 (http://www.philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Gumanitarni%20studii/%D0%93%D0%A1_25_5.pdf, 1.06.2015).

⁶ *Ibidem*, p. 68.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ K. Kyrylenko, *Teoretyzny i metodyzny...*, p. 139.

¹¹ *Idem*, *Dopownuwanist iak universalnyi princip...*, p. 68.

deal with different but equally significant aspects of a unified and clearly definite complex of information about the system”¹². N. Bohr emphasized the impossibility to describe a complicated phenomenon with the help of a single language and, a fortiori, in a single and thorough way.

Bohr’s principle of complementarity excluded the possibility to describe the world by dividing it into parts with full description of each part. No separate discipline can be self-sufficient; it requires to be complemented with other branches of science (natural sciences – humanitarian sciences).

Let us specify some other opportunities for effective application of Bohr’s complementarity principle. For example, it may be applied in such correlations as whole and part; structure and functions of a complex system; chaos and order in self-organization during the evolution process; stochasticity and determination; accident and regularity; “yang” and “yin” (according to eastern mysticism); anthropic principle and laws on physical and informational interactions; social and biological forms of movement; essence and its manifestation; man and woman etc.

According to the principle of complementarity, existent is only what we can measure and (or) evaluate. If there is no connection between facts, we cannot establish these facts. We can only know the things that are somehow connected with each other and with us.

One of the definitions of the complementarity principle, which is the closest to the humanitarian approach, also belongs to N. Bohr: “Truth and clarity are complementary”.

The academician B. Rauschenbach is often referred to as an example of the complementarity in the artist’s perception of the physical world. “When depicting a room, for instance, one believes that walls are the main element of a picture and portrays them in a clear manner, neglecting the floor. Another artist shows the floor the way he sees it, significantly distorting the look of walls. There are different ways to place accents. The choice of one or another variant is the matter of the artist’s perception and aim. That is why the words of an artist »this is the way I see it« have an objective physical meaning: the vertical (walls) is important to one, the horizontal (floor) is essential to another. They do not work together! If one wants to portray the floor right, he will »skive« depicting the walls. And another, to whom the walls are of greatest importance, will necessarily »lie« portraying the floor. What is crucial to each of them is what they convey better, »more correctly«, ignoring the rest”¹³. B. Rauschenbach noted: “Different artists perfectly convey different traits; as a result, we get

¹² Idem, *Teoretytzhny i metodytzhny...*, p. 140.

¹³ Idem, *Dopovnuwanist yak universalnyi princip...*, p. 69.

different pictures, and all of them are equally »right«, and it is fair. Undoubtedly, such different pictures influence us differently, even though they depict the same object. Therefore, the real subject and its subjective perception complement each other creating some brand new »reality«¹⁴.

The universality of the complementarity principle is also proved by its reflection in the “status of equality”, mutual respect between participants of any discussion, when everybody does not only respect the viewpoint of each other, but is also ready to limit the area of their own opinion so that it fits into the acceptable framework established from without by other specialists. As for research and forecasting (including forecasting innovations), the principle of complementarity defines the methodology of cognition: the greater the simplicity and the area of research, along with the application of its results, the lower the accuracy and specificity of the estimate.

Finally, there is one more sphere of social and human vital activity, in which the realization of the complementarity principle has always been topical, especially nowadays, in the era of globalization. It is education, in particular natural-scientific education of humanitarians and humanitarian studios for “techie”. (The issues of globalization in the field of culture and education have already been addressed in the previous parts of the manual).

It is necessary to forewarn that the application of the complementarity principle should be regulative in order not to neglect the criterial factor of a discipline, in particular the imperative of scientific correctness (“not to multiply values”). This was emphasized by S. Krymskyi, a famous Ukrainian scientist-philosopher, an acknowledged expert in the area of interpreting various issues of non-classical epistemology and epistemology of science¹⁵. In his work “Science as a phenomenon of civilization”, S. Krymskyi stresses that there is no need to provide complementary essences, in case it is possible to explain the phenomena by means of one grounding¹⁶. The reason is that, in spite of the seeming presence and naturalness of the imperative of scientific correctness, it has a “serious and farsighted ideological meaning”¹⁷.

The above examples representing humanitarian and natural-scientific branches of science and culture show that there is a problem of searching the ways to consolidate their languages. This appears possible only from the viewpoint of theory of self-organization and the synergetic approach, because the nature is fundamentally unified with all its facets being conditional and only reproducing

¹⁴ Ibidem, p. 69.

¹⁵ S.B. Krymskyi, *Zaniti filozofskich smisliw [Zanuti filosofskikh smisliv]*, Kiev 2003, p. 8–21.

¹⁶ Ibidem, p. 157.

¹⁷ Ibidem.

gradual approach of the humanity's collective mind to the cognition of the world. The unity of all beings and their various manifestations should also determine approximation and mutual penetration of natural-scientific and humanitarian approaches to the cognition of the world. Along with this, the role of the researcher is also changed: they themselves become an integral part of the image of the world they create, which consequently stops being only natural and scientific. That is why the role of the illogical component of the mind in cognition is becoming more significant, and the influence of intuitive and creative methods in cognition of truth is growing.

So, today the problem of consolidation of the two branches of modern culture is becoming more and more urgent, and the way V. Vernadskyi saw this unification, it is possible only if it is based on science.

The holistic approach to perception of the real world, taking into account the natural-scientific and humanitarian methods of its study and application of the complementarity principle as an instrument of cognition, will provide an opportunity to solve the problem of a fuller understanding of the real world. This application might even be able to change ideology, discover the reasons of shocks in modern society etc.

The reason why it is difficult to join humanitarian and natural-scientific cultures in the process of cognition of the real world is mostly the lack of a common language and conceptual apparatus, which will obviously be the theory of self-organization and the synergetic approach. However, according to the academician V. Hinzburg, humanitarian intellectuals receive one-side education and often demonstrate the medieval level of natural-scientific knowledge. A humanitarian, not possessing natural-scientific logic and not understanding the essence of the real (physical) world, aiming to explain public and social, psychological or economic processes, often use only external attributives of new notions, including such synergetic conceptions as bifurcation, the catastrophe theory, blow-up regime, nonlinear evolution etc. Undoubtedly, the opposite idea about "responsibility" of natural science and its method of scientific rationalism over all the negative consequences of scientific and technical progress also makes sense, and, respectively, its development should be placed under humanitarian control.

Thus, defining complementarity in the most general (phenomenological) context, it can be claimed that science is a backbone of mutual understanding, art (religion etc.) is a basis of perception of the world, and their sum is a base of harmonious ideology. Only the holistic view over the real world (nature and society) can provide successful solutions to problems of human life support, as well as demographic, ecological, and socio-cultural issues.

KOMPLEMENTARNOŚĆ JAKO ZASADA EPISTEMOLOGII

(STRESZCZENIE)

W artykule autorka poszukuje istoty zasady subsydiarności, a także próbuje ustalić możliwość jej zastosowania w różnych obszarach nauki i praktycznej działalności. Na podstawie przeprowadzonych analiz zauważa, że dzięki wykorzystaniu tej zasady na przełomie wieków XX i XXI zdynamiczowany został w nauce i kulturze proces ich innowacji.

COMPLEMENTARITY AS A PRINCIPLE OF EPISTEMOLOGY

(SUMMARY)

In this article the essence of the principle of subsidiarity and experience of its application in various fields of scientific and practical activity is examined. Use of this scientific principle of the XX–XXI centuries began as well-defined innovation process and ultimately as a phenomenon of innovation culture.

KOMPLEMENTARITÄT ALS PRINZIP DER ERKENNTNISTHEORIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dem Artikel wird das Wesen des Grundsatzes der Subsidiarität und der Erfahrung ihrer Anwendung in verschiedenen Bereichen der wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeiten besprochen. Die Nutzung dieses wissenschaftlichen Prinzips im 20. und 21. Jahrhundert wird als gut definierter Innovationsprozess und letztlich als ein Phänomen der Innovationskultur behandelt.

Sergiusz Rusakow
Instytut Filozofii, Oświaty i Nauki
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie

Modern Television Series as a Phenomenon of Popular Culture

Słowa kluczowe: seriale telewizyjne, telewizja, kultura popularna, kultura masowa.

Keywords: television series, television, popular culture, mass culture.

Schlüsselworte: Fernsehserien, Fernsehen, Popkultur, Massenkultur.

Modern popular television series have changed the stereotype of TV series, which were considered as a primitive genre and secondary phenomenon created for housewives and elderly leisure. Since the mid-2000s American and British sitcoms have formed a picture of the world for millions of viewers, expanded the idea of the reality which is appropriate for living and working despite the complexity, drama and tragedy. They created an entirely new manner of artistic description of people. In fact, over the last decade there was developed a new layer of „serial” popular culture. It formed not to say intelligent but psychologically new audience. In addition this audience consists of different age and social groups. The goals of this article are: analysis of the features of popular culture phenomenon, the reasons for its emergence and influential features on mass audience.

Television series as a genre of mass and popular culture has caused disdain from the side of culturologist, philosophers, sociologists and psychologists for many years. Now it became more intelligent, exciting and provocative. People of different social statuses, professions and ages are able to find a television series according on their interest. Some viewers are watching with great interest the adventures of people during zombie apocalypse (*The Walking*

Dead), others prefer medical drama (*Grey's Anatomy*, *House M.D.*), or a Robinsonade with elements of mystery, drama and science fiction (*Lost*). At the same time some researchers claim that modern series eventually replace cinema, because they represent quality complex cultural product and has such advantages as professional literary basis, slow deepening into the subject and serious dramatic material.

The popularity of television series is caused by several factors. Firstly, they help to distance yourself from the intricate reality. Secondly, by actualizing immediate life questions they are looking for different answers. Thirdly, bringing people of different social and age groups together they create a culture of watching the series and subsequent discussion with colleagues and friends. Fourthly, with adaptation a viewer learns about life „behind the scenes” of various professions: doctors, advertisers, TV employees etc. For example the series *The Crazy Ones* represents life of the advertisers from *Madison Avenue*, *Justice Dexter* shows the world of forensic experts and the inner world of the protagonist.

We can find opposition of television series and films in cultural debates. Let us distinguish two positions: a critical one and a favorable one. Critics say that serials are not the high art because the entertainment content prevails over the form. From this point of view series are timekillers (ordinary product designed to kill time through distraction from the main occupation or work from time to time). The time you spend watching a season of television series is worth ten films at the cinema.

Among the arguments in favor of modern series are: its superiority over mainstream cinema – themes are more comprehensive and finished. Vasily Koretsky, cinema reviewer, in his article *How today's television series turns into cinema of the future* claims that the series is a new form of epic works which has existed in novels and now pop up on television, tablets, laptops¹. The proof for this is the series *Game of Thrones* – a serial epic drama with features of fantasy that was nominated for *Emmy* in the category *Best Drama Series*. Although it must be said that the story about a teacher who has to make a living producing drugs – *Breaking Bad* won this award.

Nikolaj Coster-Waldau, actor of the series *Game of Thrones*, answering the question about domination of television series on films, says: „I do not think that television series dominate but they attract the best creators of movies. Series have more space to tell the story. It can be ten hours. You can choose

¹ V. Koretsky, *Kak segodnyashniy teleserial prevraschaetsya v kino buduschego*, Russkiy reporter 25 (2013), p. 58–65.

movie's budget: more or less. This is attractive both for writers and directors"².

Budgets of modern series reached more than a million dollars for one episode. Professional actors star the main parts (e.g., Steve Buscemi, Kevin Spacey) and directors are well-known people such as Martin Scorsese (*Boardwalk Empire*), David Fincher (*House of Cards*), Guillermo del Toro (*The Strain*) and others.

There are also few more advantages: the duration of episodes (20–40 min.) and narrative form that is more suitable for modern people. Due to its form of narrative the series can offer a wider diversity of plots and detalization. In *Desperate Housewives*, *Dexter* and *House MD* dramatic and comedic scenes, moments of suspense and latent eroticism alternate. Such features as high emotional tension, drama and comedy interweaving elements make series closer to real life³.

In addition modern television became an excellent platform for experiments. Now producers control production less so creators are able to implement interesting ideas and look for new forms of presentation. This proves the popularity of such series as *Mentalist*, *Seer*, *The Sopranos*.

Vasily Koretsky pays attention to the term „series” which first appeared in the film industry. Before emergence of repertoire distribution the genre of gripping shorts with extensions was very popular. They were created based on tabloid-satirical novels. These films include *Fantomas* (five episodes), *Vampires* (ten episodes) and *Judex* (thirteen episodes).

According to experts TV series are at the third period of development. The first period appeared in 1940–1955 (*I Love Lucy*, *Perry Mason*), the second – in 1990–2000 (*Hill Street Blues*, *Moonlighting*, *Northern Exposure*). The current period started approximately in 2005–2006 (*Law & Order*, *Game of Thrones*, *Breaking Bad*) and coincided with the strengthening of positions of cable and media companies⁴.

Television series started out in 1930's, when there was such a format as a „soap opera”. This term meant a popular genre of drama programs which dominated in the broadcast and were designed for female audience.

The first sings on TV was the series *Fareway Hill* (1946). In the center of the plot there is a widow from New York who moves to a small town where she

² R. Lambie, *Nikolaj Coster-Waldau interview: Game of thrones acting, and the fantasy genre*, <http://www.denofgeek.com/tv/20795/nikolaj-coster-waldau-interview-game-of-thrones-acting-and-the-fantasy-genre> (24.02.2015).

³ V. Koretsky, *Kak segodnyashniy teleserial...*, p. 58–65.

⁴ M. Bondar, *Budushchee – za seryalamy*, *Russky bazar* 39 (2014), <http://russian-bazaar.com/ru/content/157690.html> (24.02.2015).

meets a man engaged with another woman. Paying attention to the fact that „soap operas” as one of the forms of television series was aimed at housewives, its main task was to fill the time for „a woman who found herself in home isolation” (M. Brown).

Everyday routine contributed to the fact that life seemed grey and monotonous. That is why women gladly engaged in thrilling, intriguing, full of ups and downs but artificial life of „soap operas”. These factors promoted consideration of series as an insignificant genre. However in the 1950’s in the United States there was a new US television programming, which prepared the ground for the television of that format which we used to see today. The long-running series *As the World Turns* (1956–2010) played an important role too. It became the „gold standard” of the genre: slow search of answers to domestic and psychological problems, a wide range of professions mentioned in the series and so on.

While in the 1950’s and 1960’s political and social themes appeared in the story of series by chance, in the second part of the 1970’s the audience began to demand more urgent stories. Formed earlier principle, according to which the viewer always chooses „convenient” television product, has not been effective yet. People wanted to see something exciting and provoking. At the same time in 1972–1973 the number of films made for television broadcast exceeded the number of Hollywood films aired on television for the first time⁵.

Television series actualized new topics: *The Mary Tyler Moore Show* (unlike the previous series, the main character was not widowed, divorced or actively looking for a man), *All in the Family* (updated such topics as racism, homosexuality, women’s rights, rape, abortion, cancer, the Vietnam War), *Dallas* (attracts attention with its eye-catching plot which is connected with such topics as wealth, sex, intrigue and power struggles) and others.

The second period of the development of TV series accounted for the 1990’s and attracted the attention of younger audience. *Beverly Hills, 90210*, *Melrose Place* and *Dawson Bay* focused on younger audience than ever before.

During this period significant changes happened. They laid the background for the development of modern series as an „smart” copyright product. In 1990 a famous American director David Lynch created *Twin Peaks*. The first season of the series created by all the rules of this genre with the addition of romance and detective investigation. That is why it was successful among the average viewer – housewife. „However in the second season the true intention of Lynch and the film screenwriter Michael Frost became clear: cleverly using all existing stamps and combining detective story with „black” comedy, mysticism with

⁵ V. Koretskiy, *Kak segodnyashniy teleserial...*, p. 58–65.

melodrama and thriller with surrealism, creators openly joked on housewives in the final (30 episode)”⁶.

The third wave of TV series has place in the mid-2000's. At this time a person begins to feel the need for a new way of mastering reality. Changing its format television series could offer adequate stories about a complex world, so they started to occupy leading positions. In his book *The Language of New Media* Lev Manovich discusses the new shapes of our perception of culture, pointing out the importance of rapid coverage. Those events which have taken place today can be implemented in cinema just in few years. In turn television series immediately cover current topics. Many episodes of the series tell about the events taking place several weeks before creation of the episode⁷. For example, the complete process of creating one episode of *South Park* (from the idea to the release the episode) needs only six days. This ensures well-timed commentary support for socially significant events and themes.

Thus the third period TV series do not coincide with the definition „soap opera”. Soap operas were created only for housewives. From now on the actualized topics should not be politically correct and obligatory have the happy ending. As an example let us remember the television series *House MD* which, according to S. Pereslegin, is psychotherapy sessions for the audience. The scholar believes that this series prepares viewers for a new life in which there will be no happy-endings.

Note another interesting trend. The bloom of the series of the third period coincide with the development of 3D-film technology, computer special effects and entertainment. And at this time viewers start to prefer short episodes (40 min) on television, where characters mainly speak to each other.

At the turn of the 21st century there was one of the most significant changes – the democratization of choice. It is difficult to say that now we have no choice: the number of material things that are in our usage today is thousands times more than a hundred years ago. Every year there is a variety of movies and TV series, according to UNESCO, worldwide film studios produce annually 4250 movies. At the same time despite the increase of information its consumption has hardly increased. In the United States in 1992 the average American household spent on watching television, listening to music or reading 3324 hours, in 2000 – 3380 hours [6]. Due to the estimates of critics from 100 films only 10 gain popularity all around the world. This suggests that the behavior of

⁶ A.I. Denysova, *A.I. Seryal kak kulturnoe y subkul'turnoe yavlenye*, *Analytyka kulturolohyy* 23 (2012), p. 54.

⁷ P. Hernández, *Muiño L. Por qué nos gustan tanto las series*, <http://www.lavanguardia.com/estilos-de-vida/20141205/54421043623/por-que-nos-gustan-tanto-las-series.html> (24.02.2015).

consumers in the information society has changed and, as never before, audience influences the development of film and television industry. The viewer realizes what big companies can do with him and it is difficult to manipulate such a viewer. „The consumer is neither a simpleton or a victim of a capitalist conspiracy nor frivolous man who only wants pleasure”⁸.

Understanding the importance of choice in today’s information society is crucial for comprehending contemporary viewer and sources of „smart” television series. We will name the works of the third period as „smart” series. A number of new television series are created in the mid-2000’s. They give the viewer a possibility to choose. Therefore he can accept or reject a cultural product, based on the various proposals from cable and multimedia networks, directing decisions and novelty.

„Smart” series differ from works of earlier waves of development by displaying cultural trends and complexity of the modern world. The themes underlying the series should motivate modern viewer. Talking about daily routine and involving it in the plot (protagonists in *Velvet* invite viewers to share dinner with them on social networks), TV series have great potential of intellectual and emotional impact. The current viewer requires increasing sophistication and complexity of the plot.

American media theorist Steven Johnson in his work *Everything Bad Is Good for You: How Popular Culture Is Making Us Smarter* proves that modern culture – television and computer games – in contrast to popular opinion about reducing of intellectual ability of the viewer suggests aggravation of his mind. To understand what is happening in the television series you should keep in mind dozens of storylines, relationships between characters, their history etc⁹.

S. Johnson claims that earlier television could simplify the story about human relationships. But now there is a tendency to improve cognitive skills of the audience not only in the reality show but in series’ scenarios. Also the scholar suggests that modern television and movies have reduced the number of „flashing arrow” (metaphorical name of admission, which is used to add an object or situation which will contribute to the further development of the plot), allowing the audience to understand the plot and it also requires more cognitive concentration, paying attention to details and information if the audience wants to understand what they are watching.

„Smart” series is a collection of interconnected stories. Because of this they are given by the hidden plot elements which are virtually impossible to

⁸ I. Shmigun, *Filosofiya potrebleniya*, Khar’kov 2009, p. 17.

⁹ S. Johnson, *Everything Bad Is Good for You: How Today’s Popular Culture Is Actually Making Us Smarter*, Riverhead 2005, p. 1–250.

understand in one view and which are disclosed at the end of the season. And some elements are intertwined with the storyline and disclosed only in a few seasons (*Fringe*, *Lost*).

„Smart” series differ because of better adaptation to new ways of reproducing information than other works of art. Media expert Ana Tous claims: „Fictions are the best engines in television industry”. So viewers prefer television series as modern audiovisual means of content transmission¹⁰. We can watch the television series at any convenient time. On the example of *House of Cards* which was laid out on Netflix (the whole season) we can see the trend: in the future you can watch series anywhere and at any time without waiting for the release of next seasons.

The world of a series and development of its characters are important elements of „smart” television series, both embodied in the creation of a series of articles in *Wikipedia* (we give as an example the well-known online encyclopedia, because its contributors have created a large number of materials about contemporary series): protagonists’ biographies and their characters’ description, list of episodes, critics, some interesting facts.

Another important feature of modern series is the diversity of characters who have both advantages and disadvantages. For example the protagonist of the series *Breaking Bad* – school teacher who makes amphetamine – is intriguing and arouses compassion. It is also important that the main characters are very realistic. They do not look as models (for example cross-eyed Benedict Cumberbatch (*Sherlock*), the average ugly girl Elisabeth Moss (*The Crazy Ones*, *Mountain Lake*), like a plumber Hugh Laurie (*House M.D.*), playboy-drinker David Duchovny (*Californication*)¹¹.

Due to serious competition the creators of „smart” TV series monitor the quality of their products very attentively: majority of the shows pay serious attention to details. Thus professional doctors were always present at the stage of *House M.D.* In the process of creating historical TV series experts in particular historical era are involved.

There are several definitions of the quality of TV production in discussions surrounding the development of television. Inna Kushnariova in her article *How We Were Accustomed to Series* highlights three main definitions. Firstly, it was believed that quality television was national television, programs in which the country told about itself, its past and future. Secondly, the quality was made to locate in a specific television genre – drama, television performance, less comedy series. Finally, high-quality television product eventually should get the

¹⁰ P. Hernández, *Muño L. Por...*, (24.02.2015).

¹¹ V. Koretskiy, *Kak segodnyashniy teleserial...*, p. 58–65.

status of classics, remain in the memory of generations. At the beginning quality of television was presented by technical standard only. Today the development of technologies totally changed the quality of television picture, which now not much differ from cinema. „Visualization began to play on television an independent role. Now it is not a supplement to the scenario text. Drama, plot and genre peculiarities of new series allow to show off technological capabilities of new television sparing no money”¹².

The new visual language of television and the emergence of the phenomenon of „smart” TV series drop to the change of the roles film and television play in society. In this context the idea of Ukrainian scholar George Pocheptsov is interesting. He considers movies and television as two driving forces, which can give answers on strategic and tactical questions.

Television series, according to G.G. Pocheptsov, appear to answer tactical questions. The strategy has been assigned to the movie. „When George Lucas created his *Star Wars*, working with John Campbell, who in the Western world is the number one in the study of mythology, it was the transition to the next level” – emphasizes the scholar¹³. And now TV series also have taken up another mythology, not routine, but strategic. „In the TV series the role of psychology increase. For example, when profiling professionals help to search criminals (series *Mentalist*, *Criminal Minds*). The main idea is that a crime committed today can be bound to failures in a man’s previous life”¹⁴.

Finally, we should mention another aspect that can be developed in further studies. In Ukrainian the word „smart” has the meaning as „gifted mind”. At the same time Ukrainian market has a lot of „smart” technology, where the principal value has the prefix „smart” (smart phone, Smart TV etc.). We want to connect the meaning „smart” in popular context and „smart” TV series in our sense (using new visual language, detailed study of characters of protagonists and plot details, quality literature basis).

Thanks to smart technologies a viewer can change the course of events and the fate of characters in the series. New opportunities give a choice (we can emphasize the growing importance of choice) to view not given by the author image but the whole season in chronological order or in a free manner, thus combining narrative plot of story and creating a new story. The ability to rewind scenes and to watch favorite episodes several times, to switch from one character to another and follow their stories and dive deeper in search of hidden connections – is one of the potential facets of „smart” series.

¹² I. Kushnareva, *Kak nas priuchili k serialam*, Logos 3 (2013), p. 12.

¹³ *Potoki informatsii*, <http://www.nkj.ru/archive/articles/5922> (24.02.2015).

¹⁴ *Ibidem*.

In addition, today there are applications that allow you to evaluate a particular part of series while watching it. It gives a possibility to analyze the quality and efficiency of the material. Thus, the Internet gives a viewer possibilities to support two-way communication with the creators of TV-products. By sending messages the viewers are able to get an answer in the next scene in the series.

At the same time the TV series of the third period are self-critical and (with the main technical achievements) actively reflect on them. One striking example is the mini-series *Black Mirror* (UK, 2011 – till now)¹⁵. In modern life, as in the life of characters, there are many technical innovations which turn reality to absurd, so the viewer is offered an alternative view on technology. In each series, we see a new version of the future, new characters and new technology that lead the plot in motion. For example, three stories of the first season tell of the negative side of the Internet and social networks (*The National Anthem*), industry of television show, which recently flooded television screens (*Fifteen Million Merits*) and technology „memory editing” (*The Entire History of You*).

We come to the conclusion that because of ideological changes and the development of popular culture we need a new philosophical and cultural reflection on the TV series phenomenon. More than ever the viewer understands the nuances of culture industry. Moreover he has possibilities to make a choice previously denied, so he has a desire to manage his own information space. At the same time the format and nature of TV series have been changed. They should be considered not only in terms of entertainment (the first two periods of television development), but also in terms of creating meanings, values and communication (serials of the third period). It is the practical aspect of this article.

Semantic content of „smart” TV series (third period of television series) is closely associated with the life of the audience. Changing of social, cultural and economic conditions and lifestyle at the turn of the 21st century helped to change its needs, and in return the audience directly influenced the content of a television product.

NOWOCZESNY SERIAL JAKO ZJAWISKO KULTURY POPULARNEJ

(STRESZCZENIE)

We współczesnych serialach stosuje się nowy język wizualny. Na jego podstawie można dokonać szczegółowego opisu charakteru głównych bohaterów, przebieg fabuły, której podstawą jest dobra literatura. Według autora artykułu nowoczesny serial określany jest jako „inteligentny”. Wynika to z rozwoju nowoczesnych/inteligentnych technologii coraz powszechnie dostępnych.

¹⁵ *Black Mirror* (mini-series), <http://www.kinopoisk.ru/film/655800> (24.02.2015).

MODERN TELEVISION SERIES AS A PHENOMENON OF POPULAR CULTURE

(SUMMARY)

This article is about the features of the third period of the development of television series which has become a source of new meanings and values in popular culture. Modern television series differ by the usage of new visual language, detailed description of main characters' nature and details of the plot and good literary basis. The television series of the third period are named „smart” by the author. It is associated with the significant intellectual progress of modern viewers and popular smart technologies in today's world.

MODERNE FERNSEHSERIEN ALS EIN PHÄNOMEN DER POPKULTUR

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dem Artikel erschließen sich die Besonderheiten der dritten Welle der Entwicklung von Fernsehserien, die eine Quelle der Sinnsuche und der Idealwerte in der populären Kultur geworden ist. Aktuelle Serien unterscheiden sich durch eine neue Bildsprache, eine detaillierte Beschreibung der Charaktere der Hauptfiguren, Stoffdetails und auch eine literarische Qualitätsbasis. Serien der dritten Welle der Entwicklung nennt der Autor „smart“, da sie mit dem gegenwärtigen geistigen Sprung der Zuschauer und den herrschenden Smart-Technologien verbunden sind.

Olena Dolgochub
Wydział Filozoficzny
Odeski Uniwersytet Narodowy im. Ilji Miecznikowa

Модусы секуляризации в концепции Чарльза Тейлора

Słowa kluczowe: sekularyzacja, religia, odczarowanie świata, „odizolowane ja”, „ekskluzywny humanizm”, wieczność.

Keywords: secularization, religion, disenchanting world, “buffered self”, “exclusive humanism”, eternity.

Schlüsselworte: Säkularisierung, Religion, Entzauberung der Welt, „gepuffertes Selbst“, „ausschließlicher Humanismus“, Ewigkeit.

В 2007 году в Канаде вышла книга известного философа Ч. Тейлора под амбициозным названием „A Secular Age” („Секулярная эпоха”). Она вошла в ряд работ, которые претендуют на то, чтобы дать долговременный диагноз эпохи, в которой мы живём. Такие попытки были предприняты Ф. Фукуямой, С. Хантингтоном, Ю. Хабермасом и другими великими мыслителями второй половины XX века. На Западе „A Secular Age” была принята неоднозначно, однако она активизировала диалог о сущности секуляризации в современном мире. А уже в 2013 г. вышел перевод первой части этой работы в Украине. Работа была очень позитивно воспринята украинскими философами. Кроме представления концепции Ч. Тейлора отечественной интеллектуальной публике, решалась и более масштабная задача. Сегодня в Украине идёт серьёзная работа по созданию современного украинского философского языка, научной и гуманитарной терминологии в целом. Во главе коллектива, который переводил и редактировал „Секулярную эпоху”, были философы, учувствовавшие в международном проекте создания национальных версий „Европейского словаря

философий: Лексикон непереводамостей”¹: К. Сигов, А. Панич и др. В этом контексте можно рассмотреть перевод данной работы Ч. Тейлора как своеобразную экспериментальную площадку, где осуществляется выбор и апробация наиболее подходящего перевода ключевых понятий концепции канадского философа. На некоторые трудности перевода мы укажем в ходе нашего дальнейшего изложения.

Одна из главных тем, которые рассматривает Ч. Тейлора – это сущность секуляризации и её модусы. Секуляризацию философ рассматривает как многоуровневый, сложный, неоднозначный феномен, который предполагает объединение социальных, исторических, политических, экономических и др. аспектов. Как нам представляется, именно такой глубокий подход к секуляризации обладает высоким эвристическим потенциалом, а её изучение является актуальным не только для анализа современной религиозной системы в Украине, но и во всей Восточной Европе.

Цель статьи. Осуществить критический анализ концепции секулярной эпохи, предложенной Ч.Тейлором, выделить модусы секуляризации.

Степень научной разработанности. На Западе работы Ч.Тейлора давно стали активно обсуждать и критиковать. В частности, отметим таких исследователей творчества философа: Р. Эбби (Ruth Abbey)², Й. Ангус (Ian Angus), Д. Бернет (Damian Barnat), М. Колдвелл (Marc Caldwell), Ф. Капуто (Francesca Caputo), К. Колорадо (Carlos Colorado)³, П. Фишер (Pamela Fisher), Д. Грант (John Grant), Э. Грегори (Eric Gregory), М.Дж.М. Мартинюк (Matthew J. M. Martinuk), К.Б. Мюллер (K.B. Muller) и др. В украинском философском контексте работы Ч. Тейлора были приняты крайне позитивно. Основные исследователи творчества Ч. Тейлора: А. Баумейстер⁴, К. Сигов⁵, А. Паныч⁶, Е. Быстрицкий и др.

¹ *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей*, Під кер. Б. Кассен, Т. І, Вид, друге, виправл., К.: Дух і Літера, 2011, 576 с.

² R. Abbey, *Theorizing Secularity 3: Authenticity, Ontology, Fragilization*, In: *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, edited by Carlos Colorado and Justin D. Klassen, Notre Dame 2014, p. 98–125.

³ C. Colorado, *Canadian Ethno-Religious Utopias and the Dynamics of Liberal Multiculturalism*, In: *Propéties et utopies Religieuses Au Canada*, edited by Bernadette Rigal-Cellard, Bordeaux 2012, p. 191–215.

⁴ А. Баумейстер, *Секуляризация или шанс для веры*, <http://www.youtube.com/watch?v=cPxjofsu6EQ> (13.12.2014).

⁵ С. Сигов, *Charles Taylor Living Context*, <http://duh-i-litera.com/c-sigov-charles-taylor-living-context> (13.12.2014).

⁶ Ч. Тейлор, *Україна вже народилася з потенціалом розділення*, <http://bogoslav-club.org.ua/?p=4209> (13.12.2014).

В ближнем зарубежье концепции Ч. Тейлора в своих работах касались Е. Степанова, И. Мюрберг, Н. Кирабаев и др. Однако следует заметить, что на постсоветском пространстве не хватает работ, связанных с глубоким уровнем рассмотрения и критики концепции Ч. Тейлора, что необходимо, на наш взгляд, исправить.

Поднимая тему секулярной эпохи, Ч. Тейлор задаётся вопросом о том, что мы понимаем под секулярностью. Он выделяет такие три самых значительных и важных, на его взгляд, определения „секуляризации”:

1) освобождение всех сфер жизни от присутствия Бога и религии, а также их влияния. Философ прослеживает эволюцию обществ от архаичных, где не выделялись религиозные, экономические, социальные и любые другие аспекты – и религия была абсолютно везде, и до современных обществ, где в каждой из сфер жизни люди руководствуются не религиозными убеждениями, а теми, которые ни в коей мере к трансцендентному не относятся (в экономике – ориентированность на прибыль, в политике – на наибольшую выгоду для наибольшего количества граждан и т.д.) Он пишет так: „Несколько столетий тому назад Бог в нашей цивилизации [...] присутствовал абсолютно во всех социальных практиках... и на всех уровнях общества [...]”⁷;

2) упадок религиозных убеждений и практик; уменьшение количества прихожан в церквях. Ч. Тейлор указывает, что в этом смысле почти во всех странах Западной Европы произошла секуляризация (даже там, где в гражданском поле ещё сохраняются ссылки на Бога и божественное);

3) изменение статуса веры в обществе. Философ обращает внимание, что в этом смысле поворотом к секулярности является движение от общества, где практически невозможно было верить в Бога, где эта вера являлась нормой, к обществу, где, чтобы верить в Бога нужно найти значительные основания – и в целом легче найти основания тому, почему в Бога верить не нужно. Он пишет об этом так: „Однако мне кажется очевидным, что эти общества очень отличаются относительно того, какое в них положение у веры...”⁸. В секулярном мире вера является лишь одним из вариантов мировоззрения (и далеко не всегда доминирующим).

Ч. Тейлора интересует именно секуляризация в третьем смысле – и в этом смысле он в своей работе исследует общество и его трансформацию.

⁷ Ч. Тейлор, *Секулярна доба*, Пер з англ. О. Панич, *Книга перша*, К.: *Дух і Літера*, 2013, с. 14.

⁸ *Ibidem*, с. 16.

Философ говорит о том, что в современном мире все люди знают: немислимость позиции варьируется от контекста к контексту, т.е. то, что является немислимым в определённой среде и определённом контексте, в другом контексте будет приниматься за истинное. Это делает грань между мыслимым и немислимым тонкой и хрупкой. Хрупкость еще больше увеличивается в силу того, что большинство людей не укоренено в этих контекстах по-настоящему. „Они или недоумевают, находясь на перекрестке мировоззрений, или же путем бриколажа вырабатывают для себя некоторую срединную позицию”⁹.

Говоря о секулярности в третьем смысле, Ч.Тейлор поднимает вопрос об изменении самих вероисповедальных принципов: „Это становится понятным, как только мы обратим внимание на тот факт, что все верования исповедуются в контексте невысказанных самоочевидных установок, которые обычно не проговариваются открыто, и, как таковые, могут даже не осознаваться носителем соответствующих взглядов”¹⁰. Иными словами, философ вводит понятие фона („тло”): это те мировоззренческие наслоения, которые формируют нашу дальнейшую позицию в отношении различных жизненных вопросов. Тут Ч. Тейлора интересуют те сдвиги, которые произошли в процессе перехода от „наивного теистического истолкования” к такому, где люди постоянно находятся и маневрируют между противоположными позициями (или к такому, где „неверие” стоит как выбор по умолчанию). Философ пытается исследовать глубины феномена секулярности: он хочет понять разницу между мировоззренческими установками прошлого и современности не просто как разницу убеждений, а опыта и чувственности¹¹.

Когда дело касается секуляризации, особенно интересно то, что под религией в данном конкретном случае понимает автор концепции. Ч. Тейлор касается и этого вопроса, предлагая осуществить характерный в основном для латинского христианства поворот и представить религию в терминах противопоставления трансцендентного и имманентного. Фактически религиозным или нерелигиозным человек будет считаться в его концепции в зависимости от того, признаёт ли он нечто потустороннее или трансцендентное в отношении своей жизни или нет.

Теперь мы рассмотрим те мировоззренческие изменения, которые подготовили и одновременно сформировали современную секулярность.

⁹ Idem, *Структуры закрытого мира*, Логос 3 (2011), с. 33.

¹⁰ Idem, *Секулярна доба*, с. 32.

¹¹ Ibidem.

1. Переход от „заколдованного” мира к „расколдованному”.

Отмечая черты, которые потерял окружающий мир с превращением в секулярный, Ч.Тейлор выделяет такие:

1) природный мир, который находился в мыслимом людьми космосе, свидетельствовал о божественной цели и действии;

2) про Бога свидетельствовало само существование общества – Бога фактически можно было заметить везде;

3) люди жили в „заколдованном мире”. Этой черте Ч.Тейлора уделяет большое внимание, т.к. она является ключевой в процессе изменения мировоззрения людей.

В заколдованном мире сложно не быть верующим. Фактически, если мы говорим о „buffered self” („изолированное Я”, о котором речь пойдёт дальше), то ему, которое открыто для влияний извне, необходим, согласно Ч. Тейлору, какой-то гарант того, что добро всё равно победит зло. Т.е. отбрасывание идеи Бога в такой ситуации одновременно оставляет „Я” на растерзание других сил, кроме Бога (чаще всего в этой роли выступал Дьявол)¹². Однако мы не совсем согласны с таким выводом. Если человек не принимает идею Бога, то он может считать мир в принципе монистичным, т.е. трактовать его как такой, где нет ни чистого зла, ни чистого добра. Тогда теоретически он может принимать воздействия извне как необходимые или взаимокompенсирuемые, не приносящие непоправимого вреда, а следовательно, мы не приходим с необходимостью к выводам Ч. Тейлора по данному пункту.

Ч. Тейлор отмечает важную деталь: расколдовывание могло начаться (и, на наш взгляд, началось) уже в традиционном иудаизме и христианстве. Всё дело в том, что божественная сила в этих религиях побеждает любую магию, и трактовать это можно двояко:

1) победа белой магии (тут: „магии Церкви”) над чёрной;

2) победа чистой силы Бога над всякой магией. В этом случае необходимо было абсолютно выйти из поля магии и довериться одной силе Бога. „Сила Бога завоёвывает языческий заколдованный мир”¹³, пишет Ч. Тейлор. (Однако тут философ также упоминает о том, что мир может при этом быть вновь заколдован – только теперь согласно Божьей воле).

Энергия расколдовывания является двойной:

– во-первых, мы должны отбросить всё, что связано с идолопоклонством, т.е. люди начинают всеми силами бороться с заколдо-

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, с. 124.

ванным миром. Изначально причиной этого было не то, что заколдовывание не считалось верным, а то, что к любой магии (белой или тёмной) человеку не позволялось обращаться за помощью: для людей она была безбожной в любом виде;

– во-вторых, мы чувствуем новую свободу в мире, лишённом священного и приписываемых им границ. Больше людей не останавливают „суеверия”, и они могут перестраивать мир по своему желанию.

Следует заметить, что концепция „расколдованного мира” тесно связана идеей изолированного „Я” („buffered self”), о котором мы скажем ниже.

2. От „porous self” к „buffered self”.

Одним из важнейших последствий расколдовывания мира стало превращения „пористого Я” („porous self”) в „изолированное Я” („buffered self”). Эти два термина вводит Ч. Тейлор для разграничения конкретного соотношения с миром людей и их видения его.

„Buffered self” довольно любопытный термин. Стоит заметить, что при переводе работы Ч.Тейлора возникла целая дискуссия, когда дело коснулось этого термина¹⁴. Однако среди всех вариантов (амортизированное, непроницающее, опосредующее и т.д. – всего около 15) было выбрано именно „изолированное Я”. И сейчас мы рассмотрим, почему.

Стоит упомянуть то, как это словосочетание объясняет сам Ч. Тейлор: „Для современного, изолированного »я« открыта возможность дистанцироваться, отстраниться от всего, что находится вне разума”¹⁵. Иными словами, это такая «яйность», которая не соприкасается с окружающим миром (и при этом уже не является уязвимой для мира духов и потусторонних сил), а которая имеет некую прослойку между собой и окружающим её миром. Степень прозрачности „прослойки” зависит напрямую от „Я”: одни влияния оно может полностью отбрасывать, а другим – частично открываться.

Ч. Тейлор отмечает, что в домодерном мире значения пребывают не только лишь в разуме человека, но и в окружающих его вещах (кроме того, и во многочисленных „внечеловеческих объектах”). Это чрезвычайно важный момент: фактически это говорит о том, что в секулярном мире все воздействующие на человека вещи не являются тем, что продуцирует смыслы – за это отвечает разум. „Зато в заколдованном мире значение

¹⁴ Ibidem, с. 52.

¹⁵ Ibidem, с. 69.

уже существует вне нас, до начала нашего контакта с миром [...]»¹⁶, пишет Ч. Тейлор. Он объясняет, что в заколдованном мире вещи могут вселять значения и вызывать чисто физические последствия этих значений („влияние”, „каузальная сила”). Иными словами, „porous self” был подвержено этим влияниям (одним из самых ярких примеров этого был страх одержимости), а наше „buffered self” уже крайне избирательно относится к тому, что на него может влиять, а что нет.

Стоит заметить, что в своё время „пористость”, уязвимость для злых духов приводила к выводу, что следует совершать определённые действия, чтобы нейтрализовать негативные влияния богов и духов. А вот „buffered self” может рассматривать свою границу как буфер, благодаря которому ничто не может его зацепить без его же ведома. Ч. Тейлора пишет о нём так: „Такое »я« может рассматривать себя как неуязвимое, как хозяина значений вещей, которые существуют для него”¹⁷. И это приводит „buffered self” к тому, что у него может сформироваться амбициозное желание отграничиться от всего, что расположено за границей „яйности”, а также приписать себе автономное существование.

Кроме прочих характеристик „porous self” имеет ещё одну: в заколдованном мире принципиально важной была его связь с обществом, общественностью. Фактически это ещё одна причина веры: было практически невозможно, живя в обществе, осуждать общую религиозную практику, не становясь при этом еретиком. Прежде всего, потому, что благосостояние всех зависело от участия в ритуале каждого члена сообщества, его преданности и набожности. Фактически, осудить или прекратить выполнение ритуала, не задевая других, было невозможно. „Крестьяне, которые не участвовали в общественных ритуалах или осуждали их, подтачивали эффективность совместных действий, а следовательно, подвергали опасности всех и каждого”¹⁸.

3. Формирование „exclusive humanism”.

Ч. Тейлор, говоря о секулярном обществе, замечает то, что здесь мы впервые столкнулись с обществом, где самодостаточный гуманизм полностью доступен в качестве мировоззренческой возможности. Причём, тут он использует термин „exclusive humanism”, который в русских источниках¹⁹ Д. Узланер переводит как „эксклюзивный гуманизм”,

¹⁶ Ibidem, с. 63.

¹⁷ Ibidem, с. 69.

¹⁸ Ibidem, с. 75.

¹⁹ Ч. Тейлор, *Структуры закрытого мира*, с. 33–55.

а в украинских²⁰ А. Панич, К. Сигов и др. используют более точное „виключальний гуманізм”. Этот термин означает такой гуманизм, с точки зрения которого для человека имеет значение исключительно человеческое или такой, который исключает из своего горизонта что-либо трансцендентное, даже если признаёт его существование. Это крайне важное понятие у Ч. Тейлора, ведь именно его он ставит в качестве условия возможности секулярности. Он объясняет свой тезис следующим образом: возникновение exclusive humanism расширило спектр доступных возможностей, завершив тем самым эру „наивной” религиозной веры (философ вводит это понятие, пытаясь отмежевать веру досекулярного мира от веры «рефлексивной», которая возникла в мире секулярном).

„Exclusive humanism” – это такой гуманизм, при котором затемняются, нивелируются все цели, которые ранее стояли выше человеческого процветания. Иными словами, это такой тип мировоззрения, когда для большинства людей на первый план среди всех целей выходит именно человеческое процветание²¹.

4. Изменение отношения к игре структуры и антиструктуры.

Тейлор, рассматривая современное и доиндустриальное мировоззрения, одной из важных характеристик последнего выделяет „напряженный баланс двух видов целей”: с одной стороны, христианство направляло людей на цели, которые были направлены к чему-то высшему, сверхчеловеческому, трансцендентному; с другой стороны, практики средневекового общества заставляли стремиться и содействовать человеческому процветанию. Как пишет Тейлор: „Этим создавалась напряженность между требованиями полного преобразования, к которому призывала вера, и требованиями обычной повседневной жизни”²².

Само напряжение проявлялось по-разному. Приведём те примеры, на которые обращает внимание сам философ в своей работе:

1) идея безбрачия: среди монашества распространились мысли, что безбрачие позволяет полностью отдать себя Богу, а рождение детей – это продолжение грехопадения, Церкви стали решать это напряжение по-разному: некоторые выбирали обет безбрачия, другие его абсолютно отвергали, а некоторые совмещали идею безбрачия с признанием легитимности жизни в браке (то есть пытались найти баланс между крайностями);

²⁰ Ч. Тейлор, *Секулярна доба*.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, с. 78.

2) разница между тем, как ведут себя люди, которые процветают и тем, что от людей требует Евангелие: напряжение появляется там, где сталкиваются этика чести, требования гордости и правила поведения, которые диктует христианство;

3) роль и место таинств и освященных предметов: все это должно способствовать спасению людей, но все же эти вещи находятся на грани трансцендентного, то есть их нельзя направлять на удовлетворение корыстных целей (в том числе, своего спасения).

Тейлор отмечает, что именно католицизм „предусматривал своеобразный баланс на основе иерархической взаимодополняемости”²³. Иными словами, по его мнению, напряжение решался в уравнивании образов жизни: использовалась формула „монахи за всех молятся, знать всех защищает, крестьяне на всех работают”.

Однако это была только часть тех путей уравнивания напряжений, которые испытывало мировоззрение средневекового человека. Еще один путь – это карнавал и другие подобные праздники („праздник непослушания”, праздник „мальчика-епископа” и др.) Это были моменты жизни людей, когда обычный порядок вещей переворачивался с ног на голову: дурак мог стать королем на день; то, что всегда почиталось, здесь высмеивалось; разрешались различные крайности в поведении.

Тейлор пытается показать, что все они указывают на важный признак до современного мировоззрения – взаимодополняемости противоположностей, таких состояний, которые нельзя переживать одновременно. Чтобы объяснить это, Тейлор обращается к идее В. Тернера, который считал, что „каждая структура нуждается в антиструктуре”²⁴. Под структурой Тернер (а вслед за ним и Тейлор) понимает „упорядоченную совокупность наборов ролей, статусов и ранжирование этих статусов, которая сознательно признается и регулярно применяется в данном обществе”²⁵. Тейлор добавляет к этому, что мы можем это понять как коды поведения в обществе (стоит заметить, что эта идея напоминает нам концепт социальных ролей в обществе).

Однако несмотря на существование такой структуры, существуют моменты, когда ее действие прекращается, нейтрализуется или вовсе нарушается – появляется антиструктура. Тернер, а вслед за ним и Тейлор, говорит, что игра структуры и антиструктуры (кода и антикода) необхо-

²³ Ibidem, с. 80.

²⁴ Ibidem, с. 83.

²⁵ Ibidem, с. 83–84.

дима для сохранения общества. Объяснять это можно по-разному: ослаблением давления, необходимостью приобретения кода некоторых необузданных сил антикода и др. Вывод, к которому подходит Тейлор, в том, что и в современном мировоззрении присутствует необходимость антиструктуры: „Все коды нужно уравновесить [...], иначе нас ожидает жестокость, расслабление, атрофия общественных связей, слепота, и в конце концов, вполне возможно, саморазрушение”²⁶.

Однако в современном мире антиструктура не признается в качестве необходимости для всего общества (т.е. игра кода и антикода не исчезла совсем, но сохраняется только в некоторых элементах общественной жизни – например, ритрит). В отдельных моментах антиструктура перешла в частную сферу. Иными словами, теперь различия общественного и частного играют ту роль, которая была закреплена за различиями между обыденной жизнью и карнавалом в Средневековье.

Таким образом, Ч. Тейлор приходит к выводу, что значительная часть традиционной игры структуры и антиструктуру для нас потеряна. Ведь современное состояние общества структурно отличается от всего, что было раньше. Хотя при этом «зов антиструктуры» остается очень сильным и в нашем мире.

5. От „высших” времён к „секулярному” времени.

Ещё одним важным моментом восприятия, который изменился, было время. Ч. Тейлор, желая отмежевать обычное, мирское время, называет его „секулярным временем”. Время же домодерной эпохи он называет „высшие времена” (или „вечностью”, которых было несколько).

Секулярное время – это то, чем для нас является обычное время. Собственно, это просто время: одно событие следует за другим, а всё, что в прошлом – уже в прошлом.

Высшие же времена намного более сложны. Как пишет о них Ч. Тейлор: „Можно сказать, что они собирали, упорядочивали, реорганизовывали, перемеживали обычное мирское время”²⁷. Эти времена вводят в профанное устройство времени искривления и непоследовательности.

Стоит отметить виды высших времён:

1) „Платонова” вечность – обозначена идеальной недвижимостью, полным спокойствием; достигнуть мы её можем, выйдя за пределы времени;

²⁶ Ibidem, с. 87.

²⁷ Ibidem, с. 94.

2) Божественная вечность – не отменяя времени, она стягивает его в момент; постигнуть её мы можем исключительно посредством участия в Божественной жизни;

3) первичное время – это установленный порядок вещей. Деятели этого времени были Боги или, по крайней мере, герои. Это время сотворения мира (или народа). Постигнуть мы это время можем только путём проведения ритуала, которым имеет эффект обновления и нового посвящения (а, значит, приближения к истоку).

Ч. Тейлор считает, что восприятие времени домодерного человека было сформировано всеми тремя видами времени: люди того исторического периода одновременно пребывали и этих трёх высших временах (вертикальное измерение), и в секулярном (горизонтальное измерение). Этим они кардинально отличаются от человека современной эпохи: в отличие от предков, они склонны видеть свои жизни исключительно в рамках течения секулярного времени²⁸. Отсюда Ч. Тейлор утверждает: в современности происходит формирование таких миров („горизонтальных”, как он их называет), которые не оставляют пространство для „вертикального” или трансцендентного (они или закрывают его, или делают его недоступным)²⁹.

Напоследок заметим, что с изменением представления времени изменилось и представление о мире, в котором живёт человек: вместо космоса человечество теперь живёт во Вселенной.

Подвести итог хотелось бы словами самого Ч. Тейлора: „Я нарисовал картину мира, который мы потеряли: такого, где духовные силы влияли на пористых субъектов, общественное зиждилось в священном, а секулярное время – в высших временах, в обществе поддерживалось равновесие структуры и антиструктуры, а драма человеческого существования разворачивалась в космосе”³⁰. Таким образом можно сделать вывод о том, как Тейлор видит сущность секулярной эпохи – это эпоха, когда становится мыслимым затмение всех целей, кроме человеческого процветания, для большинства живущих в обществе людей. Важнейшими модусами секуляризации являются следующие: картина мира понимается как расколдованная, „Я” понимается как „буферизированное”, под главной целью человеческой жизни понимается только и исключительно человеческое процветание, жизнь общества понимается только в рамках структуры, а время понимается как секулярное, „просто время”.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Idem, *Структуры закрытого мира*, с. 33–55.

³⁰ Idem, *Секулярна доба*, с. 105.

Актуальным представляется рассмотреть в будущих публикациях возможность применения концепции Ч. Тейлора к исследованию религиозной жизни Восточной Европы в целом и Украины в частности.

PRZEJAWY SEKULARYZACJI W KONCEPCJI CHARLESA TAYLORA

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony krytycznej analizie pojęcia sekularyzacji, które przedstawił znany kanadyjski filozof Charles Taylor. Autorka bada istotne elementy procesu sekularyzacji, na które zwraca uwagę Ch. Taylor. Są nimi: ujawniający się „ekskluzywny humanizm”, odczarowanie świata, przemiana „chropowatego ja” w „odizolowane ja” czy zmiana nastawienia ludzi do upływającego czasu. W artykule podjęta jest także kwestia, na ile jest zasadne odniesienie przedstawionej koncepcji Ch. Taylora do zmian zachodzących obecnie w społeczeństwach wschodniej Europy.

MODES OF SECULARIZATION IN CHARLES TAYLOR'S CONCEPTION

(SUMMARY)

This article is devoted to consideration and critical analysis of the concept of secularization, proposed by the popular Canadian philosopher Charles Taylor. Main elements of the secularization process, allocated by the philosopher, are highlighted in the article. There are some basic elements among them: the emergence of “exclusive humanism”, disenchantment of the world, the transformation of the “porous self” into “buffered self”, changing of attitude to the time etc. The question about the difficulties of philosophical works’ translation is raised. There is a possibility of applying the Ch. Taylor’s concept to investigate not only the Western religious life, but also of Eastern Europe is denoted.

DIE MODI DER SÄKULARISIERUNG IN DER KONZEPTION VON CHARLES TAYLOR

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Beitrag widmet sich der Prüfung und kritische Analyse der Konzeption der Säkularisierung, die der im Westen beliebt kanadische Philosoph Charles Taylor angeboten hat. Der Autor leitet die wesentlichen Elemente des Prozesses der Säkularisierung, der von dem Philosoph geprüft wird, in dem Beitrag ab. Die wesentliche Elementen darunter sind: das Erscheinen des „ausschließlichen Humanismus“, die Entzauberung der Welt, die Verwandlung des „porösen Selbst“ in das „gepufferte Selbst“, die Änderung des Verhalten in der Zeit etc. Die Frage der Übersetzung philosophischer Werke wird angeregt.

Oleg Potsyurko
Instytut Prawa
Lwowski Państwowy Uniwersytet Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Ukrainy

Дискурс свободы в прозе Тараса Шевченко

Stowa kluczowe: wolność moralna, wolność wewnętrzna, wolność, niewola, Taras Szewczenko.

Keywords: moral freedom, inner freedom, freedom, slavery, Taras Shevchenko.

Schlüsselworte: sittliche Freiheit, innerliche Freiheit, Freiheit, Sklaverei, Taras Shevchenko.

Одним из выдающихся представителей украинской философии XIX в. является Т. Шевченко. Он заново поднимает и раскрывает основные философские идеи украинского духа. К ним относятся: идея национального единства и братства, личностной и национальной свободы, национальной памяти и др.

Анализ украинской научной литературы свидетельствует о недостаточное изучение проблемы свободы в философии Т. Шевченко. В последнее время отечественные ученые Ю. Барабаш¹, П. Берко, И. Диденко², Д. Блажейовский³, О. Забужко⁴, Л. Задорожная⁵, П.Р. Приходько⁶, А. Шкрабальюк⁷

Adres/Adresse/Anschrift: dr Oleg Potsyurko, Katedra Filozofii i Politologii, Lwowski Państwowy Uniwersytet Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Ukrainy, ul. Horodocka 26, 79-007 Lwów, Ukraina, olegfi-
los@mail.ru.

¹ Ю. Барабаш, *Тарас Шевченко: императив Украины. Историографии и нациософское парадигма*, Киев 2004, 181 с.

² П. Берко, И. Диденко, *Философия духовности Тараса Шевченко*, Дрогобыч 2005, 43 с;
П. Берко, И. Диденко, *Творческое наследие Тараса Шевченко в мировом измерении*, Дрогобыч 2004, 51 с.

³ Д. Блажейовский, *Общность, инициатива и сотрудничество и махнизм*, Львов 2009, 159 с.

⁴ О. Забужко, *Философия украинской идеи и европейский контекст*, Киев 1993, 126 с.;
idem, *Шевченков миф о Украине. Попытка философского анализа*, Киев 2009, 148 с.

⁵ Л. Задорожная, *Личность в Т. Шевченко и в Г. Тумаяна концепт свободы*, Вестник КНУ
им. Т. Шевченко. Литературоведение. Языкознание. Фольклористика. Вып. 20, с. 12–14.

⁶ П.Р. Приходько, *Шевченко и украинский романтизм 30–50 г.г. XIX в.*, Москва 1963, 315 с.

⁷ А.А. Шкрабальюк, *Идея свободы в творчестве Тараса Шевченко в контексте романтического мировоззрения*, Шевченковзнавчи студии: сб. наук. трудов 11 (2009), с. 101–109;
idem, *Свобода как ведущее понятие мировоззрения гения (на примере фигуры Тараса Шевченко)*,
Литературоведческие студии: сб. наук. трудов 23 (2009), с. 447–452.

уделили немалое внимание отдельным аспектам исследования феномена свободы в творчестве Т. Шевченко. Однако концептуальной работы посвященной данному вопросу мы не находим.

В конце ссылки, когда вопрос освобождения был почти решен, Шевченко завел тетрадь (Дневник), чтобы записывать, что с ним и вокруг него происходит. Журнал поэта писался не как личные заметки, а как своеобразный автобиографическое произведение; Дневник был открыт для друзей.

Идея свободы является одной из ведущих проблем Дневника Т. Шевченко. Страницы дневника свидетельствуют о трагедии духовного и нравственного упадка, которая происходила на глазах поэта на протяжении десяти лет солдатской службы. Шевченка пугает полная потеря человеческих ценностей, отступление от исконных традиций. Поэт называет три вещи, которые, по его мнению, являются самыми ценными в жизни человека: семья, родина и свобода. „Солдаты – самое бедное, самое жалкое сословие в нашем православном отечестве. У него отнято все, чем только жизнь красна: семейство, семья, свобода, одним словом, все”⁸. Он считает, что без них жизнь человека бессодержательная и пустая, поэтому воспитание, которое их отвергает, Шевченко считает бесчеловечным. Он не может смириться с тем, что военная среда искореняет в человеке все человеческое и превращает ее в существо без намека на моральные ценности и без стремления к свободе. Трагедия военного человека в восприятии поэта заключается не столько в наличии враждебной системы в лице царя, генералов, командиров, офицеров и других чинов, хотя она и делает жизнь этого человека, который туда попала невыносимым, сколько в его духовном упадке. „Поэтому так важно для Шевченко – сохранить свободу в своем сердце, ведь это и есть свобода внутренняя, духовная, которую нельзя уничтожить в человеке никакими ограничениями, запретами, тюрьмами, пытками”⁹.

В начале дневника читаем: „Вот второго мая получил я письмо из Петербурга от Михаила Лазаревского с приложением 75 рублей. Он извещает меня, или, лучше, поздравляет со свободой”¹⁰. Собственно в этот момент писатель получает первое известие о своем предстоящем увольнении.

⁸ Т. Шевченко, *Собрание сочинений*, Т. 5, Киев 2003, с. 15.

⁹ А.А. Шкрабалюк, *Феномен свободы в творчестве Тараса Шевченко*, Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Институт литературы, с. 14.

¹⁰ Т. Шевченко, *Собрание сочинений*, Т. 5, Киев 2003, с. 15.

Следующую весть о свободе Шевченко получает 7 апреля. Именно тогда у него начинается настоящий застой (ожидания), когда „свобода и дорога меня совершенно поглотили”¹¹. Находясь в таком состоянии он благодарит Кулиша за присланные книги, которые навеяли ему ностальгические воспоминания о прекрасной бедной Украине, слепого лирика и кобзаря – своеобразных символов свободы.

На каждой странице дневника Шевченко проявляет собственно экзистенциальное стремление к свободе. „Вечером возвратился я в укрепление и получил приказание от фельдфебеля готовиться к смотру. Это результат давно ожидаемой почты и с таким трепетом ожидаемой Свободы. Тяжело, невыразимо тяжело! Я здурею, наконец, от этого бесконечного ожидания”¹².

Подчеркивая огромное желание свободы Шевченко заключает: „Как быстро и горячо исполняется приказание арестовать, так, напротив, вяло и холодно исполняется приказание освободить. А воля одного и того же лица. Исполнители одни и те же. Отчего же эта разница?”¹³.

Писателя чрезвычайно беспокоит солдатская муштра, которая превращает когда свободного человека в животное или бездушную машину. „Неужели и это еще не в последний раз меня выведут на площадь, как бессловесное животное на показ? Позор и унижение! Трудно, тяжело, невозможно заглушить в себе всякое человеческое достоинство, стать навытяжку, слушать команды и двигаться, как бездушная машина”¹⁴.

Кобзарь находясь в ссылке, также обращает внимание на значимость духовной и физической свободы, которых ему не хватает для написания поэзии. „Но это ничего, даст Бог, вырвусь на свободу, и они (вирши) у меня потекут плавнее, свободнее и проще и веселее. Дождусь ли я этой хромой волшебницы свободы?”¹⁵.

Диалектическое единство веры и сомнения, порождены ожиданием Шевченко документа, который засвидетельствует о его свободе, влияет на возникновение у него мыслей об обращении в плен и тяжелой психологической перспективе. „Сегодня ожидают пароход с почтой из Гурьева. И никто его НЕ ожидает с таким трепетным нетерпением, как я. Что, если не привезет он мне так долго ожидаемой свободы? Что я тогда

¹¹ Ibidem, с. 18.

¹² Ibidem, с. 19.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, с. 20.

¹⁵ Ibidem, с. 23.

буду делать? Придется, во избежание гауптвахты с блохами и клопами, знакомиться со вновь прибывшим офицерами и в ожидании будущих благ пьянствовать с ними. Мрачная, отвратительная перспектива”¹⁶.

Следовательно, Шевченко вспоминает о живописи как о другой возможности для самореализации, которая как будущая профессия должна приносить ему доход. „Странное, однако же, это всемогущее призвание. Я хорошо знал, что живопись – моя будущая профессия, мой насущный хлеб. И вместо того чтоб изучить ее глубокие таинства, и еще под руководством такого учителя, каков был бессмертный Брюллов, я сочинял стихи, за которые мне никто ни деньги не заплатил и которые, наконец, оставили меня свободны, и которые, несмотря на всемогущее бесчеловечное запрещение, я все–таки втихомолку кропаю”¹⁷.

С необычным увлечением узник Шевченко описывает и тот момент, когда он действительно получает свободу: „С 15 по 22 августа был у меня в грязной и пыльной Астрахани такой светлый, прекрасный праздник, какого еще не было в моей жизни. Земляки мои, большею частью кияне, так искренно, радостно, братски приветствовали мою свободу и до того распростерли свое гостеприимство, что оставили меня свободы самому вести свой журнал и взяли эту обязанность на себя”¹⁸.

В Дневнике Шевченко мы также находим поэтическое воспевание свободы:

„Свобода – женщина с широким, гордым шагом,
Со взором огненным,
Под гордо вьющимся по ветру красным флагом,
Под дымом боевым;
Ей нравится плебей, окрепнувший в проклятье,
А не гнилая знать,
И в свежей кровью дымящихся объятых
Ей любо трепет”¹⁹.

Так называемая свобода, которую получил Шевченко также имела определенные ограничения: „[...] мне воспрещается въезд в обе столицы и что я обретаюсь под секретным надзором полиции. Хорошая свобода. Собака на привязи. Это значит, не стоить благодарности, в [аше] в [еличество]”²⁰. И вообще при тех обстоятельствах, которые сложились

¹⁶ Ibidem, с. 30–31.

¹⁷ Ibidem, с. 37.

¹⁸ Ibidem, с. 86.

¹⁹ Ibidem, с. 103.

²⁰ Ibidem, с. 122.

тогда в Российской империи об абсолютной свободе писателя говорить не приходится. Это подтверждают следующие строки его поэзии:

„Вернулся я с Сибири,
И не имею судьбы,
Хотя, кажется, не в кандалах,
И не имею свободы.
Комиссары, исправник
За мной гоняют;
Больше они людей убили,
Чем я денег имею”²¹.

В аспекте моральной свободы он осуждает декабриста Пущина за наличие внебрачных детей: „Я никому, и тем более заместителю свободы, а не извиняйте этой безнравственной независимости, так туго связывающей этих бедных побочных детей. Декабристу, понесшему свой крест в пустынную Сибирь во имя человеческой свободы, подобная независимость непростительна”²².

Поэтическое творчество Шевченко неотделима от его прозаического наследия. Невозможно говорить о целостности мировоззренческой системы поэта и о категории свободы как один из важнейших компонентов этой системы без привлечения прозаических произведений Шевченко, в частности, его повестей, драматических произведений и писем, в которых автор много внимания уделяет проблеме свободы и исследование которых позволит проследить все аспекты этой проблемы в его литературном творчестве.

Нравственная свобода в прозе наследия Шевченко – явление сложное, она является не только высоким добром и большой ценностью для человека, но и временем становится тяжелым бременем ответственности за свои поступки. Умение различать, где добро, а где зло, не дается героям произведений Шевченко легко, они заслуживают его страданиями и добродетелью, и только тогда получают право на счастье. Их индивидуальное ощущение свободы является неповторимым и глубоко личностным.

В повестях и драматических произведениях Шевченко встречаем различные проявления свободы, но на первый план выступает именно свобода нравственная как одна из разновидностей внутренней свободы. В прозаических произведениях Шевченко наличие или отсутствие

²¹ Ibidem, с. 187.

²² Ibidem, с. 126.

нравственной свободы становится причиной поступков действующих лиц, выбора ими того или иного жизненного пути.

Идеальный герой Шевченко это глубоко верующий человек, который, соблюдая заповеди Божьи, достойно переносит жизненные испытания и страдания. А его счастье возможно только при условии владения моральной свободой и как результат ее реализации. „В произведениях Шевченко мощно звучит идея христианского милосердия, идея, пронизывающая все творчество писателя, особенно последних лет”²³. Герои Шевченко отмечаются бескомпромиссным соблюдением собственных моральных принципов и несокрушимостью духа как проявлением внутреннего протеста против анти человеческих норм, несовместимых с моральными принципами человека, и часто из-за этого вступают в конфликт со средой. „Мир героев Т. Шевченко основанный на том, что понятие свободы занимает особое положение в романтической аксиологии, на которой изначально выстраивается творчество писателя, а природа феномена свободы открывается романтикам в процессе исследования дуалистических позиций целое/часть, общее/отдельное, универсальное/индивидуальное”²⁴.

Свобода личности теснейшим образом связана с ее жизненной позицией, точкой зрения относительно своего места и роли в общественной жизни, что определяется ее убеждениями, идейностью, совестью. Для Шевченко свобода заключается прежде всего в том, чтобы самому определять законы и нормы своей деятельности, не признавая ни внешнего диктата, ни давления. Поэт никогда не воспринимал и не говорил того, что противоречило бы его убеждению и моральным принципам. Свобода для Шевченко оказалась той самой большой ценностью, в стремлении к которой человек только и может реализовать себя как личность и на основе которой должен строить свою жизнь.

В одном из своих прозаических произведений Шевченко концентрируется на свободе как главной ценности, к которой стремились раненые и психологически сломленные моряки, что верно служили престолу и отечеству. „В присутствии комитета раненых были спрошены эти увечные бедняки, какую кто из них пожелает себе награду за верную службу престолу и отечеству. Бедняки сначала отказались от всякой награды, только чтоб их отпустили на родину. Комитет настаивал, чтоб они, кроме этого, требовала себе всякий, что ему нужно. Иные попросили денежной награды, другие – Чтобы освободить детей их из

²³ А.А. Шкрабальук, *Феномен свободы...*, с. 13.

²⁴ Л. Задорожная, *Личность...*, с. 13.

кантонистов”²⁵. В то же время писатель упоминает и о крепостничестве как главной проблеме российской империи: „А последний из них, молодой матрос, Яков Обеременко, за свою храбрость и увечье, полученное им при защите Севастополя, просит в комитета раненых освободить родную сестру его от крепостного состояния, а в заключение было сказано, чтоб он или сам, или доверил кому Получить деньги в Киеве – сумму, какую он сам назначить”²⁶. Он восхищается бескорыстным подвигом матроса, который отдал все сестре не оставив себе ничего. Решительный отказ этого бедняка тронул натуру писателя. „Он человек, а не безответный раб, который умеет только сказать: »Как прикажете!« Я тут же дал себе слово склонить его на свою сторону”²⁷.

Свобода экзистенциально присуща каждому человеку, и делает его счастливым, веселым, независимым. „Завидное, очаровательное положение в свете человека, ни от кого не зависимого. Едешь себе, куда вздумается, в собственной бричке и на собственных лошадях, остановишься, где захочется, нарисуешь, что тебе понравится, и едешь далее. Волшебное состояние! И сколько есть этих независимых счастливых в свете, которые и не подозревают о своей независимости. Бедные, жалкие рабы ничтожно узеньких страстишек и тонко обдуманых необходимостей”²⁸.

Рассматривая свободу в социальном плане Шевченко задает риторический вопрос: „Много ли из вас, господа, имеющие хоть одну крепосную душу, посадят рядом с собой крепосного человека, хоть бы этот человек был величайший гений в мире? Ручаюсь, ни одного не найдется, кроме истинно благородного [...]”²⁹.

В физической неволе (крипачестве) писатель видит большую преграду для творческого развития человека. Именно о нем (очевидно имея в виду собственную судьбу) он пишет в своих поэмах „Художник” и „Музыкант”. В частности, в последний читаем: „Наконец я поднял бумагу, посмотрел на нее и [...] то была моя отпускная! [...] Он заплатил за мою свободу и виолончель 2500 рублей”³⁰. Аналогичная история описана Шевченко в поэме „Художник”: „Карл Брюллов написал портрет Жуковского, а Жуковский и граф Вельегорский этот портрет предложили августейшему семейству за 2500 рублей ассигнациями и за эти деньги

²⁵ Т. Шевченко, *Собрание сочинений*, Т. 4, с. 216–217.

²⁶ Ibidem, с. 217.

²⁷ Ibidem, с. 292.

²⁸ Ibidem, с. 322.

²⁹ Т.Г. Шевченко, *Повести для сред. и ст. школ. Возраста*, Москва 1984, с. 101.

³⁰ Ibidem, с. 141.

освободили моего ученика”³¹. Собственно столько в то время стоила человеческая свобода!?

Гений Украины утверждает, что наш народ выстрадал свою свободу многовековыми лишениями. Помните об этом! „Что же говорят пытливному потомку эти частые темные могилы на берегах Днепра и грандиозные руины дворцов и замков на берегах Днестра? Они говорят о рабстве и свободе. Бедная, малосильная Волынь и Подолия, она охраняла своих распинателей в неприступных замках и роскошных палатах. А моя прекрасная, могучая, вольнолюбивая Украина туго начиняла своим вольными и вражьим трупом неисчислимые огромные курганы. Она своей славы в жертву не давала, врага деспота под ноги топтала и свободная, нерастленная умирала. Вот что значат могилы и руины. Не напрасно грустны и унылы ваши песни, задумчивые земляки мои. Их сложилиасвобода, а пела тяжкая одинокая неволя”³².

Проблема свободы также присутствует в письмах Шевченко, которые становятся еще одним подтверждением того, каким важным и болезненным был для поэта этот вопрос, и еще раз подтверждают тезис о том, что он „как жил – так и творил”. Здесь тема свободы приобретает глубоко личностного, но вместе с тем не теряет и своего общенационального звучания. Правильность своих идей и убеждений Шевченко доказал своей жизнью, ценой мучений и потери личного счастья. Как в жизни, так и в его творчестве свобода внешняя и внутренняя неотделимы друг от друга, составляют единство, целостность, абсолютную свободу, на которую способен человек.

Возвещая в своем письме брату Никите о своем пребывании на чужбине Шевченко отмечает: „Так вот, видишь, живу, учусь, никому не кланяюсь и никого не боюсь, кроме Бога – великое счастье быть вольным человеком, делаешь, что хочешь, никто тебя не остановит”³³. В эпистолярном наследии писатель подчеркивает свою ностальгию по родному краю в котором он действительно может чувствовать свободным: „[...] мне кажется, будь родина моя самая бедная, ничтожная на земле, и тогда бы она мне казалась краше Швейцарии и всех Италии. Те, которые видели однажды нашу краину, говорят, что желали бы жить и умереть на ее прекраснейших полях. Что же нам сказать, ее детям, должны любить и гордиться своею прекраснейшей матерью. Я, как член

³¹ Ibidem, с. 287.

³² Т. Шевченко, *Собрание сочинений*, Т. 4, с. 267.

³³ Т. Шевченко, *Собрание сочинений*, Т. 6, с. 12.

ее большого семейства, служу ей ежели не в существенную пользу, то, по крайней мере, на славу имени Украины”³⁴.

В письме к Н.Н. Лазаревскому кобзарь утверждает, что если бы не надежда хоть когда–нибудь увидит свою безталанную страну уговаривал бы Господа о смерти:

„Так Днепр крутоберегий
И надежда, брат,
Не дают мне в неволе
В смерти умолять”³⁵.

Далее обращаясь к А.Н. Бодянскому Шевченко лирически описывает в каком положении сейчас „находится” воля на Украине:

„А волюшки добрые люди
И не торговали,
А без торга забросили
В дальнюю неволю
Чтобы не было свободного
На нашем поле”³⁶.

Часть писем Шевченко посвящена ходатайству по поводу его посещения изобразительного класса Императорской Академии Художеств: „Получив свободу от помещика своего, вот уже год посещаю рисовальные классы Императорской Академии художеств”³⁷. А для того чтобы учиться в Академии он просит предоставить ему право на свободное проживание в Санкт-Петербурге.

Наконец письмо (рапорт) к Киевскому, Подольскому и Волынскому генерал–губернатору Д. Бибикову 20 сентября 1846 начинается и заканчивается такими словами: „Свободного художника Шевченко”³⁸.

Как и в поэтическом наследии Шевченко, в его письмах находим четкое противопоставление понятий свобода – неволя, и эти понятия соразмерные и имеют ту же множественность смыслов и значений, что и в его поэзии. Мнения многих писем написанных Шевченко в ссылке тесно переплетены с высказанными в Дневнике. В ссылке к нему приходит понимание сути духовной свободы. В своих письмах, так же как и в поэзии, Дневнике, повестях, поэт больше преподносит идею христианского всепрощения, милосердия и любви к человеку, как

³⁴ Ibidem, с. 31.

³⁵ Ibidem, с. 39.

³⁶ Ibidem, с. 53.

³⁷ Ibidem, с. 226.

³⁸ Ibidem, с. 230.

истинную суть христианства. Библейские образы все чаще и чаще появляются в его письмах в процессе осознания им идеи духовной свободы. В письмах Шевченко, написанных после возвращения из ссылки, находим упоминания о мерах по отмене крепостного права („о свободе”). И здесь снова на первый план выходит проблема внешней (физической) свободы, но она неразрывно связана с внутренней – моральной и духовной. Ведь проблема не только во внешней неволе, за ней стоит потеря человеческого достоинства, потребность свободы, свободного существования человека и народа в целом и вечных ценностей, без которых жизнь человека не имеет смысла. Анализ его писем становится еще одним шагом к более глубокому постижению идеи свободы в мировоззрении поэта. Постоянная борьба внутренней свободы человека с его судьбой составляет, по сути, жизнь человека. И сама величественно трагическая судьба Шевченко является олицетворением человеческого достоинства, за которой стоят вечные идеалы свободы.

В любом случае, убеждаемся, что у Шевченко свобода возникает „Не данностью, а решением”, порожденным жизнеспособностью человека, „ограничением себя в пользу другого”³⁹.

Итак, понятие свободы в Т.Г. Шевченко, при всенародном и общечеловеческом смысле, мало наиболее персональный характер, для него воля народа была одновременно конкретной и личной волей каждого отдельного человека в общем составе. Идея свободы усиленно интерпретируется писателем через личное переживание. Вместе с тем, он понимает свое призвание, передать собственный опыт жизни в неволе ради свободы (свободы) живых и не родившихся.

ROZWAŻANIA O WOLNOŚCI W TWÓRCZOŚCI TARASA SZEWCZENKI

(STRESZCZENIE)

W artykule omówiono wizję wolności, jaka wyłania się z opowiadań, pamiętników i listów Tarasa Szewczenki. Na podstawie przeprowadzonych badań autor dochodzi do wniosku, że idea wolności jawi się jako kluczowa w twórczości T. Szewczenki. Autor dowodzi także, że pojęcie wolności w spuściźnie Szewczenki jest skorelowane z ideą godności człowieka oraz jest nierozdzielnie powiązane z tradycją chrześcijańską. T. Szewczenko, zdaniem autora, zwłaszcza tragiczne losy wędrownych liryków (kobziarzy) postrzegają jako przykład ludzkich zmagania o wolność.

³⁹ Л. Задорожная, *Личность...*, с. 14.

DISCOURSE OF FREEDOM IN PROSE OF TARAS SHEVCHENKO

(SUMMARY)

This article features the idea of freedom in the interpretation of stories, diaries and letters according of Shevchenko. His position proved that all the characters in their own kobzar choose freedom of expression, struggling for “sacred right” to freedom, justice and happiness. He proved that the concept of freedom of the writer, as a manifestation of the absolute dignity and the free activity of self-expression correlates with the notion of human goodness, love, and mercy, which derived from his Christian faith. The tragic fate of kobzar is an example embodiment of the eternal ideals of freedom.

DER DISKURS ÜBER DIE FREIHEIT IN DER PROSA VON TARAS SHEVCHENKO

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel bespricht die Merkmale der Idee von Freiheit durch die Interpretation der Geschichten, Tagebücher und Briefe von Shevchenko. Seine Position beweist, dass alle Werke zur Meinungsfreiheit drängen und für heilige Freiheitsrechte, Gerechtigkeit und Glück kämpfen. Der Verfasser beweist, dass der Begriff der Freiheit als eine Manifestation der absoluten Würde und der freien Tätigkeit der Selbstdarstellung mit dem Begriff der menschlichen Güte, Liebe und Barmherzigkeit korreliert und seine Quelle in seinem christlichen Glauben hat. Das tragische Schicksal von Kobzar ist ein Beispiel der ewigen Ideale der Freiheit.

Bp Andrzej F. Dziuba
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Człowiek jako istota moralna

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, człowiek, antropologia, dobro, prawda, miłość.

Keywords: Jesus Christ, man, anthropology, goodness, truth, love.

Schlüsselworte: Jesus Christus, Mensch, Anthropologie, Gute, Wahrheit, Liebe.

Współczesny spór o człowieka to przede wszystkim także pytania o niego samego¹. Owe pytania wynikają z wielości poszukiwań i formułowanych odpowiedzi. Taki już jest rozwój cywilizacyjny ludzkości. Jednak warto ciągle wracać do refleksji nad człowiekiem w ujęciu, które będzie w ścisłym powiązaniu zarówno z naukami szczegółowymi, jak i na gruncie filozofii i teologii². Potrzebna jest refleksja antropologiczna oraz integralna wizja człowieka. Konieczność odwołania się do takiej wizji człowieka wiąże się z faktem, że we współczesnej kulturze istnieje wiele zafałszowanych (redukcyjnych) koncepcji człowieka i jego życia; występują także koncepcje „humanizmu”, które faktycznie prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka³.

Współczesna cywilizacja – z racji kryzysu dotyczącego prawdy o człowieku – to „cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja »rzeczy«, a nie »osób«, cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy”⁴. Występuje zjawisko alienacji połączonej z utratą autentycznego sensu istnienia. Dlatego w tej refleksji szczególne znaczenie będzie miał personalizm etyczny oraz biblijna wizja człowieka. To próba zrozumienia człowieka.

Adres/Adresse/Anschrift: bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba, Katedra Historii Teologii Moralnej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, ordynariusz@diecezja.lowicz.pl.

¹ Por. Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy. Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków, 8.06.1997, L'Osservatore Romano 18 (1997), s. 93–94.

² „Prawda o człowieku nie przestaje być na przestrzeni dziejów przedmiotem poznania rozumowego, zarówno na gruncie filozofii, jak też w orbicie wielu nauk szczegółowych: jednym słowem – jest ona przedmiotem antropologii” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 263).

³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1988, nr 5.

⁴ Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, Città del Vaticano 1990, nr 13.

1. Wstępne pytania o antropologię moralną

Chrześcijaństwo od samego początku szczególnie zainteresowane było człowiekiem. To konsekwencja m.in. prawdy objawionej zanotowanej u św. Jana Ewangelisty w jego Prologu: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1,14). „Kościół – jak powie Jan Paweł II – czerpie »zdolność rozumienia człowieka« z Bożego Objawienia”⁵. Objawienie chrześcijańskie ukazuje wyrażonej pewne prawdy, które trudno odkryć rozumem⁶. Zresztą człowiek sam zazwyczaj szuka z potrzeby rozumu i serca „fundamentu, na którym można zbudować życie osobiste i społeczne”⁷.

To Jezusowe wcielenie otworzyło wszystkim stworzonym na Boży obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1,27) nowe perspektywy przyjaźni z Bogiem⁸. Rodzi to wiele pięknych myśli i wskazań. Wypływają one z wielkiej miłości i troski Jezusa Chrystusa o każdego człowieka. „Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie” – podpowiada Benedykt XVI⁹. Jezus kocha wszystkich i w każdym pragnie dostrzec choć odrobinę dobra i miłości. To jest piękne w Jego życiu i nauczaniu.

Czy jednak ludzkość rozpoznaje ten dar Jezusa (por. Łk 24, 13-35)? To już Jezus Chrystus uwielbiony i zmartwychwstały. Ważne są spotkania z Nim, rozpoznawanie Go, zwłaszcza przy stole, przy łamaniu chleba (por. Łk 24, 30-31). Ta radość często sprawia, że człowiek wiary chce się nią podzielić z innymi i stąd chce opowiadać o poznaniu Go przy łamaniu chleba (por. Łk 24, 33.35)¹⁰. W Nim ma fundament wielka nadzieja ludzi, oparta na mocach Jezusa (por. Dz 3, 6). Takie dary wyzwalają wielką radość i uwielbienie Boga (por. Dz 3, 8; 13,48). Co więcej, dar ten wyzwolił radość i dla innych (por. Dz 3, 10)¹¹.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimum annus”*, Città del Vaticano 1991, nr 55. „W Piśmie Świętym znaleźć można cały zespół elementów, dostępnych bezpośrednio lub pośrednio, które pozwalają zbudować wizję człowieka i świata w znacznej wartości filozoficznej [...]. Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie” (Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998, nr 81).

⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 76.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 6.

⁸ Por. E.M. Curtis, *Image of God, w: The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, New York 1992, s. 389–391.

⁹ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005, nr 14.

¹⁰ „Łamanie Chleba, ponieważ ten obrzęd, [...] został wykorzystany przez Jezusa, gdy błogosławił i dawał uczniom chleb jako gospodarz stołu, zwłaszcza podczas Ostatniej Wieczerzy. Po tym geście uczniowie rozpoznają Jezusa po Zmartwychwstaniu. Pierwsi chrześcijanie będą w ten sposób nazywać swoje zgromadzenia eucharystyczne. Oznacza to, że wszyscy, którzy spożywają jeden łamany Chleb – Chrystusa, wchodzą we wspólnotę z Nim i tworzą w Nim jedno ciało” (KKK 1329).

¹¹ „Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7,37-38). Lecz

Warto zatem spojrzeć na człowieka, ale od strony jego kondycji moralnej, od strony tego, kim on jest, jak się spełnia jako istota moralna. „Druga osoba się wypowiada – podkreśla Franciszek – i dzieli się swoimi radościami, nadziejami, z troskaniem o swoich najbliższych i tyłoma innymi sprawami leżącymi jej na sercu”¹². To pytania o zrozumienie człowieka w jego Bożej ekonomii. Współcześnie zauważa się, że człowieka niejednokrotnie traktuje się jak rzecz. Można go zatem zniszczyć, zniszczyć także słowem, obelgami czy poniżeniem. Człowieka traktuje się jako tego, który nadaje się tylko do użycia: wykorzystać i wyrzucić. Zatem jest traktowany jako rzecz, a nie osoba¹³.

U podstaw takiego podejścia znajduje się błędna antropologia materialistyczna. Myślenie tego typu „jest w dużej mierze uwarunkowane przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci”¹⁴. Taka jednostronność, spłaszczenie może oznaczać także sprowadzenie człowieka jedynie do wymiaru horyzontalnego¹⁵.

Współcześnie człowieka traktuje się po wielokroć jako istotę tylko i wyłącznie fizyczną, tak jakby nie przejawiał on żadnych uczuć, nie kierował się żadnymi wartościami. A nawet dalej: uważa się, że nie warto pytać o wartości, nie warto rozwiązywać dylematów, które człowiek ma; stawiać pytań wielkich i ważnych, jak choćby pytanie o sens cierpienia, ofiary, życia, śmierci czy wreszcie jedno z największych pytań, do którego jest zdolny człowiek: o miłość. Papież Franciszek przypomina, że „miłość przeżywa się zawsze w ciele i duszy”¹⁶. Człowiek, który nie jest tylko jednowymiarowy ma swoje pragnienia i uczucia, które kierują go wyżej i dalej¹⁷.

aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19,34)” (Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 7). Por. V. Battaglia, *Gesu crocifisso Figlio di Dio*, Roma 1991, s. 11–20; R. Tremblay, *L'innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001, s. 41–44; A.M. Lupo, *La sete, l'acqua, lo Spirito. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei*, Roma 2003, s. 106–150.

¹² Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Città del Vaticano 2013, nr 128.

¹³ „Utylitaryzm to cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja »rzeczy«, a nie »osób«, cywilizacja w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy” (Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 13).

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 89.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Città del Vaticano 1990, nr 8.

¹⁶ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013, nr 34.

¹⁷ „Wierzenie rzekomo przeciwstawia się poszukiwaniu. [...] chrześcijaństwo [...] pomniejsza zasięg ludzkiej egzystencji, pozbawiając życie nowości i przygody. Wiara stanowiłaby więc iluzję światła, utrudniającą nam, ludziom wolnym, drogę ku przyszłości” (Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 2).

Jan Paweł II wskazuje na zjawisko alienacji połączonej z utratą autentycznego sensu istnienia¹⁸. Natomiast mentalność pozytywistyczna rodzi jeszcze inne niebezpieczeństwo, „że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia”¹⁹.

2. Antropologia obrazu i podobieństwa do Stwórcy

Z kart Pisma św. ludzie wiedzą, że są stworzeni na Boży obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27; 9, 6; Mdr 2, 23; Syr 17, 1. 3)²⁰. A zatem jest w człowieku pewne podobieństwo do Boga, które zostało szczególnie wyniesione i zarazem wydoskonalone w dziele wcielenia w *Pierworodnym wobec każdego stworzenia* (Kol 1, 15)²¹. Dlatego też „prawda o człowieku stworzonym na obraz Boga – wskazuje Jan Paweł II – nie tylko wyznacza miejsce człowieka w całym porządku stworzenia, ale równocześnie mówi już o jego związku z porządkiem zbawienia w Chrystusie, który jest odwiecznym i współistotnym »obrazem Boga« (2 Kor 4,4): obrazem Ojca”²².

Zatem chyba jednym z podstawowych znaków podobieństwa do Boga jest będąca w człowieku jakaś nadzwyczajna moc, a tą mocą jest rozum, zdolność poznania. A druga ważna moc, którą ma człowiek, to wolna wola²³. Człowiek jest przeto zdolny kierować swymi czynami, poznać je, a potem wykonać lub nie. Dzięki wolnej woli może dokonywać wyborów. Ta wizja człowieka jako obrazu Bożego zawiera w sobie „konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha”²⁴.

¹⁸ „[...] alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego” (Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 41).

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 46.

²⁰ Por. J.K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 399–400.

²¹ „Człowiek jest przeznaczony do odtwarzania obrazu Syna Bożego, który stał się człowiekiem – obrazem »Boga niewidzialnego« (Kol 1,15) – aby Chrystus był pierworodnym między wielu braćmi i siostrami” (KKK 381).

²² Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 260. Por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 40–66.

²³ „[...] człowiek stworzony [...] Nosi w sobie odblask Bożej mocy, związanej z władzą poznawania i wolną wolą. Jest autonomicznym podmiotem, źródłem swoich czynów, ale nie przestaje nosić w sobie istotnych cech zależności od Boga, swojego Stwórcy” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 259).

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 81.

Warto także w tej rozumności i wolnej woli zauważyć, że człowiek, jako jedyny na ziemi, ma także prawo panować nad całym stworzeniem (por. Rdz 1, 26). Wszystko, co wokół jest na świecie należy do ludzi, oni wreszcie mają tym wszystkim rozumnie i roztropnie kierować. To wszystko jest dla ludzi, ku życiu i rozwojowi. Wszystko zostało powołane do istnienia ze względu na człowieka, co jednocześnie podkreśla wartość życia ludzkiego i wszystkich praw człowieka. Stworzony na obraz Boży człowiek winien być w świecie „wyrazicielem chwały Boga”²⁵.

„Chwała Boża – przypomina Jan Paweł II – istnieje na obliczu człowieka”²⁶, zwłaszcza że jest on uczestnikiem „zbawczego udzielania się Boga”²⁷. Obraz i podobieństwo do Boga oznacza „nie tylko rozumność i wolność jako konstytutywną właściwość natury ludzkiej. Oznacza to zarazem, od samego początku, zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako »ja i ty«. Oznacza również zdolność do przymierza, jakie ma ukształtować się wraz ze zbawczym udzielaniem się Boga człowiekowi”²⁸.

Osoba ludzka, w tym obdarowaniu wolnością i zdolnością do poznania i miłości, została także w życiu moralnym obdarowana sumieniem²⁹. Tą niezwykłą zdolnością i zarazem mądrością, która pozwala człowiekowi kształtować swoje wybory moralne, pozwala opowiadać się za prawdą, pozwala umiejętnie wybierać w wolności. Dlatego człowiek jest wezwany, „aby uczestniczył w prawdzie i miłości”, a tym samym, by żył „w zjednoczeniu z Bogiem”³⁰.

Benedykt XVI przypomina: „Prawda jest światłem nadającym miłości sens i wartość. Światło to jest światłem rozumu i wiary, dzięki któremu umysł dochodzi do przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy miłości: odkrywa jej sens oddania się, przyjęcia i komunii. Bez prawdy miłość kończy się na sentymentalizmie. Miłość staje się pustą skorupą, którą można dowolnie wypełnić. W kulturze bez prawdy istnieje ryzyko wypaczenia miłości”³¹.

Człowiek jest zdolny dzięki poznaniu umysłowemu do sądzenia, do różnicowania prawdy i nieprawdy; niesie w sobie wewnętrzną relację do prawdy, której poznanie jest istotnym wymiarem powołania człowieka³². Bo współcze-

²⁵ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 260.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1995, nr 35.

²⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Città del Vaticano 1986, nr 12.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 34.

²⁹ „Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwotwór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i w świecie” (Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 36).

³⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 37.

³¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Città del Vaticano 2009, nr 3.

³² Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 270–271.

śnie napotyka się wielkie problemy, w których człowiek zdaje się prawdę podporządkowywać swojej doraźnej wolności³³. Jan Paweł II przypomina, że „człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. [...] Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę”³⁴.

Nasza wolność, nasza zdolność rozumu, musi być w człowieku ukierunkowana na dobro, każdy człowiek jest ze swej natury dobry i na dobro ukierunkowany. Pomaga mu w tym sumienie, które nakłania do dobra, a przestrzega przed złem³⁵. Prawda i wolność są nierozdzielne: „gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”³⁶.

Bóg, obdarzając człowieka wolnością, pozostawił go „w ręku rady jego” (por. Syr 15, 14)³⁷. Człowiek, „spełniając czyny moralnie dobre potwierdza, rozwija i umacnia w sobie podobieństwo do Boga”³⁸. Wszystko to mówi „o wielkości i godności podmiotu ludzkiego, który jest osobą”³⁹. Benedykt XVI wskazuje, że „każde pokolenie powinno wносить wkład w ustalenie przekonującego ładu wolności i dobra, który byłby pomocny dla przyszłego pokolenia jako wskazówka, jak właściwie korzystać z wolności ludzkiej, a w ten sposób dałoby, oczywiście w granicach ludzkich możliwości, pewną gwarancję na przyszłość”⁴⁰.

Ta wolność, zdolność rozumowa, winna doprowadzić człowieka do największego daru, jaki Bóg dał, stwarzając ludzi na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27), musi prowadzić do miłości⁴¹. „Miłość jest zatem podsta-

³³ „Człowiek też musi w imię prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwojakiej pokusi: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia” (Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia? Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 9.06.1987, nr 5, nr 6 (s. 12)).

³⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 25.

³⁵ „Człowiek bowiem jest zdolny wybierać pomiędzy dobrem a złem, w czym pomaga mu głos sumienia, które nakłania do dobra, a przestrzega przed złem” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzycielka*, s. 271).

³⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 90.

³⁷ Por. KDK 17; KKK 1730, 1743.

³⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993, nr 39.

³⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 36.

⁴⁰ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007, nr 25.

⁴¹ „Natomiast prawdziwa miłość jednoczy wszystkie wymiary naszej osoby i staje się nowym światłem na drodze prowadzącej do życia wielkiego i pełnego” (Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 27).

wowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej⁴². Miłość wskazuje na zasadnicze ukierunkowanie ludzkiej wolności: „ma służyć osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka”⁴³.

3. Antropologia w perspektywie zbawienia człowieka

Prawda Boga, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27), ma dopiero swoją pełnię w Chrystusie (por. 2 Kor 4, 4)⁴⁴. „Zjednoczeni z Jezusem, szukamy tego, czego On szuka, kochamy to, co On kocha. Ostatecznie to, czego szukamy, jest chwałą Ojca, żyjemy i działamy »ku chwale majestatu Jego łaski« (Ef 1,6)”⁴⁵. Dlatego, przywołując prawdę Chrystusa, warto sobie uświadomić zwłaszcza ludzką ciemną stronę, prawdę oszpeceń Bożego obrazu, prawdę ulegania pokusom i namiętnościom⁴⁶. Nie uznając Boga za swego Stwórcę, rozdarty wewnętrznie człowiek chce sam decydować o tym, co jest dobre, a co złe⁴⁷.

W odniesieniu do władz duchowych upadek ten – zdaniem Jana Pawła II – oznacza „przycmienie zdolności rozumu do poznawania prawdy oraz osłabienie wolnej woli, która stała się skłonniejsza do ulegania zmysłom, a także w większym stopniu narażona na oddziaływanie fałszywych obrazów dobra, wypracowanych przez rozum pozostający pod wpływem namiętności”⁴⁸. Grzech jako nieposłuszeństwo Bogu jest zafałszowaniem podstawowej prawdy o człowieku powołanym do przymierza z Bogiem. Następuje swoista alienacja człowieka⁴⁹ i ma ona potrójny wymiar: wobec samego siebie, wobec Boga i wobec wspólnoty.

⁴² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Città del Vaticano 1981, nr 11.

⁴³ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 19.

⁴⁴ „W Chrystusie, »obrazie Boga niewidzialnego« (Kol 1,15), człowiek został stworzony »na obraz i podobieństwo« Stwórcy. W Chrystusie, Odkupicielu i Zbawicielu, obraz Boży, zniekształcony w człowieku przez grzech pierwszy, został odnowiony w swoim pierwotnym pięknie i uszlachetniony łaską Bożą” (KKK 1701).

⁴⁵ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 267. Por. P. Adnes, *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella Tradizione*, Roma 1994, s. 101–122; C. Reynier, *L'Épître aux Ephésiens*, Paris 2004, s. 47–66.

⁴⁶ „[...] przez grzech [...] człowiek nie tylko oszpeca obraz Boży w samym sobie, ale doznaje pokusy, aby zniekształcić go także w innych [...]. Kto nie uznaje Boga jako Boga, sprzeniewierza się głębokiemu pojęciu człowieka i narusza komuniję między ludźmi” (Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 36).

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 102.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 48.

⁴⁹ „Grzech odbiera człowiekowi – na różne sposoby – to, co stanowi o jego ludzkiej godności: o właściwej mu godności obrazu i podobieństwa Bożego” (Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 69).

Dzięki Chrystusowi obraz Boży może na nowo zajaśnieć w życiu człowieka. Stąd antropologia zbawienia odsłania się w Chrystusie i przez Chrystusa. Dlatego Sobór Watykański II powie: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. [...] Ten, który jest »obrazem Boga niewidzialnego« (Kol 1,15), jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. [...] On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”⁵⁰.

„Człowiek i jego najwyższe powołanie – naucza Jan Paweł II – odsłania się w Chrystusie poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości”, dlatego powinien on otworzyć się na Chrystusa, a to „nie może dokonać się inaczej, jak tylko poprzez coraz dojrzsze odniesienie do Ojca i Jego miłości”⁵¹. Natomiast papież Franciszek przypomina, że „chrześcijanie wyznają konkretną i potężną miłość Boga, który naprawdę działa w historii i decyduje o jej ostatecznym przeznaczeniu. Tę miłość można spotkać, ona objawiła się w pełni w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa”⁵². Dotyczy to każdego człowieka, „ponieważ każdy został objęty Tajemnicą Odkupienia i z każdym Chrystus zjednoczył się na zawsze poprzez tę tajemnicę”⁵³.

Tajemnica Chrystusa ostatecznie pozwala nam spotkać nasze niepokoje, słabości i grzechy, ale z nadzieją (por. Kol 5, 17). Chrystus nikogo nie potępia, Chrystus w każdym widzi perspektywę nadziei i przemiany oraz powrotu do obrazu Boga w sercu człowieka, On bowiem jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Wydaje się zatem, że każdy prawdziwy humanizm zawsze najściślej związany jest z Chrystusem i Jego Tajemnicą Odkupienia⁵⁴. „Jezus Chrystus jest Zbawicielem w tym podstawowym znaczeniu: sięga do korzeni zła w człowieku”⁵⁵.

To wyzwolenie „od zła grzechu aż do samych korzeni musi być wyzwoleniem do prawdy – i przez prawdę. Chrystus objawia te prawdę. On sam »jest

⁵⁰ KDK 22. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 2. „Chrystus-Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w Jego »serce«” (Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979, nr 8).

⁵¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Città del Vaticano 1980, nr 1.

⁵² Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 17.

⁵³ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 53.

⁵⁴ „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. [...] Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary, ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostają najściślej związane z Chrystusem” (Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 10). Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 11, 13, 18; U. Luz, *Obraz Boży w Chrystusie i w człowieku według Nowego Testamentu*, Concilium 2 (1969), nr 6–10, s. 287–294; E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, s. 111–323.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 452.

Prawdą« (por. J 14,6). Ta Prawda niesie w sobie prawdziwą wolność. Jest to wolność od grzechu i kłamstwa”⁵⁶. W Chrystusie relacja między wolnością a prawdą osiąga swój szczyt: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Te słowa Chrystusa „w sposób najbardziej zwięzły określają dobro, do którego człowiek został wyzwolony za sprawą Chrystusowej Ewangelii odkupienia. Jest to wolność w prawdzie”⁵⁷.

Przywołując Boże synostwo i dar „nowego życia”, w Chrystusie człowiek staje się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17)⁵⁸. Nowość życia jest owocem odkupienia dokonanego przez Chrystusa (por. Kol 3, 9-10; Ef 2, 10; 4, 22-24)⁵⁹. Dar „nowego życia” oznacza także nowy początek udzielania się Boga człowiekowi w Duchu Świętym. „Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym, wskazuje Jan Paweł II, sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również sienie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku”⁶⁰.

Chrystus nie tylko wyzwala człowieka do „nowego życia”. Jest doskonałym wzorem „nowego człowieka”. Dlatego wzywa człowieka do naśladowania Go, a jednocześnie przez dzieło zbawienia czyni to możliwym do urzeczywistnienia. „W tym punkcie Chrystus staje się wzorem nie tylko doskonałym, ale wzorem skutecznym”⁶¹. Ten wzór potwierdza prawdę, że człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego⁶².

⁵⁶ Jan Paweł II, *Wierze w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 459. Por. I. de La Potterie, *La verita in s. Giovanni*, w: *San Giovanni. Atti della XVII Settimana pubblica*, Brescia 1964, s. 123–144; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997, s. 141–156.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 457. Por. Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”*, Città del Vaticano 1985, nr 12; J.M. Casabo Suque, *La teologia moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 123–127; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, s. 125–128; P. Piva, *Teologia morale generale o delle categorie morali fondamentali*, Roma 1981, s. 51–54.

⁵⁸ Por. KKK 1265; R. Penna, *L’apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 658–670; F. Neirynek, „Chrystus w nas” i „my w Chrystusie”, *Concilium* 6–10 (1969), s. 312–321; H.U. von Balthasar, *Creator. Saggi teologic*, t. 3, Brescia 1972, s. 141–147; J. Granados, *The First Fruits of the Flesh and the First Fruits of the Spirit: The Mystery of the Ascension*, *Communio* 38 (2011), s. 6–38.

⁵⁹ „Odkupienie – to nowe stworzenie w Chrystusie. Jest ono darem Boga, jest łaską, a równocześnie niesie w sobie wezwanie skierowane do człowieka. Człowiek musi współdziałać w dziele tego duchowego wyzwolenia, jakie sprawuje w nim Bóg przez Chrystusa. Pełny obraz zbawczego wyzwolenia człowieka zawiera w sobie [...] świadomość odpowiedzialności za ten dar: świadomość zobowiązań natury duchowej i moralnej. Dotykamy tutaj zarazem niejako samych korzeni »etosu Odkupienia«” (Jan Paweł II, *Wierze w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 466).

⁶⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 59. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 14, 52.

⁶¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 471. Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 475–479.

⁶² Por. Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”*, nr 14. „To miłość właśnie sprawia, że człowiek urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie. Miłość bowiem jest daniem i przyjmowaniem” (Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 11).

Miłość Chrystus, która ostatecznie objawiła się w ofierze krzyża, jest najwyższym wzorem dla każdej prawdziwej ludzkiej miłości⁶³. Albowiem, zdaniem Jana Pawła II, „miłość jest powinnością ontyczną i etyczną osoby. Osoba powinna być miłowana, bowiem tylko miłość odpowiada temu, kim jest osoba”⁶⁴.

4. Antropologia integralnej wizji człowieka

Człowiek, jako stworzony przez Boga i odkupiony przez Chrystusa, staje w pięknie i bogactwie swojego człowieczeństwa. Chrystus jest wzorem dla człowieka, nie tylko doskonałym, ale szczególnie skutecznym w podążaniu ku upodobnieniu się do Pana. To ciągłe pytanie o realizm praktykowania moralności chrześcijańskiej, w której z jednej strony wskazuje się na podmiotowość człowieka i jego wrodzoną godność, a z drugiej – na jego powołanie do wspólnoty z innymi osobami w duchu miłości.

– *Człowiek jest istotą duchowo-cieleśną, a więc złożony z ciała i duszy*⁶⁵. „Człowiek jest dusza ucieleśnioną, albo – mówiąc inaczej – przypomina Jan Paweł II, ciałem obdarzoną nieśmiertelną duszą”. Przekazy „biblijne uprawniają do tego, ażeby ukazywać człowieka jako osobową jedność i równocześnie jako dwoistość duszy i ciała”. W konsekwencji oznacza to, że również „ciało na swój sposób uczestniczy w godności »obrazu Bożego«, tak jak uczestniczy w godności osoby”⁶⁶. „Osoba ludzka, jak wskazuje Benedykt XVI, stanowi »jedność cielesną i duchową«, zrodzoną ze stwórczej miłości Boga i przeznaczoną do życia wiecznego”⁶⁷.

Zatem „człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej”⁶⁸. Wynika z tego, że płciowość ludzka nie odnosi się jedynie do sfery cielesnej, oddzielonej od innych wymiarów człowieczeństwa. To tożsamy człowiek jest mężczyzna lub kobieta, a więc płciowość obejmuje wszystkie wymiary, także wymiar duchowy⁶⁹.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 480–485).

⁶⁴ Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Città del Vaticano 1988, nr 29.

⁶⁵ „Człowiek nie jest zagubionym atomem w przypadkowym wszechświecie, ale jest stworzeniem Boga, które zechciał On obdarzyć duszą nieśmiertelną i które umiłował od początku” (Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 29).

⁶⁶ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 265.

⁶⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 76.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 11.

⁶⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 23.

Ciało nie jest „surowcem”, pozbawionym znaczeń i wartości moralnych⁷⁰. Zatem „kiedy ciało ludzkie, oderwane od ducha i myśli, staje się tworzywem, podobnie jak inne ciała zwierząt, kiedy dokonuje się manipulacji na embrionach i płodach, trzeba wówczas przyznać, że stajemy w obliczu straszliwej klęski etycznej”⁷¹. Tym czasem, akcentuje Franciszek, „Syn Boży przez swoje wciele nie zachęcił nas do rewolucji czułości”⁷².

– *Jedność wymiaru naturalnego i nadprzyrodzonego*. Człowiek to „nowe stworzenie w Chrystusie”, który nie przestaje być w pełni człowiekiem (por. Rz 6,4)⁷³. Jedność natury i łaski wynika z faktu, że zarówno stworzenie człowieka, jak i jego zbawienie są częścią jedyne go Bożego planu miłości. Stąd „tylko w tajemnicy Chrystusowego Odkupienia ukryte są »konkretne« możliwości człowieka”⁷⁴.

„Chrystus nas odkupił! – podkreśla mocno Jan Paweł II. Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania. Skoro więc odkupiony człowiek wciąż grzeszy, nie świadczy to o niedoskonałości Chrystusowego aktu odkupienia, ale o woli człowieka, chcącej wymknąć się łasce, jaka płynie z tego aktu. Przykazanie Boga jest na pewno proporcjonalne do zdolności człowieka, ale do zdolności człowieka obdarowanego Duchem Świętym; człowieka, który nawet jeśli zgrzeszy, zawsze może otrzymać przebaczenie i cieszyć się obecnością Ducha Świętego”⁷⁵.

– *Jedność doczesności i wieczności*. Człowiek stworzony na obraz Boży przerasta świat i ramy doczesności⁷⁶. Z perspektywy wieczności człowiek odkrywa, że żyje *in statu viatoris*, i że jest zarazem życiem *in statu conversionis*⁷⁷. To „życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”⁷⁸. Dzięki temu, że człowiek został w Chrystusie obdarowany życiem Bożym

⁷⁰ „Cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych” (Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 48).

⁷¹ Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 19.

⁷² Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 88.

⁷³ Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 41; R. Tremblay, S. Zamboni (red.), *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, Warszawa 2009, s. 347–370; H. Schlier, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 301–339.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 103.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ „Chrześcijaństwo uczy nas rozumienia doczesności z perspektywy królestwa Bożego, z perspektywy życia wiecznego. Bez tej perspektywy doczesność, choćby najbogatsza, choćby najwzschodniej ukształtowana, nie przynosi człowiekowi na końcu niczego innego jak tylko: konieczność śmierci” (Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”*, nr 5).

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 13.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 2.

i wiecznym, „fizyczne i duchowe życie człowieka, także w swoim stadium ziemskim, zyskuje pełną wartość i znaczenie: życie Boże i wieczne jest bowiem celem, do którego zmierza i jest powołany człowiek żyjący w tym świecie”⁷⁹. Jak powie Benedykt XVI: „Słowo »życie wieczne« usiłuje nadać imię tej nieznannej a znanej rzeczywistości”⁸⁰.

Jedność doczesności i wieczności wyraża prawda, że „życie [...] zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdują przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”⁸¹. Zatrzymanie się na doczesności nie tylko niszczy chrześcijańską nadzieję, ale prowadzi też do zagubienia najgłębszej perspektywy sensu i celu życia. Każdy człowiek, który przychodzi na świat, otwiera się nie tylko na doczesność, ale także na wieczność w Bogu⁸². „Genealogia osoby – przypomina Jan Paweł II – jest naprzód związana z wiecznością Boga, a potem dopiero z momentem ludzkiego rodzicielstwa. Już w samym poczęciu człowiek jest powołany do wieczności w Bogu”⁸³.

– *Jedność osoby i wspólnoty*. Człowiek jest istotą relacyjną, a relacje te przynależą do istoty człowieczeństwa. „Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa [...] w sposób konieczny właściwa wizja społeczeństwa”⁸⁴. Prawda o tym, że człowiek jest istotą społeczną, prowadzi konsekwentnie do ukazania nie tylko międzyosobowych relacji, ale także relacji pomiędzy człowiekiem a społecznością. W tym kontekście, w relacjach międzyludzkich w ramach społeczności, należy wskazać na odrzucenie kolektywizmu i niebezpieczeństwa skrajnego indywidualizmu⁸⁵.

W personalistycznej koncepcji życia społecznego szczególne znaczenie ma wolność. Nie może ona być rozumiana jako swoboda czynienia czegokolwiek, albowiem „wolność oznacza nie tylko dar z siebie, ale oznacza też wewnętrzną dyscyplinę daru”. Jawiący się w takiej wizji „»etos« personalizmu jest altruistyczny. W jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej – znajduje w tym radość. Jest to ta radość, o jakiej mówi Chrystus (por. J 15,11; 16,20,22)”⁸⁶.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 30. „Życie cielesne w swojej ziemskiej kondycji bez wątplenia nie jest dla wierzącego wartością absolutną, tak że może on zostać wezwany, aby je porzucić dla wyższego dobra” (Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 47).

⁸⁰ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 12.

⁸¹ *I Prefacja o zmarłych*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, s. 103*.

⁸² „Powołanie zaś otwiera się nie tylko na całą doczesność. Otwiera się ono na wieczność w Bogu” (Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 9).

⁸³ Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 9.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 13.

⁸⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 13, 15, 35.

⁸⁶ Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 14. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 2; G. Holtik, *Die pneumatische Note der Moralthologie. Ein erganzender Beitrag zu gegenwertigen Bemuhungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre*, Wien 1984, s. 250–254; C. Spicq, *L'amour de Dieu revele aux hommes dans les ecrits de Saint Jean*, Paris 1978, s. 53–60.

Zdaniem Ojca św. Franciszka, „wiarą pokazuje, jak trwale mogą być więzi między ludźmi, gdy Bóg jest obecny pośród nich”⁸⁷.

Relacje osoba i wspólnota najpiękniej wyraża *communio personarum*. Prawdziwa wspólnota buduje się w miłości i to na tej drodze możliwe jest przezwyciężenie wszelkich napięć między osobami a społecznością. Tutaj także swoje miejsce ma wiara⁸⁸. Chodzi tu wręcz o „krzewienie duchowości komunii”⁸⁹. Także istotna dla zrozumienia chrześcijańskiej wizji wspólnoty jest kategoria uczestnictwa w duchu solidarności i sprzeciwu, albowiem wyraża ona lepiej personalistyczny charakter zaangażowania człowieka w życie społeczne⁹⁰. W imię solidarności współpraca nad rozwojem całego człowieka jest obowiązkiem wszystkich wobec wszystkich⁹¹.

– *Jedności i komplementarność kobiecości i męskości*. Życie ludzkie, a więc mężczyzny i kobiety wskazuje, że „osobowa konstytucja obojga oraz osobowa godność jest »od początku« wyznacznikiem dobra wspólnego ludzkości w różnych wymiarach i zakresach”⁹². Do tego dobra wspólnego, tak twórczego, wnoszą oboje: mężczyzna i kobieta, właściwy i niezwykły sobie wkład. Dzięki temu dobro wspólne ludzi posiada charakter komunijny i komplementarny zarazem. Także nie znosi tej odmienności powołanie do jedności, do małżeńskiej „komunii osób”⁹³, a zwłaszcza do życia rodzinnego⁹⁴.

⁸⁷ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 50.

⁸⁸ „Nie można wierzyć samotnie. Wiara nie jest tylko indywidualnym wyborem dokonującym się we wnętrzu wierzącego, nie jest odizolowaną relacją między »ja« wiernego i »Ty« Boga, między autonomicznym podmiotem i Bogiem. Ze swej natury otwiera się ona na »my«, wydarza się zawsze we wspólnocie Kościoła” (Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 39).

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Città del Vaticano 2000, nr 43; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 52.

⁹⁰ „Przejawem i owocem tych humanistycznych prądów jest rosnąca potrzeba uczestnictwa. Stanowi ona niewątpliwie jedną z charakterystycznych cech współczesnej ludzkości, prawdziwy »znak czasu«, który coraz bardziej dochodzi do głosu w różnych środowiskach i dziedzinach życia [...] także kulturalnym, gospodarczym, społecznym i politycznym. Uczestniczenie i tworzenie w jakimś stopniu nowej kultury humanistycznej stało się wymogiem tak powszechnym, jak jednostkowym” (Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 5).

⁹¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Città del Vaticano 1987, nr 32.

⁹² Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sanae”*, nr 6. „W przekazie biblijnym nie ma mowy o karze; jednak myśl, że człowiek jest w jakiś sposób niekompletny, że ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości; że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się »kompletny«, ta idea jest bez wątplenia obecna. I tak przekaz biblijny zamyka się prorocstwem dotyczącym Adama: »Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem« (Rdz 2,24)” (Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 11). Por. C. Westermann, *Genesi*, Casale Monferrato 1989, s. 27–41.

⁹³ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, nr 16; Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 270; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 19; Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sanae”*, nr 8.

⁹⁴ „W tej perspektywie zadaniem państwa jest prowadzenie polityki, która promuje centralny charakter i integralność rodziny, opartej na małżeństwie mężczyzny i kobiety, będącej pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa” (Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 44).

Poszukiwanie przez mężczyznę i kobietę tożsamości i komplementarności prowadzi, zdaniem Jana Pawła II, „poprzez męskość i kobiecość jako dwa »wcielenia« tej samej metafizycznie samotnej wobec Boga i w świecie istoty – wzajemnie dopełniające się sposoby »bycia ciałem« i zarazem bycia człowiekiem – jako dwa komplementarne wymiary samoświadomości i samostanowienia, a zarazem dwa komplementarne poczucia sensu ciała. Przy tym – jak to ukazuje Rdz 2,23 – kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość”⁹⁵. Zawsze chodzi o osobę⁹⁶ i wartość jej człowieczeństwa⁹⁷.

Nadal pilne jest zobowiązanie, by „biorąc za podstawę osobową godność mężczyzny i kobiety oraz wzajemny między nimi stosunek, głębiej poznać wartości i talent właściwe kobiecości i męskości w kontekście nie tylko życia społecznego, ale także i przed wszystkim życia chrześcijańskiego i kościelnego”⁹⁸. Jednocześnie troska kobiety o właściwe miejsce w społeczeństwie „nie oznacza rezygnacji kobiety ze swej kobiecości ani też naśladowania roli mężczyzny, ale właśnie pełnię człowieczeństwa kobiecego”⁹⁹.

5. Powołanie do bycia człowiekiem i dzieckiem Bożym

Powołanie jako kategoria antropologiczna ma swe źródło w Bogu – Stwórcy i Zbawicielu, jest powołaniem do bycia człowiekiem i dzieckiem Bożym¹⁰⁰. Obejmuje jego ciało i duszę i ma wymiar doczesny oraz wieczny. Wreszcie odnosi się do życia tak indywidualnego, jak i wspólnotowego oraz jest powołaniem mężczyzny i kobiety. „Powołanie, – przypomina Jan Paweł II – w którym człowiek w sposób dogłębny odkrywa ewangeliczne prawo daru, wpisane we własne człowieczeństwo – samo jest darem! Jest [...] darem, w którym odzwierciedla się bosko-ludzki profil Tajemnicy Odkupienia świata”¹⁰¹.

⁹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 42. Por. KKK 371–373.

⁹⁶ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, nr 6; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 58, 75. „Kocha jednak nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwie wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – eros – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielość” (Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 5).

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 36–38.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 50.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 23.

¹⁰⁰ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sanae”*, nr 9.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris donum”*, Città del Vaticano 1984, nr 6.

W powołaniu chrześcijańskim, mówi w innym miejscu Jan Paweł II, „chodzi o człowieka »każdego« – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na się zjednoczył”. Człowiekiem powołanym przez Boga jest „człowiek »każdy«, najbardziej »konkretny« i najbardziej »realny«; człowiek w całej pełni tajemnic, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie”¹⁰².

Taki człowiek przez życie pisze swoją osobową biografię, „zawsze poprzez rozliczne więzy i kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin”¹⁰³. W jego życiu, przypomina Jan Paweł II – „tętni i pulsuje to, co jest najgłębiej ludzkie: poszukiwanie prawdy, nienasycona potrzeba dobra, głód wolności, tęsknota za pięknem, głód sumienia”¹⁰⁴. W ludzką egzystencję wpisana jest praca¹⁰⁵, wierność tradycji¹⁰⁶ i bogactwo kultury¹⁰⁷.

Człowiek powołany do wypełnienia woli Bożej, „jest istotą historyczną, która się formuje dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje: dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju”¹⁰⁸. To bogactwo życia osobistego, rodzinnego i społecznego oraz różnych sytuacji historycznych, środowiskowych czy kulturowych. Zdarza się jednak – zauważa papież Franciszek – że „kultura, w której każdy chce posiadać własną prawdę subiektywną, utrudnia obywatelom pragnienie uczestnictwa we wspólnym projekcie, wykraczającym poza osobiste interesy i pragnienia”¹⁰⁹.

Chrześcijanin odczytuje te wszystkie „znaki czasu” w świetle wiary w Jezusa Chrystusa i mocą Ducha Świętego. „Lud Boży jest święty [...] Duch kieruje nim w prawdzie i prowadzi go do zbawienia”¹¹⁰. W takim kontekście każde indywidualne „wyzwanie” odczytywane jest jako osobowe „wezwanie” płynące od Boga i wpisane w powołanie przez Niego zadane¹¹¹. Papież Francis-

¹⁰² Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 13.

¹⁰³ Ibidem, nr 14.

¹⁰⁴ Ibidem, nr 18.

¹⁰⁵ „Kościół jest przekonany, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi” (Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Città del Vaticano 1981, nr 4).

¹⁰⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 31.

¹⁰⁷ „Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje” (Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 71). Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 53.

¹⁰⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 34.

¹⁰⁹ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 61.

¹¹⁰ Ibidem, nr 119.

¹¹¹ „Człowiek wierzący interpretuje sytuację historyczną stosując zasadę poznania oraz kryterium konkretnych wyborów, które odnajduje [...] w ewangelicznym rozeznaniu. Interpretacja ta dokonuje się w świetle i mocy Ewangelii, żywej i osobowej, którą jest Jezus Chrystus poprzez dar Ducha Świętego. W ten sposób ewangeliczne rozeznanie wydobywa z sytuacji historycznej oraz wydarzeń i okoliczności z nią związanych nie zwyczajne »danek«, które należy zarejestrować dokładnie, pozostając wobec nich biernym i obojętnym, ale »zadanie«, a wręcz wyzwanie skierowane do odpowiedzialności i wolności

szek powie: „Zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, wiara poszerza horyzonty rozumu, by lepiej oświecić świat odsłaniający się przed badaniami naukowymi”¹¹².

Zdaniem Jana Pawła II, „godność osoby ludzkiej jawi się w całym swoim pięknie wówczas, gdy weźmie się pod uwagę jej pochodzenie i przeznaczenie: stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, odkupiony drogocenną krwią Chrystusa, człowiek został wezwany do tego, by być »synem w Synu«, żywą świątynią Ducha Świętego, i jest przeznaczony do życia wiecznego w uświęcającej komunii z Bogiem”¹¹³. Godność ta stanowi równocześnie podstawę równości wszystkich ludzi i jest „źródłem ich współuczestnictwa i wzajemnej solidarności, bowiem dialog i komunია wywodzą się przede wszystkim z tego, kim ludzie »są«, a dopiero wtórnie z tego, co »mają«”¹¹⁴.

Kościół – przypomina Jan Paweł II – wyraża swoje z troską o człowieka: „Kościół żyje tą rzeczywistością. Żyje tą prawdą o człowieku, która pozwala mu przekraczać granice doczesności, a równocześnie ze szczególną miłością i troską myśleć o tym wszystkim, co w wymiarach samej tej doczesności stanowi o życiu człowieka, o życiu ludzkiego ducha [...] Kościół, starając się patrzeć na człowieka niejako »oczami samego Chrystusa« uświadamia sobie wciąż na nowo, iż jest on stróżem wielkiego skarbu, którego nie wolno mu rozproszyć, który wciąż musi pomnażać”¹¹⁵.

* * *

Prezentowana antropologia ma niejako ze swej natury charakter głęboko moralny. Człowiek ma nie tylko poznać pełną prawdę o sobie, ale i nią żyć, zdążając do tego, do czego został powołany. Ta perspektywa etyczna jest jednocześnie głęboko teologiczna, nade wszystko chrystologiczna. Stąd też dobrze stałoby się, aby antropologia moralna została przyjęta przez świat współczesny.

zarówno poszczególnej osoby, jak i wspólnoty” (Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992, nr 10).

¹¹² Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 34. „Przesłanie skierowane do kultury zakłada także przesłanie kierowane do kultur kręgów zawodowych, naukowych i akademickich” (Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 132).

¹¹³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 37.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 18. „Jest to podstawowe zadanie Kościoła we wszystkich epokach, a w szczególności w epoce naszej, aby skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, które jest w Jezusie Chrystusie. Przez to samo dotykamy równocześnie największej głębi człowieka: ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw” (Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 10).

W podsumowaniu warto jeszcze raz zacytować Jan Pawła II: „Wszystkich proszę, aby starali się dostrzec wewnątrz człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swojej miłości oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu. Różne systemy filozoficzne wpołyły mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie”¹¹⁶.

CZŁOWIEK JAKO ISTOTA MORALNA

(STRESZCZENIE)

Problematyka moralna jest szczególnie fascynującym obszarem badań i nierozzerwalnie wiąże się z zagadnieniem sensu życia człowieka oraz międzyludzkich relacji. Podstawowymi zawsze będą pytania o antropologię moralną, czyli o dobro, prawdę i miłość. W tym obszarze nakreśla się wiodące linie i zarazem fundamenty. Naturalnie antropologię należy najpierw postrzegać w perspektywie zbawienia człowieka. W Jezusie Chrystusie spełnia się owa przemiana zbawcza. Niemniej zawsze musi wszystko odnosić się do antropologii obrazu i podobieństwa do Stwórcy, do owych prapoczątków. Ta prawda zawsze towarzyszy człowiekowi. Tylko na podstawie tych prawd można podjąć próbę sformułowania antropologii, która wskazuje na integralną wizję człowieczeństwa. Zadaniem niezbywalnym i twórczym pozostaje powołanie do bycia człowiekiem i dzieckiem Bożym.

MAN AS A MORAL BEING

(SUMMARY)

The question of man's morals is a fascinating meditation as it relates to my existence and the existence of others. The point of departure is the consideration of goodness, truth and love – questions asked by moral anthropologists. Fundamental lines are drawn at this preliminary stage. Obviously, anthropology should be viewed within the perspective of human salvation, which was achieved in Jesus Christ. Anthropology should always refer to the Creator's image and likeness from the very beginning – this truth is part of the human condition. Considering all this, one should approach anthropology, with its full and integral vision of humanity, by referring first to the Divine call to be man and God's child.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 107.

DER MENSCH ALS EIN MORALWESEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Beschäftigung mit der Moralproblematik des Menschen bedeutet immer eine faszinierende Auseinandersetzung mit dem Menschen selbst in seiner Existenz, sowohl mit meiner eigenen Existenz, als auch mit der anderen Menschen. Fundamental für die moralischen Fragen und Antworten sind immer die Fragen und die Antworten aus dem Bereich der Moralanthropologie, wie z.B. die Frage nach dem Gutem, nach der Wahrheit, nach der Liebe. Moralanthropologie bestimmt die Leitgedanken und die Grundlagen der Moraltheologie. Was die (christliche) Moralanthropologie anbelangt, so ist es klar, dass diese den Menschen zunächst in einer soteriologischen Perspektive, d.h. als den von Jesus Christus erlösten Menschen, betrachten sollte. Allerdings diese soteriologische Perspektive muss noch durch einen kreationistischen Gedanken, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen hat, ergänzt werden. Erst die beiden Perspektiven zusammen bilden die zureichende Grundlage für die Formulierung einer Anthropologie, in der der Mensch integral, d.h. sowohl als die Kreatur als auch das Gottes Kind dargestellt wird.

Marcin Cielecki
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Najwspanialszy sen życia. Soborowość Mikołaja Bierdiajewa

Słowa kluczowe: *sobornost'*, Bierdiajew, antropologia, wspólnota, współodpowiedzialność, prawosławie, ekumenizm.

Keywords: *Sobornost'*, Berdyaev, anthropology, community, responsibility, Eastern Orthodoxy, ecumenism.

Schlüsselworte: *Sobornost'*, Bierdiajew, Anthropologie, Gemeinschaft, Mitverantwortlichkeit, Orthodoxie, Ökumenismus.

Soborowość w rozumieniu prawosławnym

„Soborowość” nie jest terminem jednoznacznym. Znaczenie tego słowa ewoluowało na przestrzeni lat, jak również nabierało specyficznego wydźwięku w poglądach rosyjskich myślicieli i prawosławnych teologów. Zasadniczy rdzeń słowa *sobornost'* (*sobornost'*, soborowość) wywodzi się od wyrazu „sobór” i oznacza gromadzenie, zbieranie, a w dalszym sensie ekumeniczność i katoliczność.

„Soborowość” jest terminem używanym w eklezjologii prawosławnej. Autorem tego pojęcia jest Aleksander Chomiakow, świecki teolog. W jego myśli *sobornost'* to przede wszystkim „jedność w wielości”. Zakres znaczeniowy odpowiada terminowi „katolicki”, czyli powszechny. Chomiakow zarzucał katolikom, że budują jedność w oparciu o wymiar zewnętrzny, legalistyczny. Prawosławie zachowało jedność w oparciu o wolność. Soborowość ma polegać na powszechności w duchu. Zasadą jednoczącą jest tu wolność, która nie prowadzi do rozłamów (*raskol*), ale do urzeczywistnienia się w prawdzie, którą jest

sam Chrystus. *Sobornost'* jest zatem ideą eklezjologiczną, która wyraża jedność ontologiczną wspólnoty wierzących. Jest to wolność wewnętrzna, której nikt nie może odebrać – stąd też bierze się brak deklaracji przynależności, podkreślania członkostwa w Cerkwi. W idei soborowości jest to zupełnie zbędne¹.

Naturalną konsekwencją eklezjologicznej idei „jedności w wielości” są różnice w poglądach. Prawosławie uważa za niezwykle istotne: odmienne postrzeganie pewnych spraw (lecz nie kwestionowanie dogmatów!), nie tylko nie rozbija jedności, lecz staje się jej gwarantem. S. Bułgakow pisał, że „jedność w poglądach tworzy sektę, szkołę, partię która może być wspaniale zjednoczona, a mimo wszystko będzie tak samo daleka od soborowości, jak i wojsko dowodzone przez jedną władzę i jedną wolę”. *Sobornost'* jest „jednością w miłości”, a nie „jednością w poglądach”².

Soborowość, w rozumieniu P. Ewdokimova, zawiera w sobie pojęcie ekumeniczności oraz katolickości. Katolickość jest w swym zakresie horyzontalna, skupia w sobie wszystkich wierzących. Jest to wyraz powszechności Kościoła Chrystusa, który przekracza geograficzne granice. Ekumeniczny wymiar to jedność, która kieruje wierzących ku górze, jej zakres jest zatem wertykalny. „Ekumeniczność – jak dowodzi rosyjski teolog – była tylko wtórnym wyrazem, konsekwencją – zgodnie z okolicznościami historycznymi – wynikającą z pionowej, sięgającej w głąb jedności wiary, kultu, doktryny i dogmatu”³. Ekumenizm jest czasowy, trwa w historii i gdy wszyscy staną się na powrót jednym, przestanie istnieć. Katolickość Kościoła jest natomiast czymś trwałym. Soborowość zawiera w sobie te dwa pojęcia: jedność i powszechność.

Dla S. Bułgakowa soborowość jest duszą prawosławia. Według niego wspólne doświadczenie wiary formowało prawdy dogmatyczne przed powstaniem teologii. Przykładem tego jest istnienie kultu Bogurodzicy na długo przed przyjęciem dotyczącego jej dogmatu. Prawdy religijne powstają poprzez wspólne, „soborowe” dociekanie. Jedność w sprawach wiary dokonuje się zawsze w społeczności. „Soborowanie” polega zatem na wspólnej pracy teologicznej zakładającej nieustanną wymianę poglądów, myśli oraz intuicji. Soborowość jest dążeniem do jedności na wzór soborów. Nie ma to jednak nic wspólnego z demokracją. Nie zwyciężają poglądy, które są poparte większą liczbą głosów ani te, które byłyby kompromisem. *Sobornost'* nakłada obowiązek wspólnego zdążania do prawdy. Jest to warunkiem zarówno rozwoju nauki dogmatycznej,

¹ G. Cimek, *Światowy Rosyjski sobór Narodowy jako instytucja polityczno-religijna*, Przegląd Religioznawczy 3 (2011), s. 142–143.

² P. Ewdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 438; T. Śpidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 1999, s. 150; A. de Lazari, *Soborowość*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, Warszawa 1999, s. 374–376.

³ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, s. 200–201.

jak również jej prawowierności. Każdy wierzący w swych poszukiwaniach dogmatycznych jest wolny, co pociąga za sobą ryzyko błędu. Bułgakow stroni od określenia „herezja”. Błąd teologiczny, równoznaczny z odrzuceniem wiary Kościoła, jest grzechem. Jest to jednak naturalny i dopuszczalny stopień błędzenia, bez którego nie byłoby dalszych dociekań teologicznych i zarazem dbania o nieskazitelność przekazywanej wiary. W rozważaniach tych zwraca uwagę położenie akcentu soborowości na jakość, czyli realność rzeczywistego szukania Chrystusa w jedności. Całkowicie obcy tym rozważaniom jest aspekt ilościowy, czyli pominięta zostaje w nich kwestia faktycznej ilości błędzących i prawowiernych członków Kościoła⁴.

Sobornost' nie jest pojęciem jasno sprecyzowanym. A. de Lazari nie waha się określić je jako „zagmatwane”⁵. Mimo że, początkowo odniesione wyłącznie do Kościoła, zawiera w sobie również dalej idące intuicje teologiczne. Soborowość, jak chciał tego Chomiakow, nie uznaje żadnej władzy ani zwierzchności w Kościele, jest zwróceniem się do każdego człowieka, który szczerze poszukuje Boga. Termin odnoszony początkowo do rosyjskiej eklezjologii wykracza poza konfesyjne ramy. Staje się wyrazem jedności duchowej wszystkich zmierzających do Chrystusa⁶.

Soborowość jako życie wspólnotowe

Dla Mikołaja Bierdiajewa pojęcie soborowości odgrywa ważną rolę w pojmowaniu człowieka. Antropologia nie przekazywałaby pełnej prawdy, gdyby nie uwzględniała życia wspólnotowego, relacji między jednostką a społeczeństwem. Termin ten w poglądach rosyjskiego filozofa wykracza poza zakres eklezjologii, a jest odnoszony wprost do społeczeństwa.

Dla rosyjskiej mentalności charakterystyczny jest brak indywidualizmu. Znamienne jest, że społeczeństwo rosyjskie zachowało skłonność do organicznej jedności. Podkreślanie życia indywidualnego nie znajduje aprobaty, podczas gdy życie wspólnotowe jest wartością samą w sobie. Teorie narodnicze (od *narod* – lud) w XIX-wiecznej Rosji podkreślały właśnie we wspólnocie chłopskiej ideał państwowości. Zwraca uwagę łatwość oraz wewnętrzne dążenie do tworzenia kolektywu, rozległej grupy, która staje się oparciem. Człowiek pojedynczy nie jest w stanie przeżyć bez wsparcia wsi. Zapewne postawa ta została

⁴ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 67–102.

⁵ A. de Lazari, *Soborowość*, s. 372.

⁶ T. Śpidlik, *Mysł rosyjska*, s. 154–155.

ukształtowana zarówno przez doświadczenia historyczne (najeźdy mongolskie, przed którymi obronić się łatwiej w grupie, jak i odpowiedzialność zbiorową nałożoną przez azjatyckich najeźdźców), jak również przez ukształtowanie terenu (odległości między jedną wsią a drugą zmuszały do docenienia grupy, wśród której przyszło żyć). Poczucie własnej tożsamości, a wraz z nią osobiste plany, ambicje i prywatne marzenia, rozmywają się we wspólnocie (*mir*, słowo oznaczające także świat), która równa wszystkich do siebie właściwego, przeciętnego poziomu. Chomiakow ujął ten rys mentalności rosyjskiej, pisząc, że „do piekła każdy idzie osobno, jednak do nieba idzie się razem ze wszystkimi”⁷. Charakterystyczne, że radość, jaką jest przebywanie w domu Ojca, jest o tyle pełniejsza, o ile doświadczana wspólnie z innymi, podczas gdy cierpienie jest przeżywane osobno.

Człowiek nie jest osamotnionym indywiduum, zamkniętą monadą. Stworzony na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej realizuje siebie w wymiarze społecznym: ja – ty – on. Bez tych relacji niemożliwe jest pełne przeżywanie swej osoby. Człowiek staje się „Ja” o ile jest ktoś drugi, czyli „Ty”. W relacjach między jednostką a społeczeństwem Bierdiajew podkreśla również niebezpieczeństwa kolektywizmu i indywidualizmu. Kolektywizm jest w istocie dążeniem do stworzenia bezkształtnej ludzkiej masy. Liczy się ilość oraz unifikacja członków. Kolektyw niesie za sobą brak tolerancji dla różnorodności w grupie. O sile kolektywu świadczy ilość a nie jakość, przeto stawiane cele i wymagania są systematycznie obniżane do takiego stopnia, aby każdy mógł im sprostać. Indywidualizm jest natomiast przeciwieństwem kolektywizmu. To postawa odcięcia się od społeczeństwa i wyniesienia jednostki ponad ogół. Dobre i godne naśladowania są postawy nieliczne, pojedyncze. Mimowolnie indywidualizm zakłada pogardę dla jakiegokolwiek grupy. Kres kolektywizmowi i indywidualizmowi kładzie soborowość: jedność w wielości w oparciu o miłość.

W czasach Mikołaja Bierdiajewa problem społeczeństwa poruszany był na nowych płaszczyznach. Teorie pozytywistyczne i poglądy końca XIX w. (np. H. Spencer) przyznawały prymat grupy nad jednostką. Początek XX w. zaznaczył się teoriami (B. Mussolini, A. Hitler, J. Stalin) głoszącymi uwielbienie narodu, w którym zniknął pojedynczy człowiek. Problem „Ja” – „Ty” – „My” nie był już triadą opartą na wartościach.

Na poglądach Bierdiajewa bardzo silnie zaważyła twórczość Fiodora Dostojewskiego. Nie sposób zrozumieć pierwszego bez znajomości pism drugiego. Dostojewski często wyrażał w swych powieściach intuicje teologiczne, które były wyrazem zarówno jego własnych poszukiwań, jak również nie do końca

⁷ Idem, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu*, Kraków 2001, s. 76; R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 2006, s. 162.

sprecyzowanych przymyśleń istniejących we wspólnocie wierzących. Charakterystyczna dla Dostojewskiego oraz mistrzów życia duchowego rosyjskiego prawosławia jest postawa współodpowiedzialności za wszystkich. Jeden z bohaterów *Braci Karamazow* wypowiada znamienne słowa: „zaprawdę każdy jest winny za wszystko i wobec wszystkich. Nie wiem, jak ci to wytłumaczyć, ale czuję, że tak jest, do udręki to czuję”⁸. Odpowiedzialność za wszystkich pociąga za sobą winę szczęśliwą: mimo że sam nikogo nie zabiłem, to czuję się winny tak wobec mordercy, jak i ofiary. Współodpowiedzialność zakłada pytanie skierowane do jednostki: czy dołożyłem wszelkich starań, aby być dobrym chrześcijaninem? Czy objąłem wszystkich swoją modlitwą? Czy pamiętałem o innych? Postawa taka nie jest roszczeniowa wobec świata i drugiego człowieka, ale wiąże się nierozzerwalnie z pytaniem o własne przeżywanie istnienia. Fundamentalne jest więc pytanie: na ile byłem dla innych?

Współodpowiedzialność za drugiego człowieka, za społeczeństwo i świat wyraża również Bierdiajew. „Obwiniac o wszelkie zło żydów, masonów, inteligencję jest taką samą przewrotnością, jak oskarżać o wszystkie zbrodnie burżuazję, szlachtę i dawną władzę. Nie, źródło zła znajduje się także i we mnie samym i ja powinienem wziąć na siebie część winy i odpowiedzialności”⁹. Z łatwością przychodzi sporządzanie listy grzechów, które popełnili inni – coraz bardziej mityczni „oni”, coraz bardziej rozmyci „tamci”. Przymyslenia Bierdiajewa skłaniają do głębszej refleksji: nie byłoby tego zła, gdybym i ja po części nie przyczynił się do niego. Współodpowiedzialność za los drugiego człowieka, czy całego społeczeństwa, likwiduje postawę jedynie roszczeniową, skłaniając do zastanowienia nad swoim życiem. Odwaga w przyznaniu się do zła tkwiącego w każdym człowieku jest przyczyną zmiany postrzegania relacji „Ja” – „Ty”. Zmiana ta przyczynia się do kształtowania postawy współodpowiedzialności, wrażliwości na życie drugiego człowieka, a także współczucia. Na pytanie: „Kto jest winien?”, rosyjski myśliciel daje prostą odpowiedź: „Oczywiście, że ty i ja, my jesteśmy głównymi winowajcami. Tego typu poszukiwanie winowajcy uważam za najbardziej chrześcijański”¹⁰. Współodpowiedzialność za wszystkich pociąga za sobą współczucie, empatię. Cierpienie razem z innymi staje się wyrazem łączności z Jezusem, naśladowaniem Go. Syn Boży umarł za grzeszników. Podążając za Chrystusem, nie sposób pominąć kształtowania w sobie postawy bycia dla innych.

⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, Warszawa 1993, s. 323.

⁹ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, Warszawa 1937, s. 155–156.

¹⁰ Idem, *Chrześcijaństwo i antysemityzm (religijny los Żydów)*, w: *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 204.

Soborowość w wymiarze indywidualnym

W pismach rosyjskiego myśliciela pojawiają się dwa podobnie brzmiące słowa: „indywidualizm” oraz „indywidualność”. Na potrzeby naszych rozważań należy dokonać między nimi precyzyjnego rozróżnienia. Indywidualizm jest dla Bierdiajewa absolutyzacją jednostki ludzkiej, to uporczywe podkreślanie własnej odrębności oraz samowystarczalności. Indywidualność z kolei to niepowtarzalność każdej osoby. Każdy człowiek jest dla Bierdiajewa indywidualny, niepowtarzalny. Wyjątkowość pojedynczej osoby uwypukla życie w społeczeństwie.

Indywidualizm jest w myśli antropologicznej rosyjskiego filozofa zaprzeczeniem człowieka. Indywiduum nie istnieje. Każdy człowiek jest mikrokosmosem, a z tego stwierdzenia Bierdiajew wyciąga daleko idące konsekwencje. W osobie ludzkiej znajduje się cały kosmos. Człowiek nie jest częścią świata, społeczeństwa, ale to świat i społeczeństwo są częścią człowieka. Inaczej ujmując: rzeczywistość nie jest na zewnątrz człowieka, ale w nim. Pojedyncza osoba jest jedynie atomem, który sam z siebie niczego nie tworzy. Podkreślając swoją odrębność (indywidualizm, obcość, samowystarczalność), stawia kategoryczny sprzeciw wobec całościowego aspektu swej osoby. Indywiduum wyraża zgodę na fragmentaryzację własnej osoby, na jej wycinkowość. Przyjmując stanowisko negacji społeczeństwa („nie potrzebuję was”, „jestem od was lepszy”), jednocześnie nie zgadza się na swój dialogiczny obraz, na całościowość swej osoby. Indywidualizm jest „wolnością starego Adama”, psychologią dziecka. To życie według zasady: „chcę tego, czego zechcę”, a nie według „chcę tego, co zmierza ku lepszemu”. Pierwsza zakłada wybiórczość, potwierdza atomizację siebie i rzeczywistości, natomiast drugie stanowisko wyraża postawę otwarcia na świat oraz ludzi. Indywidualista będzie postrzegał świat jako przemoc na własnej osobie. Skrajny indywidualizm próbuje odrzucić kosmos, utożsamiając człowieka ze światem. Bierdiajew nazywa to demonicznym oszustwem i iluzją. Indywidualizm poniża człowieka, ponieważ odrzuca jego kosmiczny charakter. Całkowite oddzielenie, wyobcowanie ze świata istot żywych jest wychyleniem się w stronę negacji własnej osoby, w stronę niebytu¹¹. Nikt nie jest, jak pisał Tomasz Merton, samotną wyspą.

¹¹ Idem, *Problem człowieka*, w: *Głoszę wolność*, s. 27–28; *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 129–130.

Soborowość i kolektywizm

Chrześcijaństwo jest religią, w której bardzo ważną rolę odgrywa wspólnota. Bóg nie zbawia ludzi w pojedynkę, ale tworzy sobie z nich Lud. Chrześcijaństwo dąży do stworzenia prawdziwej wspólnoty, ale nie może tego czynić przy pomocy siły i przymusu, gdyż wówczas chrześcijanie się rozpraszają. Wspólnota, w której nie jest respektowana wolność i godność jednostki, zamienia się w kolektyw. W tej formie życia zbiorowego nie ma ducha jedności w wielości (*sobornost'*). Kolektyw jest wrogi osobowości, ponieważ nie akceptuje indywidualności (niepowtarzalności) każdego człowieka. Kolektyw jest „drogą na skrót”: jest unifikacją zmierzającą jedynie do jedności zewnętrznej. Jeśli nie ma w nim zgody na wolność każdego z członków, staje się atrapą życia wspólnotowego. Na przestrzeni dziejów ludzkości duch kolektywizmu często zastępował ducha soborowości¹². Również we wspólnocie realizującej soborowość istnieje ryzyko kolektywizmu. Wyraża się to w postaci przeciętności religijnej. Członek wspólnoty stara się osiągnąć pewien etap życia duchowego, który uważa za najczęściej spotykany. Osiągnąwszy ten etap, nie przekracza go, a zadowala się złudnym pokojem płynącym z faktu, że jego życie religijne jest takie jak większości. Postawa taka w żaden sposób nie przyczynia się do poszukiwania prawdy, do przybliżania się do Chrystusa¹³. W tych przemyśleniach kolejny raz Bierdiajew udowadnia jak wnikliwym jest obserwatorem. Nawet znając pobieżnie życie wspólnoty wierzących dostrzeżemy, że najczęściej prezentowaną postawą, czy etapem życia duchowego, jest letniość (por. Ap 3, 15-16). Soborność nie jest i nie może być obniżaniem swych wymagań, swoistym równaniem w dół¹⁴.

Wspólnota pozbawiona ducha soborowości szybko zmienia się w sektę. Terminem tym rosyjski myśliciel nie tyle określa grupę uporczywie głoszącą fałszywą naukę, ale postawę psychiczną, która odrzuca uniwersalizm. Jest to stanowisko prezentujące bezkompromisową antynomię: „my” kontra „świat”. W myśleniu sekciarskim znika odpowiedzialność za świat, współcierpienie z innymi. „Sekta pragnie zbawić się sama, nie chce zbawić się ze światem. [...] Sekta nie chce wiedzieć, że Chrystus jest nie tylko moim Zbawicielem i mojej łodzi, ale także Zbawicielem świata”¹⁵. Żyjąc na przełomie wieku XIX

¹² Idem, *Problem komunizmu*, Warszawa 1937, s. 21–22, 139.

¹³ Idem, *Dwie wizje chrześcijaństwa (spory o stare i nowe chrześcijaństwo)*, w: *Głoszę wolność*, s. 101.

¹⁴ Bierdiajew bardzo cenił postać i przesłanie św. Franciszka z Asyżu. Rosjanin uważał, że przez drogę Biedaczyny, czyli przez jego doświadczenie miłości Boga i człowieka, musi przejść całe społeczeństwo. Dla pojedynczego człowieka jest to trudne, a Bierdiajew stawia takie wymagania całej wspólnoty – zob. *Sens twórczości*, s. 236.

¹⁵ Ibidem, s. 131.

i XX Bierdiajew z perspektywy swego czasu nie wahał się zarzucić Kościołowi katolickiemu i prawosławnemu postawy sekciarskiej, która przejawiała się w samowystarczalności i braku wzajemnego współczucia.

Antropologiczny wymiar soborowości

Idea soborowości przybiera w myśli Bierdiajewa antropologiczny wymiar: człowiek potrzebuje innych, aby realizować własną osobę, a także, aby zdążyć (wspólnie) do prawdy. Dla chrześcijaństwa podstawą jest chrystologiczny dogmat o bogoludzkiej naturze Jezusa Chrystusa i dogmat o Trójcy Świętej. W oparciu o te dwie prawdy Rosjanin konsekwentnie rozwija swoją antropologię. Istnienie dwóch natur (boskiej i ludzkiej) ukazuje powołanie człowieka do przebóstwienia. Tajemnica Trójcy wskazuje na wspólnotowy wymiar istoty ludzkiej. Bierdiajew pisał: „Wszędzie tam, gdzie jest życie, jest tajemnica Trójcy, rozróżnienie trzech Hipostaz i ich absolutna jedność. Wszędzie w życiu człowieka i świata odzwierciedlają się i są symbolizowane misteria Trójcy. Życie w istocie swojej jest zróżnicowaniem, jak i jednością osób. Pełnią życia jest wspólnota (*sobornost*), w której osoba znajduje swe ostateczne urzeczywistnienie i spełnienie. Spotkanie jednej (osoby) z drugą znajduje swe rozwiązanie w trzeciej. Jedna i druga dochodzą do jedności nie w parze, lecz w trójcy; znajdują w trzecim swoją wspólną rację, swój cel. Bycie byłoby niejasne i niezróżnicowane, gdyby był tylko jeden. Byłoby beznadziejnie rozczłonowane i podzielone, gdyby było tylko dwóch. Bycie odsłania swoją treść (*sodierżanije*), pokazuje swoją różnorodność, będąc w jedności, dlatego, że jest trzech. Taka jest natura bycia, pierwotny fakt jego życia. Życia człowieka i życie świata jest wewnętrznym momentem misterium Trójcy”¹⁶. Życie społeczne nabiera znaczenia, gdy zostaje zachowana relacja „Ja” – Ty” – „On”. Wpisanie człowieka w dogmat trynitarny przekreśla ludzki podział na dychotomie: „My” kontra „Oni”; podział, który jest bazowaniem na najniższych instynktach. „My” i jacyś „Oni” zakłada wrogość, poczucie krzywdy, rywalizację. Taki podział jest nierealny, ponieważ, jak pisze Bierdiajew, w trzecim należy „znaleźć wspólną rację, swój cel”. Celem staje się sama osoba, ten trzeci. Bez wychodzenia do trzeciego relacje ludzkie ubożeją do wymiarów dychotomii. Akceptacja wszystkich osób (ja – ty – on) przekreśla monotonię i niweluje podziały, a w zamian wnosi różnorodność i bogactwo. Jedność jest możliwa do urzeczywistnienia tylko w oparciu o wzajemną miłość. Eklezjologiczna idea soborowości zostaje przez

¹⁶ M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 121.

Bierdiajewa rozszerzona na życie wspólnotowe, społeczne: jedność w wielości pozwala osobie znaleźć „swe ostateczne urzeczywistnienie i spełnienie”. Człowiek jest istotą społeczną, ponieważ dzięki relacjom z „Ty” i „On” postrzega siebie pełniej, świadomość własnego „Ja” zostaje ubogacona przez istnienie innych osób.

Sensem soborowości jest wewnętrzna miłość oraz wolność ducha i sumienia. Jeśli jest ich pozbawiona, *sobornost'* nie ma żadnego sensu, staje się autorytatywnym kolektywem¹⁷. Soborowość jest organicznym rozumieniem wspólnoty, gdzie każdy jest ważny, lub radykalniej, gdzie bez drugiego nie ma mnie. To idea wewnętrznej duchowej społeczności, stojącej za zewnętrznością religijną. Wspólnota ta nie zna zewnętrznego przymusu ani autorytetu zewnętrznego. Członkowie są złączeni w miłości Chrystusowej, wspólnie zmierzając do Mistra. Jednostka nie neguje soborowości, ale ją potwierdza. Pojedynczy człowiek nie jest zwolniony ze swoich poszukiwań, ze swego rozwoju duchowego. Przeciwnie: rozwijając siebie przyczynia się do rozwoju wspólnoty, jest zachowana organiczna więź. W tak rozumianej społeczności jednostka ma pełną wolność we własnym rozwoju, a jednocześnie czerpie z bogactwa wspólnoty. Brak uznania dla autorytetów zewnętrznych nie jest tożsame z jakąś anarchizacją życia wspólnego. To dodatkowy bodziec, aby jednostka nie została przytłoczona odgórną racją, by miała odwagę dla własnych myśli oraz zachowała śmiałość swych poszukiwań. Herezja jest wykluczona przez braterskie upomnienie. Przedstawiając życie pojedynczego człowieka w Kościele, Bierdiajew podkreśla, że doświadczenie wspólnoty wierzących ma olbrzymie znaczenie, ale tylko wtedy, gdy zostanie przyjęte jako własne, jako „moje”. Stanie się tak, gdy poszukiwania, kontemplacja innych będą bliskie również dla mnie. Jeśli teologia, to teologia bardziej na klęczkach niż przy biurku. Jeśli teologia, to bardziej aby pomóc wy tłumaczyć wiarę, niż sztuka dla sztuki. Na tym polega wzajemne ubogacanie się we wspólnocie. Osobiste doświadczenie więzi z Chrystusem właściwe dla drugiego człowieka (czy nawet właściwe dla całej wspólnoty) nie może autorytatywnie zmienić jednostki. Człowiek we wspólnocie zachowuje własne „sumienie religijne”, pozostaje sobą. Formacja duchowa następuje we wspólnocie i zmienia się również sama wspólnota. Wszystko to jest możliwe jedynie wtedy, gdy mamy do czynienia z prawdziwą soborowością¹⁸.

Bierdiajew zdawał sobie sprawę, że soborowość jest idealnym obrazem Cerkwi, dlatego z takim trudem jest ona realizowana. *Sobornost'* polega na

¹⁷ M. Bierdiajew, *Czy w prawosławiu istnieje wolność myśli i sumienia?*, w: *Głoszę wolność*, s. 253.

¹⁸ Idem, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, w: L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*. Część pierwsza, Łódź 2001, s. 22–23; *Dwie wizje chrześcijaństwa*, s. 102–103.

uświadomieniu sobie roli prawdziwego Kościoła oraz kontemplacyjnym wyczekiwaniu nadejścia społeczności prawdziwie Chrystusowej, czyli Królestwa Bożego. Królestwo Chrystusa „staje się ostatecznym i pełnym urzeczywistnieniem ducha soborowości”¹⁹.

Poznanie prawdy jest dla chrześcijaństwa zadaniem konstytutywnym (por. J 8, 31-32). Zadanie to dotyczy wszystkich. Ludzkość rozpatrywana jako wspólnota (*soborno*) odeszła od Boga, dlatego też wspólnotowo powinna doń powrócić. Prawda jest więc wyzwaniem dla całej społeczności wierzących. Nie można jej poznać pojedynczo, subiektywnie, ale zawsze we wspólnocie. Prawdę poznaje się w Kościele. Bierdiajew postrzega go jako jedność miłości i wolności, odchodząc od ujęcia definicyjnego, uważając je za niemożliwe. Wspólnota wierzących jest bowiem zawsze społecznością mistyczną. Prawdę poznaje się wyłącznie w doświadczeniu wspólnoty. Jednostka może poznać prawdę, gdy łączy się w miłości ze wspólnotą kościelną, której jedność jest zagwarantowana przez działanie Ducha (por. J 16, 13). Człowiek pozostawiony sam sobie nie odkrywa pełni prawdy. Prawda nie jest sprawą prywatną, indywidualną, ale zagadnieniem ponadindywidualnym, czyli wspólnotowym i eklezjastycznym²⁰. „Uniwersalna prawda – jak pisał Bierdiajew – objawia się tylko uniwersalnej świadomości, tzn. świadomości wspólnotowej (*sobornoj*)”²¹.

Stale podkreślany przez Bierdiajewa wymóg wspólnego dochodzenia do prawdy interesująco koresponduje z Konstytucją dogmatyczną o Kościele ogłoszoną na II Soborze Watykańskim. W *Lumen gentium* (12), opisującym uczestnictwo Ludu Bożego w proroczej funkcji Chrystusa, czytamy: „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2, 20 i 27) nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy »poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich« ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzonemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym wiernie idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwe Boże przyjmuje słowo (por. 1 Tes 2, 13) – niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym (por. Jd 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”. Przywołany fragment soborowego dokumentu jest bliski myśli Bierdiajewa. *Lumen gentium* wyraźnie akcentuje rolę nauczycielskie-

¹⁹ Idem, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, s. 23.

²⁰ Idem, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 108; M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J. C. – S. W., Warszawa 1999, s. 173; *Dwie wizje chrześcijaństwa*, s. 102; A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 156.

²¹ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, s. 15.

go urzędu Kościoła, ale nie pełni on – w świetle cytowanych słów – roli autorytetu. W dokumencie podkreślone jest wspólne trwanie w nauce Chrystusa: biskupi i świeccy razem tworzą Lud Boży, który jest społecznością wierzących. Eklezjalna wspólnota nie może zblądzić. To właśnie w Kościele uwidacznia się „nadprzyrodzony zmysł wiary”, który niemożliwym staje się, gdy społeczność wierzących nie trwa na wspólnej modlitwie i we wzajemnej miłości oraz jedności (Dz 1, 14).

Człowiek w myśli Bierdiajewa jest istotą społeczną. Nie jest monadą, samotną wyspą, lecz trwa w łączności z innymi ludźmi. Jest za nich współodpowiedzialny, a w stosunku do nich współczujący. Drugi człowiek staje się wręcz niezbędny, aby odkryć pełni swej osoby. Zamknięte w sobie indywiduum jest zaprzeczeniem, poniżeniem człowieka. Antropologia Mikołaja Bierdiajewa jest konsekwencją dogmatu o Trójcy Świętej: jednością w troistości.

Najwspanialszy sen życia

Na poglądach Bierdiajewa zaważyły doświadczenia życia, które zamknęło w sobie okrutne doświadczenie minionego stulecia: dwie wojny światowe, rewolucja komunistyczna. Zmuszony do emigracji, jak większość intelektualistów rosyjskich niewygodnych dla nowych władz, autor *Nowego Średniowiecza* przeżywał opuszczenie. Pogłębiało je niezrozumienie wśród rodaków na obczyźnie, którzy zabrali ze sobą wzajemne pretensje, waśnie, uprzedzenia. Kościół prawosławny, który miał być ich wewnętrznym spoiwem, nie zawsze stawał na wysokości zadania. Bierdiajew wytykał mu wady, co nie spotykało się ze zrozumieniem. Ścisła konfesyjność nie interesowała Rosjanina, zawsze uważał, że przynależy do mistycznego Kościoła Chrystusa. Pomimo tego, pozostał przede wszystkim prawosławnym myślicielem, o czym powinni pamiętać ci, którzy próbują zagarnąć go do własnej owczarni, jak również ci, którzy chcieliby go z prawosławia wykreślić. Sam Bierdiajew miał poczucie owego napięcia, które podświadomie znalazło swoje odbicie także w wiele mówiącym śnie. Opis snu przytaczam w pełni, ufając, że zawiera się w nim przesłanie myśliciela. „Uważam się raczej za człowieka, który ma mało darów łaski. Nie ma we mnie religijnej pewności siebie. Często przeżywałem stan opuszczenia przez Boga. Zdarzały się też chwile wielkiego napięcia religijnego. Pamiętam pewien sen, najwspanialszy sen życia, w którym odbiło się coś istotnego dla mojej drogi duchowej. Zawsze mam sny, często męczące, bliskie koszmarom. Rzadko mam sny symboliczne. Śnił mi się ogromny, nieogarniony plac, zastawiony stołami i ławami. Na stołach pełno jedzenia. Coś w rodzaju soboru powszechnego.

Chcę zająć miejsce na jednej z ław i wziąć udział w uczcie. Widzę wśród siedzących wielu dobrych znajomych i przyjaciół ze świata prawosławnego. Gdy jednak próbuję zasiąść, wszędzie mi mówią, że nie ma już wolnych miejsc. Odwracam się i widzę, że na końcu tego placu wznosi się wysoka skała bez żadnej roślinności. Idę do tej skały i próbuję się na nią dostać. Jest to bardzo trudne, całe ręce mam we krwi. Z boku spostrzegam wspaniałą drogę, po której idzie prosty lud, robotnicy. Ja jednak dalej wspinam się na skałę. W końcu osiągam szczyt skały. Na szczycie widzę obraz ukrzyżowanego Chrystusa, zalanego krwią. Upadam do Jego nóg całkowicie wyczerpany, prawie bez życia. W tym momencie budzę się, wstrząśnięty snem”²².

Przyjaciele, wysłuchawszy opowieści przebudzonego, zarzucali mu pychę. On sam uważał, że wyjaśnienie widzenia nocnego leży gdzie indziej, jednak nie przedstawił swojej interpretacji. Nie jestem oniromantą, nie znam się na psychologii snu. Dostrzegam w nim jedynie przemożne poczucie przynależności do wspólnoty wierzących, która jednak nie zawsze chciała widzieć Bierdiajewa pośród siebie. Osamotniony, nie zszedł z drogi, którą obrał. Uderza mnie, że ilekroć wczytuję się w sen rosyjskiego myśliciela, brakuje tam złości na tych, którzy go odtrącili. W jakiś sposób, pomiędzy wspaniałą drogą prostych ludzi, jak i drogą już pewnych swego zbawienia świętych, jest także miejsce na skalistą drogę samego Bierdiajewa. I zawsze mam poczucie, że wspólnota trwa dalej.

NAJWSPANIALSZY SEN ŻYCIA. SOBOROWOŚĆ MIKOŁAJA BIERDIAJEWA

(STRESZCZENIE)

Sobornost' nie jest terminem jednoznacznym. Znaczenie tego słowa ewoluowało na przestrzeni lat, jak również nabierało specyficznego wymiaru w poglądach rosyjskich myślicieli i prawosławnych teologów (A. Chomiakow, S. Bułgakow, P. Ewdokimov). Mikołaj Bierdiajew, rosyjski myśliciel religijny XX w., opisywał *sobornost'* w antropologicznym wymiarze wspólnoty wierzących. Według niego człowiek potrzebuje innych, aby realizować własną osobę, a także, aby zdążyć (wspólnie) do prawdy. Pełnią życia jest wspólnota (*sobornost'*), w której osoba znajduje swe ostateczne urzeczywistnienie i spełnienie. Poszukiwanie prawdy jest wyzwaniem dla całej społeczności wierzących. Nie można jej poznać pojedynczo, subiektywnie, ale zawsze we wspólnocie. Prawdę poznaje się w Kościele, który Bierdiajew opisuje jako jedność w miłości i wolności. Dla chrześcijaństwa podstawą jest chrystologiczny dogmat o bogoludzkiej naturze Jezusa Chrystusa i dogmat o Trójcy Świętej. W oparciu o te dwie prawdy Rosjanin rozwija swoją antropologię. Istnienie dwóch natur (boskiej i ludzkiej) ukazuje powołanie człowieka do przeobstwienia, zaś tajemnica Trójcy wskazuje na wspólnotowy wymiar istoty ludzkiej.

²² Idem, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 163–164.

LIFE'S GREATEST DREAM. CONCILIARISM BY NIKOLAI BERDYAEV

(SUMMARY)

Sobornost' is an ambiguous term. Not only has its definition evolved over the years, it also acquired specific meaning in the views of Russian philosophers and Eastern Orthodox theologians (A. Chomiakov, S. Bulgakov, P. Evdokimov). Nikolai Berdyaev, twentieth century Russian religious philosopher, described *sobornost'* in anthropological terms as a community of believers. According to him, a man needs other fellow creatures to reach self-fulfillment and jointly aim toward the truth. The community (*sobornost'*), which allows individuals to gain contentment and realization, is the ultimate happiness. It also enables its members to search for truth which can never be found independently. Moreover, the truth is to be discovered in the Church, which Berdyaev describes as a unity of love and freedom. The dogmas of the divine and human nature of Jesus Christ, as well as the one of Holy Trinity are at the centre of Christianity. Both of them are at the same time the foundation of Berdyaev's anthropology. The existence of two dimensions (divine and human) proves the calling of men to transfiguration while the mystery of the Holy Trinity points to the communal character of all human beings.

DER HERRLICHSTE TRAUM DES LEBENS. KONZILIARISMUS VON NIKOLAI BERDJAJEW

(ZUSAMMENFASSUNG)

Sobornost' ist kein eindeutiger Begriff. Die Bedeutung dieses Wortes entwickelte sich innerhalb von Jahren und bekam eine spezifische Bedeutung durch die Ansichten von russischen Denkern und orthodoxen Theologen (A. Chomiakow, S. Bułgakow, P. Evdokimov). Nikolai Berdjajew, der russische Denker des 20. Jahrhunderts beschrieb *sobornost'* im anthropologischen Ausmaß der Glaubensgemeinschaft. Seiner Meinung nach braucht der Mensch die anderen, um die eigene Person zu realisieren und auch (gemeinsam) der Wahrheit nahe zu kommen. Der Gipfel des Lebens ist die Gemeinschaft (*sobornost'*), in der die Person ihre endgültige Verwirklichung und Erfüllung findet. Die Suche nach der Wahrheit ist die Herausforderung für die ganze Glaubensgemeinschaft. Man kann sie einzeln, subjektiv nicht erkennen, sondern immer in der Gemeinschaft. Die Wahrheit erkennt man in der Kirche, die Berdjajew als die Einheit in der Liebe und in der Freiheit beschreibt. Die Grundlage für das Christentum ist das Christologische Dogma der Gott – Mensch Natur von Jesus Christus und das Dogma der heiligsten Dreifaltigkeit. In Anlehnung an diese zwei Wahrheiten entwickelt Berdjajew seine Anthropologie. Die Existenz zweier Naturen (Gottheit und Menschheit) zeigt die Berufung des Menschen zur Theosis, das Geheimnis der Dreifaltigkeit weist dagegen auf eine gemeinschaftliche Dimension des menschlichen Wesens.

Ks. Adam Bielinowicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Zagadnienie aborcji w założeniach programowych i wybranych podręcznikach do religii

Słowa kluczowe: aborcja, obrona życia, katecheza, nauczanie, podręczniki.

Keywords: abortion, defense of life, catechesis, teaching, textbooks.

Schlüsselworte: Abtreibung, Schutz des Lebens, Katechese, Lehre, Lehrbuch.

Wstęp

Na mocy decyzji prezydenta Warszawy Hanny Gronkiewicz-Waltz 21 lipca 2014 r. prof. Bogdan Chazan został odwołany ze stanowiska dyrektora Szpitala im. Świętej Rodziny w Warszawie. Prof. Chazan w kwietniu 2014 r., powołując się na klauzulę sumienia, odmówił przerwania ciąży i nie wskazał innego lekarza, który podjąłby się wykonania aborcji. Sprawa wywołała spore poruszenie w mediach oraz wzbudziła skrajne oceny.

Zespół ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych Konferencji Episkopatu Polski 6 października 2014 r. przekazał do sekretariatu Prezydenta Warszawy apel o zweryfikowanie decyzji w sprawie odwołania prof. Chazana. W dokumencie czytamy m.in., że „niejednokrotnie spotykamy się z osobami, które nie mogą zaakceptować tej decyzji jako głęboko niesprawiedliwej, krzywdzącej, merytorycznie bezzasadnej i łamiącej Rezolucję Rady Europy nr 1763 z 7 października 2010 roku, mówiącej, że: »Żadna osoba, szpital ani instytucja nie może być przymuszona, pociągana do odpowiedzialności ani w żaden sposób dyskryminowana z powodu odmowy przeprowadzenia, udzielenia, asystowania lub podporządkowania się wykonaniu aborcji« [...] Prawo do sprzeciwu sumienia – zwłaszcza gdy chodzi o tak ważne kwestie, jak życie i śmierć drugiego czło-

wieka – powinno być zawsze respektowane przez władzę publiczną i należycie przez nią chronione”¹.

Temat aborcji od lat budzi żywe dyskusje. Przeglądając informacje przekazywane przez popularne media, można odnieść wrażenie, że większość Polaków to zwolennicy zabijania nienarodzonych dzieci. W sierpniu 2013 r. CBOS opublikował wyniki sondażu, według których 75% Polaków uważa, że aborcja jest zawsze zła i nigdy nie może być usprawiedliwiona. To wzrost o 6 punktów procentowych w porównaniu z 2010 r. Jedynie 7% uważa, że nie ma w tym nic złego i aborcja zawsze może być usprawiedliwiona².

Mimo że zdecydowana większość Polaków opowiada się przeciwko aborcji, pewne grupy społeczne podejmują intensywne działania, aby zmienić ten stan. Prof. Chazan w jednym z wywiadów zauważył, że „problem aborcji jest tylko pretekstem do rewolucji kulturowej, której celem jest zmiana postaw i świadomości”³.

W obliczu niepokojących zjawisk bombardowania propagandą „cywilizacji śmierci”⁴, szkolne nauczanie religii jest jedną z dróg dotarcia do młodych ludzi. Zadaniem katechezy w tym temacie będzie ukazywanie wartości życia, które jest darem Boga Stwórcy, uzasadnienie potrzeby obrony życia poczętych i ukazanie zła aborcji. Wobec powyższego warto przyjrzeć się dokumentom programowym nauczania religii i podręcznikom katechetycznym, aby móc określić, na ile uwzględniają w swych założeniach i treściach zagadnienia związane z problemem aborcji.

Założenia „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”

W celu przybliżenia założeń programowych nauczania religii odnoszących się do problemu aborcji należy dokonać szczegółowej analizy aktualnie obowiązującej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”.

¹ B. Regmunt, S. Warzeszczak, *Apel Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i chorych o zweryfikowanie decyzji podjętej w sprawie prof. Bogdana Chazana*, http://episkopat.pl/informacje_kep/6251.1,Apel_o_zweryfikowanie_decyzji_w_sprawie_prof_Chazana.html (10.01.2015).

² Zob. J. Jałowiczor, *Jak zostaliśmy obrońcami życia*, Rzeczpospolita 2013 (9617), z 20 VIII.

³ A. Petrowa-Wasilewicz, *Prof. Chazan w wywiadzie dla KAI: Nadchodzi rewolucja kulturowa!*, http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x80472/prof-chazan-w-wywiadzie-dla-kai-nadchodzi-rewolucja-kulturowa/ (10.01.2015).

⁴ Termin „cywilizacja śmierci” jest przeciwieństwem sformułowanego przez papieża Pawła VI określenia „cywilizacja miłości”. Po raz pierwszy użyty został przez papieża Jana Pawła II. Wyrażenie to odzwierciedla stosunek do życia i obejmuje m.in. problem aborcji.

Treści zawarte w tym dokumencie wyznaczają twórcom programów i autorom podręczników m.in. cele realizacji tematów związanych ze zjawiskiem aborcji. Obecnie obowiązujący dokument został zaaprobowany przez Konferencję Episkopatu Polski w 2010 r. Chociaż głównymi adresatami dokumentu są twórcy programów nauczania i podręczników, jednakże jest on adresowany także do katechetów, ponieważ określa, jakie wymagania można i należy stawiać uczniom uczęszczającym na szkolne lekcje religii i które działania powinien podejmować katecheta.

Przesłanki odnoszące się bezpośrednio do problemu aborcji odnajdziemy jedynie na etapie szkoły średniej. Na wcześniejszych etapach zapisano ogólne zalecenia dotyczące wartości życia ludzkiego i potrzeby jego ochrony.

Wśród treści programowych – jako wymagania szczegółowe – zapisano informację, że uczeń powinien umieć scharakteryzować zagadnienia etyki małżeńskiej i bioetyki z uwzględnieniem problemu aborcji⁵. W ramach korelacji nauczania religii z edukacją szkolną w liceum lub technikum w zakresie podstawowym przy przedmiocie „wychowanie do życia w rodzinie” zaleca się realizację tematu: „Aborcja jako zagrożenie dla zdrowia psychicznego i fizycznego – aspekty: prawny, medyczny i etyczny”⁶. W podrozdziale: „Korelacja nauczania religii z edukacją szkolną” w liceum lub technikum w zakresie rozszerzonym w ramach współzależności treści z przedmiotem „wiedza o społeczeństwie” zwrócono uwagę na współczesne spory światopoglądowe, wychodząc z założenia, że uczeń powinien rozważać racje poszczególnych stron sporów dotyczących dopuszczalności aborcji oraz formułować swoje stanowisko w tej sprawie⁷.

Założenia „Programu nauczania religii”

Wydany w 2010 r. „Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach”⁸, przygotowany przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, jest w pełni zgodny z założeniami zawartymi w przedstawionej wyżej „Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” z 2010 r. i stanowi ich konkretyzację. Adresatami programu są głównie autorzy podręczników, jednocześnie jest to także pomoc dla katechetów praktyków zamierzających adaptować go na potrzeby własnej placówki

⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, s. 35.

⁶ Ibidem, s. 41.

⁷ Ibidem, s. 45.

⁸ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

oświatowo-wychowawczej. Dokument podzielony jest zgodnie ze szkolnymi etapami edukacyjnymi oraz okresami rozwoju ucznia. Każda z części składa się z wprowadzenia prezentującego zamierzenia, materiału podzielonego na poszczególne klasy oraz omówienia współpracy parafii i rodziny⁹.

Chociaż w podstawie programowej nie znalazły się treści bezpośrednio związane z zagadnieniem aborcji na etapie szkoły gimnazjalnej, to jednak twórcy programu nawiązują do omawianego problemu w trzeciej klasie. W ramach drugiego bloku tematycznego zatytułowanego „Żyję, aby kochać” wśród treści, które należy zrealizować wymieniono „problem zabijania nienarodzonych”¹⁰. Natomiast wśród wymagań zapisano, że uczeń „dokonuje moralnej oceny aborcji i eutanazji, referując stanowisko Kościoła”¹¹.

Na etapie liceum zagadnienie aborcji omawiane jest jedynie w drugiej klasie, gdzie w bloku zatytułowanym „Tak Bóg umiłował świat” wśród treści wymieniono szereg zagadnień bioetycznych z uwzględnieniem aborcji¹². W tym samym bloku w ramach korelacji z edukacją szkolną (przedmiot „wychowanie do życia w rodzinie”) zalecono omówienie zagadnienia: „Aborcja – zagrożenia dla zdrowia fizycznego i psychicznego; wymiar medyczny, psychiczny i moralny”¹³. W wymaganiach podano, że uczeń powinien umieć charakteryzować zagadnienia etyki małżeńskiej i bioetyki z uwzględnieniem m.in. problemu aborcji¹⁴.

W technikach autorzy programu przewidzieli realizację zagadnień związanych z aborcją w drugiej i trzeciej klasie. W bloku tematycznym dla drugoklasistów zatytułowanym „Będziesz miłował bliźniego swego” założono, że uczeń będzie potrafił charakteryzować zagadnienia etyki małżeńskiej i bioetyki z uwzględnieniem m.in. aborcji¹⁵. W ramach korelacji z „wychowaniem do życia w rodzinie” znalazł się taki sam zapis, jak w liceum. W trzeciej klasie technikum w bloku „Tak Bóg umiłował świat” wśród treści wymieniono wiele zagadnień bioetycznych z uwzględnieniem aborcji. W korelacji powtórzono taki sam zapis, jak w klasie drugiej liceum i technikum.

W szkołach zawodowych przewidziano temat związany z aborcją w klasie pierwszej. W bloku tematycznym zatytułowanym „Oto ja jestem z wami” wśród treści w punkcie „Człowiek wobec życia i własnego powołania” wymieniono

⁹ Program dla klas zawiera następujące elementy: tytuł, wstęp, bloki tematyczne (cele katechetyczne, treści, wymagania, korelacja z edukacją szkolną), wskazania do realizacji. Zob. ibidem, s. 9–10.

¹⁰ Ibidem, s. 129.

¹¹ Ibidem, s. 130.

¹² Ibidem, s. 153.

¹³ Ibidem, s. 154.

¹⁴ Ibidem, s. 156.

¹⁵ Ibidem, s. 187.

różne zagadnienia etyczne z uwzględnieniem na pierwszym miejscu aborcji¹⁶. W ramach zagadnień korelujących z „wychowaniem do życia w rodzinie” znalazł się zapis: „Aborcja – zagrożenia dla zdrowia fizycznego i psychicznego”¹⁷.

Problem aborcji w podręcznikach WAM

Dla gimnazjów Wydawnictwo WAM wydało dwie serie podręczników zgodne z nową podstawą programową. Pierwsza zatytułowana jest „W drodze do Emaus” i została opracowana przez zespół autorów pod kierownictwem ks. prof. Zbigniewa Marka SJ. Druga seria nosi tytuł „Odsłonić twarz Chrystusa” i przygotowała ją grupa osób pod kierownictwem ks. prof. Władysława Kubika SJ. W obu seriach podręczniki dla klas pierwszej i drugiej nie odnoszą się do problemu aborcji, natomiast w podręczniku dla ostatniej klasy gimnazjalnej zamieszczono w każdej z serii po jednej jednostce lekcyjnej na ten temat.

W serii zredagowanej przez ks. Marka do zagadnienia aborcji odniesiono się w lekcji nr 29 zatytułowanej „Doświadczaj odpowiedzialności”. W celach operacyjnych założono, że uczeń będzie potrafił uzasadnić, że aborcja jest wyrazem nieodpowiedzialności rodzicielskiej¹⁸. Uczniowie dowiadują się z podręcznika, że „małżonkowie mają prawo decydować o czasie narodzin swoich dzieci. Ich decyzje powinny jednak respektować prawa natury rządzące ludzką płodnością [...] Kościół katolicki sprzeciwia się aborcji. Uważa ją za zło moralne, gdyż każdy człowiek ma prawo do życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Nauczają, że życie ludzkie od chwili poczęcia powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny”¹⁹. W podsumowaniu lekcji katecheta przekazuje, że „brak rodzicielskiej odpowiedzialności przejawia się w takich działaniach, jak aborcja, in vitro, antykoncepcja. Brak odpowiedzialności rodzicielskiej Kościół uważa za zło moralne, gdyż każdy człowiek ma prawo do godnego życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci”²⁰.

W serii wydanej pod redakcją ks. Kubika kwestię aborcji poruszono w katechezie nr 8 zatytułowanej „Pokochaj drugiego”. Na początku lekcji nauczyciel prosi uczniów o przedstawienie zjawisk znanych z historii, mediów lub własnych doświadczeń, które są dowodem naruszenia wartości i godności życia

¹⁶ Ibidem, s. 212.

¹⁷ Ibidem, s. 213.

¹⁸ Z. Marek (red.), *W drodze do Emaus. Jezus prowadzi i zbawia. Podręcznik metodyczny do religii dla III klasy gimnazjum*, Kraków 2014, s. 91.

¹⁹ Ibidem, s. 135.

²⁰ Z. Marek (red.), *W drodze do Emaus*, s. 91.

człowieka. Przykłady te zostają zapisane na tablicy²¹. Następnie uczniowie odczytują z podręcznika fragment tekstu „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym”, mówiący o tym, że spędzenie płodu jest czynem haniebnym, godzi w życie człowieka i jest sprzeczne z czcią należną Stwórcy²².

W dalszej części lekcji uczniowie zapoznają się z historią życia lekarki, matki czwórki dzieci, św. Joanny Beretty Molli, u której, gdy była w ciąży z czwartym dzieckiem, wykryto w macicy włókniaka. Lekarze sugerowali usunięcie płodu, aby ratować jej życie. Wówczas świadomie wypowiedziała się: „Jeśli trzeba będzie wybierać między mną a dzieckiem – żadnych wahań. Żądam, abyście wybrali dziecko”. Dziecko urodziło się zdrowe, kobieta siedem dni po porodzie zmarła na zapalenie otrzewnej. Mąż po jej śmierci powiedział: „Aby zrozumieć jej decyzję, trzeba pamiętać o jej głębokim przeświadczeniu – jako matki i jako lekarza – że dziecko, które w sobie nosiła, było istotą, która miała takie same prawa, jak pozostałe dzieci, chociaż od jego poczęcia upłynęły zaledwie dwa miesiące”²³. Następnie uczniowie, korzystając z zamieszczonych w podręczniku fragmentów Pisma Świętego (Pwt 30, 19b; Hi 12, 10; J 10, 10), oceniają decyzję kobiety. Zadaniem katechety jest umożliwienie wypowiedzi wszystkim uczestnikom lekcji. Następnie nauczyciel tłumaczy, że Słowo Boże wyraźnie mówi, iż Pan Bóg jest Panem wszystkiego, co żyje, więc ludzie nie powinni decydować o śmierci innych, a odnosi się to również do życia osób nienarodzonych²⁴. W dalszej części lekcji nauczyciel, analizując fragment encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae* wyjaśnia katechizowanym, że nawet człowiek niewierzący, ale szczerze otwarty na prawdę i dobro, może dzięki własnemu rozumowaniu rozpoznać świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać poszanowania tego swojego podstawowego dobra. Czyli również ateista ma zdolność do podjęcia takiej decyzji, jaką podjęła św. Gianna Beretta Molla²⁵. Na zakończenie lekcji cała klasa odmawia modlitwę w intencji poczętych dzieci, które znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci wskutek aborcji oraz za ich rodziców o miłość i odwagę, aby pozostawili przy życiu dziecko, które dał im Bóg²⁶.

W podręczniku do pierwszej klasy szkoły ponadgimnazjalnej nie odnajdziemy treści bezpośrednio nawiązujących do problemu aborcji. W klasach

²¹ W. Kubik (red.), *Odsłonić twarz Chrystusa. Chodźmy razem. Poradnik metodyczny do nauki religii dla klasy III gimnazjum*, Kraków 2013, s. 41.

²² Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 27.

²³ W. Kubik (red.), *Odsłonić twarz Chrystusa*, s. 25.

²⁴ Ibidem, s. 42.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 43.

drugiej liceum oraz drugiej i trzeciej technikum jedna jednostka lekcyjna została poświęcona omawianemu zagadnieniu. Zatytułowano ją „Przekazywanie życia”. Autorzy podręcznika za cel główny lekcji postawili „ukazanie odpowiedzialności człowieka za przekazywanie życia”, natomiast w celach operacyjnych założono, że uczeń będzie potrafił: „wymienić argumenty Kościoła przemawiające za obroną życia od chwili poczęcia oraz uzasadnić, dlaczego aborcja pociąga za sobą ekskomunikę”²⁷.

Na początku lekcji katecheta wyjaśnia, że problematyka aborcji jest współcześnie przedmiotem społecznych dyskusji oraz stawia problem katechezy, ukazując, że człowiek jest współpracownikiem Boga w przekazywaniu życia²⁸. Następnie uczniowie oglądają film przedstawiający problematykę aborcji i eksperymentów dokonywanych na embrionach ludzkich. Po obejrzeniu filmu, korzystając z „Notesu ucznia”, zapoznają się z odpowiedziami na trzy kluczowe pytania:

1. Dlaczego człowiek ma szanować życie od poczęcia? Odpowiedzią na to pytanie jest fragment z Księgi Rodzaju 22, 12.

2. Co to znaczy, że jestem współpracownikiem Boga Stwórcy? Pan Bóg wyznaczył człowiekowi szczególne miejsce w stworzonym świecie, czyniąc go jego zarządcą. Jest to wyraz okazanego mu zaufania i szacunku, co w sposób szczególny wyraża się w zaproszeniu do przekazywania życia.

3. Jakie jest stanowisko Kościoła w kwestiach przekazywania życia? Kościół naucza jednoznacznie, że ludzkie życie zaczyna się od chwili poczęcia i powinno być szanowane oraz chronione w sposób absolutny. Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się stwórczego działania Boga²⁹.

W wersji elektronicznej podręcznika do religii, zamieszczonej na płycie DVD, dołączonej do „Notesu ucznia”, zamieszczono obszerny tekst uzasadniający nauczanie Kościoła w kwestii aborcji i *in vitro*. Oto jego fragmenty: „życie zaczyna się od chwili poczęcia i powinno być szanowane oraz chronione w sposób absolutny, nie może być niszczone na żadnym etapie jego rozwoju. Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne jego celu. Dlatego Kościół sprzeciwia się zarówno praktykom aborcji, jak i metodom sztucznego zapłodnienia, tzw. *in vitro*. [...] Embrion powinien być uważany za osobę od chwili poczęcia, powinno się bronić jego integralno-

²⁷ *W świecie. Podręcznik metodyczny do religii dla II klas liceum oraz II i III technikum*, Kraków 2013, s. 59.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *W świecie. Notes ucznia dla II klasy liceum oraz II i III technikum*, Kraków 2013, s. 38.

ści, troszczyć się o niego i leczyć go, jak każdą inną istotę ludzką”. Niezbywalne prawo do życia każdej istoty ludzkiej stanowi konieczny element każdego cywilnego społeczeństwa i jego prawodawstwa, ponieważ „owe prawa nie zależą od poszczególnych jednostek, ani od rodziców, ani nie są przywilejem pochodzącym od społeczeństwa lub państwa. Tkwią one w naturze ludzkiej i są ściśle związane z osobą na mocy aktu stwórczego, od którego osoba bierze swój początek [...]. Uznanie człowieka za osobę istniejącą od chwili poczęcia pociąga za sobą konsekwencje moralne. Przerwanie ciąży stanowi przestępstwo obciążające nie tylko matkę, ale także tych wszystkich, którzy w tych procedurach uczestniczą. Dokonywanie aborcji sprowadza na wierzących nałożenie kary ekskomuniki, czyli wyłączenia ze wspólnoty Kościoła. Nie znaczy to jednak, aby Kościół próbował ograniczać miłosierdzie Boże. Przeciwnie, troszczy się, by wszystkim, którzy dopuścili się takich czynów, pomóc w zrozumieniu czynionego zła i zerwania z nim. Zapewnia przy tym, że miłosierdzie Boże jest większe niż ludzki grzech”³⁰. Następnie z „Notesu ucznia” katechizowani dowiadują się o konsekwencjach aborcji i czym jest kara ekskomuniki³¹.

W dalszej części lekcji uczniowie piszą petycję w sprawie obrony życia w oparciu o argumentację wynikającą z nauczania Kościoła. W podsumowaniu katechezy nauczyciel krótko przypomina najważniejsze informacje dotyczące problemu aborcji i *in vitro* oraz inicjuje dyskusję stawiając pytanie: „Dlaczego Kościół przywołuje argumenty natury biologicznej i społecznej w kwestiach troski o godność człowieka?”³².

W klasach trzeciej liceum i czwartej technikum nie odnajdziemy jednostki lekcyjnej, podczas której poświęcono aż tyle uwagi zagadnieniu aborcji, jak to miało miejsce na poprzednio omawianych przykładach. Nawiązano do aborcji przy okazji omawiania innych tematów w katechezach nr 10 i 17. Pierwsza z nich zatytułowana została „Katolicka etyka małżeńska”, jako jej cel operacyjny postawiono uzasadnienie tezy: „Dlaczego Kościół sprzeciwia się aborcji?”. Jednak w treści lekcji nie odnajdziemy argumentów ani racji broniących stanowiska Kościoła, jedynie samo stwierdzenie, że „Kościół uznaje za nieetyczne ograniczanie dzietności poprzez antykoncepcję i aborcję”³³. Celem głównym katechezy nr 17 jest zapoznanie uczniów z nauczaniem Kościoła dotyczącym zagrożeń życia rodzinnego³⁴. Do tematu aborcji nawiązano jedynie w podręczniku elek-

³⁰ *Drogi świadków Chrystusa. W świecie. Podręcznik do religii dla II klasy liceum oraz II i III technikum – wersja elektroniczna*, Kraków 2013.

³¹ *W świecie. Notes ucznia...*, s. 38.

³² *Drogi świadków Chrystusa. W świecie. Podręcznik metodyczny...*, s. 60.

³³ *Drogi świadków Chrystusa. W rodzinie. Podręcznik metodyczny do religii dla III klasy liceum oraz IV technikum*, Kraków 2014, s. 33.

³⁴ *Ibidem*, s. 53–55.

tronicznym w tekście zatytułowanym „Nieporozumienia wokół małżeństwa i rodziny”, gdzie czytamy: „niezrozumienie istoty małżeństwa i rodziny ukazują związki homoseksualne oraz postawy wobec przekazywania życia i związanego z nim rodzicielstwa, takie jak aborcja, sterylizacja, antykoncepcja, pozamałżeńskie kontakty seksualne, pornografia. Sprzeciwiają się one godności osoby i Bożym zamiarom względem kobiety i mężczyzny. Mogą wywoływać problemy z własną tożsamością i osobowością”³⁵.

Dla szkoły zawodowej podręczników WAM zgodnych z nową podstawą programową jeszcze nie wydano.

Próba oceny i wskazania dla katechetów

Zarówno „Podstawa programowa katechezy”, jak i „Program nauczania religii” odnoszą się pośrednio do wartości i godności życia na wszystkich etapach edukacyjnych. Niestety, bezpośrednio do problemu aborcji odwołują się dość rzadko. Podstawa programowa omawia treści jedynie w zakresie szkoły ponadgimnazjalnej, natomiast Program nauczania uwzględnia je zarówno na etapie gimnazjum (trzecia klasa), jak i szkół ponadgimnazjalnych. Biorąc pod uwagę ważność kwestii obrony życia osób nienarodzonych, wydaje się, że treści te są zbyt rzadko podejmowane. Należałoby temu zagadnieniu poświęcić więcej uwagi, niekoniecznie poświęcając na ten temat całe jednostki lekcyjne, ale przynajmniej dodając przy okazji innych zagadnień religijno-społecznych.

Należy stwierdzić, że wskazania programowe dotyczące zarówno wartości i godności życia, jak i bezpośrednio problemu aborcji zostały uwzględnione przez autorów i są obecne w podręcznikach. Warto podkreślić, że prezentowane podręczniki zawierają istotne elementy wiedzy na temat zagadnienia aborcji. Uwzględniają one prawdę objawioną zawartą w Piśmie Świętym oraz w nauczaniu Kościoła. Ponadto, odnoszą się do wiedzy z zakresu medycyny i przykładów z życia. Można nawet stwierdzić, że rzetelność informacji zawartych w podręcznikach jest ich bardzo mocną stroną. Niestety, biorąc pod uwagę ważność poruszanego problemu, należy podkreślić, że zbyt mało miejsca poświęca się tematowi aborcji. I tak, w podręcznikach do szkoły podstawowej nie odnajdziemy materiałów odnoszących się wprost do potrzeby obrony życia dzieci nienarodzonych. W klasie pierwszej i drugiej obie serie podręczników przewidzianych dla gimnazjów również nie odnoszą się bezpośrednio do pro-

³⁵ *Drogi świadków Chrystusa. W rodzinie. Podręcznik metodyczny do religii dla II klasy liceum oraz II i III technikum – wersja elektroniczna*, Kraków 2013.

blemu aborcji. Biorąc pod uwagę, że współcześnie młodzi ludzie, zwłaszcza poprzez dostęp do informacji w Internecie, „dorastają” w bardzo szybkim tempie, należałoby, niejako uprzedzając rodzące się wątpliwości, zaproponować tematy związane z obroną nienarodzonych już pod koniec szkoły podstawowej, a przynajmniej w pierwszej i drugiej klasie gimnazjum. W trzeciej klasie gimnazjum przewidziano tylko po jednej jednostce lekcyjnej w każdej serii, gdzie wprost mówi się o aborcji i kładzie się wyraźny nacisk na moralną formację uczniów. W szkołach ponadgimnazjalnych interesujący nas temat nie jest wprost podejmowany w klasie pierwszej. W klasie drugiej liceum oraz drugiej i trzeciej technikum poświęcono zagadnieniu tylko jedną jednostkę lekcyjną. W klasie trzeciej liceum i czwartej technikum zagadnienie aborcji zaprezentowano przy okazji omawiania dwóch innych tematów.

Warto jednak pamiętać, że podręcznik nie może zastąpić wychowawczego oddziaływania katechety, dlatego ma być pewną propozycją, z której może korzystać nauczyciel religii. To z pomocą podręcznika, wsłuchując się w potrzeby uczniów, należy nie tylko przekazać im same treści, ale przede wszystkim uwrażliwić na konieczność obrony życia nienarodzonych dzieci. Katecheta powinien mieć świadomość, że ani program, ani podręcznik nie ograniczają jego wychowawczej inicjatywy – są tylko materiałami pomocniczymi.

W związku z powyższym, w podręcznikach metodycznych powinno znaleźć się więcej materiałów, zwłaszcza odnoszących się do opinii zwolenników pełnej legalizacji aborcji, z których katecheta mógłby korzystać. Propozycje te powinny pochodzić zarówno z literatury, jak i współczesnych wypowiedzi medialnych oraz z życia. Warto byłoby zamieścić w kolejnych wydaniach podręczników więcej relacji o stosunku współczesnego człowieka do religii i nauczania Kościoła, zwłaszcza w kwestiach moralnych. Mogłoby to stać się punktem wyjścia do wspólnego szukania odpowiedzi. Młodzi ludzie, zwłaszcza w okresie dojrzewania, formułują ostre pytania i niepokorne opinie – warto więc byłoby „uprzedzić” ich wypowiedzi w formie przygotowanych argumentów, broniących wprost życia nienarodzonych.

Powszechne założenie, że katechizowani w polskich szkołach są w większości ludźmi wierzącymi, wydaje się być słuszne. Należy jednak zwracać większą uwagę na pogłębiające się procesy laicyzacji i coraz większy problem indyferentyzmu moralnego zarówno rodziców, jak i dzieci. Procesy te zmuszają do uwypuklenia kwestii obrony życia nienarodzonych istot ludzkich. Dlatego wysiłki zmierzające do ożywienia katechezy parafialnej prowadzonej dla dzieci i dorosłych są słuszne, a nawet konieczne. Takie próby podejmowane są już w wielu parafiach. Szkoda tylko, że założenia programowe odnośnie do katechezy parafialnej nie uwzględniają zagadnień z zakresu omawianego tematu.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że w badanym problemie przekazywania wiedzy o aborcji mamy do czynienia z rzetelnymi informacjami i odpowiedzialnym podejściem do tak ważnego tematu. Zasugerowane tezy mogą stać się propozycją zmian na przyszłość dla autorów dokumentów programowych i podręczników. Wnioski z analizy mogą także okazać się przydatne dla katechetów korzystających z prezentowanych podręczników.

ZAGADNIENIE ABORCJI W ZAŁOŻENIACH PROGRAMOWYCH I PODRĘCZNIKACH DO RELIGII

(STRESZCZENIE)

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza najnowszej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” oraz „Programu nauczania religii” w celu odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dokumenty te uwzględniają w swej treści kwestie związane z zagadnieniem obrony życia nienarodzonych. Autor przedstawia krótką charakterystykę podręczników oraz analizuje je w aspekcie zagadnień z zakresu aborcji. Analizie poddano podręczniki metodyczne nauczania religii dla nauczyciela i dla uczniów, opublikowane przez Wydawnictwo WAM. Są to podręczniki, które cieszą się popularnością i bardzo często sięgają po nie katecheci. W zakończeniu podjęto próbę oceny prezentowanych dokumentów i podręczników oraz zaproponowano katalog wskazań dla autorów kolejnych edycji oraz praktyczne propozycje dla katechetów.

THE ISSUE OF ABORTION IN THE PROGRAM ASSUMPTIONS AND TEXTBOOKS ON RELIGION

(SUMMARY)

The objective of this article is to analyze the following documents: The Basics of Catholic Church Education in Poland and School Program of Teaching Religious Education in the context of protecting human life from the very beginning. The author presents a brief summary of schoolbooks published by the publishing house WAM and analyzes them in the aspect of abortion. The materials are very popular among Religious Education teachers. The summary attempts to evaluate the discussed documents and books and suggests useful tips for the teachers and the authors of the next editions.

DIE FRAGE NACH DER ABTREIBUNG IN DEN PROGRAMMANNAHMEN UND LEHRBÜCHER ZUR RELIGION

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beinhaltet eine Analyse der neuesten „Grundordnung für Katechese der Katholischen Kirche in Polen” sowie des „Lehrplans für Religion” in Berücksichtigung der Fragestellung, wie in diesen Dokumenten die Thematik des Schutzes des ungeborenen Lebens behandelt wird. Dafür wurden die Fachbücher für Religionsunterricht für Lehrer und Schüler des WAM-Verlages einer Analyse unterzogen. Es handelt sich dabei um beliebte Lehrbücher, die sehr oft von den Katecheten verwendet werden. Der Schlussteil versucht, die genannten Dokumente und Lehrbücher zu beurteilen und gibt Hinweise für die Autoren weiterer Buchausgaben und praktische Hinweise für Katecheten.

Ks. Tomasz Szalanda
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Obrzęd egzorcyzmu większego źródłem przepowiadania

Słowa kluczowe: egzorcyzmy, egzorcysta, rytuał egzorcyzmów, Szatan, demony, demonologia, kaznodziejstwo.

Keywords: exorcisms, exorcist, exorcism rite, Satan, demons, demonology, preaching.

Schlüsselworte: Exorzismus, Exorzist, Exorzismusritual, Satan, Dämonen, Dämonologie, Predigt.

Wstęp

Zjawisko oddziaływania Zła osobowego na ludzi, szczególnie w XXI w. uległo nasileniu, ale i rozpoznaniu. Co prawda, Kościół od zawsze wierzył w istnienie Szatana (diabła) i jego aniołów (demonów), to jednak z czasem posługa uwalniania od jego wpływu była coraz bardziej ograniczana. Miały na to wpływ różne czynniki, wśród których należy wskazać źle pojmowaną w wielu kręgach reformę Soboru Watykańskiego II oraz sceptycyzm wielu teologów, którzy w skrajnych wypadkach negowali istnienie Szatana i demonów jako realnie istniejących bytów osobowych bądź podważali biblijne świadectwa o Jezusie wypędzającym złe duchy z ludzi, sprowadzając opętania do chorób psychicznych¹.

Kościół poznający samego siebie, jak trafnie to ujął papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, a wyczerpująco dopowiedział ostatni sobór po-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Tomasz Szalanda, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 10-041 Olsztyn, tsz2000@poczta.fm.

¹ Na gruncie polskim, przekonania o Jezusie leczącym z szaleństwa a nie egzorcyzmującym, m.in. w perykopcach: o opętanym z synagogi w Kafarnaum (Mk 1,23-28 i par.); o opętanym z terenu Dekapolis (Mk 5,1-20 i par.); o opętanej córce poganki (Mk 7,24-30 i par.) oraz o opętanym epileptyku (Mk 9,14-29; Mt 17,14-20; Łk 9,37-43a), reprezentuje M. Wojciechowski – *Cuda Jezusa*, Częstochowa 2010.

wszechny, mówiąc o badaniu znaków czasu, dostrzegł potrzebę powrotu do walki ze Złem poprzez praktyczne przywrócenie posługi egzorcystatu. Co prawda, istniała ona od początku Kościoła, jednakże z czasem straciła należyte jej miejsce, by na przełomie XX i XXI w. przeżywać swój renesans. O trwałości praktykowania egzorcyzmów świadczą m.in. obrzędy zawarte w *Rytuale rzymskim*. I chociaż były modyfikowane w nieznacznym zakresie, to obowiązywały od 1614 do 1998 r.², a więc do publikacji nowego, znacznie przepracowanego rytuału egzorcyzmów³.

Czy owe księgi liturgiczne, a precyzyjniej mówiąc, czy teksty w nich zawarte, mogą stanowić źródło oraz inspirację do przepowiadania w XXI w., a jeśli tak, to w jakim zakresie, będzie przedmiotem niniejszego przedłożenia. Należy również wyjaśnić, że w poniższej analizie pomija się teksty egzorcyzmów przedmiotów i miejsc, wymagających odrębnego opracowania.

1. Egzorcyzmy i egzorcysta w świetle posoborowych dokumentów Kościoła

Egzorcyzm większy jest jednym z sakramentaliów, podczas którego „Kościół publicznie i na mocy swojej władzy prosi w imię Jezusa Chrystusa, by jakaś osoba lub przedmiot były strzeżone od napaści Złego i wolne od jego panowania”⁴. Jego celem jest „wypędzenie złych duchów lub uwolnienie od ich demonicznego wpływu, mocą duchowej władzy, jaką Jezus powierzył Kościołowi”⁵. Egzorcyzmy są czynnością liturgiczną Kościoła, a zarazem modlitwą o charakterze błagania czy żądania⁶. O ile w prostej formie mają miejsce każdorazowo podczas udzielania chrztu, to w formie uroczystej (egzorcyzm większy), co jest przedmiotem niniejszego opracowania, stanowią odrębny obrzęd⁷.

² *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi. Jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D.N. PII Papae XI ad normam Codis Juris Canonici accommodatum. Editio juxta typicam Vaticanam MCMXXV. De exorcizandis obsessis a daemonio* (dalej cyt.: *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* z podaniem numeru i strony). Ze względu na ograniczoną numerację poszczególnych punktów w tym *Rytuale*, poza skrótem: *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*, będzie podany numer i strona.

³ *Rytuał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* (Katowice 2002) – dalej skrót EIMB. Podawanie numeru strony nie jest konieczne, ze względu na częstą numerację poszczególnych etapów sprawowania egzorcyzmów.

⁴ KKK 1673; EIMB 11.

⁵ Ibidem; EIMB 11.

⁶ Por. EIMB 11.

⁷ Por. KKK 1673.

W związku z tym, że „materia”, której dotyczy Kościół w tej posłudze jest bardzo delikatna, specyficzna i trudna, egzorcyzmy uroczyste (wielkie), może sprawować jedynie prezbiter specjalnie do tej posługi delegowany przez biskupa, będącego „pierwszym w diecezji egzorcystą, któremu przysługuje w najwyższym stopniu prawo egzorcyzmowania”⁸.

Wyraźny zakaz odprawiania egzorcyzmów uroczystych dotyczy osób świeckich, nawet tych, które skupiają się w grupach charyzmatycznych⁹. Mogą jednak one w nich uczestniczyć, jednak w tym tylko celu, „aby usilnie modlili się za dręczonego brata”¹⁰. Nie mogą wypowiadać formuł zastrzeżonych egzorcystyce i są zobowiązani są do zachowania tajemnicy¹¹. Obecnie zaleca się, by egzorcysty stale współpracowali z grupami modlitewnymi, które stanowią dla nich nieocenioną pomoc i wsparcie. Natomiast „stary” *Rytuał*, we *Wprowadzeniu*, nie mówi wprost o obecności innych osób podczas egzorcyzmu. Jedynie o takiej obecności wspomina raz: „Przy egzorcyzmowaniu kobiety zawsze powinna być obecna jakaś zaufana osoba, która mocno trzyma opętaną, gdy rzuca nią zły duch. Jeśli jest to możliwe, ta osoba powinna pochodzić z rodziny opętanej. Ponadto egzorcysta, kierując się delikatnością powinien uważać, aby nie powiedzieć lub uczynić czegokolwiek, co mogłoby być okazją do złych myśli u niego lub u innych”¹². Wydaje się, że niejako „wyróżnienie” egzorcyzmowanej kobiety jest związane z możliwością obscenicznego zachowania (np. zdzierania z siebie ubrania), które wywołuje diabeł mający nad nią kontrolę. Obecność „zaufanej osoby”, mocno trzymającej opętaną, ma w miarę możliwości zapobiegać tego typu zachowaniom.

Wyjątkowość posługi egzorcysty obwarowana jest także przepisami dotyczącymi prezbitera, który ją wykonuje. Winien się cechować pobożnością, wiedzą, roztropnością i nieskazitelną życia oraz zostać do tej funkcji specjalnie

⁸ KPK 1172 § 1; KKK 1673; EIMB 13: „ilekroć w tej księdze jest mowa o «egzorcystyce» zawsze trzeba mieć na uwadze «kapłana egzorcystę»”. Warto również zwrócić uwagę, że Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r., mówiąc o egzorcystyce miał na myśli kapłana, który ma „specjalne i wyraźne zezwolenie” biskupa: „Nemo, potestate exorcizandi praeditus, exorcismos in obsessos proferre legitime potest, nisi ab Ordinario peculiarem et expressam licentiam obtinerit”. CIC can. 1151 p. 1. Podobne stanowisko wyrażał poprzedni *Rytuał*, mówiąc o delegowanym do tej posługi kapłanie. Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 1, s. 269.

⁹ Wyraźnie na to zwraca uwagę Kongregacja Nauki Wiary w liście z 25 września 1985 r. do ordynariuszy miejsc. Zob. *Congregatio pro Doctrina Fidei, Inde ab aliquot annis, Epistula Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur*, AAS 77 (1985), s. 1169–1170.

¹⁰ EIMB 35.

¹¹ Por. EIMB 19.35.

¹² *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 19, s. 270. Również wskazując na miejsce odprawiania egzorcyzmów, którym może być dom opętanego, niejako zakłada się obecność rodziny czy bliskich. Zob. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 11, s. 270.

przygotowany¹³. Natomiast we *Wprowadzeniu* do obrzędu egzorcyzmów umieszczonym w *Rytuale rzymskim* z 1925 r., zostały również dodane inne jeszcze cechy delegowanego kapłana: zaufanie mocy Bożej a nie własnej, właściwy dystans do dóbr materialnych, dojrzały wiek i powszechny szacunek u innych¹⁴. Te przymioty kapłana egzorcysty pozwolą mu skutecznie pełnić powierzone mu przez Kościół zadanie i nie pozwolą „zwieść podstępnyymi sztuczkami, jakimi posługuje się diabeł, który pragnie oszukać człowieka i odciąć go od zamiaru poddania się egzorcyzmowi”¹⁵.

Miejszem sprawowania egzorcyzmów winna być „kaplica lub inne odpowiednie miejsce” z umieszczonym w dobrze widocznym miejscu wizerunkiem Ukrzyżowanego i obrazu Najświętszej Maryi Panny¹⁶. Niezwykle istotne jest, by działa się to „z dala od tłumów”¹⁷. Nie wolno bowiem dopuścić, by odprowadzane egzorcyzmy stały się „dla obecnych widowiskiem”¹⁸. Poprzedni *Rytuał* był bardziej precyzyjny w powyższych kwestiach: „Opętani powinni być egzorcyzmowani, jeśli istnieje taka możliwość, w kościele albo w innym odpowiednim miejscu o charakterze religijnym i stosownym, z dala od tłumu, lecz jeśli opętany jest chory albo też z innego, słusznego powodu, można dokonać egzorcyzmu także w domu”¹⁹. Z praktyki współczesnych egzorcystów wynika, że sprawuje się je zazwyczaj w przeznaczonym do tego pokoju, w którym znajduje się masywny fotel pozwalający, gdy zachodzi taka konieczność, na unieruchomienie osoby egzorcyzmowanej.

Ponieważ wykonywanie egzorcyzmów jest czynnością liturgiczną, w czasie ich sprawowania kapłan powinien być ubrany w stój duchowny: sutannę, albę lub komżę oraz fioletową sułę²⁰. Poprzedni *Rytuał*, w części dotyczącej bezpośrednio sprawowania obrzędu, zwracał również uwagę, że przed ich rozpoczęciem, kapłan powinien wyspowiadać się albo przynajmniej wzbudzić akt żalu oczyszczający serce, odprawić Mszę świętą, modlić się, prosząc o Bożą pomoc²¹. Jego

¹³ Por. KPK 1172 § 2; EIMB 13. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. wskazuje na pobożność, nieskazitelność życia i roztropność, która pozwoli odróżnić opętanie od np. choroby: „Haec licentia ab Ordinario concedatur tantummodo sacerdoti pietate, prudentia ac vitae integritate praedito; qui ad exorcismos ne procedat, nisi postquam diligenti prudentique investigatione compererit exorcizandum esse revera a daemone obsessum”. CIC can. 1151 p. 2.

¹⁴ *Rituał Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 19, s. 270.

¹⁵ EIMB 14; *Rituał Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 5, s. 269.

¹⁶ Por. EIMB 33. Poprzedni *Rytuał* również wspomina o krzyżu, dodaje jeszcze relikwie, pomija natomiast obrazy Maryjne. *Rituał Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 13, s. 270.

¹⁷ Por. EIMB 33.

¹⁸ EIMB 19.

¹⁹ *Rituał Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 11.

²⁰ Por. EIMB 40.

²¹ Por. *Rituał Romanum. De exorcizandis obsessis a daemone* 1, s. 271.

strojem ma być komża i fioletowa stuła²². W ich trakcie oprócz tekstów biblijnych i modlitw przewidzianych w *Rytuale*, używa się krzyża i wody święconej. Natomiast w poprzednim rycie we *Wstępie* wskazywano dodatkowo na posługiwanie się relikwiami, które kładzie się na piersi lub głowie opętanego²³.

2. Teksty rytuałów egzorcyzmów w przepowiadaniu homilijnym

W posoborowej koncepcji homilii i późniejszym nauczaniu Kościoła, wielką wagę przywiązuje się do źródeł przepowiadania. Pierwsze miejsce zajmują Biblia, teksty mszalne oraz inne teksty liturgiczne²⁴. Do tych ostatnich zalicza się również teksty sprawowanych sakramentaliów, a jednym z nich są egzorcyzmy. Ponadto, przepowiadanie homilijne winno zawierać treści dogmatyczne i prawdy wiary oraz teksty wynikające z Tradycji Kościoła²⁵. Choćby te powyżej przedstawione racje uzasadniają w sposób wystarczający, by w przepowiadaniu homilijnym sięgnąć do tekstów rytuałów egzorcyzmów – zarówno „starego”, jak i obecnie obowiązującego.

Materiał kaznodziejski, którego dostarczają nam *Rytuały*, jest bardzo bogaty w zarówno w treści dogmatyczne, jak i prawdy wiary, dotyczące: Trójcy, aniołów dobrych i upadłych, Maryi i świętych, a także Kościoła²⁶.

a) treści trynitarne

Wiara w Trójcę Świętą jest pierwszym i podstawowym wyznaniem zarówno egzorcysty, jak i pozostałych osób uczestniczących w tym obrzędzie litur-

²² Por. ibidem.

²³ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 13, s. 270.

²⁴ KL 35.2: „Treść swoją powinny one czerpać przede wszystkim ze źródeł Pisma świętego i liturgii, jako zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych”.

²⁵ KL 52: „Zaleca się bardzo, by homilia, w której w ciągu roku liturgicznego przedstawia się na podstawie świętego tekstu tajemnice wiary”; Zob. także: KO 10; VD 18; M. Rusecki. J. Mastej, *Teologia fundamentalna w formacji herolda Słowa Bożego*, w: W. Broński (red.), *Integralne kształcenie kaznodziei*, Lublin 2006, s. 185. H. Simon, *Kaznodzieja jako teolog*, w: W. Przychyna (red.), *Sluga Słowa*, Kraków 1997, s. 143.

²⁶ Tak jak zaznaczono we *Wstępie*, w poniższym opracowaniu pomija się teksty psalmów, ewangelii, Credo, Symbolu Atanazjańskiego, odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych, hymnów Magnificat i Benedictus, litanii do Świętych oraz modlitwy *Ojcze nasz*. Jako powszechnie dostępne i znane nie wymagają szczególnego omówienia, w przeciwieństwie do pozostałych modlitw *Rytuałów*. Nadto, pomija się tu egzorcyzmy przedmiotów i miejsc, które wymagają odrębnego opracowania i nie mieszczą się w ramach tematu niniejszej pracy.

gicznym. Uobecnia to znak krzyża czyniony „w Imię Ojca, Syna i Ducha Świętego”, a więc w Imię Trójcy. W czasie egzorcyzmu jest on czyniony wiele razy: rozpoczęcie obrzędu i zakończenie²⁷, błogosławienie wody i soli²⁸, zakończenie „Formuły rozkazującej” z trzykrotnie czynionym znakiem Krzyża²⁹, błogosławienie Nim osoby opętanej³⁰, wyznanie wiary w Trójjedynego³¹, odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych³², przywołanie Trzech osób Boskich w „Formułach błagalnych” i w modlitwie na zakończenie *Dziękczynienia*³³. W poprzednim *Rytuale*, znaków Krzyża było jeszcze więcej.

W tekstach omawianych *Rytuałów* zawarte są treści o charakterze trynitar-nym, które są bogatym materiałem do wykorzystania przez kaznodziejów.

Bóg Ojciec jest przede wszystkim Stwórcą wszystkiego: istot zarówno widzialnych, jak i niewidzialnych. Wśród nich szczególnie jednak miejsce zajmuje człowiek wraz z duszą i ciałem, których On właśnie jest źródłem i początkiem³⁴. Jego miłość do człowieka przejawia się nie tylko w stworzeniu go na swój obraz i podobieństwo z prochu ziemi czy w „przyozdobieniu obfitymi darami”³⁵, ale także w tym, że uwalnia go „od więzów diabelskiej potęgi” i przywraca „pełną wolność przybranego dziecka”³⁶. Jest więc „obroncą ludzkości”³⁷ i „miłośnikiem ludzkiego zbawienia”³⁸. On wręcz walczy o człowieka³⁹. *Rytuały* akcentują także Jego dobroć i miłosierdzie⁴⁰.

Z ambony winna wybrzmiewać ta niepojęta w swoim ogromie miłość Ojca do człowieka, który był ukoronowaniem stwórczego dzieła. Szczególnie wyrazi-ste wydają się motywy Boga „walczącego” z mocami ciemności, które atakują ludzi, oraz ofiarowaniu męki Syna przez Krzyż.

Rytuały bardzo mocno uwydatnią Bóstwo Jezusa Chrystusa, na co wskazują przyporządkowane Mu prerogatywy: Syna Bożego, Pana, Słowa

²⁷ Por. EIMB 40, 65.

²⁸ Por. EIMB 41, 42, 43.

²⁹ Por. EIMB 84.

³⁰ Por. EIMB 58.

³¹ Por. EIMB 55.

³² Por. EIMB 56.

³³ Por. EIMB 61, 62, 64, 81, 82, 83, 84.

³⁴ Por. EIMB 42, 61, 83.

³⁵ EIMB 62; *Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 272; 4, s. 275–276.

³⁶ EIMB 47, 48, 57, 61, 62, 64, 73.

³⁷ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 274; EIMB 61.

³⁸ EIMB 61.

³⁹ „Ustąp Bogu [...] ponieważ chłosta cię Boskimi razami”. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 276; „Wyślij, Panie, Twoją pomoc, ze świętego miejsca. I z Syjonu przyślij mu obronę”. *Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 271; „Boże [...] pochwyć tarczę i puklerz i powstań na pomoc swojemu słudze [...] Wyrwij go z wrogich zasadzek i swą potęgą uderz na jego napastników”. EIMB 72. Także EIMB 74, 75.

⁴⁰ Por. EIMB 42, 43, 45, 53, 61, 62, 71.

i Mądrość Boga Ojca, Boga wszelkiego stworzenia, Świętego, Wszchemocnego i Potężnego⁴¹.

Bóstwo Syna potwierdza również Jego skuteczna walka ze Złem. O ile jednak pokonanie Szatana przez strącenie go z nieba, na pustyni, na krzyżu czy przez zmartwychwstanie, jest stale przywoływanym faktem, to zwyciężenie go w Ogrodzie Oliwnym – już nie i stanowi pewne *novum*, nad którym warto się zastanowić i przywołać w kaznodziejskiej praktyce⁴². Także interesujący motyw zawiera „stary” *Rytuał*, który przypomina, że podczas zstąpienia do otchłani po swojej męce i śmierci „wyprowadził dusze do światła”⁴³.

Podobne świadectwo Bóstwa odnajdujemy w motywach eschatologicznych: Syn Boży Sędzią żywych i umarłych, który oczyści świat w ogniu⁴⁴. Na końcu dziejów strąci Szatana i jego aniołów na samo dno piekła⁴⁵.

Natomiast motyw człowieczeństwa, poza faktem Wcielenia, męki i śmierci, ukazuje, że Jezus Chrystus „człowieka uczynił swoim bratem”⁴⁶. Ten aspekt jest istotny w kaznodziejstwie. Słuchacz słowa winien więc usłyszeć, że braterstwo Chrystusa przybliży ludziom Boga, ale jednocześnie wymaga, by traktować je poważnie, dojrzałe i odpowiedzialnie. Ono nie polega nawet na zażyłej znajomości, ale na przyjaźni, wierności, a przede wszystkim miłości, bo opiera się na przelanej Krwi Zbawiciela.

Trzecia Osoba Boska – Duch Święty daje życie i odnawia oblicze ziemi⁴⁷, pomaga modlić się, wstawia się i za ludźmi u Ojca⁴⁸, czyni z ciała człowieka swoją świątynią⁴⁹. On jest Duchem świętości, przywracający „wewnętrzzną pogodę i radość”⁵⁰, oraz Duchem łaski, prawdy, dobroci i pokoju⁵¹. *Rytuały* zwracają uwagę na pewne prawdy, które w przepowiadaniu homilijnym są pomijane. Mianowicie: Boża moc Ducha Świętego, podobnie jak Ojca i Syna, strzeże od zła i umacnia w walce z nim, a ponadto jest skuteczną „bronią” wobec diabelskiego działania⁵². Przykłady tego podaje „stary” *Rytuał*: „Pozwól wejść

⁴¹ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 3, s. 273; EIMB 39, 57, 62, 82, 84.

⁴² Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 3, s. 273; 4, s. 275; EIMB 39, 61, 62, 81, 84.

⁴³ *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275.

⁴⁴ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275; EIMB 39, 44, 61.

⁴⁵ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 276.

⁴⁶ EIMB 62.

⁴⁷ Por. EIMB 53.

⁴⁸ Por. EIMB 57.

⁴⁹ Por. EIMB 61, 62.

⁵⁰ EIMB 61.

⁵¹ Por. EIMB 62, 64, 81.

⁵² Por. EIMB 43, 61, 62, 64, 81, 83.

Duchowi+Świątemu, który przez swojego błogosławionego apostoła Piotra pokonał cię wyraźnie w osobie Szymona maga; który potępił twoje kłamstwa w małżonkach Ananiaszu i Safirze; który cię zabił w osobie króla Heroda, odmawiającego oddania czci Bogu; który ciebie wyrzucił na zatracenie, za pośrednictwem swojego apostoła Pawła, czyniąc ślepym maga Elimasa; za pośrednictwem tego samego apostoła kazał ci wyjść z Pitonessy, rozkazując ci swoim słowem”⁵³.

Homiliści winni więc w zmaganiu się ludzi z mocami ciemności przypomnieć o potężnej mocy Ducha Świętego i zachęcić do wzywania Go szczególnie w chwilach pokus i udręczeń. On bowiem skutecznie strzeże Swojej świątyni – ludzkiego ciała, a jako Duch Prawdy jest najwłaściwszą obroną wobec ojca kłamstwa.

b) treści angelologiczne

Wśród istot niewidzialnych służą Bogu archaniołowie, Cherubini, Serafini oraz „zwykli” aniołowie. Oni modlą się wraz uczestnikami egzorcyzmu o wyzwolenie z diabelskich udręk⁵⁴. Ich działanie ma więc charakter wstawienniczy. Są jednak potężnymi orędownikami u Boga, o których współczesne kaznodziejstwo i Kościół zdaje się zapominać.

Zauważa się jednak stopniowy powrót do kultu aniołów choćby przez literaturę dotyczącą egzorcyzmów, pobożnościowe wydawnictwa o aniołach oraz działalność duszpasterską Księży Michalitów – peregrynacja figury świętego Michała Archanioła. Ważne jest jednak, by kaznodzieje zgodnie z nauką Kościoła, podkreślali ich skuteczne wstawiennictwo modlitewne, ich służebne działanie wobec Boga i ludzi, których skutecznie chronią od Zła. Wyraźnie o tym mówi Katechizm Kościoła Katolickiego: oni są sługami i wysłannikami Boga, kontemplują Jego Oblicze, wykonują Jego rozkazy⁵⁵; służą Synowi w „wypełnianiu Jego zbawczej misji wobec ludzi”⁵⁶; są ewangelizatorami, „głosząc Dobrą Nowinę Wcielenia i Zmartwychwstania Chrystusa”⁵⁷. Pomagają ludziom i opiekują się nimi, i każdy z nich ma swojego anioła stróża⁵⁸.

c) treści demonologiczne

Szczególne miejsce w *Rytuałach* zajmuje osoba Szatana (diabła) i jego aniołów (demonów). Są oni, podobnie jak dobrzy aniołowie, duchami niebieskimi,

⁵³ *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 276.

⁵⁴ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275; EIMB 61, 81, 83, 84.

⁵⁵ Por. KKK 329.

⁵⁶ KKK 330, 332.

⁵⁷ KKK 333.

⁵⁸ Por. KKK 336, 352.

które jednak sprzeciwiły się Bogu nieposłuszeństwem, pychą i nienawiścią, i dlatego Stwórca ich ukarał⁵⁹.

Osoba Szatana ma szczególnie dużo określeń, które charakteryzują zarówno jego naturę, jak też i działanie. On jest diabłem⁶⁰, starodawnym wężem⁶¹, lwem⁶², ryczącą istotą⁶³, smokiem przeklętym⁶⁴, buntownikiem⁶⁵, bestią siejącą zniszczenie w winnicy Pana⁶⁶, oskarżycielem⁶⁷, ojcem kłamstwa⁶⁸, synem nikczemności⁶⁹ i władcą tego świata⁷⁰. Jako największy nieprzyjaciel – starożytny wróg cnót, ludzi, ich zbawienia i wiary, atakuje ich, kusi, zwodzi, dręczy, więzi, nienawidzi i prześladowuje⁷¹. Ten strącony z nieba anioł, za pomocą sideł, kajdan, zasadzek, przemocy i podstępów, takich, jak: zazdrość, skąpstwo, niezgoda, zbrodnia, kazirodztwo, świętokradztwo, herezja, nieprzyzwoitość, kłamstwo⁷², pragnie doprowadzić człowieka do piekła. On jest również sprawcą śmierci, złodziejem życia, korzeniem zła i zarzewiem cierpień⁷³. Jego władza nie jest wieczna. Już raz, ten „tyran i odstępca”, przez Mękę i Zmartwychwstanie został pokonany przez Chrystusa, strącony z nieba i skazany na wieczną gehennę, a jego ostateczny kres nastanie na końcu świata⁷⁴.

Podległe Szatanowi demony to duchy: złe, piekielne, nieczyste, podstępne i pełne nieprawości, to nienawistne zastępy, legiony, wściekłe wojsko⁷⁵. Te odwiecznie wrogie człowiekowi moce, dręczą Boże stworzenie, prześladowają słowem i okrutną przemocą, dręczą, wzbudzają straszny lęk i terror⁷⁶. Podobnie jak Szatan są wrogami wiary⁷⁷.

⁵⁹ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275; EIMB 62, 82, 84.

⁶⁰ Por. EIMB 61, 67, 74, 75, 81, 83.

⁶¹ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275–276; EIMB 61.

⁶² Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275. EIMB 70.

⁶³ Por. *Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 272.

⁶⁴ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 272; 4, s. 275; EIMB 84.

⁶⁵ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275.

⁶⁶ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 272.

⁶⁷ Por. EIMB 81.

⁶⁸ Por. EIMB 61, 82, 84; Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275.

⁶⁹ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 271.

⁷⁰ Por. EIMB 62.

⁷¹ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 271; 2, s. 272; 4, s. 274–275; EIMB 39, 41, 42, 43, 53, 58, 62, 69, 71, 73, 74, 75, 81, 82, 83, 84.

⁷² Por. EIMB 39, 50, 61, 62, 68, 71, 72, 81, 83; Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 274–276.

⁷³ Por. EIMB 84; *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 274.

⁷⁴ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 1, s. 272; 4, s. 274, 276; EIMB 62.

⁷⁵ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 2, s. 272; 4, s. 274–275; EIMB 39, 41, 48, 53, 59, 61, 64, 68, 81, 82, 84.

⁷⁶ Por. EIMB 39, 50, 61, 82; *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 274.

⁷⁷ Por. EIMB 84.

Współczesne kaznodziejstwo winno wrócić w przepowiadaniu do demonologii. Oczywiście, że ma ono mieć swoje – właściwe miejsce. Nie diabeł bowiem i jego aniołowie, ale zwycięski Trójjedyny Bóg ma „pierwszeństwo” w przepowiadaniu. Jednak o obecności Zła osobowego w życiu ludzi powinno się mówić. Zanik poczucia grzechu, którego źródłem są Szatan i jego aniołowie, dla wierzących są faktem. O pierwszym mówi się wiele, a drugi, od wielu lat jest coraz mniej zauważalny w homiliach (podobnie jest z prawdą o istnieniu piekła). A przecież o tym wszystkim jest mowa w Biblii.

Rytuały bardzo wyraziście kreślą zarówno Złego, jak i sposób jego działania. Dlatego dla współczesnych kaznodziejów są to wręcz „gotowe” materiały do wykorzystania w homiliach⁷⁸. Warto również odwoływać się do dawnej pobożności ludowej, w której woda święcona odgrywała bardzo ważne miejsce, a małe kropielniczki wisiały przy drzwiach wejściowych. Przy wychodzeniu z domu czyniono nią znak krzyża. Ten sam znak stosują egzorcyści jako skuteczne „narzędzie” w walce z Szatanem i jego aniołami podczas modlitwy egzorcyzmów. Również posługują się pobłogosławioną wodą, która je odpedza⁷⁹.

d) treści mariologiczne i o świętych

Rytuały wielką moc wstawienniczą w walce z mocami ciemności przypisują Maryi. Ona bowiem jako Przczysta Dziewica dała światu Zbawiciela⁸⁰, modli się wraz z Kościołem dokonującym egzorcyzmów⁸¹, a w *Magnificat* uwielbia z nim Boga pokonującego Zło⁸². Podobnie traktują modlitewne wstawiennictwo Świętych, co wyraża to nie tylko litanie, ale również dodatkowe wezwania⁸³. Poprzednio używano także relikwii świętych, które kładziono na piersi albo głowie opętanego, przy czym zwracano uwagę, aby „zachować ostrożność, aby przedmioty święte nie były traktowane w sposób niegodny i nie zostały zniszczone przez złego ducha”⁸⁴.

Kaznodzieje zatem, choćby właśnie na podstawie tekstów *Rytuałów*, mogą uczyć i siebie, i innych właściwego kultu Maryi oraz Świętych, który polega na

⁷⁸ Por. T. Szałanda, *Jezus Egzorcyista w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczno-biblijne*, Olsztyn 2012, zwłaszcza strony 315–321.

⁷⁹ Por. EIMB 41.

⁸⁰ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275; EIMB 82.

⁸¹ Por. EIMB 61.

⁸² Por. EIMB 63.

⁸³ Por. EIMB 45, 46, 61, 81. Poprzedni *Rytuał* bardzo mocno akcentuje potęgę Świętych Piotra i Pawła oraz innych Świętych. Podczas egzorcyzmu, kapłan wypowiada słowa: „Rozkazuje ci wiara Świętych Apostołów Piotra i Pawła i wszystkich Świętych. Rozkazuje ci krew Męczenników. Rozkazuje ci czystość serc Wyznawców. Rozkazuje ci pobożne wstawiennictwo wszystkich Świętych mężczyzn i kobiet”. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275.

⁸⁴ *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 13, s. 270.

naśladowaniu ich wierności Bogu, modlitwie i innych praktykach duchowych. Nadto, ich modlitewne wstawiennictwo to niejako czysta postać „Communio Santorum” (świętych obcowanie – jak mówi *Credo*), braterstwo nieba i ziemi. Godny uwagi jest fakt, że zarówno „stary”, jak i nowy *Rytuał* nie poświęcają wiele miejsca Maryi. Z pewnością jest to pewien mankament obu *Rytuałów*, o czym wielokrotnie dyskutowali egzorcyci. Natomiast i z tego faktu wysuwa się refleksja, by główne przepowiadanie zwycięstwa nad Złem opierać przede wszystkim na mocy Trójcy Świętej.

e) treści eklezjologiczne

Warto również zwrócić uwagę, że *Rytuały* wyróżniają Kościół. To on zgromadzony na egzorcyzmach prosi Boga o pomoc dla opętanego⁸⁵, i on ma świadomość potęgi modlitwy wspólnoty⁸⁶. Według poprzedniego *Rytuału* kapłan, czyniąc podczas egzorcyzmu znak krzyża na czołach uczestników tego obrzędu, rozkazuje Złu odejście również z „Kościola Bożego”⁸⁷. W ten sposób bardzo wyraźnie zostaje przekazana prawda, że nawet tak niewielka wspólnota, chociaż mocno udręczona, zgromadzona w imię Trójjedynego Boga, jest Kościołem.

Kryzys wiary, kryzys praktyk religijnych, swoje największe źródło ma w zaniedbaniu głoszenia treści eklezjologicznych. Kościół bowiem coraz częściej jawi się jako instytucja, a nie wspólnota Słowa, Ciała i służby. Dla wielu (może i większości) przynależność do Kościoła przestała być jakimkolwiek zaszczytem, wyróżnieniem, dumą czy szczęściem, a stała się czymś oczywistym i powszednim. Dlatego dość powszechne jest traktowanie go w kategorii masowej organizacji religijnej, a nie wspólnoty wiary. Bezrefleksyjna obecność w Kościele, w wielu „zabija” sens jego istnienia i przynależności do niego.

Przed kaznodziejami więc stoi ogromne zadanie: wlać w Kościół – w wierzących, którzy go tworzą, nowego ducha – ducha świadomości z wyjątkowości chrześcijańskiego powołania; ducha dumy z wyjątkowości wspólnoty Boga, na czele której stoi powołany pasterz; ducha mocy wspólnoty modlącej się, korzystającej świadomie z mocy przyjmowanych sakramentów, i służącej nie tylko tym, którzy do niej należą ale i tym, którzy są poza nią.

⁸⁵ „Pokornie błagajmy wszechmocnego i miłosiernego Boga, aby za wstawiennictwem wszystkich Świętych wysłuchał modlitw swojego Kościoła za naszego brata dręczonego wielkimi trudnościami”. EIMB 45; „Ojciec Święty, usłysz wołanie błagającego Cię Kościoła”. EIMB 61; „Prosimy Cię, w swoim miłosierdziu wysłuchaj błagania Kościoła za Twojego udręczonego sługę”. EIMB 83.

⁸⁶ „Nakazuję tobie [...] abyś wyszedł natychmiast [...] z tego sługi Bożego, który odwołał się do Kościoła”. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275; „Odejdź pod wpływem wiary i modlitwy Kościoła”. EIMB 62; „Odstąp pod wpływem wiary i modlitwy Kościoła”. EIMB 82.

⁸⁷ Por. *Rituale Romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio* 4, s. 275.

* * *

Bogactwo treści tekstów obrzędu egzorcyzmów – zarówno „starego”, jak i obecnie obowiązującego – jest obfitym źródłem, z którego winni czerpać kaznodzieje. Płaszczyzna ich wykorzystywania jest bardzo szeroka i nie ogranicza się jedynie do perykop mówiących o wypędzaniu Szatana i demonów przez Jezusa czy apostołów. Treści trynitarne, angelologiczne, demonologiczne, maryjne, o świętych czy eklezjologiczne, są przedmiotem przepowiadania w ciągu całego roku liturgicznego. Kaznodzieja, który pochyli się na tekstami obu *Rytuałów*, będzie niczym ojciec, który *ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare* (Mt 13,52).

OBRZĘD EGZORCYZMU WIĘKSZEGO ŹRÓDŁEM PRZEPOWIADANIA

(STRESZCZENIE)

Posługa egzorcysty istniała w Kościele od jego początku. Jednakże w wiekach nowożytnych uległa widocznej degradacji. Dopiero na przełomie XX i XXI w. przeżywa swój renesans. Pomimo że prawie po 400 latach, w 1998 r. wydano nowy *Rytuał* (poprzedni obowiązywał od 1614 r.), to obecnie, na mocy specjalnego pozwolenia Stolicy Apostolskiej, można przeprowadzać egzorcyzmy także według „starego”. Obie więc księgi liturgiczne równoległe „funkcjonują” w Kościele. Dla współczesnego kaznodziejstwa są one ważnym źródłem, którego nie powinno się zaniedbywać. Z nich bowiem wypływa mądrość Kościoła, który w Trójjedynym Bogu znajduje pomoc i obronę w walce z Szatanem i demonami.

THE RITE OF MAJOR EXORCISM AS A SOURCE OF PREACHING

(SUMMARY)

The ministry of an exorcist has existed in the Church from the beginning, but went into visible decline in the early modern centuries. It is only now, at the turn of the 20th and 21st centuries, that this ministry is having a renaissance. Although the new Rite was published in 1998, after nearly 400 years (the previous one had been in force since 1614), exorcisms can still be performed according to the “old” rite under special permission from the Holy See. Thus, both liturgical books “function” in the Church. For contemporary preaching, both of them are an important source that should not be neglected. After all, it is them that contain the wisdom of the Church, which finds help and protection in the Triune God in its struggle against Satan and demons.

DER RITUS DES HÖHEREN EXORZISMUS ALS QUELLE DER PREDIGT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Mysterium des Exorzismus war von Anfang an Teil Kirche. Doch in der modernen Zeit gab es eine sichtbare Verschlechterung. Erst um die Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert erlebt er eine Renaissance. Obwohl fast 400 Jahre alt, wurde im Jahr 1998 ein neues Ritual veröffentlicht (das vorherige Ritual war seit 1614 gültig). Heute ist es möglich, dass unter Sondergenehmigung des Heiligen Stuhls Exorzismen nach dem „alten“ Ritual durchgeführt werden. Also „funktionieren“ die beiden liturgischen Bücher in der Kirche. Für eine moderne Predigt sind sie wichtige Quellen, die nicht vernachlässigt werden sollten. Mit ihnen kommt die Weisheit der Kirche, in der sich der Dreieinige Gott, die Hilfe und die Verteidigung im Kampf gegen den Satan und Dämonen findet.

Paweł A. Makowski
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Modlitwa o pokój troską o ład międzynarodowy w nauczaniu Jana Pawła II

Słowa kluczowe: pokój, modlitwa, dyplomacja, moralność, Jan Paweł II.

Keywords: peace, prayer, diplomacy, moral, John Paul II.

Schlüsselworte: Frieden, Gebet, Diplomatie, Ethik, Johannes Paul II.

Wstęp

Przedmiotem niniejszego opracowania jest ukazanie roli modlitwy o pokój w kształtowaniu ładu międzynarodowego. Pokój we współczesnym świecie nie jest oczywisty, gdyż toczące się konflikty, działania terrorystyczne i nieustanne łamanie podstawowych praw człowieka burzy ten – chciałoby się powiedzieć – utrwalony na stałe porządek. Coraz częściej poglądy środowisk rządzących, dyplomatycznych czy opiniotwórczych można sprowadzić do łacińskiego przysłowia: *Si vis pacem, para bellum* (Jeśli chcesz pokoju, przygotuj się do wojny). Słowa te rodzą niepokój pośród wielu osób i skłaniają do refleksji nad poszukiwaniem rozwiązań o charakterze niemilitarnym. Refleksja ta jest konieczna szczególnie w sytuacji, w której podejmowane inicjatywy i działania dyplomatyczne w kwestii pokoju nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Fundamentem tej refleksji powinno być bogate nauczanie Jana Pawła II, które ukazuje drogę rozwiązywania wielu kwestii związanych z pokojem.

Wnikliwa refleksja na temat modlitwy o pokój pozwala dostrzec, że jest ona sposobem na jego osiągnięcie i utrwalanie. Wspólnota międzynarodowa wielokrotnie dostrzegą, że Jan Paweł II cieszył się szczególnym charyzmatem,

jakim była modlitwa. Tak jak człowiek odczuwa głód pożywienia, tak Papież odczuwał głód obecności i bliskości z Bogiem. W pamięci wielu ludzi zapadł obraz Jana Pawła II odmawiającego brewiarz w bazylice Narodzenia Pana Jezusa w Betlejem czy w katedrze na Wawelu, stając się przykładem autentycznej modlitwy. Dzięki niej potrafił ukazywać drogi prowadzące do rozwiązywania wielu problemów, które opierały się na wzajemnym przebaczeniu, pojednaniu i porozumieniu, a nie na sile i przemoc.

Niniejszy artykuł stanowi przekrój najważniejszych kwestii poruszających temat modlitwy o pokój w nauczaniu Jana Pawła II. Pierwszorzędnym źródłem publikacji jest przemówienie do korpusu dyplomatycznego z 10 stycznia 1987 r. „Pokój przekracza ludzkie siły”.

1. Istota modlitwy o pokój w życiu człowieka

Dla Jana Pawła II modlitwa jest otwarciem się ludzkiego serca na moc samego Boga. Jest darem łaski, który pobudza pragnienie pokoju wszędzie tam, gdzie go nie ma lub istnieją przeszkody do jego ustanowienia. Poprzez modlitwę Bóg umacnia i pogłębia solidarność między ludźmi pomimo ich różnorodności kulturowej czy światopoglądowej. Modlitwa jest osobistym prawem człowieka wynikającym z wolności religijnej, która powinna przysługiwać każdemu bez wyjątku. Zakłada ona jednocześnie troskę o sprawiedliwość, za pomocą której można utrwaląć sprawiedliwy porządek w wymiarze państwowym oraz międzynarodowym¹.

Papież zawsze podkreślał, że modlitwa powinna poprzedzać czysto ludzkie działania, gdyż napędza odwagą i jest wsparciem dla tych, którzy respektują pokój i dążą do jego utrwalania. Modlitwa jako spotkanie człowieka z Bogiem i drugim człowiekiem uczy nawiązywania relacji opartych na wzajemnym poszanowaniu, zrozumieniu, poważaniu i miłości. Jednocząc człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem tworzy wspólnotę ludzi, dla których nierówność, niezrozumienie, urazy i wzajemna wrogość przestają istnieć². Jan Paweł II podkreślał, że modlitwa, będąca „autentycznym wyrazem prawidłowej relacji z Bogiem i bliźnimi, już przez to samo jest pozytywnym wkładem w budowanie pokoju”³.

¹ Por. Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2002 r.), w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. IV, Kraków 2007, s. 839.

² Por. Jan Paweł II, *Wierzący Zjednoczeni w budowaniu pokoju*, Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1992 r.), w: *Dzieła zebrane...*, t. IV, s. 767–768.

³ Por. ibidem.

Wnikliwą refleksję na temat modlitwy Papież rozwinął w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Dostrzegając, że modlitwa jest głosem tych wszystkich, którzy pozornie nie mają głosu oraz bezpośredniego wpływu na podejmowane działania w zakresie pokoju. W dalszej kolejności Papież podkreślił, że modlitwa jest objawieniem głębi człowieka, która pochodzi od Boga i tylko On może ją wypełnić dzięki działaniu Ducha Świętego: *Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, to o ileż bardziej Ojciec z nieba udzieli Ducha Świętego tym, którzy Go proszą* (Łk 11,13). Duch Święty jako dar Boga przychodzi do serca każdego człowieka wraz z modlitwą i pomaga ludzkiej słabości. Święty Paweł rozwija tę myśl w Liście do Rzymian: *Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8,26). Duch Święty nie tylko sprawia, że człowiek potrafi się modlić, ale przeprowadza go przez modlitwę i uzupełnia jej wszelkie braki. Duch Święty przydaje modlitwie boskiego wymiaru⁴.

2. Główne źródło modlitwy o pokój

Z analizy papieskiego nauczania wynika, że głównym źródłem modlitwy o pokój jest Ewangelia. Ukazuje ona, że pokój jest darem Boga, który wzywa człowieka do jego zabezpieczenia i uczynienia z niego owocu sprawiedliwości. Z pokoju jako daru Boga wypływa także zobowiązanie człowieka do jego stałego poszukiwania zarówno w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym. Człowiek w ten sposób odnajduje właściwą drogę do przezwyciężania niesprawiedliwości, przemocy i kieruje się w stronę prawdziwego i powszechnego braterstwa⁵.

Braterstwo to ukazuje Ewangelia, która jest Ewangelią pokoju. Jezus Chrystus już na Górze Błogosławieństw nauczał: *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi* (Mt 5,9). Podobnie uczynił to tuż po Zmartwychwstaniu, zwracając się do Apostołów: *Pokój wam!* (J 20,21). Tymi słowami Jezus ponownie wniósł pokój do serc Apostołów, którzy pozostawali jeszcze w stanie silnego wzruszenia po doświadczeniu Wielkiego Piątku⁶.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem Ojca Świętego Jana Pawła II. O duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Rzym 1986, w: *Dziela zebrane...*, t. I, Kraków 2006, n. 65.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom*, Oredzie na XV Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1982 r.), w: *Dziela zebrane...*, t. IV, Kraków 2007, s. 693.

⁶ Por. G. Polak, *Wojna i pokój. Teksty Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 9.

Z ewangelicznego nauczania wynika, że siłą pokoju jest prawda. Jezus, ukazując człowiekowi pełnię prawdy, objawia i urzeczywistnia jedność człowieka z Bogiem, z sobą samym oraz z innymi. Prawda zawiera w sobie to wszystko, co utrwała i kształtuje pokój. Dotyczy to szczególnie takich kwestii, jak: przebaczenie i pojednanie, które we współczesnym świecie są fundamentem dążenia do pokoju⁷. Jan Paweł II, przemawiając do korpusu dyplomatycznego w 1987 r. zwrócił uwagę, że człowiek przyjmując chrześcijańskie Objawienie powinien mieć świadomość, że to Chrystus jednoczy się z każdym człowiekiem. Jezus odkupił człowieka, stał się jego bratem i jednoczy wszystkich wokół siebie. Poprzez modlitwę człowiek powinien odczuwać zjednoczenie z wszystkimi, którzy w wierze poszukują odpowiedzi na trudne i złożone pytania. Modlitwa ukazuje ludzkie uprzedzenia, braki i błędy oraz skutki egoizmu, zazdrości, agresywność, które stoją na drodze do osiągnięcia sprawiedliwego pokoju⁸.

3. Wymiary modlitwy o pokój

Jan Paweł II, poddając analizie dany problem, stawiał konkretne pytania i udzielał wyczerpującej odpowiedzi. Uczynił to również w kwestii modlitwy o pokój, stawiając pytanie: *Czy modlitwa przyczynia się do postępu w sprawie pokoju?* Papież, udzielając odpowiedzi na postawione pytanie, przedstawił najważniejsze wymiary modlitwy o pokój. Zaliczał do nich: transcendentny, ludzki i historyczny wymiar modlitwy.

Wymiar transcendentny jest pierwszą miarą modlitwy o pokój. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że modlitwa o pokój musi być zawsze skierowana do Boga, który go ustanowił. Pokój jest darem Stwórcy dla całej ludzkości. Ustanawiając go i powierzając człowiekowi całe stworzenie pod opiekę, chce, aby nim zarządzał i udoskonalał respektując, cały porządek stworzenia. W ten sposób Bóg wpisał w ludzkie sumienia prawa, które zobowiązują go do poszanowania ludzkiego życia i drugiego człowieka. Prawa te zobowiązują także człowieka do egzystencji w zgodzie z innymi na zasadzie wzajemnego poszanowania, sprawiedliwości i solidarności⁹.

Wymiar ludzki jest drugą miarą modlitwy o pokój. Papież podkreślał, że pokój w rozumieniu człowieka powinien oznaczać dobro porządku ludzkiego, dobro natury rozumnej i moralnej. Pokój jest owocem wolnej woli człowieka

⁷ Por. Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom*, w: *Dziela zebrane...*, t. IV, s. 693.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Pokój przekracza ludzkie siły*, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 1987 r.), w: *Dziela zebrane...*, t. V, Kraków 2007, s. 508.

⁹ Por. *ibidem*, s. 507.

kierowanej przez rozum ku osiągnięciu dobra wspólnego. W tym znaczeniu jest on dobrem leżącym w zasięgu ludzkich możliwości, które człowiek może realizować dzięki prawdzie, sprawiedliwości, miłości i solidarności. Wartości te wskazują na źródło pokoju, jakim jest Stwórca. Od Niego pochodzi całe stworzenie i jemu należy podporządkować wszelkie działania zmierzające do pokoju¹⁰.

Wymiar historyczny jest trzecią miarą modlitwy o pokój. Zdaniem Jana Pawła II dzieje historii ukazują, że człowiek pozostawiony sam sobie przejawia skłonność do kierowania się nierozumnym i egoistycznym instynktem. Kierując się namiętnościami doświadcza, że utrzymanie pokoju przekracza jego ludzkie siły. Dlatego uwolnienie się od tych namiętności ułatwia działania na rzecz pokoju. W tym kontekście historia spełnia istotne zadanie, gdyż ukazuje, że tylko na zasadzie solidarnego współdziałania można pokonywać wszelkie trudności i dążyć do dobra, jakim jest pokój¹¹.

Jan Paweł II nauczał, że modlitwa jest fundamentem dla pokojowego dialogu między różnymi cywilizacjami i religiami. Dialog kształtuje sposób myślenia człowieka i uczy go akceptacji innych kultur i religii, co wpływa na kwestię dążenia do pokoju. Prowadzenie dialogu pozwala także uniknąć sytuacji, w których odrzuca się drugiego człowieka lub zabija go w imię Boga. Dialog jest pierwszym krokiem na drodze do osiągania i utrwalania pokoju¹². Papież był przekonany, że dzięki modlitwie każdy człowiek jest zdolny budować pokój. Jednak warunkiem jest wiara, że człowiek otrzymał od Stwórcy wyjątkową godność. Dzięki niej staje się podmiotem niezbywalnych praw i wolności, zaś służąc bliźniemu wzrasta w człowieczeństwie. Człowiek, który podąża za słowami Chrystusa: *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13,35), powinien dostrzegać, że wspólnoty ludzi wierzących mają wpływ na proces budowy pokoju¹³.

Modlitwa o pokój jest pierwszym etapem na drodze do jego osiągania i utrwalania. Pojawiające się zagrożenia pokoju często są wynikiem działalności człowieka, który ze względu na ludzką naturę popełnia błędy i ulega złu. Konsekwencją tego są problemy wynikające z pozorów prawdy, fałszywego pojęcia dobra, a także egoistycznych zapań mających na celu zaspokojenie własnego interesu. Uniemożliwia to osiągnięcie dobra, jakim jest pokój, dlatego Jan Paweł II nawołuje do otwarcia się na transcendencję¹⁴.

¹⁰ Por. *ibidem*.

¹¹ Por. *ibidem*.

¹² Por. Jan Paweł II, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich*, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 2000 r.), w: *Dzieła zebrane...*, t. V, s. 599.

¹³ Por. Jan Paweł II, *W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej*, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (12 stycznia 2004 r.), w: *Dzieła zebrane...*, t. V, s. 619.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom*, w: *Dzieła zebrane...*, t. IV, s. 693.

4. Wartość modlitwy o pokój

Jan Paweł II, przemawiając do korpusu dyplomatycznego w 1987 r., zwrócił uwagę, że „autentyczna modlitwa przemienia ludzkie serce”¹⁵. Przemiana ta możliwa jest wtedy, gdy człowiek zwraca się do Boga w szczerzej modlitwie, kontemplując stworzoną przez niego harmonię¹⁶. Wtedy modlitwa staje się drogą wiodącą do pokoju. Jednak dążenie do pokoju bez uprzedniego przebaczenia i pojednania – nie jest możliwe. Nadają one nową jakość relacji między ludźmi i narodami, przerywają spiralę nienawiści i zemsty, prowadząc do przemiany ludzkiego serca. Warunkiem przebaczenia jest zawsze prawda i sprawiedliwość. Bez nich nie można usunąć przeszkód stojących na drodze do pojednania¹⁷. Przebaczenie i pojednanie bez uznania prawdy i sprawiedliwości jest trudne do osiągnięcia. Dotyczy to szczególnie sytuacji, w której człowiek, grupy osób i narody nie uznają własnej winy. Papież podkreślał, że pojednanie człowieka z człowiekiem, narodu z narodem wymaga spełnienia takich samych warunków, jak przy pojednaniu grzesznika z Bogiem. Należą do nich: uznanie własnej winy, skrucha, postanowienie poprawy, przyznanie się do winy oraz wolę zadośćuczynienia¹⁸.

We współczesnym świecie wspólnotę międzynarodową dotyka wiele toczących się konfliktów, dlatego Jan Paweł II zwracał uwagę, że „dzisiejszy świat jest coraz bardziej świadomy, że rozwiązanie poważnych problemów narodowych i międzynarodowych nie jest tylko kwestią produkcji gospodarczej czy organizacji prawnej albo społecznej, ale wymaga odwołania się do określonych wartości etyczno-religijnych, a także przemiany mentalności postępowania ludzi”¹⁹. Papież był przekonany, że fundamentem ładu międzynarodowego są obiektywne i trwałe wartości moralne, a nie zmienność i tymczasowość. Wartości te wyrażają rzeczywistą troskę o losy człowieka i świata. Jednak muszą być zakorzenione w prawdzie o człowieku, która wypływa z modlitwy. W chrześcijańskiej nauce człowiek zajmuje fundamentalne miejsce w kształtowaniu porządku moralnego – jest punktem centralnym. „Uznanie porządku moralnego jest jednym z najważniejszych nakazów dobra wspólnego”²⁰. Jego osiąganie i utrwa-

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Pokój przekracza ludzkie siły*, w: *Dziela zebrane...*, t. V, s. 508.

¹⁶ Por. *ibidem*.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju*, Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1996 r.), w: *Dziela zebrane...*, t. IV, s. 795.

¹⁸ Por. *ibidem*.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus Ojca Świętego Jana Pawła II. Do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki Rerum Novarum*, Rzym 1991, w: *Dziela zebrane...*, t. I, Kraków 2006, n. 60.

²⁰ Por. *Ład moralny – porządek moralny*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Encyklopedia nauczania moralnego Jana Pawła II*, Radom 2005, s. 294.

lanie nie zależy tylko od struktur i mechanizmów społecznych, lecz od współżycia między ludźmi, a także od woli prawdziwego przebaczenia oraz szczerogo pojednania. To jedyna droga do pokoju, która jest godna człowieka. Dotyczy ona szczególnie sytuacji naznaczonych głęboką nienawiścią. Wtedy przebaczenie i pojednanie powinno być postrzegane jako akt heroiczności, gdyż nie jest dla człowieka postawą spontaniczną i naturalną. Urzeczywistnianie przebaczenia i pojednania w życiu międzynarodowym jest zgodne z obiektywnym porządkiem moralnym oraz stanowi probierz w budowie trwałego ładu międzynarodowego.

5. Papieskie zaangażowanie w modlitwę o pokój

Aktywność Jana Pawła II w kształtowaniu pokoju na świecie było i w dalszym ciągu jest doceniane przez wielu ludzi i wiele środowisk społecznych. Jednym z najbardziej doniosłych wydarzeń związanych z modlitwą o pokój w okresie pontyfikatu Jana Pawła II było wydarzenie asyjskie²¹. Dzięki niemu udało się ukazać, że religia i pokój idą ze sobą w parze. Papież, organizując spotkanie różnych religii i wyznań, podkreślał, że „ludzkość w całym jej zróżnicowaniu, angażując się w wielką sprawę pokoju, winna sięgać do swych najgłębszych i najbardziej życiodajnych źródeł tam, gdzie kształtuje się świadomość i znajduje oparcie moralne działanie ludzi”²². Spotkanie ekumeniczne w Asyżu utrwaliło przekonanie, że pokój przekracza miarę ludzkich możliwości i sił. Pokój powinien być odnaleziony w modlitwie, która wykracza poza rzeczywistość ludzką. Jednak wymaga to otwarcia się na transcendencję i poddania się woli Boga, który najlepiej zna ludzkie serca. Pokój jest wartością, który wymaga prawdziwej solidarności oraz jedności całej rodziny ludzkiej²³.

Pewnego rodzaju syntezą papieskiego nauczania na temat modlitwy o pokój są jego słowa z Orędzia *Urbi et Orbi* na Wielkanoc 2003 r. Jan Paweł II, przemawiając do zgromadzonych na placu św. Piotra, apelował, aby został przerwany łańcuch nienawiści, który zagraża harmonijnemu rozwojowi rodziny ludzkiej i trwałości pokoju na świecie. „Niech Bóg nas wyzwoli od niebezpieczeństwa dramatycznego konfliktu pomiędzy kulturami i religiami. Wiara i miłość do Boga niech sprawią, że wierzący wszystkich religii staną się odważnymi

²¹ 27 października 1986 r. Jan Paweł II zorganizował pierwszy Światowy Dzień Modlitw o Pokój. Natomiast 27 października 1997 r. w Asyżu po raz pierwszy spotkali się przedstawiciele wszystkich religii na modlitwie o pokój. Por. S. Dziwisz, *Świadectwo*, Warszawa 2007, s. 188.

²² Por. Jan Paweł II, *Pokój przekracza ludzkie siły*, w: *Dzieła zebrane...*, t. V, s. 509.

²³ Por. *ibidem*.

świadkami wzajemnego zrozumienia i przebaczenia, cierpliwymi budowniczymi dialogu między religijnego, który da początek nowej erze sprawiedliwości i pokoju²⁴.

Zakończenie

Kończąc refleksję na temat modlitwy o pokój należy stwierdzić, że wkład Jana Pawła II w kwestię pokoju był bezcenny. Oprócz wskazań praktycznych, które możemy odnaleźć w jego bogatym nauczaniu, podjął również wnikliwą refleksję na temat roli modlitwy w dążeniu do pokoju. Z papieskiego nauczania wypływa wniosek, że modlitwa o pokój jest pierwszym etapem na drodze do jego uznania i osiągnięcia. Wielki wpływ na papieską wrażliwość w zakresie pokoju miało jego osobiste doświadczenie wojny. Podobnie jak każdy, kto tę wojnę przeżył – nie mógł o niej zapomnieć. Dlatego w swoim nauczaniu wiele uwagi poświęcił kwestii pokoju.

W przeszłości droga do pokoju poprzez religię była bardzo daleka. Jednak dzięki papieskiemu nauczaniu stała się krótsza. Jan Paweł II niestrudzenie wskazywał, że modlitwa o pokój była, jest i pozostanie wkładem człowieka na rzecz jego budowy. Pielgrzymując po świecie i spotykając się z wieloma ludźmi zachęcał do modlitwy o pokój. Papież był przekonany, że świat potrzebuje pokoju, zaś jego zagrożenia wynikają z ludzkich słabości. Z modlitwy o pokój wypływa przesłanie, które zachęca każdego człowieka dobrej woli do tego, aby stał się jego orędownikiem i strażnikiem. Człowiek może być twórcą nowej wizji pokoju, która powinna być oparta na solidarnym współdziałaniu i braterskiej jedności. Osiągnięcie tego może nastąpić dzięki modlitwie o pokój, która jest wyrazem troski o ład międzynarodowy.

MODLITWA O POKÓJ TROSKĄ O ŁAD MIĘDZYNARODOWY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

(STRESZCZENIE)

Pokój we współczesnym świecie nie jest oczywisty, gdyż stale ulega różnorodnym zagrożeniom spowodowanym toczącymi się konfliktami, działaniami terrorystycznymi i nieustannym łamaniem podstawowych praw człowieka. Wielu rządzących, a także środowiska dyplomatyczne i opiniotwórcze coraz częściej odwołują się do przysłowia: „Jeśli chcesz pokoju, przygotuj się do wojny”. Słowa te

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Zmartwychwstał Pan, który dla nas zawisł na krzyżu*, Orędzie *Urbi et Orbi* na Wielkanoc (20 kwietnia 2003 r.), w: *Dziela zebrane...*, t. V, s. 6–7.

rodzą niepokój wśród wielu osób i pobudzają do refleksji nad poszukiwaniem rozwiązań o charakterze niemilitarnym. Z pomocą przychodzi nauczanie Jana Pawła II, które pomaga w poszukiwaniach odpowiednich rozwiązań. Jednym z nich jest modlitwa o pokój, która stanowi pierwszy etap na drodze do jego uznania i osiągnięcia. Dzięki modlitwie człowiek przyczynia się do budowy nowej wizji pokoju opartej na solidarnym współdziałaniu i braterskiej jedności.

PRAYING FOR PEACE AS AN EXPRESSION OF CARING FOR GLOBAL HARMONY IN THE TEACHINGS OF JOHN PAUL II

(SUMMARY)

Peace is not an obvious thing in a modern world. It is permanently at risk from conflict, terrorism and constant breaking of the basic human rights. Many of those in power, diplomats and leaders are heard quoting, with increasing frequency, the Latin proverb: *Si vis pacem, para bellum* (If you want peace, prepare for war). These words bring disquiet to many and stimulate reflection on seeking non-military solutions. Teaching of John Paul II helps in this search for possible solutions. Praying for peace is the first step on the road to accept and achieve peace. Prayer helps people contribute to the creation of a new vision of peace, based on acting together and brotherly unity of human beings.

GEBET FÜR FRIEDEN UND SORGEN ZUR WELTORDNUNGSPOLITIK IN DER LEHRE VON JOHANNES PAUL II

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Frieden in der modernen Welt ist nicht offensichtlich, weil es ständig vielfältige Bedrohungen durch laufende Konflikte, terroristische Aktivitäten und Verletzung der Grundrechte des Menschen ausgesetzt ist. Aus dem Mund von vielen Herrschern in diplomatischen Kreisen und Meinungsmachern fällt zunehmend das lateinische Sprichwort "Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor". Diese Worte führen dazu, dass bei vielen Menschen Angst und Reflexionen auf der Suche nach einer nicht militärischen Lösung stimuliert werden. Mit der Lehre von Johannes Paul II kommt Hilfe bei der Suche nach geeigneten Lösungen. Eine davon ist das Gebet für den Frieden. Es ist der erste Schritt auf dem Weg zur Anerkennung und Erfolge des Friedens. Dank dem Gebet trägt man zum Aufbau einer neuen Vision des Friedens auf der Grundlage von sich gegenseitig unterstützenden Individuen und brüderlicher Einheit.

Ks. Marcin Niesporek
Instytut Nauk Społecznych
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Przemiany cywilizacyjne rodziny w nauczaniu wielkopostnym biskupów polskich (1979–2005)

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, przymierze, wierność, wychowanie, rozwód.

Keywords: family, marriage, covenant, fidelity, upbringing, divorce.

Schlüsselworte: Familie, Ehe, Bündnis, Treue, Erziehung, Scheidung.

Wnikliwa obserwacja świata, a także rodziny, która jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych podmiotów tegoż, pozwala zauważyć, że rodzina jako wspólnota rozpatrywana jest przez różne gremia – naukowe, społeczne, religijne. Ponadto, problematyka związana z rodziną należy do jednych z najważniejszych kwestii podejmowanych na kanwie listów wielkopostnych biskupów polskich w latach 1979–2005. Warto też zaznaczyć, co wielokrotnie biskupi podkreślali, że listy wielkopostne były najważniejszymi spośród tych, które zostały skierowane do wiernych w ciągu roku liturgicznego. Wielki Post jest szczególnym czasem łaski, wierni uczestniczą w rekolekcjach, przystępują do sakramentu pokuty, niektórzy ponownie po latach wracają na łono Kościoła. Nie ma chyba bardziej uprzywilejowanego czasu na przeżywanie swojego nawrócenia jak właśnie okres przygotowujący chrześcijan na przeżywanie Triduum Paschalnego oraz świętowanie zwycięstwa Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Stąd też listy biskupów odczytywane były właśnie w tym okresie liturgicznym i zazwyczaj biskupi skupiali się nad szeroko pojętymi zagadnieniami dotyczącymi rodziny.

Rok 1994 był *Międzynarodowym Rokiem Rodziny*. Kościół włączył się w obchody Roku Rodziny, a Ojciec Święty skierował wtedy *List do Rodzin* i *List do dzieci*, wygłaszając także katechezy środowe, liczne homilie i inne przemówienia o tematyce rodzinnej¹. Papież w swoich wystąpieniach nawiązywał

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Marcin Niesporek, Katedra Pedagogiki Ogólnej, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, marcin.niesporek@archidiecezja.katowice.pl.

¹ Zob. Cz. Murawski, *Ewangelizacja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, „*Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego tysiąclecia*”. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 231–253.

przede wszystkim do istotnych zadań, jakie spoczywają na rodzinie i które nakreślił w ogłoszonej w 1981 r. adhortacji apostołskiej o zadaniach rodziny w świecie współczesnym *Familiaris consortio*: tworzenie wspólnoty osób (zob. FC 18-27); służba życiu (zob. FC 28-41); uczestnictwo w rozwoju społeczeństwa (zob. FC 42-48); uczestnictwo w życiu i misji Kościoła (zob. FC 49-64).

Program wyznaczony we wspomnianej adhortacji apostołskiej Jana Pawła II został głęboko przeanalizowany przez biskupów polskich. Owocem tej analizy i przemyśleń są listy wielkopostne (1979–2005). Biskupi starają się treści programowe *Familiaris consortio* odnieść do polskich warunków, akcentując przy tym szczegółowe problemy rodzin.

1. Sakramentalny charakter małżeństwa i rodziny

Biskupi polscy, ukazując źródło istnienia małżeństwa i rodziny, odwołują się do Pisma Świętego i słów wypowiedzianych przez samego Chrystusa: *Bóg stworzył ludzi jako mężczyznę i kobietę i dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem* (Mk 10,6-8). Zatem małżeństwo nie jest tylko zwyczajną umową pomiędzy mężczyzną i kobietą, jest zamysłem samego Boga, który jest jego Twórcą², sam Bóg jest jego Prawzorem³.

Takie zakotwiczenie małżeństwa w samym zamysłu Stwórcy sprawia, że nie można w żaden sposób ingerować w tę instytucję, narzucając jakąś inną formę, bowiem małżeństwo stanowi wewnętrzny wymóg przymierza⁴. W imię tak pojętego przymierza człowiek jest zdolny do ofiar i wyrzeczeń. Z tak pojętym przymierzem łączy się jedność i nierozzerwalność małżeństwa⁵.

Nie tylko Stary Testament potwierdza nierozzerwalność i jedność więzi małżeńskiej, ale prawda ta została przypieczętowana w nauczaniu Ewangelii. Przykładem może być wesele w Kanie Galilejskiej, w czasie którego swoją obecność potwierdził sam Jezus. Obraz ten jest zapowiedzią Jego obecności w każdym sakramentalnym związku małżeńskim. Obecność Jezusa zostaje przemieniona w miłość nadprzyrodzoną. Jasno i klarownie Biblia więc ukazuje, że świadoma i dobrowolna decyzja zawarcia związku małżeńskiego, wyrażona

² Zob. D. Zimoń, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę*, WA 58 (1990), s. 76.

³ Zob. S. Bareła, *List Wielkopostny Biskupa Częstochowskiego w r. 1979 N.T. Przygotowanie naszych rodzin na nawiedzenie*, CzWD 53 (1979), s. 130.

⁴ Zob. D. Zimoń, *Głosić z nową mocą prawdę o małżeństwie i rodzinie. List pasterski na Wielki Post*, WA 73 (2005), s. 102–106.

⁵ Zob. J. Wiczorek, *Słowo Pasterskie na Wielki Post w Międzynarodowym Roku Rodziny „Rodzina w Bożym Przymierzu”*, WDG 3 (1994), s. 164–165.

w formie sakramentalnej, zostaje potwierdzona przez Boga. Małżonkowie zaś zostają włączeni w przymierze samego Boga z ludzkością⁶. Nic więc dziwnego, że małżeństwo zostało nazwane w nauczaniu wielkopostnym biskupów „sakramentem wielkim”⁷. Słowo sakrament często używane jest w listach wielkopostnych w odniesieniu do małżeństwa. W najbardziej prostej definicji, katechizmowej, sakrament oznacza „skuteczny, widzialny znak niewidzialnej łaski”⁸.

Wraz z modlitwą sakrament przybiera charakter liturgii. Polega ona na tym, że ludzie zwracają się do Boga, a Bóg przychodzi do nich. Taką modlitwą są słowa konsekracji wypowiedziane podczas Eucharystii, a także słowa przysięgi małżeńskiej, ale moc sakramentu działa w codziennym życiu, gdy małżonkowie proszą o miłość, zdolność do dialogu, rozwiązywanie problemów ich pożycia małżeńskiego.

Modlitwie towarzyszy konkretny znak, w przypadku chrztu – polanie głową, znak sakramentalny w przypadku małżeństwa kojarzy się z obrączkami, stułą kapłana, są to jednak symbole, które pomagają przeżyć sakrament małżeństwa, tak samo jest w przypadku Eucharystii, biały obrus, świece, strój kapłana, to jest potrzebne, by w odświętny sposób przeżywać Eucharystię, ale nie w tym leży istota sakramentu Eucharystii⁹.

Zmysłowo rozpoznawalny znak sakramentu małżeństwa to są ich ciała i sami małżonkowie. Cieleśna bliskość małżeństwa stanowi o widzialnym znaku ich wspólnoty, miłości, więzi, relacji. Małżonkowie tworzą znak obecności Boga, gdy są cieleśnie razem, żyjąc razem pod jednym dachem (nie są rozdzieleni na emigracji), razem się modlą (nie tylko osobno), gdy rozmawiają ze sobą (pijąc kawę), pomagają sobie w codziennym życiu (sprzątają mieszkanie), wspierają się, pocieszają, gdy obdarzają się czułością, pieszczą się, współżyją seksualnie.

Poprzez cielesność męża, Bóg przychodzi do żony, oraz odwrotnie, za pośrednictwem żony, mąż otrzymuje łaskę samego Chrystusa. Małżonkowie jako szafarze łaski sakramentalnej mają realny wpływ na to czy Chrystus będzie realnie obecny w ich więzi, jaką tworzą ze sobą¹⁰.

⁶ Zob. D. Zimoń, *Głosić z nową mocą prawdę o małżeństwie i rodzinie...*, s. 104.

⁷ Zob. K. Majdański, „*Pojednanie i pokuta*”. *List Pasterski Biskupa Szczecińsko-Kamińskiego odczytany czasie wszystkich Mszy św. w I niedzielę Wielkiego Postu, 24 II 1985*, Prezb 13 (1985), s. 191.

⁸ Sakramenty też nazywane są misteriami, czyli tajemnicami. Termin ten wywodzi się od łacińskiego złożenia *sacra-mentum*, który w kontekście religijnym oznacza: „uświęcenie”, „środek uświęcający”, „znak święty”, „święty obrzęd”. Termin ten ma swoją tradycję świecką, oznaczającą „kwotę pieniężną”; „przysięgę wojskową”; „uroczyste zobowiązanie”; „zakład”; „poręczenie finansowe”. Termin *sakramentum* jest łacińskim tłumaczeniem greckiego słowa *mysterion*, używanego w Biblii oraz przez greckich Ojców Kościoła. Termin *mysterion* oznacza: „tajemnicę”, „naukę tajemną”, „obrzęd liturgiczny”; „tajemne celebacje kultyczne”. Zob. K. Porosło, *Liturgia Jezusa Chrystusa. O uwielbieniu Boga i uświęceniu człowieka*, Kraków 2015, s. 51–52.

⁹ Zob. K. Knotz, *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*, Częstochowa 2009, s. 24–25.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 25–27.

Biskupi w swoim nauczaniu idą jeszcze dalej. Podkreślają bowiem, że nie tylko małżonkowie czy małżeństwo, ale rodzina również zostaje obdarowana sakramentalnością więzi małżeńskiej poprzez Ducha Świętego, który włącza małżonków w komunie Chrystusa i Kościoła. Dzięki temu Duch Święty jest pieczęcią stawianą na przymierzu małżeńskim. Takie ujęcie sakramentalności, której fundamentem jest Duch Święty, znajduje swoje odzwierciedlenie w pokonywaniu słabości w życiu małżonków. Dzięki Duchowi Świętemu więź sakramentalna jest ciągle umacniana w przewyciężaniu trudności¹¹.

Sakramentalność ta zapewnia trwałość rodzinie, jej nierozzerwalność, i staje się mocnym fundamentem szczęścia rodziny i wychowania dzieci¹². Siła rodziny i realizacja zadań powierzonych jej przez Boga wynika ściśle z przymierza i zachęca do budowania na przymierzu¹³. Przymierze to jest gwarantem uświęcenia, które także dokonuje się poprzez prawidłowe odniesienie i ukształtowanie w rodzinie ról ojcostwa i macierzyństwa¹⁴.

2. Służba życiu – zadaniem rodziny

W nauczaniu biskupów podnoszona jest jedna z najbardziej istotnych, elementarnych kwestii małżeńskich – powołanie do przekazywania życia. Biskupi odwołują się do źródła, a zatem do nauczania biblijnego: *Nie jest dobrze człowiekowi być samemu* (por. Rdz 2,18). Słowa te są konsekwencją wcześniejszych: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (Rdz 1,28). Od samego początku pierwsze wersy Księgi Rodzaju przemawiają za tym, że małżonkowie w przekazywaniu życia i wychowaniu potomstwa są współpracownikami Boga. Współpraca małżonków jest zadaniem, które powinno być odczytane w ich życiu w świetle własnego sumienia, prawa Bożego i nauczania Kościoła¹⁵. Chodzi bowiem o jeden z konstytutywnych celów małżeństwa¹⁶.

Biskupi poruszają problem ilości posiadanych dzieci przez małżonków. Do doświadczenia prawdziwej miłości w rodzinach przyczynia się posiadanie nie

¹¹ Zob. S. Stefanek, *List pasterski Biskupa Łomżyńskiego na Wielki Post roku 1998, Roku Ducha Świętego*, ŁWD 60 (1998), s. 103–104.

¹² Zob. S. Bareła, *List Wielkopostny Biskupa Częstochowskiego w r. 1979 N.T. Przygotowanie naszych rodzin na nawiedzenie...*, s. 130.

¹³ Zob. J. Wiczorek, *Słowo Pasterskie na Wielki Post w Międzynarodowym Roku Rodziny „Rodzina w Bożym Przymierzu”*, WDG 3 (1994), s. 165.

¹⁴ Zob. M. Gołębiewski, *List pasterski biskupa koszalińsko-kołobrzесьkiego na Wielki Post 1999 r.*, KKWD 26 (1999), s. 47–48.

¹⁵ Zob. D. Zimoń, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 77.

¹⁶ Zob. J. Vernay, B. Draillard, *Stwierdzenie nieważności małżeństwa. Praktyczny przewodnik*, Poznań 2014, s. 89–90.

tylko jednego dziecka, ale większej ilości potomstwa. Tak postawioną tezę biskupi potwierdzają wiedzą psychologiczną, bowiem nie tylko rodzice wychowują dzieci, ale na ów proces ma także wpływ grupa rówieśnicza. Jej znaczenie mierzy się intensywnością w niej przebywania. Pośród różnych grup rówieśniczych szczególne miejsce zajmuje rodzeństwo. To ono najdłużej oddziałuje na siebie. Rodzeństwo, dobrze uformowane osobistym przykładem rodziców i odnoszeniem modelu wychowania do religijności, przynosi wspaniałe owoce wspólnego przebywania¹⁷.

Małżonkowie poprzez przekazywanie życia stają się współpracownikami Boga, udzielając życia nowej osobie ludzkiej. Dar ten wiąże się z nową odpowiedzialnością. Miłość małżonków staje się dla dzieci widzialnym znakiem miłości Boga: *od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi* (Ef 3,15). Na kanwie miłości małżeńskiej z mocy Boga – w akcie prokreacji – dawanie początku nowemu życiu jest zakotwiczone we współpracy z Bogiem, nawet w tak intymnej sferze. Z takiego usytuowania miłości małżeńskiej wynika prosty wniosek, że sakramentalny związek rodziny jako „wspólnoty osób” z Chrystusem czyni z niej szczególną „wspólnotę życia”¹⁸.

Słusznie zauważa abp Jerzy Stroba, że o ile małżonkowie, myśląc o potomstwie, mają na uwadze obowiązki wobec rodziny, wobec siebie i wobec społeczeństwa, to często pomijane są ich obowiązki wobec Boga.

W zakresie tych obowiązków leży odpowiedzialne rodzicielstwo. Podkreślając nauczanie papieża Pawła VI, metropolita poznański przypomina, że moralnie dopuszczalna jest tylko naturalna regulacja poczęć, korzystająca we współżyciu małżeńskim z okresów naturalnej niepłodności. Z taką metodą łączy się obowiązek okresowej wstrzeźliwości. Niemoralne są natomiast sztuczne regulacje poczęć¹⁹. Takie przeżywanie miłości – zaznaczają biskupi polscy – staje się możliwe, dzięki dobrze zachowanej w rodzinach cnocie czystości.

Drogą do ukształtowania takiej postawy jest okres narzeczeństwa. Zadaniem tego czasu jest przygotowanie młodych ludzi do praktykowania prawdziwej miłości. Jej gwarantem jest cnota czystości²⁰. Czystość jest pewną formą dyscypliny, umiejętności kontroli i kierowania swoimi pragnieniami i dążeniami, pozwala jednocześnie człowiekowi zachować wolność w tym, co w dziedzinie ciała wydaje się być kategorią²¹.

¹⁷ Zob. A. Dyczkowski, *List Pastorski na Wielki Post*, GWK 1-4 (1994), s. 111.

¹⁸ Zob. A. Nossol, *List Pastorski Biskupa Opolskiego na Wielki Post 1994 „Rodzina szkołą miłości, solidarności i pokoju”*, WUDO 6 (1994), s. 228–229.

¹⁹ Zob. J. Stroba, *Wielkopostny List Pastorski Arcybiskupa Metropolity Poznańskiego o rodzinie*, MkAP 4 (1979), s. 73–74.

²⁰ Zob. D. Zimoń, *List pastorski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 77.

²¹ Zob. A. Śmigieński, *List Biskupa Sosnowieckiego na Wielki Post 1997 r.*, SWD 1-3 (1997), s. 62–63.

Czystość ta jest tym bardziej aktualna w obliczu pokusy powszechnego ulegania erotyzmowi, degradującego cnotę miłości, sprowadzającego ją jedynie do ulotnego zmysłu. Takie patrzenie na miłość, zdaniem bp. Damiana Zimonia, jest dziełem szatana. Miłość zmysłowa nie może być źródłem trwałego związku na długie lata²². Warunkiem dojrzewania w miłości, zachowania piękna cnoty czystości jest rodzina²³. To właśnie ona powinna uczyć, że czystość przedmałżeńska i małżeńska jest udziałem w krzyżu Jezusa, bez którego człowiek nie jest w stanie zbudować wspólnoty miłości²⁴. Zatem, tylko rodzina powinna być miejscem promocji naturalnej metody regulacji poczęć uznawanej przez Kościół. Nauka o czystości w rodzinie powinna zawierać ostrzeżenie przed środkami antykoncepcyjnymi, z których większość niszczy poczęte życie ludzkie²⁵.

3. Rodzina w życiu i misji Kościoła

Rodzina powinna odczytać swoje posłannictwo także w odniesieniu do Kościoła²⁶. Zadanie to staje się możliwe, gdy rodzina jest Kościołem domowym²⁷. Tak zarysowane zadanie dotyczy różnych jej elementów: formacji narzeczonych, życia sakramentalnego rodziny oraz zadań duszpasterstwa ogólnego²⁸, szczególnie takich jak katecheza rodzinna, która rozwijając się przez wieki wypracowała szereg jej form aktualnych do czasów współczesnych: rekolekcje stanowe, katechezę dorosłych, stałe i okresowe pogadanki, uniwersytety dla rodziców, systematyczne spotkania z Biblią, głośne czytanie lektur, intronizacje Pisma świętego, wspólne modlitwy czy kręgi rodzin²⁹. Te ostatnie mają szczególne znaczenie, tworząc zgodnie z zamysłem Franciszka Blachnickiego Ruch Domowego Kościoła, urzeczywistniając soborową wizję małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej (zob. KDK 48)³⁰. Czyniąc to poprzez pracę formacyjną

²² Zob. D. Zimonia, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 77.

²³ Zob. A. Śmigieński, *List Biskupa Sosnowieckiego na Wielki Post 1997 r. ...*, s. 62–63.

²⁴ Zob. W. Świerzawski, *List Pasterski Biskupa Sandomierskiego na Wielki Post i Wielkanoc 1995*, KDS 1-3 (1995), s. 19.

²⁵ Zob. *ibidem*.

²⁶ Zob. J. Mazur, *List Biskupa Siedleckiego na Wielki Post*, WDP 4-5 (1984), s. 142.

²⁷ Zob. D. Zimonia, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 78.

²⁸ Zob. P. Pacholak, *Ku duszpasterstwu kościoła domowego*, StPast 5 (2009), s. 51.

²⁹ Zob. I. Celary, *Domowy Kościół fundamentalnym obszarem katechezy rodzinnej*, StPast 5 (2009), s. 54.

³⁰ Zob. B. Biela, *Rodzina jako komunია życia i miłości w Domowym Kościele Ruchu Światło-Życie*, StPast 5 (2009), s. 70.

w kręgach przy obecności kapłana, dni wspólnoty dla kręgów rodzin, rekolekcje wakacyjne, stają się szczególnym polem ewangelizacji, realizując element formacyjny w prorockiej misji Chrystusa³¹.

Biskupi zwracają uwagę na rodziców jako kapłanów domowego ogniska. W rodzinie, gdzie wpływ na kształtowanie postaw życiowych mają rodzice, można mówić o rodzinie jako Kościele domowym³². Taka atmosfera rodziny sprawia, że efektywnie dociera do dzieci prawda o Bogu i człowieku, o duszy nieśmiertelnej, o dobru i złu, o wartościach życia na ziemi i czekającej każdego człowieka wieczności³³. Rodzina więc jako wspólnota życia i miłości jest szkołą fundamentalnych wartości ludzkich, w której dokonuje się nieustanna ewangelizacja i formacja chrześcijańska³⁴. Sakramentalność małżeństwa zapewnia szczególne warunki rozwoju życia religijnego rodziny, która z kolei staje się najlepszą szkołą ofiarnej miłości społecznej³⁵.

Rodzina jest zatem miniaturą Kościoła. Jeśli do Kościoła należy obowiązek pouczenia, ewangelizacji, nauczania religii i katechizacji – zadania te stają się też obowiązkami rodziny³⁶. Jednym z zadań rodziców wobec dzieci jest katechizacja. Zdaniem abp. J. Stroby, ważnym postulatem w prowadzeniu efektywnej katechizacji jest współpraca rodziny w katechezie przedszkolaków i dzieci przygotowujących się do pierwszej komunii świętej³⁷.

Katechizacja polega jednak nie tylko na nauczaniu religii, ale również na wychowaniu w duchu chrześcijańskiej pobożności i miłości. Nie może dokonywać się ono w oparciu o traktowanie dzieci jako najemników, poddanych, ale dom rodzinny powinien stawać się kuźnią świadomych, inteligentnych i żyjących wiarą chrześcijan³⁸.

Niedopuszczalna jest zatem postawa rodziców, którzy np. nie dostrzegają potrzeby rekolekcji szkolnych w okresie Wielkiego Postu, jeszcze gorsza, kiedy

³¹ Zob. W. Rachwałik, *Domowy Kościół*, *Communio* 6 (1986), s. 110–114.

³² Biskup Ignacy Jeż w stawianej tezie odwołuje się do osobistego doświadczenia przebywania w obozie w Dachau, gdzie spotkał człowieka, który chciał popełnić samobójstwo, lecz nie uczynił tego ze względu na autorytet rodziców. Zob. I. Jeż, *List Pasterski Biskupa Koszalińsko-Kołobrzесьkiego na Wielki Post 1979 r. o rodzinie jako domowym kościele*, *KKWD* 4 (1979), s. 112–113.

³³ Zob. H. Gulbinowicz, *Wielkopostny List Pasterski Metropolity Wrocławskiego do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Wrocławskiej*, *WWK* 3 (1990), s. 188.

³⁴ Zob. T. Gocłowski, „*Wielki Post – czasem chrześcijańskiego odrodzenia przez rodzinę*”. *Orędzie Wielkopostne Metropolity Gdańskiego*, *MDG* 4-6 (1994), s. 97–98.

³⁵ Zob. S. Bareła, *List Wielkopostny Biskupa Częstochowskiego w roku 1979 N.T. Przygotowanie naszych rodzin na nawiedzenie*, *CzWD* 6 (1979), s. 130.

³⁶ Zob. L. Kaczmarek, *Wielkopostny List Pasterski*, *MDG* 24 (1980), s. 65.

³⁷ Zob. J. Stroba, *Wielkopostny List Pasterski Arcybiskupa Metropolity Poznańskiego o wychowaniu w rodzinie...*, s. 31–32.

³⁸ Zob. L. Kaczmarek, *Wielkopostny List Pasterski...* (1980), s. 65–66.

rodzice zgłaszają zastrzeżenia wobec władz szkolnych, gdy te przewidują w planie szkolnym, zgodnie z prawem, czas rekolekcji wielkopostnych³⁹.

Szczególnym zadaniem wpisującym się w wychowanie dzieci jest nauka modlitwy. Staje się ono owocne dzięki osobistemu zaangażowaniu rodziców, ich osobistej modlitwy, która jest najlepszym świadectwem. Szczególna troska o wychowanie do modlitwy spoczywa na matkach, które powinny uczyć dzieci modlitwy, razem z duszpasterzami przygotowywać je do sakramentów, a pośród nich do pierwszej komunii świętej⁴⁰.

Szczegółne umiejętności wychowawcze spoczywają na rodzicach dorastającej młodzieży. Takiemu wychowaniu powinien towarzyszyć nie przymus, ale dialog i rozmowa, postawa wyrozumiałości, a nie wychowanie oparte na karalności czy despotycznych rozkazach⁴¹.

Przeżywająca trudności młodzież dostrzega najlepszy przykład w świadectwie swoich rodziców⁴².

Do obowiązków rodziców należy także formowanie sumienia własnych dzieci, które powinno się dokonywać zgodnie z wartościami moralności chrześcijańskiej⁴³. Innym postulatem na drodze wychowania, oprócz modlitwy i przygotowania do sakramentów, jest roztropne uczenie dzieci korzystania ze środków audiowizualnych. W wychowaniu tym nie tylko chodzi o ostrzeżenie, ale i o rozmowę z dziećmi, która zapełnia im pustkę, często wypełnianą niepotrzebnymi audycjami⁴⁴. Celem całego procesu wychowania powinno być uformowanie dzieci w kierunku przeżywania swojego ostatecznego celu⁴⁵. Powyższe zadania jednak nie są możliwe do spełnienia, gdy w rodzinie nie ma wiary. Rodzina jest więc powołana do jej rozwoju i jednoczesnego wzrostu⁴⁶.

4. Misja rodziny wobec społeczeństwa

Rodzina ma także swój bardzo ważny udział w kształtowaniu społeczeństwa. Zadaniem rodziny w odniesieniu do życia społecznego jest czynny udział

³⁹ Zob. T. Gocłowski, *Moja świadomość przynależności do Chrystusowego Kościoła (Orędzie Biskupa Gdańskiego na Wielki Post R.P. 1992)*, MDG 1-3 (1992), s. 24.

⁴⁰ Zob. D. Zimoń, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 78.

⁴¹ Zob. L. Kaczmarek, *Wielkopostny List Pasterski...*, s. 66.

⁴² Ibidem.

⁴³ Zob. T. Rybak, *Wielkopostny List Pasterski Biskupa Legnickiego...*, s. 35.

⁴⁴ Zob. D. Zimoń, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 78.

⁴⁵ Zob. L. Kaczmarek, *Wielkopostny List Pasterski*, MDG 1-2 (1980), s. 67.

⁴⁶ Zob. J. Stala, *Charyzmat rodziny i realizowana przez nią edukacja religijna*, StPast 5 (2009), s. 120.

w podejmowaniu i kształtowaniu zmian zachodzących w społeczeństwie. To rodzina jest szkołą budującą dobrych i uczciwych obywateli, którzy czerpią swoje nienagane zachowanie z cnót społecznych, ukształtowanych przez rodziców. Życie według cnót społecznych staje się źródłem miłości wobec ubogich, głodnych, biednych, starszych, narkomanów czy osób pozbawionych rodziny⁴⁷. Tylko dzięki zdrowej rodzinie może dokonać się odrodzenie życia społecznego⁴⁸.

W tym też kontekście jednym z zadań rodziny jest uczenie dzieci poszanowania godności osoby ludzkiej i wartości pokoju. Sposób przekazywania wartości nie ma polegać na „pouczeniu”, ale na „świadczeniu”. Ważnym etapem na drodze świadczenia jest pogłębianie cnót rodzinnych, wyróżniających się w konkretnych sytuacjach przez wyrozumiałość, cierpliwość, moralne wsparcie i wzajemne przebaczenie – pozwalają one rodzinie przeżyć doświadczenie pokoju. Wyżej wymienione wartości przyczyniają się równocześnie do wypracowywania pokoju dla całej ludzkości⁴⁹.

Jednym z ważniejszych zadań rodziny wobec społeczeństwa jest przezwyciężanie laickiego stylu życia, promowanego w życiu społecznym. Staje się to możliwe dzięki promowaniu pięknych i zdrowych tradycji, w których Bóg i Jego prawo nie zakłócają klimatu radości i wolności we wspólnocie rodziny. Dotyczy to szczególnie modlitwy, dzięki której rodzina staje się miejscem wspólnej „pamięci”. Traktowanie rodziny jako „wspólnoty pokoleń” pomaga w pamięci modlitewnej o zmarłych z rodziny, a więc tych, którzy odeszli. Modlitwa wspomaga także poszczególnych członków rodziny w wypełnianiu zadań, które zostały im wyznaczone do spełnienia.

Wypełniając bezcenne zadanie wyjścia naprzeciw trudnościom gospodarczym, rodzina czyni to szczególnie w odniesieniu do bezrobocia. To ona staje się źródłem solidarnego działania⁵⁰. Bezrobotny ojciec powinien w takim przypadku poświęcić więcej wolnego czasu dzieciom i ich wychowaniu, szczególnie wtedy, gdy żona pracuje zawodowo poza domem. Ogromne zadanie spoczywa również na żonie, która w takich sytuacjach powinna okazać swojemu mężowi zrozumienie i cierpliwość. Powinna także przekonać, że najtrwalszym fundamentem ich związku jest miłość. Istotne zadanie mają także dzieci, które

⁴⁷ Zob. D. Zimoń, *List pasterski Biskupa Katowickiego na Wielki Post 1990 roku – Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę...*, s. 77.

⁴⁸ Zob. W. Ziemia, *List Pastorski Biskupa Elckiego na Wielki Post 1994*, KUDE 1/5 (1994), s. 28.

⁴⁹ Zob. A. Nossol, *List Pastorski Biskupa Opolskiego na Wielki Post 1994 „Rodzina szkołą miłości, solidarności i pokoju”*, WUDO 6 (1994), s. 231.

⁵⁰ Zob. T. Gocłowski, *„Wielki Post – czasem chrześcijańskiego odrodzenia przez rodzinę”*. *Ore-dzie Wielkopostne Metropolity Gdańskiego*, MDG 4-6 (1994), s. 100–101.

powinny nauczyć się kontrolować własne potrzeby, podjąć różne wyrzeczenia i ofiary⁵¹.

Istotnym zadaniem rodziny jest wychowanie do trzeźwości⁵². Ponadto, nauka mowy ojczyźnej swoich rodziców, a także miłości do ojczystego kraju⁵³. Rodzina może się stać apostołem swojego otoczenia, a poprzez dobry przykład powinna stać się probierzem sumienia dla innych rodzin, dając im wzór do naśladowania⁵⁴.

Rodzina powinna angażować się w różnych wspólnotach czy ruchach katolickich w parafii. Przykładem mogą być koła rodzin, w ramach których członkowie rodzin mogą wymieniać się doświadczeniami, ale także służyć pomocą innym rodzinom. Oprócz tego warto uczestniczyć w pielgrzymkach parafialnych, diecezjalnych, by w tym obszarze dążyć do stworzenia grup młodych małżeństw⁵⁵.

Jednym z zadań rodziny w życiu i misji Kościoła jest stawanie się kolebką powołań tak, by dzieci zdolne były odpowiedzieć na głos powołania. Odpowiedzialność rodziców przejawia się także w niewzbranianiu wstępowania swoich dzieci w ślady Jezusa Chrystusa, a także zauważenia iskry powołania do służby Bożej czy jej troskliwy rozwój. Ma to się dokonać w duchu miłości, wolności i odpowiedzialności⁵⁶.

Powyższe analizy ukazują, że biskupi wyznaczają ogromne zadania rodzinie w prorockiej misji Chrystusa. Wynikają one nie tylko z przyjętych już wcześniej sakramentów chrztu i bierzmowania, ale z podjętego w sakramentalnym związku małżeńskim zobowiązania do życia małżonków w miłości i tworzenia wspólnoty osób. Zadania rodziny polegają nie tylko na – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – spektakularnych akcjach przekazywania orędzia zbawczego Jezusa Chrystusa, ale przede wszystkim na codziennym wzrastaniu w obecności Boga dzięki modlitwie, przeżywanym sakramentom. Formacja chrześcijańska w odniesieniu do prorockiej misji Chrystusa nie jest wyidealizowanym zadaniem, ale

⁵¹ Zob. B. Mierziński, *Zjawisko bezrobocia i jego skutki w życiu rodzinnym*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, „Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego tysiąclecia”. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 296–297.

⁵² Zob. H. Muszyński, *Wielkopostny list pasterski Arcybiskupa Metropolity Gnieźnieńskiego „Wychowanie do trzeźwości – zadaniem rodziny”*, WAG 2 (1994), s. 96.

⁵³ Zob. H. Gulbinowicz, *Wielkopostny List Pasterski Metropolity Wrocławskiego do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Wrocławskiej*, WWK 3 (1990), s. 188.

⁵⁴ Zob. I. Jeż, *List Pasterski Biskupa Koszalińsko-Kołobrzeszkiego na Wielki Post R.P. 1981*, KKWD 3 (1981), s. 74.

⁵⁵ Zob. J. Wiczorek, *Słowo Pasterskie na Wielki Post w Międzynarodowym Roku Rodziny „Rodzina w Bożym Przymierzu”*, WDG 2 (1994), s. 166–167.

⁵⁶ Zob. Z. Kamiński, *List Pasterski na Wielki Post o misji kapłana we współczesnym świecie (do doczytania w III lub IV niedzielę Wielkiego Postu)*, Prezb 3-4 (2004), s. 111.

jest głęboko osadzona w realiach życia małżeńskiego i rodzinnego. Główne więc zadanie prorockie rodziny polega na byciu silną Bogiem. Tylko wtedy rodzina staje się zaczynem przemiany świata i spełnia odpowiednie miejsce w misji Kościoła.

5. Zagrożenia życia małżeńskiego i rodzinnego

Analizując listy wielkopostne biskupów polskich, można zauważyć, że ogromna część listów jest poświęcona apologetyce ze współczesną kulturą, która desakralizuje charakter małżeństwa i rodziny. Biskupi wprost ostrzegają wiernych, pisząc, że nie sposób nie dostrzec czynników, które spływają małżeństwo⁵⁷. Dotyczy to szczególnie lekkomyślności przy jego zawieraniu, często pod wpływem zmysłowo rozbudzonego uczucia, bez oglądania się na konsekwencje aktu, wchodzącego w sferę Boga, dawcy życia⁵⁸.

Pomniejszanie wielkości sakramentu małżeństwa nie tylko dotyczy ludzi niewierzących, ale także tych, którzy zadeklarowali swoją wiarę. Tacy wierzący przeżywają wiarę tylko i wyłącznie w kategoriach „kulturowo-folklorystycznych”⁵⁹, stawiając na pierwszym miejscu oprawę zewnętrzną niż np. rzetelne przeżycie i przygotowanie się do podjęcia zadań małżeńskich i rodzinnych. Dlatego prawda o małżeństwie nie tylko powinna być fundamentem życia osobistego człowieka⁶⁰, ale także życia rodzinnego i małżeńskiego⁶¹. Dotyczy to szczególnie nierozzerwalności związku małżeńskiego, która w dzisiejszych czasach nierzadko jest kwestionowana. Trzeba zatem nieustannie podkreślać, że małżeństwo i rodzina to uczestniczenie w tajemnicy ofiarowania siebie i dar dla drugiej osoby na wzór Jezusa Chrystusa, który sam siebie ofiarował z miłości do każdego człowieka. Ponadto, prawdziwie szczęśliwe życie to życie dla kogoś, kogo się kocha. Zakres tego poświęcania obejmuje małżonka, małżonkę, dzieci; przedmiotem poświęcenia mogą być własne aspiracje, marzenia czy plany życiowe. Pomocą w tak realizowanym myśleniu oddawania czegoś z siebie jest wszystko to, co dokonało się na Krzyżu.

⁵⁷ Zob. J. Mazur, *List Pasterski Biskupa Siedleckiego na Wielki Post*. „Weźmij to dziecię i wychowaj mi, ja tobie dam twą zapłatę” (Wj 2,9), WDS 63 (1994), s. 119.

⁵⁸ Zob. J. Szłaga, *List pasterski biskupa pelplińskiego na Wielki Post Roku Pańskiego 1994*, MDP 3 (1994), s. 23.

⁵⁹ Zob. J. Mazur, *List Pasterski Biskupa Siedleckiego na Wielki Post*. „Weźmij to dziecię i wychowaj mi, ja tobie dam twą zapłatę” (Wj 2,9), WDS 63 (1994), s. 119.

⁶⁰ Zob. T. Gocłowski, *List Pasterski Biskupa Gdańskiego na Wielki Post* „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15), MDG 29 (1985), s. 82.

⁶¹ Zob. Z. Kamiński, *List Pasterski na Wielki Post Roku Jubileuszowego 2000*, Prezb 28 (2000), s. 27.

Biskupi, omawiając zagrożenia życia małżeńskiego i rodzinnego, wskazują m.in. na grzech cudzołóstwa. Cudzołóstwo obecne jest w mediach, w sztuce, staje się niekiedy kulturalnym i niekwestionowanym wzorcem⁶². W ten sposób przenika w życie wielu małżeństw. Małżeństwo i rodzina dotknięte grzechem cudzołóstwa tracą swój pierwotny charakter, rolę i przeznaczenie. Często zrodzenie i wychowanie potomstwa, a także całe dobro współmałżonków zostaje zagrożone. Małżeństwo przestaje odgrywać rolę prawdziwej wspólnoty osób. Nienaruszalne prawa miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej zostają zagłuszone coraz częściej propozycją partnerstwa i kompromisu. Wspólnota życia i miłości, jaką tworzy małżeństwo, zostaje zastępowana przez mieszkanie i bycie obok siebie, do czasu⁶³, np. aż do momentu otrzymania mieszkania. Grzeszna staje się coraz częstsza praktyka życia w konkubinacie dla celów finansowych. Grzech ten nie dotyczy tylko podejmujących życie grzeszne, ale także rodziców, akceptujących i pochwalających takie zachowanie⁶⁴.

O wiele gorszym zjawiskiem, będącym konsekwencją rozpadu wartości w życiu ludzi, jest próba rozumienia małżeństwa i rodziny w kategoriach świeckich⁶⁵. W myśl takiej koncepcji małżeństwo nie ma nic wspólnego z rzeczywistością Bożą, jest tylko zwyczajnym kontraktem pomiędzy ludźmi, niekoniecznie nawet pomiędzy mężczyzną i kobietą. Postawienie tezy, jakoby małżeństwo było tylko świecką umową, pociąga za sobą stwierdzenie, że można się z niej wycofać. Taki sposób patrzenia jest nie tylko zabiegiem podważającym małżeństwo i rodzinę, ale jednocześnie jest zagrożeniem trwałości całych społeczeństw⁶⁶.

Co ważne zatem, obce chrześcijaństwu, co zaznaczają biskupi, są formułowane deklaracje międzynarodowe, legalizujące związki homoseksualistów oraz zezwalające na adopcję dzieci przez nie. Zdaniem bp. Zygmunta Kamińskiego, decyzje te są sprzeczne z prawem Bożym i konstrukcją ludzkiej natury, która ze swej istoty jest dwupłciowa i komplementarna. Bowiem tylko mężczyzna i kobieta są zdolni do zrodzenia i wychowania potomstwa jako bezinteresownego daru z siebie⁶⁷.

⁶² Zob. S. Wyszyński, *Słowo Prymasa Polski do duszpasterzy i wiernych na czas odnowy wielkopostnej (1981)*, WAW 71 (1981), s. 101.

⁶³ Zob. Z. Kamiński, *List Pasterski na Wielki Post Roku Jubileuszowego 2000*, Prezb 28 (2000), s. 27.

⁶⁴ Zob. I. Jeż, *List Biskupa Koszalińsko-Kołobrzeskiego na Wielki Post R.P. 1986 o utracie poczucia grzechu*, KKWD 14 (1986), s. 80.

⁶⁵ Z. Kamiński, *List Pasterski na Wielki Post Roku Jubileuszowego 2000*, Prezb 28 (2000), s. 27.

⁶⁶ Zob. tenże, *List do kapłanów, sióstr zakonnych, katechetów oraz członków ruchów i stowarzyszeń katolickich na Wielki Post 2002 R.*, Prezb 30 (2002), s. 42.

⁶⁷ Zob. tenże, *List Pasterski na Wielki Post 1994. „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15)*, MPP 79 (1994), s. 135.

PRZEMIANY CYWILIZACYJNE RODZINY W NAUCZANIU WIELKOPOSTNYM BISKUPÓW POLSKICH (1979–2005)

(STRESZCZENIE)

Małżeństwo i rodzina to ważna kwestia w nauczaniu biskupów w listach wielkopostnych. Kanwa czasowa (1979–2005) osadza je głęboko na nauczaniu Jana Pawła II, szczególnie na bardzo ważnej programowo adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*. Nauczanie podkreśla potrzebę istnienia małżeństwa i rodziny w dzisiejszym świecie. Małżeństwo to przymierze kobiety i mężczyzny uświęcone sakramentem. Za widzialnym znakiem sakramentu kryje się niewidzialna łaska, której udziela sam Bóg. W tej łasce sakramentu małżeństwa uczestniczy także rodzina, która jest obdarowana więzią sakramentalną. A takie praktyki jak modlitwa, wspólne rozmowy, czystość serca, Eucharystia, przyczyniają się do doświadczenia tej łaski bardzo konkretnie w codziennym życiu. Biskupi nie tylko formułują pozytywne przesłanie o małżeństwie i rodzinie, ale i ukazują zagrożenia niesione przez różne trendy kultury współczesnej. To wpływ świata współczesnego zawęża prawdziwe rozumienie małżeństwa i rodziny do związków wyłącznie świeckich, takich jak: konkubiny, mieszkanie przed ślubem mężczyzny i kobiety razem, czy nawet tworzenie nowych kategorii małżeństw, przeciwnych nauczaniu biblijnemu, jak związków jednopłciowych (kobiety z kobietą czy mężczyzny z mężczyzną). Analiza listów wielkopostnych i wyłuskanie z nich treści dotyczących małżeństwa i rodziny pokazuje, że przesłanie to jest ciągle aktualne i mimo upływających lat, nic nie straciło na wartości.

CIVILIZATIONAL TRANSFORMATIONS OF A FAMILY IN LENT TEACHING OF POLISH BISHOPS (1979–2005)

(SUMMARY)

A marriage and a family are a significant aspect of bishops' teaching contained in their Lent letters. Their time character (1979–2005) deeply sets them in the teaching of John Paul II, especially in a very important apostolic exhortation: *Familiaris consortio*. This teaching strongly stresses the need for a marriage and a family to exist in today's world. A marriage is presented as a covenant between a woman and a man sanctified by the sacramental matrimony. Behind the visible sign of the sacrament there is an unseen grace which is provided by God. A family, which is also given the sacramental bond, shares in this grace of the sacrament of marriage. Prayer, conversations, purity of heart and the Eucharist make them experience this grace specifically in their everyday life. Bishops not only express a positive message about a marriage and a family but they also reveal threats brought by different trends of the contemporary culture. This culture tries to narrow the real understanding of a marriage and a family to relationships exclusively secular, such as: a common-law marriage, a man and a woman living together before getting married or even creating new categories of marriages opposing Biblical teaching, e.g. same-sex relationships. Analyzing Lent letters and discerning some statements concerning a marriage and a family indicate that this message is still relevant and despite the years passing it has not lost its value.

ZIVILISATIONSWANDLUNG DER FAMILIE IN DER FASTENLEHRE DER POLNISCHEN BISCHÖFE (1979–2005)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Ehe und Familie stellen einen wichtigen Aspekt der Lehre der Bischöfe in ihren Fastenbriefen dar. Zeitlich gesehen (1979–2005) basieren diese Briefe stark auf der Lehre von Johannes Paul II und insbesondere auf dem programmatisch sehr wichtigen Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio*. Diese Lehre unterstreicht sehr das Bedürfnis für das Bestehen von Ehe und Familie in der heutigen Welt. Sie zeigt eine Ehe als ein Bündnis zwischen Frau und Mann, das mit dem Sakrament der Ehe geheiligt wird. Das Sakrament der Ehe ist ein sichtbares Zeichen für die verborgene Gnade, die von Gott selbst gespendet wird. Das Sakrament der Ehe lässt auch die ganze Familie an dieser Gnade teilhaben, die mit einer sakramentalen Verbindung beschenkt wird. Praktiken wie Gebete, gemeinsame Gespräche, Reinheit des Herzens oder die Eucharistie tragen dazu bei, dass diese Gnade im täglichen Leben sehr konkret empfunden wird. Die Bischöfe formulieren nicht nur eine positive Botschaft über Ehe und Familie, sondern zeigen auch verschiedene Trends der modernen Kultur. Diese Kultur versucht, das wahre Verständnis von Ehe und Familie auf ausschließlich nichteheliche Lebensgemeinschaften wie Konkubinate, Zusammenleben von Frau und Mann in der gemeinsamen Wohnung vor der Ehe sowie sogar auf Bildung neuer Kategorien der Ehen zu beschränken, die der biblischen Lehre widersprechen, z.B. gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften. Die Analyse der Fastenbriefe und das Aufzeigen der Inhalte, die sich auf Ehe und Familie beziehen, zeigen, dass diese Botschaft nach wie vor aktuell ist und dass sie im Laufe der Jahre ihren Wert nicht verloren hat.

Anna Zellma
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Autoedukacja nauczyciela wychowania do życia w rodzinie wobec wyzwań społeczeństwa wiedzy

Słowa kluczowe: autoedukacja, społeczeństwo wiedzy, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie, doskonalenie zawodowe, aktywność edukacyjna, wychowanie do życia w rodzinie, twórczość, szkoła.

Keywords: self-education, the knowledge-based society, Preparation for Family Life of teacher, professional development, educational activity, Preparation for Family Life, creation, school.

Schlüsselworte: Selbstbildung, Wissensgesellschaft, Lehrer für das Fach Erziehung zum Leben in der Familie, Berufsw Weiterbildung, Bildungsaktivität, Erziehung zum Leben in der Familie, Kreativität, Schule.

Aktywność zawodowa oraz związane z nią podnoszenie kwalifikacji i doskonalenie kompetencji zawsze było uznawane za istotny element samorealizacji. Współcześnie wymienione formy działania nabierają szczególnego znaczenia. Badacze podkreślają znaczącą rolę autoedukacji związanej z pracą zawodową. Wyrażają opinię, że w obecnym okresie rozwoju cywilizacyjnego każda aktywność zawodowa wymaga permanentnego doskonalenia w obszarze wiedzy i umiejętności. W sposób szczególny powinnośc ta odnosi się do nauczycieli. Ich praca zawodowa wiąże się wprost z dążeniem do podnoszenia efektywności nauczania i wychowania oraz z wdrażaniem uczniów do kształcenia ustawicznego. Rzetelne wykonanie obowiązków zawodowych wynikających z bycia nauczycielem i wychowawcą wymaga bowiem aktywnego zaangażowania we własny profesjonalny rozwój poprzez różnego rodzaju działania edukacyjne.

W pracy zostanie podjęta próba ukazania autoedukacji, jaką nauczyciel wychowania do życia w rodzinie jest zobowiązany podejmować w związku z wykonywaną pracą zawodową. Realizacja tej powinności wymaga uwzględnie-

nia wyzwań kształtującego się w Polsce społeczeństwa wiedzy. Pozwoli to na wieloaspektową analizę problematyki określonej w tytule opracowania. Punktem wyjścia będzie syntetyczne wyjaśnienie pojęcia „autoedukacja” w ujęciu pedagogicznym oraz krótki opis zjawisk charakterystycznych dla społeczeństwa wiedzy. W tym kontekście zwróci się uwagę na te elementy autoedukacji, które decydują o tym, że jest ona kapitałem nauczyciela wychowania do życia w rodzinie i jako taka w znacznym stopniu warunkuje jakość aktywności zawodowej w społeczeństwie wiedzy.

Autoedukacja w ujęciu pedagogicznym

We współczesnej literaturze poświęconej problematyce autoedukacji brakuje jednoznacznej definicji tego pojęcia. Badacze zwracają bowiem uwagę na różne jego aspekty. Co więcej, rozpatrują „autoedukację” z różnej perspektywy. Najczęściej jednak w literaturze przedmiotu występuje ujęcie pedagogiczne, psychologiczne i socjologiczne autoedukacji. Z uwagi na problematykę określoną w tytule niniejszego opracowania istotna wydaje się definicja „autoedukacji” zaproponowana przez pedagogów.

Analizując literaturę pedagogiczną, można odnaleźć różne propozycje określania „autoedukacji”. Zwykle pojęcie to jest utożsamiane z samokształcaniem. Na przykład Czesław Kupisiewicz i Małgorzata Kupisiewicz stwierdzają, że autoedukacja to inaczej samokształcenie rozumiane jako „proces uczenia się, podejmowany i prowadzony przez jednostkę świadomie, samodzielnie, planowo i systematycznie, zmierzający do wzbogacenia posiadanej przez nią wiedzy i umiejętności o charakterze ogólnym i specjalistycznym”¹. Podobne stanowisko zajmuje Józef Półturzycki. Zdaniem tego autora autoedukacja polega na samokształceniu obejmującym „proces uczenia się, prowadzony świadomie, z możliwością wykorzystania różnych form pomocy innych osób lub instytucji. Jest to proces samodzielnie prowadzonego uczenia się, którego cele, treść, formy, źródła i metody dobiera i ustala osoba ucząca się”². W tym kontekście J. Półturzycki zauważa, że „najbardziej widocznym celem samokształcenia jest zdobywanie wiedzy w zakresie wyraźnie określonym. Zadanie to może się rozвивać i dynamizować, a jego rezultaty mogą doprowadzić także do zmian w osobowości [...]”³. Niemal identyczny sposób określania autoedukacji proponuje Wincenty Okoń, stwierdzając, że idea tego rodzaju kształcenia wiąże się

¹ Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, s. 15, 159.

² J. Półturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, Toruń 1999, s. 158.

³ *Ibidem*, s. 158–159.

„z procesem całkowicie samodzielnego uczenia się, zależnym od osoby je podejmującej. [...] [Jej – A.Z.] cele, treści, warunki i środki zależą od samego podmiotu. [...] Wymaga [...] nie tylko postawienia sobie celu, lecz zarazem pracy i wytrwałości w jego realizacji”⁴. Co więcej, zdaniem W. Okonia właśnie dzięki procesom samokształcenia jednostka pozyskuje nową wiedzę oraz nowe umiejętności i kompetencje związane z codziennym życiem i pracą zawodową⁵. Podobne stanowisko zajmuje Franciszek Bereźnicki⁶. Powołując się na wyżej wymienionych autorów, podkreśla znaczenie samodzielności i dobrowolności w procesie działalności edukacyjnej, którą osoba podejmuje w celu zdobycia nowej wiedzy i nowych umiejętności⁷. Najwięcej miejsca „autoedukacji” poświęca Dzierżymir Jankowski, który to pojęcie wprowadził do polskiej literatury pod koniec XX w. Jego poglądy bazują na wynikach badań pedagogicznych prowadzonych przez różnych (także wyżej wymienionych) autorów. Dz. Jankowski słusznie poszerza zakres znaczeniowy pojęcia „autoedukacja”, akcentując autonomię każdego człowieka i świadome zaangażowanie związane z poszerzaniem wiedzy i kształtowaniem umiejętności oraz osobowościowotwórczy charakter samodzielnego uczenia się. Jego zdaniem „autoedukacja oznacza własną pracę jednostki nad urzeczywistnianiem siebie według jakiegoś ideału lub wzoru osobowego. Ten ideał, jego wyobrażenie lub przyjęty wzór z otoczenia społecznego czy przekazu kultury, odnosić się może do jakichś pojedynczych zakresów antycypowanej własnej indywidualności, co jest częściej spotykane (np. do określonego zasobu wiedzy, umiejętności, sprawności, systemu wartości), lub, co występuje rzadziej, jedynie w jakimś zrębie, zarysie – do jej całości”⁸. Takie rozumienie autoedukacji coraz częściej występuje w opracowaniach współczesnych pedagogów⁹. W definicji zaproponowanej przez Dz. Jankowskiego zawarte są istotne komponenty autoedukacji. Co ważne, zwraca się uwagę na proces, który człowiek podejmuje świadomie i autonomicznie w celu kierowania własnym integralnym rozwojem. Podmiot zaangażowany w autoedukację samodzielnie realizuje wizję samego siebie poprzez podejmowanie różnych form aktywności ukierunkowanych na osiągnięcie postawionych sobie celów. Sam też, niezależnie od presji czynników zewnętrznych (np. innych osób), określa stan-

⁴ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1998, s. 155–156.

⁵ *Ibidem*.

⁶ F. Bereźnicki, *Dydaktyka kształcenia ogólnego*, Kraków 2001, s. 223–225.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Dz. Jankowski, *Autoedukacja*, w: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 232–233; por. idem, *Autoedukacja wyzwaniem współczesności*, Toruń 1999.

⁹ Zob. np. I. Jabłońska, *Studenci wobec wyzwań współczesnej rzeczywistości a proces autoedukacji*, Edukacja 2007, nr 4, s. 80–85; E.M. Skibińska, *Autoedukacja studentów*, Rocznik Andragogiczny 2006, s. 73–79; W. Wróblewska, *Autoedukacja studentów na uniwersytecie*, Białystok 2008.

dardy własnego rozwoju i autokontroli oraz przyjmuje odpowiedzialność za rezultaty autoedukacji. Ponadto, zależnie od potrzeb osobistych i zawodowych, może korzystać lub rezygnować z zewnętrznego wsparcia (np. osób lub instytucji odpowiedzialnych za kształcenie ustawiczne, prasy, Internetu, telewizji, książek)¹⁰.

We wszystkich wyżej przywołanych definicjach zwraca się uwagę na samodzielne zdobywanie nowej wiedzy i kształtowanie nowych umiejętności. Niewątpliwie są to ważne komponenty autoedukacji. Nie wyczerpują jednak istoty tego rodzaju działalności edukacyjnej. W procesie autoedukacji istotną rolę spełnia bowiem samodzielny, celowy i autonomiczny wkład jednostki we własny rozwój. Tego rodzaju działania pozwalają człowiekowi budować swoją tożsamość, formować dojrzałą i bogatą osobowość, dystansować się wobec różnych wpływów społecznych oraz propagowanych w społeczeństwie sposobów myślenia i działania, a także rozwijać kreatywność. Stąd też w analizach podjętych w niniejszym opracowaniu za istotne uznaje się rozumienie autoedukacji zaproponowane przez Dz. Jankowskiego.

Spółeczeństwo wiedzy – kluczowe tendencje

Pośród różnych pojęć, które często są stosowane w odniesieniu do przemian cywilizacyjnych można znaleźć określenie „społeczeństwo wiedzy”¹¹. Termin ten ma charakter umowny¹². Od lat 90. XX w. powszechnie stosuje się go na określenie procesów i zjawisk zachodzących obecnie w społeczeństwie, a wprost związanych z upowszechnianiem się wiedzy. Niekiedy też badacze posługują się pojęciem „społeczeństwo oparte na wiedzy”¹³. Niezależnie od

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Warto zauważyć, że tego rodzaju określenie często błędnie utożsamiane jest ze społeczeństwem informacyjnym, czyli społeczeństwem technologicznym, w którym kluczową rolę odgrywają technologie informacyjne związane z rozwojem nowych mediów, a zwłaszcza Internetu, dającego łatwy oraz szybki dostęp do różnych informacji, usług, szkoleń i nowych form komunikowania się osób. Zob. szerzej o tym np. w: W. Chmielarz, *Spółeczeństwo informacyjne w Polsce – wybrane aspekty*, Ekonomiczno-Informatyczny Kwartalnik Teoretyczny 11 (2007), s. 11–36; P. Grabowiec, *Spółeczeństwo informacyjne – zakres i pojęcie*, Przegląd Historyczno-Politologiczny 1 (2008), nr 1, s. 23–32.

¹² Po raz pierwszy termin „społeczeństwo wiedzy” został użyty w 1947 r. przez Norberta Wienera w publikacji na temat relacji między cybernetyką i społeczeństwem. Szczegółowe analizy na temat procesu powstania tego rodzaju społeczeństwa po raz pierwszy podjął Peter F. Drucker. Zob. o tym np. w: P.F. Drucker, *Myśli przewodnie Druckera*, Warszawa 2002; idem, *Zarządzanie w czasach burzliwych. Nowe wyzwania – nowe horyzonty*, Kraków 1995.

¹³ Zob. np. J. Czarkowski, *Spółeczeństwo oparte na wiedzy – nowe obszary zagrożenia wykluczeniem*, Edukacja Dorosłych 2 (2009), s. 39–54; J. Koch, *Spółeczeństwo oparte na wiedzy – wyzwania dla Polski*, http://www.wctt.pl/site_media/upload/downloads/aHRydC0yMDA/htrt-2009-iv_.pdf (10.02.2015), s. 1–2; K. Ślącza (red.), *Spółeczeństwo oparte na wiedzy w dobie globalizacji. Wybrane zagadnienia*, Katowice 2003.

przyjętej terminologii zawsze odwołują się do kapitału ludzkiego, a zwłaszcza do wiedzy jako indywidualnej własności, którą człowiek sam buduje na podstawie informacji zdobywanych z różnych źródeł¹⁴. W tym zaangażowaniu szczególne miejsce zajmuje aktywność intelektualna jednostki¹⁵.

Cechą charakterystyczną społeczeństwa wiedzy jest otwartość i odwaga intelektualna oraz przekonanie o dużych możliwościach człowieka w zakresie zdobywania i wykorzystywania wiedzy¹⁶. W związku z powyższym wytwarzanie i przetwarzanie wiedzy zajmuje centralne miejsce. Zachodzą przy tym wyraźne zmiany w gospodarce. „Dobrem najbardziej pożądanym – jak trafnie zauważa Aleksander Lipski – stała się wiedza, kojarzona w tym kontekście z takimi pokrewnymi terminami jak: kapitał intelektualny, kapitał ludzki, zasoby niematerialne (*intangibles*)”¹⁷. Gwałtowny rozwój technologii informacyjnych i komunikacyjnych oraz gospodarki opartej na wiedzy zastępuje tradycyjną produkcję fabryczną¹⁸. W społeczeństwie wiedzy każdy pracownik wnosi do firmy swój własny wkład. Jest nim wiedza, która stanowi istotny element warsztatu pracy. Jednocześnie ta wiedza i umiejętności wszystkich pracowników danej firmy są traktowane jako zasoby, którymi należy zarządzać w celu podnoszenia efektywności organizacji¹⁹. Wiodącą pozycję zajmują tu eksperci, czyli „zróżnicowana grupa ludzi, których łączy stosowanie najnowocześniejszych technologii informatycznych do identyfikacji, analizy i rozwiązywania problemów”²⁰. Dzięki ich aktywności zawodowej zachodzą zmiany w wykształceniu pracowników oraz w rozwoju organizacji jako zespołu „ludzi wiedzy”²¹. Aktywność zawodowa ekspertów zostaje uzupełniona o pracę menadżerów, czyli osób zarządzających organizacją m.in. poprzez stawianie określonych celów i zadań, koordynowanie

¹⁴ Zob. np. ibidem; M. Gruchola, *Spoleczeństwo wiedzy*, Roczniki Wyższej Szkoły Biznesu i Administracji w Łukowie 3 (2007), s. 143–163; J. Tomaszczyk, *Spoleczeństwo informacji i wiedzy*, Praktyka i teoria Informatyki Naukowej i Technicznej 18 (2010), nr 2, s. 20–30; M. Zemło, *Spoleczeństwo wiedzy – kwestia bliskiej czy odległej przyszłości?*, Przegląd Socjologiczny 57 (2008), z. 3, s. 59–77.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ A. Lipski, *Co wiemy o „spoleczeństwie wiedzy”?*, http://www.ue.katowice.pl/uploads/media/11_A.Lipski_Co_wiemy_o_spoleczenstwie_wiedzy.pdf (10.02.2015), s. 1.

¹⁸ Szerzej na ten temat pisze np. K. Beyer, *Od epoki agrarnej po gospodarkę opartą na wiedzy*, http://www.wneiz.pl/nauka_wneiz/sip/sip30-2012/SiP-30-11.pdf (12.02.2015), s. 1–12; L. Craig, L. Moore, *Intellectual Capital in Enterprise Success: Strategy Revisited*, Hoboken-New Jersey 2008; E. Skrzypek, *Jakościowy wymiar zarządzania wiedzą – teoria i praktyka*, http://jmf.wzr.pl/pim/2012_3_1_38.pdf (12.02.2015), s. 1–15.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postronkowej*, Wrocław 2001, s. 225.

²¹ Zob. o tym np. w: J. Banasiak, *Najważniejsza jest skuteczność. Praktyczne zarządzanie wiedzą w zespole*, http://csjet.pl/zarzadzanie_wiedza.pdf (14.02.2015), s. 1–11.

potencjałem wiedzy pracowników²². W takiej rzeczywistości miejsce pracy traktowane jest jako organizacja, w której niemal każde zadanie wypełniane jest przez pracowników w zespołach. Zwykle odpowiedzialność za jakość działań ponoszą wszyscy członkowie określonej grupy roboczej. Oni też są zobowiązani do uczestnictwa w poprawie efektywności pracy organizacji²³. Co więcej, od pracowników oczekuje się mobilności, czyli zdolności do podejmowania nowych wyzwań, elastycznego czasu pracy oraz pozyskiwania, modyfikowania, rozwijania, „sprzedaży” wiedzy w formie nowych produktów, usług i technologii przy jednoczesnym posiadaniu własnych aspiracji²⁴.

W związku z powyższym w społeczeństwie wiedzy istotne miejsce zajmują różnego rodzaju działania, które umożliwiają pracownikom podnoszenie kwalifikacji i podejmowanie nowych zadań²⁵. Współcześnie człowiek ma wiele możliwości pozyskiwania informacji i przetwarzania ich, a przez to wzbogacania wiedzy osobistej. Stąd też za istotną cechę społeczeństwa wiedzy uznaje się permanentną edukację w różnej formie (w tym także autoedukację) oraz zastosowanie wiedzy teoretycznej w praktyce²⁶. Z tym wiąże się nowa rola nauki, bez której nie ma rzetelnej edukacji i nowatorskich rozwiązań technologicznych istotnych dla przemysłu i gospodarki²⁷. Takie tendencje prowadzą do powiększenia się sektora usług w edukacji oraz wzrostu poziomu wykształcenia i rozwoju informatyki. Wpływają też na promocję różnego rodzaju form kształcenia, dzięki którym jednostka aktywnie uczestniczy w procesie pozyskiwania nowej wiedzy i podejmuje innowacyjne działania związane z wykorzystaniem zdobytej wiedzy w praktyce (np. w pracy zawodowej, w życiu codziennym)²⁸. Dzięki zdobywaniu i wykorzystywaniu wiedzy w nowych sytuacjach szybko następuje przyrost informacji. Powstają też coraz bardziej nowoczesne, a zarazem precyzyjne urządzenia, z których człowiek może korzystać w różnych sferach życia, w tym także w edukacji. Dąży się przy tym do wprowadzania zintegrowanego systemu komputerowego wspomagającego zarządzanie organizacją uczącą się²⁹.

Konsekwencją wyżej wymienionych procesów zachodzących w społeczeństwie wiedzy jest promocja nowoczesnej (co nie znaczy, że jakościowo lepszej), a zarazem ustawicznej edukacji człowieka oraz zapewnienie znacznie

²² J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postronkowej*, s. 224–225.

²³ Ibidem.

²⁴ A. Lipski, *Co wiemy o „społeczeństwie wiedzy”?*, s. 3.

²⁵ Zob. więcej o tym np. w: A. Wiktorska-Święcka, *Kompetencje kluczowe jednostki jako element kapitału ludzkiego w zmieniającym się globalnym społeczeństwie wiedzy*, w: D. Moroń (red.), *Kapitał ludzki i społeczny. Wybrane problemy teorii i praktyki*, Wrocław, s. 92–100.

²⁶ J. Szempruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, Kraków 2012, s. 63–77.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

szerszego dostępu do niej³⁰. Wzrasta przy tym liczba szkół i różnych szkoleń, kursów, warsztatów oraz osób z wyższym wykształceniem. Wprowadza się standaryzację wiedzy zdobywanej zarówno w szkole, jak i na studiach wyższych. Dominują algorytmy, skale, punktacje, ankiety, mierzenie wkładu pracy uczestników zajęć oraz ilościowe rankingi osiągnięć uczniów, studentów, nauczycieli, co prowadzi do instrumentalizacji systemu edukacji i podporządkowania go koniunkturalnym wymogom ekonomicznym. „Tendencja ta – jak słusznie twierdzi A. Lipski – dotyka [...] nie tylko [...] absolwentów, ale także samych wytwórców, czyli nauczycieli, którzy poddani są regularnym ocenom ich pracy przy pomocy narzędzi pomiarowych coraz bardziej wymyślnych, a jednocześnie coraz bardziej deformujących obraz specyfiki ich pracy”³¹. Właśnie szkolnictwo wyższe zamieniono w „placówkę usługową”, dostosowując oferty programu i profile kształcenia do wyzwań gospodarki rynkowej³². Dyplom szkoły wyższej traktuje się jako towar, a uniwersytety stają się inkubatorami przedsiębiorczości³³. Edukacja uniwersytecka zmierza do „uzawodowienia”³⁴. Od studenta wymaga się przede wszystkim umiejętności sprawnego wyszukiwania wiadomości i dokonywania ich selekcji z zastosowaniem nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych (np. komputera, Internetu)³⁵. Zanika przy tym „kultura uczenia się i studiowania”³⁶, czego wyrazem jest rezygnacja z samodzielnego myślenia i pogłębionej refleksji na rzecz kształtowania praktycznych, zawodowych umiejętności, „sprowadzonych do poziomu *know-how* w zakresie obsługi multimediiów i skutecznej autoprezentacji marketingowej”³⁷, określonych w mierzalnych efektach kształcenia i weryfikowanych przez różne zespoły ekspertów wewnętrznych i zewnętrznych. Typowe dla społeczeństwa wiedzy są też usługi edukacyjne w formie kursów, szkoleń, warsztatów, prowadzone przez trenerów, mentorów, coachów, których organizatorzy zapewniają łatwe i szybkie efekty w postaci umiejętności interpersonalnych i zdolności bycia kreatywnym w pracy zawodowej³⁸. Marginalizuje się przekaz wiedzy uniwersalnej oraz kulturowanie sprawności i kultury intelektualnej niezbędnej w krytycznym i twórczym odbiorze informacji pochodzących z różnych źródeł³⁹. Stąd też człowiek

³⁰ A. Lipski, *Co wiemy o „społeczeństwie wiedzy”?*, s. 6.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 6–7.

³³ Ibidem, s. 6.

³⁴ Ibidem, s. 7–8.

³⁵ Ibidem, s. 7–9.

³⁶ L. Witkowski, *Koniec kultury uczenia się?*, w: M. Jaworska-Witkowska (red.), *Jaka kultura? Sfera publiczna a spory o edukację, pedagogikę i zarządzanie*, Szczecin 2008, s. 237.

³⁷ A. Lipski, *Co wiemy o „społeczeństwie wiedzy”?*, s. 8.

³⁸ Ibidem.

³⁹ L. Witkowski, *Koniec kultury uczenia się?*, w: M. Jaworska-Witkowska (red.), *Jaka kultura?*, s. 237.

staje się podatny na manipulacje np. w kwestii światopoglądowej, konsumencjonalnej, politycznej⁴⁰. W tej sytuacji konieczne są zdecydowanie bardziej rzetelne i miarodajne formy kształcenia ustawicznego angażujące osobę do samodzielnego, pogłębionego, refleksyjnego rozszerzania i aktualizowania zdobytej wiedzy oraz doskonalenia umiejętności i kompetencji zawodowych.

Autoedukacja kapitałem w pracy nauczyciela wychowania do życia w rodzinie

Tendencje zachodzące w społeczeństwie wiedzy w mniejszym lub większym stopniu oddziałują na nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Jego rola w przekazie informacji maleje na rzecz pozaszkolnych źródeł wiedzy. Uczniowie często czerpią informacje na tematy związane z małżeństwem i rodziną oraz życiem z mediów, a przede wszystkim z Internetu⁴¹. Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie staje przed koniecznością dobrej znajomości nie tylko założeń programowych przedmiotu, ale również aktualnych zagadnień (w tym także zagrożeń) obecnych w mediach oraz znajomości mentalności uczniów, ich wiedzy osobistej i doświadczeń. To z kolei wymaga permanentnego zaangażowania we własny holistyczny rozwój oraz doskonalenia kompetencji merytorycznych i metodycznych. Istotną rolę odgrywa tu autoedukacja, w której uwzględnia się wymogi stawiane przez społeczeństwo wiedzy. Są to m.in. wyzwania związane z byciem specjalistą w problematyce małżeńsko-rodzinnej oraz innowacyjnością w pracy dydaktyczno-wychowawczej. Oprócz tego istotna jest również otwartość, zdolność do dialogu i umiejętność współdziałania w zespole pedagogicznym. Właściwie przygotowany do pracy edukacyjnej nauczyciel wychowania do życia w rodzinie stwarza uczniom odpowiednie warunki do porządkowania wiedzy, pobudza do samodzielnego i krytycznego myślenia, sprzyja uzupełnianiu wiadomości i pomaga w kształtowaniu światopoglądu w oparciu o uniwersalne wartości. Sam też poszerza wiedzę merytoryczną i metodyczną⁴².

Podstawą autoedukacji nauczyciela wychowania do życia w rodzinie jest nauka i jej wkład w nowatorskie rozwiązania edukacyjne, które można wykorzystać w holistycznym kształceniu uczniów. W tej perspektywie główna aktyw-

⁴⁰ A. Lipski, *Co wiemy o „społeczeństwie wiedzy”?*, s. 8.

⁴¹ Zob. np. A. Gmiterek-Zabłocka, *Dotarliśmy do badań zleconych przez MEN - jest trend: uczniowie i rodzice chcą edukacji seksualnej w szkole*, http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103085,16618345,Dotarliśmy_do_badań_zleconych_przez_MEN___jest_trend_.html (23.02.2015); *Jak wygląda wychowanie do życia w rodzinie?*, <http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x82107/jak-wyglada-wychowanie-do-zycia-w-rodzinie/> (23.02.2015).

⁴² Dz. Jankowski, *Autoedukacja*, w: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna...*, s. 234–237.

ność autoedukacyjna nauczyciela to rzetelne, permanentne, krytyczne zgłębianie wiedzy i tworzenie nowych, innowacyjnych, wielostronnie aktywizujących sposobów przekazywania tej wiedzy uczestnikom zajęć *wychowanie do życia w rodzinie* oraz kształcenie i doskonalenie w sobie nowych kompetencji⁴³. Autoedukacja ma zatem sprzyjać zarówno gromadzeniu i przetwarzaniu nowej wiedzy, jak też skutecznemu i twórczemu wykorzystaniu jej w doskonaleniu zawodowym oraz w pracy dydaktyczno-wychowawczej⁴⁴.

W autoedukacji nauczyciela wychowania do życia w rodzinie szczególne miejsce zajmuje wysoki poziom zaangażowania w proces edukacyjny, zdolność do wykorzystania wielości potencjalnych czynników i środków służących rozwojowi osobistemu i zawodowemu, świadomość potrzeby ciągłej ewaluacji aktywności zawodowej oraz umiejętność twórczego współdziałania w gronie pedagogicznym. Niemniej istotne są również osobiste aspiracje i ambicje oraz zdolność do samodzielnego i krytycznego myślenia⁴⁵. Stymulują one nauczyciela wychowania do życia w rodzinie do podejmowania różnych form aktywności autoedukacyjnej. Ułatwiają też dokonywanie wyborów dotyczących lektury publikacji naukowych i pomocy dydaktycznych oraz udziału w zorganizowanych szkoleniach, kursach, warsztatach. Dzięki umiejętności twórczego myślenia nauczyciel wychowania do życia w rodzinie potrafi samodzielnie wybierać wśród docierających do niego informacji o różnej treści i jakości oraz przekształcać te informacje w wiedzę istotną w jego pracy edukacyjnej⁴⁶. Aktywność własna w procesie autoedukacji przyczynia się też do kształtowania kompetencji krytycznego selekcjonowania informacji i przetwarzania ich w wiedzę oraz ich zrozumienia i wykorzystania w pracy dydaktyczno-wychowawczej⁴⁷. Co więcej, wiedza rzetelnie i krytycznie pozyskiwana w procesie autoedukacji ułatwia nauczycielowi wychowania do życia w rodzinie rozumienie świata i uczniów. Pomaga też skutecznie bronić się przed manipulacją stosowaną w mediach i przed konsumpcyjnym, płytkim, uproszczonym korzystaniem z różnych form doskonalenia zawodowego (np. kursów, szkoleń, warsztatów), w których propaguje się ideologię gender i style życia niszczące rodzinę⁴⁸.

Autoedukacja nauczyciela wychowania do życia w rodzinie jest czynnikiem wspomagającym doskonalenie jakości pracy poprzez integrowanie wiedzy i działania edukacyjnego. Minimalizuje negatywne skutki oddzielania teorii od

⁴³ Ibidem; J. Szempruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, s. 68–81.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ A. Ponikiewska, *Wychowanie w czasach gender*, <http://wpolityce.pl/spoleczenstwo/83149-wychowanie-w-czasach-gender> (23.02.2015).

praktyki. Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie bezpośrednio dostrzega aktualne problemy wychowawcze i wyzwania metodyczne, które próbuje rozwiązywać. Interakcje edukacyjne motywują go do poszukiwania innowacyjnych rozwiązań w celu zainteresowania uczniów tematyką zajęć oraz motywowania do aktywnego udziału w odkrywaniu wiedzy na temat małżeństwa i rodziny. Znajduje to wyraz m.in. w popularyzacji zagadnień za pomocą multimedialnych środków dydaktycznych. Przykładowo, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie w czasie zajęć może skorzystać z audiowizualnej prezentacji komputerowej, filmów edukacyjnych, tablicy interaktywnej. W ten sposób nie tylko zostaną uzupełnione tradycyjne metody i techniki nauczania, ale także będzie udoskonalona działalność edukacyjna. Co ważne, umiejętność zastosowania technik informacyjnych świadczy o kompetencjach informacyjnych nauczyciela wychowania do życia w rodzinie⁴⁹.

Zawsze jednak głównym czynnikiem warunkującym uczniom dostęp do rzetelnej wiedzy i kompleksowego wsparcia w integralnym rozwoju pozostaje osobowość nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Stąd też w autoedukacji znaczącą rolę zajmuje aktywność związana z rozwojem osobowym⁵⁰. To, kim jest nauczyciel wychowania do życia w rodzinie jako osoba, warunkuje skuteczność jego pracy edukacyjnej. Uznawany system wartości, otwartość, cierpliwość, wytrwałość, twórczość, samodzielność w myśleniu i działaniu, podmiotowe traktowanie uczniów, poczucie humoru, empatia, umiejętności prowadzenia dialogu i odczytywania komunikatów niewerbalnych, wysoki poziom samokontroli i samowiedzy, postawa nonkonformistyczna, stabilność emocjonalna, umiłowanie ucznia, autentyczność, świadome, rozumne i refleksyjne bycie z uczniami oraz towarzyszenie im w odkrywaniu autentycznych wartości odgrywa istotną rolę w jakości działań podejmowanych przez nauczyciela podczas zajęć. Nie można zatem pomijać kształtowania tych cech i sprawności w autoedukacji. Przeciwnie, aktywność związana z kształtowaniem dojrzałej osobowości wzbogaca samodzielne zdobywanie wiedzy i poszerzanie umiejętności⁵¹. Wynika wprost z istoty właściwie rozumianej autoedukacji. Decyduje nie tylko o jej integralnym ujęciu, ale także o istotnym znaczeniu dla efektywnej pracy edukacyjnej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie.

⁴⁹ Zob. szerzej o tym np. w: B. Kędzierska, *Kompetencje informacyjne w kształceniu ustawicznym*, Warszawa 2007.

⁵⁰ T. Prymak, *Autoedukacja szansą współczesnego człowieka*, w: A. Karpińska, W. Wróblewska (red.), *Kierunki rozwoju dydaktyki w dialogu i perspektywie*, Warszawa 2011, s. 236, 242–243.

⁵¹ Ibidem.

Zakończenie

Autoedukacja wpisana jest w dynamikę rozwoju zawodowego nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Zasluguje ona na uwagę także w kontekście współczesnych zmian społecznych i kulturowych. Pojawienie się tendencji typowych dla społeczeństwa wiedzy rodzi potrzebę dowartościowania wiedzy merytorycznej i metodycznej, którą nauczyciel wychowania do życia w rodzinie zdobywa samodzielnie, z różnych źródeł, wykazując refleksyjność i krytycyzm. Integralnie z tym związana jest umiejętność wykorzystywania tej wiedzy w praktyce, wzbogacona o zastosowanie nowych technologii informacyjnych. Odpowiednie przygotowanie do zajęć wymaga nie tylko wiedzy teoretycznej, ale także twórczego wykorzystania w pracy edukacyjnej. W ten sposób można przezwyciężać dualizm teorii i praktyki oraz wielostronnie aktywizować uczniów.

Dobrze prowadzona i skuteczna autoedukacja wymaga również zaangażowania nauczyciela wychowania do życia w rodzinie w nieustanny rozwój samego siebie według przyjętych wartości⁵². Wraz z doskonaleniem cech osobowych następuje zmiana w myśleniu i działaniu. Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie, uczestnicząc w autoedukacji dąży do krytycznego i refleksyjnego pozyskania zarówno nowej wiedzy, jak też do wzbogacenia osobistego doświadczenia. Korzysta przy tym z nowoczesnych form doskonalenia zawodowego (np. zasobów internetowych, zasobów cyfrowych bibliotek), dokonując selekcji i starannej weryfikacji różnych treści dostępnych w Internecie. Za istotne uznaje też współdziałanie z gronem pedagogicznym szkoły, w której pracuje. Ma bowiem świadomość, że wszyscy nauczyciele, stale rozszerzając oraz aktualizując zdobytą wiedzę, umiejętności i kompetencje, wnoszą znaczący wkład w kapitał intelektualny szkoły.

Niewątpliwie społeczeństwo wiedzy umożliwia nauczycielowi wychowania do życia w rodzinie aktywność autoedukacyjną. Świadome, krytyczne i twórcze zaangażowanie w rozszerzanie oraz aktualizowanie zdobytej wiedzy i doskonalenie umiejętności nie wystarczy jednak. Konieczne jest zaangażowanie w rozwój własnej osobowości. Tylko dzięki kompleksowym działaniom autoedukacyjnym możliwe staje się podmiotowe i odpowiedzialne funkcjonowanie nauczyciela wychowania do życia w rodzinie w społeczeństwie wiedzy.

⁵² Ibidem.

AUTOEDUKACJA NAUCZYCIELA WYCHOWANIA DO ŻYCIA W RODZINIE WOBEC WYZWAŃ SPOŁECZEŃSTWA WIEDZY

(STRESZCZENIE)

W społeczeństwie wiedzy kluczową rolę spełnia oświata i nauka. Wzrasta też rola wiedzy teoretycznej w przygotowaniu specjalistów w różnych zawodach. Za istotną uznaje się autoedukację związaną z pracą zawodową. Ta aktywność edukacyjna odnosi się także do nauczycieli wychowania do życia w rodzinie. Są oni zobowiązani do poszerzania wiedzy merytorycznej i doskonalenia umiejętności. Praca zawodowa nauczycieli wychowania do życia w rodzinie wiąże się wprost z dążeniem do podnoszenia efektywności nauczania i wychowania oraz z wdrażaniem uczniów do kształcenia ustawicznego. Rzetelne wykonanie obowiązków zawodowych wynikających z bycia nauczycielem i wychowawcą wymaga aktywnego zaangażowania we własny profesjonalny rozwój poprzez autoedukację. Autoedukacja nauczyciela wychowania do życia w rodzinie dotyczy głównie kwestii merytorycznych i metodycznych. Wynika nie tylko z wymagań programowych oraz oczekiwań podmiotów odpowiedzialnych za edukację (np. dyrekcji szkoły, kuratorium, ministerstwa edukacji narodowej) i społeczeństwa, ale także z uznawanego systemu wartości, własnych zainteresowań i doświadczeń zawodowych. W praktyce nauczyciel wychowania do życia w rodzinie sam decyduje o wyborze treści, metod i środków autoedukacji. Szkoła jako miejsce pracy wspomaga go w dokonywaniu wyboru poprzez motywację do twórczej aktywności i stawianie zobowiązań związanych z doskonaleniem zawodowym.

SELF-EDUCATION OF A PREPARATION FOR FAMILY LIFE TEACHER IN THE FACE OF CHALLENGES POSEDBY THE KNOWLEDGE-BASED SOCIETY

(SUMMARY)

In the knowledge-based society, education and science play a key role. Also, the significance of theoretical knowledge in training specialists in various professions is increasing. Self-education in professional life is considered important. Such educational activity also applies to Preparation for Family Life teachers who are under the obligation to expand their knowledge and to develop their skills. Professional career of Preparation for Family Life teachers is directly linked to the need of increasing the efficiency of teaching and educating, as well as introducing pupils to lifelong learning. Diligent fulfilment of professional duties, which result from being a teacher and educator, requires an active commitment to one's professional development through self-education. Self-education of a Preparation for Family Life teacher concerns mainly knowledge-related and methodological issues. It results not only from curricular requirements and expectations of institutions responsible for education (e.g. headmasters, education office, Ministry of Education) and the society, but also from the established system of values, teachers' own interests and professional experience. In practice, Preparation for Family Life teachers decide themselves on the issues, methods and means of self-education. The school as their workplace supports them in making the choices by motivating them to creative activity and by setting requirements for professional development.

SELBSTBILDUNG DES LEHRERS FÜR DAS FACH ERZIEHUNG ZUM LEBEN IN DER FAMILIE ANGESICHTS DER HERAUSFORDERUNGEN DER WISSENSGESELLSCHAFT

(ZUSAMMENFASSUNG)

In der Wissensgesellschaft spielt die Bildung und Wissenschaft eine Schlüsselrolle. Die Bedeutung der theoretischen Bildung für die Vorbereitung der Fachkräfte in verschiedenen Berufen wächst ständig. Die Weiterbildung im Bereich des eigenen Berufes wird für wichtig gehalten. Dies bezieht sich auch auf die Lehrer für das Fach Erziehung zum Leben in der Familie. Sie sind verpflichtet, ihr Fachwissen zu erweitern und Fertigkeiten zu verbessern. Die berufliche Tätigkeit der Lehrer für das Fach Erziehung zum Leben in der Familie ist direkt mit der Erhöhung der Lehr- und Erziehungseffekte verbunden sowie mit der Einübung der Schüler in die ständige Selbstbildung. Eine solide Erfüllung der Berufspflichten, die aus dem Lehrer- und Erzieherberuf resultieren, verlangt nach einem aktiven Engagement für die eigene professionelle Entfaltung durch die Selbstbildung. Die Selbstbildung des Lehrers für das Fach Erziehung zum Leben in der Familie bezieht sich hauptsächlich auf Sachfragen sowie methodische Dinge. Dies ergibt sich nicht nur aus den Erfordernissen der Programmgrundlage sowie aus den Erwartungen der Verantwortlichen für die Erziehung und Bildung (Schuldirektion, Kuratorium, Bildungsministerium) und der Gesellschaft, sondern auch aus dem Wertesystem, eigenen Interessen und der Berufserfahrungen. Praktisch entscheidet der Lehrer für das Fach Erziehung zum Leben in der Familie selbst über die Auswahl der Inhalte, der Methoden und Mittel der Selbstbildung. Die Schule als sein Arbeitsort unterstützt ihn in dieser Entscheidung durch die Motivierung zur kreativen Aktivität sowie durch Forderungen, die mit der Berufsbildung verbunden sind.

Ks. Wojstaw Czupryński
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Przygotowanie do małżeństwa w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych

Słowa kluczowe: narzeczeni, przygotowanie do małżeństwa, sakrament małżeństwa, rozwód, duszpasterstwo rodzin.

Keywords: engaged couple, marriage preparation, sacrament of matrimony, divorce, family ministries.

Schlüsselworte: Verlobte, Ehevorbereitung, Ehesakrament, Ehescheidung, Familienseelsorge.

Na bazie doświadczenia pracy duszpasterskiej i psychologicznej wśród małżonków, a także na podstawie wyników badań przeprowadzonych wśród narzeczonych można stwierdzić, że przesłanki, na podstawie których młodzi ludzie decydują się na zawarcie małżeństwa są niedojrzałe. Okazuje się, że nierzadko jedynym lub głównym motywem dla takiej decyzji jest atrakcyjność seksualna, presja otoczenia, bliżej nieokreślone uczucie zakochania¹. Często decyzje o zawarciu sakramentalnego małżeństwa podejmują osoby, które nie rozumieją jego istoty, kwestionują jego nierozzerwalność, akceptują różny stopień rozwiązłości, wykluczają posiadanie potomstwa². Zdarza się, że podstawą zawarcia małżeństwa jest obyczaj, presja rodziny i środowiska³. Z pewnością właśnie w obszarze motywacji należy upatrywać przyczyn coraz większej liczby rozwodów i małżeństw w kryzysie. Dostrzega się, że przyczyna wielu nieszczęśliwych małżeństw leży w wielkim pośpiechu i lekkomyślności przy ich zawieraniu, niedoj-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Wojstaw Czupryński, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, czuwoj@wp.pl.

¹ J. Goleń, *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2013, s. 15–16.

² T. Jakubowicz, *Dojrzałość do małżeństwa – wybór współmałżonka*, *Katecheta* 3 (2000), s. 22–28.

³ M. Dziewiecki, *Rodzina domem miłości i życia*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2011, s. 78–79.

rzalność decyzji, tolerowanie obecnej w społeczeństwie mentalności rozwodowej, ukrywane przed ślubem anomalie psychiczne, nałogi i zakorzenione wady⁴.

Do powyższych konstatacji dodać jeszcze trzeba, że przygotowanie do małżeństwa w ramach poszczególnych parafii znamionuje różnorodność wymagań, zasad oraz rozumienia etapów przygotowania do małżeństwa, o których mówi się w *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*. Wymowne w tym względzie są wypowiedzi narzeczonych, jakie można odnaleźć na forach internetowych⁵.

Coraz większa liczba rozbitych małżeństw jest wyzwaniem dla duszpasterzy. Należy – jak zachęca Benedykt XVI – „dołożyć maksymalnej troski duszpasterskiej w przygotowanie nowożeńców i uprzednie zweryfikowanie ich przekonań odnośnie do niepodważalnych zobowiązań wpływających na ważność sakramentu małżeństwa”⁶. Papież polecił Papieskiej Radzie do spraw Rodziny opracowanie *Vademecum*, dotyczącego przygotowania do sakramentu małżeństwa, jednocześnie podkreślając, że wśród wielu jej działań jest to zadanie priorytetowe⁷. W opracowanym dokumencie zwraca się uwagę na rolę i zadania formatorów narzeczonych, zarówno kapłana, jak i dojrzałych par małżeńskich⁸.

Zadanie pogłębionej refleksji nad praktyką przygotowania do sakramentalnego małżeństwa i odwaga postawienia diagnozy co do kondycji tego obszaru duszpasterstwa stają się pilniejsze zwłaszcza w kontekście bardzo dynamicznie postępującej sekularyzacji i dechrystianizacji⁹. Do przyjęcia takiej postawy zachęca nas papież Franciszek w ostatniej adhortacji, gdyż wyraża nadzieję na podjęcie odpowiednich kroków, „aby podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia, które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są”¹⁰.

⁴ Trzecia instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (13.12.1989), w: Cz. Krakowiak, L. Adamowicz (red.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, Lublin 1994, p. 32.

⁵ W cytacie utrzymano pisownię oryginalną: „Niektóre kościoły tolerują zaświadczenie z liceum (mój akurat nie), ale to rzadkość. W większości i tak trzeba iść na nauki, które muszą przyznać w wielu miejscach mają różny czas trwania” – <http://forum.e-wesele.pl/index.php/topic,3343.0.html> (15.02.2015). „Ojciec prowadzący jest spoko, mamy za jednym zamachem nauki, poradnię i skupienie przedślubne (zdziwił się jak mu o tym powiedziałam i stwierdził „skupicie się tutaj a ja wam podpiszę” – <http://www.forum.wyjdzamnie.pl/nastepny-vt392.html?postdays=0&postorder=asc&start=195&sid=0212bffa664cbf4c9a71d31fd8468080> (15.02.2015).

⁶ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”* (22.02.2007), Kraków 2007, p. 29.

⁷ Papieska Rada do spraw Rodziny, *Vademecum dotyczące przygotowania do małżeństwa. Propositio*. (2010), p. 10.

⁸ Ibidem, p. 32–44.

⁹ K. Misiaszek, *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda*, Ateneum Kapłańskie 85 (1993), z. 1, s. 76–77.

¹⁰ Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 listopada 2013), Kraków 2013, p. 25.

1. Cywilizacyjne źródła niepokoju

Uwarunkowania obecnego czasu, naznaczonego kryzysem wartości, ideowym pluralizmem, permissywnym moralnym i intensywnie postępującym procesem kontestacji wszelkich norm stanowią poważne wyzwanie dla ukazania właściwego wzorca małżeństwa. Małżeństwo i rodzina są zawsze lustrem zjawisk dokonujących się w społeczeństwie¹¹. Dysfunkcje w tych obszarach są ściśle powiązane z takimi zjawiskami społecznymi, jak kształtowanie się nowych modeli kulturowych, swoboda obyczajowa, mediatyzacja kultury, „prywatyzacja” wiary i marginalizacja kościelności.

A. Nowe modele kulturowe

W procesie powszechnego zastępowania rodziny tzw. układem partnerskim zmianie ulegają normy społeczne odnoszące się do instytucji małżeństwa. Związki partnerskie, jeszcze niedawno piętnowane, nie są już nazywane konkubinatem, ale zyskują społeczną akceptację. Fakt wzrastającej liczby wolnych związków odbija się negatywnie na sferze religijnej i moralnej. Zamazuje się sens instytucji małżeństwa, wypacza się pojęcie rodziny¹². Coraz częstszym zjawiskiem są rodziny, w skład których wchodzi dzieci z poprzedniego małżeństwa. Tym samym „zagadnienie trwałości, wierności i nierozzerwalności małżeńskiej staje się tematem wstydlivym, w najlepszym wypadku teoretycznym, który nie wytrzymuje konfrontacji z życiem”¹³.

Znamiona współczesnego kryzysu instytucji małżeństwa w Europie i w Polsce to ogromny wzrost liczby nieważnie zawartych małżeństw sakramentalnych oraz rozpad więzi małżeńskich i rodzinnych. Jednocześnie dostrzega się dynamicznie narastające oddziaływanie wzorców laickich oraz modeli życia małżeńsko-rodzinnego, sprzecznych z zamysłem Bożym o małżeństwie i rodzinie. Jeszcze zanim kulturowe oddziaływanie Zachodu stało się komponentem życia po zmianach ustrojowych 1989 r., większość narzeczonych nie dostrzegała w czystości przedmałżeńskiej wartości, o którą warto zabiegać¹⁴. Dziś ta tendencja się utrwaliła, stając się normą kulturową.

¹¹ W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 58–61.

¹² S. Dziekoński, *Korelacja wychowania w rodzinie, parafii, szkole – potrzeba i możliwości*, w: P. Tomasiak (red.), *Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, Warszawa 2003, s. 43.

¹³ A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?* w: A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin 2007, s. 753.

¹⁴ J. Laskowski, *Opinie młodzieży o czystości przedmałżeńskiej*, *Chrześcijanin w świecie* 17 (1986), nr 163, s. 32.

W badaniach ankietowych przeprowadzanych systematycznie przez Ośrodek Formacji Małżeńskiej w Olsztynie uwidaczniają się przeobrażenia w moralnej ocenie tego typu zachowań. Blisko 85% spośród przebadanych uczestników katechezy przedmałżeńskiej deklaruje wspólne zamieszkanie z narzeczonym/narzeczoną. Coraz częściej sami rodzice zabiegają o własne mieszkania dla swoich dorosłych córek i synów, w którym mogliby bez przeszkód zamieszkiwać ze swoim przyjacielem lub przyjaciółką¹⁵. Osoby o nastawieniu radykalnym określają postulat czystości przedmałżeńskiej jako anachronizm, inne zaś – o nastawieniu liberalno-hedonistycznym – traktują współżycie seksualne jako naturalne, niczym nieskrępowane źródło przyjemnego spędzania wolnego czasu z ukochaną osobą. Zaledwie około 40% ankietowanych w mniejszym lub większym stopniu zwraca uwagę na normy moralne i nauczanie Kościoła odnoszące się do sfery życia seksualnego¹⁶. Dynamicznie postępująca seksualizacja kultury kształtuje nowy sposób postrzegania człowieka – jego wartość jest zależna od atrakcyjności seksualnej, a osoba jest postrzegana wyłącznie jako obiekt seksualny. Dotychczasowe normy, respektowane od pokoleń, takie jak: wierność małżeńska, abstynencja seksualna do czasu zawarcia małżeństwa przestały być wyznacznikiem postępowania ogromnej części społeczeństwa.

Socjologowie zauważają również coraz szerszą kontestację niektórych norm moralnych dotyczących rodziny i małżeństwa. „Badania nad postawami wobec norm zabraniających stosowania środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży wskazują na znaczne upowszechnienie się mentalności, będącej przejawem laickiego sposobu wartościowania”¹⁷. To wszystko potwierdza słuszność tezy, że samorealizacja, odniesienie sukcesu i czerpanie przyjemności (z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) stają się w polskim społeczeństwie coraz częściej akceptowanym stylem postępowania.

B. Mediatyzacja kultury

Znaczącą rolę w zarysowanym powyżej procesie odgrywają media, wydatnie przyczyniając się do mentalnej rewolucji całych społeczeństw¹⁸. Obraz rodzi emocje, stwarza możliwość przeżycia piękna, broni przed niebezpieczeństwem

¹⁵ S. Mazur, *Wartość czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej*, Teologia i Moralność 80 (2008), s. 80.

¹⁶ Ośrodek Formacji Małżeńskiej w Olsztynie działa w ramach Stowarzyszenia „Persona Humana” w oparciu o statut zatwierdzony przez abp. Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego. Zasadniczym celem jego działalności jest wspieranie małżeństw i rodzin w pokonywaniu kryzysów oraz organizowanie konferencji dla narzeczonych. Zob. <http://personahumana.pl/index.php?b-osrodek-formacji-malzenskiej-b-,31> (15.02.2015).

¹⁷ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 430.

¹⁸ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe*, Kraków 2002, s. 13.

werbalizmu. Jednakże obraz medialny, angażując przede wszystkim sferę zmysłową, neutralizuje intelektualne władze człowieka. „Widzieć” nie zawsze oznacza „zrozumieć”. Słowo jako nośnik sensu stanowi fundament myślenia. Szybkość i intensywność telewizyjnego przekazu utrudnia lub zupełnie uniemożliwia refleksję. Zauważa się, że osoby, które zerwały z cywilizacją słowa, stają się zakładnikami opinii innych, tracąc swoją indywidualność i osobowościową suwerenność.

Jak zauważają psychologowie, siła oddziaływania rzeczywistości wirtualnej jest dużo większa od tego, co przeciętny odbiorca mediów jest w stanie dostrzec. Wpływ mediów na ludzką psychikę dokonuje się bowiem poprzez oddziaływanie wielorakich czynników z wykorzystaniem bardzo skomplikowanych psychologicznych mechanizmów, które pozostają poza świadomością człowieka. Wśród najważniejszych należy wymienić modelowanie i desensytyzację (zobojętnienie) oraz różnorodne bodźce działające na podświadomość¹⁹. Wielokrotne eksponowanie scen agresji i przemocy powoduje, że one „normalnieją”, maleje dyskomfort odczuwany przy wcześniejszym ich oglądaniu i słabnie wrażliwość.

Negatywne skutki oddziaływania mediów da się sklasyfikować. Wymienia się następujące:

- w funkcji przekazu treści – wywoływanie dezorientacji, stwarzanie pozorów doinformowania i uczenia; zaburzenie funkcji poznawczych (zwłaszcza percepcji, uwagi i logicznego myślenia);
- w funkcji ludycznej – pogłębienie tendencji do bezmyślnego spędzania wolnego czasu, jałowej rozrywki, osłabienie aktywności kulturalnej i zdolności właściwego przeżywania autentycznych wydarzeń oraz odciąganie od innych form uczestnictwa w kulturze;
- w funkcji stymulującej – obniżenie smaku estetycznego, wyrabianie fałszywego przekonania o łatwości tworzenia, a także osłabianie i zabijanie aktywności;
- w funkcji wzorcotwórczej – obniżanie standardów postępowania i zachowania, gloryfikacja konsumpcyjnego i konformistycznego modelu życia;
- w funkcji interpersonalnej – pogłębienie izolacji człowieka i jego osamotnienie; zagubienie się w świecie rzeczy; kształtowanie postaw egoistycznych²⁰.

Działa tu także opisany przez psychologię społeczną mechanizm społecznej słuszności, który polega na tym, że powszechność występowania danego

¹⁹ M. Braun-Galkowska, *Media a odbiorca*, Wychowawca 11 (2001), s. 6–8.

²⁰ J.A. Kłys, *Komputer i wychowanie*, Szczecin 1995, s. 17–23; S. Juszczak, *Komunikacja człowieka z mediami*, Warszawa–Katowice 1998, s. 93; J. Gajda, *Massmedia i hipermedia zagrożeniem i szansą w edukacji dziecka*, w: J. Wilk (red.), *W służbie dziecka*, t. 3, Lublin 2003, s. 599–602.

zjawiska, stylu bycia, sposobu zachowania („przecież wszyscy tak robią”, „nie ja pierwszy i nie ostatni”), czyni je z założenia usprawiedliwionym. Bezrefleksyjny odbiorca mediów w sposób bezkrytyczny przyjmuje lansowane twierdzenia, które szybko stają się dla niego punktem odniesienia bez żadnej moralnej oceny.

C. „Prywatyzacja wiary” i marginalizacja kościelności

Równoległe z procesem sekularyzacji i spychania religii na margines w przestrzeni publicznej, postępuje marginalizacja wiary w rodzinie. Wyrazem tego zjawiska są: zaniedbanie wspólnej modlitwy małżeńskiej i rodzinnej, zgoda na brak modlitwy dzieci, spadek uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej Eucharystii, odrzucanie autorytetu Kościoła i jego hierarchii, przyzwolenie na postawy moralne sprzeciwiające się chrześcijańskiej etyce (np. tzw. związki partnerskie). Religijność i odniesienie do Boga stają się tematem *tabu*. Coraz więcej rodzinnych wspólnot ulega swoistej modzie „niemówienia głośno o tych sprawach”²¹. Religijne wydarzenia często przeżywane są w konwencji świeckiej, pozbawionej jakichkolwiek religijnych odniesień. Coraz większa liczba rozwodów i emocjonalnie rozbitych rodzin bardzo poważnie ogranicza lub wręcz niweczy formację religijną, dla której świadectwo miłości najbliższych członków rodziny jest fundamentalne. Społeczeństwo staje się coraz bardziej pluralistyczne, a niemała część jego poglądów niesie w sobie treści nastawione niechętnie lub wrogo do rodziny²².

Dynamika zmian wymusza konieczność dialogu i podejmowania nieustannie kolejnych decyzji w zmieniającym się środowisku życiowym. Zakłada to tym samym nieustanną potrzebę religijnej socjalizacji na wszystkich etapach życia²³. Dynamicznie dokonujące się procesy uprzemysłowienia i urbanizacji determinują zmiany społeczno-kulturowe. Szybko postępujące procesy specjalizacji i emancypacji sprawiają, że Kościół traci wiele podmiotów religijnej socjalizacji. Na nowo zatem pojawia się problem przekazu wiary i religijnej kultury. Trzeba szukać odpowiedzi na pytanie, jakie instytucje, środowiska mogą skutecznie zatroszczyć się o przekaz wiary i kształtowanie dojrzałej osobowości religijnej. Stwierdzić trzeba także, że socjalizacja religijna dzieci i młodzieży w dzisiejszym pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie jest niewystarczająca²⁴.

²¹ R. Chałupniak, *Potrzeba i uzasadnienie wychowania religijnego w podstawowych środowiskach wychowawczych (rodzina, parafia, szkoła, media)*, w: A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 719.

²² R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 440.

²³ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 104.

²⁴ J. Mariański, *Szanse i zagrożenia wychowania chrześcijańskiego w niestabilnym świecie*, w: A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 535.

2. Postulaty związane z wychowawczą praktyką przygotowania do małżeństwa

Przedstawione powyżej socjokulturowe przeobrażenia wskazują na potrzebę poszukiwania pozytywnej odpowiedzi i wyprowadzenia wniosków o charakterze postulatów do duszpasterskiej praktyki w obszarze przygotowania do małżeństwa. Dotyczą one różnych obszarów: psychologii, komunikacji interpersonalnej, chrześcijańskiej formacji, jednolitości wymagań i zasad.

A. Przygotowanie psychologiczne

Kandydaci do małżeństwa potrzebują lepszego niż obecnie przygotowania psychologicznego. Przydatne dla nich mogłyby okazać się zajęcia warsztatowe, pozwalające na lepsze poznanie siebie i partnera oraz uzdalniające do tworzenia konstruktywnych więzi interpersonalnych. Szczególne cenne byłoby zwracanie uwagi na inne, oprócz uczuciowego, wymiary wzajemnej więzi, jak: współrozumienie, zaufanie, zdolność współdziałania. Maria Ryś wymienia następujące obszary osiągania dojrzałości: fizyczna (łączy się z dojrzałością biologiczną i prawną); psychiczna (rozwój umysłowy, rozwój uczuciowy – równowaga emocjonalna, wolność wewnętrzna, rozwój osobowościowy – autonomia wewnętrzna, określony system wartości) oraz społeczna (gotowość do odpowiedzialnego pełnienia ról małżeńskich i rodzinnych, zdolność podjęcia pracy i utrzymania rodziny)²⁵. Takie wieloaspektowe ujęcie relacji pomiędzy kochającymi się kobietą i mężczyzną przyczynia się do prawdziwego rozumienia miłości, którą dziś dość powszechnie utożsamia się z uniesieniem uczuciowym, połączonym z zauroczeniem i pragnieniem seksualnym²⁶.

B. Kształtowanie umiejętności komunikacyjnych

Kolejnym bardzo ważnym elementem przygotowania narzeczonych do ślubu jest kształtowanie umiejętności komunikacyjnych. Aby małżeństwo było szczęśliwie, musi być zachowana jedność na poziomie myśli i uczuć, a także dialog wewnętrzny z samym sobą w sumieniu²⁷. Okazuje się, że źródłem konfliktu są nie tylko rozbieżne opinie, ale również, a nawet przede wszystkim sposób, w jaki je wyrażamy²⁸. Konflikt i brak poczucia satysfakcji z rozmowy

²⁵ M. Ryś, *Psychologia małżeństwa. Zarys problematyki*, Otwock 1997, s. 27.

²⁶ S. Mazur, *Wartość czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej*, *Teologia i Moralność* 3 (2008), s. 77.

²⁷ A. Derdziuk, *Komunikacja w służbie komunii*, *Roczniki Teologii Moralnej* 58 (2011), z. 3, s. 199–210.

²⁸ B. A. Temkin, *Miłość nie wystarczy. Jak rozwiązywać nieporozumienia i konflikty małżeństw*, Poznań 1996, s. 115.

powoduje dyskomfort, a w konsekwencji może prowadzić do całkowitego wycofania się z kontaktu²⁹.

Udział par narzeczonych w zajęciach psychologicznych mógłby stanowić zarówno cenne wsparcie w budowaniu wzajemnej więzi, jak również ujawnić bariery komunikacyjne i osobowościowe, które mogą utrudniać przyszłe życie małżeńskie. W przygotowaniu narzeczonych należałoby zwrócić uwagę na rozwijanie u mężczyzn umiejętności dzielenia się własnymi przeżyciami, natomiast pomagać kobietom w rozwijaniu innych, niż emocjonalny i wspierający, wymiarów więzi międzysobowej.

Wydaje się, że zadowalającą realizacją przedstawionych powyżej postulatów jest program przygotowania do sakramentu małżeństwa autorstwa ks. Stanisława Puchały oraz Teresy i Eugeniusza Malickich, który powstał na podstawie spotkań dla narzeczonych organizowanych przez ruch rekolekcyjny *Spotkania małżeńskie*³⁰. Ważnym walorem proponowanego programu, oprócz przekazywanych treści, jest praktyczne uczenie się i rozwijanie dialogu, zwrócenie uwagi na jego znaczenie oraz kształtowanie postawy dialogu. Jak podkreślają autorzy programu: „Spotkania z narzeczonymi są specyficznym rodzajem dynamiki grupy. [...] Podstawowym narzędziem w czasie spotkań jest dialog, który odbywa się wyłącznie w obrębie diady narzeczeńskiej, choć na tle i w atmosferze grupy”³¹.

C. Przygotowanie religijne

W ramach przygotowań do małżeństwa należy ukazywać wagę doboru współmałżonków pod względem religijnym. Na tym polu mogą rodzić się nieporozumienia i konflikty małżeńskie. Ważne jest, aby rozpoznać rozbieżności i osiągnąć porozumienie. Jest to zarazem ostatni moment, aby zrezygnować z małżeństwa.

Bardzo pomocną formą są rekolekcje i dni skupienia dla narzeczonych, którzy nie doceniają więzi religijnej³². Katecheza przedmałżeńska powinna być czasem intensywnej ewangelizacji, drogą do wiary, do katechumenatu³³. Jednocześnie ważną funkcją tej katechezy jest pomoc w przyjęciu chrześcijańskiego modelu małżeństwa i rodziny, zwłaszcza tym parom, które proszą o ślub

²⁹ L. Grzesiuk, E. Trzebińska, *Jak ludzie porozumiewają się?*, Warszawa 1978, s. 163.

³⁰ S. Puchała, T.E. Malicy, *Narzeczeni, czyli dziewięciospotkaniowe bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa prowadzone metodą dialogową*, Katowice 2004.

³¹ *Ibidem*, s. 6.

³² *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *Drugi Polski Synod Plenarny 1991–1999*, Poznań–Warszawa 2001, p. 41.

³³ Papińska Rada do spraw Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996), p. 2; Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (19.06.2009), p. 98.

w Kościele jedyne ze względu na tradycję³⁴. Ks. Robert Pisula słusznie konstatuje, że „przystąpienie do sakramentów nie musi wcale wynikać ze świadomego odniesienia człowieka do Boga, który objawia się w Kościele i Chrystusie. Może ono być także owocem naturalnej religijności, która jest właściwa każdemu człowiekowi, bo wpisana jest w jego stworzoną naturę”³⁵.

Ta obserwacja pozwala sformułować postulat szukania jeszcze skuteczniejszej katechezy przedmałżeńskiej. Wydaje się, że nieocenioną rolę w tym względzie mogliby odegrać chrześcijańscy małżonkowie związani z różnymi wspólnotami i ruchami religijnymi. Przekazywane w ramach katechezy przedmałżeńskiej treści mogliby potwierdzić własnym świadectwem³⁶. Poszerzenie nauk przedmałżeńskich o świadectwo małżonków, którzy dzielą się doświadczeniem życia w sakramentalnym małżeństwie sprawia, że nauczanie Kościoła dotyczące małżeństwa i rodziny staje się żywe, autentycznie, niedające się zepchnąć w sferę teorii.

D. Jednolitość wymagań i zasad

W *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* wyraźnie wskazuje się, że katecheza przedmałżeńska powinna być prowadzona w parafiach, trwać przez cały rok i obejmować 25 spotkań, a w szczególnych okolicznościach 10 spotkań. Powinien ją prowadzić specjalnie powołany zespół duszpasterski. W celu pogłębienia poznanych zagadnień dodatkowo należy organizować odpowiednie rekolekcje³⁷. Stwarza to okazję sprawowania Eucharystii, Sakramentu Pokuty, adoracji eucharystycznej, głoszenia Słowa Bożego oraz modlitwy. W formacji religijnej narzeczonych niezbędna jest obecność małżonków jako żywych świadków wiary przeżywanych w małżeństwie i rodzinie³⁸. Cenne jest zatem, aby osoby prowadzące spotkania z małżonkami były specjalistami oraz przedstawicielami ruchów, stowarzyszeń rodzin, a także umieli się dzielić własnymi doświadczeniami oraz byli przykładem życia w małżeństwie chrześcijańskim.

³⁴ *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *Drugi Polski Synod Plenarny 1991–1999*, Poznań–Warszawa 2001, p. 42.

³⁵ R. Pisula, *Potrzeba inicjacji chrześcijańskiej w Kościele polskim. Ku katechezie katechumenalnej*, *Katecheta* 43 (1999), nr 1, s. 10.

³⁶ Przykładem takiego zaangażowania może być istniejący od 2008 r. w Olsztynie Ośrodek Formacji Małżeńskiej. Ośrodek współtworzą kapłani, psychologowie, pedagodzy i małżonkowie związani z *Ruchem Domowego Kościoła, Odnowy w Duchu Świętym i Szkoły Nowej Ewangelizacji*. Zasadniczym celem jego działalności jest wspieranie małżeństw i rodzin w pokonywaniu kryzysów oraz przygotowanie narzeczonych do małżeństwa. Zob. www.personahumana.pl (12.02.2015).

³⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (11.05.2003), Warszawa 2003, p. 25–26.

³⁸ Papińska Rada do spraw Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996), p. 37.

W świetle powyższych konstatacji zasadne wydają się pytania stawiane przez ks. Jacka Goleń: „Na ile diecezjalne Wydziały Duszpasterstwa Rodzin wdrażają zawarte w dokumentach Kościoła powszechnego oraz Episkopatu Polski wskazania dotyczące przygotowania do małżeństwa, na ile korzystają z dobrych wzorców i praktyk, a co najważniejsze, na ile troszczą się o przygotowanie duchownych i świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin i angażują w przygotowanie do małżeństwa »swoje najlepsze siły«?”³⁹. Warto byłoby z pewnością przeprowadzić gruntowane badania, które umożliwiłyby uzyskanie odpowiedzi na zadane przez ks. J. Goleń pytania.

PRZYGOTOWANIE DO MAŁŻEŃSTWA W OBLICZU WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ KULTUROWYCH

(STRESZCZENIE)

Znamiona współczesnego kryzysu instytucji małżeństwa w Europie i w Polsce to ogromny wzrost liczby nieważnie zawartych małżeństw sakramentalnych oraz rozpad więzi małżeńskich i rodzinnych. Zadanie pogłębionej refleksji nad sytuacją społeczno-kulturową i praktyką przygotowania do sakramentalnego małżeństwa oraz odwaga postawienia diagnozy, co do kondycji tego obszaru duszpasterstwa stają się dziś konieczne. Trwałość małżeństwa i rodziny jest ściśle powiązana z takimi zjawiskami społecznymi, jak: kształtowanie się nowych modeli kulturowych, swoboda obyczajowa, mediatyzacja kultury, „prywatyzacja” wiary i marginalizacja kościelności. Socjokulturowe przeobrażenia wskazują na potrzebę poszukiwania pozytywnej odpowiedzi i wyprowadzenia wniosków o charakterze postulatów dla duszpasterskiej praktyki w obszarze przygotowania do małżeństwa. Dotyczą one różnych obszarów: psychologii, komunikacji interpersonalnej, chrześcijańskiej formacji, jednolitości wymagań i zasad.

MARRIAGE PREPARATION IN REGARD TO MODERN CULTURAL DEMANDS

(SUMMARY)

The signs of contemporary crisis of marriage in Europe and in Poland are visible in the increasing number of invalid marriages and the dissolution of both marriage and family bonds. The deep reflection upon sociocultural situation, the practice of the sacrament of marriage preparation and making a diagnosis of this field of priesthood are crucial. The durability of marriage and family is strictly connected with such social phenomena as: the development of new cultural models, the ease of customs, media impact on culture, restricting faith to private sphere and marginalization of the significance of the Church. Sociocultural changes lead to the need of formulating a positive answer and implementing conclusions in the practice of preparation for the sacrament of marriage. Such postulates emerge from different fields: psychology, interpersonal communication, Christian formation, homogeneity of requirements and rules.

³⁹ J. Goleń, *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego...*, s. 351–352.

EHEVORBEREITUNG ANGESICHTS DER GEGENWÄRTIGEN KULTURELLEN HERAUSFORDERUNGEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Zu den Symptomen der gegenwärtigen Krise der Eheinstitution in Europa und in Polen gehört die rapide steigende Zahl sowohl der ungültig geschlossenen Ehen, als auch der zerfallenen Ehen und Familien. Eine vertiefte Reflexion über die sozio-kulturelle Situation und die Praxis der Vorbereitung auf die Schließung der sakramentalen Ehe, sowie die Formulierung einer mutigen Diagnose über den Zustand dieses Bereiches der Seelsorge, scheinen heute unumgänglich. Die Krise der Ehe und Familie ist eng mit solchen sozialen Prozessen verbunden, wie: Entstehung neuer Kulturphänomene, Sittenfreiheit, Mediatisierung der Kultur, „Privatisierung“ des Glaubens sowie Marginalisierung der Kirchenzugehörigkeit und -präsenz. Die soziokulturellen Veränderungen verweisen auf die Notwendigkeit der Suche nach einer positiven Antwort sowie der Formulierung von Schlussfolgerungen in Gestalt von Postulaten für die seelsorgliche Praxis im Bereich der Ehevorbereitung. Sie beziehen sich auf verschiedene Gebiete: Psychologie, interpersonale Kommunikation, christlicher Bildung und Vereinheitlichung der Bedingungen und Kriterien der vorehelichen Katechese.

Krystyna Ziółkowska
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Zjawisko mobbingu w zakładzie pracy

Słowa kluczowe: mobbing, zakład pracy, przeciwdziałanie mobbingowi, pracownik, pracodawca.

Keywords: mobbing, workplace, bullying combat, employees, employers.

Schlüsselworte: Mobbing, Arbeitsplatz, Mobbingbekämpfung, Arbeitnehmer, Arbeitgeber.

Wstęp

Słowo „mobbing” pochodzi od angielskiego czasownika „to mob”, oznaczającego napadanie na kogoś, zaczepianie, nagabywanie czy atakowanie. Początkowo pojęciem tym określano zachowania dzikich zwierząt, polegające na atakowaniu pojedynczego osobnika przez grupę¹. Po raz pierwszy określenia tego w kontekście relacji pracowniczych użył w 1984 r. pracujący w Szwecji niemiecki psychiatra Heinz Leymann². Na temat mobbingu swoje stanowisko przedstawiła również Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP), według której „mobbing” – „to obraźliwe zachowanie przez mściwe, okrutne, złośliwe lub upokarzające usiłowania zaszkodzenia jednostce lub grupie pracowników [...] którzy stają się przedmiotem psychicznego dręczenia. Mobbing zakłada stałe negatywne uwagi, krytykę, izolowanie osoby od kontaktów społecznych, plotkowanie lub rozprzestrzenianie fałszywych informacji”³. Dla R. Talik⁴ – mob-

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Krystyna Ziółkowska, Katedra Prawa Pracy i Zabezpieczenia Społecznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, krystyna.holdynska@uwm.edu.pl.

¹ D. Dörre-Nowak, *Ochrona godności i innych dóbr osobistych pracownika*, Warszawa 2005, s. 236.

² J. Marciniak, *Przeciwdziałanie mobbingowi w miejscu pracy. Poradnik dla pracodawcy*, Warszawa 2008, s. 15.

³ M. Zych, *Mobbing w polskim prawie pracy*, Warszawa 2007, s. 4; zob. *When working be-comes hazardous*, World of Work, International Labour Organization (ILO), 1998, s. 2.

⁴ R. Talik, *Mobbing – terror psychiczny w miejscu pracy*, Portowiec 14 (2002), s. 11.

bing to nieetyczne, wrogie, systematyczne powtarzające się zachowanie wobec jednej lub kilku osób. Są to działania polegające na stwarzaniu wrogiej atmosfery w pracy, terroryzowaniu i dyskredytowaniu działań osób lub osoby, które w jakiś sposób nie pasują do zespołu.

Sprawcami mobbingu wobec pracownika mogą być członkowie organów zarządzających, osoby wykonujące czynności w sprawach z zakresu prawa pracy za pracodawcę, przełożeni i inni pracownicy. Zdarzają się także przypadki poddawania działaniom mobbingowym przełożonego przez podwładnych. Jest to stosunkowo niewielki procent przypadków mobbingu, niemniej jednak równie dotkliwy w skutkach dla ofiary, a zatem warto o tym pamiętać, chociażby na etapie tworzenia wewnątrzzakładowych przepisów antymobbingowych⁵. Przepis art. 94³ § 1 Kodeksu pracy nakłada na pracodawcę obowiązek przeciwdziałania mobbingowi w miejscu pracy, który został dodany przez ustawę z 14 listopada 2003 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz o zmianie niektórych ustaw⁶. Pomimo tego, że wcześniej nie istniał owy obowiązek w takim zapisie, można było go wyinterpretować z jego ogólniejszych obowiązków, a w szczególności z obowiązku szanowania godności innych dóbr osobistych pracownika (art. 11¹ k.p.). Wynikający z art. 94³ § 1 Kodeksu pracy obowiązek przeciwdziałania mobbingowi ma charakter złożony; składają się nań trzy powiązane ze sobą elementy: po pierwsze – skierowany do pracodawcy zakaz mobbingu, po drugie – obowiązek eliminacji praktyk o takim charakterze podejmowanych przez osoby trzecie względem pracownika, po trzecie – obowiązek zapobiegania powstawaniu mobbingu w środowisku pracy (prewencja antymobbingowa)⁷.

Mobbing jest zjawiskiem negatywnym, który niestety występuje w środowisku pracy i ma destrukcyjny wpływ na proces pracy, środowisko pracy czy wykonywanie obowiązków przez pracowników. Stałe zagrożenie utratą pracy powoduje u pracowników uczucie niepewności zatrudnienia. Zwłaszcza świadczenie pracy oparte na nietypowych formach zatrudnienia, takie jak: terminowe umowy o pracę, telepraca, praca tymczasowa itp., nie daje pracownikom poczucia stabilizacji zatrudnienia i bezpieczeństwa socjalnego⁸. Należy podkreślić, że nie tylko pracodawca może być mobberem, ale również współpracownik, kolega/koleżanka pracująca w tym samym pomieszczeniu. Czym jest to zjawisko, w jaki sposób należy mu zapobiegać? Czy Kodeks pracy wskazuje na

⁵ D. Dörre-Kolasa, w: A. Sobczyk (red.), *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2014, www.legalis.pl (31.08.2014).

⁶ Dz.U. Nr 213, poz. 2081.

⁷ W. Cieslak, *Definicja mobbingu oraz obowiązek pracodawcy przeciwdziałania temu zjawisku*, Państwo i Prawo 12 (2004), s. 64.

⁸ H. Szewczyk, *Ochrona dóbr osobistych w zatrudnieniu*, Warszawa 2007, s. 455.

rozwiązanie powstałego konfliktu? Jakie działania prawne może przedsięwziąć pracownik, które będą chroniły przed naruszeniem jego dóbr osobistych oraz sfery godności?

Mobbing – definicja oraz przesłanki

Polski Kodeks pracy wskazuje na ustawową definicję mobbingu w art. 94³ § 2. W myśl art. 94³ § 2 k.p.: „mobbing oznacza działania lub zachowania dotyczące pracownika lub skierowane przeciwko pracownikowi, polegające na uporczywym i długotrwałym nękaniu lub zastraszaniu pracownika, wywołujące u niego zaniżoną ocenę przydatności zawodowej, powodujące lub mające na celu poniżenie lub ośmieszenie pracownika, izolowanie go lub wyeliminowanie z zespołu współpracowników”. Aby doszło do stwierdzenia, że mamy do czynienia ze zjawiskiem mobbingu w miejscu pracy, powinny wystąpić łącznie następujące przesłanki:

- 1) w stosunku do pracownika wystąpić muszą działania lub zachowania skierowane przeciwko niemu polegające na nękaniu lub zastraszaniu go;
- 2) działania te muszą być uporczywe i długotrwałe;
- 3) działania te mają wywoływać u pracownika zaniżoną ocenę przydatności zawodowej, powodować lub mieć na celu jego ośmieszenie lub poniżenie, izolowanie lub wyeliminowanie z zespołu współpracowników.

Zwrot „nękanie” w rozumieniu art. 94³ § 2 k.p. oznacza ustawiczne dręczenie, niepokojenie czy też dokuczanie pracownikowi (zob. wyrok SN z 10.10.2012 r., II PK 68/12, OSNP 2013, Nr 17–18, poz. 204).

Według D. Dörre-Kolasa⁹, działania będące mobbingiem mogą polegać na korzystaniu z przewidzianych w Kodeksie pracy narzędzi prawnych, np. wypowiedzenia zmieniającego czy czasowego przesunięcia do innych zajęć, jeśli są one pretekstem do szykanowania pracownika (zob. wyrok SA w Warszawie z 17.5.2007 r., III APa 50/2007). Według M. Zych¹⁰ przez działanie rozumie się niekiedy także i zaniechanie, a więc powstrzymanie się od działania. Według poglądu uznającego ten podział za właściwy, dalej wśród działań wyróżnia się czynności zmierzające do wywołania skutków prawnych i inne czyny.

Podobnie jak w przypadku naruszenia dóbr osobistych, decydującą dla przyjęcia zaistnienia zjawiska mobbingu jest obiektywizacja oceny zachowań

⁹ D. Dörre-Kolasa, w: A. Sobczyk (red.), *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2014, www.legalis.pl (31.08.2014).

¹⁰ M. Zych, *Negatywna definicja mobbingu*, Monitor Prawa Pracy 4 (2006), www.legalis.pl (1.08.2015).

kwalifikowanych jako mobbing. Badanie i ocena subiektywnych odczuć osoby mobbingowanej nie może stanowić podstawy do ustalania odpowiedzialności mobbingowej. Uznanie określonego zachowania za mobbing art. 94³ § 2 k.p. nie wymaga ani stwierdzenia po stronie prześladowcy działania ukierunkowanego na osiągnięcie celu (zamiaru), ani wystąpienia skutku. Wystarczy, że pracownik był obiektem oddziaływania, które według obiektywnej miary może być ocenione za wywołujące jeden ze skutków określonych w art. 94³ § 2 k.p. Przy ocenie tej przesłanki niezbędne jest stworzenie obiektywnego wzorca ofiary rozsądnej, co z zakresu mobbingu pozwoli wyeliminować przypadki wynikające z nadmiernej wrażliwości pracownika bądź braku takiej wrażliwości (zob. wyrok SN z 7.5.2009 r., III PK 2/09, OSNP 2011, Nr 1–2, poz. 5).

Według orzeczenia Sądu Najwyższego – izolacja pracownika w grupie współpracowników nie stanowi autonomicznej cechy mobbingu. Tylko izolacja w grupie pracowniczej, będąca następstwem działań polegających na negatywnych zachowaniach objętych dyspozycją normy art. 18^{3a} k.p. (nękanie, zastraszanie, poniżanie, ośmieszanie), uzasadnia przyjęcie zaistnienia mobbingu. Jeśli natomiast jest ona reakcją na naganne zachowania pracownika w stosunku do swoich współpracowników, to nie ma podstaw, aby działaniom polegającym na unikaniu kontaktów z takim pracownikiem przypisywać znamiona mobbingu (zob. wyrok SN z 14.11.2008 r., II PK 88/08, OSNP 1010, Nr 9–10, poz. 114). Według G. Jędrejek¹¹, mobbingującym może być sam pracodawca, jeśli jest osobą fizyczną, osoby wykonujące za niego czynności z zakresu prawa pracy, przełożeni, inni współpracownicy, a także osoby trzecie, np. klienci firmy.

Jak twierdzi B. Bury¹² – uporczywość i długotrwałość są to zwroty niedookreślone i nieostre, spotykane w innych gałęziach prawa. Ustalenie ich znaczenia niejednokrotnie sprawia trudności w praktyce stosowania prawa. Brakuje w tej mierze ukształtowanego orzecznictwa sądowego. Według definicji *Słownika języka polskiego PWN* – „długotrwały” oznacza „trwający przez długi czas, przewlekły”, zaś „uporczywy” – „trudny do usunięcia, zlikwidowania, utrzymujący się długo, uciążliwy”¹³. Choć nawet jednorazowe naganne zachowanie w stosunku do pracownika może wywołać u niego złe samopoczucie, to jednak o skutkach w postaci długotrwałego wpływu na psychikę może być mowa dopiero przy zwielokrotnieniu takich działań. Działania mobbingowe muszą być przy tym na tyle intensywne i naganne, że przyczynią się do powstania u pracownika bardzo silnego odczucia zastraszania i beznadziejności sytuacji

¹¹ G. Jędrejek, *Cywilnoprawna odpowiedzialność za stosowanie mobbingu*, Warszawa 2010, s. 37.

¹² B. Bury, *Uporczywość i długotrwałość zachowania jako elementy składowe prawnej definicji mobbingu*, *Monitor Prawa Pracy* 2 (2007), www.legalis.pl (1.08.2015).

¹³ <http://sjp.pwn.pl> (1.08.2015).

(zob. wyrok SA w Gdańsku z 5.7.2013 r., III APA 10/13). Nie jest możliwe sztywne wskazanie minimalnego okresu niezbędnego do zaistnienia mobbingu, tym bardziej że długotrwałość oznacza długi, lecz bliżej nieokreślony czas. Długotrwałość nękania lub zastraszania pracownika musi być rozpatrywana w sposób zindywidualizowany i uwzględniać okoliczności konkretnego przypadku. Z art. 94³ § 2 i 3 k.p. wynika jednak, że dla oceny długotrwałości istotny jest moment wystąpienia wskazanych w tych przepisach skutków nękania lub zastraszania pracownika oraz uporczywość i stopień nasilenia tego rodzaju działań. W szczególności sąd, oceniając czy okres nękania lub zastraszania jest długotrwały, powinien rozważyć, czy był on na tyle długi, aby mógł spowodować u pracownika skutki w postaci zaniżonej oceny przydatności zawodowej, poniżenia lub ośmieszenia pracownika, izolacji lub wyeliminowania go z zespołu współpracowników. Za uznaniem długotrwałości takiego oddziaływania na pracownika przemawia także ustalenie, że spowodowało ono rozstrój zdrowia, o którym stanowi art. 94³ § 3 k.p. (por. wyrok SN z 17.1.2007 r., I PK 176/06, OSNP 2008, Nr 5–6, poz. 58). Długotrwałość zachowania mobbingowego należy rozpatrywać równocześnie z jego uporczywością. Wymagane jest zatem łączne wystąpienie tych dwóch cech¹⁴.

Według tej samej autorki¹⁵ (D. Dörre-Kolasa) – działaniami niebędącymi mobbingiem są:

1) konflikty z przełożonym i niektórymi kolegami, które wynikały raczej z przewrażliwienia na punkcie BHP (zob. wyrok SA w Warszawie z 17.5.2007 r., III APa 50/07);

2) towarzysząca zapowiedzianym zwolnieniom z pracy atmosfera napięcia psychicznego wśród załogi zakładu pracy. W takim przypadku, dla oceny, czy doszło do uporczywego i długotrwałego nękania lub zastraszania pracownika w celu wyeliminowania go z zespołu pracowników (art. 94³ § 2 k.p.) mają znaczenie takie okoliczności, jak akcja informująca pracodawcy o zamierzonych zwolnieniach, o możliwościach przejścia na wcześniejszą emeryturę lub uzyskania świadczenia przedemerytalnego i wprowadzenie specjalnych świadczeń dla pracowników, którzy w określonym terminie zdecydują się na odejście z pracy (zob. wyrok SN z 20.3.2007 r., II PK 221/06, OSNP 2008, Nr 9–10, poz. 122);

¹⁴ Szerzej na temat: H. Szewczyk, *Pojęcie mobbingu w świetle art. 943 Kodeksu pracy*, w: A.M. Świątkowski (red.), *Ochrona praw człowieka w świetle przepisów prawa pracy i zabezpieczenia społecznego*, Warszawa 2009, s. 119 i n.; B. Bury, *Uporczywość i długotrwałość zachowania jako elementy składowe prawnej definicji mobbingu*, *Monitor Prawa Pracy* 2 (2007), s. 71; B. Cudowski, *Mobbing w orzecznictwie Sady Najwyższego*, *Monitor Prawa Pracy* 10 (2008), s. 509.

¹⁵ Ibidem, www.legalis.pl (31.08.2014).

3) wykonywanie czynności kontrolnych wobec pracownika, które co prawda może naturalnie łączyć się dlań ze stresem, nie oznacza jednak od razu szykanowania go (por. wyrok SN z 26.1.2005 r., II PK 198/04).

4) egzekwowanie wykonywania zgodnych z prawem poleceń dotyczących pracy nie jest mobbingiem, o ile jest działaniem w granicach prawa i nie narusza godności pracowników. Jeżeli jednak te polecenia cechują się uporczywością i długotrwałością oraz zmierzają ku nękanii i zastraszaniu pracownika, wówczas mogą zostać uznane za mobbing (zob. wyrok SN z 8.12.2005 r., I PKN 103/05, niepubl.). W ocenie Sądu Najwyższego w konkretnych okolicznościach stosowanie przez pracodawcę mobbingu może polegać także na podejmowaniu działań w granicach jego ustawowych uprawnień (wydawanie poleceń) oraz może dotyczyć wszystkich pracowników.

Niemiecki psychiatra Heinz Leymann, pracujący w Szwecji, wyróżnił 45 charakterystycznych cech¹⁶ stosowanych przez mobberów w podziale na pięć grup, tj.:

Oddziaływania zaburzające możliwości komunikowania się:

- 1) ograniczanie przez przełożonego możliwości wypowiedzenia się,
- 2) stałe przerywanie wypowiedzi,
- 3) ograniczanie przez kolegów możliwości wypowiedzenia się,
- 4) reagowanie na uwagi krzykiem lub głośnym wymyślaniem i pomstowaniem,
- 5) ciągle krytykowanie wykonywanej pracy,
- 6) ciągle krytykowanie życia prywatnego,
- 7) napastowanie przez telefon,
- 8) ustne groźby i pogróżki,
- 9) groźby na piśmie,
- 10) ograniczanie kontaktu przez poniżające, upokarzające gesty lub spojrzenia (np. nienawistne spojrzenie),
- 11) wyrażanie się w sposób aluzyjny, bez formułowania myśli wprost.

Oddziaływania zaburzające stosunki społeczne:

- 1) unikanie rozmów z ofiarą (np. przez ciągle wymawianie się brakiem czasu),
- 2) niedawanie możliwości odezwania się (np. ucinanie rozmów),
- 3) izolowanie/odseparowanie od współpracowników (np. umieszczenie w osobnym pokoju),
- 4) zabranianie rozmów z ofiarą,

¹⁶ *The Mobbing Encyclopaedia*, www.leymann.se, www.mobbing-polska.republika.pl (31.08.2014).

5) nieodzywanie się, ignorowanie, traktowanie „jak powietrze”, aż do nieodpowiadania nawet na „dzień dobry”.

Działania mające na celu zaburzenie społecznego odbioru ofiary:

- 1) mówienie źle za plecami danej osoby,
- 2) rozsiewanie plotek,
- 3) podejmowanie prób ośmieszenia (np. publiczne upokarzanie),
- 4) sugerowanie choroby psychicznej,
- 5) kierowanie na badania psychiatryczne,
- 6) wyśmiewanie niepełnosprawności czy kalectwa,
- 7) parodiowanie sposobu chodzenia, mówienia, gestów w celu ośmieszenia osoby,
- 8) nacieranie na polityczne lub religijne przekonania,
- 9) żarty i wyśmiewanie życia prywatnego,
- 10) wyśmiewanie narodowości,
- 11) zmuszanie do wykonywania prac naruszających godność osobistą,
- 12) fałszywe ocenianie zaangażowania w pracę,
- 13) kwestionowanie zasadności i celowości podejmowanych działań lub decyzji,
- 14) nadawanie obraźliwych pseudonimów i przezwisk,
- 15) zaloty lub słowne propozycje seksualne.

Działania wpływające na sytuację życiową i zawodową:

- 1) odbieranie pracy (np. niedawanie żadnego zajęcia lub przydzielanie tak szerokich i ogólnie sformułowanych zadań, że w efekcie pracownik sam musi wyszukiwać sobie zajęcie),
- 2) odbieranie prac zadanych wcześniej do wykonania,
- 3) zlecanie wykonania prac bezsensownych lub bezużytecznych,
- 4) przydzielanie zadań poniżej umiejętności pracownika lub deprecjonowanie pracy (np. przez przydzielanie mało znaczących zadań lub umniejszanie efektów pracy),
- 5) zarzucanie wciąż nowymi zadaniami,
- 6) polecenie wykonywania obraźliwych dla ofiary zadań, naruszających godność osoby,
- 7) przydzielanie zadań przerastających możliwości i kompetencje ofiary w celu jej zdyskredytowania.

Działania mające szkodliwy wpływ na zdrowie ofiary:

- 1) zmuszanie do wykonywania prac niebezpiecznych lub szkodliwych dla zdrowia,
- 2) groźenie przemocą fizyczną,
- 3) stosowanie niewielkiej przemocy fizycznej,

- 4) znęcanie się fizyczne,
- 5) przyczynianie się do ponoszenia kosztów w celu zaszkodzenia poszkodowanemu,
- 6) wyrządzanie szkód psychicznych w miejscu zamieszkania lub miejscu pracy ofiary,
- 7) działania o podłożu seksualnym.

Zjawisko mobbingu w orzecznictwie polskich sądów powszechnych

Z definicji legalnej wynika, że mobbing to zachowania: 1) dotyczące pracownika lub skierowane przeciwko pracownikowi, 2) polegające na uporczywym i długotrwałym nękaniu lub zastraszaniu pracownika, 3) wywołujące u niego zaniżoną ocenę przydatności zawodowej, 4) powodujące lub mające na celu poniżenie lub ośmieszenie pracownika, 5) powodujące izolowanie go lub wyeliminowanie z zespołu współpracowników. Treść definicji legalnej mobbingu wskazuje, że określone w niej ustawowe cechy mobbingu muszą być spełnione łącznie¹⁷. Wyznaczenie sztywnych ram czasowych trwania mobbingu wydaje się być sztucznym kryterium. Pogląd ten podzielił Sąd Najwyższy w wyroku z 17.01.2007 r. (I PK 176/06, OSNP 2008, Nr 5–6, poz. 58), w którym uznał, że długotrwałość nękania lub zastraszania pracownika muszą być rozpatrywane w sposób zindywidualizowany oraz uwzględniać okoliczności konkretnego przypadku (podobnie SA w Katowicach w wyroku z 15.12.2006 r., III APA 170/05, OSA w Katowicach 2007, Nr 3, poz. 4). Nie jest zatem możliwe sztywne wskazanie minimalnego okresu niezbędnego do zaistnienia mobbingu. Dla oceny długotrwałości istotny jest moment wystąpienia skutków nękania lub zastraszania pracownika w postaci wywołania u niego zaniżonej oceny przydatności zawodowej, poniżenia lub ośmieszenia, izolowania lub wyeliminowania z zespołu współpracowników, a także uporczywość i stopień nasilenia tego rodzaju działań. Duża intensywność i uporczywość tych zachowań może skłaniać do uznania za długotrwały okres krótszy niż w przypadku mniejszego ich nasilenia¹⁸. Nie ma żadnych przeszkód, by za mobbing mogły zostać uznane zachowania, do których dochodzi w trakcie umowy zawartej na okres próbny czy umowy na czas określony krótszy niż 6 miesięcy¹⁹. Nękanie w rozumieniu

¹⁷ Wyrok Sądu Najwyższego z 8.12.2005 r., I PK 103/05, OSNP 2006, nr 21–22, poz. 321.

¹⁸ Ł. Prasolek, w: K. Walczak (red.), *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2014, www.legalis.pl (31.08.2014).

¹⁹ A. Wolak-Danecka, *Mobbing – terroryzm psychiczny i molestowanie moralne w pracy*, Praca i Zabezpieczenie Społeczne 4 (2011), s. 8–16.

art. 94³ § 2 k.p. oznacza ustawiczne dręczenie, niepokojenie, czy też dokuczanie pracownikowi. Określone w art. 94³ § 3 k.p. zadośćuczynienie pieniężne przysługuje pracownikowi z tytułu rozstroju zdrowia wywołanego przez mobbing, a nie z tytułu rozstroju zdrowia jedynie związanego z pracą²⁰.

Warto jednocześnie zwrócić uwagę na wyrok Sądu Najwyższego z 14.11.2008 r. (II PK 88/08, OSNP 2010, Nr 9–10, poz. 114), w którym stwierdzono, że sama izolacja pracownika w grupie współpracowników nie stanowi autonomicznej cechy mobbingu (por. także wyrok SA w Poznaniu z 19.4.2012 r., III APA 3/12, niepubl. oraz wyrok SA w Poznaniu z 19.7.2012 r., III APA 11/12, niepubl.). Jedynie izolacja w grupie pracowniczej, będąca następstwem działań polegających na negatywnych zachowaniach objętych dyspozycją normy zawartej w art. 94³ § 2 k.p. (nękanie, zastraszanie, poniżanie, ośmieszanie) uzasadnia przyjęcie zaistnienia mobbingu. Jeśli natomiast izolacja jest reakcją na naganne zachowania pracownika w stosunku do swoich współpracowników, to zdaniem Sądu Najwyższego, nie ma podstaw, aby działaniom polegającym na unikaniu kontaktów z takim pracownikiem (czyli na izolowaniu go) przypisać znamiona mobbingu.

Wyrok Sądu Apelacyjnego z 8.3.2012 r.²¹ dookreśla cechy mobbingu: „określone działania lub zachowania »mobbera«, aby mogły być zakwalifikowane jako mobbing, muszą powodować u pracownika zaniżoną ocenę przydatności zawodowej albo mają na celu jego poniżenie, czy też ośmieszenie. Działania i zachowania cechujące mobbing z natury rzeczy mogą być bardzo różnorodne. Jednocześnie jednak o mobbingu można mówić dopiero wówczas, gdy podobne sytuacje powtarzają się wielokrotnie, systematycznie, przez dłuższy czas. Dodać przy tym wypada, że nawet niesprawiedliwa, lecz incydentalna krytyka pracownika, nie może być kwalifikowana jako mobbing. Nadto ustawowe przesłanki mobbingu muszą być spełnione łącznie, które zgodnie ogólnymi regułami dowodowymi z art. 6 k.c., winny zostać wykazane przez pracownika, który z tego faktu wywodzi skutki prawne”. Gdy pojawia się sytuacja dotycząca nieporozumień między pracownikiem a pracodawcą w zakładzie pracy należy dokonać rozróżnienia „konfliktu” od „mobbingu”. Należałoby dokonać analizy: czy już doszło do mobbingu (określić przesłanki prawne) lub zwyczajnego wewnętrznego konfliktu w miejscu pracy. Sąd Apelacyjny w Poznaniu w wyroku z 19.7.2012 r.²² stwierdził, że: „tym co odróżnia konflikt od mobbingu jest traktowanie stron jak »równorzędnych« partnerów, którzy wzajemnie wyrażają

²⁰ Wyrok Sądu Najwyższego z 10.10.2012 r., II PK 68/12, OSNAPiUS 2013, nr 17–18, poz. 204, str. 742.

²¹ Wyrok Sądu Apelacyjnego z 8.03.2012 r., III APa 33/11 (4.09.2014).

²² Wyrok Sądu Apelacyjnego z 19.07.2012 r., III APa 11/12 (4.09.2014).

swoje racje. Z kolei mobbing jest stosowany przez mobbera wobec bezbronnej ofiary, co wyklucza jednocześnie, aby ofiara mogła być aktywną stroną konfliktu”. Dalej we wspomnianym orzeczeniu Sąd Apelacyjny dokonuje interpretacji oraz rozróżnienia tych dwóch wyrażań, wykazując, że mobbing – to rodzaj nękania psychicznego stosowanego przez jedną lub kilka osób przeważnie przeciwko jednej osobie. Istotą mobbingu jest jego trwałość. Mobbing powtarza się systematycznie miesiącami czy latami, a jego cechą jest bezbronność ofiary wobec mobbera. Natomiast „konflikt w miejscu pracy” – w przeciwieństwie do mobbingu – przejawia się w istnieniu „równorzędnych”, aktywnych stron, które prezentują sprzeczne poglądy i zachowania, przy czym żadnej ze stron konfliktu nie można przypisać cech bezbronnej ofiary. W miejscu pracy często dochodzi do konfliktów między pracownikami, jak i z przełożonymi, a konflikty te mogą mieć różny charakter i przyczyny. Oczywiście jest, że skutkiem konfliktu może być odczuwanie przez jego strony dyskomfortu w miejscu pracy, czy nawet poczucia izolacji w określonej grupie pracowników.

Przeciwdziałanie mobbingowi w zakładzie pracy

W związku z dyspozycją art. 94³ § 1 k.p. ustawodawca nakłada na pracodawcę obowiązek przeciwdziałania mobbingowi w miejscu pracy. Oznacza to, że on sam i osoby go reprezentujące nie powinny dopuszczać się mobbingu, ale ponadto muszą one zapobiegać uprawianiu mobbingu przez pracowników w stosunku do innych pracowników, zwłaszcza, a także przez klientów wobec pracowników²³. Według H. Szewczyk – obowiązek ten nakazuje pracodawcy nie tylko powstrzymanie się od nękania i zastraszania pracowników, ale także zapewnienie warunków, w których pracownicy nie będą narażeni na mobbing²⁴. Podniesienie obowiązku do rangi ustawowej powoduje, że przeciwdziałanie mobbingowi należy uznać za obowiązek podstawowy²⁵. Kodeks pracy nie pozostawia wątpliwości, jak w stosunku do mobbingu powinien zachować się pracodawca. Przepisy nakładają na pracodawcę obowiązek przeciwdziałania mobbingowi²⁶. Warto wspomnieć, że źródłem obowiązku dotyczącego prze-

²³ T. Liszcz, *Prawo pracy*, Warszawa 2011, s. 255–256.

²⁴ H. Szewczyk, *Prawna ochrona przed mobbingiem*, *Kwartalnik Prawa Publicznego* 2 (2006), s. 253.

²⁵ A. Sobczyk, D. Dörre-Nowak, *Przeciwdziałanie mobbingowi*, *Monitor Prawa Pracy* 20 (2006), s. 526.

²⁶ P. Ciszek, M. Chakowski, *Jak zapobiegać mobbingowi*, *Gazeta Prawna* 22 (2005), dodatek: Firma i Klient, s. 10.

ciwdziałania mobbingowi są przepisy odnoszące się do ochrony ludzkiej godności. Przede wszystkim należy odnieść się do art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (poszanowanie i ochrona godności człowieka), do art. 11¹ k.p. (obowiązek szanowania godności i innych dóbr pracownika), do art. 15 k.p. (obowiązek zapewnienia pracownikom bezpiecznych i higienicznych warunków pracy), do art. 94 pkt 10 k.p. (obowiązek pracodawcy do wpływania na kształtowanie w zakładzie pracy zasad współżycia społecznego) oraz art. 207 § 1 k.p. (odpowiedzialność pracodawcy za stan bezpieczeństwa i higieny w zakładzie pracy. Jeśli pracodawca nie będzie podejmował odpowiednich działań w celu zapewnienia w miejscu pracy takich warunków, aby pracownicy nie byli narażeni na mobbing – nie będzie wypełniał tym samym swojego obowiązku z art. 94³ k.p. Pracodawca ponosi odpowiedzialność za sam brak przeciwdziałania mobbingowi, a więc za istnienie takich warunków i atmosfery w pracy, w których mobbing będzie stosowany²⁷.

Obowiązek pracodawcy stworzenia środowiska pracy wolnego od mobbingu (§1) oraz zapewnienie przestrzegania zasad współżycia społecznego sprawia, że będzie on odpowiedzialny także wtedy, gdy mobberem okaże się osoba zatrudniona na innej podstawie niż stosunek pracy²⁸. To pracodawca został zobligowany przez ustawodawcę, aby zakład pracy był wolny od wszelkich działań mobbingowych stosowanych wobec zatrudnionych pracowników, stworzył wewnętrzny program profilaktyczny, który byłby aktywnie propagowany oraz wypełniany przez upoważnione osoby. Tolerowanie przez pracodawcę mobbingu na terenie jego zakładu pracy może niekiedy być uznane za współsprawstwo z wszelkimi wynikającymi stąd konsekwencjami²⁹. Pracownicy szkanowani przez swoich kolegów z pracy powinni zwrócić się o stosowną pomoc do bezpośredniego przełożonego. O każdym przypadku mobbingu należy zawiadomić pracodawcę, który na wniosek pracownika powinien przenieść go, w miarę możliwości, na inne stanowisko pracy³⁰. Pracodawcy mogą wprowadzić do zakładów pracy tzw. Wewnętrzną Procedurę Antymobbingową w celu przeciwdziałania mobbingowi, przeprowadzaniu szkoleń w tej materii, a także powołania specjalnej Komisji Antymobbingowej³¹.

²⁷ H. Szewczyk, *Ochrona dóbr osobistych w zatrudnieniu*, Warszawa 2007, s. 480–481; M.T. Romer, *Mobbing i jego konsekwencje*, Prawo Pracy 12 (2005), s. 3 i n.

²⁸ M. Tomaszewska, w: K.W. Baran (red.), *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2012, s. 637.

²⁹ W. Cieślak, J. Stelina, *Mobbing (prześladowanie) – próba definicji i wybrane zagadnienia prawne*, Palestra 9–10 (2003), s. 80.

³⁰ H. Szewczyk, *Ochrona dóbr osobistych w zatrudnieniu*, Warszawa 2007, s. 482.

³¹ Komisja Antymobbingowa została powołana w Komendzie Głównej Policji poprzez Zarządzenie nr 17 Komendanta Głównego Policji w sprawie wprowadzenia w Komendzie Głównej Policji wewnętrznej procedury antymobbingowej z 6.06.2013 r. (D. Urz. KGP z 2013, poz. 43).

Należy zgodzić się z A. Sobczykiem³², że wartość dodana regulacji kodeksowej w przedmiocie przeciwdziałania mobbingowi ujawnia się przede wszystkim wtedy, gdy mobbing pochodzi od innego podmiotu niż pracodawca lub od innej osoby niż ta, za działania której pracodawca ponosi odpowiedzialność (art. 430 k.c.). Dotyczy to także sytuacji, w której występuje mobber zbiorowy. Z mobberem zbiorowym mamy do czynienia wtedy, gdy indywidualne działania poszczególnych osób nie stanowią mobbingu (choć stanowią naruszenie dóbr osobistych). Jednak suma działań indywidualnych, w tym nawet działań od siebie niezależnych, wypełnia kryteria mobbingu.

Jeżeli pracownik poniósł negatywne konsekwencje mobbingu, ma prawo dochodzić przewidzianego prawem stosownego odszkodowania. Należy przypomnieć, że konsekwencją mobbingu są negatywne skutki, rozpatrywane w skali organizacji, w skali społecznej i w skali indywidualnej³³.

Podsumowanie

Zjawisko mobbingu jest sytuacją negatywną dla zatrudnionego pracownika, co więcej, wewnątrznie trudną do ujawnienia przez osobę mobbingowaną. Świadomość pracowników w tej materii rośnie, gdyż pojawia się coraz więcej zgłaszanych naruszeń do sądu powszechnego. Orzecznictwo Sądu Najwyższego w tym zakresie tematycznym jest już bogate, jednakże interpretacja art. 94³ k.p. nastęrcza pewnych trudności, zaś orzecznictwo sądowe nie jest jednolite w interpretacji przepisu. Należy jednak podkreślić, że sytuacja na rynku pracy, w szczególności stosunkowo wysokie bezrobocie, strach przed zwolnieniem powoduje bierność pracowników mobbingowanych. Zatem warto edukować pracowników w tym zakresie, tworzyć grupy wsparcia, stowarzyszenia czy miejsca, w których można uzyskać bezpłatną poradę prawną. Mobbing jest zjawiskiem patologicznym w zakładzie pracy, toteż pracodawcy powinno zależeć na zapobieganiu występującym negatywnym sytuacjom wśród pracowników. Poprzez nie do końca przemyślane sformułowanie przepisów antymobbingowych w Polsce, pracodawcy i pracownicy zostali pozostawieni sami sobie, ale to na pracodawcach spoczywa obowiązek walki z tą patologią³⁴. Już A. Szałkowski napisał, że „wprowadzenie prawnej regulacji mobbingu odpowia-

³² A. Sobczyk, *Mobbing a przeciwdziałanie lobbingowi. Dyskryminacja a przeciwdziałanie dyskryminacji*, Monitor Prawa Pracy 4 (2015), s. 175.

³³ M. Chakowski, *Mobbing. Aspekty prawne*, Bydgoszcz 2005, s. 15.

³⁴ J. Marciniak, *Mobbing, dyskryminacja, molestowanie – zasady przeciwdziałania*, Warszawa 2011, s. 12.

da obecnym potrzebom społeczno-gospodarczym, ponieważ uważa się, że zjawisko to nasila się w okresie osłabionej koniunktury gospodarczej i wysokiego bezrobocia, gdyż jest oczywiste, że pracownik będzie starał się utrzymać swoje stanowisko pracy niemal za każdą cenę. W większości przypadków zamiarem sprawcy jest bowiem doprowadzenie do sytuacji, kiedy sam pracownik, pragnąc uwolnić się od szykan, wypowie umowę o pracę albo zaproponuje jej rozwiązanie na mocy porozumienia stron³⁵. Należy zatem zgodzić się z M. Chakowskim, że mobbing powoduje utratę motywacji i chęci do pracy oraz może mieć wpływ na wyniki całego zakładu pracy³⁶.

ZJAWISKO MOBBINGU W ZAKŁADZIE PRACY

(STRESZCZENIE)

Mobbing narusza godność i inne dobra osobiste człowieka. Jest zaprzeczeniem bezpiecznych i higienicznych warunków pracy oraz zasad współżycia społecznego, stanowi zagrożenie dla zdrowia i życia człowieka. Autorka przedstawia definicję mobbingu oraz wszystkie przesłanki związane z tą instytucją prawną. Polska przystępując do Unii Europejskiej zobowiązała się implementować przepisy m.in. dotyczące mobbingu. Pomimo że takie przepisy funkcjonują od wielu lat w zakładach pracy, znajomość tych zagadnień budzi jeszcze wiele wątpliwości prawych oraz interpretacyjnych. Ustawodawca nałożył na pracodawcę obowiązek zapobiegania wszelkim formom dyskryminacji w miejscu pracy. Działania te powinny być prowadzone w kierunku tzw. profilaktyki antymobbingowej oraz działania następczego. Mobbing stanowi szczególną formę ciężkiego naruszenia podstawowych obowiązków pracodawcy wobec pracownika. Z powodu dość nieprecyzyjnej definicji mobbingu, sądy mają kłopoty w rozstrzygnięciu tego typu spraw, co ukazane zostało poprzez przybliżenie wyroków Sądu Najwyższego.

THE MOBBING PHENOMENON IN THE WORKPLACE

(SUMMARY)

Mobbing injured dignity and other personal items of mankind. It contradicts the safe and hygienic working conditions as well as the principles of social life, endangers the health and life of humans. The author defines bullying as well as all the conditions that are associated with this legal institution. In the EU accession, Poland has undertaken all the rules, including those relating to mobbing to implement. Although for many years, these rules were valid in working farms, attracting the knowledge of these problems brought on legal and interpretative doubt. The legislature undertook the employer to avoid all forms of discrimination in the workplace. Such measures should be directed to the anti-bullying prophylaxis and subsequent action. Mobbing is a special form of serious violations of fundamental obligations of the employer to the employee. Due to imprecise definition of harassment, courts have problems with decisions on such matters, which was demonstrated by the example of the judgments of the Supreme Court.

³⁵ A. Szalkowski, *Problem mobbingu w stosunkach pracy*, Praca i Zabezpieczenie Społeczne 9 (2002), s. 8.

³⁶ M. Chakowski, *Prawne aspekty mobbingu*, www.legalis.pl (1.08.2015).

DAS MOBBING-PHÄNOMEN AM ARBEITSPLATZ

(ZUSAMMENFASSUNG)

Mobbing verletzt die Würde und andere persönliche Güter des Menschen. Es widerspricht den sicheren und guten Arbeitsbedingungen sowie den Grundsätzen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und gefährdet die Gesundheit und das Leben des Menschen. Die Autorin definiert Mobbing sowie alle Voraussetzungen, die mit diesem juristischen Begriff verbunden sind. Beim EU-Beitritt hat sich Polen verpflichtet alle Regeln, u.a. diejenige, die das Mobbing betreffen, zu implementieren. Obwohl diese Regeln seit Jahren in den Betrieben gültig sind, erregen diese Probleme viele rechtliche und interpretatorische Zweifel. Der Gesetzgeber verpflichtete den Arbeitgeber zur Verhinderung jeglicher Formen der Diskriminierung am Arbeitsplatz. Solche Maßnahmen sollten auf die Mobbing-Verhinderung und auch auf nachträgliche Handlung gerichtet werden. Mobbing ist eine besonders schwere Form der Verletzung der Grundverpflichtung des Arbeitgebers dem Arbeitnehmer gegenüber. Aufgrund einer unpräzisen Mobbing-Definition haben die Gerichte Probleme mit Entscheidungen über Mobbing, was am Beispiel der Urteile des Obersten Gerichts aufgezeigt wird.

Dorota Lis-Staranowicz
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Posiadanie gospodarstwa przez małżonków a wpis do ewidencji producentów rolnych. Studium jednego przypadku

Słowa kluczowe: separacja, prawo rolne, dopłaty (płatności gruntowe), ewidencja producentów rolnych, Trybunał Konstytucyjny.

Keywords: law separation, agricultural law, area payments, records of agricultural producers, the Constitutional Court.

Schlüsselworte: Trennung, Agrargesetzgebung, Subvention, Register, Verfassungsgericht.

Założeniem systemu prawa jest jego spójność. Osiągnięcie tego stanu w sytuacji inflacji przepisów prawnych, jest trudnym, ale koniecznym i doniosłym zadaniem państwa. Brak koherencji pomiędzy różnymi gałęziami prawa może bowiem oddziaływać negatywnie na sytuację prawną jednostki i stanowić swoistą „pułapkę” dla jej interesów majątkowych i osobistych. W takiej właśnie pułapce znaleźli się rolnicy pozostający w separacji i korzystający z tzw. dopłat bezpośrednich. Celem artykułu jest przedstawienie problemu niespójności pomiędzy regulacjami obowiązującymi w prawie rodzinnym i w prawie rolnym, jej skutków dla sytuacji majątkowej rolników oraz sposobu rozwiązania tego problemu przez Trybunał Konstytucyjny oraz parlament. Artykuł w założeniu ma charakter diagnostyczny i stanowi stadium jednego przypadku.

I. Problem prawny, który jest przedmiotem niniejszego artykułu, powstał w następującym stanie faktycznym i prawnym¹. Wnioskodawca, będący rolni-

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Dorota Lis-Staranowicz, Katedra Prawa Konstytucyjnego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, staran@uwm.edu.pl.

¹ W artykule zawarto obszerne odniesienia do stanowiska Sejmu z 7 marca 2013 r. wyrażone w sprawie zawisłej przed Trybunałem Konstytucyjnym, sygn. akt P 40/12 [online], http://db.trybunal.gov.pl/sprawa/sprawa_pobierz_plik200.asp?plik=F-1113125615/P_40_12_sjm_2013_03_07_ADO.pdf&syg=P%2040/12 (9.03.2015); (dalej: „Stanowisko Sejmu”). W sprawie zawisłej przed TK przedmiot sporu dotyczył małżonków pozostających w rozdzielnosci majątkowej.

kiem, złożył wniosek do Kierownika Biura Powiatowego Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa (dalej: ARiMR) o wpis do ewidencji producentów rolnych oraz o nadanie numeru identyfikacyjnego (dalej: numer ewidencyjny)². Do wniosku załączył orzeczenie Sądu Okręgowego o separacji. W chwili składania wniosku małżonkowie, pozostający w separacji, byli współwłaścicielami gospodarstwa rolnego, w skład którego wchodziły nieruchomości rolne o powierzchni 6,45 ha. Wnioskodawca był natomiast jedynym właścicielem nieruchomości rolnych o łącznej powierzchni 3,6654, posiadał udział we wspólnocie gruntowej oraz był dzierżawcą nieruchomości rolnych o łącznej powierzchni 1,37 ha. Małżonka wnioskodawcy była, przed orzeczeniem separacji, ujęta już w ewidencji producentów rolnych za pisemną zgodą małżonka. Tym samym posiadała numer ewidencyjny.

Organ administracji nie ujawnił rolnika w ewidencji producentów rolnych. Odmówił dokonania wnioskowanej czynności na tej podstawie, że separowani małżonkowie są nadal współwłaścicielami i współposiadaczami gospodarstwa rolnego. Ponadto, organ przyjął, że mimo orzeczonej separacji, wciąż są małżeństwem (art. 61⁴ § 2 ustawy z 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy³; dalej: k.r.o.). Tak więc miał do nich zastosowanie art. 12 ust. 4 ustawy z 18 grudnia 2003 r. o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności⁴ (dalej: ustawa o ewidencji). Zgodnie z tym przepisem numer identyfikacyjny można przyznać tylko jednemu małżonkowi.

Rolnik pozostający w separacji wniósł odwołanie do dyrektora Oddziału Regionalnego ARiMR, który utrzymał w mocy decyzję organu I instancji. Następnie zaskarżył wyżej wymienioną decyzję do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego. W wyniku rozpoznania skargi Sąd I instancji uchylił zaskarżoną decyzję. Przyjął, że chociaż sama separacja nie powoduje ustania małżeństwa, to stosownie do przepisu art. 61⁴ § 1 k.r.o. orzeczenie o separacji ma skutki jak rozwiązanie małżeństwa przez rozwód, chyba że ustawa stanowi inaczej. Na tej podstawie Sąd uznał, że skoro z art. 12 ust. 4. ustawy o ewidencji wynika, że „ograniczenia wpisu do ewidencji rolników i nadania numeru identyfikacyjnego nie stosuje się do małżonków po rozwodzie, to ten sam przepis, czytany przez pryzmat zasady wynikającej z art. 61⁴ § 1 k.r.o., nakazuje przyjąć tożsame rozwiązanie dla małżonków pozostających w separacji. Skargę kasacyjną od powyższego wyroku złożył dyrektor Oddziału Regionalnego ARiMR”.

² Stan faktyczny został opisany na podstawie uzasadnienia wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z 3 lipca 2012 r., sygn. akt II GSK 886/11.

³ Tekst jednolity: Dz.U. z 2012 r. poz. 788 ze zm.

⁴ Tekst jednolity: Dz.U. z 2012 r. poz. 86.

Naczelny Sąd Administracyjny uchylił wyrok Sądu I instancji⁵. Według NSA, istota sporu sprowadzała się do odpowiedzi na pytanie, czy jeżeli sąd orzekł separację, a jeden z małżonków posiadał wpis do ewidencji producentów rolnych i legitymował się w związku z tym numerem identyfikacyjnym, to czy drugi małżonek mógł uzyskać taki numer? Sąd udzielił na tak postawiony problem następującej odpowiedzi:

Po pierwsze, w myśl art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji: „W przypadku małżonków oraz podmiotów będących współposiadaczami gospodarstwa rolnego nadaje się jeden numer identyfikacyjny; numer identyfikacyjny nadaje się temu z małżonków lub współposiadaczy, co do którego współmałżonek lub współposiadacz wyrazili pisemną zgodę”. Wykładnia językowa art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji nie budzi żadnych wątpliwości i nakazuje nadanie numeru identyfikacyjnego wyłącznie jednemu małżonkowi.

Po drugie, separacja nie powoduje ustania małżeństwa. Obliczona jest, jak zauważył NSA, na prawne uregulowanie stanu kryzysu pomiędzy małżonkami, który może przecież zostać przezwyciężony, czego wyrazem jest zakaz zawarcia związku małżeńskiego (art. 61⁴ § 2 k.r.o.) i możliwość zniesienia separacji (art. 61⁶ § 1 k.r.o.). Jest stanem przejściowym – może, lecz nie musi, zakończyć się rozwodem, a może też zostać zniesiona na zgodne żądanie małżonków. „Jeżeli zatem po separacji adresaci tego orzeczenia – małżonkowie w separacji – w dalszym ciągu pozostają w związku małżeńskim, przepisu art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji, adresowanego m.in. do małżonków, nie można interpretować inaczej niż, że sytuacja prawna małżonków odnośnie do posiadania numeru identyfikacyjnego nie ulega zmianie. W dalszym ciągu posiadanie tego numeru przez jednego z małżonków uniemożliwia przyznanie takiego numeru drugiemu małżonkowi”.

Po trzecie, „Jedno wprowadzone do systemu ewidencji gospodarstwo rolne przyporządkowane jest do zewidencjonowanego jednego producenta, niezależnie od tego czy byłaby nim osoba fizyczna, grupa osób fizycznych (także małżonkowie), osoba prawna czy grupa takich osób, a obu tym ewidencjom przyporządkowana jest ewidencja wniosków o przyznanie płatności. Współposiadanie jednego zewidencjonowanego gospodarstwa rolnego przez małżonków, z których jeden nadany ma numer identyfikacyjny oznacza, że płatności będą przyznawane na wniosek o płatności kierowany przez uprawnionego do tego rolnika dla celów tego jednego gospodarstwa”.

⁵ Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z 3 lipca 2012 r., sygn. akt II GSK 886/11.

II. Problem, przed którym stanął NSA, polegał na ustaleniu, czy separowany małżonek, będący jedynym właścicielem i posiadaczem nieruchomości rolnych, może zostać ujawniony w ewidencji producentów rolnych w sytuacji uprzedniego nabycia numeru ewidencyjnego przez drugiego małżonka?

Kluczowe znaczenie dla prawidłowego wyjaśnienia sprawy powinny mieć prawne skutki orzeczenia o separacji, czego nie dostrzegł NSA, oraz majątkowy ustrój małżeństwa.

Powszechny jest pogląd o charakterze małżeństwa jako indywidualnym, trwałym, naturalnym oraz duchowo-cieleśnym związku społecznym między mężczyzną i kobietą⁶. Dodatkowo związek ten jest uprzywilejowany i sankcjonowany przez prawo. Na instytucję małżeństwa składają się stosunki prawne zarówno o charakterze prawnomażeńskim, jak i prawnorodzinnym⁷. Zawarcie małżeństwa wywołuje skutki w sferze stanu cywilnego, stwarzając nowy stan cywilny – żonaty (mąż) i zamężna (żona). Ze stanem cywilnym męża lub żony związane są określone ustawowo obowiązki. Przede wszystkim małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie. Ponadto, zobowiązani są do wspólnego pożycia, do wzajemnej pomocy i wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny. Również małżonkowie decydują wspólnie o istotnych sprawach rodziny, a w przypadku braku porozumienia między nimi, każde może zwrócić się o rozstrzygnięcie do sądu (art. 23 k.r.o.). Poza tym małżonkowie są zobowiązani, każdy według sił oraz możliwości zarobkowych i majątkowych, przyczyniać się do zaspokojenia potrzeb rodziny, którą tworzą jako małżeństwo. Zadośćuczynienie temu obowiązkowi może polegać także, w całości lub części, na osobistych staraniach o wychowanie dzieci i pracy we wspólnym gospodarstwie domowym (art. 27 k.r.o.)⁸. Oboje małżonkowie są też odpowiedzialni solidarnie za zobowiązania zaciągnięte przez jednego z nich w sprawach wynikających z zaspokojenia zwykłych potrzeb rodziny (art. 30 § 1 k.r.o.).

Separacja nie rozwiązuje małżeństwa, ale jest instytucją modyfikującą treść stosunku małżeństwa⁹. „Separacja stanowi usankcjonowane przez sąd zawieszenia wspólnoty małżeńskiej. Zaletą separacji jest to, że nie prowadzi do

⁶ Zob. K. Piasecki, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2011, s. 17; T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 1999, s. 22.

⁷ Na temat istoty prawnej małżeństwa zob. szerzej: K. Piasecki, op. cit., s. 17; J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2012, s. 103; A. Dziega, *Prawny wymiar małżeńskiej wspólnoty osób*, w: A. Dziega, M. Greszata, P. Telusiewicz (red.), *Kościelne prawo procesowe. Prawo rodzinne. Materiały i studia*, t. 4., Lublin 2007, s. 26.

⁸ Zob. J. Winiarz, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2012; dostęp: Legalis.

⁹ Zob. A. Sylwestrzak, *Skutki prawne separacji małżonków*, Warszawa 2007, s. 51. Zob. też M. Seroka, *Separacja w prawie kanonicznym i w polskim prawie cywilnym*, w: B. Sitek, T. Jasudowicz, M. Seroka (red.), *Fides et bellum. Księga poświęcona Pamięci Księdza Biskupa, Profesora, Generała śp. Tadeusza Płoskiego*, t. II, Olsztyn 2012, s. 324.

ustania małżeństwa, które nadal trwa [...]”¹⁰. Przede wszystkim pociąga za sobą skutki odpowiednie dla instytucji rozwiązania małżeństwa przez rozwód, chyba że ustawa stanowi inaczej. Z drugiej strony, separacja zachowuje pewne elementy małżeństwa i są nimi niemożność zawarcia drugiego małżeństwa, następnie nakaz zachowania wierności, a także niemożność zmiany nazwiska¹¹. Kolejnym skutkiem separacji jest możliwość podziału majątku wspólnego oraz powstanie przymusowej rozdzielności majątkowej (art. 54 § 1 k.r.o.). Należy podkreślić, że orzeczenie o separacji powoduje istotne zmiany w ustroju majątkowym. Tworzą się trzy masy majątkowe: „Z chwilą uprawomocnienia się wyroku orzekającego separację dotychczasowy majątek wspólny małżonków przekształca się w majątek, do którego znajdują odpowiednie zastosowanie przepisy o współwłasności w częściach ułamkowych (art. 46 k.r.o. w zw. z art. 1035 k.c.). Udziały małżonków, co do zasady równe (art. 43 § 1 k.r.o.), w majątku objętym wcześniej wspólnością wchodzi do majątków osobistych każdego małżonka. Od chwili powstania rozdzielności majątkowej istnieją jedynie dwa majątki: osobisty żony i osobisty męża”¹².

Przenosząc te ustalenia na grunt analizowanego stanu faktycznego należało stwierdzić, iż skutkiem orzeczenia o separacji było powstanie dość skomplikowanej sytuacji prawnej i faktycznej. Przede wszystkim nastąpiło przekształcenie wspólności gospodarstwa rolnego we współwłasność w częściach ułamkowych¹³. Powstał także majątek odrębny separowanych małżonków (męża i żony). Majątek odrębny wnioskodawcy obejmował nieruchomości rolne o łącznej powierzchni 3,6654 ha oraz udział we wspólnocie gruntowej, a także dzierżawa nieruchomości rolnych o łącznej powierzchni 1,37 ha. Najważniejsze dla analizowanej sytuacji prawnej było powstanie rozdzielności majątkowej, pozwalającej każdemu z małżonków zarządzać samodzielnie swoim majątkiem odrębnym (art. 51¹ k.r.o.).

Ważną dla realizacji praw majątkowych wnioskodawcy jest okoliczność, że spełniał on ustawowe kryteria producenta rolnego, a to uprawniało go do ujęcia w ewidencji. Krajowy system ewidencji rolnych składa się z: ewidencji producentów rolnych i ewidencji gospodarstw rolnych. Zgodnie z art. 3 pkt 1

¹⁰ A. Stępień-Sporek, *Skutki separacji związane z prowadzeniem działalności gospodarczej*, w: *Działalność gospodarcza z udziałem małżonków* [online], Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis 2009 (<http://sip.lex.pl/#/monografia>, 28.08.2015).

¹¹ Zob. J. Ignaczewski, *Rozwód i separacja*, Warszawa 2010, s. 157.

¹² E. Skowrońska-Bocian, *Małżeńskie ustroje majątkowe* [online], Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis 2010 (<http://sip.lex.pl/#/monografia/369217562/34>, 28.08.2015). Zob. także P. Kasprzyk, *Separacja prawna małżonków*, Lublin 2003, s. 239.

¹³ Szerzej zob. H. Ciepła, *Podział majątku wspólnego małżonków po ustaniu wspólności ustawowej w orzecznictwie Sądu Najwyższego*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 821 (2014), s. 91 i n.

ustawy o ewidencji przez gospodarstwo rolne rozumie się wszystkie nieruchomości rolne będące w posiadaniu tego samego podmiotu. Przez producenta rolnego uważa się „osobę fizyczną, osobę prawną lub jednostkę organizacyjną nieposiadającą osobowości prawnej, będącą: a) uchylona b) rolnikiem w rozumieniu art. 4 ust. 1 lit. a rozporządzenia nr 1307/2013, lub c) posiadaczem zwierzęcia” (art. 3 pkt 3 ustawy o systemie ewidencji)¹⁴. Z powyższego wynika, że za producenta rolnego mógł być uznany każdy posiadacz nieruchomości rolnych. Takim posiadaczem był wnioskodawca, który sprawował władztwo faktyczne nad gruntami rolnymi. Wobec tego mienia posiadał samodzielność w zarządzaniu. Co najważniejsze, nie znajdowały się one w posiadaniu separowanej małżonki. NSA odmówił jednak ujęcia wnioskodawcy w ewidencji, choć spełniał ustawowe kryteria producenta rolnego, bowiem sprzeciwiało się temu brzmienie art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji. W konsekwencji, separowany rolnik nie mógł nabyć skutecznie numeru identyfikacyjnego i ubiegać się o płatność bezpośrednią¹⁵.

W tym miejscu pojawia się wątpliwość, czy art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji, który stanowił podstawę normatywną wyroku NSA, uniemożliwiał ujawnienie w ewidencji producentów rolnych separowanego małżonka i nadania mu numeru identyfikacyjnego¹⁶?

Z brzmienia art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji wynikało wyraźnie, że w przypadku małżonków oraz podmiotów będących współposiadaczami gospodarstwa rolnego nadaje się jeden numer identyfikacyjny; numer identyfikacyjny nadaje się temu z małżonków lub współposiadaczy, co do którego współmałżonek lub współposiadacz wyrazili pisemną zgodę. Z jednej strony, z treści art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji nie wynikało *expresiss verbis*, że nadanie

¹⁴ Szerzej na temat pojęcia „procent rolny” zob. Z. Trojanowski, *Glosa do uchwały Naczelnego Sądu Administracyjnego z 30 maja 2012 r., II GPS 2/12*, Przegląd prawa rolnego 1 (2012), s. 287.

¹⁵ Zgodnie z art. 7 ust. 1 pkt 1 ustawy z 5 lutego 2015 r. o płatnościach w ramach systemu wspierania bezpośredniego (Dz.U., poz. 308) warunkiem nabycia tzw. dopłat bezpośrednich jest posiadanie numeru identyfikacyjnego.

¹⁶ Wojewódzkie Sądy Administracyjne reprezentowały inne stanowisko niż Naczelny Sąd Administracyjny i uchylały decyzje odmawiające wpisu do ewidencji każdego małżonka z osobna, jeśli pozostawali w separacji lub rozdzieleności majątkowej. Zob. wyrok WSA w Łodzi z 25 maja 2007 r., sygn. akt 11 SA/Łd 1011/06; wyrok WSA w Lublinie z 8 października 2008 r., sygn. akt 1 SA/Lu 250/08. „Należy podkreślić, iż przepis art. 12 ust. 4 ustawy, funkcjonuje w ramach większej usystematyzowanej grupy przepisów, jaką jest sama ustawa i szerzej cały system prawa. Należało zatem zastosować wykładnię funkcjonalną i systemową omawianego przepisu, uwzględniając także regulację dotyczącą pozostawiania małżonków w separacji, stosownie do treści przepisów k.r.i.o. Skoro z przepisu art. 12 ust.4 ustawy wynika, że małżonek po uzyskaniu rozvodu może się ubiegać o wpis do ewidencji producentów rolnych i o nadanie numeru identyfikacyjnego, to w świetle unormowania art. 61 § 1 k.r.i.o., takie samo uprawnienie przysługiwać będzie małżonkowi po orzeczeniu separacji” (zob. wyrok WSA w Łodzi z 9 lutego 2011 r., sygn. akt 11 SA/Łd 1418/10). Z. Trojanowski ocenia odmowę ujawnienia współmałżonka w ewidencji producentów rolnych jako nieprawidłową praktykę. Zob. Z. Trojanowski, *op. cit.*, s. 290.

jednego numeru dotyczyło wyłącznie tych małżonków, którzy razem prowadzili gospodarstwo rolne. Z drugiej zaś strony, był on skierowany do małżonków i współposiadaczy. Wobec tych dwóch podmiotów, prawodawca unormował problematykę nabycia numeru identyfikacyjnego w ten sam sposób¹⁷. A mianowicie przyznał im jeden numer, zastrzegając konieczność uzyskania zgody. Taki zabieg jest ze wszech miar zasadny i racjonalny. Odwołując się dalej do racjonalności ustawodawcy, należałoby przyjąć, że małżonkowie i współposiadacze byli podmiotami podobnymi, skoro poddani zostali jednakowym regułom. Sprawowali bowiem łącznie władztwo faktyczne nad nieruchomościami rolnymi.

Art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji pełnił, zdaniem Sejmu, funkcję porządkującą¹⁸, gdyż rozstrzygał kwestię przyznania numeru identyfikacyjnego w sytuacji zbiegu podstaw do ujawnienia podmiotów w ewidencji. Taki wniosek wypływał z analizy jego otoczenia normatywnego. I tak art. 12 ust. 3 stanowił, że „Wnio-skodawcy podlegającemu wpisowi do ewidencji producentów na podstawie kilku tytułów nadaje się jeden numer identyfikacyjny”. Z kolei art. 12 ust. 5 przewidywał, że: „W przypadku producentów rolnych, przetwórców, podmiotów prowadzących zakłady utylizacyjne lub potencjalnych beneficjentów, działających w formie spółki cywilnej, nadaje się jeden numer identyfikacyjny. Numer identyfikacyjny nadaje się temu współnikowi, co do którego pozostali współnicy wyrazili pisemną zgodę”. Natomiast art. 12 ust. 6 ustalał, że „W przypadkach, o których mowa w ust. 4 i 5, do wniosku o wpis do ewidencji producentów dołącza się pisemną zgodę odpowiednio współmałżonka, współposiadacza gospodarstwa rolnego albo współników”. Z przytoczonych poszczególnych ustępów art. 12 wynikało, iż normował on, w opinii Sejmu, kwestię kolizji tytułów do umieszczenia w ewidencji producentów rolnych, a więc także do numerów identyfikacyjnych¹⁹. Taki charakter miał sporny art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji, który odnosił się tylko do małżonków-współposiadaczy gospodarstwa rolnego. Odnosząc to na grunt analizowanej sprawy należało stwierdzić, że wpis małżonki do ewidencji producentów rolnych był skuteczny tylko wobec tych gruntów rolnych, które po orzeczeniu separacji przekształciły się z wspólności małżeńskiej we współwłasność i nadal pozostawały we wspólnym władaniu przez małżonków. Nie stał on natomiast na przeszkodzie umieszczenia wniosko-dawcy w ewidencji i przyznania mu numeru identyfikacyjnego w zakresie tych nieruchomości rolnych, które wchodziły w skład odrębnego majątku separowanego małżonka i niepozostających we wspólnym władaniu²⁰.

¹⁷ Zob. „Stanowisko Sejmu”, s. 11 i n.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 12 i n.

²⁰ Ibidem, s. 12–16.

W analizowanym przypadku wykładnia językowa art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji stała w sprzeczności z rozwiązaniami k.r.o., prowadząc do irracjonalnych konsekwencji²¹. A zatem, czy istniały ważne racje przemawiające na rzecz odejścia od językowego znaczenia normy zawartej w art. 12 ust. 4 ustawa o ewidencji²²?

W komentowanej sprawie, grunty rolne wchodziły w skład majątku odrębnego separowanego małżonka-rolnika i nie znajdowały się w posiadaniu separowanej żony. W świetle postanowień k.r.o. separowany małżonek-rolnik zarządzał w sposób wyłączny i samodzielny swoim majątkiem (art. 51¹ k.r.o.). W konsekwencji, do dokonania czynności zarządu niepotrzebna była zgoda współmałżonka, ani też współmałżonek nie mógł sprzeciwić się dokonaniu takich czynności. Innymi słowy, separowana małżonka nie była uprawniona do wyrażania zgody na dokonanie czynności prawnych, których przedmiot obejmował powyższe mienie małżonka. A jej wpis do ewidencji producentów rolnych był, zgodnie k.r.o., irrelevantny dla ujawnienia w ewidencji separowanego małżonka jako producenta rolnego w zakresie nieruchomości rolnych nieobjętych współwłasnością.

Wymaga odnotowania, że posiadanie numeru identyfikacyjnego było i jest warunkiem nabycia jednolitej płatności obszarowej. Z punktu widzenia ekonomicznego: „Dopłaty bezpośrednie są transferami środków publicznych, których celem, z założenia jest zwiększanie dochodów rolników i aby płatności te mogły uzyskać społeczno-polityczną legitymizację, konieczna jest ich wysoka efektywność”²³. Z kolei Naczelny Sąd Administracyjny wskazuje na ich charakter wyrównawczy: „[...] system dopłat bezpośrednich został ustanowiony dla wyrównania dochodowości gospodarstw rolnych, poprawy warunków życia, pracy i produkcji w rolnictwie”²⁴. Z punktu widzenia prawnego są one „[...] uprawnieniem, którego źródłem jest decyzja administracyjna, a normatywną podstawą ich przyznania – przepisy administracyjne. Stosunek łączący Agencję Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa oraz rolnika nie charakteryzuje się równorzędnością podmiotów, gdyż to Agencja w drodze decyzji administracyjnej władczo kształtuje sytuację prawną rolnika, rozstrzygając o przyznaniu płatności lub odmowie jej przyznania”²⁵. Z powyższego wynika, że płatność jest dochodem, jaki

²¹ Na tę okoliczność zwracał uwagę Sejm. Zob. *ibidem*, s. 10 i n.

²² O możliwość wykładni systemowej i odejścia od literalnego brzmienia art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji postulował Sejm. *Ibidem*, s. 10 i n.

²³ R. Marks-Bielska, K. Babuchowska, *Wsparcie dochodów rolników w formie dopłat bezpośrednich*, *Ekonomika i Organizacja Gospodarki Żywnościowej* 75 (2009), s. 137.

²⁴ Wyrok NSA z 14 stycznia 2010 r., sygn. akt II GSK 317/09.

²⁵ Zob. D. Łobos-Kotowska, M. Stańko, *Płatności bezpośrednie a zrównoważony rozwój obszarów wiejskich*, *Państwo i Prawo* 10 (2011), s. 92.

przynosi posiadanie nieruchomości rolnych przez rolnika. Nieprzyznanie wnioskodawcy numeru rejestracyjnego uniemożliwiało, w świetle wyroku NSA, samodzielne ubieganie się o dopłaty z tytułu posiadania przez niego nieruchomości rolnych. Z praktyki wynikało, że taki separowany małżonek mógł wystąpić o to świadczenie, ale tylko za pośrednictwem swojego współmałżonka²⁶. Taki stan powodował, że nie zarządzał on samodzielnie swoim odrębnym majątkiem i nie miał prawa do samodzielnego pobierania pożytków. W tym zakresie prawo rolne wymagało nadal, w obliczu orzeczonej separacji i ustawowej rozdzielności majątkowej, współdziałania małżonków²⁷. Mając na uwadze fakt, że separacja jest efektem rozpadu małżeństwa, to powyżej opisane współdziałanie małżonków mogło stanowić poważną przeszkodę, trudną do przewyciężenia. Z tej właśnie przyczyny numer rejestracyjny powinien być przysługiwać każdemu ze separowanych małżonków, aby każdy z nich mógł osiągać dochody z nieruchomości rolnych wchodzących w skład majątku odrębnego²⁸.

Jeśli przyjąć, że art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji miał zastosowanie do separowanych małżonków, to pojawiał się jeszcze jeden problem, który w określonych sytuacjach mógł stanowić poważną przeszkodę. Art. 12 ust. 4 mógł stanowić: „W przypadkach, o których mowa w ust. 4 i 5, do wniosku o wpis do ewidencji producentów dołącza się pisemną zgodę odpowiednio współmałżonka [...]”. Nietrudno było sobie wyobrazić sytuację, w której żadne z separowanych małżonków nie było ujawnione w spisie producentów i nie miało numeru identyfikacyjnego. Po orzeczeniu separacji, jeden z małżonków jako producent rolny wystąpił z wnioskiem o wpis do ewidencji i o nabycie numeru identyfikacyjnego. W takiej sytuacji organ powinien również zażądać pisemnej zgody separowanego małżonka, bowiem wymagał tego art. 12 ust. 4 w związku z art. 12 ust. 6 ustawy o ewidencji. Skuteczność powyższej czynności prawnej separowanego małżonka-rolnika uzależniona była od zgody drugiego separowanego małżonka. Dopóki takiej zgody rolnik nie otrzymał, dopóty nie mógł nabyć statusu producenta rolnego²⁹.

²⁶ Minister rolnictwa wskazywał, że „rozwiązanie prawne zawarte w ustawie o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności nie ogranicza prawa własności współmałżonka osoby wpisanej do krajowego systemu ewidencji producentów. Nadawanie jednego numeru identyfikacyjnego małżonkom jest efektywnym narzędziem, które skutecznie umożliwia zapobieganie sztucznemu podziałowi gospodarstwa w celu uzyskania płatności”. Zob. Biuletyn Rzecznika Praw Obywatelskich 1 (2012), s. 29.

²⁷ Problem rozliczeń pomiędzy separowanymi małżonkami pozostawał poza sferą ustawy o ewidencji oraz ustawy o płatnościach i nie był też rozstrzygany w decyzji przyznającej płatność. Zob. uchwała NSA z 30 maja 2012 r., sygn. akt II GPS 2/12. Zob. także „Stanowisko Sejmu”, s. 22.

²⁸ Na ten problem zwracał uwagę Sejm. Zob. „Stanowisko Sejmu”, s. 15.

²⁹ Na ten problem zwracał uwagę senator A. Matusiewicz: „Można zadać sobie pytanie, co będzie, jeżeli współmałżonek nie wyrazi pisemnej zgody na nadanie jednego numeru. Wówczas – tu nie

III. Konstytucyjny problem wpływu majątkowego ustroju małżeńskiego na uprawnienia rolników, jakie wynikały z ustawy o ewidencji, dostrzegł inny skład orzekający NSA, który złożył pytanie prawne do Trybunału Konstytucyjnego (dalej: sąd pytający)³⁰. Zdaniem sądu pytającego art. 12 ust. 4 ustawy z 18 grudnia 2003 r. o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności był niezgodny z art. 32 Konstytucji. Naruszał zakaz dyskryminacji, wprowadzając stan cywilny jako kryterium różnicowania rolników (posiadaczy gospodarstwa), co nie znajdowało żadnego uzasadnienia aksjologicznego. Przepis ten pogarszał sytuację prawną rolników, którzy pozostawali w związku małżeńskim, lecz prowadzili dwa odrębne gospodarstwa na zasadzie odrębności majątkowej małżeńskiej.

NSA dostrzegł również, że zaskarżony przepis naruszał zasadę zaufania obywatela do państwa i stanowionego przez nie prawa oraz zasadę poprawnej legislacji, wywodzone z art. 2 Konstytucji. Niezgodność z zasadą zaufania do państwa i prawa wynikała, zdaniem NSA, z braku spójności pomiędzy art. 12 ust. 4 ustawy o ewidencji a k.r.o. Uniemożliwiał on bowiem prowadzenie przez oboje małżonków samodzielnych gospodarstw rolnych, choć przepisy k.r.o. pozwalały małżonkom posiadać odrębne gospodarstwa rolne. Z kolei naruszenie zasady poprawnej legislacji wynikało z braku celu, który uzasadniałby zakaz przyznania osobnych numerów identyfikacyjnych małżonkom posiadającym odrębne gospodarstwa rolne.

Trybunał Konstytucyjny wydał 3 grudnia 2013 r. wyrok w sprawie zainicjowanej pytaniem prawnym (sygn. akt P 40/12). Orzekł, że: „Art. 12 ust. 4 ustawy z dnia 18 grudnia 2003 r. o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności (Dz.U. z 2012 r. poz. 86) w zakresie, w jakim nie przewiduje dopuszczalności nadania osobnych numerów identyfikacyjnych każdemu z małżonków, w sytuacji gdy istnieje między nimi rozdzielnosc majątkowa i posiadają odrębne gospodarstwa rolne: a) nie jest niezgodny z wynikającymi z art. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zasadami zaufania do państwa i stanowionego przez

ma odpowiedniego odesłania, ale to jest oczywiste – w grę wchodzi przepisy kodeksu rodzinnego. Tam jest taki przepis, zgodnie z którym o istotnych sprawach rodziny może rozstrzygać sąd rodzinny. I jeżeli w omawianej tu sytuacji z jakiegoś względu nie będzie zgody drugiego ze współmałżonków, to ten spór między małżonkami, czy też między posiadaczami gospodarstwa rolnego na innych zasadach, może zostać rozstrzygnięty przez sąd”. Zob. zapis stenograficzny wspólnego posiedzenia Komisji Rolnictwa i Rozwoju Wsi (103.) oraz Komisji Ustawodawczej (266.) 24 kwietnia 2014 [online], http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Zf04EVJ0F5YJ:www.senat.gov.pl/download/gfx/senat/pl/senatkomisjeposiedzenia/4951/stenogram/103rrww_egz_4.pdf+&cd=10&hl=pl&ct=clnk&gl=pl (12.08.2015).

³⁰ Zob. pytanie prawne NSA z 26 lipca 2012 r. [online], http://db.trybunal.gov.pl/sprawa/sprawa_pobierz_plik200.asp?plik=F365888492/P_40_12_sp_2012_07_26_ADO.pdf&syg=P%2040/12 (9.03.2015).

nie prawa oraz poprawnej legislacji, b) jest niezgodny z art. 32 ust. 1 w związku z art. 18 Konstytucji”³¹.

Tezy tego wyroku rysują się następująco. Przede wszystkim „[...] rozwiązanie zastosowane przez ustawodawcę w zaskarżonym przepisie opiera się na założeniu, że małżonkowie zawsze prowadzą wspólnie gospodarstwo rolne. To założenie nie jest właściwe. Wspólne prowadzenie gospodarstwa rolnego przez oboje małżonków występuje często w polskich warunkach i może być uznane za typowe. W takich sytuacjach jeden wpis do ewidencji producentów rolnych i nadanie jednego numeru identyfikacyjnego znajdują uzasadnienie”.

Ponadto, „mogą wystąpić i w praktyce występują sytuacje, gdy małżonkowie prowadzą odrębne gospodarstwa rolne. Wówczas każde z małżonków spełnia wymagania przewidziane zarówno w prawie unijnym, jak i w prawie polskim, do uznania go za rolnika [...]. Dopuszczalność wpisu do ewidencji tylko jednego z małżonków i nadanie mu numeru identyfikacyjnego jest wówczas niekorzystne dla drugiego z małżonków. Może się bowiem okazać, że nie jest w stanie korzystać ze środków pomocy, albo korzystanie z nich jest uzależnione od dobrej woli małżonka wpisanego do ewidencji”.

Nadto „[...] wspólne albo oddzielne prowadzenie gospodarstw rolnych przez małżonków jest niezależne od stosunków majątkowych, jakie między nimi występują. We współczesnych warunkach polskich w skład gospodarstwa rolnego znajdującego się w posiadaniu obojga małżonków i przez nich prowadzonego mogą wchodzić nieruchomości o różnym charakterze: zarówno należące do majątku wspólnego małżonków, jak i do majątków odrębnych, np. nieruchomości nabyte przed powstaniem wspólności ustawowej”. W związku z tym, „Należy więc oddzielić kwestię posiadania i prowadzenia gospodarstwa rolnego przez oboje małżonków od ustroju majątkowego między nimi (wspólność albo rozłączność majątkowa). Tak więc rozłączność majątkowa między małżonkami dotycząca wszystkich lub niektórych nieruchomości wchodzących w skład gospodarstwa rolnego nie wyklucza tego, że gospodarstwo znajduje się w posiadaniu obojga małżonków”. Z kolei „Odwrotnie, ustrój wspólności majątkowej między małżonkami nie wyklucza oddzielnego posiadania i prowadzenia gospodarstw rolnych przez małżonków”.

Trybunał dostrzegł, że zaskarżona regulacja prowadzi do „wyłączenia pewnej grupy podmiotów z systemów wsparcia przewidzianych dla rolników. Trybunał nie dostrzegł również wartości konstytucyjnej, której miałoby służyć zróżnicowanie wprowadzone przez kwestionowany przepis, a nawet przeciwnie, jest on niezgodny z wartościami wyrażonymi w art. 18 Konstytucji”. W związku

³¹ Sentencja została ogłoszona 13 grudnia 2013 r. w Dz.U. poz. 1537.

z tym, uznał, że zróżnicowanie podmiotów podobnych w wyniku obowiązywania kwestionowanego przepisu nie jest usprawiedliwione.

Należy zaznaczyć, że TK odroczył termin utraty mocy obowiązującej o 18 miesięcy na podstawie art. 190 ust. 3 Konstytucji. Zastrzegając jednocześnie, że w nowelizującej ustawie niezbędne jest zamieszczenie przepisów, które będą przeciwdziałać nadużyciom, ukierunkowanych na uzyskanie wyższych płatności. W konsekwencji, prawodawca musi przyznać Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa kompetencje kontrolne na etapie dokonywania wpisu do ewidencji i nadawania numeru identyfikacyjnego. Na małżonkach zaś „spoczywa ciężar wykazania, że posiadają i prowadzą odrębne gospodarstwa rolne. Konieczne jest jednak ustawowe określenie przesłanek ustalenia, że taka sytuacja rzeczywiście występuje”.

IV. Powyższy wyrok TK został wykonany ustawą z 23 października 2014 r. o zmianie ustawy o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności (Dz.U. 2014, poz. 1872). Ustalono, że wpisu producenta do ewidencji producentów dokonuje się, w drodze decyzji administracyjnej, na jego wniosek złożony do kierownika biura powiatowego Agencji właściwego miejscowo, na formularzu opracowanym i udostępnionym przez Agencję. Ustawodawca nadał również nowe brzmienie art. 12 ustawy o ewidencji³². Zgodnie z art. 12 ust. 1 te same ustawy³³ „W decyzji, o której mowa w art. 11 ust. 1, producentowi nadaje się numer identyfikacyjny” (ust. 1). „W przypadku małżonków oraz podmiotów będących współposiadaczami gospodarstwa rolnego nadaje się: 1) jeden numer

³² Art. 12 ustawy o ewidencji w brzmieniu obowiązującym od 1 stycznia 2015 r.: „1. W decyzji, o której mowa w art. 11 ust. 1, producentowi nadaje się numer identyfikacyjny. 2. Numer identyfikacyjny, o którym mowa w ust. 1, jest niepowtarzalny i nie przechodzi na następcę prawnego. 3. Wnioskodawcy podlegającemu wpisowi do ewidencji producentów na podstawie kilku tytułów nadaje się jeden numer identyfikacyjny. 4. W przypadku małżonków oraz podmiotów będących współposiadaczami gospodarstwa rolnego nadaje się: 1) jeden numer identyfikacyjny temu z małżonków lub współposiadaczy, co do którego współmałżonek lub współposiadacz wyrazili pisemną zgodę; 2) odrębny numer identyfikacyjny od numeru, o którym mowa w pkt 1, jeżeli wnioskodawca prowadzi samodzielnie odrębne gospodarstwo rolne stanowiące zorganizowaną całość gospodarczą. 4a. Wnioskodawcę, o którym mowa w ust. 4 pkt 2, wpisuje się do ewidencji producentów i nadaje mu się odrębny numer identyfikacyjny. 5. W przypadku producentów rolnych, przetwórców, podmiotów prowadzących zakłady utylizacyjne lub potencjalnych beneficjentów, działających w formie spółki cywilnej, nadaje się jeden numer identyfikacyjny. Numer identyfikacyjny nadaje się temu współnikowi, co do którego pozostali współnicy wyrazili pisemną zgodę. 6. W przypadkach, o których mowa w ust. 4 i 5, do wniosku o wpis do ewidencji producentów dołącza się pisemną zgodę odpowiednio współmałżonka, współposiadacza gospodarstwa rolnego albo współników”.

³³ Ustawa z dnia 18 grudnia 2003 r. o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności (tekst jednolity: Dz.U. 2014 r., poz. 1872).

identyfikacyjny temu z małżonków lub współposiadaczy, co do którego współmałżonek lub współposiadacz wyrazili pisemną zgodę; 2) odrębny numer identyfikacyjny od numeru, o którym mowa w pkt 1, jeżeli wnioskodawca prowadzi samodzielnie odrębne gospodarstwo rolne stanowiące zorganizowaną całość gospodarczą”. Z kolei art. 12 ust. 4a ustawy o ewidencji przewiduje, że „Wnioskodawcę, o którym mowa w ust. 4 pkt 2, wpisuje się do ewidencji producentów i nadaje mu się odrębny numer identyfikacyjny”. Powyższa zmiana weszła w życie 1 stycznia 2015 r., a wraz z nią rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z 24 grudnia 2014 r. w sprawie szczegółowych wymagań, jakie powinien spełniać wniosek o wpis do ewidencji producentów (Dz.U. 2014, poz. 1964). Zgodnie z tym rozporządzeniem małżonek występujący o nadanie odrębnego numeru identyfikacyjnego, musi dołączyć informację o tym, że samodzielnie prowadzi odrębne gospodarstwo rolne stanowiące zorganizowaną całość gospodarczą oraz wskazać dowody potwierdzające tę okoliczność.

Wnioski

Powyżej opisany przypadek potwierdza tezę, że niespójność systemu prawnego przekłada się bezpośrednio na brak bezpieczeństwa prawnego obywateli. W analizowanej sprawie separacja nie wywierała skutków prawnych w sferze publicznego prawa rolnego, uzależniając dokonanie wpisu do ewidencji producentów rolnych od zgody separowanego małżonka lub wymagając współdziałania separowanych małżonków w zakresie realizacji praw majątkowych wchodzących w zakres ich odrębnego majątku. Niedociągnięcia ustawodawcy Wojewódzkie Sądy Administracyjne łagodziły wykładnią celowości i wyrażały zgodę na ujawnienie w ewidencji każdego z małżonków, jeśli pozostawali w separacji lub w rozdzielności majątkowej. Inne stanowisko w tej sprawie zajął Naczelny Sąd Administracyjny, który stosując wykładnię literalną ustawy, nie uwzględniał okoliczności separacji dla prowadzenia i posiadania gospodarstwa.

Wskutek pytania prawnego, zainicjowanego przez NSA, w sprawę wpisów do ewidencji producentów rolnych i numerów ewidencji włączył się Trybunał Konstytucyjny. Wyrok TK w sposób autorytatywny przeciął spór prawny w zakresie ujawniania małżonków w ewidencji producentów rolnych i przyznawania im numeru identyfikacyjnego oraz przywrócił spójność rozwiązań prawnych. Przyjął, że Konstytucja wymaga, aby małżonkowie, pozostający w rozdzielności majątkowej i prowadzący dwa odrębne gospodarstwa, mieli zagwarantowaną możliwość ujawnienia tej działalności w ewidencji i ubiegania się, każdy z osobna, o dopłaty. Trybunał Konstytucyjny poszedł dalej w ocenie

istniejącej regulacji, uznając, że uprawnienie ujawniania w ewidencji producentów rolnych i do numeru identyfikacyjnego przysługuje każdemu z małżonków, niezależnie od łączącego ich ustroju majątkowego, jeśli samodzielnie prowadzą gospodarstwo rolne, rozumiane jako zorganizowana całość. Powyższe rozstrzygnięcie, które rozwiązuje poważne problemy rolników, znalazło swoje odzwierciedlenie w aktualnym stanie prawnym, obowiązującym od 1 grudnia 2015 r. Do tego czasu, pozostający w separacji rolnicy, ale prowadzący dwa odrębne gospodarstwa, nie mogli ubiegać się osobno o dopłaty, co ograniczało ich samodzielność ekonomiczną.

POSIADANIE GOSPODARSTWA PRZEZ MAŁŻONKÓW A WPIS DO EWIDENCJI PRODUCENTÓW ROLNYCH. STUDIUM JEDNEGO PRZYPADKU

(STRESZCZENIE)

Na podstawie art. 12 ustawy o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności rolnicy, pozostający w związkach małżeńskich, ale prowadzący dwa odrębne gospodarstwa (np. rozdzielność majątkowa), nie mogli ubiegać się osobno o dopłaty, co ograniczało ich samodzielność ekonomiczną. Problem ten nabierał szczególnego znaczenia w sytuacji pozostawania przez małżonków-rolników w separacji. Mimo sygnalizowanych problemów, ustawodawca nie dokonał nowelizacji ustawy o systemie ewidencji producentów rolnych. Dopiero wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 3 grudnia 2013 r. (sygn. akt P 40/12) otworzył drogę rolnikom-małżonkom do odrębnego umieszczenia ich w ewidencji producentów rolnych i samodzielnego ubiegania się o dopłaty.

THE POSSESSION OF FARM BY THE SPOUSES AND THE ENTRY IN THE REGISTER OF AGRICULTURAL PRODUCERS. A SINGLE CASE STUDY

(SUMMARY)

On the basis of Act of the national register of producers, the record of farms and records of claims for payment, farmers, being in the matrimony and running farms on your own account (eg. separate property) were not able to autonomously apply for the area payment. Such situation limited their economic independence. This problem took on special meaning when spouses-farmers were on the legal separation. Despite the identified problems, the legislature did not introduced amendments in the Act. It was not until the Constitutional Court's judgment of 3 December 2013. (Ref. P 40/12 P) gave farmers-spouses all the clear to place them separately in the register of agricultural producers and independently apply for area payments.

DER BESITZ DER LANDWIRTSCHAFTLICHEN BETRIEBE DURCH
EHEGATTEN UND DIE EINTRAGUNG IN DAS REGISTER
DER LANDWIRTSCHAFTLICHEN ERZEUGER.
EINZELFALLSTUDIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Auf der Grundlage des Art. 12 des Gesetzes über das nationale Anmeldesystem der Hersteller, das Register landwirtschaftlicher Betriebe und über das Register der Zahlungsanträge, Landwirte, die verheiratet bleiben aber gleichzeitig zwei separate Bauernhöfe führen (z. B. separates Eigentum), könnten bis vor kurzem, separat leider keine Subventionen beantragen. Dadurch wurde auch ihre ökonomische Unabhängigkeit stark begrenzt. Trotz der festgestellten Probleme, hat der Gesetzgeber keine Änderungen im Gesetz über das Register der landwirtschaftlichen Produzenten eingeführt. Erst das Urteil des Verfassungsgerichtes vom 3. Dezember 2013 (AZ P 40/12) hat dazu geführt, dass Landwirte-Ehepartner, können getrennt in das Register der landwirtschaftlichen Produzenten eingetragen werden und auch unabhängige Beantragung für Subventionen machen.

Ks. Marek Jodkowski
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Katolicka placówka duszpasterska w Suszu w latach 1879–1884

Słowa kluczowe: diecezja chełmińska, finansowanie placówek kościelnych, Kościół katolicki w diasporze, Susz, Niemcy w XIX w., Prusy.

Keywords: Bishopric of Culm, the financing of Church institutions, Catholic church in diaspora, Susz, Germany in the 19th century, Prussia.

Schlüsselworte: Bistum Kulm, Finanzierung von kirchlichen Einrichtungen, katholische Kirche in der Diaspora, Rosenberg/Susz, Deutschland im 19. Jahrhundert, Preußen.

Wstęp

W powiecie iławskim leży malownicze miasto Susz, któremu już przed II wojną światową poświęcono cenną monografię w języku niemieckim¹, natomiast w 2006 r. zredagowano dzieje miasta w języku polskim². Spośród mozaiki zagadnień poruszanych w tych opracowaniach skrótowo potraktowano historię katolickiej placówki duszpasterskiej. Zarówno w XIX, jak i w pierwszej połowie XX w. ludność tego wyznania mieszkająca w Suszu i okolicach należała do diaspory, gdzie dominującą konfesją był luteranizm. Mogłoby się zatem wydawać, że funkcjonowanie gminy wyznaniowej, zaliczanej do mniejszości konfesyjnej, nie odbijało się większym echem w dziejach lokalnych społeczności. Zamieszczone na łamach „Studiów Warmińskich” opracowanie dotyczące genezy i powstania katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu przeczy tej tezie³.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Marek Jodkowski, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, ksmarekj@wp.pl.

¹ K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, Rosenberg 1937.

² J. Cygański (red.), *Susz. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 2006.

³ M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, Studia Warmińskie 50 (2013), s. 251–262.

Ludność tej konfesji musiała się bowiem zmierzyć z reperkusjami decyzji politycznych podejmowanych na szczeblu państwowym, a jednocześnie kreowała obraz Kościoła zaangażowanego m.in. w sprawy społeczne, religijne oraz edukacyjne.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie historii kuracji suskiej, stanowiącej chronologiczną kontynuację cytowanego powyżej opracowania na temat erygowania wspomnianej placówki aż do zakończenia pracy ks. Franza Alberta Loepera w Suszu, czyli od 1879 r. do 1884 r.⁴ Zostaną zatem scharakteryzowane zagadnienia odnoszące się do ludności katolickiej kuracji suskiej, troski o jej stan materialny, życia religijnego, szkolnictwa katolickiego, duszpasterstwa wojskowego i więziennego, a także jej finansów. Poczesną rolę w dziejach suskiej placówki duszpasterskiej odegrała katolicka stacja misyjna w Zalewie. Przedstawiciele diecezji chełmińskiej umownie traktowali ją jako część opisywanej kuracji, co znalazło odzwierciedlenie zwłaszcza w statystykach demograficznych⁵. Należy zatem przybliżyć funkcjonowanie zalewskiej stacji misyjnej stanowiącej dojazdowy punkt duszpasterski suskiego kuratusa. W celu nakreślenia wielostronnego ujęcia dziejów kuracji w Suszu warto poddać analizie przede wszystkim materiały zgromadzone w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, które mieści się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Cenne wydają się także dziewiętnastowieczne artykuły i notatki prasowe, zwłaszcza autorstwa kuratusa suskiego ks. Franza Alberta Loepera.

Ludność katolicka Susza i okolic

W latach 1870–1883, pomimo obserwowanej emigracji ludności, liczba katolików w Suszu i okolicach wzrosła z 327 do 412. W 1883 r., we wspomnianym mieście mieszkały 92 osoby tego wyznania (urzędnicy, rzemieślnicy i służący). Poza tym odnotowano 46 katolickich żołnierzy oraz 22 więźniów tej konfesji. W okolicznych majątkach i wsiach wiarę katolicką deklarowały 154 osoby, wywodzące się w większości z rodzin robotniczych. Do miejscowej wspólnoty katolickiej należał jedynie jeden właściciel ziemski, żyjący zresztą w małżeństwie mieszanym wyznaniowo. W Zalewie, oddalonym 4 mile, oraz jego okolicach mieszkało 98 katolików. Warto nadmienić, że suska wspólnota obejmowała ludność rozproszoną w 163 miasteczkach, wsiach, osadach i przysiółkach. Liczbę

⁴ Por. H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 176–177.

⁵ Zob. Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin–Dahlem (dalej: GStA PK), XX. HA Hist. StA Königsberg, Rep. 2 Oberpräsident der Provinz Ostpreußen II, Nr. 2331, k. 78.

protestantów na tych terenach szacowano na około 30 000⁶. Zawierano najczęściej mieszane wyznaniowo związki małżeńskie. Zgodnie z informacjami przytaczanymi w ówczesnej prasie, dzieci wywodzące się z takich rodzin chrzczono niemal bez wyjątku w świątyniach protestanckich. Usprawiedliwiano się przy tym od dawna praktykowanym zwyczajem oraz sporą odległością do oratorium katolickiego w Suszu. Pracę podejmowano najczęściej u protestantów, co przyczyniało się do obojętności religijnej ludności katolickiej oraz zaniedbywania przez nią czynności religijnych. Na dodatek, większość dzieci pobierała w tamtym czasie naukę w wiejskich szkołach ewangelickich. Jedynie w trzech obwodach szkolnych, w których uczyło się łącznie 14 dzieci katolickich, wprowadzono katechezę, finansowaną najprawdopodobniej przez Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie. Odbywała się ona w jednej ze szkół wiejskich, w środowe popołudnia⁷.

Troska o stan materialny kuracji suskiej

Budowę kościoła katolickiego w Suszu zamierzano przeprowadzić już w 1872 r. Wsparcie finansowe zadeklarował wówczas biskup chełmiński Jan Nepomucen Marwicz. Niestety, nieoczekiwane trudności pojawiły się w trakcie wyboru odpowiedniej parceli pod przyszłą świątynię. Ponadto nieprzychylna polityka władz państwowych względem Kościoła katolickiego w czasie kulturkampfu uniemożliwiła rozpoczęcie inwestycji⁸. W 1880 r. zdecydowano się na powiększenie powierzchni gruntów kościelnych. Dotychczasowa bowiem nieruchomości o wielkości 4 arów i 10 m² była położona dość niekorzystnie. Wskutek znajdującego się za budynkiem kościelnym wzniesienia, padający deszcz oraz topniejący lód gromadziły się tuż przy ogrodzeniu, powodując jego postępującą degradację. 8 grudnia tegoż roku zawarto umowę dotyczącą kupna wspomnianego wzniesienia o powierzchni 1 ara i 30 m² za 115 marek, aby przenieść na nie wspomniane ogrodzenie⁹. Decyzja jednak wymagała aprobaty władz państwowych, którą otrzymano 24 czerwca 1881 r.¹⁰

⁶ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Rosenberg (15 II 1884); F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm*, Bonifatiusblatt 1884, nr 4, s. 58. Liczba katolików należących do stacji misyjnej w Suszu wynosiła w 1879 r. – 341, w 1880 r. – 348, w 1881 r. – 335, a w 1882 r. – 436; zob. F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm (Schluß)*, Bonifatiusblatt 1884, nr 5, s. 71; S. Szczepański, *Spółceństwo Susza na przestrzeni dziejów*, w: *Susz. Z dziejów miasta i okolic*, s. 133.

⁷ F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm*, s. 58–59.

⁸ Ibidem, s. 58; por. M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, s. 255.

⁹ GStA PK, XX. HA Hist. StA Königsberg. Rep. 2 Oberpräsident der Provinz Ostpreußen II. Nr. 2331, k. 5.

¹⁰ Ibidem, k. 8–9v, 30.

Zbiórkę pieniędzy na nową świątynię zainicjowano w 1871 r. Po czterech latach fundusz budowlany wynosił 13 000 marek. Na skutek kulturkampfu i związanego z nim zawieszenia wypłat dotacji państwowych przysługujących Kościołowi katolickiemu, ciężar utrzymania duchowieństwa spadł na barki poszczególnych placówek duszpasterskich. Odstąpiono wówczas od gromadzenia środków finansowych na fundusz budowlany. W 1884 r. jego wartość dzięki odsetkom opiewała na 15 000 marek¹¹. Na kupno odpowiedniej parceli pod przyszły kościół oraz cmentarz brakowało zatem przynajmniej 45 000 marek¹². Zresztą władze państwowe nie wyrażały zgody na wytyczenie katolickiego miejsca pochówków w Suszu. Pogrzeby odbywały się zatem na cmentarzu ewangelickim¹³.

Życie religijne w Suszu

Skrupulatnie prowadzone zestawienia statystyczne pozwalają na analizę życia religijnego, w tym również sakramentalnego, prowadzonego przez społeczność katolicką skupioną wokół suskiej kuracji w latach 1879–1883.

Tabela 1

Sakramenty, sakramentalia, konwersje i apostazje odnotowane w suskiej kuracji w latach 1879–1883 (dane liczbowe)

Rok	Chrzty	Pierwsza Komunia Święta	Zapowiedzi	Śluby	Zgony	Konwersje	Apostazje	Wielkanocna komunია św.	Komunia św. w ciągu roku
1879	7	4	1	1	8	1	3	150	203
1880	6	2	1	0	4	0	0	147	227
1881	5	5	4	2	3	1	0	176	267
1882	11	3	4	1	8	0	2	208	282
1883	15	6	4	3	12	0	0	210	325

Źródło: F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm (Schluá)*, Bonifatiusblatt 1884, nr 5, s. 71.

Z powyższej tabeli wynika, że najmniej chrztów (5) zgłoszono w 1881 r., natomiast najwięcej (15) – w 1883 r. Do Pierwszej Komunii Świętej rokrocznie dopuszczano od 2 (w 1880 r.) do 6 dzieci (w 1883 r.). Po cztery zapowiedzi wygłoszono w latach 1881–1883. W 1880 r. nie odnotowano żadnego ślubu, natomiast ich największą liczbę (3) zaobserwowano w 1883 r. W 1881 r. stwierdzono jedynie trzy zgony członków miejscowej wspólnoty katolickiej, a 8 w latach

¹¹ F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm*, Bonifatiusblatt 1884, nr 4, s. 58.

¹² Ibidem, s. 60.

¹³ Ibidem.

1879 i 1882, najwięcej – 12 – w 1883 r. W analizowanym okresie jedynie dwie osoby przyjęły wiarę katolicką (w 1879 i 1881 r.), natomiast aż pięć dokonało apostazji (3 w 1879 r. i 2 w 1882 r.). Najmniej wiernych przystąpiło do komunii św. wielkanocnej w 1880 r. – jedynie 147, zaś najwięcej w 1883 r. – 210. W ciągu roku liczba udzielonych komunii św. stopniowo wzrastała od 203 w 1879 r. do 325 w 1883 r. Warto zauważyć, że w 1879 r. liczba zgonów przewyższała liczbę chrztów. W kolejnych latach obserwowano tendencję odwrotną. Niewielka przewaga liczbowa chrztów nad zgonami w tym okresie uprawnia do wyciągnięcia wniosku, że kuracja suska nie należała do dynamicznie rozwijających się wspólnot katolickich w ówczesnej diecezji chełmińskiej. Z adnotacji ks. Loepera wynika, że mimo trudności, z którymi borykała się opisywana placówka, jej obecność coraz mocniej zaznaczała się w świadomości mieszkańców Susza i jego rozległych okolic¹⁴.

Na początku lat osiemdziesiątych XIX w. we mszach św. w ciągu tygodnia uczestniczyło niewiele osób. W semestrze letnim 1883 r., poza dziećmi objętymi obowiązkiem nauczania, niemal nikt nie brał udziału w celebracjach eucharystycznych w dni powszednie. Od chwili erygowania kuracji do początku lat osiemdziesiątych XIX w., niedzielna frekwencja wiernych zwiększyła się z 10–15 osób dorosłych do 30–40, natomiast podczas uroczystości z 30–40 do 60–70. W wybrane dni uczestniczyło również 20–30 żołnierzy. W latach 1870–1881 miejscowa kaplica zapełniła się wiernymi dwukrotnie. W 1882 r. zdarzyło się to już trzy razy. Na Wielkanoc tegoż roku wierni brali udział we mszy św. nie tylko we wnętrzu oratorium, ale również na korytarzu. Należy przy tym zaznaczyć, że w miejscowej kaplicy mieściło się około 120 wiernych¹⁵. W latach osiemdziesiątych XIX w. duszpasterz suski odwiedzał kilkakrotnie w ciągu roku powiatowy lazaret, aby udzielać duchowego wsparcia chorym. W Wielki Czwartek przynoszono im komunię św.¹⁶

Szkolnictwo katolickie

Prywatną szkołę katolicką w Suszu erygowano w 1871 r. Przyjmowano do niej niejednokrotnie zaniedbane dzieci, pochodzące często z rodzin mieszanych wyznaniowo. Po 12 latach liczba uczniów uległa zmniejszeniu. W latach 1880–1883 uczęszczało na zajęcia jedynie 2–3 dzieci wywodzących się z rodzin mieszanych

¹⁴ Por. F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm (Schluß)*, s. 71.

¹⁵ Idem, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm*, s. 59.

¹⁶ Idem, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm (Schluß)*, s. 71.

wyznaniowo, które określano jako urzędnicze i rzemieślnicze. Pozostali uczniowie pochodzili z rodzin katolickich. Od założenia opisywanej szkoły do 1883 r. odnotowano w sumie 42 chłopców i tyleż dziewczynek, którzy uczestniczyli w jej zajęciach. Nadal znajdowała się ona na plebanii. Niewielkie pomieszczenie przeznaczone na cele edukacyjne mieściło niewiele więcej niż 20 dzieci. Noszono się zatem z zamiarem kupna budynku, który miałyby być zaadaptowany na szkołę i mieszkanie dla nauczyciela. Miesięcznie pobierano chesne w wysokości 25–50 fenigów za dziecko, z czego opłacano ogrzewanie, sprząatanie oraz sprzęt szkolny¹⁷.

W latach 1871–1884 w prywatnej szkole katolickiej w Suszu pracowało sześciu nauczycieli. Najczęściej o tę posadę zabiegali absolwenci seminariów nauczycielskich, którzy po trzech latach zdawali następny egzamin i aplikowali o pracę w szkołach publicznych. Zresztą czasu spędzonego w szkołach misyjnych władze państwowe nie zaliczały do stażu nauczycielskiego¹⁸. Warto nadmienić, że 1 kwietnia 1882 r. zatrudniono na tym stanowisku Stephana Jasinskiego¹⁹. W czasie wizytacji oraz publicznych egzaminów rocznych szkoła wypadała dobrze²⁰.

Od 13 lutego 1884 r. katolickiemu nauczycielowi powierzono prowadzenie lekcji religii w jednej ze szkół wiejskich, prawdopodobnie w Bałoszcach, jedynie raz w tygodniu, w środy. Z uwagi na niewielką liczbę uczniów opisywanej konfesji w tamtejszym obwodzie szkolnym (5+5+4), wypłata rekompensaty nie leżała w gestii władz szkolnych. Ze względu na znaczną odległość od Susza przekazywano nauczycielowi każdorazowo 2,50 marki, a zatem 90–100 marek rocznie. Jedną trzecią tej sumy ofiarowywała miejscowa wspólnota katolicka. O pozostałą kwotę zabiegano u dobroczyńców, m.in. poprzez prośby umieszczane w prasie i czasopismach katolickich²¹.

Duszpasterstwo wojskowe

Duszpasterstwo wojskowe zostało wprowadzone w Suszu w 1832 r. na skutek porozumienia zawartego pomiędzy biskupem Józefem Hohenzollernem

¹⁷ Idem, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm*, s. 61; por. M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, s. 255.

¹⁸ F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm*, s. 61.

¹⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (15 II 1884).

²⁰ F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm (Schluß)*, s. 69.

²¹ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (15 II 1884); F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diöcese Culm (Schluß)*, s. 70. O zbiorcach pieniężnych na potrzeby szkoły katolickiej w Suszu zob. *Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm* 1880, nr 6, s. 35; 1883, nr 4, s. 32; 1885, nr 1, s. 6.

a ówczesnym nadprezydentem prowincji pruskiej Heinrichem Theodorem von Schön. Msze św. odprawiano dwukrotnie w ciągu roku w kościele ewangelickim. Od 1865 r. katolickie nabożeństwa celebrowano już czterokrotnie w ciągu roku: dwukrotnie we wspomnianym kościele i dwukrotnie w miejscowej gospodzie. Wybór tego ostatniego miejsca był podyktowany brakiem akceptacji konsystorza królewieckiego na częstsze sprawowanie mszy św. w świątyni ewangelickiej. Groźba likwidacji duszpasterstwa w suskim garnizonie pojawiła się na początku kulturkampfu. W 1873 r., a zatem po usunięciu z urzędu biskupa połowego Franza Adolfa Namszanowskiego, w wielu garnizonach, w tym również w Suszu, żądano deklaracji nie tylko od duchowieństwa, ale i od odbywających służbę żołnierzy, czy są „nowokatolikami” czy „starokatolikami”. Kiedy pytanie spotkało się z niezrozumieniem ze strony żołnierzy, stawiano kolejne, dotyczące stosunku do papieża. Ponieważ żołnierze aprobowali jego urząd, duszpasterstwo garnizonu suskiego pozostawiono księżom katolickim. Nieznacznie zmieniły się jednak zwyczaje. Do początków kulturkampfu doprowadzano żołnierzy katolickich w dni świąteczne do oratorium, natomiast później mogli uczestniczyć w nabożeństwach według własnego uznania. Skutkowało to zwiększającą się ich absencją na mszach św. Rzadko który bowiem żołnierz miał odwagę zameldować chęć wzięcia udziału w liturgii, narażając się przy okazji na dokuczliwe uwagi ze strony kolegów. Ostatecznie na życzenie żołnierzy stacjonujących w Suszu, przywrócono wcześniej praktykowany zwyczaj animowanego odgórnie, wspólnotowego uczestnictwa we mszy św.²²

Duszpasterstwo więzienne

Od początku funkcjonowania suskiej kuracji, za pozwoleniem ówczesnego dyrektora miejscowego więzienia, osadzeni słuchali nauk głoszonych przez duszpasterza, a także uczestniczyli w kilkakrotnych nabożeństwach sprawowanych w oratorium więziennym oraz mieli możliwość przyjmowania sakramentów świętych. Od października 1879 r. uległa zmianie liczba katolickich więźniów. Zgodnie bowiem z nową rejonizacją więziennictwa, w Suszu zaczęli odbywać karę skazani mieszkający w powiecie sztumskim, w którym dominowała ludność katolicka. Z powodu przepełnienia do opisywanego więzienia kierowano również osadzonych z Elbląga, którzy odbywali karę pozbawienia wolności poniżej 12 miesięcy. Zgodnie z miesięcznymi wykazami, w 1880 r. przebywało w suskim więzieniu przeważnie 20–30 katolików. Warto nadmienić, że przed wspomnianą

²² F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm (Schluß)*, s. 70.

deregulacją było ich jedynie pięciu²³. Na podstawie regulaminu z 16 marca 1881 r., wdrożonego przez wymiar sprawiedliwości, a dotyczącego funkcjonowania więzień, we wszystkich tego rodzaju placówkach, gdzie liczba osadzonych danej konfesji chrześcijańskiej stanowiła około 10%, gwarantowano możliwość opieki duszpasterskiej oraz uczestniczenia w nabożeństwach. W przypadku przynajmniej 10 więźniów danej konfesji, nabożeństwa miały się odbywać raz na miesiąc. Gdy liczba osób odbywających karę wynosiła 50, duchowny mógł celebrować nabożeństwa dwa razy w miesiącu²⁴. Pojawiły się przy okazji postulaty unormowania spraw finansowych dotyczących rekompensaty za pracę duszpasterza suskiego w więzieniu. Wbrew oczekiwaniom władze państwowe odrzuciły roszczenia suskiego kuratusa. Dopiero bezpośrednie pismo adresowane do Królewskiej Prokuratury Naczelnej (Königliche Oberstaatsanwaltschaft) przyniosło spodziewany skutek. Zgodnie z podjętym rozporządzeniem, od 1882 r., w każdą третią niedzielę miesiąca, po mszy św. celebrowanej dla członków miejscowej stacji misyjnej, miała odbywać się msza św. (binatio) wraz z kazaniem w więzieniu. W każdą zaś ostatnią niedzielę miesiąca, po południu, duszpasterz był zobligowany do odwiedzin więźniów w ich celach. Władze państwowe w ramach rekompensaty za posługę oraz wydatki poniesione z tytułu celebracji liturgicznych wypłacały kuratusowi 150 marek²⁵. Do niego należała również troska o niezbędne paramenty i utensylia liturgiczne. Z tego powodu ks. Loeper zwracał się w 1882 r. z prośbą do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn o ufundowanie kielicha i pateny²⁶.

Finanse placówki duszpasterskiej

W 1879 r. Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie przekazało na rzecz utrzymania placówki misyjnej oraz szkoły katolickiej w Suszu 2220 marek²⁷. Wskutek problemów związanych z funkcjonowaniem Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten, które przed kulturkampfem przeznaczało na rzecz duszpasterza suskiego 900 marek rocznie, zmniejszono w 1880 r. dotację do

²³ Ibidem; zob. także M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, s. 254.

²⁴ F. Loeper, *Mission Rosenberg. Westpreußen, Diocese Culm (Schluß)*, s. 70–71.

²⁵ Ibidem, s. 71; Pielgrzym 1882, nr 3, z 10.01.

²⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Der Missionspriester Loeper bittet um einen Kelch nebst Patene (Rosenberg Wpr., den 20. Januar 1882).

²⁷ *Nachweise über Einnahme und Ausgabe des Bonifacius-Vereins für das Jahr 1879*, Bonifatiusblatt 1880, nr 8, s. 113.

333 marek. Cztery lata później zapomogła miała wynieść jedynie 165 marek²⁸. W tym czasie kapitał fundacji kościelnych stanowił 1297,91 marek (dwie fundacje), zaś proboszczowskich (tzw. fundusz dotacji suskiego duszpasterza oraz fundacje mszalne) – 11 250 marek²⁹.

Ważnym źródłem dochodów suskiego kuratusa były fundacje mszalne. W latach 1870–1874 otrzymano siedem tego rodzaju fundacji od członków Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten oraz jedną, dość pokaźną, od anonimowego fundatora z Raesfeld na 52 msze św. sprawowane w każdy piątek. W okresie kulturkampfu nie odnotowano takich inicjatyw. Dopiero w 1883 r. ofiarowano suskiej placówce misyjnej trzy fundacje. Kapitał jednej z nich, o wartości 150 marek, przekazał za pośrednictwem zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn ks. Peus z Kronburga. W sumie odprawiano 72 msze św. w ramach ustanowionych fundacji. Warto nadmienić, że w połowie lat osiemdziesiątych XIX w. najmniejszy kapitał potrzebny do erygowania fundacji wynosił 100 marek. Odsetki pochodzące z takiego kapitału przeznaczano, w zależności od treści zaaprobowanego aktu fundacyjnego, na rzecz kasy kościelnej, duszpasterza oraz pracowników kościelnych³⁰.

W roku fiskalnym 1883 r. pensja ks. Loepera składała się z następujących donacji: z fundacji mszalnych i tzw. funduszu dotacji suskiego duszpasterza – 350 marek, z *iura stole* oraz kartek do spowiedzi św. wielkanocnej – około 50 marek, z kasy państwowej za posługę duszpasterską w więzieniu – 120 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie łącznie z zapomogą przekazywaną ze Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten – 1200 marek, a także z kasy biskupiej w ramach prowizji od ulokowanego funduszu budowy kościoła – 300 marek. W sumie roczne dochody suskiego duszpasterza opiewały na 2020 marek³¹. Katolicki nauczyciel, który pełnił jednocześnie funkcję organisty i zakrystiana, pobierał niemal całe wynagrodzenie ze Stowarzyszenia św. Bonifacego. W roku 1883 r. składało się na nie m.in.: 300 marek z kasy diecezjalnej tegoż stowarzyszenia w Kolonii, 225 marek – z kasy diecezjalnej stowarzyszenia w Münster, a także 390 marek na mieszkaniu i opał z diecezjalnego komitetu stowarzyszenia w Pelplinie. Poza tym mógł on liczyć na dobrowolną zapomogę od duchowieństwa dekanatu lubawskiego, do którego należała misyjna placówka w Suszu³². W sumie jego roczna pensja

²⁸ F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm*, s. 60.

²⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (15 II 1884).

³⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Kuria Biskupia w Pelplinie do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (27 XII 1883); F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm*, s. 60–61.

³¹ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (15 II 1884).

³² F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diocese Culm (Schluß)*, s. 69.

wynosiła wówczas 974,25 marki³³. Należy także dodać, że ewentualną nadwyżkę finansową kapitalizowano z myślą o dopłatach do pensji nauczycielskiej. Wartość tych funduszy w 1884 r. stanowiła 5017,52 marki³⁴.

Dojazdowa stacja misyjna w Zalewie

W Zalewie, położonym w powiecie morąskim o dominującej liczbie ludności ewangelickiej, oddalonym 3,5 mili od Susza, już od 1832 r. odprawiano dla żołnierzy katolickich miejscowego garnizonu początkowo dwie, a następnie cztery msze św. w kościele ewangelickim. Niestety, w 1858 r. doszło do niewyjaśnionego zdarzenia, po którym uniemożliwiono katolikom celebrowanie liturgii we wspomnianej świątyni. Otóż po jednej z mszy św. zauważono, że obrazy ukazujące Marcina Lutra i Filipa Melanchtona, znajdujące się w zakrystii, powieszono przodem do ściany. Podejrzenia kapitana garnizonu nie obciążały jednak ani katolickiego duchownego, ani jego kościelnego. Chociaż padły klarowne zapewnienia ze strony katolików, zarząd miejscowego kościoła ewangelickiego, za pozwoleniem konsystorza, cofnął im wcześniejszą zgodę na korzystanie z kościoła³⁵. Magistrat w Zalewie umożliwił sprawowanie liturgii katolickiej w budynku szkolnym. Kiedy jednak dwukrotnie skorzystano z sali szkolnej, pojawiły się sugestie ze strony władz miejskich, aby msze św. celebrować w ferie bądź w dni targowe, ponieważ zakłócały one przebieg lekcji. Katolicy odrzucili tę alternatywę. Wkrótce przeniesiono także żołnierzy do innego garnizonu. Po opuszczeniu Zalewa przez wspomniany szwadron, katolicy zostali pozbawieni opieki duszpasterskiej. Najbliższy kościół tejże konfesji znajdował się w oddalonym 3,5 mili Dzierzgoniu. Ze względu jednak na zły stan dróg rzadko podróżowano do tego miasta³⁶.

Ostatecznie zalewski szklarz zaproponował, że udostępni swoje mieszkanie na celebrację mszy św. W konsekwencji biskup chełmiński polecił w 1864 r. dziekanowi dzierzgońskiemu, aby sprawować cztery razy w roku nabożeństwa w Zalewie oraz otoczyć opieką duszpasterską tamtejszych katolików. Rekomensatę za tę usługę miała wypłacać diecezjalna kasa Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie³⁷. Od 1872 r. pieczę nad opisywaną wspólnotą

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (15 II 1884).

³⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (15 II 1884); F. Loeper, *Mission Rosenberg, Westpreußen, Diözese Culm (Schluß)*, s. 70.

³⁵ F. Loeper, *Die Nothstätte Saalfeld (Ostpr., Diözese Culm)*, Bonifatiusblatt 1884, nr 5, s. 71–72.

³⁶ Ibidem, s. 72.

³⁷ Ibidem; M. Jodkowski, *Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Morągu w XIX wieku*, Studia Elbląskie 14 (2013), s. 86.

katolicką powierzono duszpasterzowi suskiemu. Stan techniczny niewielkiego domu szklarza pozostawiał wówczas wiele do życzenia. Wydawał się zresztą bardzo niski, a na dodatek znajdował się na rogu dość ruchliwej ulicy, wskutek czego pojawiały się zakłócenia w przebiegu nabożeństwa. Warto nadmienić, że dziekan dzierzgoński od początku brał pod uwagę ewentualność kupna odpowiedniego budynku na cele kultu. Ponadto, należało żywić nadzieję, że liczba nabożeństw wzrośnie z 4 do 12 w ciągu roku, a ostatecznie Zalewo otrzyma własnego duszpasterza. Dziekan prezentował władzom diecezjalnym wiele ofert kupna domów w Zalewie, jednak z powodu niewielkiej liczby miejscowych katolików, jak również brakujących środków finansowych, wstrzymano się z realizacją powyższych planów. Kiedy w 1880 r. skierowano podobną prośbę, uzyskano po raz kolejny odpowiedź odmowną³⁸. Szczególnym wydarzeniem w życiu katolików z Susza i Zalewa była procesja do Jierzwałdu z okazji jubileuszu 50. rocznicy sakry biskupiej papieża Piusa IX³⁹.

W 1883 r. żona jednego z urzędników zalewskich, żyjąca w małżeństwie mieszanym wyznaniowo, użyczyła nieodpłatnie pomieszczenia na cele kultu katolickiego (za wynajem dotychczasowego lokalu płacono od 1872 r. 30 marek rocznie)⁴⁰. Każdorazowo również gościła duszpasterza i organistę z Susza⁴¹. Należy wspomnieć, że w tym oratorium znajdowała się fisharmonia подарowana przez jednego z księży diecezji chełmińskiej⁴².

W 1884 r. nadal sprawowano w Zalewie jedynie cztery msze św. w ciągu roku. Podobnie zresztą było w Morągu, do którego dojeżdżał kuratus z Miłakowa. Władze kościelne nosiły się z zamiarem ustanowienia duszpasterza, któremu można byłoby powierzyć jednocześnie troskę o Morąg i Zalewo. Miałyby zamieszkać w Morągu i stamtąd przyjeżdżać przynajmniej raz w miesiącu do Zalewa, gdzie w wynajętym lokalu sprawowałyby msze św. Ks. Loeper uważał, że stojące na przeszkodzie kwestie uposażenia morąskiego duszpasterza, które uniemożliwiały realizację powyższych planów, nie stanowiły w rzeczywistości większego problemu. Toczyły się bowiem negocjacje z duchowieństwem dekanatu Brühl w archidiecezji kolońskiej dotyczące przekazywania zapomogi po 900 marek rocznie na powyższy cel. Zresztą posiadano już gwarancję rokrocz-

³⁸ F. Loeper, *Die Nothstätte Saalfeld (Ostpr., Diözese Culm)*, s. 72; por. M. Jodkowski, *Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Morągu w XIX wieku*, s. 86–87; M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, s. 254.

³⁹ M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, s. 254.

⁴⁰ F. Loeper, *Die Nothstätte Saalfeld (Ostpr., Diözese Culm)*, s. 73; M. Jodkowski, *Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Morągu w XIX wieku*, s. 87; zob. także M. Jodkowski, *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*, s. 254.

⁴¹ F. Loeper, *Die Nothstätte Saalfeld (Ostpr., Diözese Culm)*, s. 73.

⁴² *Ibidem*.

nej dotacji o wartości 300 marek na rzecz wynagrodzenia morąskiego duszpasterza⁴³.

W 1884 r. podano informację, że w Zalewie od wielu lat na Wielkanoc uczestniczyło w nabożeństwach od 40 do 50 wiernych, w pozostałe dni – od 20 do 25 (w tym od 10 do 15 osób z tegoż miasta). Na Święta Wielkanocne przystępowało do komunii św. przeważnie 30 osób, zaś w ciągu roku – od 5 do 10. Rocznie chrzczono jedno dziecko, rzadziej 2–3. Zazwyczaj do Pierwszej Komunii Świętej dopuszczano również jedną osobę. Wynikało to przede wszystkim z dużego udziału małżeństw mieszanych w lokalnej wspólnocie katolickiej. Dzieci pochodzące z takich rodzin chrzczono najczęściej w świątyni ewangelickiej. W konsekwencji, wyznając tę wiarę, przystępowały także do konfirmacji. Kandydaci do Pierwszej Komunii Świętej i zapewne bierzmowania (Katechumenen) przebywali od Świąt Wielkanocnych do Zielonych Świątek w Suszu. Mieszkając u tamtejszych rodzin uczestniczyli w codziennej katechezie. Treści, które bez jakiegokolwiek wcześniejszej wiedzy, przyswoili w tym siedmiodzielnym okresie, miały, zdaniem suskiego kuratusa, wystarczyć na całe życie. Ponieważ wywodzili się oni najczęściej z ubogich rodzin, ich utrzymanie w tym czasie leżało w gestii ks. Loopera. Na szczęście pewien dobroczyńca z Gdańska, który ostatecznie w Ameryce wstąpił do zakonu benedyktynów, przekazał w 1883 r. ze swojego majątku 500 marek na cele tejże zalewskiej młodzieży⁴⁴.

Duszpasterz suski odnotował w 1884 r., że małżeństwa zawierane w Zalewie od 1869 r. były mieszane wyznaniowo. Dopiero w 1883 r. katolicki ślub zawarły dwie pary, żyjące od wielu lat w związkach cywilnych. Odwiedziny osób chorych należały do rzadkości. Wymagały od ks. Loopera przede wszystkim całodziennego podróży. Większa część zgonów następowała bez uprzedniego zaopatrzenia w sakramenty święte. Duszpasterz mieszkał zbyt daleko, a protestancy członkowie rodzin nie znali wystarczająco dobrze zasad wiary katolickiej, aby informować księdza o potrzebie udzielania wiatyku umierającym. Zmarłych chowano zazwyczaj na protestanckim cmentarzu bez liturgicznej oprawy⁴⁵.

Zakończenie

Dzieje suskiej placówki duszpasterskiej w latach 1879–1884 stanowią przykład funkcjonowania wspólnoty katolickiej na obszarach diaspory. Niewielka liczba wiernych nie mogła zagwarantować wystarczającego finansowania kuracji,

⁴³ Ibidem, s. 72.

⁴⁴ Ibidem, s. 73.

⁴⁵ Ibidem.

stał wspierali ją katolicy nie tylko z macierzystej diecezji, ale również z zachodnich części Niemiec. Nieocenioną rolę odegrało w tym względzie Stowarzyszenie św. Bonifacego, za pośrednictwem którego przekazywano rokrocznie dotację na rzecz opisywanej placówki. Determinacja i kreatywność miejscowego kuratasa, ks. Franza Alberta Loepera, przyczyniły się do zdynamizowania działań duszpasterskich, skierowanych nie tylko do miejscowej ludności, ale także do żołnierzy czy też więźniów. Pomimo doświadczanych przez lokalną wspólnotę katolicką skutków kulturkampfu, nie zrezygnowano z planów budowy kościoła, dzięki któremu kuracja suska mogła zostać przekształcona w pełnoprawną parafię.

KATOLICKA PLACÓWKA DUSZPASTERSKA W SUSZU W LATACH 1879–1884

(STRESZCZENIE)

Katolicka kuracja w Suszu borykała się z wieloma trudnościami, wynikającymi m.in. z usytuowania na obszarach diaspory. Niewielka liczba wiernych należących do tej placówki nieustannie wzrastała, chociaż w 1879 r. liczba zgonów przewyższała liczbę chrztów. W 1883 r. odnotowano już 412 osób tej konfesji skupionych wokół Susza i okolic. Szczególną opieką otaczano młodsze pokolenia, zapewniając im możliwość edukacji w prywatnej szkole katolickiej w Suszu. Kontynuowano posługę duszpasterską wśród miejscowych żołnierzy oraz podjęto szereg inicjatyw zmierzających do intensyfikacji opieki pastoralnej nad więźniami. Kuratus suski ks. Franz Albert Loeper dojeżdżał do Zalewa, aby sprawować cztery razy w roku msze św. dla tamtejszych katolików. Funkcjonowanie placówki duszpasterskiej było uzależnione od wsparcia katolików nie tylko z diecezji chełmińskiej, ale również spoza granic lokalnego Kościoła. Szczególną rolę w tym względzie odegrało Stowarzyszenie św. Bonifacego, które dotowało m.in. wynagrodzenie duszpasterza oraz nauczyciela katolickiego w Suszu.

CATHOLIC PASTORAL INSTITUTION IN SUSZ IN THE YEARS 1879–1884

(SUMMARY)

The Catholic pastoral institution in Susz struggled with numerous difficulties, resulting from, among others, the location in the areas of diaspora. However, the small number of worshippers belonging to this institution increased consistently, although in 1879, deaths outnumbered baptisms. In 1883, already 412 people of this creed were noted in Susz and the surrounding areas. Younger generations were the subject of special care – they had the possibility to be educated in a private Catholic school in Susz. Pastoral services were continued among local soldiers and a number of initiatives leading to the intensification of pastoral care of prisoners were undertaken. The priest of Susz, Franz Albert Loeper, travelled to Zalewo four times a year in order to celebrate Mass for the local Catholics. The function of the pastoral institution depended on the support of Catholics not only from the Bishopric of Culm, but also from outside the local Church community. The St. Boniface Association played a special role in this respect. It subsidized, among others, the remuneration of the priest and of the Catholic teacher in Susz.

DIE KATHOLISCHE SEELSORGESTELLE IN ROSENBERG/SUSZ IN DEN JAHREN 1879 BIS 1884

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die katholische Kuratie in Rosenberg/Susz kämpfte mit vielfältigen Problemen, die u. a. daher rührten, dass sie sich in der Diaspora befand. Die zunächst kleine Anzahl der Gläubigen, die zu dieser Einrichtung gehörten, stieg jedoch kontinuierlich an, wobei man allerdings noch für das Jahr 1879 feststellen musste, dass die Zahl der Todesfälle die Zahl der Taufen überstieg. Im Jahre 1883 notierte man bereits 412 Personen katholischer Konfession in Rosenberg/Susz und Umgebung. Eine besondere Betreuung erfuhren Kinder und Jugendliche, indem man ihnen die Möglichkeit zum Schulbesuch in der katholischen Privatschule in Rosenberg/Susz bot. Mit dem seelsorgerischen Dienst an den vor Ort stationierten Soldaten fuhr man fort und rief ebenso eine Reihe von Initiativen ins Leben mit dem Ziel, die geistliche Betreuung von Gefängnisinsassen zu intensivieren. Der Kuratus von Rosenberg/Susz, Pfr. Franz Albert Loeper fuhr nach Saalfeld/Zalewo, um dort viermal im Jahr die Heilige Messe mit den dortigen Katholiken zu feiern. Die Existenz der Seelsorgestelle war abhängig von der Unterstützung durch Katholiken nicht nur aus dem Bistum Kulm, sondern auch von der Unterstützung von weiter her. Eine besondere Rolle spielte hierbei der Bonifatiusverein, der u. a. die Vergütungen für den Geistlichen sowie den katholischen Lehrer in Rosenberg/Susz sicher stellte.

Maria Piechocka-Kłos
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

„Privatus carcer” w ustawodawstwie cesarzy rzymskich (IV–VI w.)

Słowa kluczowe: „privatus carcer”, prawo rzymskie, cesarz, cesarstwo rzymskie, historia starożytna.

Keywords: “privatus carcer”, Roman law, emperor, Roman Empire, ancient history.

Schlüsselworte: „privatus carcer“, römisches Gesetz, Kaiser, Römisches Reich, Alte Geschichte.

Wydaje się, że w dzisiejszych czasach karą, która najbardziej ogranicza prawa człowieka, jest kara pozbawienia lub ograniczenia wolności¹. Myśl, aby uwięzić człowieka i wyrzucić klucz do pomieszczenia, w którym został on zamknięty swoimi korzeniami sięga początków dziejów ludzkości². Historia nie zna przykładu epoki, systemu rządów czy państwa, które mogłoby obejść się bez więzień. Badania historyczne dowodzą, że są one jedną z najstarszych instytucji, jaka została stworzona przez społeczeństwo³, zaś prace archeologiczne prowadzone niemalże w każdej szerokości geograficznej potwierdzają, że pomieszczenia swoim wyglądem przypominające komorę lub celę, w których dokonywano np. egzekucji lub przetrzymywano jeńców wojennych istniały od zarania dziejów.

Niestety, wiedza na temat pochodzenia i charakteru pierwszych więzień w historii ludzkości jest szczątkowa, bowiem wiarygodnych materiałów źródłowych, na temat samych początków więziennictwa jest niewiele. Wiemy, że były

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 S. Wronkowska, M. Zmierzak (red.), *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, Warszawa–Poznań 1995, s. 249.

² S. Christianson, *Więzienia świata*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Warszawa 2004, s. 12.

³ H. Machel, *Wstęp*, w: *Więzienie jako instytucja karna i resocjalizacyjna*, Gdańsk 2003, s. 9.

znane już ponad 4500 lat temu⁴. Istniały w starożytnych Chinach, Japonii, Egipcie⁵ oraz Rzymie. Każdy z nas potrafi szybko przywołać w pamięci przykłady imion historycznych lub mitycznych starożytnych więźniów⁶. Należą do nich chociażby Minotaur⁷, Sokrates⁸, Józef Egipski⁹ czy św. Paweł¹⁰.

Za najstarszy, znany dotąd badaczom symbol oznaczający więzienie uważa się znak pochodzący ze starożytnego egipskiego pisma, który pochodzi z połączenia symboli „ciemność” i „dom”¹¹. W języku łacińskim terminy określające więzienie to słowo „carcer”, „custodia” oraz „vincula”¹².

Wiarygodnych informacji na temat historii więzień dostarczają nam przede wszystkim antyczne inskrypcje i reliefy przedstawiające okrutne sceny z udziałem więźniów oraz źródła literackie i prawne, traktujące to zagadnienie. Najczęściej pojawiającym się wątkiem w owych źródłach odnośnie do początków, charakteru i rozwoju pierwszych więzień jest ich prawdopodobny ścisły związek z wojną¹³ oraz niewolnictwem¹⁴. Wizerunki związanych jeńców, sposoby ich

⁴ S. Christianson, *Więzienia świata*, s. 12.

⁵ W badaniach nad historią więzień w starożytności ciekawy wątek stanowi ich związek z egipskimi piramidami. Na przykład we wnętrzu piramidy Cheopsa (2560 p.n.e.), w najniższej mieszczącym się pod ziemią punkcie, znajduje się pomieszczenie, które określane jest mianem „więzienia zbłąkanych”. Z kolei piramidę w Sakkarze, wybudowaną w czasie panowania faraona Tetiego, założyciela VI dynastii, Egipcjanie nazywają „piramidą więzienną”. Mianem „więzienia Józefa” nazywana jest także przez miejscowych, pozbawiona wierzchołka, piramida zlokalizowana na wschód od zespołu grobowego faraona Tetiego. Jednak pochodzenie i znaczenie tych nazw jest dotąd nieznanne. Ibidem, s. 13.

⁶ Niektóre podane dalej przykłady za: ibidem, s. 8.

⁷ Minotaur (gr. Μινώταυρος; łac. Minotaurus), grecka postać mityczna; pół człowiek, pół byk; zrodzony ze związku żony króla Krety Minosa-Pazyfae i byka, którego zesłał jako obiekt miłości królowej Posejdon; został zamknięty przez Minosa, w mieszczącym się pod pałacem w Knossos, labiryncie, zaprojektowanym przez Dedala.

⁸ Sokrates (gr. Σωκράτης) – grecki filozof (ur. ok. 470 p.n.e. – zm. w 399 p.n.e.).

⁹ Józef Egipski – biblijny patriarcha, syn Jakuba i Racheli, znieawidzony przez swoich braci został sprzedany w niewolę Izmaelitom, trafił do Egiptu, gdzie został niewolnikiem Potifara, fałszywie oskarżony przez jego żonę o gwałt został wtrącony do więzienia. Relacja uwięzienia Józefa, zamieszczona w *Księdze Rodzaju* stanowi jeden z najświetniejszych opisów historii więziennej. Zob. *Księga Rodzaju* (39:20-23; 40; 41; 42).

¹⁰ Paweł z Tarsu (ur. ok. 5–10 – zm. 64–67).

¹¹ Niestety, wygląd i charakter takiego miejsca pozostaje nieznanymi. S. Christianson, *Więzienia świata*, s. 13.

¹² K. Kumaniecki (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1996, s. 77, 138, 538.

¹³ W starożytności więzienie było miejscem przetrzymywania np. jeńców wojennych, którzy traktowani byli jako część łupów. Członków podbitych plemion zwycięzcy „aresztowali”, aby wkrótce sprzedać jako niewolników lub złożyć w ofierze bóstwom. Często jeńcy pochodzący z najniższych warstw społecznych przebywali w zamknięciu bardzo krótko, gdyż czekała ich szybka egzekucja lub okrutne tortury. Zob. L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne*, przekł. B. Mrozewicz, Poznań 2005, s. 261 i niżej.

¹⁴ Szerzej na temat niewolnictwa w starożytności: ibidem, s. 27–88. Na temat niewolników rekrutujących się z jeńców wojennych pisze m.in. Arystoteles (384–322 p.n.e.), którego zdaniem niewolnik stanowi „ożywioną własność” jego właściciela. Filozof przyznał, że niektórzy spośród niewolników są ofiarami okoliczności i obyczajów, którzy zostali pojmani podczas nieprzyjacielskiej wojny lub uwięzieni i zniewoleni w inny nielegalny sposób. Por. Arystoteles, *Pol.* 1, 5 [1254 B].

torturowania oraz hieroglificzny zapis ich imion widnieją m.in. na płaskorzeźbach odkrytych na budowlach znajdujących się na wschodnim i zachodnim brzegu Nilu w rejonie starożytnych Teb (dzisiejszy Luksor i Karnak). Jako przykład mogą tu posłużyć, chociażby reliefy zdobiące mury monumentalnej świątyni Medinet Habu, wzniesionej na cześć Ramzesa III, przedstawiające związanych jeńców, z których jednych ustawiono w szeregu i złożono w ofierze bogom, zaś innych poprowadzono do Egiptu jako żywy dowód triumfu i potęgi faraona¹⁵. Na temat pozbawienia wolności pisał także m.in. Platon (ur. 427 p.n.e. – zm. 347 p.n.e.). Ten grecki filozof, w dziele pt. *Obrona Sokratesa*, przedstawił szczególną relację opisu śmierci Sokratesa¹⁶. Wydaje się, że to właśnie ten przekaz uważany jest za najsłynniejszy opis prawdziwej historii więziennej, jaką zna literatura z czasów starożytnych. W oparciu o wykopaliska archeologiczne, wiemy, że Sokrates wypił cykutę w celi więziennej na ateńskiej Agorze, a dzięki temu odkryciu możemy sobie wyobrazić, jak mogło wyglądać starożytne więzienie i jaką pełniło wówczas rolę¹⁷.

Funkcjonowanie więzień także w starożytnym Rzymie nie budzi wątpliwości¹⁸. Oskarżeni, za wszelkiego rodzaju przestępstwa i wykroczenia, trafiali jednak nie tylko do więzień publicznych, nad którymi władzę i kontrolę sprawowało państwo lub bezpośrednio władca, ale i prywatnych. Istnienie właśnie tych ostatnich jest ciekawym wątkiem w historii starożytnej. Wydaje się jednak, że na terenie Imperium Romanum ani z logicznego, ani z prawnego punktu widzenia prywatne więzienia w epoce późnego cesarstwa, nie były używane jako środki w celu legalnego wymierzania kary za przestępstwa¹⁹.

Przy rozważaniu na temat prywatnych więzień, istniejących na terenie cesarstwa rzymskiego, jednocześnie pojawiają się liczne pytania. Kto był ich wła-

¹⁵ Na temat Ramzesa III: P. Iwaszkiewicz, W. Łoś, M. Stępień (red.), *Władcy i wodzowie w starożytności*, Warszawa 1998, s. 327–329.

¹⁶ Szerzej na temat: Platon, *Obrona Sokratesa*, przekł. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 68.

¹⁷ Wiadomo, że budynek więzienny, w którym przebywał Sokrates składał się prawdopodobnie z ośmiu cel, czterech pomieszczeń dla strażników, pomieszczenia kąpielowego, dziedzińca i tylko jednego wejścia. Uważa się, że ów budynek pełnił funkcję celi śmierci, w której uwięzieni ludzie oczekiwali na wykonanie egzekucji. Hipotezę tę potwierdzają m.in. odnalezione w tym miejscu liczne flakoniki przeznaczone na lekarstwa. Wydaje się, że najbardziej zabezpieczoną celą, odkrytą w tych ruinach, stanowi właśnie pomieszczenie, gdzie prawdopodobnie przeprowadzano egzekucje. S. Christianson, *Więzienia świata*, s. 18.

¹⁸ Mimo wszystko okresem najintensywniejszego rozwoju ciężkiego więziennictwa nie jest starożytność, lecz średniowiecze. Wtedy to zaczęto budować kamienne zamki i więzienne wieże. Wśród uczonych nie brakuje także głosów, że rozwój więzień o szczególnie trudnych warunkach bytowych dla osadzonych może mieć związek z wyprawami krzyżowymi oraz działalnością Inkwizycji. Por. ibidem, s. 8. Zob. także: L. Rabinowicz, *Podstawy nauki o więziennictwie*, Warszawa 1933, s. 3; M. Czerwiec, *Więziennictwo*, Warszawa 1958, s. 89.

¹⁹ O. Robinson, *Private prisons*, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquite* 15 (1968), s. 391. Zob. także: C. J. 9, 18, 9 (389).

ścicielem? Kto sprawował nad nimi kontrolę? Kogo w nich można było osadzić? A wreszcie, czy istnienie prywatnych więzień było zjawiskiem lokalnym, czy powszechnie występującym w granicach Imperium Romanum? Celem niniejszego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na niektóre ze stawianych powyżej pytań w oparciu o wybrany materiał źródłowy pochodzący głównie z analizy rzymskich aktów prawnych ogłoszonych w IV–VI w. i zamieszczonych w *Kodeksie Teodozjańskim* i *Kodeksie Justyniańskim*. Zagadnienie „privatus carcer” na już swoje miejsce w literaturze światowej²⁰, jednak w wyznaczonych tytułem niniejszego opracowania ramach czasowych, nie doczekało się jeszcze znaczącego opracowania w języku polskim.

Istnienie prywatnych więzień z całą pewnością potwierdzają rozporządzenia cesarskie, ogłoszone w latach 388, 486 i 529. W treści tych ustaw wyraźnie spotykamy się z wyrażeniem „privatus carcer”. W ustawie z 388 r. wydanej przez Walentyniana II, Teodozjusza I i Arkadiusza czytamy: „Si quis posthac reum privato carceri destinavit, reus maiestatis habeatur”²¹. Rozporządzenie o podobnej treści, w którym także użyto określenia „privatus carcer” zostało powtórzone niemal wiek później przez wschodniorzymskiego cesarza Zenona (474–491)²². Tym terminem posłużył się także Justynian w ustawie ogłoszonej w 529 r.²³ Zatem cechą wspólną wszystkich przywołanych powyżej rozporządzeń jest użycie dosłownego sformułowania „privatus carcer”.

W treści żadnej z trzech powyżej przytoczonych ustaw, nie mamy jednak jasnego imiennego odniesienia, komu nie wolno było tego robić. Wiemy, że w starożytnym Rzymie na przestrzeni wieków bezpośredni lub pośredni związek z umieszczaniem ludzi w więzieniach lub posiadaniem prywatnych więzień, oprócz władcy, mogli mieć także i „potentes”. Czasami mogli to być nawet zarządzający świątyniami „sacerdotes”, w których pradawnym zwyczajem przepęty szukali azylu.

Ciekawym materiałem uzupełniającym badane zagadnienie są z pewnością ustawy zakazujące umieszczania w więzieniach ludzi, ogłoszone przeciw kon-

²⁰ Na temat antycznych więzień: J.U. Kraus, *Gefängnisse im römischen Reich*, Stuttgart 1996; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Berlin 1899; O. Robinson, *Private prisons*, s. 389–398.

²¹ *C. Th.* 9, 11, 1 (388).

²² *C. J.* 9, 5, 1 (486): „Iubemus nemini penitus licere per alexandrinam splendidissimam civitatem vel aegyptiacam dioecesisin aut quibuslibet imperii nostri provinciis vel in agris suis aut ubicumque domi privati carceris exercere custodiam, viro spectabili pro tempore praefecto augustali, et viris clarissimis omnium provinciarum rectoribus daturis operam semperque futuris in speculis, ut saepe dicta nefandissimorum hominum adrogantia modis omnibus opprimatur”.

²³ *C. J.* 9, 5, 2 (529): „Privatos carceres omnino in civitatibus vel in vicis constituere vetamus. Constitutio iubet privatos carceros non constiui, eos autem qui hoc faciunt et poenae subiacere et in publico carcere tot dies peragere, quot in carcere ab ipsis constituto aliquis inclusus fuerit, cuiuscumque condicionis vel dignitatis sint, litem etiam eos perdere quae eis contra inclusos competat, cura episcopi et magistratus. Quod si magistratus hoc negleget, periculum tam bonorum quam salutis subit”.

kretnym grupom ludzi. Otóż z analizy innych aktów prawnych²⁴, zamieszczonych w wybranych do badań *Kodeksach*, wiemy, że na terenie cesarstwa rzymskiego w badanym okresie nie wolno było zniewalać ludzi np. osobom, które ogólnie można określić mianem „exactores”²⁵. Odpowiedzią dla odwołujących się w tej sprawie jest m.in. ustawa ogłoszona przez Konstantyna w 314 r.²⁶ Podobne w treści rozporządzenie, choć sformułowane w bardziej ogólny sposób cesarz wydał w 320 r.²⁷ Rozkaz został powtórzony także przez jego następców – Konstancjusza II i Konstansa I, w akcie prawnym z 353 r. (346?)²⁸. Następnie zakaz zniewalania ludzi odnosił się również do innych grup ludzi²⁹. Zagadnienie to zostało poruszone m.in. w rozporządzeniu ogłoszonym przez Konstantyna w 315 r.³⁰ Podobne w treści ustawy wydali także kolejno w 355 r. Konstancjusz II³¹, w 395 r. Arkadiusz i Honoriusz³² oraz w 409 r. Honoriusz i Teodozjusz II³³. Akty prawne jednoznacznie zabraniały osadzania ludzi w więzieniach, jednak władcy w treści owych ustaw nie precyzowali czy zakaz odnosił się do więzień określanych mianem „privatus” czy „publicus”.

Należy także pamiętać, że w starożytnych realiach rodzaj, wysokość i sposób wymierzenia kary za przestępstwa znajdowały ściśle odzwierciedlenie

²⁴ Zob. np.: *C. J.* 7, 71, 1 (223).

²⁵ Por. O. Robinson, *Private prisons*, s. 391–392.

²⁶ *C. J.* 7, 62, 12 (314): „Minime fas est, ut in civili negotio libellis appellatoriis oblatis aut carceris cruciatus aut cuiuslibet iniuriae genus seu tormenta vel etiam contumelias perferat appellator, absque his criminalibus causis, in quibus, etiamsi possunt provocare, eum tamen statum debent obtinere, ut post provocationem in custodia, si fideiussoris idonei copiam non habeant, perseverant”.

²⁷ *C. J.* 10, 19, 2 (320): „Nemo carcerem plumbatarumque verbera aut pondera aliaque ab insolentia iudicium reperta supplicia in debitorum solutionibus vel a perversis vel ab iratis iudicibus expavescat. carcer poenalius, carcer hominum noxiorum est: officialium et cum denotatione eorum iudicum, quorum de officio coercitores esse debebunt, qui contra hanc legem admiserint”.

²⁸ *C. Th.* 11, 7, 7 (353 [346?]): „Provinciales pro debitis plumbi verbera vel custodiam carceris minime sustinere oportet, cum hos cruciatus non insontibus, sed noxiis constitutos esse noscatur, satis vero sit debitorem ad solvendi necessitatem capione pignorum conveniri”.

²⁹ Szerzej na temat: O. Robinson, *Private prisons*, s. 392.

³⁰ *C. J.* 12, 57, 1 (315): „Omnes stationarii neque superexactionem audeant neque carcerem habeant, neve quis personam licet pro manifesto crimine apud se habeat in custodia, sciens quod, si quid tale fuerit commissum, capite puniendus est”.

³¹ *C. J.* 12, 22, 1 (355): „Curiosi et stationarii, vel quicumque funguntur hoc munere, crimina iudicibus nuntianda meminerint et sibi necessitatem probationis incumbere, non citra periculum sui, si insontibus eos calumnias nexuisse constiterit. cesset ergo prava consuetudo, per quam carceri aliquos immittebant”.

³² *C. J.* 12, 22, 4 (395): „Agentes in rebus singulos per singulas provincias mittendos esse censemus, quibus tamen inspiciendarum evectio tantum debeat cura mandari, ut nihil prorsus commune aut cum iudicibus aut cum provincialibus habeant”.

³³ *C. Th.* 9, 2, 5 (409): „Defensores civitatum, curatores, magistratus et ordines oblatos sibi reos in carcerem non mittant, sed in ipso latrocinio vel congressu violentiae aut perpetrato homicidio, stupro vel raptu vel adulterio deprehensos et actis municipalibus sibi traditos expresso crimine prosecutionibus arguentium cum his, a quibus fuerint accusati, mox sub idonea prosecutione ad iudicium dirigant”.

w strukturze klasowej społeczeństwa³⁴. Na jej przeciwnych krańcach z jednej strony znajdowali się „potentes”, z drugiej „servi”. Ustawodawstwo poruszające kwestię „privatus carcer” w naturalny sposób odnosiło się zatem także do potęgi imperium, jaką wówczas stanowili „potentes”, których działania mogły stanowić zagrożenie dla porządku publicznego³⁵. Ponadto egzekwowanie prawa, a więc i sprawiedliwości nie było łatwe nie tylko wśród biednych. Wiele problemów w tej kwestii przysparzali również bogaci i wpływowi obywatele. Zjawisko to stanowiło jeden z większych problemów okresu późnego cesarstwa. Wydaje się, że stanie ponad prawem przede wszystkim „potentes”, nierzadko korupcja oraz dbanie o osobiste korzyści, było zjawiskiem dość powszechnym. Faktem jest również, że obywatele w zależności od prowincji, jaką zamieszkiwali, mogli być traktowani dość swobodnie według różnych standardów³⁶. Zatem unikanie kary były możliwe chociażby z powodu różnych decyzji lokalnych urzędników. Należy także pamiętać, że praworządność w cesarstwie w dużej mierze zależała od egzekwowania prawa przede wszystkim także przez zarządców prowincji, którzy najczęściej wywodzili się z wyższej klasy społecznej. Zatem ich interesy często pokrywały się z interesami „potentes”, nad którymi ci pierwsi, przypuszczalnie, mieli sprawować kontrolę w imieniu państwa.

W społeczeństwie rzymskim od wieków podzielonym na klasy, „potentes”, posiadali prywatne więzienia, w których umieszczali swoich niewolników. Nierzadko zdarzały się także sytuacje, kiedy to do tych właśnie prywatnych więzień trafiali ubodzy mieszkańcy cesarstwa. Za dość prawdopodobną należy więc uznać sytuację, kiedy to prawodawstwo przeciwko posiadaniu „privatus carcer” było orzekane, aby przeciwdziałać takim sytuacjom. Jednym z powodów, z jakich zgodnie z prawem rzymskim od czasów wprowadzenia prawodawstwa zapisanego w *Lex duodecim tabularum*, można było trafić do więzienia był dług³⁷. Jego ściąganie od najdawniejszych czasów leżało w gestii

³⁴ Bez wątpliwa wolni obywatele byli karani zupełnie inaczej niż niewolnicy. Na obywatela mogła być nałożona m.in. kara grzywny lub wygnania. Kary cielesne można było orzekać tylko w stosunku do niewolników. Zasadzoną karę cielesną w stosunku do niewolników bardzo często wykonywali ich właściciele. Szerzej na temat: L. Lyons, *Historia kar cielesnych*, tłum. M. Kittel, Warszawa 2010, s. 72–85; M. Kaser, *Zur Kriminalgerichtsbarkeit gegen Sklaven*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 6 (1940), s. 359 i niżej.

³⁵ O. Robinson, *Private prisons*, s. 393.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Szerzej na temat „actio iudicati”: M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2013, s. 75–76. Zob. także J. Gaudemet, *Institutiones de l'Antiquité*, Paris 1967, s. 649. We współczesnym prawie polskim egzekucja osobista właściwie nie istnieje (art. 1041–1059 k.p.c.), środkiem wymuszenia jest grzywna, która w przypadku nieściągalności może być zamieniona na areszt (art. 1053 k.p.c.). Zob. na ten temat: E. Węglarczyk, *Sądowe postępowanie egzekucyjne w sprawach cywilnych*, Warszawa 1970, s. 12–13; W. Broniewicz, *Postępowanie cywilne w zarysie*, Warszawa 1995, s. 381–382; A.R. Jurewicz, *Organizacja wymiaru sprawiedliwości*, w: A. Jurewicz, R. Sajkowski, B. Sitek, J. Szczerbowski, A. Świętoń (red.), *Rzymskie prawo publiczne*, Olsztyn 2011, s. 378–382.

samego wierzyciela³⁸. Zatem użycie władzy zarówno publicznej, jak i prywatnej w ramach pomocy w ściąganiu należności stanowiło dużą pokusę. Dłużnik często trafiał do „privatus carcer”, gdzie pozostawał do czasu spłacenia należności. Potrzebne więc były uregulowania prawne, które broniłyby wszystkich, których przytłaczał ciężar podatków. Cesarze rzymscy, zakazując posiadania prywatnych więzień, mogli przyczynić się także do ich obrony.

Jednak istniały sytuacje, kiedy to oddawanie władzy w prywatne ręce mogło być usprawiedliwione. Cesarze tolerowali prywatne więzienia, w czasie kiedy Imperium Romanum walczyło z najazdami barbarzyńców, zmagano się z wojnami domowymi w granicach cesarstwa lub porządkowi państwa zagrażały, np. pustoszące tereny, głównie Galii, bandy zbuntowanych wieśniaków, tj. „bacaudae”³⁹.

W obliczu tych zagrożeń na uwagę może zasługiwać, przywołana już wcześniej, wydana w 391 r. przez Walentyniana II, Teodozjusza I i Arkadiusza ustawa pozwalająca na użycie siły w obronie przed atakami skierowanymi nie tylko w stosunku do ludzi, ale także ich własności. Mocą tej ustawy można było również użyć siły w stosunku do żołnierzy, jeśli ci zachowywaliby się jak złodzieje⁴⁰. Stawienie czoła owym zagrożeniom musiało się zatem także wiązać z posiadaniem przez szczególnie wpływowych obywateli, zbrojnych formacji na kształt prywatnej armii, ponieważ w owych realach posiadanie wyszkolonej światy było niemal konieczne⁴¹. Jednak brak jasnych zasad w stosunku do warunków i zasad posiadania takich prywatnych armii z pewnością stwarzały sytuacje, kiedy ich właściciele mogli stawać ponad prawem. Ustawa z 468 r. wydana przez cesarzy Leona (457 r. – 474 r.) i Antemiusza (467 r. – 472 r.) zakazywała posiadania prywatnej armii⁴². Obie ustawy, jedna zezwalając na użycie siły, druga ograniczając posiadanie prywatnych armii, pośrednio dowodzą także ist-

³⁸ Na temat „executio” także: P. Świącicka, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2011, s. 429–430.

³⁹ O. Robinson, *Private prisons*, s. 395.

⁴⁰ *C. Th.* 9. 14, 2: „Liberam resistendi cunctis tribuimus facultatem, ut quicumque militum vel privatorum ad agros nocturnus populator intraverit, aut itinera frequentata insidiis aggressionis obsederit, permissa cuicumque licentia, dignus illico supplicio subiuetur, ac mortem, quam minabatur, excipiat, et id, quod intendebat, incurrat. Melius est enim occurrere in tempore, quam post exitum vindicari. Vestram igitur vobis permittimus ultionem, et, quod serum est punire iudicio, subiugamus edicto. Nullus parcat militi, cui obviari telo oporteat ut latroni”.

⁴¹ O. Robinson, *Private prisons*, s. 395.

⁴² *C. J.* 9, 12, 10 (468): „Omnibus per civitates et agros habendi bucellarios vel isauros armatosque servos licentiam volumus esse praeclusam. 1. Quod si quis praeter haec, quae nostra mansuetudo salubriter ordinavit, armata mancipia seu bucellarios aut isauros in suis praediis aut iuxta se habere temptaverit, post exactam centum librarum auri condemnationem vindictam in eos severissimam proferri sancimus. 2. Viri quoque clarissimi provinciarum rectores in speculis esse debebunt, ne quis audeat statuta nostrae mansuetudinis in aliquo violare, scientes, quod ex dissimulatione dignitatis et administrationis cingulo privabuntur et post centum librarum auri multam salutis vitaeque suae periculum sustinebunt: primatibus videlicet apparitionis suae personis praeter amissionem fortunarum suarum capitali quoque supplicio feriendis”.

nienia prywatnych więzień, gdzie na rozkaz ich właścicieli przetrzymywani byli nie tylko zdezerterowani niewolnicy, ale i ujęci w wyniku walk barbarzyńcy i rozbójnicy.

Przykłady powyżej przywołanych ustaw potwierdzają zatem, że w okresie późnego cesarstwa posiadanie prywatnych więzień, pomimo płynących niekiedy z ich posiadania korzyści dla samego państwa, było nielegalne. Cesarze zdecydowali się zakazać ich funkcjonowania, ponieważ bez wątpienia naruszały autorytet państwa w okresie, kiedy to władcy odczuwali silną potrzebę jednej i silnej władzy⁴³. W tej perspektywie posiadanie „privatus carcer” mogło być traktowane jak zdrada. Mimo to, ogólnie prawodawcy za popełnienie tego przestępstwa nie nakładali dotkliwych kar. Choć w ustawie podpisanej w 389 r. przez cesarza Zenona w kontekście posiadania takich właśnie miejsc pojawia się zapowiedź bardzo surowej kary⁴⁴, w rzeczywistości nakładane sankcje karne za to przestępstwo rysują się raczej łagodnie⁴⁵.

Reasumując należy stwierdzić, że posiadanie „privatus carcer” w epoce późnego cesarstwa stało się przestępstwem. Natomiast posiadanie prywatnych więzień przez osoby z grona np. „potentes”, w mniemaniu cesarzy zagrażało wiarygodności urzędu centralnego. Ponadto, ustawy poruszające badaną kwestię przez kolejnych cesarzy ogłaszane były w dużym odstępstwie czasu, co może świadczyć, że choć ich istnienie było przestępstwem, nie był to problem wymagający zdecydowanej i szybkiej reakcji ze strony prawodawcy⁴⁶. Trudno także jednoznacznie stwierdzić czy ogłoszone ustawy wyeliminowały instytucję „privatus carcer” z terenu cesarstwa rzymskiego. Zakaz ich posiadania był powtarzany przez kolejne wieki, co może świadczyć o kłopotach z egzekwowaniem prawa w tamtym czasie. Problem istnienia prywatnych więzień był z pewnością duży, jednak z punktu widzenia państwa zdawał się być nieznaczny, zwłaszcza w porównaniu z innymi zagrożeniami. W prawie rzymskim nie były

⁴³ O. Robinson, *Private prisons*, s. 396.

⁴⁴ C. J. 9, 5, 1 (486): „Iubemus nemini penitus licere per Alexandrinam splendidissimam civitatem vel Aegyptiacam dioecsin aut quibuslibet imperii nostri provinciis vel in agris suis aut ubicumque domi privati carceris exercere custodiam, viro spectabili pro tempore praefecto augustali, et viris clarissimis omnium provinciarum rectoribus daturis operam semperque futuris in speculis, ut saepe dicta nefandissimorum hominum adrogantia modis omnibus opprimatur. 1. Nam post hanc saluberrimam constitutionem et vir spectabilis pro tempore Augustalis et quicumque provinciae moderator maiestatis crimen procul dubio incursum est, qui cognito huiusmodi scelere laesam non vindicaverit maiestatem: primatibus insuper officiorum eiusdem criminis laqueis constringendis, qui, simulatque noverint memoratum interdictum facinus in quocumque loco committi, proprios iudices de opprimendo nefandissimo scelere non protinus curaverint, instruendos. 2. Nam illud perspicuum est eos qui hoc criminum genus commiserint pro veterum etiam legum et constitutionum tenore tamquam ipsius maiestatis violatores ultimo subiugandos esse supplicio”.

⁴⁵ O. Robinson, *Private prisons*, s. 396–397.

⁴⁶ Ibidem, s. 398.

jednak więzienia miejscem odbywania kary w pojęciu, jakim rozumiemy to współcześnie, ale były przestrzenią, w której tylko przetrzymywano oskarżonych do czasu procesu lub skazanych do momentu wykonania wyroku⁴⁷. Długotrwałe osadzenie w więzieniu za dokonanie poważnego przestępstwa z kodeksu prawa karnego, jako wystarczającą karę, zaczęto stosować znacznie później.

„PRIVATUS CARCER” W USTAWODAWSTWIE CESARZY RZYMSKICH (IV–VI W.)

(STRESZCZENIE)

W dzisiejszych czasach kara, która najbardziej ogranicza prawa człowieka, to kara pozbawienia lub ograniczenia wolności. Jednak myśl, aby uwięzić człowieka swoimi korzeniami sięga początków dziejów ludzkości. Badania historyczne dowodzą, że więzienia są jedną z najstarszych instytucji, jaka została stworzona przez społeczeństwo. W starożytnym Rzymie oskarżeni, za wszelkiego rodzaju przestępstwa i wykroczenia, trafiali nie tylko do więzień publicznych, nad którymi władzę i kontrolę sprawowało państwo lub bezpośrednio władca, ale i prywatnych. Istnienie właśnie tych ostatnich stanowi ciekawy wątek w historii starożytnej. W badaniach nad zagadnieniem „privatus carcer” wykorzystano materiał źródłowy pochodzący głównie z analiz rzymskich aktów prawnych, ogłoszonych w IV–VI w. i zamieszczonych w *Kodeksie Teodozjańskim* i *Kodeksie Justyniańskim*.

“PRIVATUS CARCER” IN THE LEGISLATION OF THE ROMAN EMPERORS (IV–VI)

(SUMMARY)

Nowadays punishment that most restricts human rights is the deprivation or restriction of liberty. However, idea to imprison a man is dating back to the beginning of human history. Historical research shows that prisons are one of the oldest institution, which were created by the society. In ancient Rome, the accused for all kinds of offenses was sent not only to the public prison, where the authority and control were exercised by the State or directly by sovereign, but also to the private one. The existence of the latter one is an interesting topic in ancient history. In a study on the issue of “privatus carcer” source material has been used, mainly from the studies on Roman legislation, announced in the IV–VI century and contained in the Code of Theodosius and the Code of Justin.

„PRIVATUS CARCER“ IN DER GESETZGEBUNG DES RÖMISCHEN KAISER (IV–VI)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Strafe, die heute meistens die Menschenrechte beschränkt, ist der Entzug oder die Einschränkung der Freiheit. Doch die Idee der Inhaftierung des Mannes hat seine Wurzeln in den Anfängen der Menschheitsgeschichte. Die historische Forschung zeigt, dass die Gefängnisse eine der

⁴⁷ W. Litewski, *Rzymski proces karny*, Kraków 2003, s. 89.

ältesten Institution sind, die von der Gesellschaft erstellt wurde. Der Angeklagte für alle Arten von Straftaten wurde im alten Rom nicht nur zum öffentlichen Gefängnis unter der Kontrolle des Staates oder direkt des Herrschers geschickt, sondern auch zum privaten Kerker. Die Existenz des privaten Gefängnisses ist ein interessantes Thema in der alten Geschichte. In der Frage nach dem privaten Gefängnis („privatus carcer“) wurden hauptsächlich die Quellen verwendet, besonders die Gesetzgebung in den IV–VI Jahrhunderten angekündigt und im Kodex von Justyn und im Kodex von Theodosius enthalten.

Roman Kordonski
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Likwidacja Kościoła grekokatolickiego w latach 1939–1946 na Ukrainie

Słowa kluczowe: Kościół grekokatolicki, represje, prześladowania.
Keywords: Greek Orthodox Church, repressions, persecution.
Schlüsselworte: griechisch-katholische Kirche, Repressalien, Verfolgungen.

Polityka Związku Radzieckiego względem Kościła grekokatolickiego

Lata 1939–1941 charakteryzują się wstępną fazą likwidacji Kościoła grekokatolickiego¹ oraz licznymi formami prześladowań. Wskutek porozumienia zawartego we wrześniu 1939 roku pomiędzy III Rzeszą a Związkiem Radzieckim, zachodnio-ukraińskie ziemie, jak również UGCC znalazły się pod wpływem radzieckim. Był to początek prześladowań duchowieństwa i wiernych należących do UGCC, przez co od tej pory musieli oni działać w ukryciu. Władze radzieckie przejęły dodatkowo oficjalny patronat nad UGCC. Z tamtego okresu zachowało się wiele listów adresowanych do Stolicy Apostolskiej, których autorami były osoby duchowne. Metropolita Andrzej Szeptycki pisał m.in., że: „wszelkie rozporządzenia, które przychodzą od władz sowieckich są celowo ukierunkowane wyłącznie na to, aby nas upokorzyć, przygniść oraz zniszczyć. Przyjechali do nas z Kijowa i Moskwy cała horda urzędników, prawników i upoważnionych, którzy sami nie wiedzą co mają robić i mieszają się do wszystkiego [...] grożąc karą śmierci. Wygląda na to, że urzędnicy bolszewicy

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Roman Kordonski, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, r.kordonski@gmail.com.

¹ Kościół grekokatolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego (ukr. Українська Греко-Католицька Церква – УГКЦ). Dalej: UGCC.

mają władzę zabijać ludzi, bez pociągania ich do odpowiedzialności”². W liście do Stolicy Apostolskiej metropolita prosił Ojca Świętego o apostolskie błogosławieństwo, żeby móc stać się świadkiem wiary w intencji jedności Kościoła. Akcentował również, że jest gotów stać się męczennikiem za wiarę i jedność Kościoła Chrystusowego. Można wnioskować, że hierarcha zdawał sobie sprawę z powagi zaistniałej sytuacji kryzysowej, która niewątpliwie prowadziła do zniszczenia UGCC. Pisał wobec tego listy do księży, zwoływał zebrania w celu dania osobistych wskazówek i rad w ich codziennej pracy duszpasterskiej. Z analizy listu wynika także, że metropolita zachęcał duchowieństwo do podporządkowania się władzom radzieckim wyłącznie w przypadkach, gdy działania te nie były sprzeczne z prawem Bożym.

Jeszcze w sierpniu 1941 r. metropolita w liście do Papieża Piusa XII, analizując sytuację polityczną pisał: „[...] są próby zastraszania duchowieństwa oraz wiernych poprzez wymagania paszportowe, określone zezwolenia i nakazy bezwzględного przestrzegania wszelkich innych rozporządzeń, jakie tylko można sobie wyobrazić, które ograniczają prawa obywatelskie [...]. Nad naszymi głowami [...] cały czas ciąży zagrożenie prawdziwego prześladowania [...]. Listy pasterskie oraz rozporządzenia są konfiskowane z przyczyn absurdalnych”³.

Metropolita A. Szeptycki zaznaczał, że oprócz aresztowań, duchowieństwo doznaje i innych form prześladowań. Przykładowo, ukraińskim katolickim księżom kategorycznie zakazano udzielania sakramentów świętych hospitalizowanym jeńcom, chrzczenia Żydów itd.⁴

W kolejnym liście z 7 listopada 1941 r. metropolita pisał, że: „okupacja bolszewicka, która trwała prawie 2 lata, spowodowała całkowitą ruinę biednego narodu ukraińskiego. Liczba wiernych, których wywieziono, uwięziono czy zabito jest nie do zliczenia. Tylko w mojej Lwowskiej Archidiecezji ich liczba sięga dwustu tysięcy. W mojej diecezji było zabitych albo umarło w więzieniu 12 księży, a w przemyskiej około 20. Na Syberię wywieziono 33 księży. Nawet prości mieszkańcy wsi, których ominęło wywiezienie czy uwięzienie, mocno ucierpieli poprzez przymusową pracę, konfiskację majątku, nadmierny podatek

² Митрополит Андрей Шептицький: *Життя і діяльність: Документи і матеріали 1899–1944*, Т. II, Церква і суспільне питання, Кн. 2, Листування, Місіонер, Львів 1999, s. 15.

³ *Лист митрополита А. Шептицького до папи Пія XII, 29–31 серпня 1942*, Actes et Documents du Saint Siege relatifs à la seconde Guerre Mondiale, Citta del Vaticano, 1967, N. 3, *Le Saint Siege et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes, 1939–1945*, s. 627.

⁴ Рог. М. Гринчишин, *Артикули для інформативного процесу беатифікації й канонізації Слуги Божого Андрея Шептицького, Архиспископа Львівського Українців, Митрополита Галицького, єпископа Кам'янець-Подільського, Артикули до зпочаткування процесу*, Накладом Постуляції М.А., Рим 1958, s. 45.

czy częste odwiedziny przez milicję, która na każdym kroku, gdzie tylko mogła znęcała się na bezbronnym narodzie. W niektórych przypadkach całe miejscowości zostały przesiedlone. Za te prześladowania i ofiary Bóg wynagrodził naszemu narodowi wzmocnieniem i odrodzeniem życia religijnego. Obecnie kościoły i konfesjonały są przepelnione wiernymi, a nawet wśród młodzieży zrodziła się chęć obrony i zachowania swojej wiary. I tak, w wyniku tego trudnego przeżycia my wychodzimy oczyszczeni duchowo oraz umocnieni w wierze. Za to wszystko niech będzie chwała Bogu”⁵.

Ponadto, w materiałach źródłowych odnotowano przypadki rozwiązań licznych klasztorów przynależących do UGCC, majątek których został skonfiskowany. Co więcej, masowo likwidowano szkoły oraz sierocińce, które były prowadzone przy kościołach unickich, jak również instytucje i organizacje religijne, wraz z ich majątkiem. Powszechnie brakowało sędziów, adwokatów oraz instytucji prawnych, które mogłyby bronić praw obywatelskich. W urzędach panowało z jednej strony bezprawie, z drugiej zaś całkowite zamieszanie, co doprowadziło do braku odpowiedzialności ze strony władz lokalnych. Ze wspomnień starszego pokolenia wyłania się opinia, że bolszewicy na każdym kroku byli złośliwi, przepelnieni nienawiścią do osób religijnych oraz księży, szczególnie wobec mieszkańców zachodniej Ukrainy⁶.

Za jedną z przeszkód na drodze sowietyzacji zachodnio-ukraińskich ziem, władze partyjne uznały istnienie UGCC, który był nosicielem ukraińskiej idei narodowej, miał znaczący wpływ na świadomość mieszkańców zwłaszcza zachodniej Ukrainy, jak również odgrywał istotną rolę nie tylko w życiu religijnym, ale także społecznym i politycznym. Powodowało to, że komunistyczne władze w Moskwie i Kijowie poczyniły kroki w kierunku likwidacji UGCC na całym obszarze ZSRR. Jak odnotowano w odtajnionych materiałach z archiwów SBU⁷, UGCC i jego duchowieństwo stały się obiektem prześladowań. W 1940 r. opracowano plan likwidacji UGCC, który został zatwierdzony w styczniu 1941 r. przez Komisarza Ludowego ds. Wewnętrznych Ławrientija Berię. Wówczas po raz pierwszy pod kontrolą NKWD znalazł się ks. Hawryło Kostelnik (ukr. Гаврило Костельник) – teolog, ideolog przyłączenia ukraińskich grekokatolików do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej oraz przewodniczący tzw. grupy ini-

⁵ Лист митрополита Андрія з 7 листопада 1941 р. до Апостольської столиці, Письма-послання митрополита Андрія Шептицького, ЧСБВ з часів німецької окупації, Їорктон 1969, Ч. 2, Бібліотека логосу, Т. 30, s. 165–182; *Actes et documents*, III, I, s. 491, № 1.

⁶ Zgodnie z relacją M.T., kobieta, lat 80, W.S., mężczyzna, lat 82 (Pałahytcze, woj. Iwano-Frankowskie, dn. 23.07.2014). Kwestią trudną jest podanie określonej liczby ofiar wśród osób duchownych oraz wiernych. Ponadto, jak wspominają naoczni świadkowie tamtych czasów, losy aresztowanych często były nieznane i uznawano ich za osoby zaginione.

⁷ Служба Безпеченства України – укр. СБУ.

cjatywnej⁸. Zatwierdzony przez Berię plan przewidywał przede wszystkim zerwanie relacji ukraińskich grekokatolików z Watykanem. Oczywiście jest, że plan ten był zatwierdzony przez samego Stalina, ale dokumentów, które bezpośrednio wskazują na udział przywódcy Kremla w sprawie niszczenia UGCC do tej pory nie opublikowano⁹.

Pełniący funkcję przewodniczącego Rady ds. Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przy Radzie Komisarzy Ludowych ZSRR, pułkownik bezpieczeństwa narodowego Grigorij Karpow otrzymał od Wiaczesława Mołotowa¹⁰ polecenie opracowania wytycznych skierowanych przeciwko katolicyzmowi, w szczególności w odniesieniu do UGCC, które wkrótce zostały przedstawione Stalinowi, Mołotowowi i Berii. Był to tzw. plan zniszczenia katolicyzmu oraz eksterminacji Unii Brzeskiej¹¹. Uznanie przez UGCC zwierzchnictwa Biskupa Rzymu uniemożliwiłoby bowiem jego podporządkowanie władzom radzieckim. Z tego powodu polityka Związku Radzieckiego oraz Cerkwi Prawosławnej względem UGCC była jednoznaczna i uznano, że nie powinien on istnieć.

Radziecki ideolog A. Arturów w pracy *Watykan i jego polityka*, która została wydana w Moskwie 1947 r., podaje, że Związek Radziecki wszelkimi siłami musi zwalczać Watykan, jeżeli chce zdobyć wiodącą pozycję w świecie współczesnym. Jego zdaniem „koegzystencja”, a tym bardziej „porozumienie między Kościołem Katolickim a komunizmem jest niemożliwe, gdyż wpływ Kościoła

⁸ Grupa inicjatywna na rzecz reunifikacji Kościoła grekokatolickiego z Cerkwią Prawosławną, na czele której stał ks. Hawryło Kostelnyk. Grupa inicjatywna została upoważniona do załatwienia z rządem wszystkich kwestii prawnych dotyczących administrowania parafiami grekokatolickimi. Grupa inicjatywna prowadziła również działania określane jako reedukacja polityczna grekokatolików. W sierpniu 1945 r. rozprowadziła pięć tysięcy egzemplarzy antypapieskiej broszury (autorstwa ks. H. Kostelnyka), atakującej unię brzeską i wzywającą do przyjęcia prawosławia. W czasie wielu prywatnych spotkań z księżmi H. Kostelnyk twierdził, że mimo formalnego przejścia do rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej będą oni mogli zachować dotychczasową obrzędowość i służyć wiernym bez żadnych zmian. Sugerował, że tylko takie rozwiązanie jest działaniem dla dobra wiernych. Równocześnie przedstawiciele „grupy inicjatywnej” systematycznie informowali władze o opornych kapłanach. Ci ostatni, o ile nie zdecydowali się na podpisanie dokumentu poświadczającego wolę konwersji na prawosławie – byli automatycznie usuwani ze swoich parafii, a najczęściej aresztowani.

⁹ Por. В. Бурера, *Ликвідація греко-католицької Церкви: подібне та відмінне*, <http://www.religion.in.ua/main/history/4446-likvidaciya-greko-katolickoyi-cerkvi-podobne-ta-vidminne.html> (12.02.2015).

¹⁰ Od 21 marca 1941 r. do 6 września 1945 r. był członkiem Biura Rady Komisarzy Ludowych ZSRR, a od 16 sierpnia 1942 r. do 19 marca 1946 r. I zastępcą przewodniczącego Rady Komisarzy Ludowych ZSRR.

¹¹ Instrukcja nr 58, w której zawarto następujące postulaty: „1) Metody oderwania parafii Kościoła grekokatolickiego (unickiego) w ZSRR od Watykanu i włączenie ich do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego; 2) Wykorzystanie wspólnot starokatolickich jako opozycji wobec Watykanu oraz inne metody walki z katolicyzmem w zachodnich republikach ZSRR; 3) Metody umocnienia wpływu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za granicą; 4) Uwagi dotyczące zorganizowania w Moskwie Ogólnoświatowej Konferencji Kościołów Chrześcijańskich (niekatolickich) jako przeciwwagi dla wiodącej roli Watykanu w świecie”. Por. J. Stocki, *Lwowski sobór 8–10 marca 1946 r., przygotowania, przebieg i skutki. Rola systemu totalitarnego*, Pamięć i Sprawiedliwość 1 (2009), s. 237.

Katolickiego na skalę światową nie jest spójny z komunistycznym internacjonalizmem”¹². Ponadto, autor zaznacza, że papież, będąc głową najbardziej wpływowej instytucji kościelnej, za wszelką cenę będzie podporządkować sobie wszystkie Kościoły chrześcijańskie, w tym i Rosyjską Cerkiew Prawosławną. Zważając na to, że do porozumienia między Moskwą a Watykanem może dojść na tle obrządku, władze radzieckie nie mogły zaakceptować faktu istnienia UGCC na terytorium ZSRR.

Z powyższego wynika, że prześladowania i niszczenie UGCC były nie tylko skutkiem bieżącej polityki radzieckiej, ale i ideologii komunistycznej. Dopóki UGCC uznawał zwierzchnictwo papieża – nie mogło dojść do legalizacji działalności UGCC w ZSRR.

Myśl ateistycznego ideologa A. Arturowa popierali hierarchowie rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Świadczy o tym fragment listu arcybiskupa Makarego, w którym pisze on: „U nas dla Unii nie ma miejsca; co więcej, ani być nie może”¹³.

W czasopiśmie Patriarchatu Moskiewskiego z roku 1948 r., ukazało się szereg artykułów, w których krytykowano politykę Watykanu i papieża Piusa XII. Z tego powodu jezuicki historyk A.M. Amann zaznacza, że „rosyjska Cerkiew Prawosławną podąża wiernie za polityką reżimu bolszewickiego”¹⁴. Cerkiew Prawosławną została wykorzystana jako narzędzie władzy komunistycznej i imperializmu rosyjskiego. Dlatego także ją należy obciążać odpowiedzialnością za likwidację UGCC w roku 1946¹⁵.

Powrót bolszewików w roku 1944

Tuż po śmierci metropolity A. Szeptyckiego (1 lipca 1944 r.) rozpoczęła się nowa fala terroru bolszewickiego względem UGCC. Była to jawna oraz celowa destrukcja, która miała na celu całkowite wyeliminowanie UGCC z terytorium ZSRR. Władze radzieckie wystosowały pismo do wszystkich biskupów unickich zachodniej Ukrainy i nakazały zerwanie wszelkich więzi ze Stolicą Apostolską oraz przyjęcie zwierzchnictwa Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. Josyf Slipyj¹⁶, zostając nowym metropolitą Lwowskim,

¹² Zob. A. Артуров, *Ватикан и его политика*, Москва 1947, s. 23.

¹³ Журнал Московської Патріархії 10 (1949), s. 9. Arcybiskup Makary – zwierzchnik Cerkwi Prawosławnej na terytorium Galicji. 21 kwietnia 1946 r. za znaczący wkład w sprawie likwidacji UGCC otrzymał tytuł arcybiskupa rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Por. *Світло православія*, Видання Львівської єпархії Української Православної Церкви 2 (2011), s. 11–12.

¹⁴ Zob. *Сторія дела Кієза Русса*, Торіно 1948, s. 542–544.

¹⁵ Por. У. Флоріді, *Москва е іль Ватікано*, Мілано 1976, s. 121–123.

¹⁶ Ukr. Йосиф Сліпий, greckokatolicki arcybiskup metropolita Lwowa, kardynał prezbiter od 1965 r.

1 listopada 1944 r. próbował odnaleźć nić porozumienia między UGCC a władzą radziecką. Niemniej wszelkie podjęte przez niego działania zakończyły się niepowodzeniem, ponieważ władze radzieckie miały już gotowy plan dotyczący likwidacji UGCC.

Początek akcji nawrócenia na prawosławie, która polegała na „resocjalizacji” duchowieństwa, miał miejsce na tzw. soborach powiatowych, podczas których nadzór sprawowała milicja. W ich trakcie bolszewicy agenci dyskredytowali unię brzeską oraz Stolicę Apostolską. Owe zabiegi miały na celu zachwianie ufności księży do swoich hierarchów oraz Biskupa Rzymu. Równocześnie sowiecka prasa wszczęła kampanię masowego ataku przeciwko UGCC. W druku zaczęły ukazywać się liczne artykuły przeciwko unii brzeskiej, Watykanowi oraz hierarchii kościelnej UGCC. Na przykład bolszewicki publicysta W. Rosołowicz w artykule *Z krzyżem i mieczem* zaatakował nieżyjącego metropolitę, zniślawiając jego autorytet, a także wśród wiernych wprowadzał zamęt oraz próbował poróżnić ich z hierarchami UGCC. Władze radzieckie zdawały sobie sprawę, że takie działania w przyszłości przyniosą oczekiwane efekty oraz przyczynią się do realizacji planu likwidacji UGCC.

Planowanym działaniem Patriarchy Aleksego I było zniesienie metropolii halickiej oraz przyłączenie jej do kijowskiej metropolii rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. W tym celu do Lwowa został wysłany biskup Makary, który otrzymał godność Biskupa Lwowskiego oraz Tarnopolskiego. Celem biskupa Makarego było zapoczątkowanie procesu stopniowego włączania UGCC do Patriarchatu Moskiewskiego, dlatego przybył on do Lwowa jeszcze przed Świętami Wielkanocnymi w 1945 r. Należy zaznaczyć, że biskup Makary uważał biskupów katolickich za główną przeszkodę w procesie połączenia dwóch narodów, stąd należało ich jak najszybciej usunąć, aby nie sprawiali problemów. Nocą z 10 na 11 kwietnia 1945 r. bolszewicy znięcka zaatakowali, a następnie aresztowali biskupów UGCC. Tej nocy służby NKWD wywiozły ze Lwowa metropolitę Józefa Ślepego oraz jego pomocnika biskupa Nikitę Budkę¹⁷. Uwięziono także apostolskiego wizytatora na Wołyniu – biskupa Mikołaja Czarneckiego¹⁸, który od czasów niemieckiej okupacji przebywał we Lwowie. Ze Stanisławowa wywieziono biskupów Grzegorza Homyszyna¹⁹ wraz z jego pomocnikiem Iwanem Latyszewskim²⁰.

¹⁷ Никіта Бўдка (ukr.) – od 1928 r. biskup pomocniczy archidiecezji greckokatolickiej we Lwowie. Według oficjalnej wersji zmarł na zawał serca w obozie koncentracyjnym w Karagandzie.

¹⁸ Миколай Чарнецький (ukr.) – biskup, błogosławiony Kościoła katolickiego, redemptorysta, profesor filozofii i teologii dogmatycznej, biskup tytularny Lebedus.

¹⁹ Григорій Хомишин (ukr.) – od 1904 r. greckokatolicki biskup stanisławowski, błogosławiony Kościoła katolickiego, męczennik. Zmarł w więzieniu łukianowskim w Kijowie w grudniu 1945 r.

²⁰ Іван Латішевський (ukr.) – greckokatolicki stanisławowski biskup pomocniczy w latach 1929–1959.

W Berlinie aresztowano prałata Piotra Werguna²¹ – apostołskiego wizytatora dla ukraińskich katolików mieszkających w Niemczech. Tego samego roku w Polsce aresztowano i uwięziono biskupów przemyskich: Jozafata Kocyłowskiego²² i jego pomocnika Grzegorza Lakotę²³, których wydano w ręce bolszewików.

Następowały jedne po drugich masowe aresztowania duchowieństwa UGCC, likwidowano archiwa biskupów, zabierano i niszczone rzeczy użytku religijnego, kleryków zaś zmuszano do służby w Armii Czerwonej²⁴. Sprawować posługę duszpasterską mogli jedynie księża, którzy byli „oficjalnie zarejestrowani” w urzędach lokalnych. Tak więc, prześladowania, areszty hierarchów oraz księży utrudniły sprawowanie posługi duszpasterskiej wśród wiernych na terenach zachodniej Ukrainy.

W maju 1945 r. biskup Makary zorganizował tzw. grupę inicjatywną, której celem było przyłączenie UGCC do rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Nowo powstała grupa została zaaprobowana przez władze radzieckie oraz ogłoszono ją jedynym administracyjnym organem UGCC na zachodniej Ukrainie. Na czele grypy stanął ks. Hawryło Kostelnik, który szybko rozpoczął kampanię przyłączenia unitów do prawosławia. Pierwsze podjęte działania opierały się na przekonywaniu księży UGCC, aby zerwali więź ze Stolicą Apostolską. Głównymi narzędziami „grupy inicjatywnej” były zastraszanie aresztem oraz stosowanie przymusu. Duchownych, których nie udało się przekonać do przejścia na prawosławie przekazywano organom NKWD. Agenci tajnej policji z „grupy inicjatywnej” wzywali księży na tzw. nocne rozmowy, w trakcie których dawano im do wyboru: przyłączenie się do prawosławia albo areszt i zesłanie na Syberię.

W roku 1945 ponad 5000 księży greckokatolickich zostało aresztowanych i osadzonych w więzieniu. Należy zaznaczyć, że niektórzy księża ukrywali się w domach wiernych bądź w lasach. Ponadto, zamykano kościoły w parafiach, w których doszło do aresztowań ukrywających się księży greckokatolickich. Niemniej 1 lipca 1945 r. w czasie tych prześladowań około 300 odważnych księży wysłało do Moskwy list, w którym protestowali przeciwko prześladowaniu UGCC oraz negatywnie ocenili działanie „grupy inicjatywnej”.

²¹ Петро Іванович Вергун (ukr.) – prałat UGCC, błogosławiony. Skazany na siedem lat łagru, konfiskatę mienia i utratę praw publicznych na 3 lata. Zmarł na zesłaniu, na którym przebywał po zakończeniu wyroku.

²² Йосафат Коциловський (ukr.) – greckokatolicki biskup przemyski, męczennik, błogosławiony Kościoła katolickiego.

²³ Ukr. Григорій Лакота – biskup pomocniczy greckokatolickiej diecezji przemyskiej, męczennik, błogosławiony Kościoła katolickiego.

²⁴ Szerzej na ten temat: W. Paszczenko, *Hreko-Katolyky w Ukraini wid 40-ch rokiw XX stolittia do naszych dniw*, Połtawa 2002; W. Serhijczuk, *Neskorena Cerkwa. Podwyżnyctwo hreko-katolykiw Ukrainy w borot'bi za wiru i derżawu*, Kyjiw 2001.

W tym samym czasie prawosławny biskup Makary przy pomocy agentów NKWD oraz „grupy inicjatywnej” rozpoczął we Lwowie przygotowywanie tzw. soboru jedności²⁵. Jego celem miało być przyjęcie UGCC do rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Likwidacja UGCC w Galicji

8–10 marca 1946 r. we Lwowie odbył się tzw. pseudosobór lwowski, na którym zniesiono postanowienia unii brzeskiej z 1596 r. oraz ogłoszono „przyłączenie UGCC do rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej”²⁶. Dokonując analizy materiałów źródłowych w odniesieniu do „pseudosoboru lwowskiego”, trudno przyjąć, że miał on charakter prawno-kanoniczny, z tego względu, że:

- 1) nie brał w nim udział żaden z ukraińskich katolickich biskupów, bez których nie może odbyć się sobór lokalny danego kościoła;
- 2) był zwołany przez przewodniczącego „grupy inicjatywnej” ks. Kościelnickiego, który nie posiadał pełnomocnictwa władzy kościelnej UGCC;
- 3) delegaci nie byli kanonicznie wybrani.

Ponadto, materiały w języku ukraińskim i rosyjskim potwierdzają, że od strony rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wyżej wspomniany „pseudosobór” nie był ważny. Według kanonów Kościołów Wschodnich, jeden Kościół Wschodni nie może ingerować w sprawy innego Kościoła, tym bardziej że UGCC nie przynależał do rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, lecz stanowi część Kościoła katolickiego z zachowaniem obrządku wschodniego. Co więcej, pseudosobór ogłosił się jako „Sobór UGCC”.

Ze strony władz radzieckich, które zainicjowały przeprowadzenie oraz wcielenie postanowień „pseudosoboru lwowskiego”, również należy go uznać za nieważny, ponieważ naruszał paragraf 104 konstytucji sowieckiej Ukrainy, w której zawarta jest nota dotycząca oddzielenia Kościoła od państwa. Można zatem twierdzić, że był to celowy plan przyłączenia UGCC do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. Ponadto „pseudosobór lwowski” był organizowany i finansowany przez władze państwowe.

²⁵ Sobór został zorganizowany 8–10.03.1946 r. we Lwowie; uczestnikami byli księża, którzy wyrzekli się jedności z Rzymem oraz dwóch biskupów, o których mowa w artykule. Ogółem sobór liczył 204 księży, 12 świeckich delegatów a ogólna jego liczba stanowiła 3470 osób. Zob. J. Stocki, *Lwowski sobór 8–10 marca 1946: przygotowania, przebieg i skutki. Rola systemu totalitarnego*, Pamięć i sprawiedliwość 1 (2009), s. 237–268.

²⁶ Był zaprojektowany i prowadzony przez władze radzieckie. Co więcej, siłą wprowadzano jego postanowienia w życie. Szerzej na ten temat: I. Andruchiw, *Relihijne žyttia na Prykarpatti: 1944–1990 roky, Istoryko-prawowyj analiz*, Iwano-Frankiwsk 2004; B. Bociurkiw, *Ukrajinska Hreko-Katohyčka Cerkwa i Radianska derżawa (1939–1950)*, Lwiv 2005.

Należy zaznaczyć, że jeszcze przed rozpoczęciem „pseudosoboru lwowskiego” prześladowano „niepokornych” księży, osoby konsekrowane oraz osoby świeckie, które aktywnie angażowały się w życie religijne wspólnot lokalnych. Już w kwietniu 1945 r. aresztowano wszystkich ukraińskich katolickich biskupów, którym przewodniczył metropolita Józef Ślepy, jak również kilkuset aktywnych księży. Dramatem dla UGCC była przymusowa deportacja hierarchów oraz duchowieństwa na Syberię. Tym sposobem władza radziecka chciała zastraszyć wszystkich tych, którzy nie chcieli przejść do rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Planowe i podstępne zwołanie „pseudosoboru lwowskiego” w marcu 1946 r. miało stać się zatem jedynie swego rodzaju przykryciem bezprawnej działalności władzy radzieckiej, której celem była likwidacja UGCC, ale przeprowadzona w taki sposób, aby wszyscy sądzili, że UGCC sam siebie zlikwidował. Analizując ponadto materiały odnoszące się do tematyki likwidacji UGCC na Ukrainie, nasuwa się wniosek, że wszelkie prześladowania były odgórnie sterowane przez władze radzieckie, kierujące się ideologią komunistyczną. I wreszcie czasy rządów radzieckich na Ukrainie charakteryzowały się bezwzględny prześladowaniem zwłaszcza Kościoła katolickiego.

LIKWIDACJA KOŚCIOŁA GRECKOKATOLICKIEGO W LATACH 1939–1946 NA UKRAINIE

(STRESZCZENIE)

Wiek XX wiąże się ze szczególnie trudnym okresem dla Kościoła greckokatolickiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego – prześladowaniami duchowieństwa oraz wiernych. Wroga polityka Związku Radzieckiego spowodowała, że zmuszony był on do działania w ukryciu, co przyczyniło się do rozwoju ukraińskiego patriotyzmu oraz samoidentyfikacji narodowej i religijnej znacznej liczby wiernych, zwłaszcza zamieszkujących terytorium Ukrainy Zachodniej.

LIQUIDATION OF THE GREEK CATHOLIC CHURCH FROM 1939–1946

(SUMMARY)

The twentieth century for the Greek Catholic Church of the Byzantine-Ukrainian rite is associated with a particularly difficult period: the persecution of the clergy and the faithful people. Through the hostile policy of the Soviet Union the Church was forced to act in secret. That became the basis for the Ukrainian patriotism, national and religion self-identification for a large number of faithful living particularly in the territory of Western Ukraine.

DIE AUFLÖSUNG DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN DEN JAHREN 1939–1946

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das zwanzigste Jahrhundert wird mit einer besonders schweren Periode für die griechisch-katholische Kirche des byzantinisch-ukrainischen Ritus, d.h. mit der Verfolgung der Geistlichen und Laien, verbunden. Die feindliche Politik der Sowjetunion hat bewirkt, dass die Kirche zur Untergrundaktivität gezwungen war, was zur Entwicklung der ukrainischen Vaterlandsliebe sowie der nationalen und religiösen Selbstidentifikation einer ansehnlichen Anzahl von Gläubigen (besonders unter der in der westlichen Ukraine wohnenden Bevölkerung) beigetragen hat.

Aleksander Kravets
Wydział Języków Romańskich i Germańskich
Uniwersytet Narodowy „Akademia Ostrogska”

The Relations between State and Religion in Germany in 20–30 years of XX Century: the Experience of Baptist Societies

Słowa kluczowe: stosunki pomiędzy państwem a religią, protestantyzm, Kościół Chrześcijan Baptystów, Republika Weimarska, reżim nazistowski.

Keywords: relations between state and religion, Protestantism, Baptist church, the Weimar Republic, Nazi regime.

Schlüsselworte: staatlich-kirchliche Beziehungen, Protestantismus, baptistische Kirche, Weimarer Republik, Nazi-Regime.

The consideration of the example of Baptist church in Germany in 20–30 years of XX century with the aim to analyse the relations between state and religion requires speculation of the historical context of this process. Baptism was formed in Germany in the 30th years of XX century. It was pressed and persecuted by the state and Catholic and Lutheran churches that took the leading positions at the time; however, it rooted, spread and gained the important place in the religious life of the society¹. The formation of centralised German state, which occurred in the 70th years of XIX century, resulted in the polarisation of confession influence. In other words, the profession of Catholic and Protestant believes in Germany was separated on the basis of its territory under the condition of Protestant domination. On some territories, the number of Protestant believers amounted to 75%². Thus evangelical Christianity on this territory influenced various spheres of social and political life.

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Aleksander Kravets, Katedra Języków Indoeuropejskich, Uniwersytet Narodowy „Akademia Ostrogska”, ul. Seminarńska 2, 35-800 Ostróg, Ukraina, kravetsaleksander@gmail.com.

¹ H. Luckey, *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 1934, p. 17.

² D. Süß, *Das dritte Reich*, München 2008, p. 120.

The process of German reunification in the 70th years of XIX century and the transformation of it into the strong and centralised Western European state favoured its great economic and social development. German Baptists saw God's blessing in the fact.

After a period of numerous prohibitions, oppressions and persecutions, the loyal attitude of German state to Baptism made its followers support Caesar's domestic and foreign policy. Gradually, German has become the strong state that played an important role in the political life of the universe. That resulted in the fact that Baptists as well as other Christians became proud of themselves.

Soon afterwards, German Baptists became national. According to Dietmar Suess, "German Christians believed themselves to be national and that is why they were responsible for the historic events that happened to their nation. During the World War it was there obligation to become a soldier and to fight supporting the interests of their state"³.

There were two opposite positions in relation to war. On the one hand, there was a belief that "truth is the only duty"; on the other hand, there was a claim to "love the enemies". The most popular mottoes sounded like "you don't have to hate", "never hate people from the opposing camp who attack if it is their duty". The reality was awful as Europe was in fire. There were no reasons for happiness. The question about whether the war comes from God or Devil was frequently set. The answer was that God allowed it⁴.

G. Balders says that German Baptists had their own position when the World War I started. "God is with us, who can be against us". Thus they trusted Caesar and followed him "Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's" (Matthew 22:21). Baptists exhorted young soldiers, Baptist believers, to have a special mission in the army. The words they used were that "the life of soldiers is a good life if they can do something for their God"⁵.

Some pastors hoped that war would help in converting people to religion. However, the result was disappointing for Baptist church. Out of 10062 mobilised soldiers who were Baptists, 1451 were killed. The valediction with Caesar was difficult⁶.

The historic events of the following years demonstrated how dangerous the process of nationalisation was for the church. However, at the time, German Protestants as well as Catholics were much impressed by the defeat of German nation in the World War I. Later they lost vigilance and substitute national and material mission for Christian one.

³ Ibidem, p. 132.

⁴ G. Balders, *Ein Herr; ein Glaube, eine Taufe*, Wuppertal-Kassel 1984, p. 72.

⁵ Ibidem, p. 73.

⁶ Ibidem, p. 75.

Moreover, the effect of nationalisation in Christianity can be demonstrated by the historic set of events. The wide analysis of the events of the second part of XIX century is introduced in the works of well-known English scientist, Professor Norman Davies, who says that “religion was mobilised to sanctify the national feelings and build the barriers between ethnic groups. Christian, Protestant and even Roman Catholic churches (including the conflict between the Serbs and Croats) were involved, being driven by the idea to save Lithuanians from Russification and Polish people from Germanification. Welsh Baptist priests were dressed in the Druids while celebrating national holidays. German Gods were depicted on the stages and pages of the books published in Imperial Germany”⁷. In 1916 Oskar Wuttner in his work “About Evangelical Free Church in Germany” wrote that “Baptist church is not only Evangelical, but German”⁸.

Because of the feelings of national belonging Christians were involved in politics. The rapprochement between the state and church occurred at the time of religion and politics’ interrelation and penetration⁹. Erwin Lutzer warns that “we must always remember that God is neither Republican nor Democrat. When the cross is wrapped in the flag of a political party, it is always distorted or diminished. Even for some who have experienced its power, the cross has become an addendum to what is thought to be more pressing agendas”¹⁰. The assignment of the Church is scrupulously scrutinised by Yaroslav Lukasik, who says that the role of the Church is to be the conscience of the nation, society and government as well. If the nation chooses the good way to go, the church should encourage it. If the nation is in troubles, the Church should be its consolation. If the nation does not understand what happens to it, the Church should explain. If the nation is in sin, the Church should upbraid, because “For the priest’s lips should keep knowledge, and they should seek the law at his mouth: for he is the messenger of the LORD of hosts” (Mal. 2:7)¹¹.

Having become national, German Baptists were not able to use the knowledge of Bible in their analysis of the activity of the state concerning the set up of the World War I. Moreover, they could hardly believe the outcome of it. “I believe the union of the church and state is always dangerous for the mission of the church. Either it will change its function and will serve the aim of the state, or the political leaders can use the church in their own interests. Anyhow, the

⁷ N. Dawis, *Yevropa, istoriya (Europe, history)*, Kyiv 2008, p. 842.

⁸ G. Balders, *Ein Herr...*, p. 75.

⁹ D. Süß, *Das dritte Reich*, p. 142.

¹⁰ E. Lutzer, *Krest Hitlera (Hitler’s cross)*, Kyiv 2005, p. 136.

¹¹ Y. Lukasik, *Svitogliadni osnovy ta naukovi dokazy Rozumnogo Zadumu v genezzi zhyttia ta vsesvitu (Views and scientific proves of Rozumny Zadum in genesis of life and universe)*, Bibliynyi standart vidnosyn tserkvy ta derzhavy (Biblical standard of the church and state relations) 5 (2014), p. 183.

purity of the church will become dubious”¹². This truth is going to be proved in the history during the World War II, post soviet epoch and even now. No Christian confession in Russia has criticized the policy of Putin and the invasion. Moreover, the support of the Church makes him believe in his power. The church is to be “the salt [...] and the light [...] of the earth” (Matthew 5:13-14). It can function while being separated from the state and independent in its philosophy.

The revolution of 1918–1919 in Germany put an end to Kaiser’s monarchy. The country was proclaimed a republic. The Weimar Republic adopted a new democratic constitution, which abolished all forms of former dependency of church from state. However, the Weimar Constitution included no articles as to radical separation of church from state. It “guaranteed the church basic rights and freedoms, did not interfere in its property issues and recognized its autonomy and independence as a public corporation”¹³. According to the Constitution articles several German states, namely Bavaria (1924), Prussia (1929) and Baden (1932) concluded church agreements, or concordats, with corresponding churches, which resulted in establishment of state-church relationships in these states. The Weimar Constitution proclaimed a Catholic principle of religious freedom, as opposed to a Baptist one. This was the reason why gradual separation of church from state failed to take place. The adoption of the law authorizing the state to administer church taxes enabled the state to interfere in church affairs or affiliate with certain denominations¹⁴.

Regardless of contradictions and inconsistency of Weimar legislative base, historical sources used by us do not reveal references to significant oppression of Protestants’ rights and freedoms. The Weimar Constitution guaranteed religious freedom to all denominations. It meant that German Baptists could and had to become “light and salt” for the society. In that period, “The Union of German Baptist Communities” proclaimed themselves an absolutely apolitical organization¹⁵. Conversely, a number of Protestants were suspicious about the Republic as the state devoid of God’s legitimacy¹⁶.

The country was facing a hard period after the defeat in the World War I, abolition of monarchy and transition to the republican form of government. The nation was in search of a resolution and required direction. Unfortunately, the German Baptists overlooked their opportunities and did not use the situation to

¹² Y. Lukasik, *Svitogliadni osnovy...*, p. 24.

¹³ D. Stüb, *Das dritte Reich*, p. 121.

¹⁴ A. Strübind, M. Rothkegel, *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, p. 225.

¹⁵ G. Balders, *Ein Herr...*, p. 75–76.

¹⁶ M. Rothkegel, *1914–1933: Das baptistische Milieu vom 1. Weltkrieg zur Weimarer Republik. 175 Jahre Baptismus in Deutschland*, Folge 4 (2009), p. 4.

inspire spiritual revival of the nation. Having adopted “national” and “material” perspective, they joined the rest of country’s population in their fight for return of Germany’s lost might and glory. The church failed to show society the true reasons of its deep spiritual crisis that threw the German nation, as well as most of European states, into the bloody whirlpool of the world war, which resulted in the defeat of a flourishing nation, economic collapse and the necessity to face the humiliation of reparations. Although the causes of crisis were to be found inside, they were looked for outside, with Jews or Russian Bolsheviks being proclaimed as enemies.

The crisis did not only spread through the state, but also through church. As G. Balders states, “[...] in the Protestant states and especially in the big cities [...] the church life was marked by growing spiritual decadence. Only 3% of the population attended the service. Emerging bourgeoisie was in opposition to the working class, as middle bourgeoisie was increasingly becoming formally Christian, with people participating in religious practices like christening, confirmation, marriage and funeral”¹⁷.

When it became apparent that the Weimar Republic was not leading Germany to political and economic power, the German society produced strong opposition forces, soon joined by the Baptist Church¹⁸.

“For Evangelical Christians-Baptists”, Cherenkov states, “relationships with any ideologeme were negative [...]. The very connection of faith with a political system and implementation of faith in public order are unacceptable for the Baptist Church. Any triad (for example, church-state-people) encroaches upon freedom of conscience and church independence involving them in the totality of a political system”¹⁹. The author further explains that the hopes of Evangelical Christians-Baptists have to be linked to “the legal, and not sacred, character of the state, to its constitutional obligations instead of dangerous ambitions to unite political and religious forces in the total single power”. The results of close connections between the official church and state are well-known, especially regarding non-state, “non-historical” denominations and religious minorities²⁰.

Balders notes that Baptists armed themselves with a motto “A true Christian is a true patriot”²¹. Without thorough consideration, they adopted Hegel’s

¹⁷ G. Balders, *Ein Herr...*, p. 63–64.

¹⁸ E. Lutzer, *Krest Hitlera...*, p. 134.

¹⁹ M. Chernikov, *Baptizm bez kovychek: Ocherki i diskusii o buduchshem evanhelskih tserkvey (Baptism without quotes: Essays and discussions about the future of Evangelic churches)*, Cherkasy 2012, p. 227.

²⁰ *Ibidem*, p. 228.

²¹ G. Balders, *Ein Herr...*, p. 72.

view that “Germany’s task is to become an instrument in God’s hands in order to deliver the world judgment against our enemies, because they are the spirit of the dark which is hostile to the Kingdom of God”. Herewith, the favourite lines of Baptists that divided the community and the nation were those from Ephesians 4:4-6: “There is one body and one Spirit, just as you were called to one hope when you were called”²².

Let us acknowledge that in this context the tasks of the state equal those of church and the enemies of the state thus become the enemies of church. The existing conviction “God with us”, i.e. with Germany, and not with its enemies, was totally in line with Protestant war dogma²³. It is therefore clear that in such a position the notions of nation and Christianity are inseparable.

In spite of crisis in Baptism, there were forces inside the church that were attempting to return it to the Biblical basis. The conference of the Baptist Union of Germany, which took place in 1927, was aimed at “opposing Christian outlook to materialism, mammonism, imperialism and militarism”²⁴, as well as enhancing the role of Christian community in the life of society.

Albert Neufs stated in his work *Our Borders (1928)*, “We, German Baptists, are only evangelical and church movement. Social issues, capitalism, industrialisation, pacifism, racism and other issues do not overwhelm us. Even if certain community members are concerned with such issues, they do not impact Baptism as a whole. Where is our dogma? Where is our ethics? What is our influence on the state and church?”²⁵. In 1930, a “Christian politician” Paul Schneider was saying, “Our relationships with the state are tense. We are warned against idolizing the state and the cult of people, we are distanced from it”. In 1933, seven evangelists from Hamburg addressed the church with their understanding of their role, “We will never fully give away our hearts to the state and the people. The community’s duty at all times remains preaching the Word of God and awakening the people for the spiritual revival”²⁶.

In 1930, one of the leaders of German Baptism Paul Schmidt presented his report *The Attitude of the Community to the Current State Life* at the Federal Convention, in which he had thoroughly analysed the state of state-church relationships in the period of deep socio-economic crisis that struck Europe²⁷. The Baptists considered that the way out of the crisis was not in a political domain, but rather in missionary activity; therefore they directed their efforts to

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, p. 85.

²⁵ Ibidem, p. 84.

²⁶ Ibidem, p. 88.

²⁷ Ibidem, p. 85.

the social sphere. They established mutual funds and deaconesses' houses that carried out certain social services. Namely, the house of the sisterhood "Martha" was established in Rhine Westphalia as early as 1925. Various activities of assistance in social sphere were carried out. Those were the practical steps of love.

The Baptists were attempting to point to the causes of the crisis in the German society. In one of the issues of *Witnesses of Truth* (1930), they wrote, "Our nation is terrifyingly divided, just like the banks of a troubled river". In the same year, Paul Schmidt stated at the Youth Conference, "The world without God and worship is emerging". The Baptists believed the judgment day was close and time when they could freely preach the Word of God was coming to an end. They saw the main threat in anti-Christian bolshevism in Germany, which was represented by the atheist movement that included around one million members. However, there were few who could notice national socialists who were frantically rushing to power²⁸.

After the Nazi party seized power in Germany in 1933, the German Baptism faced the most tragic period in its history. However, the seizure of power by the Nazi remained virtually unnoticed by the Baptists. They hoped that the new government would not be interfering in their matters, as the Baptist Church was attempting to remain apolitical and was not a state church. The Baptist leaders believed that they would be safe and actively involved in missionary activity²⁹. The establishment of totalitarianism did not cause alarm.

As Dietmar Suess noted, "The clash between Christian churches and National Socialist ideology was unfolding on the background of considerable popular support of foreign policies of the regime. Hitler's revision of the Treaty of Versailles articles, fight against Bolshevik forces »hostile to God«, and finally Anschluss of (Catholic) Austria were part of national traditions of both the Christian churches"³⁰.

Lutzer wrote that after Hitler seized power "the workers got guaranteed employment, healthcare service, paid leaves, and if freedom meant starvation, they would prefer slavery"³¹. "Nationality" of the German Baptists prevented them from being cautious and realising the grave danger of the nationalist ideology.

Understanding the significance and influence of the church upon the society, Hitler started manipulating churches from the first days of his rule. He laid the principle of lies in the basis of the church policy and directed the nation

²⁸ Ibidem, p. 86.

²⁹ H. Buschke und andere, *Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung*, Wuppertal-Kassel 1992, p. 50.

³⁰ D. Süß, *Das dritte Reich*, p. 131.

³¹ E. Lutzer, *Krest Hitlera...*, p. 41.

towards persecution³². On January 25, 1934 the church leaders were convened by Hitler only to be accused of not supporting his “peace policy”. In response, Himmler explained that he saw welfare of church, state and German people as his goal. Hitler replied to this, “You should only focus on church now whereas I shall take care of German people”³³.

These and other negotiations of church leaders with the Nazi state were regarded by the society as the act of reconciliation and accompanied by church bells³⁴. Hitler was given a blank check and he went on to act.

It is worthwhile to mention Lutzer’s words that, “a powerful state has always been a threat to existence and influence of church. Regardless of the kind of threat – Nazi, communist or humanist – the state, which is hostile towards religion, will always be attempting to push the church to the forced uselessness”³⁵. Therefore, the first steps of the Nazi regime as to control over the church aimed at isolating it from the society was establishment of the state (empire) church. On July 14, 1933 German Evangelical Empire Church was established with Ludwig Muller as its head. “German Christians (*deutsche Christen*)”, as they were called by the people, with massive support by the Nazi got majority everywhere. In September 1933, L. Muller became a Bishop of Empire³⁶. Nevertheless, Hitler failed to unite all Christians, Catholics and Protestants, under the single lead. Remaining healthy forces, though being minority in both churches (Catholic and Protestant), began their resistance to the regime as early as 1934. The church protests found their brightest expression in the encyclical *With Unbearable Care* composed together with the Catholic Church, which stated, “He who [...] deifies race, or people, or state, or a form of state power, perverts or distorts the order of things [...] created by God”³⁷. There were some Protestant activists, namely Waldemar Gurian, Fritz Friedrich, Friedrich Mukkermann, Dietrich Bonheffer, who rose against the Nazi regime. Although those were solitary voices, they would awaken mind and conscience of many German Christians who did not obey the Nazi in the years to come. For example, the Protestants who did not accept the views of “German Christians” separated from the state church during the first Synod that followed its establishment to found the Confessing Church (*Bekennende Kirche*), whose activity was based on the regulations of the German Evangelical Church (*die Deutsche Evangelische Kirche*).

³² Ibidem, p. 147.

³³ Ibidem, p. 167.

³⁴ D. Stüß, *Das dritte Reich*, p. 125.

³⁵ E. Lutzer, *Krest Hitlera...*, p. 20.

³⁶ D. Stüß, *Das dritte Reich*, p. 125.

³⁷ Ibidem, p. 129.

After the failed attempt to subdue all Christians in the country through the established empire church, the Nazi regime resorted to splitting resistant churches. For this purpose, the Brethren Council of Empire was established. It was comprised of 22 members led by Pres Koch. Additionally, the *Reichsminister* of church matters Hans Kehrl organized the Church Commission of the Reich in 1935, which was protested against by the Confessing Church. This opposition led to the Fourth Confessing Synod in Bad Oeyenhausen, in which the split into Lutheran and Dalem branches took place. From 1937, the Confessing Church remained in opposition in the church government, since the key positions were occupied by “German Christians”. As Dietmar Suess states, “The German Christians” strongly insisted on including the paragraph about obligatory holding of the highest church positions only by Arians into the regulations (constitutions) of the land churches. In 1933, this triggered a heated discussion among Protestants about true Evangelical faith. In the following two sessions of the Synod in Barmen (the end of May, 1934) the opposition to “German Christians” was formed. The Dalem branch became the basis of the Confessing Church, which would be severely persecuted by the Nazi³⁸.

The split and division of the Christian churches and denominations, which began in 1933, took place in other German states taking shape of a contagious disease³⁹. By means of Alfred Rosenberg Hitler introduces certain ideological tricks into the Protestant environment (e.g. about “brown cult”, “German faith”, “myths of the XX century”) that were filled with hatred towards Christians and Jews. These myths were accepted by the “German Christians” but strongly rejected by other Christian churches⁴⁰. Party and SS functionaries (Goebbels, Rosenberg, but most of all Bormann, Himmler and Heydrich) put forward the question of radical separation of church from the state for the purpose of its complete isolation. It resulted in the division of Protestants into the “German Christians”, who supported the regime, Luther’s Council, which was loyal to the power, and the Confessing Church, which was in the opposition. The separated Christians failed to produce single view on the National Socialism and consequently organize strong resistance to the godless and inhumane ideology. Dietmar Suess wrote on this account, “The official protest remained the matter of few bishops, primarily those of Catholic minority. It proved impossible for the Christianity divided by faith to develop efficient inter-denominational positions”⁴¹. Christian churches did not protest against persecution of the Jews,

³⁸ Ibidem, p. 127.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, p. 128.

⁴¹ Ibidem, p. 143.

namely, the boycott of the Jewish stores in April of 1933, *Nurnberg Race Laws* and mass pogroms in November of 1938⁴².

Although in 1934–1936 Hitler feared the protests of the church and did not resort to radical measures, but from 1937 he declared war on the resistant Christians. The Confessing Christians who openly and bravely demonstrated their position against the deportation of Jews, euthanasia and concentration camps were persecuted by the government, namely prevented from church service, prohibited from delivering sermons and speeches, incarcerated by Gestapo and sent to concentration camps. Hitler and the Nazi, in particular Alfred Rosenberg, who was “Fuhrer’s Commissar for Supervision of Intellectual and Ideological Education of the NSDAP” (1934–1945), attempted to prevent the church “dangerous for the power” from acting by means of threats, intimidation and denunciation. This policy resulted in the Baptist Church losing a half of 275 churches before the beginning of the war. The east of the country saw the demolition of all church buildings. The Baptist Theological Seminary in Hamburg lay in ruins. The publishing company and typography in Kassel were completely destroyed. Thousands of members of the Baptist Church were mobilized to regular army, the most active ones sent to concentration camps. Having dealt with the church that was not willing to compromise, the world was unremittently approaching the World War II.

The question to be posed is why the Christian church and the Baptist Church in particular did not become “salt and light” to the German society and failed to prevent those bloody events that were unfolding on the world scene in 1940s.

It can be inferred from the above written that:

1. Giving preference to material over spiritual, national over commonly human leaves the church lifeless and incapable of functioning in the society.

2. The fear of the external enemy (Soviet bolshevism) prevented from seeing the internal enemy (German fascism), which gravely affected the church from the inside. Paul Schmidt wrote, “On the left from the church the front of open and brutal godlessness is being formed whereas on the right the deification of state, race and blood is paving the road. If the lefts want to destroy Christianity, the rights want to subdue it. Both of them are dangerous for the church”⁴³.

3. Inner church conflicts, denominational division and withdrawing from Biblical principles (regarding the attitude towards the state in this case) enable the state to subdue the weaker ones and destroy the minority of rebellious ones.

Today, the events are unfolding according to the same scenario. Will the church be capable of fulfilling its mission?

⁴² Ibidem, p. 131.

⁴³ P. Schmidt, *Wahrheitszeugen*, Kassel 1934, p. 229.

STOSUNKI POMIĘDZY PAŃSTWEM A RELIGIĄ W NIEMCZECH W LATACH DWUDZIESTYCH I TRZYDZIESTYCH XX W.: DOŚWIADCZENIA KOŚCIOŁA CHRZEŚCIJAN BAPTYSTÓW

(STRESZCZENIE)

Autor analizuje relacje pomiędzy państwem a religią w Niemczech w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. na przykładzie doświadczeń Kościoła Chrześcijan Baptystów. Wskazane zostają również przyczyny oraz konsekwencje dostosowywania się Kościoła Chrześcijan Baptystów do zasad obowiązujących w obrębie dwóch różnych i istniejących po sobie porządków politycznych: Republiki Weimarskiej i Trzeciej Rzeszy.

THE RELATIONS BETWEEN STATE AND RELIGION IN GERMANY IN 20–30 YEARS OF XX CENTURY: THE EXPERIENCE OF BAPTIST SOCIETIES

(SUMMARY)

This article analyses the relations between state and religion in Germany in 20–30 years of XX century using the example of Baptist societies. They also discussed the causes and consequences of Biblical principle deviation in formation of the relations between two types of states: the Weimar republic and Nazi regime.

STAATLICH-KIRCHLICHE BEZIEHUNGEN IN DEUTSCHLAND IN DEN ZWANZIGER UND DREISSIGER JAHREN DES 20. JAHRHUNDERTS: ERFAHRUNGEN DER BAPTISTISCHEN GEMEINDEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel werden staatlich-kirchliche Beziehungen in Deutschland in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts auf Grund der baptistischen Gemeinden analysiert. Es werden auch die Ursachen und Ergebnisse der Abweichungen von den biblischen Grundsätzen beim Aufbau dieser Beziehungen mit den zwei Staatstypen der Weimarer Republik und mit dem Nazi-Regime genannt.

Roman Puyda
Instytut Szkolenia Humanitarnego i Administracji Publicznej
Iwano-Frankowski Narodowy Techniczny Uniwersytet Ropy i Gazu

Труд представителей украинского национально-демократического объединения в сейме и сенате Польши 1935–1937 гг.

Słowa kluczowe: stosunki polsko-ukraińskie, parlamentarzyści, sejm, senat.

Keywords: Polish-Ukrainien relations, deputaty, sejm, senate.

Schlüsselworte: polnisch-ukrainische Relationen, Abgeordnete, Sejm, Senat.

Завершение избирательной кампании в 1935 г. ознаменовало для УНДО начало новой эры в законодательной деятельности партии. Украинская и польская общественность с нетерпением ожидали практических результатов юридически не оформленного польско-украинского сближения. На парламентской арене национал-демократы, прежде всего, ожидали, значительных уступок в национально-культурной сфере, а также реализации основного требования партии – территориальной автономии Восточной Галичины.

12 октября в 1935 г. состоялось заседание ЦК УНДО на котором окончательно одобрен новый польско-украинский нормализационный курс. Д. Левицкий официально сложил полномочия председателя партии, а также раскритиковал избыточную покладистость В. Мудрого и В. Целевича. ЦК принял отставку Д. Левицкого, за „противоизбирательную акцию” исключил из партии М. Рудницку и О. Федак-Шепаровичеву, а также ряд поветовых деятелей. Новым председателем УНДО и УПР избрано В. Мудрого.

6 декабря в 1935 г. голова УПР В. Мудрый выступил в сейме с новой программой¹. Председатель наиболее влиятельной украинской политической силы заметил: „В главе наших политических соревнований в Польше выдвигаем постулат территориальной автономии для всех украинских земель в Польше, то есть постулат создания отдельной правовой автономной единицы из всех этнографических украинских территорий в пределах польского государства”².

Решить повседневные проблемы украинцев председатель УПР предлагал путем: нормирования парцелляции земель и немедленного прекращения колонизации восточных земель поляками; создание рабочих мест для безработных по селам и безработной интеллигенции; борьбы с голодом в горных и подгорных местностях; возобновление государственных школ с украинским языком учебы; создание отдельной администрации для украинского школьничества; основание украинского университета; самой широкой амнистии для политических узников и отмены концлагеря в Березе Картузский³.

Первыми нормализацию польско-украинских отношений начали воплощать в жизнь депутаты УПР – продолжалось постепенное сближение украинцев с правящими кругами Польши. На одном из первых заседаний сейма В. Мудрый охарактеризовал важность связи УПР с деятельностью депутатов предыдущих каденций в сфере защиты прав украинского народа, сообщил собравшимся о намерениях „конструктивного труда”, а также отметил необходимость предоставления Восточной Галичине территориальной автономии, „потому что от этого УПР не может отступить”, заметил, что плохие отношения до недавнего времени между поляками и украинцами не приносили ничего хорошего ни одной из сторон⁴.

В то же время председатель УПР заявил о поддержке правительственного бюджета на 1936–1937 гг. 14 января в 1936 г., выступая в бюджетной комиссии сейма, В. Целевич поддержал увеличение военного бюджета, считая, что учитывая коммунистическую угрозу сильная польская армия „есть в жизненном интересе украинского

¹ Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 344 Українське національно-демократичне об'єднання (УНДО), м. Львів. 1925–1939 рр., оп. 1. Спр. 525. *Тексти промов голови української парламентарної репрезентації депутата Мудрого Василя, виголошені у сеймі в 1936 р. при обговоренні бюджету і про нормалізацію польсько-українських відносин*, арк. 12.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Z. Zaporowski, *Ukrainska Reprezentacja Parlamentarna Wolymia 1931–1939*, Res Histórica, z. 4; *W kregu polskich doświadczeń parlamentarnych*, Lublin 1998, s. 90.

народа”. З. Пеленский в сейме и Ю. Павликовский в сенате поддержали предоставление президенту И. Мосцицкому чрезвычайных полномочий в хозяйственных и финансовых делах. В то же время В. Мудрого избрали одним из пяти вице-маршалов сейма, объявлена амнистия украинским узникам лагеря Береза Картузька⁵.

Однако, невзирая на оптимистичное начало политики нормализации, украинские депутаты продолжали критиковать власть. 7 февраля в 1936 г. С. Витвицкий обнародовал интерpellацию по делу „нарушения органами государственной администрации языковых прав, которые прислуживают греко-католическим душпастьрям в их правительственной корреспонденции (переписке)”. 17 февраля того же года В. Мудрый, выступая в сейме констатировал, что в польской политике относительно украинцев „все как было, а в некоторых участках еще хуже...”⁶. Председатель УПР заметил, что в случае последующего наступления на культурно-образовательные и хозяйственные права украинцев, „шанс нормализации польско-украинских отношений самой жизнью будет перечеркнут и вероятно на лотерее истории уже никогда с такой силой и убеждением не будет относиться с украинской стороны”⁷.

В конечном итоге 22 февраля в 1936 г. комитет по национальным делам при голове Совета министров Польши рассмотрел требования УПР. Чиновники сочли возможным удовлетворить требования материального обеспечения инвалидов прежних украинских армий; употребление слова „украинский”; двуязычности надписей в публичных местах; расширение доступа украинцев к академическим школам; консультаций с украинскими специалистами при составлении школьных программ; допуску украинцев к труду в коллегиальных органах при отдельных министерствах. Решено оказать помощь отдельным украинским финансовым и хозяйственным учреждениям⁸.

Польская власть готова была также частично удовлетворить другие требования УПР. В частности, вместо украинского университета решено создать кафедру украинской литературы при Львовском университете; вместо основания украинской гимназии в Тернополе и огосударствления

⁵ M. Szumiło, *Ukraińska reprezentacja parlamentarna w Sejmie i Senacie RP (1928–1939): zarys problemu*, *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze* 13/14 (2002), s. 162.

⁶ Центральный державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 344 Українське національно-демократичне об'єднання (УНДО), м. Львів. 1925–1939 рр., оп. 1. Спр. 525. *Тексти промов голови української парламентарної репрезентації депутата Мудрого Василя, виголошені у сеймі в 1936 р. при обговоренні бюджету і про нормалізацію польсько-українських відносин*, арк. 34.

⁷ *Ibidem*.

⁸ І. Васюта, *Політична історія Західної України (1918–1939)*, Львів 2006, с. 278.

украинской женской гимназии в Перемишли – принято открыть украинские классы при существующих польских гимназиях. В то же время комитет отбросил требования отмены лагеря в Березе Картузской, изменения национальной политики на Лемкивщини, постулаты в деле православной церкви, отмены утракизму, в школьництве, преподавание всемирной истории родным языком, распространение деятельности общества „Сельский хозяин” на Волынь и Полесье по др. Основное требование УПР – территориальной автономии для украинских земель вообще не рассматривалось⁹.

24 февраля в 1936 г. в дискуссии над бюджетом министерства внутренних дел в сейме опять выступил С. Витвицкий. Свое выступление он посвятил трактовке польско-украинских взаимоотношений польской стороной. В его основе, по мнению украинского депутата, трактовки украинцев как какой-то механической группы единиц или каких-то племенных групп. Ундивский депутат отреагировал на подобные высказывания достаточно категорически: „Мы не являемся только единицами с некоторыми особенными психическими питоменностями, но мы являемся единоклюнным народом со своим историческим прошлым, со своей давней культурой, своей традицией и своим общим соревнованием, к той наивысшей цели, к какой соревнует каждый народ. Признание украинской нации как единоклюнного организма было предпосылкой длительного взаимного доверия и нового уклада польско-украинских взаимоотношений”¹⁰.

С. Витвицкий выразил сожаление, что та реальность не хотела понимать политическая польская мысль в возрожденном Польском государстве. В то же время он напомнил, что в довоенной польской политической мысли эту концепцию не только признавали, но даже ее реализовали – польско-украинский компромисс в марте в 1914 г. на попреще прежнего Галицкого сейма. Тогда обе стороны добровольно установили в прежнем Галицком сейме две национальных курии: польскую и украинскую. Еще дальше, по словам С. Витвицкого, пошел закон от 22 марта в 1922 г. об автономии Львовского, Тернопольского и Станиславского воеводств. Данный закон создавал орган автономного

⁹ W. Mędrzecki, *Ukraińska reprezentacja parlamentarna w Drugiej Rzeczypospolitej*, Krakowskie zeszyty ukrainoznawcze, T. III, Kraków 1996, s. 232.

¹⁰ Колекція мікрофільмів №9 із документів Архіву Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, Од. зб. 85561, Українська Парламентарна Репрезентація (УПР). *Нормативні документи. Резолюції, комунікати, меморіали. Засідання, пленуми, конференції. Документи з діяльності Сейму (1925–1938)*, арк. 75.

уклада – воеводские сеймики, которые состояли из польской и украинской палат, наделялись широкими полномочиями¹¹.

Украинский депутат поддал резкой критике политику разделения украинцев на „разные племена”, которую проводила государственная администрация. Он назвал ее политикой „ампутации нашего единодушного национального организма, соревнующи к отрыву от него национальных частей, как это например делается из Лемкивщиной, на Гуцульщине, на Вольни, Полесью и Холмщини”¹².

Отдельный раздел по этому делу принадлежит т. зв. сокальской границе, которой поставлен „кольчатый провод между одной и второй частью украинского народа, чтоб через тех перегородки не могла перейти совместная организация национальной жизни”. С. Витвицкий считал, что дело созрело к ревизии вольнского эксперимента и ему подобных: „Повторяемо не от сегодня, что нужно устранить искусственные запоры, которые разделяют части того же народа, и обнять одной системой правления целую территорию, заселенную украинским народом, потому что никакая сила не сумеет разорвать одну живую национальную идею. Не дадимса некогда разделить на какие-то чужие себе племена, потому что хоть как болезненная современная действительность – чувствуем себя все, где-нибудь живет украинский народ, одной неразрывной целостностью”¹³.

Один из лидеров УПР подчеркнул, что в плоскости польско-украинских взаимоотношений украинская элита пытается искать места, на которых польская государственная рация покрывается с украинской национальной рацией. Но польская государственная рация не может опираться на гуцулов, лемкив, полищуков, вольнцов только на единодушному украинскому народу. В то же время С. Витвицкий назвал конкретные факты злоупотребления польской власти: принуждение украинских служащих к изменению религиозного обряда; использование школьничества для ополячения детей; колонизация украинских земель края; закрытие образовательных, кооперативных, спортивных и других общественных обществ¹⁴.

С. Витвицкий также коснулся проблемы деятельности органов самоуправления в крае, а также необходимости изменения законодатель-

¹¹ Ibidem, арк. 70.

¹² Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 779, Редакція української газети „Діло”, м. Львів, оп. 1, Спр. 33. *Інтерпеляції і тексти промов депутатів у польському сеймі і сенаті про становище українського населення Галичини (1935–1939)*, арк. 48.

¹³ Ibidem, арк. 49.

¹⁴ Ibidem, арк. 49–50.

ства, в этой сфере: „Следствием заведения сборных граждан, которые охватывают несколько обществ, иногда значительно удаленных от осередка, затруднена населению непосредственная связь с местной администрацией, выставлен он на казнь времени и значительные средства. Создан еще один класс бюрократии, незначая на положения в органах самоуправления людей, которые ничем не связаны с обществом. Это они фактически правят самоуправлением, а население только несет непомерные средства их удерживания. Новый уклад самоуправления отодвинул украинский фактор от той области публичной жизни”. Утвердив, что в политике относительно украинского народа не наступило изменений, С. Витвицкий назвал выступление польского премьера „лучом среди темноты”¹⁵.

Задекларированные польской властью изменения были с энтузиазмом восприняты украинской общественностью. Однако ни одно из решений высших органов власти на протяжении следующих месяцев не выполнялось, что поставило под сомнение последующую целесообразность продолжения политики нормализации. Уже в середине 1936 г. на совместных заседаниях ЦК УНДО и УПР принят ряд резолюций, которые утверждали недостаточные итоги нормализационной политики.

В частности, 6 апреля в 1936 г. во Львове состоялось совещание УПР, на котором рассматривались вопросы, связанные с тогдашним политическим положением и организационным трудом на местах. Национал-демократы призывали к более решительной борьбе на парламентской арене за реализацию украинских постулатов. Особенно острую критику членов УПР вызывало дело парцелляции в Восточной Галичине, которая проводилась с выгодой для колонистов из центральных воеводств Польши и политика правительства на Лемкивщине¹⁶.

Из этих причин, 14 мая в 1936 г. в Сяноци по инициативе местного повитового комитета состоялось политическое совещание, в котором приняли участие представители УПР, – В. Целевич и С. Витвицкий и 184 представителя Лемкивщины. На совещании председательствовал председатель повитового местного повитового комитета УНДО В. Блавацкий. Одним из первых выступил С. Витвицкий, который произнес реферат о политическом положении украинского народа в пределах Польши

¹⁵ Ibidem, арк. 50.

¹⁶ Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 779, Редакція української газети „Діло”, м. Львів, оп. 1, Спр. 34. *Промови депутатів польського сейму і сенату, обговорення проектів бюджету польських міністерств на засіданнях комісій по обговоренню проектів*, арк. 112.

и охарактеризовал деятельность УПР. В частности, он поздравил Лемкивщину от имени УПР и заверил собравшихся, что украинские депутаты и сенаторы постоянно интересуются делами украинского гражданства этого региона. Депутат В. Целевич сосредоточил внимание на национально-культурной и церковно религиозной политике польской власти на Лемкивщине, в частности выделил проблему внедрения лемкивского букваря, апостольской администрации но др. В дискуссии выступили С. Ванчинский (Сяник), С. Вархоляк (Вороблик Королевский), о. К. Сале (Мшана), В. Бровар (Сяник) но др., которые выразили пожелание более частых посещений Лемкивщины членами ЦК УНДО и УПР¹⁷.

Политическое совещание во время работы реформировалось в общелемкивский съезд. В резолюциях съезда подчеркнуто, что Лемкивщина чувствует себя неразрывной частью одного украинского народа и что такие мероприятия не в силах ее оторвать; представительницей Лемкивщины является УПР, которая была едино уполномочена представлять ее интересы. Также заявлено о ликвидации апостольской администрации для Лемкивщины, распространение украинского языка учебы, украинских учебников и украинской учительницы, в лемкивских школах но др.¹⁸.

12 июня в 1936 г. делегация УПР в составе В. Целевича, И. Волянского и С. Витвицкого была принята министром юстиции Польши В. Грабовским. Результаты переговоров были обсуждены на заседании УПР 13–14 июля в 1936 г. Председатель на заседании В. Мудрый, положил начало длительной дискуссии, которая дала УПР „почтенный материал для устойчивости итогов прежнего политического труда. Прежде всего утверждено, что польская политика на украинских землях лишена всяких политических элементов общественности и плановости, а нормализационный курс не везде проглядывался в поприще перемены к лучшему. В каждом воеводстве интерпретируют духа нормализации иначе, а на поприще неодиноких воеводств предоставляют свою удельную интерпретацию нормализации отдельные старосты. Таким образом в трактовке украинской национальной жизни и ее потребностей господствует в администрации на наших поприщах полный хаос”¹⁹.

¹⁷ *Повітові наради*, Діло 21 травня 1936, с. 2.

¹⁸ Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 779, Редакція української газети „Діло”, м. Львів, оп. 1, Спр. 34, *Промови депутатів польського сейму і сенату, обговорення проектів бюджету польських міністерств на засіданнях комісій по обговоренню проектів*, арк. 116.

¹⁹ *Нарада УПР*, Діло 16 липня 1936, с. 3.

В то же время в комюникатов УПР утверждено, что политика в образовательной и хозяйственной сфере не изменилась; ограниченно деятельность украинских культурно-образовательных и хозяйственных учреждений в пограничных уездах; местными факторами власти дальше поддерживалось москвофильство. „Это фактическое состояние отношений, – идет речь в документе, – решено представить центральной власти и добиться устранения всех тех препятствий, которые стоят на пути к нормализации отношений, а также добиваться решения отстранения целого ряда преград, которые необходимы для потребностей национальной украинской жизни”²⁰.

26 сентября в 1936 г. ЦК УНДО принял резолюцию, в которой отмечалось: „Центральный Комитет уважает, что максимум хорошей воли Провода партии и УПР, обнаруженной по делу нормализации украинско-польских отношений, не довел до желаемых результатов. Предложения Украинской Парламентарной Репрезентацией самые пристальные постулаты согласовано только в минимальной части, а на земельном отрезке поведена политика, которая ухудшила и обострила земельные отношения на наших землях [...]”²¹.

Сокрушительная критика оппозиции УНДО нормализационной политики вынуждали В. Мудрого прибегнуть к ряду критических выступлений по адресу польской власти с трибуны высшего законодательного органа страны. 17 ноября в 1936 г., выступая в сейме, В. Мудрый заявил, что „нормализация польско-украинских отношений требует реальных поступков”. Один из лидеров УНДО обвинил польскую прессу в интригах с целью „настроить польское гражданство враждебно к нашей работе над нормализацией”²².

2 декабря в 1936 г., председатель УПР на пленарном заседании сейма пытался просуммировать предыдущие результаты нормализации: „Бросили мы на весы исторических разновес наш целый авторитет, хорошую волю, максимум напряжений и что главное, то сложили мы в обеих Палатах в этой цели большой политический капитал в форме

²⁰ Ibidem.

²¹ Колекція мікрофільмів № 9 із документів Архіву Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, Од. зб. 75616, УНДО. Президія, Екзекутива і ЦК УНДО. Запрошення на засідання, порядок денний засідань, проекти резолюцій і протоколи засідань, прийняті ухвали. Листування, нотатки, обіжники (1930–1936), арк. 95.

²² Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 344 Українське національно-демократичне об'єднання (УНДО), м. Львів. 1925–1939 рр., оп. 1. Спр. 525. *Тексти промов голови української парламентарної репрезентації депутата Мудрого Василя, виголошені у сеймі в 1936 р. при обговоренні бюджету і про нормалізацію польсько-українських відносин*, арк. 1–3.

деклараций, неизмеримо важных для Государства. Между тем видим что в польской практической политике преобладает мысль, что Речпосполита является единым польским национальным государством, и что учитывая это не нужно создавать себе много труда и соревнований для справедливой и позитивной розвязки национальных проблем, а то, что сделано, – это вещи преимущественно мелкие, не существенные”²³.

Приводя факты невыполнения польской властью договоренностей, В. Мудрый раскритиковал польскую аграрную политику относительно возобновления колонизации восточных воеводств и проект закона об ограничении оборота недвижимого имущества, которое появилось из парцелляции, который препятствовал украинским крестьянам выкупать землю у польских колонистов и даже предусматривал исключение уже купленной земли²⁴. „Прошедшее время для нормализации польско-украинских взаимоотношений дало очень мало с польской стороны, – утверждал оратор, – что не лишь в большой мере ослабил первобытную шляхетную интенцию нормализации, но кое-где ее осквернил”²⁵.

Безрезультатность нормализации польско-украинских отношений вызывала шквал критики широкой общественности. В частности, „Дело” в редакционные статьи от 1 декабря в 1936 г. подчеркнуло свое независимое от УНДО положение, признавая себя органом независимого украинского политического мнения общенационального характера. В цикле статей под общим названием „Нормализация в теории и практике” один из самых авторитетных украинских журналов раскритиковал УПР за избыточную покладистость пропольского большинства в парламенте, хотя категорические упреки относительно деятельности ЦК УНДО и УПР газета не назвала. Однако редакционная группа „Дела” выступила за разделение функций между руководством УНДО и УПР, требовала освобождения от должности скомпроментированого нормализационной политикой В. Мудрого. Оппозиция рассматривала возвращение на должность главы УНДО Д. Левицкого²⁶.

Наступление оппозиционной группы „Дела” получил отзыв в поветовых народных комитетах УНДО, которые принимали критические

²³ Ibidem, арк. 9–10.

²⁴ Sprawozdanie stenograficzne Sejmu. Kadencja IV, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, 30 posiedzenia w dniach 2 grudnia 1936 r., Ł. 43–44.

²⁵ Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Ф. 344 Українське національно-демократичне об'єднання (УНДО), м. Львів. 1925–1939 рр., оп. 1. Спр. 525. *Тексти промов голови української парламентарної репрезентації депутата Мудрого Василя, виголошені у сеймі в 1936 р. при обговоренні бюджету і про нормалізацію польсько-українських відносин*, арк. 15.

²⁶ *Нормалізація в теорії і практиці*, Діло 1 грудня 1936, с. 1.

призывы к УПР. В. Мудрый и В. Целевич, побаиваясь полного фиаско нормализационной политики, которое означало бы потерю доверия общественности, поручили З. Пеленскому организовать группу отданных деятелей на случай борьбы за власть в партии. З. Пеленский объезжая поветовые организации УНДО на протяжении года сумел собрать такие группы²⁷.

Новый 1937 год начался для УПР традиционно из рассмотрения бюджета на 1937 – 1938 гг. 12 января в 1937 г. в дискуссии над бюджетом министерства справедливости на бюджетной комиссии сейма выступил В. Целевич. Украинский депутат раскритиковал польскую власть, которая проводила дискриминационную относительно украинского населения Галичины политику в национально-культурной сфере. Особенное возмущение главного деятеля УНДО вызывало пренебрежительное отношение к украинскому языку в органах местного самоуправления и суда. Сравнивая положение украинцев в Австро-венгерском и Польском государстве, депутат заметил, что „теперь занимают украинцы из правила подчиненные положения и не авансируют только потому, что засчитываются к украинской национальности”²⁸.

Следовательно, 14 января в 1937 г. З. Пеленский, выступая в дискуссии над бюджетом министерства общественной опеки, требовал от власти дотаций для украинских малоземельных крестьян. Выход из сложной ситуации, которая сложилась на селе, выступающий видел в перестройке домашнего промысла на западноукраинских землях, что предоставило бы дополнительный заработок для сотни тысяч крестьян. Борьба с взыском крестьян, а также сверхдоходами посредников, З. Пеленский предлагал путем создания кооперативов.

UDZIAŁ PRZEDSTAWICIELI UKRAIŃSKIEGO ZJEDNOCZENIA NARODOWO-DEMOKRATYCZNEGO W DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO SEJMU I SENATU W LATACH 1935–1937

(STRESZCZENIE)

Autor omawia normalizowanie się w l. 1935–1937, wcześniej niezwykle napiętych, stosunków pomiędzy Ukraińcami i Polakami. Zdaniem autora o normalizowaniu się tych relacji świadczy stopniowe zbliżanie się do siebie ukraińskich i polskich środowisk politycznych. Autor porusza również zagadnienie polityki II Rzeczypospolitej Polskiej wobec Kościoła grekokatolickiego i Ukraińców na przykładzie Łemkowszczyzny.

²⁷ *На переломі*, Діло 28 листопада 1937, с. 3.

²⁸ *Політика міністерства справедливости*, Діло 14 січня 1937, с. 5.

LABOUR OF REPRESENTATIVES OF THE UKRAINIAN NATIONAL
DEMOCRATIC UNION IN A SEJM AND SENATE
OF POLAND 1935–1937

(SUMMARY)

Speech goes in this article about normalization of Polish-Ukrainien relations, gradual rapprochement of Ukrainians, with the rulings circles of Poland. Also, rapt attention on national to church religious to the policy of Polish power on Lemkivschina.

DIE ARBEIT DER REPRÄSENTANTEN
DER UKRAINISCH-NATIONAL-DEMOKRATISCHEN GRUPPE
IN SEJM UND SENAT VON POLEN (1935–1937)

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dieser Abhandlung geht um die Regulierung der polnisch-ukrainischen Beziehungen, um die allmähliche Befreundung der Ukrainer mit den regierenden Kreisen in Polen. Der Verfasser zeigt die nationale Politik gegenüber der Kirche und polnischer Gewalt am Beispiel von Lemkivschini.

Sergiusz Trubczaninow
Wydział Historyczny
Uniwersytet Kamieniecko-Podolski im. Iwana Ogijienka

Влияние археологии на развитие исторической географии как науки и учебной дисциплины в середине XIX – начале XX вв.

Słowa kluczowe: geografia historyczna, archeologia, badania interdyscyplinarne, wyższa edukacja.

Keywords: historical geography, archaeology, interdisciplinary research, higher education.

Schlüsselworte: historische Geographie, Archäologie, interdisziplinäre Studien, Hochschulbildung.

Историческая география, прежде чем стать самостоятельной отраслью научных знаний, прошла длительный процесс накопления фактического материала, формирования представления о предмете, задачах и методах исследования. К середине XIX века в Европе сложилась традиция объединять термином „историческая география” произведения трех различных жанров: 1) исторической географии Священного Писания; 2) исторической географии классических цивилизаций; 3) географической истории. Произведения двух первых жанров продолжали традицию „древней географии” гуманистической науки. Что же касается третьего жанра, то он стал следствием развития территориальных обзоров, которыми в XVII–XVIII вв. традиционно начинались исторические произведения¹.

Значительное влияние на развитие исторической географии в Европе в середине – второй половине XIX века имела оксфордская

Adres/Adresse/Anschrift: dr Sergiusz Trubczaninow, Katedra Historii Ukrainy, Uniwersytet Kamieniecko-Podolski im. Iwana Ogijienka, ul. Tatarska, 14, 32-301 Kamieniec Podolski, Ukraina, trubtschaninow@gmail.com.

¹ R.A. Butlin, *Historical Geography: Through the Gates of Space and Time*, London 1993, p. 2–18.

школа. Известный британский историк Томас Арнольд (1795–1842) считал историко-географический подход важнейшей составляющей исторического образования. С книгой Полибия в руках он даже предпринял переход через Альпы по следам Ганнибала². Учениками Т. Арнольда были Эдвард Аугустус Фриман (1823–1892) и Артур Пенрин Стэнли (1815–1881). Профессор новой истории в Оксфорде Э. Фриман (известен высказыванием „История – это политика прошлого, и политика – история в настоящем”), детально изучал географическую составляющую исторического процесса. Он подготовил „Историческую географию Европы” (1881) – справочник, аккумулировавший историко-географические знания от античности до 1870-х годов³. Важнейшим трудом профессора оксфордской кафедры церковной истории А. Стэнли стала работа по библейской географии „Синай и Палестина в связи с их историей” (1856)⁴. Его ученик Джордж Адам Смит (1856–1942) – автор популярнейшего историко-географического обозрения „Историческая география Святой Земли” (1894), которое выдержало более 25 изданий. Известный британский историко-географ Г. К. Дарби, высоко оценивавший труд Дж. А. Смита, подчеркивал, что автор создал такие географические описания Палестины и окрестных территорий, которым многие географы могут только позавидовать⁵.

Глубокий интерес к исторической географии проявляли патриотично настроенные польские ученые. Стоит назвать лишь отдельные труды: профессора Виленского университета Иоахима Лелевеля (1786–1861) по истории картографии, справочное издание „Древняя Польша” Михала Балиньского и Тимотеуша Липиньского, „Историческую географию земель древней Польши” Зигмунта Глогера (1845–1910)⁶. Эти произведения хорошо знали не только в Польше, их использовали ученые, работавшие в высших учебных заведениях Российской империи.

Следует заметить, что становление исторической географии как самостоятельной науки и учебной дисциплины в высшей школе происходило во взаимосвязи с развитием археологии. И это не случайно,

² E.J. Worboise, *The Life Of Thomas Arnold, D.D.*, London 1859, p. 216.

³ D.R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, 2 Volumes, New York 1998, p. 328; E.A. Freeman, *The Historical Geography of Europe*, 2 vols., London 1881; Э. Фриман, *Историческая география Европы*, Пер. М.В. Лучицкой, Москва 1892.

⁴ A.P. Stanley, *Sinai and Palestine, in connection with their History*, London 1856.

⁵ H.C. Darby, *On the relations of geography and history*, Transactions and Papers of Institute of British Geographers 19 (1954), p. 3.

⁶ J. Lelewel, *Géographie du Moyen-Âge*, Bruxelles 1852–1857; M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym opisana*, Warszawa 1843–1846, t. I–III (w 4 vol.); Z. Gloger, *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Kraków 1900.

потому как в представлении ученых XIX века археология была „универсальной наукой” (метанаукой), включавшей в свой предмет разнообразные отрасли знаний, в том числе и историческую географию. Например, уже упомянутый А. Стэнли, прежде всего, был известным знатоком библейской археологии.

В 1869 года Устав духовных академий ввел библейскую археологию в состав кафедр: она была соединена с еврейским языком и стала специальным предметом богословских отделений духовных академий⁷. Профессора, занявшие кафедры библейской археологии, начали активно осваивать современные открытия иностранных ученых, данные раскопок, переводить и издавать последние труды европейских археологов, отчасти вводить результаты этого научного взросления в учебные курсы.

Известнейшим специалистом библейской археологии в России был профессор Киевской духовной академии, уроженец Волыни, Аким Алексеевич Олесницкий (1842–1907). Впервые он был командирован в Святую землю в 1873 г. За результатами своей поездки экстраординарный профессор из Киева составил описание значительной части древностей Святой земли и Иерусалима, включенное в его отчет-монографию⁸. За первый том этого отчета А. Олесницкий в 1877 г. был удостоен ученой степени доктора богословия. А. Олесницкому удалось побывать в Святой Земле еще трижды – в 1886, 1889, 1891 гг., причем каждая его поездка была связана с полевыми исследованиями. Археологическое общество считало мнение ученого-библеиста, „обладающего общепризнанным авторитетом именно в области древнееврейской и, в частности, иерусалимской археологии”, решающим⁹.

Посещение Святой земли произвело переворот в научном мировоззрении профессора библейской археологии Казанской духовной академии Сергея Алексеевича Терновского (1847–1916). Первоначально

⁷ Устав и штаты православных духовных академий [Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г.], Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗРИ), Собр. 2-е, т. 44, отд. 1, Санкт-Петербург 1873, с. 552.

⁸ А.А. Олесницкий, *Святая Земля: Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны, 1873–1874*: т. 1: Иерусалим и его древние памятники, Киев 1875; т. 2: Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи, Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и Ливанской области, Киев 1878.

⁹ С. Головащенко, *До питання про становлення в Київській духовній академії біблійної археології як науки: досвід Я.О. Олесницького*, Київська Академія 5 (2008), с. 73–81; Р.К. Эльмуратов, *Научные командировки в Святую землю российских ученых-библеистов (1869–1917 гг.)*, Всероссийский журнал научных публикаций 6 (2011), с. 9–12; Н.Ю. Сухова, *Ученые Российских духовных академий и Святая Земля (XIX – начало XX в.)*, Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви 48 (2012), с. 25–38.

профессор С. Терновский видел специфику библейской археологии как науки в опоре на тексты Библии как единственного источника. Однако в 1893 г. он был командирован в Иерусалим для совершенствования в еврейском языке, увидел реальную землю, свидетельствующую о священных событиях, установил научный контакт с автором известной реконструкции ветхозаветного Храма Конрадом Шиком. Это в корне изменило методику С. Терновского, он переработал курс своих лекций по библейской археологии и „священной географии”. С особым интересом и любовью С. Терновский занимался составлением очерков по истории и топографии Иерусалима¹⁰.

Николай Иванович Елеонский (1843–1910) занял кафедру богословия в Московском университете в 1892 г., всего же в звании профессора богословия прослужил более 30-ти лет. Был автором множества богословских трудов. Современники особенно выделяли его „Очерки по Библейской Географии” в двух томах (первоначально „Очерки” более десяти лет печатались в виде отдельных статей в „Душеполезном Чтении”). „Очерки”, составленные на основании российских и зарубежных источников, содержали физическую географию Палестины, политическую географию Святой Земли и „географию астрономическую”¹¹.

В российских университетах существовала своя традиция историко-географических исследований, отличная от богословских академий. Следует отметить, что длительное время география считалась важной составляющей исторического образования. Например, в апреле 1844 г. специальным комитетом из академиков и профессоров под руководством товарища министра образования П. Ширинского-Шихматова было составлено „Положение о представлении в ученые степени”, которое касалось университетов Санкт-Петербургского, Московского, Харьковского, Казанского и Святого Владимира (Киевского). Согласно ему общий исторический разряд делился на два самостоятельных: всемирной и российской истории. Новая „Таблица испытаний на ученые степени” для соискателя степени магистра русской истории предусматривала экзамены по российской истории, древней и новой географии – как главных предметов; для магистра всемирной истории – соответственно экзамены по общей истории, древней и новой географии. Докторская степень сохранялась как универсальная: исторических наук, политической экономии и статистики. При этом предусматривались два экзамена:

¹⁰ Н.Ю. Сухова, *Ученые Российских духовных академий...*, с. 31–32.

¹¹ Прот. И. Соловьев, *Заслуженный профессор богословия в Московском императорском университете протоиерей Николай Александрович Елеонский*, Сергиев Посад 1910, с. 12–14.

первый – по всемирной и российской истории, древней и новой географии; второй – политической экономии и статистике¹².

На заседании Юго-Западного отделения Императорского Российского географического общества 1873 года, посвященного памяти ученого-энциклопедиста, первого ректора Киевского университета Михаила Александровича Максимовича (1804–1873), В. Антонович отметил выдающиеся заслуги М. Максимовича в археологии и исторической географии. Он утверждал, что тот создал историческую географию, положив своей монографией „О десяти древних русских городах” начало исследованиям по истории заселения края и особенно колонизации южно-русской. Труды М. Максимовича В. Антонович считал „азбукой для российских археологов”¹³.

Работы М. Максимовича историко-географического содержания публиковались в 1837–1871 гг., в основанном им литературно-историческом альманахе „Киевлянин”, а также в „Киевских Епархиальных ведомостях”, „Киевском телеграфе”, „Москвиче” и т.д. „Историко-топографический” отдел второго тома, изданного по инициативе В. Антоновича собрания сочинений М. Максимовича, насчитывает 40 работ ученого¹⁴.

Современником М. Максимовича был Филипп Якоб Бруун (1804–1880), уроженец Финляндии, выпускник Дерптского университета 1825 года. Ф. Бруун (обычно его называли Филиппом Карловичем Бруном) с 1832 г. входил в профессорскую корпорацию Ришельевского лицея в Одессе. Исследованием проблем исторической географии Северного Причерноморья Ф. Бруун заинтересовался после находки в 1846 г. плиты с римским декретом 201 года у с. Коротне. Об этой находке он сообщил известному немецкому историку Т. Моммзену, а собственные соображения по этой достопримечательности позднее изложил в работе по истории древнегреческой колонии Тире. В 1862 г. по поручению Одесского общества истории и древностей Ф. Бруун совершил научную поездку к устьям Южного Буга и Днепра. А летом 1864 и 1865 гг. по поручению Петербургской археологической комиссии он обследовал

¹² *Сборник постановлений по Министерству народного просвещения*, Санкт-Петербург 1864, т. 2: *Царствование императора Николая I, 1825–1855*, Отделение 2, 1840–1855, Штаты и Приложения, с. 30–33.

¹³ В.Б. Антонович, [*Речь на заседании, посвященном памяти М.Максимовича*], Записки Юго-западного Отдела Императорского Русского географического общества, Киев 1874, т. 1: За 1873 г., с. 78–79.

¹⁴ М.А. Максимович, *Отдел историко-топографический*, Собр. соч.: В 3-х т., т. II, Киев 1877, с. 5–404.

побережье Черного и Азовского морей, устья рек Днестра, Южного Буга, Днепра и Дона. Следствием полевых экспедиций и изучения свидетельств античных авторов стала работа Ф. Брууна о Скифии. После того, как Ришельевский лицей был реорганизован в Новороссийский университет, в 1866 г. Ф. Бруун был приглашен на должность доцента кафедры всемирной истории. В 1868 г. Новороссийский университет „в знак признания его научных достижений в области истории и географии побережья Черного моря, особенно генуэзских колоний” присвоил Ф. Брууну степень доктора истории. В феврале 1869 г. Совет университета избрал его экстраординарным профессором. Ф. Бруун читал в университете курсы исторической географии, исторического землеведения, этнографии Скифии, историю древнего Востока и истории средних веков. В 1879 г. двенадцать статей по исторической географии Северного Причерноморья разных лет вошли в авторское собрание сочинений Ф. Брууна „Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852–1877 годы)”. Эта книга была удостоена престижной в России Уваровской премии. Вторая часть этого сборника увидела свет уже после смерти Ф. Брууна¹⁵.

На III Археологическом съезде (Киев, 1874 г.), активным участником которого кстати был Ф. Бруун, для освещения вопросов исторической географии было создано особое отделение „Историко-географических и этнографических древностей”. Его задачи позже так были сформулированы профессором Московского университета Д. Анучиним: заниматься решением главных вопросов археологии, вопросов по тем народностям, к которым относятся памятники, развитием их культуры¹⁶.

Как раз накануне Киевского археологического съезда вышел в свет „Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей”, который подготовили по поручению Археографической комиссии В. Антонович и преподаватель Киевской духовной академии Ф. Терновский (брат С. Терновского). Эта публикация ставила целью

¹⁵ С.В. Трубчанінов, „Перший історико-географ Південної Росії” (Філін Бруун), Наукові праці Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, Кам’янець-Подільський 2013, т. 23: На пошану професора С.А.Копилова, с. 344–359; Ф.К. Брун, *О местоположении Тираса*, Записки Одесского общества истории и древностей, 1853, т. 3, с. 47–66; Ф.К. Брун, *Следы древнего речного пути из Днепра в Азовское море*, Одесса 1862; Ф.К. Брун, *О разных названиях Киева в прежнее время*, Труды Третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года, Киев 1878, том I, с. 289–296; Ф.К. Брун, *Черноморье: сборник исследований по исторической географии Южной России (1852–1877 гг.)*, Одесса 1880, ч. 2, 418 с.

¹⁶ *Протоколы съезда, Труды VII Археологического съезда в Ярославле в 1887 г.*, Москва 1892, т. 3, с. 44.

дополнение историко-географическим материалом содержания соответствующих томов „Архива Юго-Западной России”¹⁷.

Стоит отметить, что „Труды” археологических съездов являются важным источником как для изучения внутренней структуры предмета исторической географии и ее эволюции, так и для рассмотрения теоретико-методологических аспектов предмета исторической географии. Делегатами съездов для обсуждения поднимались следующие проблемы: география населения, колонизация, история формирования границ в прошлом, локализация на карте населенных пунктов и мест боев, исторические пути и т.д. Наибольшее число вопросов, поднятых делегатами съездов, относились к тематике „География населения. Колонизация”¹⁸.

Среди выдающихся ученых, наследие которых заслуживает особого внимания, – Владимир Бонифатьевич Антонович (1834–1908), основатель Киевской исторической школы. Значительным вкладом В. Антоновича в развитие исторической географии является его участие в „Древностях Украины”, которые издавались Московским археологическим обществом. В.Б.Антонович составил к их первому выпуску основательные историко-географические комментарии. Практически ни одна работа в области исторической географии не проходила мимо внимания В. Антоновича, о чем свидетельствуют его рецензии на страницах „Киевской старины”, „Чтений общества истории Нестора летописца” и других периодических изданий. Часто рядом с критическими замечаниями они содержат и изложение историко-географических взглядов В. Антоновича¹⁹.

В своих лекционных курсах В. Антонович раскрывал свое понимание роли географического фактора в историческом процессе. Рассуждая о причинах, которые обусловили украинскую идентичность, В. Антонович всегда на первое место среди них ставил географическое измерение. Однако, отдавая должное роли природной среды в исторической жизни народа, В. Антонович никогда не впадал в крайности и не скатывался на позиции географического детерминизма. Именно поэтому

¹⁷ В.Б.Антонович, Ф.А.Терновский, *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей*, Киев 1874.

¹⁸ О.С. Петрова, *Развитие исторической географии в России во второй половине XIX – начале XX в. (по материалам Всероссийских археологических съездов)*, Историческая география, т. 1, Москва 2012, с. 196–205.

¹⁹ О. Кіян, *Історична географія в науковій спадщині Володимира Антоновича*, Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету: Збірник наукових праць 12 (2008), с. 250.

он критиковал историко-географическое вступление в „Историю России” С. Соловьева, в котором говорилось об определяющем влиянии природного фактора на политическую судьбу восточных славян²⁰.

В 1880-х годах В. Антонович разработал лекционный курс по исторической географии Украины под названием „Историко-топографический очерк Южной Руси”. Это был короткий, популярный обзор Украины в этнографических границах, от Закарпатья до Кубани. Не имея возможности преподавать этот курс в университете, В. Антонович предложил его слушателям во время чтения частных лекций по географии и истории Украины²¹. Хотя „Историко-топографический очерк Южной Руси” никогда не был опубликован, именно его современный исследователь творчества В. Антоновича А. Киян считает первым синтезом исторической географии Украины²².

Оценки В. Антоновичем роли географического фактора в историческом процессе разделяли представители Киевской исторической школы, которые вышли из его университетского семинара региональной истории. Типичная черта работ учеников В. Антоновича заключалась в трактовке исторического прошлого не в общеимперском масштабе, а в историко-областном аспекте²³.

По инициативе В. Антоновича был написан цикл конкурсных студенческих работ по истории отдельных регионов, отмеченных золотыми медалями и впоследствии изданных за счет Киевского университета. Историко-географическая проблематика отражена и в диссертациях учеников В. Антоновича. Среди них в области исторической географии наибольшую известность получили работы Дмитрия Ивановича Багалия (1857–1932). В Харьковском университете он читал лекционный курс по истории украинских земель, входивших в состав Российской империи, а также учебные курсы по русской историографии, исторической географии, методике истории²⁴. Он стал одним из признанных специалистов в области исторической географии в Российской империи, автором ряда фундаментальных работ²⁵.

²⁰ В. Антонович, *История Руси до монголов* [лекции, прочитанные в Киевском университете 1879–1880 гг.], Наукова бібліотека України ім. В.Вернадського, Інститут рукопису, ф. I, спр. 8104, арк. 6.

²¹ Л. Добровольський, *Праці В.Б.Антоновича на ниві історичної географії*, Записки Історично-філологічного відділу ВУАН, Київ 1926, кн. IX (1926), с. 206.

²² О. Киян, *Історична географія...*, с. 252.

²³ Л. Добровольський, *Праці В.Б.Антоновича...*, с. 202.

²⁴ Д.І. Багалій, *Автобіографія. 50 літ на стороні української культури*, Харків 2002, с. 75–76.

²⁵ Д. Багалей, *Что желательнее для русской исторической географии?*, Труды VII археологического съезда в Ярославле, 1887, т. I, Москва 1890, с. 73–79; Д. Багалей, *Материалы*

Когда в конце XIX – начале XX века в российских императорских университетах стали вводиться курсы исторической географии, в Киевском университете данный курс стал читать еще один ученик В. Антоновича – приват-доцент В. Данилевич²⁶.

На закате своей научной деятельности В. Антонович стремился систематизировать проведенные им ранее исследования. Так появляются его „Археологические карты” Киевской и Волынской губерний, опубликованные соответственно в 1895 и 1899 годах. Этим был показан пример для создания аналогичных работ по Подолью, Харьковщине, Черниговщине. Завершить научную работу в области исторической географии В. Антонович планировал грандиозным историко-географическим словарем Украины. К работе по его составлению он привлек многих своих учеников. Однако, этот проект В. Антоновичу не удалось реализовать, хотя им было систематизировано огромное количество собранного материала²⁷.

В 1877 г. по инициативе известного историка права, археографа М. Калачева возник Санкт-Петербургский (с 1914 г. – Петроградский) Археологический институт (далее – ПАИ). Вначале институт не являлся учебным заведением в полном смысле этого слова, а был призван дать своим слушателям дополнительную подготовку по археологии и архивоведению²⁸. В официально утвержденных положениях об этом заведении 1877 и 1880 годов среди дисциплин, намеченных для преподавания, была указана „древняя география вообще, и особенно России до XVIII века включительно”²⁹. В 1899 г. институт стал государственным учебным заведением в структуре Министерства народного образования.

для истории колонизации и быта степной окраины Московского государства (Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губерний) в XVI–XVIII столетии, Харьков 1886; Д. Багалея, *Очерки по истории колонизации и быта степной окраины Московского государства*, Москва 1887; Д. Багалея, *Колонизация Новороссийского края и первые шаги его по пути культуры: Исторический этюд*, Киев 1889; Д. Багалея, *Материалы для истории колонизации и быта Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губерний*, Харьков 1890.

²⁶ А.О. Гомоляко, *Науково-педагогічна діяльність В.Ю.Данилевича в Київському університеті*, Література та культура Полісся: Збірник наукових праць 56, Ніжин 2009, с. 306–313.

²⁷ К. Мельник-Антонович, *До видання I тому творів В. Антоновича*, w: В. Антонович, *Твори*, т. 1, Київ 1932, с. VIII–IX.

²⁸ А.М. Пашков, *Историческая география в отечественном архивном образовании конца XIX – начала XX вв.*, w: *Историческая география: пространство человека vs человек в пространстве. Материалы XXIII международной научной конференции. Москва, 27–29 января 2011 г.*, Москва 2011, с. 472.

²⁹ *Положение о Археологическом институте* [утверждено 23 июля 1877 г.], ПСЗРИ, Собр. 2-е, т. 52, Санкт-Петербург 1879, с. 46; *Положение о Археологическом институте* [утверждено 11 января 1880 г.], ПСЗРИ, Собр. 2-е, т. 54, Санкт-Петербург 1881, с. 362.

По новому положению о ПАИ (июнь 1899 г.) планировалось преподавание „исторической географии и этнографии России”³⁰.

В августе 1877 г. преподавателем ПАИ по курсу „русская историческая география” был назначен уроженец Белоруссии Егор Егорович Замысловский (1841–1896), впоследствии получивший известность своими трудами по исторической географии³¹. Однако его преподавательская деятельность в ПАИ была недолгой, поскольку уже в конце 1878 г. он покинул институт. В 1889–1890 гг. магистрант Санкт-Петербургского университета А. Лаппо-Данилевский прочитал в ПАИ несколько лекций на тему: „Археология Восточноевропейской равнины”. В документах учреждения они были названы лекциями по исторической географии. С ноября 1892 г. курс „древней географии вообще, и особенно России до XVIII века включительно” в ПАИ начал читать С. Середонин. Материалы его лекций неоднократно издавались. После смерти С. Середонина (июль 1914 г.) курс исторической географии в ПАИ читал выдающийся археолог А. Спицин. В 1917 г. его лекции также были изданы³².

С. Середонин считал, что задачей исторической географии является изучение проблем взаимоотношения человека и природы в прошлые исторические периоды. Однако в своем курсе он опирался на более узкое определение задач этой науки, которая изучает „прежде всего, распространение славянских племен по Восточноевропейской равнине, затем образование русского народа, дальнейшее колонизационное движение его, распад на отдельные ветви”³³.

С 1885 г. на историко-филологическом факультете Московского университета начал читать курс по „истории земледелия”, с 1886 г. – курс „Древней географии”, а с 1887 г. – курс географии России, известный антрополог, этнограф, географ, археолог Д. Анучин. Он особо подчеркивал тот факт, что география на историко-филологическом факультете „поставлена рядом с историей, приурочена к обширному циклу наук, разъясняющих развитие человеческой культуры”. Д. Анучин считал, что география „знакомит с ареной исторических явлений”³⁴.

³⁰ *Положение о С.-Петербургском Археологическом институте*, ПСЗРИ, Собр. 3-е, т. 19, отд. 1, Санкт-Петербург 1902, с. 591.

³¹ Е.Ф. Зданович, *К вопросу об исторической географии в работах Е.Е. Замысловского*, *Вестник Гродзенскаго дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы*. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія 174, 2014, с. 69–79.

³² А.М. Пашков, *Историческая география...*, с. 473–476.

³³ С.М. Середонин, *Историческая география*, Петроград 1916, с. 1–2.

³⁴ Д.Н. Анучин, *Курс лекций по истории земледелия*, Москва 1998, с. 19.

В сентябре 1907 г. в Москве открылся Московский археологический институт (далее – МАИ). В положении о МАИ среди дисциплин, намеченных для преподавания, была названа и историческая география³⁵. Лекции по исторической географии в МАИ читал известный этнограф и археолог Стефан Кирович Кузнецов (1854–1913). Он изучал историю, археологию и этнографию финно-угорских народов: марийцев (черемисов), удмуртов (вотяков), мордвы, осуществлял этнографические поездки, проводил раскопки в различных районах Поволжья и Западной Сибири. По мнению С. Кузнецова, благодаря влиянию этнографии и археологии предмет исторической географии должен быть шире. Им было предложено использовать антропогеографические источники, среди которых данные о климате, почве, флоре и фауне. Кроме физико-географических данных историческая география должна была также использовать источники других специальных дисциплин, например, топонимики, нумизматики, антропологии³⁶.

Таким образом, в середине XIX – второй половине XIX в. определился предмет исторической географии как науки. На рубеже XIX–XX вв. она получила статус учебной дисциплины в высших учебных заведениях Российской империи. На становление исторической географии важнейшее влияние имела археология. В Украине начало историко-географических исследований связано с деятельностью М. Максимовича и Ф. Брууна, известных также своими археологическими изысканиями. В последней четверти XIX – начале XX в. особое место в развитии исторической географии принадлежало профессору Киевского университета Святого Владимира В. Антоновичу, создавшему собственную исследовательскую школу. Его учениками были многие известные впоследствии историки.

WPŁYW ARCHEOLOGII NA ROZWÓJ GEOGRAFII HISTORYCZNEJ JAKO DYSCYPLINY NAUKOWEJ I PRZEDMIOTU STUDIÓW W POŁOWIE XIX W. – NA POCZĄTKU XX W.

(STRESZCZENIE)

Autor artykułu prezentuje interdyscyplinarny charakter geografii historycznej jako dyscypliny naukowej i przedmiotu studiów. Prezentacja ma na celu określenie jej specyfiki oraz zarysowanie

³⁵ *Положение о Московском Археологическом институте [утверждено 31 января 1907 г.]*, ПСЗРИ, Собр. 3-е, т. 27, отд. 1, Санкт-Петербург 1910, с. 52.

³⁶ С.К. Кузнецов, *Русская историческая география*, Москва 1910, вып. 1 (меря, мещера, мурома, весь), с. 4, 10.

historii jej powstania i rozwoju. Ponadto, przedstawiono interesujące powiązania pomiędzy archeologią i geografią historyczną, jakie daje się zauważyć na przełomie XIX i XX stulecia. Ówczesna archeologia ukazana została jako dyscyplina naukowa, która istotnie wpłynęła na rozwój geografii historycznej. Autor zarysowuje także, w jaki sposób wykładano geografę historyczną na uniwersytetach w Imperium Rosyjskim.

THE INFLUENCE OF ARCHAEOLOGY ON THE DEVELOPMENT OF HISTORICAL GEOGRAPHY AS A SCIENCE AND ACADEMIC DISCIPLINE IN THE MIDDLE OF THE XIX – EARLY XX CENTURIES

(SUMMARY)

This article examines the interdisciplinary nature of historical geography as a science and educational discipline to determine the features of its formation and development. The article shows the relationship of archaeology and historical geography in the middle of the XIX to early XX centuries. In particular, the article shows the influence of archaeology on the development of the historical and geographical research and teaching of historical geography in higher education institutions of the Russian Empire.

DER EINFLUSS DER ARCHÄOLOGIE AUF DIE ENTWICKLUNG DER HISTORISCHEN GEOGRAPHIE WIE DER WISSENSCHAFT UND DER STUDIENDISZIPLIN IN DER MITTE XIX – ANFANG XX JH.

(ZUSAMMENFASSUNG)

Dieser Artikel untersucht die Interdisziplinarität historischer Geographie als Wissenschaft und pädagogische Disziplin, um die Eigenschaften seiner Entstehung und Entwicklung zu bestimmen. Der Artikel zeigt die Beziehung der Archäologie und historischer Geographie in der Mitte des XIX. Jahrhunderts bis Anfang XX. Jahrhunderts. Insbesondere der Artikel zeigt den Einfluss der Archäologie an der Entwicklung des historischen und geographischen Forschung. Der Verfasser bespricht auch die Lehre der historischen Geographie in den Hochschulen des russischen Reiches.

Sergiusz Kutsenko
Wydział Historyczny
Humański Państwowy Pedagogiczny Uniwersytet im. Pawła Tyczyny

Особенности структуры и информационное наполнение сайта музеев

Słowa kluczowe: strona internetowa, muzeum, informacje, treść, źródło, ośrodek informacji.

Keywords: website, museum, information, content, source, environment of information.

Schlüsselworte: Website, Museum, Informationen, Inhalt, Quelle, Informationsumwelt.

Развитие новейших информационных ресурсов и их внедрение во все сферы жизни общества приводит к тому, что современный человек уже не представляет своей жизни без них. Музеи также не отстают от общественных нововведений и превращаются из простых учреждений по сохранению и изучению памятников природы и культуры в мощные информационные центры, которые функционируют в виртуальной сети Интернет. Эта эволюция музейных учреждений объясняется тем, что современный человек все больше отдает предпочтение виртуальному посещению различных учреждений над реальным и просмотру электронных ресурсов над традиционными. Поэтому перед современными музеями стоит задача создать информационную среду, отвечающую всем требованиям, которые ставят на сегодняшнее время пользователи. Содержание (контент) и структура является залогом успеха и долголетия музейного сайта, таким образом логическое и грамотное построение его разделов и информационное наполнение является актуальным вопросом для исследования, поскольку Интернет становится основным источником для получения данных. Для построения эффективного информационно-емкостного сайта музея важно изучение прогрессивного опыта

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Sergiusz Kutsenko, Katedra Historii Światowej, Humański Państwowy Pedagogiczny Uniwersytet im. Pawła Tyczyny, ul. Sadowa 2, 20-300 Humań, Ukraina, kutsenko.ser-gij@yandex.ua.

других учреждений по этому вопросу. Исследование, например, с помощью анкетирования и т.д., позволит учесть информационные вкусы пользователей и в дальнейшем на сайте будет размещаться информация, которая будет актуальной.

Проблемой критериев отбора источников, логикой построения главной страницы, структурой размещения разделов и подразделов на сайтах в соответствии с современными потребностями пользователей и описанием правил подготовки к оцифровке информации для последующего ее опубликования на виртуальных ресурсах различных типов музеев занимались А.И. Алдохин¹, Л.П. Баруткин², Ю.В. Бухман³, Н.И. Гендина⁴, Е.В. Кузьмина⁵, М.В. Легеченко⁶, А.В. Самаковская⁷ и др. Исследовав научные источники можно сделать вывод, что в Украине комплексно данная проблема не изучалась.

В сегодняшнее время происходит стремительное развитие компьютерных технологий, растет влияние новейших технологий на жизнь общества, следствием чего является процесс упрощения деятельности во всех сферах человеческой жизни. Музеи, под влиянием новых требований, которые ставит им общество, также вынуждены упрощать свои методы работы – это касается, прежде всего, их деятельности в виртуальном пространстве. Одной из главных проблем полноценного функционирования музейных сайтов является доступность к информационной части ресурса, наличие всех его главных элементов (разделов), правильное их расположение и логично проду-

¹ О.И.Алдохина, *Подходы к формированию Интернет-ресурсов региона по культуре и искусству*, Информационные ресурсы России 4 (2002), с. 11–19; О.И. Алдохина, *Сайты библиотек и музеев в едином информационном пространстве: анализ отечественного и зарубежного опыта структурирования контента*, Библиотеки и информационные ресурсы в современном мире науки, культуры, образования и бизнеса: материалы конф, М.: ГПНТБ России 2008, 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

² Л.П. Баруткина, *Мультимедиа в современной музейной экспозиции*, Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств 4 (2011), с. 106–109.

³ Ю.В. Бухман, *Презентация художественных ценностей в сети Интернет*, Ярославский педагогический вестник 2 (2007), с. 96–98.

⁴ Н.И. Гендина, *Создание эффективного официального сайта объекта культуры: от эмпирика к разработке и реализации научно обоснованной концепции*, Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств 12 (2010), с. 87–104.

⁵ О.И.Алдохина, *Подходы...*, с. 11–19.

⁶ М.В. Легеченко, *Некоторые аспекты создания музейного веб-сайта*, Мир науки, культуры, образования 6 (2009), с. 30–32; М.В. Легеченко, *Некоторые аспекты культуры создания музейного веб-сайта*, Омский научный вестник 95 (2011), с. 209–211.

⁷ О.В. Самаковская, *Моделирование контента сайта музея (на примере этнографических музеев и музеев-заповедников)*, Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств 12 (2010), с. 76–86.

манное главное меню, которое должно обеспечивать равноценный доступ ко всем страницам и ссылкам веб-источников, и все это должно соответствовать адекватным общественным потребностям.

Целью исследования является анализ особенностей построения структуры сайтов и методика наполнения контентом в информационной среде на примере музейных учреждений Украины.

Под понятием структура сайта понимается внутреннее устройство веб-ресурса, его основа („скелет”), расположение страниц, разделов, подразделов, дополнительных источников. Структура сайта – это логично построенная связка хаотического скопления информации, соединенная единым дизайном, ссылками и стилем. Это также и систематизация всей информации по разделам сайта под один образец, объединяющим механизмом здесь есть главное меню сайта, которое выступает основным навигационным средством Интернет-ресурса.

Контент – это информационное наполнение сайта (преимущественно в текстовой форме) также это могут быть и фото, картинки, аудио и видеоматериалы. Главной закономерностью размещения контента является его уникальность. К информации, размещаемой на официальном сайте учреждения, относится информация о проведенных мероприятиях, выставках, семинарах, конкурсных программах, проектах, событиях, фотоматериалы, видеоматериалы, описание фондов, график работы заведения, нормативные акты, государственное задание и отчеты о его исполнении, отчеты о деятельности, комментарии посетителей сайта и др. Подготовку информации для размещения на сайте учреждения осуществляют сотрудники структурных подразделений музея, пользователи сайта. Информация, переданная сотрудником учреждения, пользователем сайта, для публикации, должна быть проверена руководителем структурного подразделения учреждения, администратором сайта и руководителем музея на актуальность и качество материала, стилистику, синтаксис и грамматическую составляющую. Чтобы заинтересовать пользователей информация должна быть представлена в удобном виде, быть яркой, понятной, конструктивной и схематичной. Самая большая проблема украинских музеев в этом сегменте заключается в том, что стиль текста не соответствует современным требованиям читателя – он очень специфический, поэтому авторы часто злоупотребляют академическим стилем. Часто содержательная часть сайтов украинских музеев наполняется цитатами сотрудников музеев, или работ ученых, исследовавших тему, с которой связана деятельность музея. Они редко пытаются заинтересовать предметом

исследования и рассказать его историю на научно-популярном уровне. Все научные тексты, труды сотрудников музея, посвященные его деятельности, должны размещаться в отдельном разделе⁸.

Вся проверенная и одобренная информация публикуется на официальном сайте учреждения. Ответственность за достоверность и своевременность предоставления информации возлагается на заведующих секторами и отделами. Отклоняется от публикации:

- информация, содержащая признаки дискриминации по признакам пола, возраста, расы, национальности, языка, гражданства, социального, имущественного или семейного положения, политических или религиозных предпочтений;
- информация, содержащая угрозу совершения противоправных действий (бездействия), в отношении которых законодательством Украины установлена юридическая ответственность;
- сведения, составляющие государственную или иную тайну, охраняемую законодательством Украины;
- информация, содержащая оскорбительные высказывания, которые унижают честь, достоинство граждан;
- некорректная или неточная информация о деятельности музея⁹.

Информацию о всех музейных коллекциях можно найти в справочных ресурсах сети Интернет, где современный посетитель может найти любую информацию о музее, который его интересует.

На сегодняшнее время большинство региональных музеев не имеют полноценных сайтов, а ограничиваются лишь размещением общей информации о себе в сети Интернет, это объясняется множеством объективных и субъективных причин. В свою очередь крупные центральные музеи Украины имеют сайты, на которых опубликованы не только контактные данные музея, но и информация о коллекциях и экспозиции, также предоставляется возможность заказать билеты не выходя из дома и виртуально путешествовать по залам музея.

Актуальной проблемой многих музеев Украины является то, что они используют в деятельности и регистрируют свое представительство в виртуальной сети в виде сайтов-визиток. Это не соответствует современным требованиям, нужно создавать динамические ресурсы, которые были бы конструктивными, эстетическими и функциональными, потому что посетитель ищет полноценного виртуального общения с музеями средствами Интернет-технологий.

⁸ О.В. Самаковская, *Моделирование контента...*, с. 78.

⁹ *Житомирский областной литературный музей*, <http://litmuseum.zt.ua> (5.01.2015).

Создатели и идеологи формируют задачи, которые ставятся перед Интернет-источником, в том смысле, чтобы с сайтом сохранились все возможности реального музея. Исходя из задач сайта определяется общее содержательное ядро – исходный массив информации в виде перерасчета аспектов содержания, который в дальнейшем требует структурирования. Каждый аспект в дальнейшем может стать отдельным разделом. Основные задачи, которые можно поставить перед сайтом музея следующие: общая информация о музее, как учреждении; справочная информация для потенциальных посетителей; информация о фондах и коллекциях музея; информация об экспозиции музея; информация о проведении выставок в музее и за его пределами; информация об экскурсиях, которые проводятся в музее; информация о лекциях, семинарах, занятиях, консультациях, мастер-классах, которые проводятся сотрудниками музеев; информация о праздничных мероприятиях, концертах, фестивалях, проводимых на территории музея, или под его патронатом; организация образовательно-игровых программ; представление образовательно-познавательных программ близких к тематике музея; возможность обратной связи; обеспечение обмена информацией между музейными сотрудниками; информация о научных экспедициях, проводимых научными сотрудниками; предоставление данных, которые носят оперативный характер; хранения оцифрованного материала¹⁰.

Главная страница – это „лицо” сайта, она должна быть яркой и качественно иллюстрированной. На главной странице любого музея должна присутствовать полная навигационная карта всей структуры ресурса, основные разделы должны делиться на подразделы. Должна быть создана возможность поиска по сайту по ключевым словам. Эта опция очень важна, она повышает рейтинг музейного сайта. Попав на главную страницу, пользователь должен получить краткую, но полную информацию о музее в целом. Центральный блок должен быть выполнен в виде слайд-шоу, что создаст возможность мгновенного доступа к страницам с описаниями основных коллекций музея. Благодаря изменчивости этих рекламных картинок у музея будет возможность освещать сразу несколько главных событий¹¹.

Лучше всего это можно посмотреть на примере Интернет-источника Национального музея истории Украины, на главной странице которого в верхней части, «шапке», находится слайдер, который транс-

¹⁰ О.И.Алдохина, *Подходы...*, с. 12.

¹¹ Л.П. Баруткина, *Мультимедиа...*, с. 107.

лирует фото проведенных выставок, присутствует ссылка на карту сайта, где с помощью схемы показано всю структуру ресурса. Это помогает пользователю в ориентации, делает возможным быстрый доступ к любому источнику. Разработана электронная книга отзывов, где каждый желающий может написать сообщение администрации музея, размещены контактные данные. В верхней панели ресурса можно изменить шифр текста для удобства просмотра, а также, что немаловажно – это возможность перевода текста на английский и украинский языки без потери содержания¹².

Житомирский областной литературный музей имеет богатые фонды и интересные экспозиции, но содержание главной страницы не позволяет догадаться об этом потому, что здесь размещена только справочная информация для посетителей, отсутствуют яркие фото экспонатов в «шапке» сайта, а их наличие и представление в динамическом виде поощряло б желающих посетить этот музей¹³.

На главной странице излагаются основные новости, связанные с деятельностью музея. Для того чтобы поддерживать сайт в актуальном состоянии, важно обновлять новостные блоки не менее трех раз в неделю. Поводами для публикации могут стать открытие выставок, увлекательные мастер-классы, семинары или конференции, конкурсы или викторины. Когда нет очевидного информационного повода к созданию контента, можно разместить анонс или интересную историю об организации, а порой просто написать о важной памятной дате или днях рождения сотрудников.

Новости важно дозировать: если их будет слишком много, посетитель не будет успевать их воспринимать, но если их будет мало, он потеряет интерес к сайту. Необходимо все время подавать новые и относительно небольшие порции информации¹⁴.

Часто значительная часть главной страницы отводится для обращения официальных лиц музея, в большинстве случаев – директоров, к посетителям. Так, на главной странице Национального музея истории Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. выделенный отдельный блок для обращения директора И.П. Ковальчука к посетителям с приглашением посетить музей, описаны пути развития музея в будущем,

¹² Национальный музей истории Украины, <http://www.nmiu.com.ua> (14.01.2015).

¹³ Житомирский областной литературный музей, <http://litmuseum.zt.ua> (5.01.2015).

¹⁴ О.И. Алдохина, *Сайты библиотек и музеев в едином информационном пространстве: анализ отечественного и зарубежного опыта структурирования контента*, Библиотеки и информационные ресурсы в современном мире науки, культуры, образования и бизнеса: материалы конф., М.: ГПНТБ России 2008, 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

рассказывается о связях музея с другими ему подобными в Японии, США, Дании, Германии, Австрии, Шотландии¹⁵.

На основе поставленных задач выстраивается структура большинства музейных сайтов, которая делится на следующие разделы: о музее, постоянная экспозиция музея, выставки, образовательные программы, наши услуги, для посетителей, для специалистов, издание и публикации, видео и фотогалерея, мультимедиа.

В разделе „О музее” представлена краткая история создания учреждения, информация о друзьях и спонсорах музея, их контакты, предоставляется информация о культурной, научной и просветительской работе музея, публикациях о музее, наличии филиалов (основные направления деятельности и место нахождения), наградах. Чаше музеи предоставляют данные по отделам и сотрудникам по иерархической составляющей – от начальника до простого сотрудника¹⁶. Образцом может быть Педагогический музей Украины Национальной академии педагогических наук Украины. Этот музей в связи с 110-летием оформил информацию в виде стендов и подал в хронологической последовательности историю от основания до настоящего заведения. Отдельным пунктом раскрыто направления деятельности, задачи и миссию педагогического музея. В сжатой форме с фотопортретами подаются биографии выдающихся людей, внесших значительный вклад в развитие музея¹⁷.

В разделе „Выставки” выставляются на обозрение текущие и архивные выставки, афиши, они являются временными и изменяются по мере наступления того или иного события. Архив выставок может быть представлен в виде таблицы с разделением на год, название и границы проведения¹⁸.

Раздел „Экспозиция” должен содержать не только общую историческую справку о памятке, а также стать полноценным источником для осмотра и исследования. Пользователь, который входит в этот раздел должен иметь удобный поисковый механизм разработанного электронного каталога музейных предметов, чтобы можно было найти экспонат, который заинтересовал посетителя за определенными особенностями – периодом, видом, авторами. Этот раздел сайта должен быть детально

¹⁵ Национальный музей истории Великой Отечественной войны, <http://www.warmuseum.kiev.ua/ukr/history.shtml> (1.01.2015).

¹⁶ Н.И. Гендина, *Создание...*, с. 88.

¹⁷ Педагогический музей Украины Национальной академии педагогических наук Украины, <http://pmu.in.ua> (2.01.2015).

¹⁸ Ю.В. Бухман, *Презентация...*, с. 98.

продуманным в простоте использования его пользователями. Например, если музей квалифицируется по искусству, то фото картин, скульптур, изделий из гончарства и т.д. должны содержать описание времени создания, автора или авторов. Необходимо иметь возможность приблизить или повернуть экспонаты для детального осмотра. В этом же разделе должно быть подразделение „Новые поступления”, где будут представлены экспонаты, поступившие за определенный период¹⁹.

Например, в Национальном музее „Мемориал памяти жертв Голодомора в Украине” данный раздел разбит на две части. В первом случае в хронологическом порядке приведены три периода голодоморов 1921–1922, 1932–1933, 1946–1947, разрешается знакомиться с документами и фотографиями тех времен. Документы двух видов – официальные и свидетельства очевидцев. Официальные – это документы, изданные тогдашней властью, для удобства они подразделяются на законодательные документы, нормативно-правовые акты и информационные материалы государственных органов. В другом подразделении «Книга памяти» есть возможность поработать с Национальной книгой памяти, в которой есть перечень погибших в разрезе областей Украины, Народной книгой памяти, в которой содержатся воспоминания очевидцев тех событий. Разработана карточка учета жертв Голодомора, где каждый желающий, имеющий данные (фамилия и имя человека, место проживания или смерти) заполняет ее и отправляет на адрес, который ниже указан, и специалисты в архивах вносят отсутствующее лицо, пострадавшее от Голодомора и не представленное в Книге памяти²⁰.

В разделе „Образовательные программы” должна быть представлена информация об образовательных проектах, которые разрабатываются в сотрудничестве с Министерством образования Украины для углубленного изучения школьниками и студентами учебных программ по истории, культурологии, этнографии, украинской и зарубежной литературе.

На Интернет-ресурсе Черниговского исторического музея имени В.В. Тарновского в соответствующем разделе можно ознакомиться с разработками таких программ по истории военного искусства, адаптированных к образовательным программам высшей школы. Также будет интересно и маленьким посетителям – детям от 6 лет, для них разработана серия детских игровых экскурсий по достопримечательностям музея, которые есть в свободном доступе. Эта деятельность направлена на то,

¹⁹ Н.И. Гендина, *Создание...*, с. 90.

²⁰ Национальный музей „Мемориал памяти жертв Голодомора в Украине”, <http://memorialholodomors.org.ua/ru> (3.01.2015).

чтобы в каждом ребенке раскрыть таланты в исследовательской сфере, поддержать интерес к получению новых знаний и развивать коммуникационные навыки²¹.

В разделе „Наши услуги” освещено коммерческую деятельность музея. Здесь публикуется информация о продаже билетов отдельно для взрослых и детей. Предоставляются данные по оплате консультационных услуг по вопросам, которые являются профильными для учреждения, по проведению экспертиз культурных ценностей и оформлению справок по завершении исследования экспонатов, находящихся в частных собраниях, организации выездных выставок и продажи сувениров. Отдельным пунктом расписываются тарифы в музее на разрешение для копирования редких материалов, опубликованных трудов научных сотрудников, пользование литературой по научным интересам, если таковая имеется, передачи музейных экспонатов для выставок, которые находятся вне подчинения Министерства культуры Украины, оформление интерьеров, дизайнерского оформления выставочных стендов, фотографирование и видеосъемку экспозиции, использование для кино-видеосъемки экспонатов из хранилищ²².

В разделе „Для посетителей” содержание в большинстве случаев дублируется с содержанием раздела „Наши услуги”, или в первом случае идет общая информация, а во втором все подробно расписано, отдельно только может быть освещен режим работы, контакты, карта проезда к месту, где расположен музей. Наглядно это можно наблюдать на примере Интернет-ресурса музея космонавтики имени Сергея Павловича Королева.

Иногда музейные работники выкладывают на обзор смету учреждения на выполнение работ на текущий год, эта информация размещается в разделе „Для специалистов”.

Раздел „Издания и публикации” должен иметь два подразделения: печатные и электронные издания. Это могут быть издания и публикации в виде каталогов, научно-методических работ по коллекциям, по профильным проблемам, которые исследуются в музеях, справочники, путеводители, ссылки на архивы и полезные источники. В виртуальных посетителей должна быть возможность не только просматривать информацию, но и скачивать, и дальше работать с ней²³.

²¹ Черниговский исторический музей имени В.В. Тарновского, <http://www.choim.org> (1.01.2015).

²² М.В. Легеченко, *Некоторые аспекты культуры ...*, с. 210.

²³ М.В. Легеченко, *Некоторые аспекты культуры ...*, с. 211.

Раздел „Фото и видеоматериалы” содержит фото и видеоотчеты с выставок, конференций и проведенных мастер-классов.

Раздел „Мультимедиа”, или „Виртуальная экскурсия” на сайтах украинских музеев только начинает внедряться и пока все разработки находятся на начальном этапе. Раздел «Мультимедиа» по определению должен быть самым интерактивным. Мультимедиа – взаимодействие визуальных и аудио эффектов под управлением интерактивного программного обеспечения с использованием современных технических и программных средств, они объединяют текст, звук, графику, фото, видео в одной оцифрованной подаче. Новые технологии постоянно развиваются и открывают практически неограниченные возможности для создания виртуального пространства²⁴. Можно создавать не только панорамы с круговым обзором зала, как, например, это сделано на сайте Национального историко-археологического заповедника „Каменная Могила”²⁵, а взаимодействовать с предметами в этом пространстве, получать исторические справки и т. д., как это действует на информационном ресурсе Национального музея-мемориала жертв оккупационных режимов „Тюрьма на Лонцкого”²⁶. Подобная экскурсия придаст сайту не только популярности, но и будет побуждать посетителей к активному развитию их виртуального мышления, подтолкнет их к посещению реального музея.

Итак, единых требований по формированию информационного контента и структуры официального сайта музейного учреждения не существует. Вместе с тем, учитывая задачи, которые ставятся перед Интернет-источником учеными и обществом формируются определенные рекомендации, связанные с разработкой структуры и содержания информационного контента. Организация виртуальной среды должна быть продумана до мелочей, каждый дюйм экрана должен быть заполнен интересной, актуальной, достоверной информацией, это даст возможность в перспективе воспитывать у граждан культуру общения, научит анализировать и обдумывать различные типы источников в сети Интернет. Проанализировав сайты музеев Украины разных профилей и типов можно указать на то, что постепенно Интернет-источники приводят свою структуру и информационную среду в соответствие

²⁴ М.В. Легеченко, *Некоторые аспекты создания...*, с. 31.

²⁵ *Национальный историко-археологический заповедник „Каменная Могила”*, <http://ru.stonegrave.org> (31.12.2014).

²⁶ *Национальный музей-мемориал жертв оккупационных режимов „Тюрьма на Лонцкого”*, <http://www.lonckoho.lviv.ua> (31.12.2014).

с едиными европейскими стандартами. Проведенное исследование показало ряд достижений и недостатков контента музейных Интернет-ресурсов Украины. Положительным сдвигом является то, что музеи Украины начинают уверенное информационное наполнение сайтов, создают качественную, содержательную информационную среду музея. Негативным остается то, что часто нарушается принцип логичности в структурировании материала; имеют место избыточность или, наоборот, неполнота представленных данных; разнородность представленной информации; несоответствие языка и стиля изложения информации типам и рубрикам сайта; наличие стилистических и речевых ошибок; излишне сложное предоставление информации и однообразие ее подачи; преобладание текста над иллюстрациями.

Существует ряд проблем с развитием структуры сайтов, качеством информационного наполнения ресурса региональных музеев и некоторых центральных учреждений и это в будущем требует дальнейшего исследования для решения этой проблемы.

CHARAKTERYSTYKA STRUKTURY I TREŚCI STRON INTERNETOWYCH MUZEÓW

(STRESZCZENIE)

W artykule, na przykładzie ukraińskich instytucji muzealnych, autor omawia strukturę i treści witryn internetowych muzeów. Autor zwraca przede wszystkim uwagę na problemy związane z selekcjonowaniem i prezentowaniem informacji publikowanych na stronach internetowych wybranych muzeów. Zauważa, że istnieje zależność pomiędzy dostępnością, oryginalnością, trafnością i rzetelnością treści udostępnionych przez muzea na własnych stronach internetowych, a ilością osób, które korzystają z zasobów danych instytucji muzealnych.

FEATURES OF THE STRUCTURE AND CONTENT OF THE MUSEUM SITE

(SUMMARY)

This article analyzes the features of the development of site structure and methodology of filling using museum institutions of Ukraine as examples. Attention is paid to the problem of selection criteria and rules of the preparation of information to be published on Internet sites. The significance of accessibility, uniqueness, relevance and reliability of the published content is unveiled in order to increase the amount of visits to museum resource.

DIE STRUKTUR UND DER INHALT DER MUSEUMSWEBSEITEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Beitrag untersucht Eigenschaften, Entwicklung, Webseiten-Struktur und Methodik der Auswahl der Inhalte am Beispiel des Museums der Ukraine. Das Problem der Auswahlkriterien und die Regeln zur Informationsvorbereitung in den Web-Ressourcen wird besonders besprochen. Der Verfasser unterstreicht die Bedeutung der Verfügbarkeit, Einzigartigkeit, Relevanz und Zuverlässigkeit für das Niveau des Museums.

Igor Brajlan
Wydział Historyczny
Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki

Политическое развитие британских колоний в Карибском бассейне за Вестминстерской моделью (1931–1944 гг.) (на примере Ямайки)

- Słowa kluczowe:** Jamajka, kolonia, model westminsterski, statut, konstytucja, Imperium Brytyjskie.
- Keywords:** Jamaica, colony, Westminster's model, statute, Constitution, the British Empire.
- Schlüsselworte:** Jamaika, Kolonie, Westminster-Modell, Satzung, Grundverfassung, Britisches Imperium.

Британская империя оказала значительное влияние на эволюцию значительного количества стран мира. Не исключением были и территории островных стран Карибского бассейна. Многочисленные исследователи до нашего времени посвящают свои работы феномену Британской империи. Исследуя феномен империи, оценивая ее влияние на Британскую Вест-Индию, необходимо обратить внимание на взаимодействие центральной и местной колониальной администрации, различные аспекты британской колониальной политики. Ведь именно чиновники из Лондона создали политическую систему Британской Вест-Индии, которая на отдельных территориях имела свои специфические, отличные особенности. Период 1930–1940-х гг. является ключевым для понимания механизма деколонизации стран Карибского бассейна и формирования политической культуры. Ямайка в этом случае является хрестоматийным примером. Целью данной статьи является анализ политических процессов на Ямайке в 1931–1944 гг.

Вопросам политического развития британских колоний в Карибском бассейне и в частности Ямайки (1931–1944 гг.) посвящены труды британских¹, американских², советских, современных российских и украинских историков. В основном это обобщающие труды. В советской историографии³ вопросы колониальной политики Великобритании в Карибском регионе рассматривались в контексте кризиса мирового империализма и под влиянием марксистской идеологии. Карибские историки анализировали конституционные преобразования на Ямайке будучи активными участниками политического процесса или освещая лишь некоторые аспекты политической жизни, например националистическое движение. Современные украинские и российские историки исследуют Британскую империю в целом, ее эволюцию в Британское Содружество наций⁴. О Вестминстерской системе в целом написано огромное количество статей британских и американских историков. Но не достаточно проанализированы роль и место Карибского бассейна в Британской империи после принятия Вестминстерского статута, особенности функционирования Вестминстерской модели в регионе. Именно в этот период

¹ R.V. Sires, *Government In The British West Indies: An Historical Outline*, Social and Economic Studies 6 (1957), p. 109–132.; S. Francis, *The Evolution of Community Development in Jamaica (1937–1962)*, Caribbean Quarterly 15 (1969), p. 40–58.; P. Phillips, *Race, class, nationalism: a perspective on twentieth century social movements in Jamaica*, Social and Economic Studies 37 (1988), p. 97–124; J. French, *Colonial policy towards women after the 1938 uprising: the case of Jamaica*, Caribbean Quarterly 34 (1988), p. 38–61; R. Nettleford, *Manley and the politics of Jamaica: towards an analysis of political change in Jamaica 1938–1968*, Social and Economic Studies 20 (1971), p. 1–72; N. Patsides, *Marcus Garvey, Race Idealism and his Vision of Jamaican Self-government*, Caribbean Quarterly 51 (2005), p. 37–52; A. Zeidenfelt, *Political and Constitutional Developments in Jamaica*, The Journal of Politics 14 (1952), p. 512–540; R.V. Sires, *The experience of Jamaica with modified crown colony government*, Social and Economic Studies 4 (1955), p. 150–167; J. Brown, W.M. Louis, *The Oxford History of the British Empire*, Vol. V, *The Twentieth Century*, Oxford 1999.

² M. Ayearst, *The British West Indies: The Search for Self-Government*, New York 1960, 258 p.

³ В.В. Вольский, *Страны Карибского бассейна: тенденции экономического и социально-политического развития*, Москва 1985, 348 с.; Н.Т. Пояркова, *Борьба против колониализма в странах Карибского бассейна*, Москва 1983, 103 с.; Л.В. Скрипникова, *Английский колониализм в Вест-Индии: Критика буржуазных концепций исторического развития молодых государств Карибского региона*, Киев 1981, 166 с.; Л.В. Скрипникова, *От колоний к суверенитету: из истории освободительной борьбы карибских колоний Англии*, Москва 1985, 174 с.; Ю.С. Степанов, *Ямайка*, Москва 1980, 167 с.

⁴ О.А. Осмоловська, *Взаємовідносини Великої Британії з країнами співдружності націй (середина 1940 – друга половина 1980-х років)*, Київ 2005, 198 с.; С. Христюк, *Резолюції імперських конференцій 1926, 1930 років як основа Вестмінстерського статуту 1931 р.*, Університет: історико-філософський журнал 26 (2008), с. 102–108; С.Б. Христюк, *Трансформація Британської Імперії в співдружність націй (1931–1947 рр.)*, Київ 2009, 179 с.; В.М. Заболотный, *„Имперский консенсус” первой половины XX в.: последняя попытка Англии предотвратить распад Британской империи*, Вестн. Рос. ун-та дружбы народов – Всеобщая история 1 (2012), с. 41–49.

произошли ключевые события в политической жизни Ямайки – институционализировались политические партии, компонентами публичной политики колонии стали женское и рабочее движение, была принята Конституция 1944 г.

Вестминстерский статут 1931 г. (акт о вступлении в силу некоторых резолюций, принятых имперскими конференциями 1926 и 1930 лет) был принят 11 декабря 1931 г.⁵ В его преамбуле четко зафиксировано, что основу данного акта составили декларации и резолюции имперских конференций 1926 и 1930 гг. Он стал итогом длительной борьбы британских доминионов во главе с Канадой за свою политическую независимость от Англии⁶.

В первом пункте определено, какие именно государства в соответствии с Вестминстерским статутом являются доминионами, но речь не шла о признаках, которыми характеризуется „доминион”. Статут в статье 11 устанавливает только форму правления доминион, а не колонию. Это определяется тем, что правовое положение доминионов было определено еще в имперских конференциях 1926 и 1930 гг., а Вестминстерский статут предоставил им форму закона⁷.

Исходя из конституционного статуса доминионов „Содружество наций” можно определить как экономический и политический союз государств второго ранга, образованный из переселенческих колоний и заселенные выходцами из Англии, союз образован для совместной конкурентной борьбы за источники сырья, рынки сбыта, общего подавления, угнетения и эксплуатации народов колониальных и зависимых стран Британской империи.

Вестминстерская система является демократической парламентской системой правления по образцу политики Соединенного Королевства. Этот термин происходит от Вестминстерского дворца, места нахождения парламента Соединенного Королевства. Вестминстерская система правления может включать в себя некоторые из следующих признаков: концентрация исполнительной власти в одной партии или партии большинства в парламенте, доминирование Кабинета министров, двухпартийная система, мажоритарная и непропорциональная система выборов, плюрализм группы по интересам, унитарное и централизованное правительство, концентрация законодательной власти в однопалатном законодательном органе, конституционная гибкость, отсутствие судебного

⁵ С. Христюк, *Резолюції імперських конференцій 1926, 1930 років...*, с. 103.

⁶ М.П. Стеценко, *Вестминстерский статут 1931 года: Автореф.*, Киев 1971, с. 10.

⁷ С.Б. Христюк, *Трансформація...*, с. 54.

рассмотрения, центральный банк, контролируемый исполнительной властью⁸.

Усиление центробежных тенденций в Британской империи в условиях экономического кризиса конца 1920 – начала 1930-х гг. и в первые годы после него поставили британскую внешнюю политику перед выбором – чему отдать предпочтение – европейскому континенту, или наладить отношения с доминионами и колониями, поскольку росло напряжение в отношениях с ними⁹. В середине 1930-х годов Англия оказалась ближе к изоляционизму, чем когда-либо с начала XX в. Озабочена своими внутренними делами, отменой золотого стандарта, введением тарифов и усилиями восстановить нарушенные имперские торговые связи, Англия в начале 1930-х гг. сворачивала свои экономические отношения с континентальными государствами¹⁰.

В 1930-е гг. в карибских колониях Великобритании происходили сложные политические, социокультурные и демографические процессы. Экономическая депрессия, высокий уровень рождаемости, активные миграционные процессы влияли на формирование политической нации ямайцев так как колониальные власти проводили консервативную политику и не были поклонниками реформ в избирательной системе.

В Британской Вест-Индии структура, цель и существенные признаки тех немногих политических партий, которые существовали в 1930–1940-х гг., отличались существенно от аналогов в англосаксонском мире. Выборы не сопровождались активной партийно–политической борьбой и идеологическим противостоянием¹¹. Тенденция к увеличению числа политически активных людей колоний наблюдалась вместе с готовностью британского правительства предоставить далеко идущие конституционные реформы. На 1930 г. населения острова составляло 863 тыс. чел., из которых лишь 77 тыс. имело право голоса.

Массовые беспорядки в Британской Вест-Индии в 1930-х обычно расцениваются как маркировка поворотного пункта в отношениях между метрополией и островными колониями. На Ямайке восстание 1938 г. потрясло основы колониальной политической и экономической системы, вызвав много важных реформ. Период с 1938 до 1944 гг. был поэтому полон существенных изменений¹².

⁸ О.А. Осмоловська, *Взасмовідносини Великої Британії...*, с. 66.

⁹ Л.В. Скрипникова, *От колоний к суверенитету...*, с. 59.

¹⁰ В.М. Заболотный, „Имперский консенсус” ..., с. 43.

¹¹ В.В. Вольский, *Страны...*, с. 52.

¹² E. Wallace, *The British Caribbean. From the decline of colonialism to the end of Federation*, Toronto 1977, p. 98.

На Ямайке, руководство политически ориентированных организаций состояло в основном из мелкой афроамериканской буржуазии, особенно учителей, священнослужителей, журналистов, городских ремесленников и средних фермеров¹³. Эти группы были сосредоточены на Кингстоне и олицетворяли формирование ямайской идентичности, и подчеркнули необходимость демократических перемен, ведущих к самоуправлению. Среди ранних политических групп были Ямайская лига (1913–1922) и Клуб реформ Ямайки (1922–1933), который принял девиз „Ямайка для Ямайки” и выступал за введение всеобщего избирательного права¹⁴. Наибольшее влияние на колониальный социум было у Всемирной ассоциации по улучшению положения негров под руководством М. Гарви, который проживал на острове в 1928–1935 гг. В конце 1930-х годов были основаны две организации с националистическим уклоном: Прогрессивная лига Ямайки и Национальная ассоциация реформ¹⁵. Прогрессивные политические идеи и новый национализм широко обсуждались в общественном мнении, в еженедельнике, который начал издаваться в 1936 г. Политическое пробуждение этого периода нашло отражение в формировании объединений граждан, учебных групп и литературных обществ в городах и на деревне.

Сложные социально-экономические условия привели к возрождению национального самосознания во всей Британской Вест-Индии¹⁶. На Ямайке религиозное и политическое движение, известное как Эфиопианизм привлекало народную поддержку. Это движение завершилось появлением религии Растафари в 1933–1934 гг., главным принципом которого было божество императора Эфиопии Хайле Селассие. В октябре 1935 г. итальянское вторжение в Эфиопию, которое широко освещалось в прессе, вызвало антиколониальное движение во всем регионе.

На Ямайке в межвоенные годы появились организации, в которых женщины среднего класса стали активным участником социальных и политических движений¹⁷. Эти организации направили свое внимание на предоставлении социальных услуг для женщин и детей в колонии и в конечном итоге выступали за большую политическую роль для

¹³ O.N. Bolland, *The Politics of Labour in the British Caribbean: The Social Origins of Authoritarianism and Democracy in the Labour Movement*, Princeton–New Jersey 2001, p. 103.

¹⁴ Н.Т. Пояркова, *Борьба...*, с. 68.

¹⁵ Ю.С. Степанов, *Ямайка*, с. 45.

¹⁶ N. Patsides, *Marcus Garvey...*, p. 44.

¹⁷ A. Zeidenfelt, *Political and Constitutional Developments...*, p. 524.

женщин. В 1936 г. на Ямайке группа чернокожих женщин среднего класса основала Женский либеральный клуб, в цели которого входило улучшение положения ямайских женщин, формируя их гражданское сознание, и вовлекая в политику¹⁸.

Основной причиной забастовок, бойкотов и массовых беспорядков было социальное бесправие и отсутствие экономических прав. Зарплата рабочих находилась на крайне низком уровне, что обрекало их семьи на полунищенское существование. В 1938 г. сельскохозяйственные рабочие, в большинстве своем сезонные, получали за день труда на Сент-Винсенте – 28 центов, Барбадосе и Сент-Люсии – 30, Тринидаде – 35, Ямайке – 48–60. На Ямайке трудовые протесты вспыхнули в мае 1936 г. на северном побережье острова¹⁹. Вскоре демонстрации и стачки происходили на всей территории острова. Когда докеры в Кингстоне начали бойкот, они избрали своим лидером А. Бустаманте. Бустаманте в 1930-х был видным деятелем профсоюзного движения в Британской Вест-Индии. 23 мая 1936 г. практически весь бизнес на острове остановился. После этих событий А. Бустаманте был арестован. Его последователем был В. Мэнли, который сумел объединить рабочих транспорта, аграрного сектора и промышленности в борьбе за экономические и электоральные права²⁰. Беспорядки 1937 и 1938 гг. были большей величины, чем в 1934–1935 гг., которые были более локализованы. В Вест-Индии забастовки и бойкоты 1937–1938 гг. непосредственно привели к разработке нового подхода к колониальной политике. Колониальные власти отреагировали на потрясения 1937 г. со знакомой смесью принуждения и репрессий²¹. Было объявлено военное положение, введены британские войска для восстановления порядка, и создано комиссии по расследованию причин беспорядков.

1930-е были временем формирования политических партий на Ямайке. В 1936 г. иммигрантами с Ямайки в США образуется Прогрессивная Лига Ямайки. Ее основной задачей было увеличение политической самостоятельности колониальных властей острова от метрополии и создание доминиона. В 1938 г. Мэнли основывает Народную Национальную партию (ННП).

Британское правительство назначило Королевскую комиссию Вест-Индии 5 августа 1938 г. для расследования и вынесения рекомендаций

¹⁸ J. French, *Colonial policy...*, p. 50.

¹⁹ P. Phillips, *Race...*, p. 109.

²⁰ S. Francis, *The Evolution...*, p. 49.

²¹ J. Brown, M.W. Louis, *The Oxford History...*, p. 327.

о социальных и экономических условиях в различных территориях региона. Комиссия была во главе с лордом Мойном и среди ее членов был сэр Вальтер Цитрин, генеральный секретарь Британского конгресса тред-юнионов. Лорд Мойн, тогда Министр Колоний, внес первые официальные конкретные предложения по конституционным реформам в документе от 7 марта 1941 г., который он послал губернатору Ямайки, сэру Артуру Ф. Ричардсу. „Британское правительство, он заявил, было готово увеличить электорат, предоставив универсальное взрослое избирательное право без задержки”²². Относительно организации законодательного органа он предложил много реформ, которые сделают его более представительным, и менее подвластным чиновникам²³.

Лорд Мойн разъяснил свои взгляды на предмет конституционных реформ для Ямайки в документе от 5 января 1942 г., который он послал в Законодательный совет²⁴. Министр Колоний повторил свое убеждение, что введение универсального взрослого избирательного права было „необходимым предшествующим шагом к любым конституционным реформам и указал, что, следует увеличить размер Законодательного совета до 40 человек”²⁵.

28 октября 1942 г., 14 избранных членов Законодательного совета и 3 представителя ННП и Федерации Ассоциаций Граждан опубликовали меморандум. Совместное заявление возразило против предложения лорда Мойна по поводу однопалатного законодательного органа. Меморандум включал много определенных предложений, нацеленных на создание Исполнительного комитета основным инструментом политики. Они были прежде всего улучшениями и модификациями предложений, одобренных Советом в 1939 г.²⁶ Это рекомендовало, чтобы Исполнительный комитет, обеспеченный властью ввести все законы и подготовить годовой бюджет, был составлен из 7 участников, выбранных палатой Ассамблеи из числа его участников и 3 чиновников, назначенных губернатором. Британское правительство согласилось назначить членов парламента Ассамблеи, которые в то же время будут членами Исполнительного комитета к позициям начальников отделов²⁷.

²² Jamaica Hansard, *Proceedings of the Legislative Council of Jamaica, Spring Session, February 4, 1941–July 23, 1941*, Kingston 1941, p. 68–69.

²³ R.V. Sires, *The experience of Jamaica...*, p. 155.

²⁴ Jamaica Hansard, *Proceedings of the Legislative Council of Jamaica. Spring Session. February 10, 1942–July 28, 1942*, Kingston 1942, p. 1–2.

²⁵ *Constitutional Development of the West Indies, 1922–1968: A Selection from the Major Documents*, comp. by A. Spackman, St. Lawrence–Barbados 1975, p. 134.

²⁶ M. Ayearst, *The British West Indies...*, p. 177.

²⁷ *West India Royal Commission Report, 1938–1939*, Cmd. 6607, London 1945, p. 8.

Конституция 1944 г. формировала 4 органа политической власти на острове – небольшой Тайный совет, компетенцией которого были вопросы обороны, двухпалатный Исполнительный совет, Законодательный совет, Палата Представителей²⁸. До 20 ноября 1944 г., когда губернатор А.Ф. Ричардс объявил о новой конституции для Ямайки, островом управляли в соответствии с конституцией 1884 г., которая ограничила участие избранных членов законодательного органа в делах Колонии и наделила достаточную власть губернатору²⁹. Законодательный совет был составлен из 14 избранных участников и 15 чиновников и назначенных участников, которые голосовали в соответствии с пожеланиями губернатора, который, с решающим голосом, действовал как президент Совета. Конституция 1944 г. имела два новшества – всеобщее избирательное право и Законодательный совет как ключевой орган политической жизни острова. Любой налоговый закон или бюджет не мог быть утвержден без рассмотрения его Законодательным советом.

Итак, с принятием Вестминстерского статута 1931 г. начался новый этап трансформации Британской империи в Содружество наций. Принятие Вестминстерского статута 1931 г. заложило основу развитию качественно новых взаимоотношений и несколько затормозило полный распад Британской империи. Политическая жизнь Ямайки в 1931–1944 гг. была ключевым этапом к формированию национального самосознания и реформированию конституционализма Британской империи в регионе. Были основаны ведущие в будущем политические силы – Прогрессивная Лига Ямайки и Народная Национальная Партия. Ведущими лидерами общественного движения становятся А. Бустаманте, В. Мэнли. В 1944 р. Англия пошла на предоставление ограниченного самоуправления Ямайке. Страна получила конституцию, по которой создавался парламент из двух палат – нижняя выбиралась, а верхняя состояла из назначаемых членов – совет министров. Однако вся полнота власти оставалась в руках английского губернатора как представителя британской короны.

²⁸ P. Phillips, *Race...*, p. 101.

²⁹ R. Nettleford, *Manley...*, p. 18.

MODEL WESTMINSTERSKI JAKO TYPOWY MODEL ROZWOJU POLITYCZNEGO BRYTYJSKICH KOLONII NA KARAIBACH (1931–1944) (JAMAJKA)

(STRESZCZENIE)

W artykule autor analizuje ewolucję polityczną Jamajki w latach 1931–1944. W omawianym okresie rozwój polityczny Jamajki pozostaje zdaniem autora pod wpływem Statutu Westminsterskiego z 1931 r. i może być określony jako zgodny z westminsterskim modelem ładu publicznego, który obowiązywał w brytyjskich posiadłościach kolonialnych na Karaibach. Autor bada także wpływ poszczególnych partii i ruchów politycznych na kolonialne społeczeństwo Jamajki. Za punkt zwrotny w historii politycznej Jamajki autor uważa uchwalenie konstytucji tego kraju w 1944 r., która wprowadziła powszechne prawo wyborcze. W omawianym okresie Jamajka była najbardziej rozwiniętym pod względem gospodarczym i politycznym brytyjskim terytorium na Karaibach.

POLITICAL DEVELOPMENT OF THE BRITISH COLONIES IN THE CARIBBEAN FOR THE WESTMINSTER MODEL (1931–1944) (JAMAICA)

(SUMMARY)

This article analyzes the political development of Jamaica from 1931 to 1944. The political development of Jamaica can be characterized by the Statute of Westminster 1931 and Westminster model of governance colonies on the example of the British possessions in the Caribbean. The article further studies political parties and movements in Jamaica and their impact on colonial society. The turning point in the political history of Jamaica was the adoption of the Constitution of 1944, which introduced universal suffrage. Jamaica was the most politically and economically powerful colony in the British Caribbean.

POLITISCHE ENTWICKLUNG DER BRITISCHEN KOLONIEN IN DER KARIBIK NACH DEM WESTMINSTER-MODELL (1931–1944) (JAMAICA)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel wird die politische Entwicklung von Jamaika analysiert. Beispiele von britischen Besitzungen in der Karibik werden durch das Statut von Westminster von 1931 und das Westminster-Modell der Kolonialregierung charakterisiert. Die politischen Parteien und Bewegungen in Jamaika und deren Auswirkungen auf die Kolonialgesellschaft werden studiert. Der Wendepunkt in der politischen Geschichte von Jamaika war die Verabschiedung der Verfassung von 1944, die das allgemeine Wahlrecht einführte. Jamaika war in diesem Zeitraum das in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht höchstentwickelte britische Gebiete in der Karibik.

Andrzej Petrenko
Wydział Historyczny
Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki

Пути реформирования церковно-парафиальных школ киевским митрополитом Платоном (Городецким)

- Słowa kluczowe:** Kościół prawosławny, metropolita Platon Horodecki, diecezja kijowska, szkoły parafialne.
- Keywords:** Orthodox Church, Metropolitan Platon Gorodetsky, Diocese of Kiev, parochial schools.
- Schlüsselworte:** Orthodoxe Kirche, Metropolit Platon Horodecki, Kiewer Diözese, Parochialschulen.

Появление церковно-парафиальных школ в начале XIX века имело широкое распространение по всей Российской империи. Такие учреждения затрагивали не только экономические или социальные вопросы, но и влияли на религиозно-нравственную сторону общества. Необходимо отметить, что статус „государственности” для Православной церкви в Украине в синодальную эпоху регламентировал церковную институцию как часть всеобщего чиновнического аппарата, политика которого переплеталась с переменчивой идеологией августейших императоров. Историки подтверждают, что на протяжении всего XIX века происходили попытки найти пути реформ и контрреформ по отношению к церковно-парафиальным школам (далее – ЦПШ).

Возрождение ЦПШ в конце XIX века исследователи связывают с утверждением „Правил для церковно-парафиальных школ” 1884 года (далее – „Правила”), но причину появления таких институций рассматри-

вают с разных сторон. К наиболее интересным выводам приходит Е.В. Крутицкая: „Глубокое проникновение революционных идей в образованную молодежную среду, ее крайняя радикализация, падение авторитета верховной власти в указанный период, были увязаны правительством не с собственной неспособностью гибко реагировать на социально-политические изменения в России, а с уменьшением роли церкви в начальном образовании народа”¹. Другой исследователь, Т.Е. Житнев, оценивал реформы ЦПШ в отношении конкуренции между ними и министерскими школами народного просвещения. Так, Т. Житнев отмечает, что „создание законодательства проходило без поддержки общественных сил, без опоры на материальную базу, при отсутствии учительских кадров, что в дальнейшем определило их недостатки: финансовую необеспеченность и слабое преподавание. Создание подчиненной Синоду системы школ раскололо заведование начальным образованием между двумя крупными ведомствами”².

Неоднозначное отношение исследователей к возрождению ЦПШ после появления „Правил” 1884 года дает нам право заново пересмотреть эту учебную институцию сквозь призму ревностного инициатора „Правил” киевского митрополита Платона (Городецкого), роль которого в деле народного просвещения на территории современной Украины до сего времени остается незаслуженно забытой или не до конца раскрытой церковными и светскими историками. Поэтому целью этой статьи является изучение сути реформирования ЦПШ с 1884 года сквозь призму деятельности киевского Архипастыря.

Неоценимым источником для нашего исследования является официальная церковная периодика – Киевские епархиальные ведомости –, а также материалы из личного фонда киевского митрополита Платона (Городецкого), который хранится в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского.

Хронологические рамки исследования определяются периодом пребывания митрополита Платона (Городецкого) на Киевской кафедре – с 1882 по 1891 годы.

Географические рамки работы охватывают территорию Киевской митрополии-епархии, состоящей из 12 повітов: Киевского, Васильковского,

¹ Е.В. Крутицкая, *Церковно-приходские школы России в конце XIX – начале XX вв.*, <http://www.dissertat.com/content/tserkovno-prihodskie-shkoly-rossii-v-kontse-xix-nachale-xx-vv> (24.02.2015).

² Т.Е. Житнев, *Церковноприходские школы в России: 1884–1918 гг.*, <http://www.dslib.net/istoria-otechestva/cerkovnoprihodskie-shkoly-v-rossii.html> (24.02.2015).

Радомышльского, Черкасского, Чигиринского, Бердичевского, Таращанского, Сквирского, Звенигородского, Липовецкого, Уманского, Каневского. При этом на 1885 год Киевская епархия состояла из 254 тыс. 816 православных жителей, имела 1335 церквей и 3014 духовных лиц³.

В 1884 году вступили в силу „Правила” с одобрением их императором Александром III со следующей резолюцией: „Надеюсь, что приходское духовенство окажется достойным своего высокого признания в этом важном деле”⁴. Данная ремарка императора явно акцентировала внимание на роли духовенства, которое становилось главным представителем в жизни ЦПШ. Необходимо отметить, что утверждение августейшим „Правил” уже предоставляло правовую норму священнику, а именно: открывать приходские школы (пункт №2), обучать (№10), наставлять (№11)⁵. В то же время этот правовой документ прописывал, что всю дальнейшую деятельность ЦПШ должен регламентировать и контролировать епархиальный архиерей посредством Епархиального училищного совета. Сами ЦПШ подлежали классифицированию на одноклассные, двухклассные и школы грамотности.

Киевский митрополит Платон (Городецкий) решительно поддерживал существование ЦПШ и выступал за дальнейшее развитие таких учебных заведений в своей епархии. Однако Архипастырь столкнулся с рядом проблем, которые не рассматривались утвержденными „Правилами”.

Основным новшеством „Правил” 1884 года было учреждение Епархиального училищного совета, в обязанности которого входил контроль за ЦПШ на высшем епархиальном уровне. Однако отсутствие на местном уровне определенной структуризации взаимоотношений в системе ЦПШ с Епархиальным училищным советом давало повод Министерству народного просвещения высказываться против существования церковных школ. Аргументом к конфронтации служило бесконтрольность преподавания священников в школах, что вызывало

³ Институт рукописи Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, *Дело 3374. Платон митрополит Киевский и Галицкий – Победоносцеву Константину Петровичу. Письмо, 1 июня 1885 г.*, 2 лист.

⁴ *Киевские епархиальные ведомости за 1884 г. издаваемые при Киевской духовной академии*, К. Типография, Г.Т. Корчак-Новицкого, Михайловская ул. собств. дом. 1884 г., с. 794.

⁵ *Полное собрание законов Российской империи за 1884 год / Положение о церковно-приходских школах, закон Российской империи*, https://ru.wikipedia.org/wiki/Файл:Положение_о_церковно-приходских_школах_1884.djvu (24.02.2015).

сомнение в их усердии, способностях и давало повод обвинять ЦПШ в развитии клерикализма⁶. Объективная сторона такого конфликта основывалась больше на финансовом аспекте, на который указывает исследователь В. Перерва, а именно: нежелание делить казенное финансирование министерских учреждений с церковными институтами приводило к кризису ЦПШ до появления „Правил” 1884 года⁷.

Снять напряжение конфликта и усилить контроль над ЦПШ в Киевской епархии митрополит Платон (Городецкий) попытался с помощью введения из числа светских лиц специальных наблюдателей-ревизоров, деятельность которых регламентировала инструкция, утвержденная Архипастырем от 28 июня 1885 года⁸.

В обязанность инспекторов входило определять школы по типу, контролировать учебный процесс и состав учащихся и учащихся, наблюдать за состоянием зданий школ, беспокоиться об их материальном благополучии, подавать ежегодные отчеты в Епархиальный учебный совет. Фактически инспекторы дублировали контролирующие и представительские функции священников. Однако сама инструкция оговаривала, что инспекторы должны только помогать последним, а не заменять их.

Кроме того, киевский митрополит Платон регламентировал взаимоотношения поветовых училищных советов с Епархиальным училищным советом. Он отмечал следующее: „[...] недопустимо с точки зрения единства административного управления и на практике создает положение, по которому уездное отделение находится в совершенной независимости к Епархиальному Совету”⁹. Главной обязанностью Епархиального училищного совета была забота о материальном благополучии ЦПШ перед епархиальным архиереем¹⁰. Представители этого совета должны были находиться в каждой ЦПШ при благочинии, а если были две школы на одно благочиние, как, например, в городе Киеве, – то по два представителя на одно благочиние¹¹.

В то же время был учрежден особый Совет при Синоде, который заведовал ЦПШ. Он состоял из одного епископа, помощника и 4 лиц,

⁶ *Киевские епархиальные ведомости за 1882 г. издаваемые при Киевской духовной академии*, К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, Михайловская ул. собств. дом. 1882 г., с. 411.

⁷ В.С. Перерва, *Церковні школи в Україні (кінець XVIII – поч. XX ст.)*, Т. I., Біла Церква 2014, с. 146.

⁸ *Киевские епархиальные ведомости за 1885 г. издаваемые при Киевской духовной академии*, К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, Михайловская ул. собств. дом. 1885 г., с. 690–695.

⁹ В.С. Перерва, *Церковні школи...*, с. 168.

¹⁰ *Киевские епархиальные ведомости за 1886 г. издаваемые при Киевской духовной академии*, К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, Михайловская ул. собств. дом. 1886 г., с. 197.

¹¹ *Ibidem*, с. 504.

знакомых с народным образованием, для содействия священнику в преподавании и оказании материальной помощи¹².

Умелая политика митрополита Платона в отношении структуризации ЦПШ привела к тому, что государство приравнивало их к министерским школам: „Отныне церковно-парафиальные школы получают, так сказать, права гражданства”¹³.

Дискуссионным вопросом оставалась система преподавания в ЦПШ, которая отличалась от министерских школ. Например, инспектора министерских школ считали нужным, чтобы преподавание совершалось по „звуковому” методу, а не по букварю. Однако новшества, не всегда нравились детям¹⁴. Таким образом, система преподавания оставалась на личном рассмотрении учредителя ЦПШ – священника.

В то же время митрополит Платон понимал, что ЦПШ для многих станет единственным источником образованием, а также способом опровергнуть скептицизм крестьян, которые утверждали, что „мне грамота хлеба не даст”¹⁵. Архипастырь вводил новые предметы, которые принесли бы пользу в дальнейшем для учащихся. Так, в программе ЦПШ появлялись уроки с тем сельскохозяйственных наук, рукоделия, ремесел, живописи и др.¹⁶

Само преподавание в ЦПШ велось на русском языке, но киевский архипастырь настаивал, чтобы „неудопонятные места” объяснялись малороссийским наречием¹⁷.

Немаловажными вопросами в деле ЦПШ было ее финансирование и кадровая политика. Святейший Синод выделял деньги на содержание церковных школ¹⁸, но сумма пособия учителям была так ничтожно мала, что возникали затруднения найти желающих, согласных на должность учителей в ЦПШ¹⁹.

„Правила” не указывали преподавать в ЦПШ только священнику, хотя обязанность священнослужителя быть законоучителем подразумевала его пастырское предназначение. Известны случаи, когда священники преподавали бесплатно. В то же время обсуждалось, что

¹² *Киевские епархиальные ведомости за 1885 г.*..., с. 346.

¹³ *Киевские епархиальные ведомости за 1883 г. издаваемые при Киевской духовной академии*, К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, Михайловская ул. *собств. дом. 1883 г.*, с. 292–293.

¹⁴ *Киевские епархиальные ведомости за 1882 г.*..., с. 417.

¹⁵ *Ibidem*, с. 411.

¹⁶ В.С. Перерва, *Церковні школи...*, с. 220.

¹⁷ В.Г. Меша, *Конфесійний та суспільний аспекти розвитку православної церкви в Україні 1875 – 1990 років*, Донецьк 2007, с. 31.

¹⁸ *Киевские епархиальные ведомости за 1883 г.*..., с. 293–294.

¹⁹ *Киевские епархиальные ведомости за 1885 г.*..., с. 845.

школьные обязанности могли мешать пастырю духовно окормлять свой приход. Для снятия напряжения в обществе по этому вопросу киевский митрополит Платон настаивал на том, чтобы должность законоучителя предоставляли диаконам или мирянам, имеющим познание Закона Божьего с рекомендации священника²⁰. Аргументировал киевский Архипастырь это тем, что диаконы, не задействованы после церковной службы, они получают небольшое жалование, и дополнительное вознаграждение за учительство в школе только сможет поправить их материальное благополучие²¹.

Такая тенденция давала основание расширить вакантные священнические и дьяконские места. В результате в Киевской епархии перестал действовать Указ 1869 года о сокращении количества штатного духовенства, объединения приходов и существования приписных парафий²². В процентном соотношении общее количество православных приходов в Киевской епархии при митрополите Платоне (Городецком) увеличилось на 11,6%.

Если приход не имел штатного дьякона, то на учительскую работу мог быть поставлен мирянин, учительская деятельность которого контролировалась местным священником. Требование к образованию мирянина зависело от классификации самой ЦПШ. Так, в школе грамотности мог преподавать любой мирянин при знании Закона Божьего, зачастую такими становились отставные солдаты. В одноклассных и двухклассных ЦПШ должны были преподавать лица, получившие образование в духовных учебных заведениях или женских духовных училищах. Проблема содержания учителя-мирянина также продолжала существовать, поэтому в сельской местности практиковали совместить должность писаря со школьным учителем, а в городах учителя могли получать дополнительную оплату с личных средств настоятелей в богатых приходах или заниматься мелкой чиновнической работой²³. Митрополит Платон противился практике соединения двух должностей²⁴. Он настаивал на том, чтобы улучшить материальное обеспечение ЦПШ за счет меценатов, общественных организаций, парафиальных попечительств.

²⁰ *Киевские епархиальные ведомости за 1883 г.*, с. 147.

²¹ *Киевские епархиальные ведомости за 1885 г.*, с. 845.

²² *Киевские епархиальные ведомости за 1884 г.*, с. 559; Институт рукописи Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, Дело 3365. *Платон митрополит Киевский и Галицкий – Пободоносцеву Константину Петровичу. Письма, тел. 28 декабря 1879 – Из (...) в Питер, черновики*, 2 лист; С.Г. Рункевич, *История Русской Церкви в XIX в.*, Рункевич 1901, с. 722–723.

²³ *Киевские епархиальные ведомости за 1886 г.*, с. 345.

²⁴ *Киевские епархиальные ведомости за 1885 г.*, с. 692.

Поэтому, кроме регулярных взносов местного населения на ЦПШ, митрополит Платон был инициатором о взыскании дополнительного налога с питейных заведений²⁵. Также он выделял суммы с собственных средств на содержание ЦПШ²⁶, а для поощрения открывать сельским жителям ЦПШ выступал за отмену налога на другие школы, в которых не будут обучаться их дети²⁷.

Засвидетельствован факт, что киевский митрополит Платон добился направления процентов с капитала графини Софьи Браницкой в размере 1 млн. рублей на нужды 42 школ Киевщины, которые получали ежегодно по 7455 рублей²⁸.

В Киеве Архипастырь поддерживал общество грамотности, целью которого было финансовое вознаграждение учителей, издание учебной литературы²⁹.

Кроме административных проблем, ЦПШ затрагивали и различные религиозные аспекты. Так, несмотря на господство населения православного вероисповедания, поднимался вопрос об их совместном обучении с инославными детьми, численность которых постепенно росла. Например, в Киевской епархии на начало правления митрополита Платона (Городецкого) насчитывалось 5 тыс. 776 старообрядцев³⁰, а на конец – 11212 чел.³¹, количество штундистов колебалось в пределах 1420 чел.³². Если такую проблему не испытывали земские школы, то характер преподавания в ЦПШ уже подразумевал обучение в духе православной религии и нравственности.

Важно заметить, что вопрос совместного обучения детей рассматривался не как разъединяющий фактор, а как основа, благодаря которой инославные дети могли ближе познакомиться с православным вероучением³³. Сам митрополит Платон (Городецкий) разрешал детям не

²⁵ Ibidem, с. 361.

²⁶ Институт рукописи Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, *Дело 1039 – 1043. Дело о пожертвовании митрополитом Платоном денег на постройку церковно-приходской школы в г. Шершинец Подольской губернии, 5 сентября – 7 ноября 1886 г. – 5 од. зб., 2 лист.*

²⁷ Институт рукописи Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, *Дело 823 – 824. Постановление совещания архиепископов Юго-Западного края по вопросу появления и распространения штундизма и мерах борьбы с ним; послание участников совещания к православным (черновики), сентябрь 1884 г., лист 16.*

²⁸ В.С. Перерва, *Церковні школи...*, с. 209.

²⁹ *Киевские епархиальные ведомости за 1882 г.*..., с. 472.

³⁰ В.Г. Меша, *Конфесійний та суспільний...*, с. 173.

³¹ С.Г. Рункевич, *История Русской Церкви...*, с. 58.

³² *Киевские епархиальные ведомости за 1882 г.*..., с. 290–291.

³³ *Киевские епархиальные ведомости за 1886 г.*..., с. 105–116.

православного вероисповедания факультативно посещать занятия Закона Божьего.

Подводя итоги, можем резюмировать, что утверждение „Правил” 1884 года дало новый импульс для создания и развития начальных церковных школ. К ратифицированию „Правил” активная деятельность митрополита Платона (Городецкого) в Киевской епархии продемонстрировала успешное разрешение основных административно-структурных, экономических, кадровых и религиозных проблем в развитии ЦПШ. Причем материалы Киевских епархиальных ведомостей в период правления митрополита Платона указывают нам на демократическое обсуждение вопроса относительно жизни ЦПШ. Многие проблемы неоднократно освещались на страницах этого официального церковного журнала, они были доступны для широких масс. Следствием положительной политики митрополита Платона (Городецкого) в Киевской епархии может служить статистика открытия новых церковных школ. Например, только в период с 1884 по 1885 год новых ЦПШ образовалось на 65 больше³⁴. Это свидетельствует о доступности ЦПШ для простого народа и доверии к преподаванию в духе христианской нравственности.

Таким образом, на основе архивных источников нами было рассмотрено состояние ЦПШ в Киевской епархии после принятия „Правил” 1884 года. Доказано, что личное участие митрополита Платона (Городецкого) содействовало развитию ЦПШ.

Определено, что „Правила” 1884 года предоставляли правовую норму к существованию и развитию ЦПШ на уровне общепризнанных учебных заведений в Российской империи. В то же время они не решали отдельные проблемы в структурно-административной, финансовой, кадровой, религиозной сфере. Митрополит Платон предпринимал попытки разрешить многие затруднения, связанные с ЦПШ, путем архиерейской власти и личного вмешательства.

Доказано, что распоряжения митрополита Платона (Городецкого) в отношении ЦПШ способствовали к развитию институций в Киевской митрополии, налаживали взаимодействия с Министерством народного просвещения, уравнивали их статус с земскими школами.

Многочисленные факты дают нам основание считать, что развитием ЦПШ киевский митрополит Платон внес неоценимый вклад в государственно-церковные отношения. Архипастырь заботился

³⁴ Ibidem, с. 440.

о воспитании общества в духе православной нравственности, повысил уровень преподавание в школах. Церковно-парафиальные школы стали более доступными для народных масс в качестве начального образования. При этом Платон (Городецкий) оценивал начальное школьное образование как эффективную возможность борьбы против религиозных, политических и социальных нестроений общества. Такая религиозно-просветительская деятельность митрополита возвышала Киевскую епархию на церковном и историческом уровне.

ODNOWIENIE SZKOLNICTWA PARAFIALNEGO PRZEZ METROPOLITĘ KIJOWSKIEGO PLATONA (HORODECKIEGO)

(STRESZCZENIE)

W artykule autor przedstawia dążenia prawosławnego metropolity kijowskiego Platona Horodeckiego mające na celu odnowienie szkolnictwa parafialnego w diecezji kijowskiej. Znaczenie wysiłków tego dostojnika Kościoła prawosławnego dla kształtu współczesnej edukacji publicznej na Ukrainie jest obecnie nieco zapomniane i nie jest częstym przedmiotem badań. Na podstawie przeprowadzonych analiz autor dochodzi do przekonania, że Platon Horodecki, reformując szkolnictwo parafialne w diecezji kijowskiej, dążył przede wszystkim do odnowienia w powierzonej sobie społeczności świadomości przynależności do jednej wspólnoty Kościoła prawosławnego. Autor zauważa ponadto, że podjęte przez dostojnika działania przyczyniły się do umocnienia prawosławia na Ukrainie.

THE WAYS OF REFORMING PAROCHIAL SCHOOLS BY KIEV METROPOLITAN PLATON (GORODETSKY)

(SUMMARY)

This article studies ways of reforming parochial schools by Kiev Metropolitan Platon (Gorodetsky). Actuality of the theme is caused by the lack of research, where this aspect is studied. Moreover, many scientists are ambivalent about the revival of parochial schools after the appearance of „Rules” in 1884. The author tries to review this educational institution through the prism of Metropolitan Platon Gorodetsky. Despite the fact that Metropolitan was a zealous proponent of the “Rules”, his role in public education of modern Ukraine is undeservedly forgotten. Numerous facts suggest that Metropolitan Platon made a valuable contribution to state and church relations. He solved the problem of structural, administrative, financial, human, and religious nature in regard to parochial schools. The Archbishop cared about the education of society in the spirit of orthodox morality. Platon also raised the level of schooling. Due to his help the parochial schools have become more accessible to the masses. However, Platon regarded such primary education as an efficient method to fight against the religious, political and social problems in society. Such religious and educational activity of Metropolitan raised the amount of Kiev Diocese.

DIE WEGE DER NEUERUNG DER PAROCHIALSCHULE DURCH DEN KIEWER METROPOLITEN PLATON (HORODECKI)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Verfasser versucht die Bildungseinrichtung der Parochialschulen durch das Auge des Kiewer Metropoliten Platon Horodecki neu zu sehen, da er der eifrige Urheber dieses „Reglementes“ war. Seine Rolle in der Sache der Volksbildung auf dem Territorium der heutigen Ukraine ist zur Zeit unverdientermaßen vergessen oder nicht genug von den kirchlichen und säkularen Historikern erforscht worden. Zahlreiche Gegebenheiten geben uns Grund zu glauben, dass sich der Metropolit Platon um die Bildung der Gesellschaft im Sinne der orthodoxen Moral bemühte und damit das Niveau des Unterrichtes in den Schulen erhöht hat. Solche religiösen und pädagogischen Aktivitäten des Kiewer Metropoliten stärkten seine Diözese in der Kirche und auf historische Ebene.

**XVI Dni Interdyscyplinarne Misja teologii w uniwersytecie
(9–10 czerwca 2015 r.)**

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 9–10 czerwca 2015 r. odbyły się XVI Dni Interdyscyplinarne. Organizatorami konferencji był Wydział Teologii UWM w Olsztynie oraz Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Celem obrad było ustalenie, jaką misję ma do spełnienia we współczesnym uniwersytecie teologia. Poszczególne przedłożenia zgrupowane zostały w trzech sesjach, przy czym pierwszego dnia odbyły się dwie, a drugiego tylko jedna sesja.

Uczestników XVI Dni Interdyscyplinarnych w problematykę związaną z misją teologii w uniwersytecie wprowadzili kolejno w krótkich wystąpieniach abp dr Edmund Piszcz, arcybiskup senior archidiecezji warmińskiej, dr hab. Mirosław Gornowicz, prof. UWM, prorektor ds. ekonomicznych i rozwoju UWM, ks. dr Paweł Rabczyński, rektor WSD MW „Hosianum” w Olsztynie, oraz ks. dr hab. Jacek J. Pawlik, prof. UWM, dziekan Wydziału Teologii UWM. Pierwszy z mówców zwrócił uwagę na to, że teologia powinna uwrażliwiać współczesnych naukowców oraz studentów na obecność żywego Boga w świecie. Drugi prelegent podkreślił przede wszystkim aktualność przewodniego tematu konferencji. Natomiast trzeci przywołał fakt, że uprawianie refleksji teologicznej na poziomie uniwersyteckim na Warmii i Mazurach sięga czasów odrodzenia, kiedy to w roku 1565 kard. Stanisław Hozjusz powołał do istnienia pierwsze w ówczesnej Polsce seminarium duchowne. Dziekan Wydziału Teologii zarysował obszary badawcze, w których dochodzi do spotkania teologii z innymi naukami.

Podczas pierwszej sesji wystąpiło z referatami pięciu autorów. Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski (Wydział Teologii UWM) wygłosił referat *Życie codzienne alumnów seminarium duchownego w Braniewie (1565/67–1811)*, w którym zapoznał słuchaczy z codziennością funkcjonowania braniewskiej uczelni oraz specyfiką życia jej studentów. Ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (Wydział Teologiczny UO) w wystąpieniu *Racjonalność w badaniach teologicznych* zwrócił uwagę na racjonalne aspekty teologicznej refleksji, dzięki którym teologia może być postawiona w jednym szeregu z innymi naukami. Z kolei prof. dr hab. Józef

Dębowski (Instytut Filozofii UWM), podkreślając wyjątkową specyfikę badań teologicznych, a w szczególności ich metody oraz przedmiot zainteresowania, omówił temat *Metodologiczny status teologii, czyli o osobliwościach teologii jako nauki*. Następnie ks. prof. dr hab. Jan Perszon (Wydział Teologiczny UMK) w przedłożeniu „*Wszystko na sprzedaż*”. *Czy ktoś ma receptę na kryzys uniwersytetu?* zarysował panoramę najważniejszych wyzwań, przed jakimi stoją współczesne uniwersytety. I w wieńczącym pierwszą sesję wykładzie *Misja teologii w kontekście przewrotu kognitywistycznego w naukach społecznych* dr hab. Paweł Kawalec, prof. KUL (Wydział Filozofii KUL) nakreślił wrażliwość na Boga jako istotny element konstruowania adekwatnej do ludzkiej kondycji ontycznej teorii społecznej.

Obrady w ramach drugiej sesji rozpoczęło wystąpienie ks. prof. dr hab. Edwarda Wiszowatego (Wydział Teologii UWM) *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, które zostało poświęcone ukazaniu niezbędności uwrażliwiania na rzeczywistość nadprzyrodzoną pracowników oraz słuchaczy szkół wyższych. W kolejnym przedłożeniu *Misja teologii w uniwersytecie. Jakiej teologii?* ks. dr hab. Mirosław Pawliszyn (Wydział Teologii UWM) zwrócił uwagę na to, że jeśli teologia ma spełnić swoje zadanie uwrażliwiania ludzi nauki na Boga, to nie może być jedynie teorią, ale musi być połączona z praktyką, czyli równoległe z badaniami winny być podejmowane określone przedsięwzięcia o charakterze duszpasterskim. Dalej, ks. dr hab. Grzegorz Barth (Wydział Teologii KUL) w wykładzie *O specyfice i tożsamości metodologicznej teologii* ukazał teologię jako dziedzinę „graniczną”, czyli równocześnie powiązaną z innymi naukami, jak również od nich istotnie odrębną. W referacie *Teologia jako typ poznania naukowego. Zarys koncepcji Stanisława Kamińskiego* ks. dr Karol Jasiński (Wydział Teologii UWM) scharakteryzował teologię w aspekcie jej przedmiotu, metody oraz celu, odwołując się do wybranych publikacji S. Kamińskiego, jednego z twórców Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej. Mgr Łukasz Sadłocha (Wydział Filozofii KUL) w przedłożeniu *Diagnostyczna rola teologii* zaprezentował wizję teologii jako nauki rejestrującej oraz odwzorowującej zmiany i transformacje, którym podlega współczesny człowiek. W kolejnym wystąpieniu, *Aktualność Kantowskiego projektu uniwersytetu jako „sporów fakultetów”*, ks. dr Zdzisław Kieliszek (Wydział Teologii UWM), odwołując się do przemysła Immanuela Kanta, ukazał uniwersytet jako obecnie najwłaściwsze miejsce „twórczego” ścierania się ze sobą różnych wizji rzeczywistości. I wreszcie ks. mgr Łukasz B. Michoń (Wydział Filozofii KUL) na zadane w tytule referatu pytanie *Czy współczesny uniwersytet potrzebuje teologii oderwanej od filozofii przyrody?* odpowiedział przecząco, paradoksalnie podkreślając jednocześnie, że im bardziej rozwijają się nauki przyrodnicze, tym bardziej potrzebują one teologii,

ale jej obecność w dialogu z nimi ze względu na ich specyfikę może się współcześnie urzeczywistnić jedynie poprzez filozoficzne interpretacje.

Drugi dzień obrad rozpoczęło wystąpienie ks. prof. dr. hab. Romana Krawczyka (Wydział Teologii UWM) *Kulturowy, antropologiczny i teologiczny wymiar Biblii*, w którym prelegent ukazał najważniejsze biblijne wątki obecne w kulturze, począwszy od starożytności aż po czasy najnowsze, a także podkreślił rolę Pisma świętego w teologii. Dr hab. Dariusz Barbaszyński (Instytut Filozofii UWM) w następnym referacie *Teologia jako składnik doświadczenia religijnego. Refleksja Mariana Zdziechowskiego* zasygnalizował, że strukturalnym elementem każdej religii jest mniej bądź bardziej rozbudowana racjonalna refleksja nad rzeczywistością nadprzyrodzoną. W następnym przedłożeniu *Kształcenie pedagogiczne studentów teologii na polskich uniwersytetach* prof. dr hab. Anna Zellma (Wydział Teologii UWM) nakreśliła problemy związane z przygotowaniem absolwentów studiów teologicznych do podjęcia pracy wychowawczo-edukacyjnej we współczesnej szkole. Dr Aleksandra Nalewaj (Wydział Teologii UWM) w wykładzie *Spotkanie Magdaleny i Zmartwychwstałego w Janowej Ewangelii (por. J 20,1-2.11-18) a poszukiwanie Oblubieńca w Pieśni nad Pieśniami w perspektywie intertekstualnej* podkreśliła niezbędność korzystania przez teologów w badaniach nad tekstem biblijnym (w określonych przypadkach) z bogatego i wielowymiarowego dorobku przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, w szczególności literaturoznawców. W kolejnym referacie *Pozycja społeczno-polityczna kobiet w Izraelu na podstawie prezentacji postaci biblijnych* ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) nakreślił rolę i wyjątkowość kobiety w żydowskiej kulturze oraz codzienności. Następnie ks. dr hab. Stanisław Kozakiewicz (Wydział Teologii UWM), odpowiadając przecząco na tytułowe pytanie *Czy teologia dogmatyczna jest tylko dla duchownych i katechetów?*, w wygłoszonym referacie postawił postulat nieustannego popularyzowania wiedzy teologicznej wśród studentów i naukowców zawodowo niezwiązanych z uprawianiem teologii. W przedostatnim wykładzie *Chrześcijańska nauka o człowieku w służbie wychowania* ks. dr Wojśław Czupryński (Wydział Teologii UWM) zaprezentował chrześcijańską antropologię jako fundament, na bazie którego mogą być kształtowane prawidłowe międzyludzkie relacje i właściwe odnoszenie się człowieka do świata przyrody. Ostatnim referatem było wystąpienie ks. dr. Cezarego Opalacha (Wydział Teologii UWM) na temat *W poszukiwaniu „ludzkiego” paradygmatu w psychologii*, w którym zakreślone zostały próby trafnego psychologicznego ujęcia fenomenu człowieka.

XVI Dni Interdyscyplinarne zakończyły się krótkim podsumowującym wystąpieniem ks. dr. hab. Jacka J. Pawlika, prof. UWM. Dziekan Wydziału Teologii

UWM podziękował wszystkim prelegentom oraz słuchaczom za udział. Zauważył także, że zorganizowane obrady nie wyczerpały problematyki misji teologii we współczesnym uniwersytecie. Wyraził ponadto nadzieję, że dzięki wskazanym rozwiązaniom, postawionym postulatom i przedyskutowanym kwestiom konferencja przyczyni się do owocniejszej obecności refleksji teologicznej we współczesnym uniwersytecie.

Ks. Zdzisław Kieliszek
Olsztyn

Katecheza multimedialna – dzieci w wieku 5–9 lat, Young Digital Planet 2014

Podstawowym zadaniem nauczyciela religii jest wprowadzenie katechizowanych w świat wartości ewangelicznych i pomocy w pogłębieniu relacji do Chrystusa. Współcześnie nie jest łatwo dotrzeć do młodego człowieka i przekazać mu podstawowe prawdy wiary i postawy moralne. W związku z tym zawód nauczyciela religii, oprócz pogłębionej wiary i osobistego świadectwa katechety, wymaga także sporej inicjatywy i kreatywności, by doskonalić i szukać wciąż nowych dróg przekazywania orędzia zbawienia. Stąd każdy katecheta, któremu zależy na dobru i zbawieniu uczniów, szuka różnych rozwiązań, które sprawią, że jego posługa stanie się bardziej owocna.

W dzisiejszych czasach urządzenia cyfrowe obecne są w wielu dziedzinach życia i nie sposób wyobrazić sobie pracy, komunikacji i rozrywki bez nich. Dla dzieci i młodzieży stały się naturalnym narzędziem, którym posługują się od najmłodszych lat życia. Komputery, tablety i inne urządzenia multimedialne z powodzeniem weszły także do szkół i dobrze sprawdzają się jako pomoce dydaktyczne. Coraz więcej szkół jest wyposażonych w urządzenia informatyczne, z których uczniowie korzystają podczas zajęć lekcyjnych z różnych przedmiotów.

Wychodząc naprzeciw tym wyzwaniom współczesności firma Young Digital Planet opracowała i dystrybuuje aplikację edukacyjną „Katecheza multimedialna”. Produkt ten powstał we współpracy z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorami poszczególnych katechez są osoby związane z uniwersytetem: ks. dr Rafał Bednarczyk, ks. dr Dariusz Kurzydło, dr Mateusz Tutak i Dorota Sys. Aplikacja otrzymała imprimatur przyznany przez abp. Sławoja Leszka Głódzia, metropolitę gdańskiego.

„Multimedialna katecheza” składa się z interaktywnych katechez zaprojektowanych z myślą o dzieciach w wieku od 5 do 9 lat. Aplikacja zawiera setki zasobów interaktywnych, na które składają się animacje, pokazy zdjęć, modlitwy i pieśni karaoke a także minigry dla dzieci oraz interaktywne ćwiczenia edukacyjne.

Aplikacja została opracowana tak, żeby mogła być wykorzystywana zarówno przez katechetów w trakcie prowadzenia zajęć z religii w szkołach, jak

również przez dzieci poprzez instalację aplikacji na tabletach. Interaktywne lekcje przygotowywane są zgodnie z nową „Podstawą programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”.

Całość składa się z 41 tematów, które zostały podzielone na 4 rozdziały:

I. Dzieło stworzenia

1. Bóg mówi – uczeń dowiaduje się, że w Piśmie Św. zapisane są słowa Pana Boga, rozumie, że gdy Bóg mówi, człowiek powinien starać się słuchać Go całym sercem.

2. Zerwana przyjaźń – uczeń dostrzega różnicę między dobrem i złem, zostaje uwrażliwiony na potrzebę pielęgnowania przyjaźni z drugim człowiekiem i z Panem Bogiem.

3. Co było na początku? – uczeń dowiaduje się, że Bóg stworzył świat, a człowiek jest najpiękniejszym stworzeniem Boga.

4. Słucham Cię – uczeń zostaje uwrażliwiony na potrzebę słuchania innych osób oraz dowiaduje się, że Pan Bóg często przemawia do człowieka poprzez mądrość innych ludzi.

5. Być posłusznym jak Noe – uczeń poznaje biblijną historię Noego, dowiaduje się, że Noego ocaliła wiara i zaufanie okazane Bogu, doskonalą osobistą ufność wobec Stwórcy.

6. Być wiernym jak Abraham – uczeń poznaje historię Abrahama i dowiaduje się, że Abraham jest ojcem wiary dla każdego człowieka, uczy się żyć w posłuszeństwie i wierności Bogu.

7. Być jak Mojżesz – uczeń zostaje zapoznany z najważniejszymi wydarzeniami z dziejów Mojżesza, potrafi wymienić cechy, jakie ma dobry przyjaciel.

8. Być cierpliwym jak Samuel – uczeń poznaje historię Samuela, uczy się bycia cierpliwym.

9. Jezu ufam Tobie – uczeń poznaje przypowieść o zaginionej owcy oraz historię życia i przesłanie objawień św. Faustyny.

10. Boże drogowskazy – uczeń dowiaduje się co to jest Dekalog, uczy się rozumienia i potrzeby przestrzegania przykazań w życiu chrześcijanina.

11. Rozmawiam z Bogiem – uczeń poznaje rodzaje modlitwy: prośby, przebłagania, dziękczynienia, uwielbienia i pogłębia rozumienie potrzeby modlitwy.

II. Pan Jezus wypełnia obietnicę zbawienia ludzi

12. Czekam na Ciebie – uczeń dowiaduje się, że okres adwentu jest czasem oczekiwania na narodziny i przyjście Jezusa Chrystusa, poznaje wartość oczekiwania, czuwania, zasłuchania, cierpliwości, rozumie czym są: lampion, kalendarz i wieniec adwentowy.

13. Idę drogą krzyżową – uczeń poznaje wydarzenia związane z męką i śmiercią Chrystusa oraz istotę i znaczenie ofiary Jezusa na krzyżu.

14. Śpiewa Królowi Hosanna – uczeń zostaje zapoznany z biblijną historią triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, rozumie potrzebę uznania Jezusa jako Króla serc wszystkich ludzi.

15. Alleluja, Jezus żyje – uczeń dowiaduje się, że Jezus został ukrzyżowany, złożony do grobu i trzeciego dnia zmartwychwstał, poznaje istotę świętowania świąt Wielkiej Nocy.

16. Bóg mówi kochaj – uczeń poznaje treść przykazania miłości Boga i bliźniego i pogłębia rozumienie znaczenie przykazania miłości.

17. Znak krzyża – uczeń poznaje istotę Trójcy Przenajświętszej i uczy się właściwego wykonania znaku krzyża.

18. Mówię do Boga Tato – uczeń poznaje prawdę, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, a przez to wszyscy ludzie stanowią Bożą rodzinę, uczy się modlitwy Ojcie nasz.

19. U Jezusa w domu – uczeń poznaje relacje, które istniały w rodzinie Jezusa, Maryi i Józefa i wyrabia w sobie potrzebę rzetelnego wypełniania obowiązków domowych.

20. Jak przeżyć Wielki Post – uczeń uczy się rozumienia znaczenie czasu przygotowania do Świąt Wielkanocnych i potrzeby wyrzeczenia.

21. Łzy św. Piotra – uczeń dowiaduje się kim był św. Piotr, rozumie na czym polegał grzech św. Piotra i poznaje znaczenie miłosierdzia Bożego.

22. Uczę się przebaczać – uczeń dowiaduje się, na czym polega przebaczenie i jak odróżnić przebaczenie od zapomnienia.

23. Uczę się przeproszać – uczeń zostaje uwrażliwiony na potrzebę przeproszenia Boga i ludzi.

24. Uczę się dziękować – uczeń uczy się rozumienia, że wdzięczność jest ważnym elementem życia człowieka i stara się okazać ją Bogu i ludziom.

25. Wieweeeeelkie serce – uczeń poznaje przypowieść o miłosiernym Samarytaninie i wyrabia w sobie postawę miłości wobec Boga i ludzi.

III. Kościół wspólnotą zjednoczoną miłością i sakramentami

26. Jestem dzieckiem Boga – uczeń dowiaduje się jakie skutki duchowe przynosi przyjęcie sakramentu chrztu i uczy się podejmowania zadań wynikających z przyjęcia tego sakramentu.

27. Rodzina Boża i jej dom – uczeń rozróżnia pojęcia: kościół jako budowla i Kościół jako Rodzina Boża oraz dowiaduje się jak należy odpowiednio zachować się w kościele.

28. Czy mogę Ci mówić: Mamo? – uczeń poznaje wydarzenia biblijne związane z postacią Maryi i rozumie, że Maryja jest Matką Jezusa i Matką każdego wierzącego. Uczy się na pamięć treści modlitw: „Zdrowaś Maryjo” i „Pod Twoją obronę...”.

29. Boży ochroniarz – uczeń poznaje zasady współpracy z Aniołem Stróżem i uczy modlitwy „Aniele Boży”.

30. Duch miłości – uczeń zapoznaje się z fragmentami Pisma Świętego związanymi z działaniem Ducha Świętego i uczy się rozpoznawania symboli, za pomocą których przedstawiany jest Duch Święty.

31. Źródła Bożego życia – uczeń uczy się rozumienia, że sakramenty zostały ustanowione przez Jezusa i służą pogłębieniu więzi człowieka z Bogiem, potrafi wymienić siedem sakramentów świętych.

32. W niedzielę zawsze jest święto – uczeń dowiaduje się dlaczego niedziela jest świętem dla każdego katolika i pogłębia rozumienie znaczenia prawdziwego świętowania Dnia Pańskiego.

33. Dbam o mój Kościół – uczeń poznaje treść przykazań kościelnych, wyrabia w sobie postawę troski o Kościół.

34. Bóg mi przebacza – uczeń zostaje zapoznany z biblijną historią powrotu syna marnotrawnego, dowiaduje się czym jest sumienie i grzech, uczy się wyrażać żal za grzechy wobec Pana Boga.

35. Pięć kroków do szczęścia – uczeń poznaje poszczególne warunki sakramentu pokuty i uczy się na pamięć tekstu spowiedzi powszechnej.

36. I ty możesz zostać świętym – uczeń dowiaduje się, kim jest święty i błogosławiony, rozumie, w jaki sposób człowiek staje się świętym oraz odkrywa własną drogę do świętości.

IV. Msza Święta

37. Na lekcji u Pana Boga – uczeń pogłębia w sobie umiejętność słuchania Słowa Bożego i poznaje kolejność czytań w trakcie Liturgii Słowa.

38. Poznają życie Jezusa – uczeń poznaje znaczenie słów: Ewangelia i ewangeliści, dowiaduje się kim byli redaktorzy poszczególnych Ewangelii, uczy się interpretacji słowa Ewangelii jako Słowa Życia.

39. Symbol wiary – uczeń zapamiętuje treść modlitwy „Credo” i rozumie jej sens oraz potrzebę wyznawania wiary.

40. Tajemnica naszej wiary – uczeń wyrabia w sobie wysiłek naśladowania Jezusa w ofiarowywaniu się dla innych oraz uczy się głównych cnót Boskich i ludzkich.

41. Chleb z nieba – uczeń poznaje symbolikę i znaczenie chleba, pogłębia rozumienie prawdy o obecności Jezusa pod postaciami chleba i wina, uczy się właściwej postawy przyjęcia Jezusa w Komunii Świętej.

Firma Young Digital Planet została uhonorowana prestiżową nagrodą Feniks 2014 w kategorii multimedia za stworzenie aplikacji „Multimedialna katecheza”. Sekretarz kapituły nagrody Paweł Waszczyk, uzasadniając przyznanie nagrody powiedział, że jest to „katechetyczna pomoc na miarę wyzwań XXI wieku

umiejętnie wykorzystująca najnowsze osiągnięcia technologii komunikacyjnych. Multimedialna publikacja, która w przyjazny dla najmłodszych dzieci sposób na co dzień przybliży im nauki Jezusa Chrystusa”¹.

Należy podkreślić, że aplikacja „Katecheza multimedialna” służy poszerzaniu wiedzy religijnej dzieci i przyczynia się do większej aktywizacji uczniów podczas zajęć. Jest to nowoczesna i atrakcyjna pomoc dydaktyczna, która usprawni i urozmaici katechezy. Na szczególne uznanie zasługuje jej przydatność zarówno dla katechetów, jak i rodziców, którym zależy na religijnym wychowaniu swoich dzieci.

Warto zaznaczyć, że nauczanie religijne wspomagane prezentowaną aplikacją, pozwala nie tylko rozwijać umiejętności informatyczne uczniów, ale przede wszystkim stwarza znakomite warunki dla twórczego rozwoju myślenia dzieci i zainteresowania ich światem wartości i prawdami wiary. Oczywiście żaden program komputerowy nie zastąpi autentycznej relacji nauczyciela z uczniem oraz tradycyjnych metod nauczania, może je jednak uzupełniać i ubogacać. Należy polecać aplikację „Katecheza multimedialna”, ponieważ bez wątpienia służy ona lepszemu poznaniu Chrystusa i nawiązania relacji z Panem Bogiem.

Ks. Adam Bielinowicz
Olsztyn

Ks. Stanisław Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013, ss. 306.

Dzieje poszczególnych nauk są fascynującym doświadczeniem badawczym. Wnikając zaś głębiej – szczegółowe zagadnienia pozwalają na pasjonujące poznawanie przeszłości. I tak jest też z dziejami teologii, a w tym teologii katolickiej, w obrębie której można odnotować znaczące osiągnięcia badawcze, choć nadal są jeszcze pola czekające na zbadanie czy wręcz odkrycie. Kard. Stanisław Hozjusz, biskup warmiński, jest taką postacią, na temat której dysponujemy wieloma opracowaniami, niemniej każdy twórczy głos jest wart odnotowania na polu naukowym. Prezentowana praca ukazała się w serii Biblio-

¹ *Laureaci Nagrody FENIKS i Mały FENIKS*, http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x76942/laureaci-nagrody-feniks-i-maly-feniks/?page=2 (20.02.2015).

teka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (nr 82).

Ks. Stanisław Kozakiewicz jest adiunktem na Wydziale Teologicznym UWM. Wykłada także teologię dogmatyczną w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Jest autorem wielu artykułów, szkiców i studiów. Szczególnie interesuje się chrystologią, soteriologią, eklezjologią, teologią laikatu oraz teologią rzeczywistości ziemskich. Autor także już wcześniej opublikował kilka naukowych tekstów poświęconych kard. Hozjuszowi.

Pracę otwiera dość obszerny wstęp (s. 7–17). Z kolei całość materiałów podzielono na cztery rozdziały, a te na paragrafy. Już na tym etapie można wyrobić sobie dobry, wstępny ogłód całego dzieła i podejmowanych w nim badań.

Pierwszy rozdział opatrzone tytułem „Wprowadzenie w kontekst historyczno-teologiczny” (s. 19–64). Wskazano na uwarunkowania społeczno-polityczne XVI-wiecznej Europy, a także na sytuację Kościoła. Ważnym wydarzeniem był sobór trydencki widziany jako odnowa Kościoła i teologii. Tutaj także nakreślono życie i działalność Stanisława Hozjusza.

„*Fontes salutis. Kościelne źródła zbawcze*” (s. 65–184) to tytuł kolejnego rozdziału. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa są niewyczerpanym źródłem odkupienia. Natomiast Słowo Boże ma funkcję zbawiającą. Zdaniem S. Hozjusza, Eucharystia jest nieustannie odnawiającym się źródłem zbawienia. Wskazano także, że sakramenty są eklezjalnymi misteriami zbawczymi. Zaakcentowano rolę Tradycji Kościoła w porządku zbawienia.

W trzecim rozdziale autor podjął temat: „*Instrumenta salutis. Przekaz zbawienia*” (s. 185–244). Ks. S. Kozakiewicz mocno akcentuje zagadnienie tajemnicy Kościoła jako miejsca zbawienia. Wskazuje na wymiar instytucjonalno-hierarchiczny Kościoła – jedyny i skuteczny gwarant dóbr soteryjnych. Ważne są – Tradycja apostołska i patrystyczna. Natomiast Kolegium biskupów i urząd Piotrowy są przekazem zbawienia. W kontekście ówczesnych procesów zwrócono uwagę, że rekatolizacja – powrót do Kościoła – jest jedyną szansą zbawienia.

„*Udział człowieka w procesie zbawczym*” (s. 245–281) to zagadnienie rozpatrywane w rozdziale ostatnim. Autor podkreśla jedną z fundamentalnych kwestii: Wiara i usprawiedliwienie. Ważna jest wiara człowieka widziana jako przyjęcie zbawienia. Nie pominięto newralgicznego zagadnienia: nawrócenia i pokuty człowieka. Modlitwa zaś widziana jest jako pomoc w drodze do zbawienia. Wreszcie wskazano na zbawczy sens ludzkiej ofiary i cierpienia.

Książkę zamyka zakończenie (s. 283–289) oraz streszczenie w języku angielskim (s. 291–292). Ponadto, zamieszczono wykaz skrótów (s. 293–294) oraz bibliografię (s. 295–306).

Należy podkreślić, że każdy z rozdziałów kończy próba podsumowania przeprowadzonych rozważań.

Studium nad dogmatycznymi elementami występującymi w nauczaniu kard. Stanisława Hozjusza jest istotnym osiągnięciem badawczym ks. Stanisława Kozakiewicza. Hozjusz to nie tylko ważna postać w polskiej teologii, ale także światowej. Jego nauczanie oddziaływało szeroko na ówczesne chrześcijaństwo. Było to oddziaływanie nie tylko teologiczne czy religijne, ale również społeczne i kulturowe, a w jakimś sensie i polityczne.

Podejmując wskazany temat, ks. Kozakiewicz słusznie stwierdził w zakończeniu: „Nauka o zbawieniu należy do istoty religii. Każda religia proponuje człowiekowi zbawienie, czyli uwolnienie od zła, szczęście, ocalenie, udane życie doczesne, a nade wszystko życie wieczne. [...] Sługa Boży, kardynał Stanisław Hozjusz, światły człowiek renesansu, gorliwy pasterz lokalnego Kościoła warmińskiego, mądry kardynał, czyli też senator, zaufany i najbliższy współpracownik biskupa Rzymu – w swoim nauczaniu – na pierwszym miejscu stawiał zbawienie” (s. 283).

Jednak, jak słusznie zauważył autor, „niniejsze opracowanie nie jest tylko prezentacją wycinka XVI-wiecznej historii teologii w zakresie soteriologii i eklezjologii katolickiej, ale także próbą ukazania rozwoju tych dyscyplin w perspektywie minionych prawie pięciu wieków” (s. 17). Zwłaszcza ten ostatni wątek jest szczególnie interesujący i zasadniczo poświęcony mu został ostatni rozdział książki, choć pewne wątki wybrzmiewają także i w innych miejscach.

Złożoność i wielorakość chrześcijańskiej Europy omawianego okresu jest trudna. W sensie ideowym wydaje się jednak, że pewnym kluczem może być rozróżnienie takich pojęć, jak: reformacja, kontrreformacja i katolicka reforma (por. s. 19–20). Autor wyjaśnia swoje stanowisko w tej kwestii przede wszystkim w rozdziale I. Jest on dość uproszczony i schematyczny. Jakimś usprawiedliwieniem może być stwierdzenie: „[...] autor przedkładanej rozprawy w swoich badaniach postępował przede wszystkim jako teolog, dokonujący ujęć syntetycznych i rozwojowych” (s. 17). Właśnie jeszcze teologia, zwłaszcza w jej badaniach historycznych, w jej rozwoju wymaga wyraźniejszego sięgania do jej *Sitz im Leben*. To jest jeden z ważnych elementów gwarantujących poprawność odczytywania przeszłości.

Pewne wątpliwości budzi użycie terminu „uniatyzm” w tak szerokim rozumieniu (s. 242). Raczej oznacza on model i metody dążenia do urzeczywistnienia jedności Kościoła przez połączenie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskokatolickim i utworzenie Kościoła unickiego. Oczywiście, w przeszłości jest to sięganie – zwłaszcza do bardzo bliskiego kard. S. Hozjuszowi – określenia „*extra Ecclesiam salus nulla*”, głosząc obowiązek nawrócenia braci odłączonych w celu zapewnienia im zbawienia.

W wykazie skrótów brak konsekwencji w opisach czasopism oraz dzieł zwartych, np. miejsca czy roku wydania. Występują błędy pisowni łacińskich wyrazów, np. *millennio* (s. 294). Brak w wykazie skrótów, np. „AK” (s. 297); „SE” (s. 298). Przypisy zostały sporządzone mało starannie, co powoduje, że niekiedy trudno je odczytać, np. „HE 1, XLVI,6-8; M 363” (s. 41). Nie ma konsekwencji w kolejnym powoływaniu się na tę samą pozycję bibliograficzną, np. J. Dyl (s. 30–34). Dostrzec można częste różnice w opisie dzieł w bibliografii i przypisach (np. s. 37–305; 37–300; 254–296). Ponadto, brakuje dzieł z przypisów w bibliografii – zabrakło zatem staranności redakcyjnej oraz edytorskiej.

Dzieło ks. prof. Stanisława Kozakiewicza wpisuje się twórczo w szerokie badania, jakie podejmowane są na Warmii nad życiem, działalnością i spuścizną pisarską kard. S. Hozjusza. Był on tu wszakże biskupem diecezjalnym w latach 1551–1579. Jest to zatem cenne rozeznawanie historii lokalnego Kościoła, a w dalszej perspektywie i tych ziem oraz ich mieszkańców.

Już na początku refleksji o doktrynie S. Hozjusza trzeba pamiętać, że nie studiował systematycznie teologii, był raczej humanistą i prawnikiem, wykazywał jednak szczególne zamiłowanie do nauki o Bogu i szybko przyswoił sobie sposób teologicznego myślenia. Może właśnie dzięki temu, że nie znał w sposób pogłębiony i teoretyczny teologii scholastycznej i że nie wciągnięto go w formalne schematy średniowieczne, umiał połączyć formalną erudycję humanistyczną z treściami teologicznymi.

Zaprezentowana nauka o zbawieniu ma wiele walorów praktycznych, wynikających z zapotrzebowania na przeciwstawienie się poglądom innowierców. Wykład koncentrował się, co słusznie podejmuje autor rozprawy, na Chrystusie Zbawicielu, w którego świetle przedstawił podstawowe prawdy wiary, z których wyprowadzał wnioski dla życia chrześcijańskiego i pracy duszpasterskiej. Stanisław Hozjusz, w swych pismach, odzwierciedla teologiczne zapotrzebowania Polaków XVI stulecia, a ich poprawne odczytanie wymaga odniesienia do burzliwych dziejów okresu jemu współczesnych przemian w Kościele.

Przywołane w książce w ramach źródeł dzieła Stanisława Hozjusza są świadectwem jego głębokiej wiary i umiłowania Kościoła. Mocno akcentował on troskę o zbawienie tych, którzy przeszli na stronę reformacji luterkańskiej. Wzywał do apostołskiej pracy nad nawróceniem innowierców. Natomiast za konieczne do osiągnięcia zbawienia uważał wyznawanie nauki o współistotności Syna Bożego z Ojcem. Podkreślał, że odkupienie dokonało się przez mękę i śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu. W tej perspektywie wydaje się, że zbyt słabo wiązał fakt zmartwychwstania z ideą odkupienia.

Kreśląc szersze perspektywy nauczania kard. Stanisława Hozjusza, warmiński badacz formułuje następującą opinię, która ma bardzo wyraźny sens ewan-

gelizacyjny: „Jakkolwiek bowiem żyjąc i zgłębiając chrześcijańską prawdę o swoich Kościołach konfesyjnych, należy nieustannie poszukiwać dróg chrześcijańskiej jedności, o którą przecież modlił się sam Jezus Chrystus, zanosząc modlitwę do Ojca Niebieskiego za nas i za tych, którzy przyjdą po nas (por. J 17)” (s. 289). Jest to bardzo ważny wniosek wyciągnięty z nauki o zbawieniu, jaki prezentuje doktryna kard. Stanisława Hozjusza, widziana już w perspektywie teologii współczesnej, a zwłaszcza w duchu ekumenicznego przewartościowania zapoczątkowanego w nauczaniu Soboru Watykańskiego II.

Oczywiście przedstawiona nauka o zbawieniu nosi znamiona typowe dla swego czasu. Jednak nie można dopatrywać się w niej jakiejś stagnacji czy braku wrażliwości. Ówczesny kontekst, a zwłaszcza wielość procesów religijnych, wymagały wyjątkowej staranności w prezentowaniu nauczania Kościoła katolickiego i kard. Stanisław Hozjusz okazał się tutaj wręcz geniuszem. Wydaje się, że autorowi książki udało się to dobrze ukazać. Odniesienia zaś do późniejszego nauczania Kościoła i teologów jeszcze bardziej potwierdzają wartość dorobku naukowego Warmińskiego Biskupa, który jest chlubą polskiej teologii.

Bp Andrzej F. Dziuba
Warszawa

Zbigniew Zarembki, *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, Toruń 2013, ss. 408.

Potrzeba opieki nad wspólnotami rodzinnymi wyznacza zasadnicze posłannictwo Kościoła w świecie. W środowisku domowym człowiek przychodzi na świat, a następnie otrzymuje pierwsze wychowanie, w ramach którego przyswajają wartości i zasady niezbędne do późniejszego, odpowiedzialnego uczestniczenia w życiu społecznym. Oddziaływanie rodziców na dzieci obejmuje nie tylko kwestię wymiany dóbr doczesnych, takich jak pożywienie, dach na głowę, odzież itd. W pierwszej kolejności rodzice kształtują bowiem osobowość młodego pokolenia, co wyraża się w formowaniu sumienia, a także tożsamości psychofizycznej jednostki. Przyjmując komplementarną koncepcję społeczeństwa i jednostki w ramach relacji zachodzących w małżeństwie i rodzinie, nie można pominąć takich instytucji, jak Kościół, który w swojej istocie jest sakramentem otwierającym człowieka na Boga. Rozwój jednostki dotyczy również kwestii jej relacji z wymiarem nadprzyrodzonym, a ściślej ukierunkowania osoby ludzkiej na Absolut. Właśnie we wspólnocie uczniów Chrystusa osoba staje się zdolna do nawiązania relacji z Bogiem i doświadcza jedności z Nim, a w efekcie

sumiennie wypełnia swoje powołanie w świecie¹. Konkretnie zadania małżonków, a następnie rodziców, w następujący sposób przedstawiają Ojcowie Soborowi w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele; wszystkie one mają ogromne znaczenie dla przedłużenia rodzaju ludzkiego, rozwoju osobowego i życia wiecznego poszczególnych członków rodziny oraz dla godności, trwałości, pokoju i pomyślności samej rodziny i całego rodzaju ludzkiego. Instytucja małżeństwa i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków”². Wypełniane powinności żon i mężów, także pełniących role rodzicielskie, warunkują trwanie społeczności zarówno w wymiarze biologicznym, jak i duchowym. Rodzina stanowi konieczne ogniwo pomiędzy jednostką a społeczeństwem.

Ks. Zbigniew Zarembski, w pracy zatytułowanej *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, wskazuje jednoznacznie, że rodzinne formy życia są konieczne do prawidłowego rozwoju jednostki i społeczeństwa. Swoistym czynnikiem wyzwającym zainteresowanie rodziną ze strony Kościoła był Sobór Watykański II. Powyższa prawda znajduje odzwierciedlenie w strukturze omawianej pracy. Autor rozpoczyna swoje analizy od charakterystyki dokumentów soborowych (rozdział I), koncentrując się zwłaszcza na dokumentach bezpośrednio dotyczących wspólnoty rodzinnej. Prezentuje także instytucje posoborowe „promujące małżeństwo i rodzinę”. Pierwszy rozdział kończy charakterystyka sytuacji rodzin w Polsce w okresie po Soborze Watykańskim II. Autor przedstawia opis owej sytuacji zarówno w jej modelowym wymiarze, jak również w aspekcie jej konkretnych realizacji. Punktem zwrotnym, którego skutkiem było przededefiniowanie społecznej roli rodziny, jest rok 1989. Genezę zjawisk, jakie miały miejsce po transformacji ustrojowej, autor opisuje w następujący sposób: „Po roku 1989 w Polsce pojawił się pluralizm we wszystkich dziedzinach życia. Do głosu doszło upowszechnienie liberalnych poglądów etycznych w odniesieniu do życia małżeńsko-rodzinnego, szerzenie postaw antyklerykalnych i antykościelnych, wskutek czego osłabł autorytet religii i duchownych w kształtowaniu poglądów na tematy rodzinne, wzrosła natomiast aktywność ugrupowań politycznych głoszących, że rodzina jest sprawą prywatną” (s. 98). Inicjatywy Episkopatu Polski w okresie po Soborze zostały ukazane i omówione w rozdziale II. Zaangażowanie biskupów obejmowało dwa klasyczne obszary. Po pierwsze, wyrażało się w kształtowaniu bazy teoretycznej, czego efektem było opracowywanie instruk-

¹ Por. KK 1.

² KDK 48.

cji, programów oraz wydawanie dokumentów i listów. Należy wyróżnić także inicjatywę powołania studiów nad rodziną, gdzie w sposób systemowy dokonuje się analiz funkcjonowania najbliższych człowiekowi wspólnot naturalnych. Po drugie, w wymiarze praktycznym kluczowe znaczenie miała kwestia zaangażowania episkopatu w dialog z władzami państwowymi. Celem owego dialogu była ochrona religijnego charakteru życia rodzinnego. Poszanowanie wartości chrześcijańskich jest w istocie formą obrony człowieka, realizowaną zarówno w wymiarze cielesnym, jak i duchowym. W omawianej części opracowania autor zwraca uwagę na ciekawą strategię działania Kościoła w okresie powojennym. Kościelne nauczanie w omawianym okresie było przede wszystkim zdominowane przez elementy defensywne, służące obronie doktryny przed wpływem komunizmu. W dalszej kolejności wypracowano soborową koncepcję małżeństwa, aplikując ją następnie do konkretnych sytuacji. Ostatnie lata nauczania biskupów koncentrują się na promowaniu polityki prorodzinnej jako rozwiązania najpełniej służącego sprawiedliwości społecznej. W trzecim rozdziale autor analizuje zagadnienie duszpasterstwa rodzin w Polsce, przedstawiając historię jego powstania i rozwoju. Podnosi zwłaszcza następujące zadania, przypisane duszpasterstwu rodzin: „[...] dokształcanie religijne, zawodowo-etyczne pracowników wszystkich stopni leczenia oraz przygotowanie do konkretnego działania w takich zakresach, jak: poradnictwo rodzinne, wydawanie publikacji i prowadzenie działalności naukowej” (s. 200). W opinii ks. Zaremskiego owe cele stanowią wyraz służby Bogu i człowiekowi. W ramach owych zadań sytuuje się również sposób aplikowania nauczania soborowego do konkretnej sytuacji Kościoła w Polsce. W czwartym rozdziale autor prezentuje „istotne obszary troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę”. Wspólnota uczniów Chrystusa przygotowuje wiernych do świadomego i odpowiedzialnego kształtowania relacji rodzinnych. Łaska sakramentalna stanowi wsparcie w realizacji misji rodzin w świecie, dotyczącej apostołatu miłości. Szczególnym zainteresowaniem ze strony Kościoła jest troska o życie, którego godność autor wyjaśnia w następujący sposób: „Godność życia nie wynika tylko z jego źródła, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z celu, jakim jest przeznaczenie do komunii z Bogiem. Kościół w swoim nauczaniu ujmuje wartość życia w kategoriach świętości” (s. 296). Życie człowieka znajduje swoje spełnienie w Bogu. Dla jednostki oznacza to, że jest ona stworzona do relacji z Absolutem, dzięki której permanentnie ubogaca swoją naturę. Kwestionowanie elementu Boskiego należy w tym kontekście interpretować jako kształtowanie zafałszowanego obrazu osoby ludzkiej. Analizując zagadnienie troski Kościoła o rodzinę, nie można pominąć kwestii pomocy udzielanej w sytuacjach szczególnych. Nawet najdotkliwsze w skutkach tragedie i kryzysy nie są w stanie odebrać człowiekowi nadziei. Spiesząc oby-

watelom z pomocą, Kościół pozostaje otwarty na współpracę z władzami danego kraju. Ważny jest przecież konkretny człowiek, będący jednocześnie chrześcijaninem i obywatelem danej społeczności państwowej.

Każda publikacja dotycząca rodziny, której autor stawia sobie za cel kompleksową prezentację problematyki wiodącego zagadnienia, musi mieć charakter interdyscyplinarny. Korzystanie z dorobku wielu dziedzin nauki wskazuje również na zainteresowania badawcze autora recenzowanej pracy. W przypadku monografii ks. Zaremskiego na pierwszy plan wysuwa się teologiczny aspekt opracowania. Takie zagadnienia, jak sakramentalny charakter małżeństwa czy też eklezjalny wymiar życia rodzinnego, są zaprezentowane przy zasadniczym odwołaniu do nauki objawionej. Ks. Zaremski opanował metodę krytycznej analizy tekstu, zachowując główne przesłanie badanych fragmentów. Omawiana monografia zawiera ponadto liczne odniesienia do nauk społecznych. W pierwszej kolejności autor przywołuje kluczowe dane, dotyczące zjawisk cechujących egzystencję współczesnych rodzin. Problematyka rodziny została także ukazana w kontekście polityki społecznej. Ks. Zaremski wskazuje zarówno na elementy pozytywne, jak również na mankamenty zaangażowania państwa w promocję życia rodzinnego. Kolejnym atutem pracy, potwierdzającym jej interdyscyplinarny charakter, jest problematyka historyczna. Autor w sposób obiektywny i źródłowy przedstawia fakty z dziejów powojennej Polski i Kościoła, rzutujące na specyfikę troski wspólnoty Chrystusowej o rodzinę. Ponadto, w omawianej publikacji są obecne również odwołania do etyki, filozofii oraz ekonomii.

Co cenne, styl wywodu jest zrozumiały i klarowny. Właściwe dla siebie treści znajdują w niej zarówno adepci pierwszych lat studiów teologicznych, jak też doktoranci czy profesorowie. Wręcz godna podziwu jest logika prezentowanych analiz. Autor wyjaśnia konieczne pojęcia. Odwołuje się do właściwych dokumentów Kościoła, a także formułuje wnioski ściśle dotyczące poruszanego zagadnienia. Uwzględnia również aktualne uwarunkowania, dotyczące sytuacji rodzin oraz Kościoła. Wzorcowy charakter pracy ks. Zaremskiego wyraża się także w poprawnym sposobie cytowania materiałów źródłowych.

Rodzina wspiera człowieka na drodze do zbawienia. Analizowanie sytuacji współczesnych wspólnot rodzinnych stanowi więc element refleksji zbawczej, którą winien podjąć każdy człowiek wierzący. Publikacja ks. Zaremskiego w tymże aspekcie jest zachętą do promowania obrazu osoby ludzkiej, która w przychylnym dla siebie środowisku jest w stanie zdobywać coraz wyższe cele.

Ks. Janusz Szulist
Toruń

Volker Reinhardt, *Pius II. Piccolomini. Der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie*, München 2013, SS. 392.

W sierpniu 2014 r. minęło 550 lat od śmierci Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, włoskiego humanisty, poety, dyplomaty i papieża, który jako Pius II zasiadał na Stolicy Piotrowej w latach 1458–1464. Papież ten powszechnie uznawany jest za prekursora włoskiego, a więc także europejskiego renesansu. Cesarz Fryderyk III za tę działalność ozdobił go laurem. Na trwałe Piccolomini wpisał się także w dzieje Prus, bowiem w 1457 r. został wybrany na biskupa warmińskiego. Wyboru tego w okresie wojny trzynastoletniej dokonało w Głogowie kilku kanoników warmińskich. Eneasza Piccolomini nigdy nie przybył na Warmię, zresztą dokumenty milczą w tym zakresie, zatem nawet nie wiemy, czy miał taki zamiar. Wkrótce na warmińskiej stolicy biskupiej zastąpił go Paweł Legendorf, a on sam objął najwyższy urząd w Kościele. Do dziś sklepienie katedry fromborskiej, oprócz wielu kapeluszy kardynalskich, zdobi replika tiary papieskiej, przypominająca o związkach Piusa II z diecezją w Prusach.

W kontekście jubileuszu śmierci Eneasza Piccolominiego ukazała się w Niemczech w 2013 r. jego biografia, wydana przez monachijskie wydawnictwo C.H. Beck. Autorem książki jest Volker Reinhardt, zatrudniony od 1992 r. jako profesor historii powszechnej i Szwajcarii w okresie nowożytnym na Uniwersytecie we Fryburgu. Reinhardt jest uznanym i cenionym fachowcem w zakresie włoskiego renesansu. Opublikował kilkanaście książek poświęconych tej tematyce. W 2012 r. został członkiem Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk. Volker Reinhardt ma zatem wszelkie kompetencje naukowe, by przygotować biografię Eneasza Piccolominiego.

Książka podzielona została na siedem rozdziałów zakończonych epilogiem. Wykorzystano w niej przede wszystkim autobiograficzne dzieło Eneasza Piccolominiego *Commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contigerunt*, wydane drukiem w 1984 r. przez Bibliotekę Watykańską, przetłumaczone na język polski w 2005 r. przez bp. prof. Juliana Wojtkowskiego¹. Reinhardt sięgnął także po inne dzieła archiwalne, m.in. wydane na początku XX w. listy Piccolominiego, jego wiersze oraz pisma z zakresu historii i geografii. Zamieszczone na końcu książki wykaz literatury to uporządkowana cała spuścizna literacka Piusa II oraz przegląd ważniejszych opracowań dotyczących tej postaci.

Czytelnik, zagłębiając się w biografii Piccolominiego, szybko zauważy, że Reinhardt oprócz podania wielu faktów historycznych dzieli się z czytelnikiem licznymi domysłami i przypuszczeniami. Zachowano wprawdzie chronologię

¹ Pius II, *Pamiętniki*, tłum. J. Wojtkowski, Marki 2005.

zdarzeń, narrację osnuto wokół autobiograficznego dzieła *Commentarii*, wprowadzono nawet przypisy odsyłające do tekstów źródłowych, ale całość Reinhardt spiął klamrą własnych dywagacji. Krytycznego czytelnika mogą razić opisy pochodzące z wyobraźni i ogólnej wiedzy historycznej Reinhardta, a nie pochodzące z archiwaliów, jak choćby ten o przyjaźni z kuzynem Goro Lolli (s. 31), o wysokich kosztach pobytu Piccolominiego w Bazylei w 1432 r. (s. 44) czy o urokach Szkocji (s. 56). Podobna ocena może dotyczyć analizy i interpretacji fresków Bernardino di Betto, zwanego Pintoricchio, umieszczonych na ścianach biblioteki katedralnej w Sienie (s. 38, 52, 87–89, 158). Biografia Eneasza Sylwiusza Piccolominiego autorstwa Reinhardta to publikacja popularnonaukowa.

Szczególny zawód spotka badaczy zajmujących się przeszłością Prus i szukających w biografii Piccolominiego kulisów jego wyboru na biskupa warmińskiego. Kwestia ta zupełnie nie interesowała Reinhardta. Był to dla niego niewiele znaczący epizod, który podsumował tylko jednym zdaniem: „Również diecezja warmińska, którą mu papież Kalikst przekazał jako komendę, to znaczy bez zobowiązań duszpasterskich, nie dawała prestiżu, nie wspominając o trudnościach z jej objęciem i związanych z nią dochodach” (s. 190).

Warto odnotować, że sam Piccolomini w *Commentarii* poświęcił temu wydarzeniu znacznie więcej uwagi: „W Prusach, które kiedyś były zwane Vlmerigia, a leżą nad Morzem Bałtyckim, był wspaniały i przebogaty Kościół, który zwą Warmińskim, potężny wielu zamkami i miastami oraz rozległym dominium. Lecz gdy wybuchła zażarta wojna pomiędzy Zakonnikami Błogosławionej Maryi Teutonów, którzy panowali nad Prusami a Królem Polski, do którego Prusowie odpadli, sam Kościół bardzo podupadł, a ponieważ część ciągnęli ku sobie Zakonnicy, a część Polacy i wrywali sobie wsie oraz miasta. Tymczasem umarł Franciszek, Biskup tego Kościoła. Większa część kanoników postulowała Eneasza na Biskupa. Reszta podzieliła się, jedni wybrali Lutka, radcę Króla Polski, drudzy innego kapłana spośród tych, którzy byli z Zakonnikami Teutonami. Posiadanie Kościoła od początku dane zostało Lutkowi, lecz gdy Kalikst, zgadzając się na postulację kanoników powierzył zarząd Kościołem Eneaszowi, jego przedstawicielowi przekazane zostało posiadanie także tej części, którą objął Lutko, nie mający odwagi przeciwstawić się kardynałowi. Eneasza zaś dostąpiwszy potem papieżstwa, przełożył nad tym Kościołem Pawła Legendorfa, który bez przeciwnika kieruje nim aż do dnia dzisiejszego”².

Przypuszczalnie Volker Reinhardt w ogóle nie miał zamiaru szerzej zajmować się kwestią powierzenia przyszłemu papieżowi diecezji warmińskiej. Marginalnie odnotował zapis autobiograficzny Piccolominiego. Nie dotarł do żadnych

² Ibidem, s. 67.

nowych materiałów źródłowych, bo zapewne nawet ich nie poszukiwał. Nie zarysował pruskiej perspektywy tej nominacji. Nie sięgnął nawet do niemieckojęzycznego opracowania Antoniego Eichhorna *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*³, w którym już w 1860 r. syntetycznie przedstawiono kulisy wyboru Piccolominięgo. Krótko rzecz ujmując, autor biografii nie wniósł nic nowego do dotychczasowego stanu wiedzy. Reinhardta interesuje wyłącznie Eneasza Piccolomini jako polityk, humanista, kardynał i papież, jako moderator wielkiej polityki europejskiej. Nie zajmuje się detalami, a takim w jego ocenie było objęcie pruskiej diecezji.

Jeszcze raz należy podkreślić duży walor popularyzatorski książki Volkera Reinhardta i z tego powodu uzasadnione byłoby jej przetłumaczenie na język polski. Konieczne jednak byłoby poszerzenie polskiej wersji językowej o omówienie kwestii powierzenia diecezji warmińskiej Piccolominięmu.

Ks. Wojciech Zawadzki
Elbląg

³ Zob. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 1 (1860), s. 128–140.

Wykaz skrótów

- Arch. Paderborn – Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn
CzWD – Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne: organ urzędowy Częstochowskiej Kurii
FC – Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym *Familiaris consortio*
GStA PK – Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem
GWK – Ecclesiastica: Pismo Urzędowe Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
KDK – Konstytucja Duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*
KDS – Kronika Diecezji Sandomierskiej. Miesięcznik poświęcony sprawom diecezji
KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
KKWD – Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne
KUDE – Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej
ŁWD – Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne
MDG – Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej
MDP – Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej
MkAP – Miesięcznik kościelny Archidiecezji Poznańskiej
MPP – Miesięcznik Pasterski Płocki. Organ Urzędowy Diecezji Płockiej
OsRomPol – *L'Osservatore Romano*, polskie wydanie
Prezb – Prezbiterium: Pismo urzędowe Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej
SA – Sąd Administracyjny
SN – Sąd Najwyższy
StPast – Studia Pastoralne
SWD – Sosnowieckie Wiadomości Diecezjalne: Organ urzędowy Kurii Diecezjalnej
WA – Wiadomości Archidiecezjalne: Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach
WAG – Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej
WAW – Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie
WDG – Wiadomości Diecezji Gliwickiej: Pismo Urzędowe
WDP – Wiadomości Diecezjalne Podlaskie: Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej
WDS – Wiadomości Diecezjalne Siedleckie
WUDO – Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej
WWK – Wrocławskie Wiadomości Kościelne: Pismo Urzędowe Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej