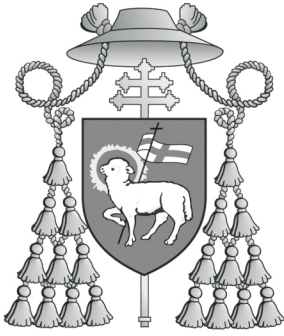


ISSN 0137-6624



STUDIA

58

2021

WARMIŃSKIE

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

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

RECENZENCI

Artur Andrzejuk, Beata Bilicka, Roman Bezsmertny, Mykhailo Boichenko, ks. Janusz Bujak, ks. Grzegorz Chojnacki, Yuriy Chornomorets, ks. Wojciech Cichosz, ks. Bogdan Czyżewski, Roman Dodonov, ks. Tomasz Duma, Michał Głowala, ks. Mirosław Gogolik, Iryna Horokholinska, Honorata Jakuszko, Sławomir Józwiak, Roman Jurkowski, Andrii Khudenko, ks. Andrzej Kiciński, Iwona Kolasieńska-Pasterczyk, ks. Cezary Korzec, ks. Dariusz Kotecki, Serhii KostiuCHKov, Inna Kostyrya, Alla Kravchenko, ks. Zdzisław Kupisiński, Viacheslav Kuzmenko, Olga Kyvliuk, Marek Lis, ks. Wiesław Łużyński, ks. Erwin Mateja, Antoni Mironowicz, ks. Piotr Mrzygłód, ks. Maciej Olczyk, Ivan Ostashchuk, ks. Andrzej Pietrzak, Marek Piwowarczyk, ks. Jan Przybyłowski, Małgorzata Przybysz-Zaremba, ks. Jarosław Różański, Evgeniya Ryabeka, Dmytro Shevchuk, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Adam Skreczko, Yaroslav Sobolevskyi, ks. Grzegorz Sokołowski, ks. Waldemar Szczerbiński, ks. Jan Szpet, Witold Świętosławski, Serhii Terepyschchy, ks. Piotr Tomasik, Serhii Troyan, Volodymyr Tsyvkh, Irina Utiuzh, ks. Marcin Wysocki, Victor Vashkevich, Mikhail Zhuk

REDAKTORZY TEMATYCZNI

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

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

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

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Emilia Wilk (native speaker – język angielski)

ADRES REDAKCJI

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

e-mail: studiawarmińskie@onet.pl

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

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

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

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

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2021

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. 38, ark. druk. 32

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 592

SPIS TREŚCI

Filozofia

Marek Sokołowski, <i>Religijne aspekty filmu „Historia o proroku Eliaszu z Wierszalina” Krzysztofa Wojciechowskiego</i>	7
Karol Jasiński, <i>Współczesne wyzwania chrześcijaństwa w dobie kryzysu wiary</i>	25
Rafał Andrzej Michalski, „Fundus animae” – Herderowska koncepcja nieświadomego podłoża ludzkiej podmiotowości	43
Zdzisław Kieliszek, Ewa Gocłowska, <i>Losy i charakter Kreona z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa w kontekście Arystotelesowskich wyznaczników tragizmu</i>	61
Hennadii Shypunov, Mykhailo Kovalchuk, <i>Dialogic Basis of the Categories of “Openness” and “Tolerance” to the “Other” in Modern Political Discourse – Martin Buber and Gabriel Marcel (Dialogiczne podłoże kategorii „otwartości” i „tolerancji” wobec „Innego” we współczesnym dyskursie politologicznym – Martin Buber i Gabriel Marcel)</i>	87
Vladyslav Zhuravskyy, <i>Analiza koncepcji pola racjonalności z perspektywy tomistycznego substancjalizmu</i>	101
Marta Śliwa, <i>Reception of Francis Hutcheson’s Views in Immanuel Kant’s Philosophy of the Power of Judgment (Recepcja poglądów Francisca Hutchesona w filozofii refleksyjnej władzy sądzenia Immanuela Kanta)</i>	119
Serhii Terepyschchi, Anastasiia Kostenko, <i>Media Literacy and Information Security in Education (Umiejętność korzystania z mediów i bezpieczeństwo informacji w edukacji)</i>	133
Vladyslava Zaichko, <i>Language Policy for International Students in Ukrainian Higher Education Institutions (Polityka językowa wobec zagranicznych studentów w ukraińskich instytucjach szkolnictwa wyższego)</i>	143
Oleksandr Horban, Hanna Lavrynenko, <i>The “Legitimation Trap” of Political Power in the Context of the Philosophy of Universalism of Political Existence („Pułapka legitymizacji” władzy politycznej w kontekście filozofii uniwersalizmu politycznego istnienia)</i>	161
Irina Lomachinska, Ruslana Martych, <i>Religious Education in the European Educational Space: Social and Cultural Context (Edukacja religijna w europejskiej przestrzeni edukacyjnej: kontekst społeczny i kulturalny)</i>	173
Olga Dolska, Nataliia Godz, „Cogito ergo sum et sentio ergo sum”: <i>Philosophical Reflections on Contemporary Education („Cogito ergo sum et sentio ergo sum”: filozoficzne refleksje o nowoczesnej edukacji)</i>	189
Yuliia Aleksandrova, <i>The Paradigm of Science Education: an Attempt of Philosophical and Conceptual Foundations Explication (Paradygmat naukowej edukacji: próba eksplikacji filozoficznych i pojęciowych założeń)</i>	205
Galina Zhukova, Iryna Mordous, <i>Virtual Platform of Educational Institutionalism in the Context of Social Transformations (Wirtualna platforma edukacyjnego instytucjonalizmu w kontekście przemian społecznych)</i>	219

Teologia

Agnieszka Laddach, <i>Współczesne próby autoreformy Kościoła w dobie kultury pluralizmu. Przyczynek do szczegółowej analizy</i>	237
Adam Drozdek, <i>Nieuwentijt’s Defense of the Bible (Nieuwentijt w obronie Biblii)</i>	251
Zdzisław Żywica, <i>Pareneza dla „Umiłowanych” w zagrożeniu wiary i zbawienia w Liście Judy</i>	267

Anna Zellma, <i>Formacja katechetów – inspiracje Dyrektorium o katechizacji</i>	285
Ryszard Hajduk, <i>Pope Francis' Renewal of Pastoral Care in the Logic of Mercy</i> (<i>Papieża Franciszka odnowa działalności duszpasterskiej w logice</i> <i>miłosierdzia</i>)	301
Adam Bielinowicz, <i>Zastosowanie technologii informacyjno-komunikacyjnych</i> <i>w szkolnym nauczaniu religii w świetle najnowszych dokumentów</i> <i>katechetycznych</i>	319
Jacek Jan Pawlik, <i>Niezgodność pojmowania kultury w projekcie</i> <i>międzykulturowości z nauczaniem Kościoła</i>	335
Paweł Rabczyński, <i>Vademecum ekumeniczne dla biskupów nowym impulsem</i> <i>na drodze ku jedności chrześcijan</i>	353
Sylvia Mikołajczak, <i>Uczestnictwo w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania</i> <i>pandemii Covid-19. Studium empiryczne</i>	371

Nauki o rodzinie

Cezary Opalach, <i>Potrzeby psychiczne małżonków w czasie epidemii koronawirusa</i> <i>COVID-19 na podstawie świadectw członków wspólnoty Domowego Kościoła</i>	393
Barbara Rozen, <i>Komunikacja z osobą chorą i będącą u kresu życia – znaczenie</i> <i>terapeutyczne</i>	409
Ewa Beata Baruk-Dzięcioł, <i>Doświadczenie posiadania rodziny prokreacji</i> <i>jako czynnik modelujący językowy obraz rodziny u młodych kobiet</i>	433

Prawo

Bartosz Trojanowski, <i>Prawo wiernych do sakramentu namaszczenia chorych</i> <i>w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego. Próba doprecyzowania kryterium</i> <i>„używania rozumu” w kwestii dzieci i niepełnosprawnych umysłowo</i>	447
--	-----

Historia

Krzysztof Kwiatkowski, <i>Zamek w Beżławkach i jego domniemywane funkcje</i> <i>administracyjne</i>	463
Tetiana Meleshchenko, <i>Brothers in Arms: Features of the Ukraine – NATO</i> <i>Partnership in the 1990s. (Braterstwo broni: charakterystyka partnerstwa</i> <i>Ukraina–NATO w latach dziewięćdziesiątych XX w.)</i>	477

Sprawozdania

Ewelina M. Mączka, <i>Sprawozdanie z V Międzynarodowego Sympozjum</i> <i>Familiologicznego „Rodzina – Polityka – Globalizacja. Wspomnienia</i> <i>z walki o rodzinę Stefana Kardynała Wyszyńskiego” (13–14 maja 2021 r.)</i>	493
--	-----

Recenzje

Mateusz Pencuła, <i>Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej,</i> <i>Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, ss. 247</i> (Karol Jasiński)	499
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Z Matką Pana w Kazachstanie,</i> <i>Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, ss. 313</i> (Jakub Akonom)	503

CONTENTS

Philosophy

Marek Sokołowski, <i>Religious Aspects of the Film "The Story of the Prophet Elias of Wierszalin" by Krzysztof Wojciechowski</i>	7
Karol Jasiński, <i>Contemporary Challenges of Christianity in Times of Faith Crisis</i>	25
Rafał Andrzej Michalski, <i>"Fundus animae" – Herder's Concept of the Unconscious Ground of Human Subjectivity</i>	43
Zdzisław Kieliszek, Ewa Gocłowska, <i>The Fate and Character of Creon from Sophocles' "Theban Trilogy" in the Context of Aristotle's Determinants of Tragedy</i>	61
Hennadii Shypunov, Mykhailo Kovalchuk, <i>Dialogic Basis of the Categories of "Openness" and "Tolerance" to the "Other" in Modern Political Discourse – Martin Buber and Gabriel Marcel</i>	87
Vladyslav Zhuravskyy, <i>Analysis of the Field of Rationality from the Perspective of Thomistic Substantialism</i>	101
Marta Śliwa, <i>Reception of Francis Hutcheson's Views in Immanuel Kant's Philosophy of the Power of Judgment</i>	119
Serhii Terepyshchyi, Anastasiia Kostenko, <i>Media Literacy and Information Security in Education</i>	133
Vladyslava Zaichko, <i>Language Policy for International Students in Ukrainian Higher Education Institutions</i>	143
Oleksandr Horban, Hanna Lavrynenko, <i>The "Legitimation Trap" of Political Power in the Context of the Philosophy of Universalism of Political Existence</i>	161
Irina Lomachinska, Ruslana Martych, <i>Religious Education in the European Educational Space: Social and Cultural Context</i>	173
Olga Dolska, Nataliia Godz, <i>"Cogito ergo sum et sentio ergo sum": Philosophical Reflections on Contemporary Education</i>	189
Yuliia Aleksandrova, <i>The Paradigm of Science Education: an Attempt of Philosophical and Conceptual Foundations Explication</i>	205
Galina Zhukova, Iryna Mordous, <i>Virtual Platform of Educational Institutionalism in the Context of Social Transformations</i>	219

Theology

Agnieszka Laddach, <i>The Current Attempts of the Roman Catholic Church's Self-reformation in the Age of Pluralism Culture. Contribution to a Detailed Analysis</i>	237
Adam Drozdek, <i>Nieuwentijt's Defense of the Bible</i>	251
Zdzisław Żywica, <i>Parenesis for the "Beloved" in a Threat of Faith and Salvation in the Epistle of Jude</i>	267
Anna Zellma, <i>Formation of Catechists – Inspirations from Directory for Catechesis</i>	285
Ryszard Hajduk, <i>Pope Francis' Renewal of Pastoral Care in the Logic of Mercy</i>	301
Adam Bielinowicz, <i>Application of Information and Communication Technologies in School Religion Teaching in the Light of the Latest Catechetical Documents</i>	319
Jacek Jan Pawlik, <i>Incompatibility of the Concept of Culture Used in the Project of Interculturality with the Teaching of the Church</i>	335

Paweł Rabczyński, <i>An Ecumenical Vademecum for Bishops as a New Impulse on the Road to the Unity among Christians</i>	353
Sylvia Mikołajczak, <i>Participation in the Sunday Holy Mass during the Covid-19 Pandemic. An Empirical Study</i>	371

Family Studies

Cezary Opalach, <i>The Psychological Needs of the Spouses During the COVID-19 Coronavirus Epidemic on the Basis of the Testimonies of Members of the Home Church Community</i>	393
Barbara Rozen, <i>Communication with a Sick Person and at the End of Life – Therapeutic Importance</i>	409
Ewa Beata Baruk-Dzięciół, <i>Experience of Having a Family of Procreation as a Factor Shaping the Linguistic Image of the Family in Young Women</i>	433

Law

Bartosz Trojanowski, <i>The Right to the Sacrament of Anointing the Sick. The Issue of Children and Mentally Disabled</i>	447
---	-----

History

Krzysztof Kwiatkowski, <i>Castle in Beżławki and its Alleged Administrative Functions</i>	463
Tetiana Meleshchenko, <i>Brothers in Arms: Features of the Ukraine – NATO Partnership in the 1990s</i>	477

Reports

Ewelina M. Mączka, <i>Sprawozdanie z V Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego „Rodzina – Polityka – Globalizacja. Wspomnienia z walki o rodzinę Stefana Kardynała Wyszyńskiego” (13–14 maja 2021 r.) (Report on the 5th International Symposium of Familiology “Family – Politics – Globalization. Reminiscences of the Fight for the Family of Stefan Cardinal Wyszyński”, May 13–14, 2021)</i>	493
--	-----

Reviews

Mateusz Pencuła, <i>Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, ss. 247 (Atheistic apologetics of religion in contemporary Polish philosophy) (Karol Jasiński)</i>	499
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Z Matką Pana w Kazachstanie, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, ss. 313 (With the Mother of the Lord in Kazakhstan) (Jakub Akonom)</i>	503

Marek Sokołowski¹
 Wydział Nauk Społecznych
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Religijne aspekty filmu „Historia o proroku Eliaszu z Wierszalina” Krzysztofa Wojciechowskiego [Religious Aspects of the Film “The Story of the Prophet Eliazs of Wierszalin” by Krzysztof Wojciechowski]

Streszczenie: Kino o tematyce religijnej to wielowątkowy nurt w historii światowej kinematografii, mieszczący w sobie wiele podejść zarówno do tematyki wiary religijnej, problematyki *sacrum*, jak też różnie prezentowanej duchowości. O religijnym charakterze filmu decyduje współcześnie nie temat i treści religijne, lecz problematyka i sposób jej rozwiązania. Wychodząc od zagadnienia definicyjnego ujęcia kina o tematyce religijnej, autor opracowania kieruje swoją uwagę na film mieszczący się w owym nurcie, jakim jest *Historia o proroku Eliaszu z Wierszalina*, który został zrealizowany w 1997 r. przez reżysera Krzysztofa Wojciechowskiego. Obraz jest fabularyzowaną opowieścią biograficzną o Eliaszu Klimowiczu, prawosławnym proroku z Podlasia, założycielu sekty z Grzybowszczyzna.

Summary: The article is an attempt to determine whether in the history of world cinema there is a separate film genre that can be termed as religious cinema or whether there are only features with religious and sacred themes. Based on the analysis of the groundbreaking cinematographic works, the article explores this subject. The author of the study directs his attention to a film that falls within the stream of religious cinema. It is the film *Story of a Prophet Elijah from Wierszalin*, is a fictionalized biographical story about Elijah, an Orthodox prophet from Podlasie, the founder of the sect of Grzybowszczyzna.

Słowa kluczowe: film religijny; *sacrum* w kinie; prawosławie; Eliazs Klimowicz; sekta z Grzybowszczyzny.

Keywords: religious film; the sacred in the cinema; Orthodoxy; Eliazs Klimowicz; sect from Grzybowszczyzna.

¹ Marek Sokołowski, Katedra Socjologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. ks. F. Szrajbera 11, 10-007 Olsztyn, Polska, marek.sokolowski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2658-9880>.

*Oto ja pošlę wam proroka Eliasza
przed nadejściem dnia Pańskiego,
dnia wielkiego i straszego
(Księga Malachiasza III – 23)*

1. Kino o tematyce religijnej – zarys problematyki

Tematyka wzajemnych związków kina i religii jest – po przeszło stu dwudziestu latach, jakie minęły od wynalezienia kinematografii – bogata i wielowątkowa. W wielu specjalistycznych opracowaniach z zakresu filmoznawstwa pojawia się zagadnienie, które można sprowadzić do pytania, czy mamy współcześnie do czynienia z odrębnym już gatunkiem filmowym, wstępnie nazwanym kinem religijnym, kinem *sacrum* lub też filmem o tematyce religijnej, wykorzystującym liczne wątki i motywy z życia świętych, zagadnienia duchowości i wiary, opisy Kościoła, tematy biblijne (Bobowski S., 2007, Przyłipiak M., Kornacki K., 2002, Wright M.J., 2007, Kempna-Pieniążek 2013, Legan M. 2016). Odrębną grupę filmów stanowią te, których tematem są prawdy czy też dogmaty religijne, potraktowane w autorski sposób, odczytane na nowo przez twórców i reżyserów filmowych, jak miało to chociażby miejsce w telewizyjnym serialu *Dekalog* autorstwa Krzysztofa Kieślowskiego. Według Ewy Modrzejewskiej (1987, s. 71) zagadnienie religia a film jest szerokie i możemy je rozpatrywać oraz badać na wielu poziomach (Wawrzynów K.J., Wojtyra W.Z., 2020). Raz – pojmując religię całościowo i ogólnie, skupiając się na sprawach przeżycia religijnego, na tropieniu elementów *sacrum*, dwa – rozszczepiając ją na poszczególne wyznania, religie, Kościoły, a tu już mamy do czynienia z różnorodnością problemów. Jako mniejsze zagadnienie w całym kompleksie spraw związanych z tematem filmu i religią można wyróżnić np. inspirację ewangeliczną w kinie.

O religijnym charakterze filmu decyduje współcześnie nie temat i treści religijne, lecz problematyka i sposób jej rozwiązania. Co rozumiemy zatem przez film religijny? Sprawa nie wydaje się łatwa i oczywista do zdefiniowania. Krzysztof Zanussi, który uchodzi za najbardziej chrześcijańsko czy religijnie zorientowanego reżysera polskiego, na pytanie, co rozumie przez film religijny odrzekł, że odpowiedź jest trudna, ponieważ w jego ocenie pytanie jest źle postawione. „Wszak mało jest filmów – twierdził – które by z tego punktu widzenia należało rozpatrywać. Zawsze [...] staram się wystrzegać etykiety film religijny. Nie sądzę, by ta etykieta wszędzie była potrzebna [...]. Dlatego nie mogę powiedzieć, czy jakiś film jest religijny czy katolicki. To moim zdaniem – bardzo niebezpieczny teren, na którym łatwo o fałszywą interpretację albo wręcz o nadużycie [...]. Nie

jestem przekonany, że chcę widzieć Biblię zobrazowaną. Tu tkwią problemy, jakie nastroczają mi filmy Zeffirellego [...], owych świętych słów nie powinno się wyrażać za pomocą obrazów” (Zanussi K., 1990, s.10). Zdaniem Zanussiego najważniejsze nie są ściśle religijne treści i obrazy, tylko wizja, światopogląd, obraz świata, który przez swój utwór – wyraża realizator, kwestia, czy obraz świata, który przedstawia, jest zgodny z chrześcijańską wiarą czy nie. Wymowa ideowa czy filozoficzna filmu polegałaby nie na występowaniu zewnętrznych akcesoriów i wątków, lecz na zakodowanym w nim światopoglądzie, wizji, próbie wskazania potencjalnemu widzowi odpowiedzi na jego egzystencjalne pytania. W zależności od tego film (czy też inny utwór artystyczny), może mieć charakter religijny, ateistyczny czy agnostyczny. Historycy kina dowodzą jednak, że „religia z wielkim trudem znajduje duchowe powinowactwa z żywiołem filmu, i dobrze o tym wiadomo rozumnym reżyserom. Tylko ci samotni, którzy odrzucają całą kuszącą efektywność kinową, którzy poszukują doskonałości w prostocie i skupieniu, odważają się na obrazowanie świata teistycznego” (Garbicz A., Klinowski J., 1987, s. 29).

W opinii Aleksandra Ledóchowskiego (1987, s. 122–123), w historii i teorii kina nie przyjęły się takie pojęcia, jak „kino sakralne” czy w ogóle film religijny. Film – według krytyka – utrwała jedynie opis życia, a zatem także pewne elementy związane z religią: pokazuje postacie kapłanów i zakonników, sceny liturgiczne w kościołach, różne praktyki wiernych, a także inne świadectwa i symbole, jak krzyże, kapliczki i figury, ale nic ponadto, dlatego też nieuprawnione jest posługiwanie się wspomnianym terminem.

Odmienneą interpretację w polskim filmoznawstwie przyjmuje Tadeusz Sobolewski (1983), który twierdzi, że w pewnym sensie każde przeżycie filmowe ma w sobie cechy przeżycia religijnego, istnieje zatem swoiście pojmowane *kino sacrum*. Motywacja przeżycia religijnego tkwi w formie filmowej, nie jest jedynie typem subiektywnej recepcji widza. Obecność filmu religijnego w kinematografii światowej nie jest związana z jakąś swoistą predestynacją filmowego środka wyrazu do przekazywania treści religijnych. Gdyby tak było, obserwując udział medium filmowego w przekazywaniu treści religijnych, można byłoby się dziwić, iż pomimo owej predestynacji filmu do najbardziej adekwatnego wyrażania wartości religijnych, w tak nieznacznym stopniu film ową predestynację realizuje. Czy mamy wobec tego do czynienia ze swoiście pojmowaną teologią kina, która w krajach zachodnich zaczęła się rozwijać po II wojnie światowej? Pionierską w tym zakresie refleksję, wprowadzającą w zagadnienie tego, czym jest film religijny na gruncie polskiego filmoznawstwa, przygotowała Mariola Marczak (2000), opisując i poddając analizie poetykę filmu reli-

gijnego, w innym swoim opracowaniu zastanawiając się, czy widz ma tak naprawdę do czynienia z filmem religijnym czy też ze specyficznym pojmowaną duchowością w kinie (Marczak M., 2002, s. 28–33). W kontekście przywoływanych opinii nie powinna dziwić konstatacja Magdaleny Kempny-Pieniążek, że o filmie religijnym pisze się „z wielkimi trudnościami”: „Niewykluczone, że problem ten wyglądałby zgoła inaczej, gdyby – w kontekście zachodzących już od dziesięcioleci przemian – w sposób odmienny zaczęto postrzegać samą istotę filmu religijnego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dotychczasowe definicje tego zjawiska, w świetle ewolucji współczesnego kina, nie są satysfakcjonujące”, dlatego też przywoływana autorka proponuje „zawiesić rozważania” dotyczące filmu religijnego jako gatunku, gdyż w ślad za Krzysztofem Loską – stwierdza, że coraz trudniej mówić o tożsamości gatunkowej (Kempna-Pieniążek M., 2013, s. 52). Postmodernistyczny przełom wprowadził nowy typ refleksji do teorii filmu, kino religijne w systemie gatunków zaczęto postrzegać w dwojaki sposób, co zwerbalizował Tomasz Kłys: „Hasło »film religijny« ewokuje dwojakiemu typu utwory. Z jednej strony przychodzą na myśl filmy mniej lub bardziej »ilustracyjne« wobec historii opisywanej na kartach Starego i Nowego Testamentu oraz filmy hagiograficzne. [...]. Z drugiej strony określenie »film religijny« przywołać musi na myśl dzieła twórców uprawiających wysokiej rangi kino artystyczne, będące wyrazem albo religijności autorów [...], albo ich metafizycznych pytań, wątpliwości, poszukiwania prawdy” (Kłys T., 2005, s. 185). Dlatego też o tym, czy dany film zostanie uznany za chociażby potencjalnie religijny, decydują czynniki subiektywne, gdyż religijność filmu jest czymś, co rodzi się w kontakcie dzieła z reprezentującym określone wartości i odpowiednio przygotowanym odbiorcą. „Niemniej jednak badacze nie rezygnują z wysiłków zmierzających do ustalenia sposobów, za których pomocą religijność może być ewokowana na ekranie” (Kempna-Pieniążek M., 2013, s. 54).

Światowa encyklopedia filmu religijnego (Lis M., Garbicz A., 2007, s. 8), w odredakcyjnym wstępie stawia pytania o to, czy sztuka iluzji, magicznego oczarowywania widza ruchomymi obrazami może być religijna, tzn. czy może prowadzić do doświadczenia Boga, do otwarcia na nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości? Jednoznaczna odpowiedź nie jest łatwa, jednakże jak stwierdzają jej redaktorzy, pozostaje bezdyskusyjnym faktem, że niemal od zarania historii kina jego twórcy, pochodzący z różnych obszarów geograficznych i kulturowych, wywodzący się z różnych tradycji religijnych, inspirowani różnorodną motywacją, podejmowali i wciąż podejmują tematykę religijną. Omówienia przedstawione w encyklopedii uwzględniają obrazy fabularne i dokumentalne (w tym animowane i muzyczne), które zostały uznane za religijne dzięki uwzględnieniu kilku kry-

teriów, takich jak: 1) filmy o tematyce biblijnej, 2) adaptacje dzieł literackich uznawanych szeroko za religijne, 3) filmowe hagiografie oraz biografie postaci istotnych dla poszczególnych religii czy wyznań, 4) filmy o ludziach, którzy poświęcili się Bogu i służbie bliźnim, 5) filmy, których twórcy na różne sposoby zmagają się z motywowaną wiarą moralności, 6) filmy „ukrytej religijności”, których analiza pozwala na dostrzeżenie głębokich znaczeń duchowych czy metafizycznych oraz 7) wybrane filmy, które chociaż powierzchownie eksploatują tematykę religijną (śmierć, zaświaty, piekło), jednak przez wielu widzów identyfikowane są jako religijne. Autorzy haseł zrezygnowali z prezentacji filmów, w których pojawiające się wątki i motywy religijne wykorzystywane były wyłącznie w charakterze rekwizytu.

Najliczniejszą grupę filmów w obrębie kina religijnego stanowią filmy bezpośrednio odwołujące się do tekstów Pisma Świętego w sposób bezpośredni, będące rodzajem ilustracji wydarzeń biblijnych. Tego typu rodzaj opowieści filmowej pojawia się już w początkach kina, wraz z pojawieniem się filmów pasyjnych, takich jak *Męka Chrystusa* zrealizowanego w 1897 r. (Kolasińska I., 2001, s. 197). Prawdziwa fala fascynacji historiami biblijnymi pojawiła się w pierwszej dekadzie XX w., kiedy to wytwórnie Pathe i Gaumont wprowadziły do kin obrazy: *Józef sprzedany przez swych braci*, *Sąd Salomona*, *Daniel w lwiej jamie*, *Uczta Baltazara*, *Życie Mojżesza*. Powstające wówczas filmy epatowały przesytem dekoracyjności, ekspresywną kreacją aktorską i tradycyjną ikonografią. Tekst Pisma Świętego traktowany był przez laickie wytwórnie w sposób epicki i redukowany do poziomu anegdotycznego. Efekt teatralizacji, tak widoczny w tych produkcjach, ewokuje heroiczny los bohaterów Starego Testamentu: Abrahama, Mojżesza, Dawida, Józefa, Daniela, Judyty, Saula, Rebeki, Jeftego i innych. Kolejna dekada przynosi fascynację życiem i męką Chrystusa, wpisując Nowy Testament w kontekst historyczny i pogranicza kultury judeo-chrześcijańsko-rzymskiej. Do spopularyzowania tego tematu posłużyła powieść laureata literackiego Nobla Henryka Sienkiewicza *Quo vadis*, którą w sposób widowiskowy przekłada na język filmowy Enrico Gauzzoni w roku 1913 (Regiewicz A., 2011, s. 130). Jednakże obok kina pasyjnego powstaje wiele obrazów, które odwołują się do tematu męki Chrystusa (*Cywilizacja* Griffitha czy *Nietolerancja* Ince’a), aby w sposób paraboliczny ukazać ponadczasowe problemy, takie jak nietolerancja czy nienawiść. Opowieści te przypominają z jednej strony kino historyczne, z drugiej zaś film przygodowy. W ten nurt wpisują się nieco późniejsze superprodukcje amerykańskie: *Ben Hur* (w reżyserii F. Niblo) i *Król królów* (w reżyserii Cecila B. DeMille), utrwaliły w wyobraźni masowej ikony Chrystusa, Maryi i innych postaci Nowego Testamentu.

Film biblijny, za sprawą Cecila B. DeMille'a, zmierza ku gatunkowi przygodowemu z elementami obyczajowymi. DeMille nie był pionierem widowiska biblijnego, jednak to on nadał mu prawdziwą rangę. Jego trylogia: *Dziesięcioro przykazań* (1923), *Król królów* (1927), *Pod znakiem krzyża* (1932) oraz superprodukcje powojenne w rodzaju filmu *Samson i Dalila* (1949), ukształtowały kanon gatunku filmowego, który przyjęto nazywać kinem biblijnym (Lis M., 2005, Sokołowski M. 2002, s. 63–64). Nie można było odmówić jego filmom inscenizacyjnego przepychu i perswazyjnej siły, chociaż po latach wartość artystyczna jego biblijnych widowisk nie jest zbyt wysoka. Przez kolejne lata historii biblijne wpisywały się w tego typu hollywoodzki wzorzec ukazywania wydarzeń Starego i Nowego Testamentu (Regiewicz A., 2011, s. 130–131).

Zmiany w zakresie realizacji filmów o tematyce religijnej przynoszą lata sześćdziesiąte XX w., które dały dużą swobodę w ukazywaniu tematów ewangelicznych. Szczególnie ciekawe transpozycje życia i męki Chrystusa film biblijny zawdzięcza kinu autorskiemu. Obrazy Piera Paola Pasoliniego (*Ewangelia według świętego Mateusza*), Luisa Buñuela (*Mleczna droga*), Roberta Rosseliniego (*Mesjasz*) czy Franca Zeffirellego (*Jezus z Nazaretu*) zwróciły kino ku przeżyciu duchowemu. Wizerunek Chrystusa oscyluje w nich między ofiarą, męczennikiem za sprawy ludu, zwykłym człowiekiem przychodzącym do potrzebujących a Zbawicielem, który świadomie i bez wątpliwości przychodzi wypełnić wolę Ojca. Natomiast filmy odwołujące się do Starego Testamentu powracają do konwencji superprodukcji (*Dziesięcioro przykazań*, w jednej z ról m.in. gwiazdor Omar Sharif, 2006; *Noe: wybrany przez Boga*, w roli głównej Russell Crowe, 2014), chociaż nie można im odmówić aspiracji ilustracyjnych i inscenizacyjnego rozmachu.

Thomas Leitch, podejmując pytanie „co to znaczy kręcić film, który jest wierny Ewangelii”, wskazuje trzy „ideały wierności”: pierwszy to „leksykalna wierność wobec szczegółów tekstu, wobec warstwy językowej [...], wobec kluczowych zdarzeń i ich kolejności”, drugi „opiera się na pojęciu »rzekomości«” i dąży do odtworzenia „biblijnego świata jako autentycznego w szczegółach”, trzeci ideał, o charakterze bardziej moralnym i duchowym niż historycznym, „implikuje pytanie o to, co dziś, dla współczesnych widzów, znaczą nauczanie, męka i śmierć Jezusa”. Najbliższa pierwszego ideału byłaby *Ewangelia wg świętego Mateusza* Piera Paolo Pasoliniego (Pitrus A., 2002; Kletowski P., 2013) oraz *Pasja* Mela Gibsona. Drugi ideał bliski jest żądaniom autentyzmu stawianym przez Cecila B. DeMille'a (reżysera *Dziesięciorga przykazań*, 1956), ideał trzeci spoczywa w dużej mierze na odbiorcach – oczekujących w filmowym Jezusie „Mesjasza z białej klasy średniej, przedstawianego jak święty” z jednej strony bądź jako

„uosobienie ludzkości” (*Jesus Christ Superstar*, 1973; *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, 1988), służące „jako »piorunochron« dla fundamentalnych lęków widzów i przekonań na temat moralnej i duchowej walki niezależnie od ich religijnej przynależności” (Leitch T., 2004, s. 207 n).

Ważną rolę w procesie odnowienia gatunku, który po okresie lat sześćdziesiątych powoli tracił widzów, odegrał film *Pasja* (2004) Mela Gibsona, który skupia się na obrazie męki Jezusa od momentu modlitwy w Ogrodzie Getsemani do chwili śmierci na krzyżu. To kino bardzo sugestywne, operujące dramatyzmem i gwałtownością w ukazywaniu scen pasyjnych, makabrycznymi w scenach torturowania ciała Chrystusa. Film wywołał dyskusje zarówno religijne, jak i polityczne (oskarżano Gibsona o antysemityzm), brak obiektywizmu, zbytne epatowanie okrucieństwem. (Dopartowa M., 2004, s. 29–46). Teologowie zarzucali mu, że nie przedstawił w filmie Chrystusa – Syna Bożego – tylko człowieka, torturowanego i zamęczonego na śmierć. Jezus według Gibsona nie jest Mesjaszem, ale samozwańczym nauczycielem, a Żydzi – religijną grupą interesu, którym Jezus odbierał wyznawców, więc się go pozbyli rękami Rzymian (Sokołowski M., 2007, s. 113–129). Artystyczna wizja Gibsona doczekała się skrajnych ocen, mówiących, iż jest to „kino rzezi uwzniośnione do rangi religijnej ekstazy”, „odpychająca masochistyczna fantazja” czy też „biblijne płótna Caravaggia” albo „jeden z najbardziej okrutnych filmów w historii kina” (Słowińska K., 2004; Zalewski T., 2004).

2. Polskie kino w poszukiwaniu *sacrum*

Termin *sacrum* – jako określający wspólne to wszystko co religijne – wprowadził w nurt dwudziestowiecznej myśli europejskiej, nawiązując do Rudolfa Otto i Gerarda van der Leeuwa, religioznawca Mircea Eliade. Oparł się on na zasadniczej opozycji *sacrum* – *profanum* i uczynił ją narzędziem badania rzeczywistości. Dla historii zbawienia wszystko jest objęte Bożym planem, uczestniczy w stającym się Bożym Królestwie i jako takie może być uznane za święte. Przeciwwagą pojęcia *sacrum* są te elementy, które pozbawione są własności metafizycznych, zjawiska nieuświęcone, określane jako *profanum* (Eliade M., 1970). Dychotomia *sacrum* i *profanum* najpełniejsze rozwinięcie znalazła w pracach Eliade, stając się narzędziem badań nad kulturą i istotą religijności. Studia tego autora stworzyły nową perspektywę badawczą dla wielu gałęzi humanistyki, a rosnące zainteresowanie przedmiotem znalazło potwierdzenie w licznych opracowaniach niezwiązanych bezpośrednio z religioznawstwem, teologią, socjologią religii, jak literaturoznawstwo, kulturoznawstwo czy filmoznawstwo

(Kolasińska-Pasterczyk I., 2007). Korzystając z tej opozycji, spójrzmy, chociaż w okrojonej formie, jak polskie kino poszukiwało *sacrum* i to w czasach, kiedy było ideologicznie skazane na *profanum*.

Tematyka religijna w polskiej kinematografii powojennej, realizowanej po 1945 r., obfituje w wiele dramatycznych „zwrotów akcji”, gdyż dzieje polskiego kina zawsze wyznaczała oś aktualnych wydarzeń społeczno-politycznych oraz ideologia, nakazująca realizację „jedynie słusznych tematów”. Krzysztof Kornacki (2004) w swojej monografii przedstawił owo zagadnienie, opisując realizacje filmowe wyprodukowane w latach 1945–1970. Szczególnie reprezentatywne dla wspomnianego okresu są filmy *Matka Joanna od Aniołów* (1960) Jerzego Kawalerowicza i *Drewniany różaniec* (1964) Ewy i Czesława Petelskich. Wymowa wymienionych filmów, wynikająca z analizy i interpretacji ich estetycznych struktur w powiązaniu z różnymi kontekstami zewnętrznymi, jest jednoznacznie negatywna zarówno wobec religii, jak i Kościoła. Przedstawia Kościół w perspektywie marksistowskiej, nie jako wspólnotę ludzi wierzących, lecz jako instytucję, i to o charakterze opresyjnym wobec jednostki, której najbardziej elementarne potrzeby są tłamszone. Szczególnie jest to widoczne w filmie Petelskich, którego akcja dzieje się w 1936 r. w sierocińcu prowadzonym przez siostry zakonne. Film, utrzymany w ciemnej tonacji emocjonalnej, zrealizowany został w okresie nasilenia konfliktu państwo – Kościół, z zamiarem ściśle antyklerykalnym jako paszkwil i polemika z katolicką pedagogią. W sposób zdeformowany odnosi się do chrześcijańskiej koncepcji ascezy, uznając za jej istotę patologię. Nieco inny charakter niesie ze sobą przesłanie *Matki Joanny od Aniołów* Kawalerowicza, będące adaptacją opowiadania o tym samym tytule autorstwa Jarosława Iwaszkiewicza, inspirowanego się historią tzw. diabłów z Loudun (1632–1634). Reżyser zdecydował się odrzucić ze swojej opowieści wszelką rodzajowość, chcąc stworzyć uniwersalny i ponadczasowy moralitet. Plastyka obrazu oparta na kontraście czerni i bieli, malarska uroda filmu sprawiła, że opowieść o trudnej miłości księdza Suryna i Matki Joanny, rozgrywająca się w surowych wnętrzach klasztoru, została odczytana przez widzów nie jako kolejny atak na Kościół i religię (pomimo ostrych protestów ówczesnych biskupów, a nawet apeli do cenzury o zdjęcie filmu z ekranów), lecz ponadczasową opowieść o miłości kobiety i mężczyzny, tyle, że w habitach.

Dla syntetycznego ujęcia tematu polskie kino religijne, istotne znaczenie ma zawsze kontekst polityczny wydatnie wpływający na aktualny kształt relacji państwo/Kościół/kinematografia/film. Przez cały okres PRL-u zauważalna była ambiwalencja postawy władz wobec religii i podobna ambiwalencja postaw filmowców wobec tematu religijnego. W konsekwencji ówczesne filmy miały na ogół charakter polemiczny wobec

Kościoła i religii, ale nie w sposób skrajny. Unikano krytyki tego, co najważniejsze, najświętsze dla katolików: dogmatów, doktryny religijnej, symboli religijnych, bluźnierstwa, ale postawa taka podyktowana była taktyką, a nie szacunkiem dla religii. Przesadna krytyka była niewygodna dla władzy, ze względu na przewidywany negatywny oddźwięk społeczny, gdyż społeczeństwo polskie, zakorzenione w narodowej kulturze od wieków ściśle splecionej z religią katolicką, szanowało swoich hierarchów, a wiarę traktowało jako część swojej tożsamości, także osobowej.

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej w Polsce po roku 1989 (również zmiana nazwy kraju z PRL na RP), zniesienie cenzury, znaczne ożywienie artystyczne spowodowało pojawienie się nowych produkcji, już zupełnie jawnie ujmujących temat religii. To m.in. *Cudowne miejsce* (1994) Jana Jakuba Kolskiego, opowieść o dwóch księżach, niewinnym Jakubie, przybywającym na swoją pierwszą parafię, oraz doświadczonym proboszczu Andrzeju. *Faustyna* (1994) Jerzego Łukaszewicza to biografia – dziś już świętej – siostry Marii Faustyny Kowalskiej, młodej zakonnicy Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, mającej widzenia Chrystusa, zmarłej w wieku 33 lat. Według jej wskazań wileński malarz Eugeniusz Kazimierowski namalował słynny obraz Miłosierdzia Bożego. Jej kult zaczął się szerzyć tuż po jej śmierci, ale długo Kościół katolicki go nie aprobował. Dopiero w latach sześćdziesiątych dzięki staraniom kardynała Karola Wojtyły rozpoczął się proces beatyfikacyjny siostry Faustyny, w 1993 r. papież Jan Paweł II ogłosił ją błogosławioną, w 2000 r. wyniósł jako świętą na ołtarze.

Obraz *Prymas. Trzy lata z tysiąca* (2000), w reżyserii Teresy Kotlarczyk, rozpoczyna się w 1953 r., kiedy to władze PRL-u aresztowały prymasa Polski, kardynała Stefana Wyszyńskiego, nazywanego Prymasem Tysiąclecia. Film przedstawia kolejne trzy lata więzienia, jakim *de facto* było internowanie prymasa. Przewieziony do jednego z klasztorów, przetrzymywany, przesłuchiwany, szykanowany, spędzał wraz ze współwięźniami, siostrą Leonią i księdzem Stanisławem, jeden z najtrudniejszych okresów życia. Film opowiada o drodze duchowego rozwoju Wyszyńskiego, jego słynne stwierdzenie skierowane wobec władzy *non possumus* spowodowało internowanie prymasa. Człowiek kompletnie odizolowany, bezsilny, odnosi nad swoimi oprawcami zwycięstwo duchowe, którego wpływ na współczesne dzieje Polski jest nie do przecenienia.

Pomimo odżegnywania się przez przywoływanego już w tym szkicu Krzysztofa Zanussiego od łatki reżysera filmów o tematyce religijnej, jest on powszechnie kojarzony zarówno przez krytyków, jak i widzów, z tym nurtem kina głęboko refleksyjnego, metafizycznego, z ważnymi pytaniami aksjologicznymi (Sokołowski M., 2009; Marczak M., 2011; Lis M., 2015).

Przypomnijmy ważne dzieła mistrza polskiego kina, lokujące się w obszarze tematyki religijnej, by wymienić tylko *Życie za życie. Maksymilian Kolbe* (1990), film będący opowieścią o heroicznej śmierci w obozie koncentracyjnym świętego Ojca Maksymiliana Kolbe, franciszkanina, który dobrowolnie zgłosił się w obozie na śmierć za jednego z wcześniej wylosowanych współtowarzyszy. *Brat naszego Boga* (1997) na podstawie dramatu Karola Wojtyły to opowieść o życiu malarza Adama Chmielowskiego (1845–1916), znanego jako brat Albert, który poświęcił swoje życie nędzarzom, szukającym schronienia w murach miejskich ogrzewalni Krakowa. Karol Wojtyła jako papież Jan Paweł II w 1983 r. beatyfikował brata Alberta, a sześć lat później ogłosił go świętym. Reżyser podjął się trudnego zadania przełożenia na język filmu tekstu wybitnie scenicznego, który przez swą filozoficzną wymowę i gęstą warstwę językową jest trudny w odbiorze. Tytułowy „brat Boga” był dla księdza Wojtyły w momencie, kiedy pisał swój dramat, wzorem cnót: nie tylko człowiekiem, intelektualistą i artystą, ale także patriotą i chrześcijaninem, który podkreślał fundamentalne znaczenie przykazania miłości i odpowiedzialności za bliźniego. Pomimo tego, że film opowiada o świętym, reżyser uniknął płytkiej hagiografii.

Życie jako śmiertelna choroba przenoszona drogą płciową (2000) jest współczesną opowieścią o lekarzu i naukowcu Tomaszu Bergu (Zbigniew Zapasiewicz), chorym na raka, który w ostatnich momentach swojego życia uzmysławia sobie, że jest daleko od Boga, od łaski wiary. Szuka znaku, który pozwoliłby mu znaleźć harmonię między życiem a śmiercią. Metafizyka autorstwa Zanussiego ukrywa się w szczegółach, nic nie jest powiedziane wprost, reżyser nie ogłasza, że cierpienie uszlachetnia, ale wątpi, czy ból, czysto fizyczny, nie odbiera człowiekowi godności, pokazując przy tym całą brzydotę umierania.

Paleta tematów, jakie związane są z religią we współczesnym kinie polskim, jest dziś barwna i wieloraka, trudno w niewielkich rozmiarów szkicu o wszystkich wspomnieć, odnotować je, dokonać choćby krótkiej charakterystyki. Przyjrzyjmy się jednak w tak zarysowanym kontekście tematycznym bardziej szczegółowo filmowi *Historia o proroku Eliaszu z Wierszalina*, zrealizowanym w 1997 r. przez Krzysztofa Wojciechowskiego. Wymieniony tytuł sprowokował niniejszą refleksję, będąc ciekawą, w warstwie socjologicznej, ale też religioznawczej i kulturowej realizacją opowieści o postaci tyleż niezwyklej, tajemniczej, co i współczesnej, jaką był Eliasza Klimowicz, żyjący na Podlasiu niepiśmienny chłop prawosławny.

3. Inspiracja realnością. Fakty, mity, religijne objawienia

Zagadnienia związane z sektą z Grzybowszczyzny i jej owianym aurą tajemniczości prorokiem Ilją – Eliaszem Klimowiczem (ur. 21.07/2.08 1864 r., zm. 1939/1941), sytuują się w obrębie zarówno socjologii religii, jak i socjologii mniejszości narodowych. To, co udało się ustalić na temat grupy wyznawców proroka Eliasza jest wciąż wiedzą niepełną, zrekonstruowaną na podstawie niewielu świadectw przez badaczy, religioznawców oraz socjologów, zajmujących się mniejszością białoruską oraz prawosławiem (Sieradzan J., 2000, s. 95–112). Jednakże to, co wiemy dziś, dobrze ilustruje mozaikę mechanizmów społecznych, które odnoszą się do zjawisk religioznawczych, społecznych i psychologicznych. „W ten sposób sekta grzybowska, oderwana od swego prawosławnego i białoruskiego kontekstu, jak również od specyficznego punktu historii oraz położenia geograficznego, mogłaby stanowić pewien rodzaj bardziej zuniwersalizowanego laboratorium mikrosocjalnego, odzwierciedlającego bardziej powszechne, a nawet ponadkulturowe procesy społeczne” (Stelmaszuk 2019). W ocenie Agnieszki Jarzyńskiej-Bućko sekta Klimowicza powstała w momencie zaniku tradycyjnej sztuki ludowej, akceptowanych dotąd form życia społecznego, na obszarze pogranicza kulturowo-religijnego, sprzyjającego pojawianiu się różnych odłamów wyznaniowych. Gwałtowność zmian zachodzących po I wojnie światowej wśród społeczności wsi prawosławnych, zamieszkujących tereny pogranicza, spowodowała „erupcję objawień i cudów religijnych o dewiacyjnym charakterze. [...] Szerzyła się przestępczość i nihilizm młodzieży; kwestionowano obowiązujące do tej pory wartości. Nikogo zatem nie dziwiło pojawianie się kolejnych »Chrystusów«, »proroków«, »świętych« i »carów«. W każdym z nich dopatrywano się mistycznego przywódcy, który poprowadzi zagubiony i grzeszny świat ku wiecznemu odkupieniu. Ucieczka w mit miała przywrócić stary porządek, któremu daleko było do ideału, ale przynajmniej był oswojony i w miarę przewidywalny” (Jarzyńska-Bućko A., s. 430).

W literaturze przedmiotu, poświęconej interesującemu nas zagadnieniu, pojawia się sformułowanie sekta, ale też „ruch eliaszowców”, którego używa Daria Szymańska-Kuta (2007, s. 231). Do spopularyzowania zarówno sekty grzybowskiej, jak i mitu Wierszalina, miasta przyszłości, które miało stać się centrum świata po Sądzie Ostatecznym, w ocenie Kacpra Poblöckiego niewątpliwie przyczyniły się publikacje Włodzimierza Pawluczuka (Poblöcki K., 2004).

Zanim przejdziemy do przedstawienia filmu fabularnego, zainspirowanego działalnością sekty Klimowicza, skorzystajmy z refleksji, jakie wysnuł z analizy zarówno historii, jak i z samych dziejów sekty, Włodzimierz Paw-

luczuk, który poświęcił jej zarówno wiele prac naukowych (Pawluczuk W., 1968, 1972), jak i książkę, którą w tytule, zapewne świadomie, zdefiniował jako „reportaż”, chociaż nie jest to typowa książka reporterska (Pawluczuk W., 2008). Jego *Wierszalin. Reportaż o końcu świata* to nieco nostalgiczna podróż w przeszłość, kiedy nad tradycyjną podlaską wsią przewalały się burze historii, wojny, rewolucje, tamtejsi chłopci zaś musieli stoczyć dramatyczną walkę w obronie tradycyjnego kształtu swej duchowości. Przejawami zaś tej walki były zjawiska dziwne i trudno zrozumiałe dla postronnego obserwatora, tym bardziej po upływie kilkudziesięciu już lat, jakie minęły od opisywanych zdarzeń. „We wschodniej Białostocczyźnie, we wsiach prawosławnych, proces upadku tradycyjnej kultury ludowej miał przebieg szczególnie dramatyczny. Zachowana tu długo w nienaruszonym prawie stanie tradycyjna kultura ludowa – poddana została naglej, drastycznej próbie, gdy prawie wszyscy mieszkańcy tych wsi w 1915 roku zostali deportowani przez ustępujące wojska rosyjskie w głąb Rosji. Zetknęli się tam z odmiennymi zwyczajami, z ludźmi o odmiennej kulturze, byli obserwatorami, a często też aktywnymi uczestnikami rewolucji, burzącej od podstaw mityczną chłopską świadomość” (Pawluczuk W., 2008, s. 18).

Podobny los spotkał również Klimowicza, który po powrocie z *bieżeństwa* z Rosji postanowił w 1904 r. wybudować cerkiew. Świątynia, ukończona i wyświęcona w 1929 r., przyciągała tłumy z Podlasia, Wileńszczyzny, Grodzieńszczyzny, Polesia oraz Wołynia. Pawluczuk, cytując kronikę owych dni, spisowaną przez diaka Marczuka o wymownym tytule *Niewytłumaczony obłęd*, opisuje, jak jesienią 1929 ro. przybyły do wsi Cieluszki dwie kobiety, „ze wsi Grzybowszczyzna, sokólskiego powiatu – i zaczęły zbierać ofiary na kupno płaszczanicy [tkanina przedstawiająca złożone do grobu ciało Chrystusa, używana podczas obrzędów wielkanocnych] dla Kryńskiej cerkwi w grodzieńskim powiecie. Opowiadały one, że we wsi Grzybowszczyźnie żyje biblijny prorok Eliasza, który onego czasu wzięty był żywcem do nieba, a obecnie powrócił z nieba, by przygotować naród do wtórnego przyjścia Chrystusa; że wybudował on świątynię, prorokuje i czyni cuda” (Pawluczuk W., 2008, s. 36). W ocenie Marczuka liczba sekciarzy w parafii stale się zwiększała, w powiecie bielskim było ich około tysiąca, a sympatyków kilka tysięcy. Wiara w cudowną moc Ilji – Eliasza Klimowicza stale rosła. Weryfikacją jego posłannictwa miało stać się jego ukrzyżowanie, zaplanowane latem 1936 r. Polnym drogami w porze żniw podążała do proroka procesja, na czele której dźwigano duży drewniany krzyż. „Ludzie podążający za krzyżem nieśli młot i gwoździe. Młot specjalnie kutu u wiejskiego kowala, gwoździe też były robione na zamówienie – większe od zwyczajnych, kanciaste. Wszystko akurat takie, jak na symbolicznej Gólgocie stawianej co roku na środku cerkwi w dni wielkiego po-

stu. Nieśli też koronę cierniową z zardzewiałego kołczastego drutu, zerwaną po drodze z jakiegoś ogrodzenia. Nawet kańczugi do biczowania męczennika mieli ze sobą, nawet pikę z kosi osadzonej na sztorc do przebiccia jego boku. Szli ukrzyżować Chrystusa, który powtórnie na świat zstąpił, tym razem w osobie Eliasza Klimowicza, proroka z Grzybowszczyzny. Należało go ukrzyżować od nowa, bo tamto odkupienie było zbyt dawno, ludzie zapomnieli o ofierze, diabeł się rozpanoszył na świecie, wszędzie zepsucie, grzech, sodomia gomora, nie było innego ratunku dla ludzkości, jak dokonać wtórnego odkupienia” (Pawluczuk W., 2008, s. 53). Do ukrzyżowania nie doszło, wybrany spośród pielgrzymów Judasz, który znał Klimowicza, nie ucałował i nie zdradził Mistrza, który powiadomiony o szykowanym przedsięwzięciu, skutecznie się ukrył.

Próbując ocenić z dzisiejszej perspektywy owe niezwykle wydarzenia, Włodzimierz Pawluczuk dotarł do księdza Sawicza, który w latach dwudziestych był proboszczem prawosławnej parafii w Ostrowcu, do której należała także Grzybowszczyzna, zastanawiając się nad fenomenem zarówno grzybowskiej herezji, jak i tworzenia się nowej religii, opartej na kulcie proroka Eliasza. Ludzka głupota, oszustwa cwaniaków, nawiedzonych typów spod ciemnej gwiazdy, różnego typu zaburzenia psychiczne, to jednak niewystarczające argumenty na to niezwykle zjawisko socjologiczne. Musiała istnieć w owych ludziach jakaś głęboka potrzeba takiego ruchu, gdyż jak zakłada Pawluczuk (2008, s. 62), Eliaz Klimowicz i inni przywódcy sekty nie byli oszustami, nie udawali świętych, mieli zaś wewnętrzne przekonanie o swojej misji, świętości, mieli przywidzenia mistyczne. Oficjalną hierarchię z pewnością irytował samozwańczy kapłan-amator, którego szanowano, czczono, wielbiono bardziej niż księży. Duchowni prawosławni zarzucali Klimowiczowi szerzenie herezji oraz fałszywych interpretacji Pisma Świętego. Również wykształconego księdza Sawicza denerwował niepiśmienny, dukający, ciemny chłop, który w miejsce świętych ikon, zamówił portrety ze swoim wizerunkiem i nakazał umieszczenie ich w cerkwi, w której jego kazań słuchało dziesięciokroć więcej wiernych niż prawowitego duszpasterza.

Swoisty dialog z przywoływaną książką Włodzimierza Pawluczuka podjęła Joanna Tokarska-Bakir, która analizując ruch eliaszowców, potwierdziła, że w obliczu gwałtownych zmian społeczność tradycyjna rozpada się, ale nie każda buduje swój Wierszalin i nie każde zagrożone pokolenie ma swojego Eliasza Klimowicza. Szukając wytłumaczenia, zarzuca Pawluczukowi stereotypowe myślenie, ocenę Wierszalina wyłącznie z perspektywy etnograficznej, ignorującej etyczno-mistyczną, zaś interpretując sny i wizje Ilji, stwierdza, że to coś więcej niż cyniczne odgrywanie roli proroka, to autentyczne doświadczenie mistyczne. „Ruchy chiliastyczne

wszystkich czasów łączy jedno: wyostrzona wrażliwość moralna, powaga w traktowaniu Przymierza, jakkolwiek się je pojmuje, niecierpliwość eschatologiczna, moralna odpowiedzialność. To coś więcej niż chęć naprawienia świata po to, by zaczął się od początku” (Tokirka-Bakir J., 2000, s. 234).

W 1934 r. hierarchia duchowna zaproponowała Eliaszwowi wstąpienie do zakonu w celu jurysdykcji świątyni. Klimowicz przybrał imię zakonne Joan, przywdział ubiór mnicha, lecz niebawem nasilił się jego konflikt z duchowieństwem prawosławnym i wyznawcy proroka odwiedli go od oficjalnych kontaktów ze zwierzchnością. Rozłam zintensyfikował się od tego czasu i trwał aż do 1939 r., a zatem momentu rozpoczęcia się II wojny światowej i wejściu na wschodnie rubieże Rzeczypospolitej Armii Czerwonej. „Po zniknięciu proroka w roku 1940 (prawdopodobnie aresztowało go NKWD), eliaszowcy w większości się rozpierzchli, powracając do głównego nurtu prawosławia. Część z nich jednak utrzymała swój system wierzeń, głównie skupiając się przy mieszkających w Wierszalinie zwolennikach proroka. Ruch eliaszowców funkcjonował w Wierszalinie przez cały okres PRL-owski i rozproszył się dopiero z początkiem lat dziewięćdziesiątych” – podsumowuje Eliza Tomalak (Tomalak E., 2007, s. 243).

4. Audiowizualna ikona Krzysztofa Wojciechowskiego

Z inspiracji zarówno sektą z Grzybowszczyzny, jak i samą postacią Eliasza Klimowicza powstał przed laty spektakl teatralny *Prorok Ilja* Tadeusza Słobodzianka (działalność sekty stała się kanwą trzech dramatów wymienionego autora: *Prorok Ilja*, *Car Mikołaj*, *Śmierć proroka*), jednakże do spopularyzowania postaci proroka, jak i jego sekty, przyczynił się głównie film *Historia o proroku Eliaszu z Wierszalina*, trwający 54 minuty, zrealizowany w 1997 r. przez Fenix Film Studio Filmowe. Autorem scenariusza był pisarz Marian Pilot, zdjęcia do filmu wykonał operator Tomasz Tarasin. W rolę proroka wcielił się uznany aktor teatralny, filmowy i dubbingowy, dyrektor teatrów Henryk Talar.

Fabula opowieści, jak na kino mające ambicję ulokowania się w nurcie filmów religijnych, jest stosunkowo prosta. W swojej historii o proroku Wojciechowski miesza autentyczne wydarzenia z fikcją, wykorzystując charakterystyczne dla rzeczywistości mitycznej motywy: kozła ofiarnego, motyw drogi, cudownego uleczenia, nawrócenia, bratobójczej śmierci. Podobnie jak w wierszalińskich sztukach Słobodzianka nie ma tu wyraźnego podziału na dobro i zło, świętość i grzeszność, *sacrum* i *profanum*, prawdę i fałsz. Wszystko zdaje się względne i pozorne. Historia rozgrywa się

w 1939 r., w niewielkiej wsi w Białostockiem. Oto jesteśmy świadkami jak umiera jedyne dziecko głównego bohatera, Wasyla (Kazimierz Borowiec). Jego zrozpaczona żona Nina (w tej roli Magdalena Celówna), ucieka do Wierszalina, do samowłańczego proroka Eliasza, uznawanego przez wielu jego wyznawców za Syna Bożego, o którym głośno jest na całym Podlasiu. Nina pragnie, aby święty mąż z Wierszalina, budowanego przez niego wraz z wyznawcami nowego Jeruzalem, wyleczył ją z bezpłodności. Wasyl rusza na poszukiwania żony, po drodze napotykając liczne pielgrzymki, modlących się ludzi, czekających na cud, którego sprawcą będzie prorok Ilja. Dociera wraz z nimi do Wierszalina, gdzie na miejscu okazuje się, że żona, usługująca w cerkwi, jest w ciąży. Wasyl nie wierzy w jego cuda, uważa, że Eliazs ją uwiódł i z zemsty za pohańbienie postanawia go zabić. W karczmie, gdzie upija się z rozpacy, spotyka bolszewickich agentów. Jeden z nich daje mu nóż, aby zabił proroka, ale Wasyl nie ma w sobie siły, aby zadać śmiertelny cios. Zdradzony i osamotniony nie może tego pojąć, dlaczego tak się stało, słyszy tylko w odpowiedzi słowa proroka, który tłumaczy, że nie taka śmierć jest mu pisana. Niedoszły mściciel zostaje pomocnikiem Ilji, w finale – biblijnym zdrajcą Judaszem, który wyda oprawcom swojego Mistrza. 1 września wybucha wojna, wylęknieni, przestraszeni wyznawcy proroka modlą się w nocy wraz z Eliazsem i zaczynają go błagać, aby powtórzył ofiarę Chrystusa i dał się ukrzyżować, żeby zatrzymać wojnę i zbawić świat. Tymczasem na wschodnie rubieże Rzeczypospolitej wkracza Armia Czerwona. Ilja wraz ze swoimi uczniami przygotowuje „ostatnią wieczerzę”, w planie obrazu wystylizowaną na fresk Leonarda, w jej trakcie odczytuje Apokalipsę. Jednakże nie dane będzie prorokowi zginąć na krzyżu, ucieka z Wierszalina, symboliczna ofiara Eliasza dokonana się przy pomocy Wasyla, prowadzony przezeń wóz zatrzymują bolszewicy, wkładają na jego ramiona końskie chomąta i prowadzą na swoistą drogę krzyżową, przy polskich i ruskich religijnych śpiewach wyznawców proroka. Epilog filmu stanowią dwa świadectwa współczesnych mieszkańców podbiałostockiej wsi, którzy wierzą, że Eliazs wciąż żyje i powróci w chwale.

Film zawiera wiele scen odnoszących się do Nowego Testamentu, w tym takimi jest ostatnia wieczerza proroka Ilji wraz z jego 12 apostołami, nazwanie mężczyzny, który zostaje jego uczniem, Judaszem. Jeden z filmowych bohaterów, w którego domu wisi portret Karola Marksa i któremu prorok początkowo zarzuca brak wiary, z czasem staje się, jak ewangeliczny Piotr, „ulubionym uczniem”. Istotne znaczenie w planie fabuły ma również wykorzystanie chusty (chusta Weroniki), otarcie twarzy i pozostawienie na chuście śladu odcisniętej, zranionej twarzy. Gest ten w ewidentny sposób przypomina symbolikę ukrzyżowania Jezusa, którą reżyser wy-

korzystał w nowatorski sposób, gdyż oprawcami Ilji w scenie ukrzyżowania nie są rzymscy żołnierze, ale ludzie w mundurach, komuniści mający czerwone opaski na ramionach i radzieckie gwiazdy komisarzy partyjnych na czapkach.

Film nie jest dziełem wybitnym, który mógłby zająć trwałe miejsce w grupie filmów o tematyce religijnej. Jest swoistą audiowizualną ikoną, dokumentującą fragment działalności sekty Eliasza Klimowicza, niepiśmiennego chłopca z podlaskiej wsi, który wypędzał złe duchy, leczył ze ślepoty i pomieszania zmysłów. Wierzyły w niego tysiące, na kolanach pielgrzymowano doń z daleka, setki ludzi sprzedawały gospodarstwa i osiedlały się w Wierszalinie. Obraz Wojciechowskiego portretuje i w pewien sposób unaocznia ludową euforię religijną, w jakiejś mierze charakterystyczną dla terenów Podlasia, tuż przed wybuchem II wojny światowej. To bardziej ciekawostka etnograficzno-socjologiczna, ale trwała wartość filmu polega na przypomnieniu zarówno fascynującej postaci samozwańczego proroka z Wierszalina, jak i jego wyznawców, którzy stworzyli niezwykle ruch społeczno-religijny, przez wiele lat silnie oddziałujący na lokalną społeczność Białostockizny. Reżysera pociągała zapewne w realizacji stworzona już i w pewnym stopniu ugruntowana legenda Wierszalina, którego mieszkańcy nie przyjęli do wiadomości, że świat się zmienia. Doświadczyli okrucieństw I wojny światowej, zesłania w głąb Rosji, Na koniec przyszło im żyć pod nową polską władzą. Nie potrzebowali elektryfikacji, samochodów, nowoczesności, uznając owe nowinki za dzieła szatana. W elementach niezaprzeczalnej naiwności ludzi zamieszkujących białostockie pogranicze zarówno Słobodzianek, jak i Wojciechowski starali się odnaleźć istotne wartości duchowe. Reżyser, inspirowany się zarówno świadectwami historycznymi, jak i tekstem dramatu, w historii proroka Ilji dostrzegł rodzaj głębokiego doświadczenia prawdy związanej z istotą wiary. To zarazem w polskiej kinematografii rzadki przypadek pokazywania nie wyznawców Kościoła katolickiego, ale prawosławia, co prawda w wersji, jaką zaproponował ruch eliaszowców, czy też sekta z Grzybowszczyzny, co czyni ten film wyjątkowym i ważnym w grupie filmów, które za swój temat obrały zagadnienia związane z wiarą i religią.

BIBLIOGRAFIA

- Bobowski Sławomir, 2007, *Między świętością a potępieniem. Martin Scorsese i religia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Bobowski Sławomir, Lis Marek, 2005, *Święci na ekranie filmowym*, Studia Filmoznawcze, nr 26.

- Eliade Mircea, 1970, *Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów*, tłum. Anna Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Garbicz Adam, Klinowski Jacek, 1987, *Kino, wehikuł magiczny. Przewodnik osiągnąć filmu fabularnego. Podróż druga 1950–1959*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Jarzyńska-Bućko Agnieszka, 2012, *Trylogia o końcu świata. Motywy eschatologiczne w wierszalińskich dramatach Tadeusza Słobodzianka*, Colloquia Anthropologica et Communicativa: Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy, t. 5, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kletowski Piotr, 2013, *Pier Paolo Pasolini. Twórczość filmowa*, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa.
- Klys Tomasz, 2005, *Filmy (nie)religijne*, w: Małgorzata Jakubowska (red.), *Między słowem a obrazem*, Wydawnictwo RABID, Kraków.
- Kolasińska-Pasterczyk Iwona, 2007, *Piekła Luisa Buñuela. Wokół problematyki sacrum i profanum*, Wydawnictwo RABID, Kraków.
- Ledóchowski Aleksander, 1987, *Czy nieobecność Boga?*, w: Ewa Modrzejewska, Marian Ray-Ciemieja (red.), *Kino i religia*, Wydawnictwo Dom Wojska Polskiego w Warszawie, Warszawa.
- Legan Michał, 2016, *Film jako ikona*, Sympozjum, nr 1(30).
- Leitch Thomas, 2004, *Słowo filmem się stało – o dylematach ekranizacji Biblii*, tłum. Katarzyna Bykowska, Studia Filmoznawcze, nr 25.
- Lis Marek (red.), 2002, *Ukryta religijność kina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Lis Marek, 2005, *100 filmów biblijnych*, Wydawnictwo RABID, Kraków.
- Lis Marek, Garbicz Adam, 2007, *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków.
- Lis Marek, 2015, *Krzysztof Zanussi. Przewodnik teologiczny*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Marczak Mariola, 2000, *Poetyka filmu religijnego*, Wydawnictwo Arcana, Kraków.
- Marczak Mariola, 2002, *Film religijny czy duchowość w kinie?*, Dekada Literacka, nr 3/4.
- Marczak Mariola, 2011, *Niepokój i tęsknota. Kino wobec wartości. O filmach Krzysztofa Zanussiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Modrzejewska Ewa, 1987, *Inspiracja ewangeliczna w kinie*, w: Ewa Modrzejewska, Marian Ray-Ciemieja (red.), *Kino i religia*, Wydawnictwo Dom Wojska Polskiego w Warszawie, Warszawa.
- Otto Rudolf, (1993) *Świętość*, Wydawnictwo Thesauruss Press, Wrocław.
- Pawluczuk Włodzimierz, 1968, *Sekta Grzybowska – doktryna i ideologia*, Roczniki Białostockie, t. 9, nr 69.
- Pawluczuk Włodzimierz, 1972, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Pawluczuk Włodzimierz, 2008, *Wierszalina. Reportaż o końcu świata*, Wydawnictwo Literackie, Supraśl.
- Pitrus Andrzej (red.), 2002, *Pasolini: tak pięknie jest snić*, Wydawnictwo RABID, Kraków.
- Pobłocki Krzysztof, 2004, *Sekta grzybowska a mit Wierszalina*, w: Irena Borowik, Henryka Hoffmann (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, Wydawnictwo Nomos, Kraków.
- Przyłipiak Mirosław, Kornacki Krzysztof (red.), 2002, *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Regiewicz Adam, 2011, *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmatycznej*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin.

- Sieradzan Jacek, 2004, *Ruch proroka Ilji na tle innych ruchów millenarystycznych*, w: Ewa Matuszczyk, Maciej Krzwośz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Słowińska Kamila, 2004, *Jezus horror*, Wprost, nr 10.
- Sobołowski Tadeusz, 1983, *Przeżycie religijne w kinie*, Kino, nr 3.
- Sokołowski Marek, 2016, *Kościół katolicki wobec świata mediów i społecznej komunikacji*, w: Marek Sokołowski (red.) *Blask religii. Media w poszukiwaniu sacrum i autorytetów*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Sokołowski Marek, 2007, *Krwawe misterium. „Pasja” Mela Gibsona jako przykład kina o tematyce religijnej*, w: Marek Sokołowski, *Kultura – Media – Komunikacja wiary. Wybrane problemy aksjologii w społeczeństwie informacyjnym*, „Algraf”, Olsztyn.
- Sokołowski Marek (red.), 2009, *Arystokratyzm ducha. Kino Krzysztofa Zanussiego*, Wydawnictwo WSP TWP, Warszawa.
- Sokołowski Marek, 2002, *Kościół, kino, sacrum. W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej*, Oficyna Wydawnicza „Kastalia”, Olsztyn.
- Stelmaszuk Joanna, 2019, *Sekta grzybowska w świetle wybranych ujęć socjologii i religioznawstwa*, www.sonca.org (19.09.2019).
- Stróżewski Władysław, 1989, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. Nawojka Cieślińska, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Szymańska-Kuta Daria, 2007, *Współczesna kondycja mniejszości religijnych na terenie Podlasia (sprawozdanie ze studenckiego obozu naukowego)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiológica*, z. 40.
- Tokirska-Bakir Joanna, 2000, *Anty-Pawluczek*, Krasnogruda, nr 12.
- Tomalak Eliza, 2007, *Wierszalin*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiológica*, z. 40.
- Wawrzynów Kazimiera Joanna, Wojtyra Wawrzyniec Zbigniew (red.), 2020, *Poszukiwanie sensu w epoce postmetafizycznej: kino Ingmara Bergmana*, Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów Prowincji Świętej Jadwigi, Wrocław.
- Wright Melanie J., 2007, *Religion and Film. An Introduction*, London.
- Zalewski Tomasz, 2004, *Męka z pasją*, Polityka, nr 10.
- Zanussi Krzysztof, 1990, *Spotkanie*, w: *Religijny wymiar telewizji. Materiały z III Warmińskich Dni Duszpasterskich: Olsztyn 1986.08.25–27*, Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny, Olsztyn.

Karol Jasiński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Współczesne wyzwania chrześcijaństwa w dobie kryzysu wiary

[Contemporary Challenges of Christianity in Times of Faith Crisis]

Streszczenie: W czasach współczesnych mówi się często o kryzysie, który dotyka nie tylko instytucjonalny wymiar wspólnot chrześcijańskich, ale również sferę wiary i przekonań osób wierzących. Kryzys nie prowadzi jednak do upadku i zaniku chrześcijaństwa, lecz raczej jego transformacji i wyłonienia się nowych form. Autor postawił w artykule dwa zasadnicze cele. Pierwszym jest wskazanie niektórych wymiarów kryzysu religii chrześcijańskiej, z którymi mamy obecnie do czynienia (brak doświadczenia Boga, zanik wiary i praktyk, niespójność doktryny, nadmierna spekulacja, niesprostanie wymaganiom moralności, kryzys instytucji, nadmierna biurokratyzacja, dominacja funkcji pomocniczych, postawa wykluczenia ze względu na płeć, prywatyzacja religii, redukcjonistyczne ujęcia chrześcijaństwa, aktywność islamu). Drugim natomiast jest analiza siedmiu wyzwań, jakie w najbliższym czasie muszą stanąć przed chrześcijaństwem w najbliższym czasie (zmierzenie się z współczesnymi formami pogaństwa, troska o właściwy obraz Boga, wprowadzenie w doświadczenie duchowe, złagodzenie napięć między Kościołem Północy (Europy) i Południa (Afryki i Ameryki Łacińskiej), proces pentekostalizacji, dialog międzykulturowy i międzyreligijny oraz zmierzenie się ze swoją „czarną legendą”).

Summary: In modern times, there is often talk of a crisis that affects not only the institutional dimension of Christian communities, but also the sphere of personal faith and beliefs of people. However, the crisis does not lead to the decline and disappearance of Christianity, but rather to its transformation and the emergence of new forms. The author set himself two essential goals in the article. The first is to indicate some dimensions of the present crisis of the Christian religion (lack of God's experience, disappearance of faith and practices, incoherence of doctrine, excessive speculation, unresolved morality requirements, crisis of institutions, excessive bureaucratization, dominance of auxiliary functions, gender exclusion, privatization of religions, reductionism).

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

nist concepts of Christianity, activity of Islam). The second one is to look at the seven challenges of Christianity in the near future (confronting modern forms of paganism, caring for a proper image of God, introducing spiritual experience, relieving tensions between the Church of the North (Europe) and the South (Africa and Latin America), the process of pentecostalization, intercultural and interreligious dialogue, and confronting its "black legend").

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo; kryzys; wyzwania; dialog; pogaństwo; pentekostalizacja; duchowość.

Keywords: Christianity; crisis; challenges; dialogue; paganism; pentecostalization; spirituality.

Chrześcijaństwo od stuleci jest religią dominującą na kontynencie europejskim. Początkowo nie było ono podzielone na wyznania. Z biegiem czasu doszło jednak do jego podziału na trzy zasadnicze konfesje: rzymskokatolicką, prawosławną i ewangelicką. W ich ramach, zwłaszcza w protestantyzmie, mamy do czynienia z dalszą fragmentacją wspólnot i wyznawców.

Jak zauważa amerykański religioznawca Philip Jenkins, chrześcijaństwo jest zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym. Dostrzegamy w nim wiele form wyrazu. Intelktualne, filozoficzne i etyczne jego formy współistnieją z jego odmianami charyzmatycznymi, ekstatycznymi, misteryjnymi i profetycznymi. Pierwsze występują raczej w zindustrializowanych społeczeństwach nowoczesności, drugie – w społecznościach przedindustrialnych (Jenkins Ph., 2006b, s. 191–192).

W czasach współczesnych mówi się często o kryzysie, który dotyka nie tylko instytucjonalny wymiar wspólnot chrześcijańskich, ale również sferę wiary i przekonań osób wierzących. Znajduje on swój wyraz przede wszystkim w braku wierności nauczaniu doktrynalnemu i moralnemu, zanikaniu praktyk religijnych, sekularyzacji oraz opcjonalności religii w stosunku do innych światopoglądów. Kryzys nie musi prowadzić jednak do upadku i zaniku chrześcijaństwa, lecz raczej do jego transformacji, zmiany charakteru i wyłonienia się nowych form. Stoi ono zatem w obliczu ważnych wyzwań i palących zmian.

Poniższe analizy zostały podzielone na dwie części. W pierwszej wskazano na niektóre istotne wymiary kryzysu religii chrześcijańskiej, z którymi mamy obecnie do czynienia w Europie oraz Ameryce Północnej. W drugiej natomiast przyjrzymy się siedmiu wyzwaniom, z którymi (prawdopodobnie) przyjdzie zmierzyć się chrześcijaństwu w najbliższym czasie. Punktem odniesienia niniejszych rozważań będą poglądy wybranych analityków współczesnego chrześcijaństwa (filozofów, antropologów kulturowych i religioznawców), których myśl wydaje się obecnie szczególnie aktualna w kontekście przemian kulturowo-religijnych.

W obliczu kryzysu chrześcijaństwa

Wydaje się, że można wskazać kilka zasadniczych przejawów obecnego kryzysu chrześcijaństwa, rozumianego jako kompleksowy, tzn. bez podziału na poszczególne wyznania, fenomen religijny. Należy też podkreślić, że występują one głównie w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim, z którym mamy do czynienia na obszarze Europy i Stanów Zjednoczonych. W innych kulturowo uwarunkowanych odmianach chrześcijaństwa mogą one nie pojawiać się lub przybierać inną formę. Z jakimi zatem symptomami owego kryzysu mamy do czynienia?

Po pierwsze, występuje on w życiu osób, którym brakuje jakiegoś typu doświadczenia Boga i w związku z tym przestały wierzyć (Weigel G., 2014, s. 83). Zanik wiary doprowadził też do upadku praktyk religijnych (Taylor Ch., 2007, s. 1–2). Po drugie, kryzys polega na niezdolności człowieka do przyjęcia postawy ucznia, która jest fundamentalna w życiu religijnym (Weigel G., 2004, s. 34–36). Po trzecie, wynika on z samej treści doktryny, która wykazuje brak spójności z naszymi potocznymi intuicjami, np. wieczne potępienie niektórych ludzi przez miłosiernego Boga, ukrycie się Boga, instrumentalizm w posługiwaniu się przez Boga ludźmi (Ziemiński I., 2014, s. 110, 128–135). Po czwarte, kryzys chrześcijaństwa polega też na tym, że stało się ono systemem prawd czysto spekulatywnych (Jarocki J., 2016, s. 115). Po piąte, kryzys polega na trudności w sprostaniu moralnym wymaganiom religii chrześcijańskiej (Kołakowski L., 1984, s. 162–163). Po szóste, kwestionowany jest instytucjonalny wymiar religijności (Mariański J., 2013, s. 93). Po siódme, kryzys jest związany z nadmierną biurokratyzacją poszczególnych Kościołów (Weigel G., 2004, s. 84–85). Po ósme, znamię kryzysu jest ograniczenie duchowej funkcji chrześcijaństwa na rzecz funkcji pomocniczych, np. gospodarczych, edukacyjnych i politycznych (Luhmann N., 1998, s. 219–222, 253–257). Po dziewiąte, jego wyrazem jest również, występująca w niektórych odłamach chrześcijaństwa, postawa wykluczenia w stosunku do kobiet, która jest konsekwencją jego patriarchalnego charakteru (Prochowicz J., 2016, s. 145–146). Po dziesiąte, przejawem kryzysu jest też prywatyzacja religii, w wyniku której zostaje ona usunięta ze sfery publicznej (Taylor Ch., 2007, s. 2, 192–196). Po jedenaste, kryzys polega na redukcyjnych ujęciach chrześcijaństwa.

O dwóch przykładach redukcyjnego pojmowania chrześcijaństwa, którymi są funkcjonalizacja i humanizacja, wspomina niemiecki filozof Robert Spaemann. Niekiedy redukuje się religię w jego przekonaniu do funkcji zaspokojenia subiektywnych potrzeb człowieka, zwłaszcza potrzeby radzenia sobie z przygodnością. Religia jest tymczasem sposobem budze-

nia wrażliwości na tajemnicę świata, transcendencję bytu i sens życia. Ma ona na celu przede wszystkim zmianę perspektywy, w ramach której pytanie o funkcje może być dopiero postawione. Niedopuszczalne jest zatem zastąpienie ontologicznego sposobu myślenia, myśleniem funkcjonalnym (Spaemann R., 2009b, s. 117, 124, 126–127, 131–138, 145–146). Funkcjonalizacja jest związana – zdaniem Spaemanna – z trywializacją, czyli redukcją elementu nieznanego do znanego. Religia wzmacnia tymczasem pewne doświadczenia przez podkreślenie wymiaru tajemnicy. Trywializacja jest niezbędna w nauce przez odnoszenie faktów do praw, ale nie w religii (Spaemann R., 2009e, s. 207–209). Niewłaściwa jest też w przekonaniu Spaemanna redukcja sedna przesłania chrześcijańskiego do humanizmu, wyrażającego się w obronie godności człowieka lub jego niezbywalnych praw. Chrześcijaństwo staje się wówczas ideologią. Tymczasem winno być ono żywą wiarą, której treści muszą być uobecnianie w doświadczeniu życiowym (Spaemann, 2009c, s. 314–315). Nie można więc zapominać, że chrześcijaństwo ma przede wszystkim wymiar wewnętrzny, polegający na wierze w Boga. Dopóki jest ono żywą wiarą spełnia też wiele funkcji psychicznych i społecznych (Spaemann R., 2009d, s. 4–5).

Przyglądając się powyższym przejawom kryzysu można dojść do przekonania, że słowo to jest używane w odniesieniu do chrześcijaństwa przynajmniej w dwóch znaczeniach: filozoficznym i socjologicznym. W pierwszym sensie polega ono na tym, że człowiek odrzucił pewne przekonania religijne, ponieważ nie odpowiadają one jego doświadczeniu lub nie spełniają określonych standardów intelektualnych i moralnych. W drugim natomiast skutkuje on zerwaniem relacji z instytucjami religijnymi i odejściem wiernych od społeczności religijnej (Biłgorajski P., 2016, s. 51–52). Wydaje się, że konsekwencją pierwszej formy kryzysu jest druga.

Jenkins zauważa, że w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym można dostrzec trzy tendencje w chrześcijaństwie. Po pierwsze, mamy do czynienia z upadkiem Kościołów instytucjonalnych i przetrwaniem wiary chrześcijańskiej. Pojawiła się zatem wiara bez przynależności. Po wtóre, chrześcijaństwo, w związku z odchodzeniem ludzi od wspólnot religijnych i popularnością innych religii, przyjmuje status mniejszości. Kościoły stają się mniejszymi i bardziej skupionymi ciałami, które są koncentrowane na oczyszczeniu i restrukturyzacji (Jenkins Ph., 2006b, s. 84; Jenkins Ph., 2007, s. 116). Ważne są w nich bliższe relacje międzysobowe, dzięki którym mają one większą siłę oddziaływania. Życie chrześcijańskie zaczyna więc kwitnąć w małych grupach, takich jak chociażby ruchy kościelne. Powstają też wspólnoty, których nie można identyfikować z żadnym z dotychczas istniejących Kościołów, a one same reprezentują wielką różnorodność denominacji (Jenkins Ph., 2009, s. 21, 112–113, 139). Status mniejszości

i przeprowadzone zmiany mogą okazać się korzystne, ponieważ przyczynią się do większego autentyzmu Kościołów i większej siły oddziaływania.

Sytuację tę przewidywał papież Benedykt XVI. Przed laty pisał on o procesie przekształcania się Kościoła w mniejszą wspólnotę, która będzie składać się z ludzi zdolnych do podjęcia duchowej decyzji i wyboru wiary w wyniku nawrócenia. Swoje życie będą oni budowali na wewnętrznym przekonaniu wiary. Kościół będzie zmuszony zrzec się przywilejów, stanowisk i bogactwa. Mogą one stać się bowiem dla niego zagrożeniem, ponieważ są przeszkodą w odkrywaniu i głoszeniu prawdy. Kościół nie będzie się też utożsamiał ze światem i stanie się tym, czym winien być – wspólnotą wierzących. Utożsamienie się ze światem przesłania bowiem istotę Kościoła i utrudnia jego aktywność misyjną. W konsekwencji dojdzie – zdaniem Benedykta XVI – do wewnętrznej przemiany struktur i powstania na zewnątrz „małej trzody”. Będzie to moment, w którym być może uda się Kościołowi dotrzeć ze swoim przesłaniem do współczesnych pogan (Benedykt XVI, 2016, s. 297–299, 300–301). Otwartą kwestią pozostaje przy tym przywołany przez papieża problem istoty chrześcijaństwa, które być może nie ma twardego rdzenia, lecz składa się na nie szerokie spektrum poglądów i postaw, uwikłanych niekiedy w paradoksy (Biłgorajski P., 2016, s. 58–59).

Trzecią tendencją jest przesuwanie się centrum ciężkości chrześcijaństwa na Południe świata. Trend ten jest już widoczny, a w przyszłości będzie nadal postępował (Jenkins Ph., 2004, s. 20). Powstaje tym samym nowy ład chrześcijański, który nie jest lustrzanym odbiciem starego (Jenkins Ph., 2009, s. 352). Kościoły chrześcijańskie pozostają jednak ważną siłą w wielu państwach, a wierzenia chrześcijańskie mają nadal duży wpływ na życie społeczności europejskich (Jenkins Ph., 2006a, s. 523).

Powyższe zjawiska mają z jednej strony związek z procesami sekularyzacji i dechrystianizacji, z drugiej zaś z rozprzestrzenianiem się islamu i postaw tradycjonalistycznych lub fundamentalistycznych (Jenkins Ph., 2006a, s. 521). Niewykluczone, że przyszłą religią Europy może stać się właśnie islam. W związku z tym zintensyfikują się walki religijne, zwłaszcza między podobnymi do siebie chrześcijaństwem i islamem (Jenkins Ph., 2009, s. 169–170, 267–268, 275–277). Przynależność religijna będzie w każdym razie odgrywać rolę dominującą. Trzeba mieć tylko nadzieję, że będzie możliwe dojście do religijnej i etnicznej ugody na wzór amerykański. Nie można też wykluczyć, że Europa stanie się miejscem transformacji islamu, w wyniku której narodzi się jego liberalna i zmodernizowana odmiana (Jenkins Ph., 2006a, s. 519–520), tym bardziej że wśród muzułmanów europejskich (np. brytyjskich) zauważa się coraz częściej tendencję do postrzegania swojej religii wyłącznie jako tradycji kulturowej, a nie

jako silnie motywującej siły duchowej. Buntują się oni również przeciw narzucanym przez nią ograniczeniom. W konsekwencji może to prowadzić do transformacji islamu (Jenkins Ph., 2009, s. 174).

Mówiąc o kryzysie chrześcijaństwa, należy mieć na uwadze, że samo słowo „kryzys” nie musi koniecznie być używane w sensie pejoratywnym. Pochodzi ono bowiem z greckiego „krisis” i oznacza moment walki, decydowania i wyboru, a nie załamania, słabnięcia lub upadku. W związku z tym należałoby dojść do wniosku, że chrześcijaństwo przeżywa obecnie jakiś moment zwrotny w swoich dziejach. Jego konsekwencją będzie być może pojawienie się jakiejś jakościowo nowej religii, różnej od znanej nam dotychczas.

W świetle danych empirycznych chrześcijaństwo z roku na rok zyskuje wyznawców. Jest ono ponadto największą grupą religijną na świecie. Zmianom, których konsekwencji nie można na dziś przewidzieć, podlega jedynie relacja między chrześcijaństwem a kulturą zachodnią (Pijas P., 2016, s. 80). Przewidywany jest zatem dalszy rozwój chrześcijaństwa, które stanie się jednak wewnętrznie zróżnicowane, m.in. w wyniku inkulturacji. W związku z procesem inkulturacji problematyczne stanie się określenie, co stanowi podstawowe wierzenia religijne, a co jest kulturowym bagażem. Europejska wersja chrześcijaństwa, która jeszcze do niedawna była punktem odniesienia dla innych jego odmian, jest właśnie pewną formą inkulturacji.

W związku z długą dominacją Zachodu w chrześcijaństwie koncentrowano się na podejściu specyficznie europejskim. Stanowiło ono kryterium poprawności i autentyczności wielu rozwiązań obowiązujących w chrześcijaństwie. Okazuje się, że jest ono jednak elastyczne w zakresie różnych adaptacji, a sam proces inkulturacji nie jest zakończony. Pojawiają się natomiast pytania dotyczące granic akomodacji do różnych sytuacji społeczno-kulturowo-politycznych oraz granic między inkulturacją a synkretyzmem. Czasami wybiera się z chrześcijaństwa wyłącznie te elementy, które odpowiadają potrzebom określonej grupy ludzi i współbrzmia z rodzimymi tradycjami (Jenkins Ph., 2006b, s. 178, 187; Jenkins Ph., 2009, s. 42, 156–157, 187–190, 204–207).

Większe zainteresowanie chrześcijaństwem można też zaobserwować w dwudziestowiecznym dyskursie filozoficznym. Występuje ono u przedstawicieli fenomenologii (Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand), hermeneutyki (Paul Ricoeur, Gianni Vattimo), egzystencjalizmu (Gabriel Marcel), filozofii analitycznej (John Hick, Alvin Plantinga), filozofii procesu (Alfred Whitehead) i postmodernizmu (Jacques Derrida). Ważną cechą owego dyskursu jest polimorfizm i pluralizm, co prowadzi niekiedy do problemów z tożsamością osób wierzących (Stachewicz K., 2013,

s. 231–234). Również na gruncie polskim mamy do czynienia z interesującym namysłem filozoficznym nad kondycją chrześcijaństwa. Bardzo ciekawe są w tym względzie chociażby refleksje filozofa religii Ireneusza Ziemińskiego. Z jednej strony przewiduje on możliwość upadku religii chrześcijańskiej, ponieważ żaden system społeczno-kulturowy nie trwa wiecznie, z drugiej natomiast podkreśla, że możliwa jest jej odnowa lub powrót do źródeł. Próby odnowy kończą się jednak często w jego przekonaniu ustanowieniem nowej religii, która z perspektywy religii wyjściowej jest traktowana jako herezja. Religia chrześcijańska zniknie zatem w przeszłości lub wyłoni z siebie nową religię. Bardziej prawdopodobny jest zdaniem Ziemińskiego drugi scenariusz. Może mieć ona wówczas postać religii panteistycznej, która byłaby zgodna poniekąd z chrześcijańskim przekonaniem o immanencji Boga w świecie. Możliwe jest także przekształcenie religii w moralność, które byłoby następstwem załamania się wiary w prawdy zbawcze (Ziemiński I., 2014, s. 127–128, 136–137). Prawdopodobne jest również – zdaniem Ziemińskiego – dalsze trwanie religii chrześcijańskiej w formie bezwyznaniowej lub magicznej. Magiczne rytuały nie byłyby jednak sposobem oddawania czci Bogu, ale pełniłyby inne funkcje, np. integracyjne (Ziemiński I., 2016, s. 157, 179). Trudno zgodzić się z pierwszą tezą Ziemińskiego o nieuchronnym upadku chrześcijaństwa, ponieważ, jak wspomniano wyżej, wykazuje ono raczej tendencje rozwojowe. Bardziej wiarygodna zdaje się być teza o być może nawet bardzo radykalnej metamorfozie owej religii. Warto mieć też na uwadze, że wspomniane przez Ziemińskiego jej formy panteistyczne, magiczne i moralistyczne nie tylko pojawiały się, lecz nadal są obecne w jej dziejach. Żadna z nich nie była dotychczas dominująca. Zasadniczy charakter wyznacza bowiem chrześcijaństwu istniejące w nim w formie personalnej lub synodalnej oficjalne magisterium.

Wydaje się, że chrześcijaństwo jest obecnie swoistym laboratorium nowych form wiary, struktur organizacyjnych i relacji religijnych, które mogą lepiej odpowiadać zdominowanemu dziś przez mentalność świecką środowisku. Niektóre z nich odzwierciedlają wpływ denominacji Południa (Jenkins Ph., 2007, s. 115, 117). W tej perspektywie kryzys chrześcijaństwa nie prowadzi do jego upadku i zaniku, lecz raczej transformacji, zmiany charakteru i wyłonienia się nowych form.

Chrześcijaństwo w obliczu wyzwań

Przypatrzmy się teraz kilku wyzwaniom, z którymi będzie musiało zmierzyć się chrześcijaństwo w przyszłości i które winny być wzięte pod

uwagę nie tylko przez ludzi wierzących, ale także przez liderów religijnych. Do zasadniczych wyzwań można zaliczyć konfrontację ze współczesnymi formami pogaństwa, troskę o właściwy obraz Boga, wprowadzenie w doświadczenie duchowe, złagodzenie napięć między Kościołem Północy (Europy) i Południa (Afryki i Ameryki Łacińskiej), proces pentekostalizacji, dialog międzykulturowy i międzyreligijny oraz zmierzenie się z „czarną legendą”.

Wydaje się, że zasadniczym wyzwaniem jest zmierzenie się chrześcijaństwa ze współczesnymi formami pogaństwa, które przybrało dwie zasadnicze formy. Po pierwsze, polega ono przede wszystkim na braku wiary. Narasta ono wewnątrz Kościoła i grozi drenażem. W ten sposób powstaje Kościół pogan, którzy zwą się chrześcijanami, lecz w rzeczywistości są poganami (Benedykt XVI, 2016, s. 297). Po drugie, ma ono charakter doktrynalny, polegający na postępującej dominacji idei o charakterze niekatolickim (Sarah R. i Diat N., 2017, s. 58–59).

W tej sytuacji konieczny jest według Benedykta XVI nowy proces sakralizacji, który winien przebiegać na trzech płaszczyznach: sakramentów, przepowiadania i relacji międzyludzkich. W związku z tym Kościół powinien zrezygnować z szerokiego zakresu udzielania sakramentów, którego wynikiem jest zwodzenie ludzi. Zamiast tego powinien akcentować zadanie przepowiadania prawdy objawionej, które będzie gestem zapraszania ludzi do przyjęcia wiary. Natomiast na płaszczyźnie relacji międzyludzkich konieczne jest odbudowanie braterstwa między wierzącymi, którzy powinni być związani z sobą ze względu na wspólnotę Eucharystii. Braterstwo nie może jednak skutkować izolacjonizmem, ponieważ chrześcijanie winni być obecni również pośród niechrześcijan (Benedykt XVI, 2016, s. 299–300).

Drugim ważnym wyzwaniem jest oczyszczenie obecnego wizerunku Boga z elementów magicznych i idolatrycznych. Warto mieć przy tym na uwadze epistemiczną transcendencję Boga, zgodnie z którą każdy Jego obraz jest antropocentryczny. W związku z tym jakakolwiek jego absolutyzacja byłaby formą idolatrii. Chrześcijaństwo przyszłości winno być jedną z sił przeciwstawiających się idolatrii. Ziemiński stwierdza wręcz, że może się to wiązać nawet z zniknięciem samego pojęcia Boga z kultury (Ziemiński I., 2014, s. 137–138). Wydaje się jednak, że eliminacja pojęcia Boga jest nierealna chociażby z dwóch powodów. Po pierwsze, elementem naszej natury jest lęk o nieznaną przyszłość. Chęć jej poznania prowadzi do wytworzenia pojęcia wszechwiedzącego i opatrzniościowego Boga. Po drugie, Bóg jest potrzebny do wyjaśnienia ostatecznej natury świata, ponieważ nauka jest w tym względzie niewydolna (Gębura B., 2016, s. 63–65). Należałoby zatem zgodzić się z postulatem oczyszczenia obrazu Boga i lepszego uzgod-

nienia go z przekazem biblijnym. Warto byłoby też mieć na uwadze jego kulturowe uwarunkowanie i występujące w nim antropomorfizmy. Ważną kwestią byłoby wykorzystanie w tym względzie krytycznej refleksji przedstawicieli różnych nurtów myśli filozoficznej.

Trzecim ważnym wyzwaniem chrześcijaństwa jest wprowadzanie człowieka w doświadczenie duchowe, które mogłoby ożywiać jego egzystencję (Possenti V., 2005, s. 277, 292). Jest ono ważne zwłaszcza w kontekście współczesnego poczucia pustki, spowodowanego między innymi konsumpcjonizmem. Chrześcijaństwo winno więc oferować ludziom konkretną propozycję rozwoju duchowego, a wówczas samo ma szansę na rozwój (Spemann R., 2009c, s. 299–301), tym bardziej że ludzie tęsknią obecnie za jakąś formą duchowości. Chcą doświadczyć absolutnej tajemnicy i wejść z nią w egzystencjalny dialog (Grün A. i Halík T., 2017, s. 122–123).

Należałoby więc podkreślić w chrześcijaństwie rolę doświadczenia religijnego. Zasadniczą rolą religii jest bowiem koncentracja na duchowości człowieka, która znajduje swoje przełożenie w praktyce. Można powiedzieć, że w doświadczeniu duchowym tkwi istota każdej religii (Jarocki J., 2016, s. 122–123). Doświadczenie duchowe uznaje się za istotny element również chrześcijaństwa. Dzięki niemu nadaje ono sens życiu i działaniu człowieka (Pijas P., 2016, s. 77–78). Doświadczenie duchowe w chrześcijaństwie ma charakter szczególny. Jest ono angażującym wszystkie wymiary osobowości człowieka wejściem w relację o charakterze zbawczym z osobową rzeczywistością transcendentną. Jej wynikiem jest przede wszystkim zmiana postaw życiowych. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe ma ponadto wymiar indywidualny i wspólnotowy. Warto też mieć na uwadze, że jest ono zawsze zapośredniczone przez symbole (Chmielewski M., 2002, s. 217–222). Doświadczenie duchowe stanowi więc istotny wymiar życia religijnego. Dzięki niemu człowiek nie tylko przeżywa bliskość rzeczywistości transcendentnej, ale również aktualizuje swoją osobowość.

Na szczególną formę doświadczenia, jaką jest kontemplacja zwraca uwagę włoski filozof Vittorio Possenti. Podkreśla on, że chrześcijaństwo przyszłości winno polegać przede wszystkim na połączeniu kontemplacji i działania. Dzięki niej człowiek jest zwrócony ku Bogu i światu, ale jednocześnie wolny od światowej mentalności. Kontemplacja musi pozostać fundamentem chrześcijaństwa, które zachowa dzięki niej swoją tożsamość (Possenti V., 2005, s. 295–299).

Ziemiński uważa natomiast, że nie wystarczy dowartościować jedynie doświadczenie religijne, ale należy też mieć na uwadze *credo*. Każde autentyczne doświadczenie religijne musi mieć określoną treść. Pytanie o przedmiot i treść doświadczeń duchowych jest zatem kluczowe, tym bardziej że mogą one istnieć także w przypadku zaniku religii i być zrealizo-

wane w różny sposób (Ziemiński I., 2016, s. 173, 180). Rolę doświadczenia i *credo* podkreśla też amerykański intelektualista George Weigel w swej koncepcji katolicyzmu ewangelicznego. Proponuje on postrzeganie Kościoła jako dynamicznego ruchu ewangelicznego o charakterze duchowym, którego zasadniczą misją jest głoszenie prawdy zbawczej (Weigel G., 2003, s. 47, 52–53).

Na marginesie warto zauważyć, że w podejściu do religii możliwe są dwie opcje: teoretyczna i praktyczna. Pierwsza przypomina teorię naukową, ponieważ jest postrzegana jako zespół sądów, które tworzą koherentny system wiedzy. Cechą drugiego podejścia jest akcentowanie indywidualnego doświadczenia religijnego. Oba podejścia są komplementarne. Teoria, bez towarzyszącego jej doświadczenia, nie spełnia bowiem doniosłej roli w życiu człowieka. Religijność opartą tylko na znajomości prawd religijnych trudno nazwać prawdziwą wiarą, ponieważ ważny jest w niej również moment przeżyciowy. Polega on na poczuciu obecności bóstwa. Stanowi też okazję do ekspresji określonych postaw życiowych. W religijnym życiu człowieka należałoby więc dowartościować sferę przeżyć, ponieważ religie ograniczające się jedynie do oferowania teorii i systemu zasad postępowania muszą się liczyć z odpływem wiernych (Jarocki J., 2016, s. 119–125). Warto, aby pamiętały o tym poszczególne wspólnoty chrześcijańskie.

Czwartym istotnym wyzwaniem chrześcijaństwa jest zmierzenie się z podziałem na jego odmianę północną i południową. Dotychczas panował stereotyp chrześcijaństwa jako religii Zachodu albo globalnej Północy. W ciągu ostatniego stulecia środek ciężkości przesunął się jednak na południe świata – do Afryki i Ameryki Łacińskiej. Tym samym przemija era chrześcijaństwa północnego, a wschodzi epoka południowego. Tradycyjne chrześcijaństwo słabnie bowiem na Północy, ale jest jednocześnie ożywiane przez charyzmatyczne chrześcijaństwo Południa. W związku z osadzeniem chrześcijaństwa na południowej półkuli dochodzi do powstania jego nowej odmiany. Podstawą jedności nowej wersji chrześcijaństwa są wspólne wierzenia religijne, które definiują tożsamość człowieka (Jenkins Ph., 2009, s. 23–26, 38–41, 313–317)². Jedną z przyczyn rozwoju chrześcijaństwa na Południu są zmiany demograficzne. W Afryce, Azji i Ameryce Ła-

² W kontekście religii można mówić o tożsamości człowieka w trzech znaczeniach. Po pierwsze, istnieje tożsamość religijna określonego człowieka. Ważną rolę odgrywa w niej wierność swemu sumieniu, które nie określa jednak swojej treści w sposób autonomiczny, ale w odniesieniu do tego, co boskie. Religia jest bowiem stosunkiem człowieka do tego, co absolutne. Po drugie, istnieje tożsamość przekonań, dla których punktem odniesienia są teksty kanoniczne lub nauczanie określonej postaci historycznej. Tożsamość przekonań jest też gwarantowana przez tożsamość duchowej wspólnoty, konstytuowanej przez praktykę sakramentalną. Po trzecie, istnieje tożsamość instytucji, opartej na ciągłości i tradycji (Spaemann R., 2009f, s. 160–185).

cińskiej zauważalny jest przyrost populacji, a jej spadek w Europie i Ameryce Północnej. Owe zmiany demograficzne mają przełożenie na liczbę chrześcijan (Jenkins Ph., 2006b, s. 8–10).

Warto mieć na uwadze, że Kościoły Południa mają wiele aspektów odróżniających je od Kościołów Północy. Różnice te wynikają m.in. z innego sposobu rozumienia przekazu Biblii, tradycji intelektualnych i realiów społecznych (Jenkins Ph., 2006b, s. 5–7; Jenkins Ph., 2006c, s. 67–68). Różnice dotyczą też samej organizacji i struktury owych społeczności. Kościoły Południa przypominają bardziej sekty niż kościoły. Kościół jest bowiem ciałem formalnym, które intelektualizuje nauczanie i ogranicza rolę emocji. Prowadzony jest przez wyedukowanych duszpasterzy, którzy działają w ramach określonej struktury biurokratycznej. Należy się do niego przez urodzenie. Sekta jest natomiast emocjonalna i spontaniczna. Zachęca się w niej do indywidualnego doświadczenia mistycznego. Ważną rolę kierowniczą odgrywa w niej charyzmatyczny przywódca, a jej członkiem zostaje z reguły dobrowolny konwertyta (Jenkins Ph., 2009, s. 228–229). Kościoły Południa definiują siebie ponadto według własnych potrzeb i interesów, akcentując przy tym zwłaszcza sprawy społeczno-ekonomiczne (np. wyobcowanie i biedę). Wspólnoty religijne mają więc dostarczyć konkretnych rozwiązań dotyczących zdrowia, opieki społecznej i edukacji. Stanowią pewien rodzaj alternatywnego systemu społecznego (Jenkins Ph., 2004, s. 22; Jenkins Ph., 2009, s. 133–134). Różnice są widoczne ponadto w kwestii prywatyzacji wiary, oddzielenia Kościoła i państwa czy też dominacji wartości świeckich w niektórych sferach życia (Jenkins Ph., 2006b, s. 181–182).

Należy jednak stwierdzić, że choć nie ma jednorodnej formy chrześcijaństwa południowego, to jednak Kościoły Południa mają pewne przymioty wspólne. Ich istotną cechą jest przekonanie, że Bóg musi być przydatny. W związku z tym oczekuje się na Jego interwencje, mające na celu rozwiązanie aktualnych problemów życiowych. Wiara ma natomiast prowadzić do realnych i obserwowalnych rezultatów w świecie, których wyrazem jest życiowy sukces i zdrowie (Jenkins Ph., 2006b, s. 90–97; Jenkins Ph., 2009, s. 141–142). Większość członków owych Kościołów jest konserwatywna w zakresie wiary i moralności. Osoby te są tradycyjne, zorientowane na sprawy nadprzyrodzone i zainteresowane osobistym zbawieniem. Głoszą głęboką wiarę osobistą i wspólnotową ortodoksję, mistycyzm i purytanizm. Podstawowymi elementami wrażliwości religijnej jest autorytet biblijny, pobożność ludowa, proroctwa, uzdrowienia, egzorcyzmy i wizje. Wierzenia religijne są też ściśle związane z życiem politycznym, co prowadzi do aktywizmu społeczno-politycznego (Jenkins Ph., 2006b, s. 35–37; Jenkins Ph., 2009, s. 32–34, 185, 200, 228, 231–232, 261–262, 323–333).

Ważną rolę odgrywają w społecznościach kościelnych kobiety, które kierują wspólnotami, przewodniczą nabożeństwom i nauczają (Jenkins Ph., 2006b, s. 158–171).

Nie da się ukryć, że konsekwencje przesunięcia chrześcijaństwa na Południe będą widoczne w praktyce i nauczaniu całej religii. Jednym z efektów będzie przejmowanie, często nieświadome, pewnych zwyczajów i horyzontów myślowych. Asymilacja dokona się zwłaszcza w dziedzinie języka używanego do interpretowania wiary. Powstanie nowy język teologii (Jenkins Ph., 2009, s. 193–199). W teologii dokona się też konserwatywny zwrot i nastąpi odejście od liberalnych trendów, zwłaszcza w zakresie moralności. Wiara stanie się ponadto bardziej osobista, głębsza, ortodoksyjna, mistyczna, purytańska, charyzmatyczna, wizjonerska, apokaliptyczna i profetyczna. Przewidywany jest rozwój w kierunku chrześcijaństwa pierwszych wieków, które było przepełnione siłą duchową (Jenkins Ph., 2004, s. 20–21; Jenkins Ph., 2006b, s. 1–5, 7, 10).

W związku ze zmianą charakteru chrześcijaństwa z północnego na południowe zaczyna się coraz częściej mówić o potrzebie jego odeuropeizowania (dezeuropeizacji). Pojawia się postulat, aby nie identyfikowano chrześcijaństwa z kulturą o korzeniach grecko-rzymskich, lecz próbowano je otwierać na inne kultury. Zachodnioeuropejska inkulturacja chrześcijaństwa, pomimo wielu pozytywnych aspektów (np. humanizmu, demokracji, poczucia wolności, rozwoju nauki i techniki), doprowadziła bowiem do zniekształcenia jego pierwotnego oblicza. Miała ona także konsekwencje negatywne (np. nadmierny intelektualizm, dualistyczną wizję rzeczywistości, nadmierną instytucjonalizację Kościoła, istnienie religijności strachu, deprecjonowanie cielesności, patriarchalizm, brak wrażliwości na cierpienie, indywidualizm) (Codina V., 2018, s. 199–214; Grodź S., 2017, s. 324–327)³. Trzeba raz jeszcze podkreślić, że nie chodzi o całkowitą negację chrześcijaństwa uwarunkowanego kulturą grecką, lecz jego oczyszczenie i odnowienie przez jego powiązanie z innymi tradycjami kulturowymi. Konsekwencją tego procesu będzie nie tylko zmiana mentalności religijnej, ale też struktur i organizacji wspólnoty.

Piątym wyzwaniem dla chrześcijaństwa, mającym związek z przesunięciem się jego środka ciężkości na Południe, jest proces pentekostalizacji. Pentekostalizacja („ucharyzmatycznienie”, „uzielonoświątkowanie”) polega na szybkim wzroście liczebnym różnego rodzaju wspólnot zielono-

³ Dążenie do odeuropeizowania i nowej wizji chrześcijaństwa jest zdaniem teologa religii Stanisława Grodzia konsekwencją zaistnienia trzech elementów: emancypacji społeczeństw dawnych kolonii spod dominacji Zachodu i jego słabnącej kurateli nad grupami chrześcijańskimi w różnych częściach świata; zmian demograficznych (większość chrześcijan mieszka obecnie na Południu); roli kontekstu kulturowego w kształtowaniu wierzeń i praktyk religijnych oraz rezygnacji z ujęć esencjalistycznych (Grodź S., 2017, s. 327–328).

świątkowych oraz procesie stopniowego przekształcania się wielu Kościołów chrześcijańskich w jedną uniwersalną odmianę chrześcijaństwa charyzmatycznego (Kobyliński A., 2014, s. 93–94). Konsekwencją tak rozumianej pentekostalizacji jest gwałtowny wzrost wspólnot zielonoświątkowych, nowe metody ewangelizacji, transformacja doktryny i życia w Kościołach tradycyjnych (Kobyliński A., 2016, s. 252, 255).

Dynamiczny rozwój ruchów charyzmatycznych prowadzi do pojawienia się nowej wersji chrześcijan (Jenkins Ph., 2006a, s. 529–531) i nowej formy religijności. Ma ona kilka zasadniczych cech. Po pierwsze, podkreśla się przede wszystkim możliwość osobistego doświadczenia Boga. Po drugie, akcentuje się możliwość bezpośredniej komunikacji z Bogiem. Po trzecie, ważną rolę odgrywa subiektywne doświadczenie religijne. Po czwarte, dowartościowuje się pobożność ludową. Po piąte, autorytet Biblii jest zastępowany niekiedy objawieniami prywatnymi. Po szóste, dominuje w niej duchowość o charakterze emocjonalnym. Po siódme, występują w niej liczne zjawiska psychosomatyczne (Kobyliński A., 2014, s. 103–106). Po ósme, istotnym jej elementem jest migracja członków i tworzenie alternatywnych wspólnot dających poczucie autonomii w kwestii rozwoju duchowego (Migda A., 2013, s. 363). Po dziewiąte, religijność pentekostalna ma wymiar społeczny widoczny w publicznym wyrażaniu swoich przekonań religijnych i zaangażowaniu w sprawy społeczno-polityczne (Jenkins Ph., 2009, s. 116–117; Kobyliński A., 2014, s. 114–115; Kobyliński A., 2016, s. 252). Po dziesiąte, odwołuje się w niej do podstawowych potrzeb człowieka, do jakich należy pragnienie zdrowia, przebaczenia, szczęścia i spełnienia jako znaków błogosławieństwa Bożego (Kobyliński A., 2016, s. 258).

Proces pentekostalizacji jest stosunkowo młody. W związku z tym trudno go jednoznacznie ocenić. Z jednej strony należy zauważyć jego pozytywne aspekty, do których należą: odnowa praktyki sakramentalnej, spontaniczność, otwartość, ożywienie i entuzjazm wiary. Religijność pentekostalna jest formą reakcji na skostniały i legalistyczny system kościelny. Z drugiej jednak strony pewne obawy może budzić powierzchowna emocjonalność, akcentowanie osobistych przeżyć duchowych, antyintelektualizm, synkretyzm, redukcja wiary do poziomu terapii oraz zaspokajania podstawowych pragnień i potrzeb człowieka. Proces ten stanowi niewątpliwie wyzwanie dla tradycyjnych wspólnot chrześcijańskich, a tym samym domaga się mądrego rozeznania i uporządkowania.

Szóstym, ważnym wyzwaniem chrześcijaństwa jest zaangażowanie w dialog z innymi religiami i kulturami. Idea absolutyzmu chrześcijańskiego straciła swoje znaczenie. Wymagane jest natomiast okazywanie respektu przedstawicielom innych religii i kultur, tym bardziej że koegzystencja i dialog mają swoje uzasadnienie w tekstach biblijnych (Jenkins Ph.,

2006b, s. 85–87). Trzeba mieć jednak na uwadze, że religie uniwersalistyczne są ze swej istoty misyjne. Misja jest próbą zapoznania ludzi z przesłaniem religijnym w taki sposób, aby poczuli się wyzwani do podjęcia decyzji dotyczącej konwersji. Odrzucenie misji byłoby równoznaczne z przyznaniem się do braku wiary. W związku z tym jest ona podejmowana przez konkurujące z sobą religie i wyznania. Wydaje się, że misja winna przybrać obecnie formę dialogu, w którym traktuje się innych z respektem oraz wykazuje się otwartość na wzajemne wzbogacenie się przez uwzględnienie innych intuicji duchowych. W żadnym wypadku nie można innym narzucać własnych przekonań (Spaemann R., 2009a, s. 187–191, 195–196, 199–202). W tym miejscu może pojawić się jednak zasadnicze pytanie: czy przyjęcie postawy dialogu nie jest w rzeczywistości rezygnacją z prowadzenia misji, a jedynie wymianą zdań i częściową korektą własnych przekonań?

Działalność misyjna i napięcia kulturowe są zatem problematyczne. W konsekwencji mogą prowadzić do konfliktów lub asymilacji (Jenkins Ph., 2006a, s. 536–538). Wydaje się, że oba rozwiązania, zależnie od sytuacji geopolitycznej, są równie prawdopodobne.

Siódmym wyzwaniem jest zmierzenie się przez chrześcijaństwo ze swoją „czarną legendą”. Jego krytycy zarzucają mu bowiem zdradę prawdy głoszonej przez Jezusa i jego pierwszych uczniów i zastąpienie jej praktykami zaczerpniętymi z cesarstwa rzymskiego. Krytyce towarzyszą nowożytnie mity. Jednym z nich jest narracja o głoszeniu przykazania miłości przez reformatora religijnego – Jezusa z Nazaretu, po którego tragicznej śmierci jego następcy zdystansowali się wobec tego przesłania i podporządkowali je niszczącym strukturom biurokratycznym. Innym mitem jest liberalny stereotyp, według którego Kościół jest nierozumnym wrogiem postępu i wolności (Jenkins Ph., 2003, s. 180–181, 209–215).

Kościół chrześcijański musi więc z jednej strony zmierzyć się z pewnymi stereotypami na swój temat. Z drugiej natomiast winny sprostać zadaniom stawianym przez czasy współczesne. Nie oznacza to jednak przystosowania się do świata, ile raczej bycie znakiem sprzeciwu. Zadania można wypełnić, gdy zna się okoliczności życia oraz sposób odczuwania ludzi danej epoki. Chrześcijaństwo zawsze nauczało, że przeciętny sposób życia jest raczej fałszywy. Ważne jest, aby miało ono konkretną propozycję życia dla współczesnego człowieka, inspirowaną przesłaniem Ewangelii (Spaemann R., 2009, s. 281, 285, 289).

Zakończenie

Celem powyższych analiz było wskazanie niektórych wymiarów kryzysu religii chrześcijańskiej, z którymi mamy obecnie do czynienia oraz przyjrzenie się siedmiu wyzwaniom, z którymi chrześcijaństwo będzie musiało uporać się w najbliższym czasie.

Wydaje się, że obecny kryzys nie musi być traktowany jako czas załamania chrześcijaństwa, ale raczej jako punkt zwrotny w jego dziejach. Kryzys nie musi zatem prowadzić do upadku i zaniku chrześcijaństwa, lecz raczej do jego transformacji, zmiany charakteru i wyłonienia się nowych form. Trudności związane z doświadczeniem Boga, zanikiem wiary i praktyk, niespójnością doktryny, niespełnianiem odpowiednich standardów intelektualnych i moralnych, niesprostaniem wymaganiom moralności, wykluczeniem ze względu na płeć, nadmierną instytucjonalizacją i biurokratyzacją, zaniedbywaniem zasadniczej funkcji duchowej i dominacją funkcji pomocniczych, redukcjonistycznymi ujęciami religii i aktywnością islamu sprawiają, że następuje na Zachodzie odchodzenie ludzi od tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Przybierają one coraz częściej status mniejszości. Wiele osób szuka samodzielnie własnej formy duchowości lub przyłącza się do nowych grup religijnych. Coraz większy wpływ wywiera w chrześcijaństwie Kościół Południa, który jest dynamiczny, spontaniczny, emocjonalny i charyzmatyczny. W związku tym może warto byłoby pokusić się o stwierdzenie, że kryzys nie dotyczy chrześcijaństwa jako całości, lecz jedynie jego kulturowo uwarunkowanej, zachodniej wersji. Jawi się ona jako nadmiernie statyczna, przeintelektualizowana, legalistyczna i zbiurokratyzowana. Zdaje się nie odpowiadać mentalności i duchowym potrzebom współczesnego człowieka.

Chrześcijaństwo zmierza więc nie tyle do upadku i zaniku, ile raczej do metamorfozy i nowego kształtu. W skali globalnej zyskuje ono wyznawców, a dzięki swej elastyczności i gotowości do dialogu podlega procesom inkulturacji. Zmierzenie się z przesadami na swój temat przez prowadzenie dialogu z różnymi środowiskami, uporanie się z wewnętrznym pogaństwem, ożywienie wiary przez refleksję i dowartościowanie głębokiego życia duchowego jest dla niego szansą na dalsze trwanie i rozwój. Chrześcijaństwo winno ponownie zyskać charakter drogi poszukiwań duchowych, w których będzie się towarzyszyć człowiekowi i odpowiednio go ukierunkowywać. Warto, aby przybrało też charakter bardziej wspólnotowy i spontaniczny, a mniej instytucjonalny i jurydyczny. Dzięki poczuciu wspólnoty z Bogiem i drugim człowiekiem będzie też ono mieć większą siłę oddziaływania. Wydaje się, że chrześcijaństwo ma nadal duży potencjał duchowy, z którego może korzystać także człowiek współczesny, wchodząc

w immanencji swej egzystencji w transcendentną relację z Bogiem. Tylko wtedy przestanie być ono opartą na przepisach i zwyczajach społecznych religią statyczną, a stanie się bazującą na głębszym doświadczeniu duchowym i świadectwie wiary religią dynamiczną.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Seewald Peter, 2016, *Ostatnie rozmowy*, tłum. Jacek Jurczyński, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków.
- Biłgorajski Piotr, 2016, *Paradoksy chrześcijańskiego kryzysu*, Filo-Sofija, nr 3(2), s. 51–60.
- Chmielewski Marek, 2002, *Doświadczenie duchowe*, w: idem (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków, s. 217–222.
- Codina Victor, 2018, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. Kasper Kaproń, WAM, Kraków.
- Gębura Błażej, 2016, *O pojęciu Boga (w przyszłości)*, Filo-Sofija, nr 3(2), s. 61–68.
- Grodz Stanisław, 2017, „Dezeuropeizacja” chrześcijaństwa? *Badania nad globalnym (światowym) chrześcijaństwem*, w: Barbara Rozen, Roman Koronski (red.), *Poznać, aby Zrozumieć – Misyjny Wymiar Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin 40. lat kapłaństwa 30-lecia pracy naukowej*, SQL, Olsztyn, s. 321–332.
- Grün Anselm, Halík Tomáš, 2017, *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, WAM, Kraków.
- Jarocki Jacek, 2016, *Kryzys chrześcijaństwa w kontekście doświadczenia religijnego*, Filo-Sofija, nr 3(2), s. 115–127.
- Jenkins Philip, 2003, *The New Anti-Catholicism. The Last Acceptable Prejudice*, Oxford University Press, Oxford.
- Jenkins Philip, 2004, *After the Next Christendom*, International Bulletin of Missionary Research, nr 1, s. 20–22.
- Jenkins Philip, 2006a, *Demographics, Religion, and The Future of Europe*, Orbis, nr 3, s. 519–539.
- Jenkins Philip, 2006b, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, Oxford University Press, Oxford.
- Jenkins Philip, 2006c, *Reading the Bible in the Global South*, International Bulletin of Missionary Research, nr 2, s. 67–73.
- Jenkins Philip, 2007, *Godless Europe?*, International Bulletin of Missionary Research, nr 3, s. 115–120.
- Jenkins Philip, 2009, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. Stanisław Grodz, VERBINUM, Warszawa.
- Kobyliński Andrzej, 2014, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, Studia Philosophiae Christianae, nr 3, s. 93–130.
- Kobyliński Andrzej, 2016, *Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacja. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej*, Teologia i Moralność, nr 2, s. 245–261.
- Kołakowski Leszek, 1984, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn.
- Luhmann Niklas, 1998, *Funkcja religii*, tłum. Dominika Motak, NOMOS, Kraków.

- Mariański Janusz, 2013, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, NOMOS, Kraków.
- Migda Andrzej, 2013, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, NOMOS, Kraków.
- Pijas Paweł, 2016, *Redukcyjny obraz chrześcijaństwa i jego konsekwencje. Polemika z tekstem „Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii” Ireneusza Ziemińskiego*, Filo-Sofija, nr 3(2), s. 69–92.
- Possenti Vittorio, 2005, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. Tadeusz Żeleźnik, PAX, Warszawa.
- Prochowicz Jolanta, 2016, *Kościół i feminizm – perspektywa dialogu?*, Filo-Sofija, nr 2, s. 145–153.
- Sarah Robert, Diat Nicolas, 2017, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, tłum. Agnieszka Kuryś, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Spaemann Robert, 2009a, *Czy uniwersalistyczne religie powinny zrezygnować ze swojej misji*, w: idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 187–205.
- Spaemann Robert, 2009b, *Funkcjonalne uzasadnienie religii i religia*, w: idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 113–152.
- Spaemann Robert, 2009c, *O obecnym stanie chrześcijaństwa*, w: idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 277–315.
- Spaemann Robert, 2009d, *Przedmowa*, w: idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 3–8.
- Spaemann Robert, 2009e, *Religia i „prawda faktyczna”*, w: idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 207–228.
- Spaemann Robert, 2009f, *Tożsamość religijna*, w: idem, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 153–186.
- Stachewicz Krzysztof, 2013, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, Logos i Ethos, nr 2, s. 219–234.
- Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma)-London.
- Weigel George, 2003, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, tłum. Aleksander Gomola, Znak, Kraków.
- Weigel George, 2004, *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo „M”, Kraków.
- Weigel George, 2014, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma kościoła w XXI w.*, tłum. Grażyna i Aleksander Gomola, Wydawnictwo „M”, Kraków.
- Ziemiński Ireneusz, 2014, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, Filo-Sofija, nr 2, s. 109–138.
- Ziemiński Ireneusz, 2016, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii – odpowiedzi Polemistom*, Filo-Sofija, nr 2, s. 153–181.

Rafał Andrzej Michalski¹
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

„Fundus animae” – Herderowska koncepcja nieświadomego podłoża ludzkiej podmiotowości

[“Fundus animae” – Herder’s Concept of the Unconscious Ground of Human Subjectivity]

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest omówieniu koncepcji podłoża duszy (*fundus animae*), która stanowi ważny element Herderowskiego projektu antropologii filozoficznej, a zarazem niezbędny punkt wyjścia do właściwego zrozumienia większości jego rozważań w zakresie teorii poznania, estetyki i filozofii języka. Nieświadome podłoże duszy jest źródłem jedności psychofizycznej człowieka. Ukryte w „otchłani duszy” synestetyczne, nasycone afektami wyobrażenia konstytuują fundament procesów poznawczych i stanowią semantyczny rdzeń późniejszych pojęć. W pierwszej części artykułu zostanie omówiona kategoria siły witalnej, która stanowi główne metafizyczne założenie teorii Herdera. Druga część zawiera rekonstrukcję wczesnej koncepcji *fundus animae*, natomiast w trzeciej części analizie poddano jej zrewidowaną wersję, w której filozof odwołuje się do pojęcia zmysłowej rozwagi (*Besonnenheit*) oraz do ustaleń XVIII-wiecznej fizjologii.

Summary: The article discusses the concept of the ground of the soul (*fundus animae*), which is a very important element of Herder’s project of philosophical anthropology, and at the same time a necessary starting point for a proper understanding of most of his considerations in the field of the theory of knowledge, aesthetics and philosophy of language. The unconscious ground of the soul is the source of human psychophysical unity. Hidden in the „abyss of the soul”, synesthetic images, saturated with effects, constitute the foundation of cognitive processes and the semantic core of later concepts. The first section of the article discusses the category of vital force, which is the main metaphysical assumption of Herder’s theory. The second part contains a reconstruction of the early concept of *fundus animae*, while the third part analyzes its revised version, in which the philosopher refers to the notion of sensory attention (*Besonnenheit*) and to the findings of the 18th century physiology.

¹ Rafał Andrzej Michalski, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Polska, metasis@umk.pl, <https://orcid.org/0000-0002-9587-5074>.

Słowa kluczowe: *Fundus animae*; Johann Gottfried Herder; nieświadomość; antropologia filozoficzna; poznanie zmysłowe; wyobraźnia.

Keywords: *Fundus animae*; Johann Gottfried Herder; the unconscious; philosophical anthropology; sensory cognition; imagination.

Uwagi wstępne

Filozofia Johanna Gottfrieda Herdera nie doczekała się w Polsce systematycznego opracowania, ale również w Niemczech przez dłuższy czas nie cieszyła dużym uznaniem. Wieloznaczność stosowanych przez niego pojęć i niesystematyczny charakter argumentów, poetycki styl wypowiedzi, nieudana i rzekomo idiosynkratyczna polemika z Kantem, a przede wszystkim brak krytycznej edycji jego dzieł powstrzymywały – przez dwa stulecia – historyków filozofii przed poważnym wysiłkiem interpretacyjnym na tym polu. Intensywna recepcja jego myśli filozoficznej zaczęła się dopiero w latach osiemdziesiątych XX w.²

Celem artykułu jest szczegółowe omówienie koncepcji podłoża duszy (*fundus animae*), która stanowi ważny element Herderowskiego projektu antropologii filozoficznej, a zarazem niezbędny punkt wyjścia do właściwego zrozumienia większości jego rozważań w zakresie teorii poznania, estetyki i filozofii języka.

Na początku rozważań warto wskazać na szczególny charakter uprawianej przez Herdera filozofii. Pierwszą osobliwością jest to, że rozwijał on swoje teorie, czerpiąc z różnorodnych źródeł, testując nowe perspektywy badawcze. Jego myśl dryfowała między brytyjskim empiryzmem, francuskim sensualizmem, filozofią Leibniza i Spinozy, wczesnego Kanta oraz fizjologicznymi koncepcjami Hallera czy Blumenbacha oraz wieloma innymi stanowiskami, kształtując teoretyczną konstelację, która zmieniała się wraz ze zmianą poznawczych priorytetów.

Również koncepcja *fundus animae* przybiera postać konstelacji różnorodnych, choć równorzędnych perspektyw teoretycznych. Zawarty w tym metodologicznym podejściu element spekulatywności oddala go wprawdzie od scjentystycznego modelu uprawiania nauki, ale zbliża do klasycznej filozofii, dla której spekulatywna wyobraźnia zawsze stanowiła płodny wymiar refleksji ukazującej w zwierciadle ogólnych, choć nie zawsze ścisłych pojęć, niewidziane wcześniej wymiary i cechy świata.

Zawarte w tytule artykułu określenie „nieświadome podłoże” może skłaniać do pytania, czym jest Herderowska nieświadomość i jak ma się

² Przelomowe prace, które przyczyniły się do ożywienia recepcji filozofii Herdera: Gaier U. (1988); Heinz M. (1994).

ona do kanonicznej koncepcji Freuda. W perspektywie historii idei pojęcie nieświadomości nie jest „wynalazkiem” Freuda. Wystarczy tylko wspomnieć ważną dla samego Herdera leibnizjańską teorię „nieświadomych” (a ściślej – ledwo dostrzegalnych) *les petites* – „ciemnych” percepcji, czy też często przytaczaną w tym kontekście platońską koncepcję duszy pożądlivej (*epithymētikon*), ale również – jeśli posłużymy się mniej znanym przykładem – Kantowską teorię nieświadomości. W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* Kant opisuje rozwój samoświadomości jako proces przebiegający na „mrocznym” tle afektów, nieświadomych wyobrażeń, które nieustannie zagrażają budzącej się do życia rozumnej części duszy i są dla niej całkowicie niedostępne (Kant I., 2005, s. 22).

Porównując pojęcie nieświadomości Freuda z Herderowskim konceptem *fundus animae*, należy wskazać istotną różnicę. W psychoanalizie modelem tego, co nieświadome, jest mechanizm wyparcia (Freud Z. 2009b, s. 222). Już w *Objaśnianiu marzeń sennych* Freud sformułował ideę cenzury psychicznej rozdzielającej psychikę na dwa odrębne obszary – strefę treści wypartych i strefę dostępną świadomości. Pojęcie cenzury podlegało różnym modyfikacjom wraz z rozwojem teorii psychoanalitycznej, ale pozostało do końca kluczowym terminem opisującym sposób funkcjonowania aparatu psychicznego. Gdy jednak uważniej wczytamy się w pisma Freuda, okaże się, że wyobrażenie o szczelnej granicy między świadomością a tym co nieświadome, jest mylące. Najwyraźniej w eseju *Nieświadomość* z 1915 r. Freud podkreśla, że poza wyjątkowymi przypadkami psychoz, obydwa systemy życia psychicznego nieustannie komunikują się ze sobą, co w istocie stanowi podstawowe założenie terapii psychonalitycznej, a ponadto stwierdza on, że nieświadomość obejmuje szerszy zakres treści niż zbiór wyobrażeń, które uległy wyparciu (Freud Z., 2009 a, s. 91). Jeśli uwzględnimy powyższe zastrzeżenia samego Freuda, odległość między koncepcją Herdera a założeniami psychoanalizy ulegnie znacznemu skróceniu. Autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* (dalej *Rozprawy*) ujmując nieświadome podłoże duszy jako obszar ciemnego doświadczenia zmysłowego, które ukrywa się pod powierzchnią świadomych procesów psychicznych i z upływem czasu staje się coraz trudniej dostępne poznaniu. W filozofii autora *Rozprawy* brakuje z pewnością przekonania o seksualnej naturze nieświadomych pragnień, brakuje również opisu funkcjonowania zaburzeń psychicznych. Filozof zauważa występowanie tych fenomenów, ale nie poświęca im analitycznej uwagi.

Freuda i Herdera łączy jeszcze jedno istotne wspólne założenie, które należałoby tutaj zasygnalizować, choć nie będzie ono przedmiotem dalszych analiz. Obydwaj zgodnie podkreślają, że tym, co odróżnia system świadomości od nieświadomości jest język. U Freuda mowa odpowiada za

powstanie i rozwój wtórnych procesów charakteryzujących racjonalne ego, natomiast u Herdera język zakorzeniony w ludzkiej zmysłowości stanowi podstawę samoświadomości. Pisząc o nieświadomym *fundus animae*, należy zatem pamiętać, że mroczny obszar ludzkiej psychiki, w którym wyłaniają się pierwsze wyobrażenia i zaczątki pamięci, jest dziedziną nieujętych, ciemnych, choć żywych, nasyconych afektami obrazów zmysłowych (analogicznych do Freudowskich reprezentacji popędów), które stanowią ukryte jądro świadomej aktywności człowieka. To właśnie w mrokach podłoża duszy kształtują się pierwotne afekty, motywacje i struktury wyobraźni, z których człowiek czerpie przez całe życie w swoich twórczych aktach. Również Freudowskie pojęcie popędu znajduje swój odpowiednik u Herdera w kategorii siły witalnej, którą omówię w pierwszej części artykułu. W drugiej części przedstawię wczesną koncepcję *fundus animae* opartą na metafizycznych założeniach, natomiast w trzeciej części przeanalizuję jej rewizję opierającą się na koncepcji zmysłowej rozważy (*Besonnenheit*) oraz ustaleniach ówczesnej fizjologii.

1. Herderowskie pojęcie siły

Pojęcie siły jest centralną kategorią w witalistycznym monizmie Herdera. Możemy je zinterpretować za Foresterem jako teoretyczną „czarną skrzynkę” (Forester M. 2018, s. 181) lub po prostu jako pojemną metaforę, którą filozof wykorzystuje na różnych polach badawczych, modyfikując jej znaczenie w zależności od danego kontekstu teoretycznego. Pojęcia tego używał już Newton do opisu oddziaływania ciał na odległość, nie potrafiąc podać jego przyczyny. We wczesnym oświeceniu wybuchł spór o jego znaczenie, który doprowadził do wyłonienia się antagonistycznych epistemologii. W czasach Herdera próbowano używać go w powstających naukach biologicznych, które szukały alternatywy dla ujęcia mechanistycznego (Breidbach O., 2015, s. 307–309). Jego koncepcję możemy uznać za świadectwo przechodzenia od paradygmatu mechanistycznej fizyki do myślenia organologicznego.

Z dzisiejszej perspektywy wydaje się ona zabytkiem przeszłości, który wprawdzie znalazł odzew w późniejszej filozofii życia, spekulacjach romantycznych filozofów przyrody czy w neowitalistycznej biologii (H. Driesch), a częściowo również w antropologii filozoficznej (Schelerowski dualizm *Drang und Geist*), jednak ostatecznie stracił swoją wartość poznawczą. Nawet Goethe, wieloletni przyjaciel autora *Rozprawy*, nie zaakceptował jej również jako zasady heurystycznej. Co więcej, w dramacie *Satyros* sparodiował ją w tytułowej postaci satyra. (Clark R., 1942, s. 738).

Dla naszych rozważań istotne jest jednak to, że za pomocą tego wieloznacznego pojęcia Herder uzyskał narzędzie do przezwyciężenia postkartezjańskiego dualizmu – ciało i dusza pojmowane są tutaj jako nierozdzielne aspekty tej samej całości spajanej przez witalne siły. Jak stwierdza filozof w *Myślach o filozofii dziejów*: „Gdziekolwiek i kimkolwiek będę, zawsze będę tym, czym jestem teraz; siłą w systemie wszystkich sił” (Herder J., 1962, t. 1, s. 21). Siła konstytuująca istotę człowieka uzewnętrznia się, czy też uprzestrzenia za pośrednictwem zmysłowości, która tworzy granicę między siłami wewnętrznymi organizmu a siłami pochodzącymi z zewnętrznego otoczenia. Pamiętajmy, że kategoria siły zastosowana w witalistycznej metafizyce Herdera jest dla niego heurystyczną hipotezą, a nie empirycznym pojęciem. Filozof wyraźnie podkreśla jej nieeksplikowalność w rozprawce *Gott*: „Nie wiemy czym jest siła, ani jak działa. Jako obserwatorzy dostrzegamy tylko jej skutek i na tej podstawie tworzymy pojęcia przez analogię” (GO, s. 757)³.

Koncepcja siły pozwala Herderowi wypracować bardziej elastyczny model opisu procesów biologicznych aniżeli statyczny model wykorzystywany przez ówczesną mechanikę lub postarystotelesowską metafizykę substancji i akcydensów. Siły działające w danym systemie są, według niego, zawsze w pełni zaktualizowane. Zmiany w nim zachodzące nie polegają na stopniowym urzeczywistnianiu potencjału możliwości, lecz są skutkiem oddziaływania zewnętrznych sił. Inaczej niż Leibnizjańska monada, Herderowski jednostkowy byt (*Dasein*) jako samoregulujący się system sił, którego rdzeniem jest „wewnętrzne życie”, wchodzi zawsze w relacje z innymi siłami. Zasada samozachowania służy utrzymaniu względnej stabilności systemu, zapobiega wzajemnej anihilacji przeciwstawnych sił.

W późnej rozprawie *Gott* z 1787 r., pisanej pod silnym wpływem filozofii Spinozy, Herder wprowadza kategorię centralnej siły (*Hauptkraft*) (GO, s. 791), która jest „otchłanią całej rzeczywistości, kwintesencją wszystkich sił” (GO, s. 744). *Hauptkraft* różnicuje się wewnętrznie na mnogość różnie ukierunkowanych sił, które ożywiają byt materialny. W przypadku człowieka ujawnia się ona w jego formie organicznej, budowie zmysłów, siłach witalnych, ale również jako „siła myślenia”, która powołuje do życia język i kulturę. Podmiotem witalnego procesu nie jest w tej koncepcji substancja myśląca, lecz aktywne centrum reakcji, które cechuje zdolność do samozachowania gwarantowana przez aktywność wewnętrznych sił skierowanych przeciwko antagonistycznym siłom z zewnątrz. Jak pisze Heinz, dusza rozwija się według Herdera, w dwóch kierunkach: „Nasza dusza jest metafizycznie zdeterminowana od wewnątrz, ale determinacje zewnętrzne

³ Tłumaczenia wszystkich cytatów z pism Herdera nieopublikowanych w języku polskim pochodzą od autora artykułu.

nadają jej formę” (Heinz M., 1994, s. 178). W istocie nie tylko dusza jednostkowa, ale cały gatunek ludzki jako zbiorowy podmiot tworzący historię staje się manifestacją czy też wypadkową oddziaływania sił działających we wnętrzu człowieka oraz sił tkwiących w organicznej naturze. W *Myślach o filozofii dziejów* Herder stwierdza: „Cała historia ludzkości jest historią naturalną ludzkich sił, działań i popędów, w dostosowaniu do miejsca i czasu” (Herder J., 1962, t. 2, s. 176).

2. *Fundus animae* i prymarne odczucie istnienia – *sentio ergo sum*

Herder, począwszy od swojej pierwszej rozprawki *Versuch über Sein* (1764) po *Metakritik* (1799, MK), łączy pojęcie siły z kategorią bytu, która nie ma u niego znaczenia ontologicznego, lecz odnosi się do zmysłowego doznania egzystencji. W późniejszym tekście związek obydwu pojęć wyraża następująco: „Byt (Ichts, etwas) objawia się przez siłę, w przeciwnym razie byłby niczym” (MK, s. 364). *Das Sein* nie odnosi się tutaj do obiektywnej rzeczywistości, lecz jest cechą subiektywnej percepcji, opisuje bowiem szczególną formę wyobrażenia rzeczywistości, które nie daje się analitycznie rozłożyć na elementy składowe i prezentuje się człowiekowi wyłącznie jako coś apodyktycznie danego. Zatem nie chodzi tutaj o logiczne ani w ogóle o jakiegokolwiek pojęcie, lecz raczej o niedyskursywne wyobrażenie, a właściwie o odczucie istnienia jako czegoś, co jawi się w swojej zmysłowej bezpośredniości. W rozprawce *Versuch über Sein* Herder określa byt jako najbardziej zmysłowe, najbardziej pewne pojęcie (tzn. odczucie) i „[...] niemal teoretyczny instykt, podstawę wszelkich innych pojęć empirycznych, która nie daje się w żaden sposób udowodnić. Można mu podporządkować inne nierozkładalne pojęcia i dałoby się odnaleźć pewien porządek w ich mętным chaosie, jeśli nie obiektywnie, to jednak subiektywnie, w odniesieniu do nas” (VS, s. 12).

Użyte w nieklasyczny sposób pojęcie bytu służy zatem Herderowi do sformułowania tezy o swoistym punkcie archimedesowym ludzkiego doświadczenia. Akt samoupewnienia się o własnej egzystencji staje się dla niego nie tyle podstawą niepowątpiewalnego poznania, lecz niejako warunkiem możliwości istnienia człowieka jako istoty zmysłowej zanurzonej w świecie. W przeciwieństwie do Kartezjusza, który próbował wskazać absolutną pewność w akcie autorefleksji i był przekonany, że to absolutnie pewne przeświadczenie może służyć jako aksjomat, z którego da się wydedukować inne absolutnie pewne prawdy, Herder odnajduje pewność w zmysłowym odczuciu własnej egzystencji. Obydwaj opierają się zatem na

ewidencji intuicyjnego aktu, tyle że słynne Kartezjańskie *dictum* „myślę, więc jestem” Herder zamienia w formułę „czuję, więc jestem” (SG, s. 236). U Kartezjusza pewność zaświadcza istnienie podmiotu, natomiast Herder lokuje ją poniżej poziomu operacji samoświadomego Ja. Nie stanowi ona dla niego aksjomatu, który pozwalałby budować dedukcyjny system wiedzy, lecz wskazuje raczej kierunek, gdzie należy poszukiwać genezy podmiotowości. Dla naszych wywodów istotne jest to, że doświadczenie bytu i towarzysząca mu intuicyjna pewność własnej zmysłowej egzystencji ujawnia się w mrocznej podstawie duszy (*fundus animae*), którą Herder uznaje za najgłębszy ośrodek wszelkiej aktywności.

Niklas Largier wskazuje wpływ mistycznych dyskursów na uformowanie się koncepcji *fundus animae*, chociaż sam przyznaje, że Herder jednoznacznie naturalizuje ukryte w nich średniowieczne tropy (Largier N., 2010, p. 545). O wiele wyraźniej możemy dostrzec tutaj nawiązania do Aleksandra Gottfrieda Baumgartena, fundatora współczesnej estetyki filozoficznej, który w swojej *Metafizyce* stwierdza wprost: „Dusza zawiera wiele niejasnych przedstawień. Wpisuje się to w coś, co nazywa się podstawą duszy (*fundus animae*)” (Baumgarten A., 2012, s. 179). Określenie „podstawa duszy” odnosi się do jednostkowej, niepowtarzalnej, powiązanej z ciałem duszy (Baumgarten A., 2012, s. 263–265), a nie do podmiotu, który byłby nośnikiem uniwersalnej obiektywności podzielanej przez wszystkie ludzkie istoty. *Fundus animae* kryje w sobie praktyczne zdolności, które podmiot powinien rozwijać, aby wynieść niejasną percepcję na poziom klarowności i żywości, a przez to upodobnić zmysłowe doświadczenie do jasnego i wyraźnego poznania rozumu.

W rozprawce *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten* Herder nawiązuje do Baumgartena, ale jednocześnie poddaje krytyce jego najważniejsze założenia. Przede wszystkim odrzuca ideę estetyki jako dyscypliny, która wychodzi od ścisłych zasad poznania, a ponadto postuluje powrót do greckiego rozumienia estetyki jako „nauki o uczuciu (*Gefühl*)” (BB, s. 693). Punktem wyjścia nowej estetyki powinny być zatem „głębie naszego uczucia” (BB, s. 693) i doznania (*Empfindung*). Podstawa duszy nie jest tylko subiektywną dziedziną praktycznych zdolności, czy po prostu niższą władzą poznania zmysłowego, lecz obszarem percepcji i wyobrażeń, które kształtują nasze odczucie egzystencji i poprzedzają nasze myślenie, nie uzyskując statusu poznania jasnego i wyraźnego.

Baumgarten uważa, że estetyka sprowadza się do kształtowania sądów smaku, do doskonalenia niższych władz duszy, podczas gdy dla Herdera powinna ona badać genezę wszelkich estetycznych (tzn. wywodzących się z doznania zmysłowego) sądów. „Ponieważ w najbardziej ukrytym pod-

łożu duszy kryją się najsilniejsze sprężyny, z których te bardziej znane nas napędzają, byłoby daremną pracą, zaczynać od owej pośredniej rzeczy, by dojść do obydwu końców; tutaj zatem kopie estetyk” (BB, s. 671). Herder redefiniuje tym samym estetykę jako genealogię, jako badanie czy też „dokopywanie się” źródeł i genezy ludzkiej podmiotowości. Takie rozumienie estetyki wynika z postulatu sprowadzenia filozofii do antropologii. (PB, s. 132). Obydwie dyscypliny próbują bowiem odsłonić, a przynajmniej przybliżyć się do ukrytych źródeł ludzkiej aktywności. Badanie estetycznej (zmysłowej) natury człowieka, kryjącej się poniżej progu podmiotowości, uformowanej przez ujęzykowane, samoświadome Ja oznacza w istocie powrót do źródeł: „to jest część najniezbędniejszej antropologii, ponieważ w podstawie naszej duszy istnieje nasza moc jako ludzi” (BB, s. 665). Źródłowa estetyczna natura człowieka ukryta w *fundus animae* obejmuje mętne (ani wyraźne, ani niejasne)⁴ percepcje i siły niedostępne dla pojęciowego poznania, dlatego jedynym sposobem dotarcia do tego obszaru jest, według Herdera, intuicja oparta na prymarnym odczuciu istnienia.

Pojęcie źródła w tym kontekście nie odnosi się do stanu idealnego początku, lecz ma dynamiczny charakter. Obszar źródła organizuje układ sił, który warunkuje wyłonienie się rozmaitych predyskursywnych percepcji, wyobrażeń, afektów i wspomnień. „Źródło” występuje zatem zawsze w liczbie mnogiej jako system źródeł, jako organizacja aktualnych (nie potencjalnych) sił określających dynamikę zmian i proces powstawania. Te źródłowe siły nigdy nie przestają działać, nie są nastawione na wytwarzanie końcowego skutku, ale na ciągły rozwój.

Witalistyczny monizm Herdera zakłada paradoksalne rozszczepienie ludzkiej natury na część racjonalną oraz nieeksplikowalny i kontyngentny rezerwuar sił. Antropologiczno-estetyczne badanie *fundus animae* odkrywa zatem nieświadomość jako źródło świadomych procesów. W *Viertes kritische Wäldchen* czytamy: „Całą podstawę naszej duszy wypełniają ciemne idee, najżywsze i najliczniejsze, stłoczona masa, z której dusza sporządza swoje bardziej subtelne pojęcia; te ciemne idee są najpotężniejszymi sprężynami naszego życia, największym wkładem do naszego szczęścia i nie-szczęścia” (VW, s. 273).

Odczucie istnienia integrujące procesy psychowitalne w *fundus animae* wyróżnia się, jak już wspomniano, największą niedyskursywną oczywistością i pewnością, której nie towarzyszy świadoma apercepcja. W tym egzystencjalnym doświadczeniu przed człowiekiem otwiera się „głęboka

⁴ Herder nawiązuje tutaj do Baumgartenowskiego rozróżnienia, zgodnie z którym percepcje mętne (*confusus*) nie są wprawdzie wyraźne (*distinctivus*), ale przysługują im pewien stopień jasności (*claritas*). Mętne wyobrażenia ukazują przedmiot, który daje się rozpoznać, choć nie przez pojęciową dystynkcję (jak czynią to wyraźne percepcje), lecz przez świadectwo zmysłów.

otchłań wszelkich organicznych pobudzeń i sił” (EE, s. 193), które napotykają oddziaływania sił zewnętrznych. Doznanie oporu towarzyszące odczuciu istnienia wytwarza samozwrotność emocjonalnej percepcji i niepojęciowe rozpoznanie własnej egzystencji jako czegoś, co jest odrębne i samoistne, a jednocześnie otwarte na uniwersum zmysłowych wrażeń. Na tym poziomie doświadczenia brakuje wprawdzie językowej strukturyzacji i skoncentrowanej uwagi, jednakże Herder przyjmuje, że powstające tutaj uniwersum mętnych przeżyć jest już wstępnie ustrukturyzowane przez zmysły (MK, s. 398). Prymarne odczucie istnienia odnosi się zatem do danej w sposób jasny (prezentującej się jako oczywistość), choć niewyraźny (niezróżnicowany pojęciowo) nierefleksyjnie uformowanej jedności zmysłowych doznań i afektów. To fundamentalne egzystencjalne doświadczenie poprzedza rozdział na podmiot i przedmiot. Według Herdera nie jest ono tylko cechą wczesnej fazy rozwoju, lecz pozostaje aktywne przez całe życie jednostki jako niesutannie bijące pod powierzchnią wszystkich świadomych przeżyć źródło, z którego one się wyłaniają.

Herderowska koncepcja *fundus animae* różni się zatem od pokrewnych teorii. W projekcie estetyki Baumgartena mroczna podstawa duszy powinna zostać rozjaśniona przez poznanie dyskursywne, natomiast Kant stygmatyzuje ją jako złowrogą, niebezpieczną otchłań ciemności, w której rozbłyskują nieliczne jasne światła racjonalnej myśli (Kant I., 2005, s. 22). U Herdera stanowi ona źródło jedności psychofizycznej człowieka. Na tym poziomie doświadczenia dokonuje się ponadto pierwsze zróżnicowanie odczucia egzystencji, tzn. wyodrębnienie pól zmysłowych oraz projekcja zmysłowych wrażeń na subiektywny ekran zewnętrznego świata, który zostaje ustrukturyzowany przez empiryczne relacje czasu, przestrzeni i siły (MK, s. 426–429).

Odczucie istnienia, scalające całość strumienia mętnych przeżyć oraz ich obiektów, zawiera w sobie wirtualnie wszystkie inne pojęcia, które myśląca siła (*denkende Kraft*) duszy rozwija następnie za pośrednictwem języka pod wpływem interakcji ciała z zewnętrznym światem. We wczesnym szkicu *Plato sagte* Herder wyraża tę ideę za pomocą organicznego obrazu duszy jako drzewa, którego gałęziami są zmysły, a jego nasiono – wyobrażeniem bytu, które „jest wprawdzie mętne, ale jednocześnie stanowi jedno, żywe uczucie: tak silne i płodne, że zawierają się w nim wszystkie przyszłe, zmysłowe i abstrakcyjne pojęcia” (PG, 175). Użycie predykatu „jedno” (*einzig, unicum*) w tym cytacie odsyła pośrednio do Baumgartena, u którego wskazuje ono coś jednostkowego i niepowtarzalnego (Baumgarten A., 2012, s. 53). „Jedno” w rozumieniu Herdera nie ma jednak tylko znaczenia metafizycznego, ale przede wszystkim wskazuje na duszę jako ucieleśniony, zmysłowy byt, który zakorzenia się w otaczającym go, kontyngentnym

świecie. Z kolei predykat żywy (*lebhaft*) nawiązuje do Baumgartenowskiego pojęcia „vividus”, które opisuje ekstensywną jasność percepcji – fakt, że w danym postrzeżeniu zmysłowym daje się wyróżnić znaczną ilość cech dystynktywnych bez pośrednictwa pojęcia. Używając określenia „żywość”, Herder wskazuje zasadę, która odpowiada za to, że część ciemnych przedstawień zostaje (właśnie z racji swojej żywości) wyniesiona w późniejszych stadiach rozwoju życia psychicznego do poziomu świadomych wyobrażeń dających się wyartykułować w języku.

Naszkicowana koncepcja podstawy duszy opiera się na metafizycznych założeniach i wychodzi niejako z pierwszoosobwej perspektywy opisu. Wewnętrzne różnicowanie się zmysłowości zbiega się tutaj ze swoistym ucieleśnieniem czy inakarnacją duszy. Kilka lat później Herder kładzie większy nacisk na empiryczne wyjaśnienie tego procesu.

3. Naturalizacja *fundus animae* – gnozeologia zmysłowego doznania

W nowej perspektywie teoretycznej punktem wyjścia analiz Herdera staje się niezgłębialna sfera pobudzenia (*Reiz*), powierzchnia ciała aktywnie reagująca na zewnętrzne oddziaływania. Wyobrażenie bytu nabiera tutaj cech fizjologicznych. Herder opisuje je jako każdorazowo zmieniający się krąg doznań. Pobudzenie konstituuje punkt styku zewnętrznych i wewnętrznych sił, tworząc przenikalną granicę, która wyznacza horyzont świata potencjalnie dostępnego dla poznania i konstituuje diadę organizm – otoczenie (*Umkreis*). Pobudzenie jest w istocie podłożem wszelkich psychofizycznych aktywności człowieka. W *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* filozof stwierdza: „A zatem pobudzenie przenika z tej niewyczerpalnej studni, otchłani całe nasze Ja, ożywia każde wibrujące włókno nerwowe” (EE, s. 332). Organizm poddaje się samoregulacji w odpowiedzi na wpływy otoczenia, a zarazem tworzy centrum samoodniesienia (pobudzenia są przekazywane do mózgu za pośrednictwem włókien nerwowych, a następnie zwrotnie przekazywane do organów sensorycznych), którego nadrzędnym celem jest przetrwanie. Automatyzm tych procesów stanowi stabilną podstawę dla funkcjonowania organizmu i wynosi witalną energię na wyższy poziom rozwoju. Sfera zmysłowego życia regulowana automatycznie przez pobudzenia nie jest dostępna świadomości, co z jednej strony, odciąża samą świadomość, a z drugiej strony, gwarantuje skuteczność niższych procesów wegetatywno-sensorycznych. Jak pisze Herder: „Matczyna natura oddaliła od siebie to, co nie mogłoby zależeć od jej klarownej świadomości, rozważała każde odebrane wrażenie i oszczęd-

działa każdego kanału, który do niej prowadził [...] więc stoi ona nad przepaścią nieskończoności i nie wie, że nad nią stoi, a dzięki tej szczęśliwej niewiedzy stoi mocno i pewnie” (EE, s. 345).

Niedostępne bezpośrednio dla świadomości pobudzenia zostają przekształcone w doznanie (*Empfindung*) za pośrednictwem włókien nerwowych: „Doznajemy tylko to, co przekażą nam nasze nerwy; a zatem tylko zgodnie z tym i na tej podstawie możemy myśleć” (EE, s. 351). Struktura nerwów łączy pobudliwość i wrażliwość ludzkiego ciała, jest też łącznikiem między pobudzeniem a myśleniem. Herder opisuje medium, w którym zachodzi zamiana pobudzenia w doznanie, używając metafory „eteru” (subtelnej energii ożywiającej system nerwowy). W ten sposób podkreśla hipotetyczny charakter tej idei, a zarazem wyraża swój sceptycyzm wobec współczesnych mu fizjologicznych wyjaśnień, które opierały się jedynie na nieweryfikowalnych spekulacjach.

Doznania dostępne świadomości powstają zatem na skutek przekształcenia pobudzeń sensorycznych za pośrednictwem bliżej nieokreślonego medium, które działa w systemie nerwowym. Filozof zaznacza przy tym, że bez oddziaływania zewnętrznych mediów, zwłaszcza światła i dźwięku, nie byłoby możliwe wyodrębnienie wspólnych treści danego doznania, w którym łączą się jego jakościowe cechy (np. doznanie czerwieni) i emocjonalne reakcje na nie (np. odczucie czerwieni jako czegoś przyjemnego). Według Herdera, nie mamy wprawdzie bezpośredniego dostępu do samych pobudzeń, które jedynie regulują funkcje organów, ale wiemy, że dzięki nim i witalnym reakcjom organizmu na zewnętrzny świat powstają świadome doznania. Podsumowując, można powiedzieć, że *Empfindung* jest syntezą pobudzeń, które pochodzą od zewnętrznego medium (odbieranego przez zmysły jako światło, dźwięk, zapach, smak itd.) i ulegają transformacji w medium nerwowego „eteru”.

Podłożem poznania nie są, według Herdera, proste idee (w znaczeniu Locke’owskim), lecz już zsyntetyzowane jedności sensoryczne, które powstają w procesie stopniowego oczyszczania i ujednolicania strumienia energii witalnej. W duchu przywołującym na myśl współczesne stanowisko enaktywizmu filozof stwierdza, że ludzkie ciało, zmysły i świadomość będące wyrazem wewnętrznych sił rozwijają się pod wpływem zewnętrznego świata jako jego integralna część, a nie jako odizolowany byt sam w sobie. Organizm przyswaja – w dosłownym sensie tego słowa – rzeczywistość, pozyskuje z niej materiał organiczny, energię i wzorce dla własnego kształtowania. Nie można więc opisywać duszy jako autonomicznego, apriorycznego aparatu, który funkcjonuje niezależnie od otoczenia. W relacji między człowiekiem a światem istnieją dla Herdera dwie niewiadome: nie mamy bezpośredniego dostępu ani do „ciemnej otchłani duszy”, ani do ze-

wewnętrznych obiektów. Poznająca świadomość oscyluje zawsze pomiędzy tymi biegunami.

Za mylne przekonanie o rozłączności świata wewnętrznego i zewnętrznego odpowiada wyobraźnia. Jej pierwszą funkcją jest porządkowanie i synestetyczne scalanie doznań przyporządkowanych różnym mediom. Jak pisze Herder: „Wyobraźnią nazywamy najczęściej głębię tego spływu [mętnych doznań R.M.]: jednak nie składa się ona tylko z obrazów, ale również z dźwięków, słów, znaków i odczuć, dla których język często nie ma nazwy” (EE, s. 349). Dotyk, smak, powonienie nie wychodzą poza granice samoodczuwania, natomiast słuch i wzrok dają nam odczucie zewnętrznego świata (EE, s. 348). To właśnie wyobrażenia wizualne i akustyczne tworzą iluzję nieprzekraczalnej granicy między życiem wewnętrznym a światem.

Doznania scalone przez wyobraźnię działają zwrotnie na ciało, przygotowują je do odpowiednich reakcji. Życie imaginatywne służy zatem przede wszystkim przetrwaniu i w tym sensie nie różni się prawie od swojego odpowiednika w świecie zwierzęcym. Istnieje jedna istotna różnica, o której Herder wspomina w *Rozprawie* – człowiek pozbawiony jest instynktów.

Zwierzęca wyobraźnia ma charakter instynktowny, porządkuje doznania pod kątem ich przydatności do przetrwania organizmu w ściśle określonym kręgu życia. Na początku *Rozprawy* Herder zadaje retyroczne pytanie: „Jak musi oddziaływać wyobraźnia zamknięta na małym polu i obdarzona analogiczną zmysłowością! I wreszcie, jeśli zmysły i wyobrażenia skierowane są na jeden punkt, cóż innego może powstać, jak instynkt?” (Herder J.G., 1987, s. 77). Instynkt oznacza zatem jednoznaczne, niezmiennie ukierunkowanie zmysłów za pośrednictwem wyrazistych i intensywnych wyobrażeń na określony cel definiowany przez biologiczne potrzeby organizmu. Filozof podkreśla przy tym, że zwierzęta wykazują często „[...] znaczne zdolności przypominania sobie, znaczną pamięć, a w wielu przypadkach zwierząt trwalszą od człowieka; jest to jednak zawsze tylko pamięć zmysłowa, a żadne z nich nigdy nie udowodniło swą działalnością pamięci, która by ten stan poprawiła dla całego gatunku i uogólniała doświadczenia, aby później je wykorzystać” (Herder J.G., 1987, s. 136).

W mechanizm funkcjonowania ludzkiej zmysłowości wpisana jest, według Herdera, wyróżniająca go na tle świata fauny funkcja zmysłowej rozwagi (*Besonnenheit*), która uwalnia się od przemożnego nacisku popędów i instynktownych reakcji. Kompensuje ona brak sztywnego mechanizmu selekcyjnego, który u zwierząt dzieli pobudzenia na wymagające niezwłocznej reakcji i bodźce całkowicie obojętne. W *Rozprawie* czytamy:

„Gdyby człowiek miał zmysły zwierząt, nie miałby rozumu; właśnie bowiem zbyt duża pobudliwość jego zmysłów, właśnie tak silnie przez nie napierające wyobrażenia musiałyby zdławić wszelką zimną zmysłową uwagę” (Herder J.G., 1987, s. 83). Herder przyznaje, że animalna wyobraźnia może dysponować mętnymi i jasnymi przedstawieniami, jednak nigdy nie wytwarza ona wyraźnych reprezentacji (Herder J.G., 1987, s. 136). Zmysłowa uwaga człowieka tworzy natomiast dystans wobec napływających wrażeń, dzięki któremu człowiek „potrafi skoncentrować się na jednej chwili czuwania, zatrzymać się dobrowolnie na jednym obrazie, rozumnie i spokojnie zająć się nim i wysegregować cechy wskazujące, że jest to jeden przedmiot” (Herder J.G., 1987, s. 87). Za pośrednictwem funkcji zmysłowej uwagi aparat poznawczy uczy się kontroli nad doznaniem oraz kreowania i organizowania przedpojęciowych wyobrażeń.

W swojej gnozeologii Herder, w przeciwieństwie do Kanta, nie wychodzi od chaosu materii zmysłowej, która musi dopiero zostać ustrukturyzowana przez aprioryczne struktury transcendentalnej podmiotowości, lecz od już wstępnie uformowanych zmysłowych obrazów. Zakłada więc, że istnieje zasada, która odpowiada za scalanie wielości wrażeń w jedność przedstawienia już na poziomie zmysłowości. W *Rozprawie* pisze w tym kontekście o wspomnianej *Besonneheit* kodującej doznania jako cechy (*Merkmale*), z których formują się załączki pamięci. W *Metakritik* nie używa już tego pojęcia, lecz ogólnie stwierdza, że pobudzenia zostają przekształcone w systemie nerwowym w zmysłowy obraz – *Ektypus* (następczy obraz) lub odcisk (*Abdruck*). Przekształcenie *Ektypus* w mentalny obraz (*Gedankenbild*) zachodzi dzięki mechanizmowi metastazy⁵. Jak pisze filozof: „Poprzez metastazę, której nie rozumiemy, obiekt staje się myślą dla nas [...] Dusza uzyskuje obraz właśnie tego rodzaju, a nie obraz na siatkówce oka; odbiera go i metaschematyzuje zgodnie ze swoją naturą” (MK, s. 418).

Herder podkreśla w ten sposób, że obraz mentalny nie może być pojmowany jako statyczne wrażenie lub proste odzwierciedlenie zewnętrznego bodźca. Od samego początku kształtowania się wyobraźni zachodzi bowiem wstępny proces przejęzykowej symbolizacji zmysłowości, który konstytuuje życie psychiczne człowieka w *fundus animae*, a zarazem je przedstawia. Siłą napędową tego procesu jest zmysł wewnętrzny, *sensorium commune*, syntetyzujący za pośrednictwem uwagi wielość obrazów w jedną

⁵ Pojęcie metastazy (grec. *metastasis*) – termin nawiązujący do taktyki retorycznej wskazanej przez Kwintyliana, która polega na gwałtownym przejściu od jednego temtu do następnego. W kontekście gnozeologicznym, w jakim używa go Herder, metastaza oznacza więc przejście procesu przetwarzania doznań z poziomu sensorycznego na poziom konceptualny. Pokrewnym pojęciem jest metaschematyzacja oznaczająca proces schematyzacji już wstępnie ustrukturyzowanych doznań.

charakterystyczną cechą czy pieczęć (*Gepräge*) świadomości. W rozprawce *Über Bild, Dichtung und Fabel* czytamy: „Wszystkie przedmioty naszych zmysłów stają się nasze tylko dzięki temu, że je spostrzegamy, tzn. oznaczamy je mniej lub bardziej jasno i żywo pieczęcią naszej świadomości. Zyskuję orientację w gąszczu zmysłowych przedmiotów, który mnie otacza i zdobywam panowanie nad chaosem napierających na mnie doznań przez to, że oddzielam jedne przedmioty od innych, że nadaję im zarys, miarę i postać, a tym samym tworzę sobie jedność w tym, co różnorodne i oznaczam ją żywo i wiarygodnie pieczęcią mojego wewnętrznego zmysłu, jak gdyby zmysł ten był pieczęcią prawdy” (FB, 635).

Wyodrębniając charakterystyczne znaki różnych modalności zmysłowych *Besonnenheit* przyczynia się do rozwoju nie tylko zmysłowości, ale również wyobraźni i pamięci. Ponieważ na tym poziomie nie działa jeszcze refleksyjna samoświadomość (*Besinnung*), która tworzy temporalną ciągłość między obrazami a słowami, przejęzykowa wyobraźnia ma charakter topograficzny (MK, s. 352). Obrazy dryfujące w podstawie duszy tworzą dość swobodne połączenia asocjacyjne, nieuporządkowane według chronologii czasowej, a scalane jedynie przez uczucie (Herder J., 1987, s. 109). Takie ujęcie przypomina Freudowską charakterystykę nieświadomości jako procesu atemporalnego (Freud Z., 2009 a, s. 114).

Zmysłowa uwaga wydobywa zatem z „oceanu doznań, który szumem przenika wszelkie zmysły” (Herder J.G., 1987, s. 87) wyspowe obrazy, które zostają odcisnięte „pieczęcią” świadomości. W procesie metaschematyzacji uczestniczą wszystkie zmysły, ale dominuje słuch i wzrok. Symultanicznie postrzegane obiekty wzroku są metaschematyzowane na potrzeby wewnętrznego zmysłu w przestrzennie uporządkowane przedstawienia, natomiast rejestrowane jako następstwo wrażenia akustyczne tworzą zaczątek świadomości czasu, budują pierwsze chronologiczne powiązania. Akustyczny i optyczny metaschematyzm konkurują ze sobą i jednocześnie kooperują, wytwarzając połączenia w procesie nieustannej habituacji.

Besonnenheit tworzy rodzaj zmysłowo-imaginatywnego protojęzyka, który jest niestabilny, silnie zindywidualizowany. Możemy powiedzieć, że zmysłowa uwaga stawia jedynie znaki przestankowe w niezrozumiałym tekście obrazów lub że rozkłada w szumie doznań akcenty, które tworzą melodię będącą podłożem dla pamięci i późniejszego języka. Owa melodia jest niepowtarzalna u każdego człowieka. Synestetyczne połączenia są bowiem indukowane zarówno przez zewnętrzne wpływy, jak i przez wewnętrzną aktywność aparatu sensorycznego.

Zakończenie

W *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* Herder podkreśla, że najważniejszym celem procesów psychowitalnych zachodzących w *fundus animae* jest „zdrowie i szczęście w życiu” (EE, 334), wewnętrzna równowaga odczuwana jako dobrostan. Nieświadomy wymiar psychiki wypełniają obrazy, a właściwie protobrazy, które płynnie łączą się ze sobą lub spontanicznie przyjmują inną postać. *Besonnenheit* zaczyna je stopniowo kodować i wyodrębniać, ustalając punkty oparcia dla pamięci. Płynność i elastyczność stanów wewnętrznych, w których doznania mieszają się z wyobrażeniami, obrazami pamięciowymi i afektami zostaje zintegrowana przez wszechobecne uczucie. Herder wyraźnie formułuje tę ideę w *Rozprawie*: „Podstawą wszystkich zmysłów jest uczucie, i ono użycza najróżniejszym wrażeniom zmysłowym tak silnych wewnętrznych i trudnych do określenia więzów, że ze związku tego powstają najdziwniejsze zjawiska” (Herder J.G., 1987, s. 109). Wyobrażenia pochodzące z różnych modalności zmysłowych łączą się ze sobą za pośrednictwem synestetycznych transpozycji. Obrazy wizualne są transponowane na obrazy akustyczne oraz taktylne i *vice versa*. Zacytujmy ustęp *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*: „Wzrok zapożycza wrażenia od dotyku i wierzy, że widzi coś, co w istocie tylko czuje. Wzrok i słuch wzajemnie się odszyfrowują. Zmysł powonienia wydaje się duchem smaku lub przynajmniej jego młodszym bratem. Z tego wszystkiego dusza tka sobie szatę, swoje zmysłowe uniwersum” (EE, 349). W podstawie duszy działają zatem rozmaite procesy synestetycznej translacji oparte, jak pisze filozof w *Rozprawie*, na zasadzie „podobieństwa zmysłów w ich źródle” (Herder J.G., 1987, s. 116), która odpowiada za metaforyczne „przenoszenie z jednego uczucia do drugiego” (Herder J.G., 1987, s. 117).

W *Viertes kritisches Wäldchen* Herder określa procesy strukturyzowania nieświadomej wyobraźni jako zmysłowe sądy (*Urteile*) lub wnioskowanie (*Schließen*) (VK, 275). Prelingwistyczny, zmysłowy sąd oznacza mimowolne, poddawane stopniowej habituacji łączenie obrazów, dla którego głównym punktem wyjścia i odniesienia jest jedność wewnętrznego zmysłu. W *Rozprawie* Herder stwierdza, że wszystkie te procesy zachodzą tam, „gdzie krzyżują się i gmatwają pojęcia, gdzie najrozmaitsze uczucia wzajemnie się wytwarzają, gdzie nagła okazja wyzwala wszystkie siły duchowe i ukazuje całą sztukę wynalazczą, do której jest zdolna” (Herder J.G., 1987, s. 119). Zakodowane przez *Besonnenheit* wyobrażenia nie tylko odsyłają do zewnętrznych obiektów, ale same stają względem siebie znakami. Na nieświadomym poziomie powstaje zatem racjomorficzna (tj. analogiczna do późniejszych operacji intelektualnych) komunika-

cja intermodalna, która tworzy podłoże dla ujęzykowionych procesów myślowych.

W tym punkcie ujawnia się różnica między Herderowskim i Freudowskim ujęciem nieświadomości. Twórca psychoanalizy odmawia bowiem procesom pierwotnym charakteru logicznego. Psychodynamika wypartych treści organizowana jest bowiem zgodnie z „poetycką” zasadą zagęszczenia i przesunięcia i nie ma nic wspólnego z myśleniem opartym na zasadzie sprzeczności. Wprawdzie również Herder dostrzega tego rodzaju formacje spontanicznej wyobraźni, porównując je do marzenia sennego i szaleństwa (Herder J.G., 1987, s. 109), jednak nie skłania go to do postawienia tezy o szczelnej granicy między sferą ciemnej podstawy duszy a wymiarem intelektu. Nieoswojone światy wyobrażone dające o sobie znać w przypadkach obłądki i snu świadczą, według niego, raczej o kreatywnym charakterze zmysłowej wyobraźni, która bez dyscypliny świadomej uwagi nie może zostać wykorzystana w prawdziwej twórczości, lecz zatrzymuje się niejako w połowie drogi. Wątek ten filozof szczególnie uwypukla w *Viertes kritisches Wäldchen*, pisząc, że synestezje wszechobecne w *fundus animae* snują „mętny sen wyobrażeń, który może niejako podążać jedynie za wegetatywnym uczuciem; ale w tym ciemnym śnie działa dusza mocą wszystkich swoich sił” (VK, s. 276). Jednakże – kontynuuje Herder – „stopniowo dusza budzi się ze swojej drzemki i przez całe życie będzie nosić w sobie te wcześniej uchwycone senne idee, będzie ich używać i w pewnym sensie będzie się z nich składać” (VK, s. 276). Senne idee to intensywne wyobrażenia wytwarzane w podstawie duszy, które mogą działać jako siły motywacyjne dla świadomych działań, a często stanowią one rdzeń późniejszych pojęć. Herder przyznaje, że nie wszyscy dysponują tak żywymi doznaniem. Powstają one w różnych fazach życia, nie są więc zarezerwowane dla dzieciństwa, chociaż najwcześniejsze z nich wydają się wywierać na nas największy wpływ.

Zmysłowa rozważa i jej znaki (będące ukrytym rdzeniem późniejszych znaczeń słów) powiązane z siecią mętnych wyobrażeń tworzą tym samym niepowtarzalny potencjał semantyczny, który nigdy nie zostaje w pełni wyartykułowany w języku. Według Herdera, owe nieświadome, silnie nasycone emocjami połączenia skojarzeniowe stanowią źródło poetyckiego geniuszu, z którego czerpie każdy kreatywny akt ludzkiej wyobraźni. Wątek ten filozof podejmuje w *Viertes kritisches Wäldchen*, gdzie stwierdza, że w „otchłani duszy” spoczywają niedostępne dla racjonalnego poznania konstelacje synestetycznych obrazów i „jedynie resztki tych obrazów” (VK, s. 277) mają szansę dotrzeć do świadomości. W istocie tworzą one „pierwsze, potężne, wieczne formy pamięci i fantazji” (VK, s. 277). Formacje psychiczne powstające w późniejszych stadiach rozwoju niejako nawarstwiają

się na nich, tracąc jednocześnie bezpośrednią łączność z nimi. Jednakże nawet wówczas nieświadome procesy zabarwiają świadome przeżycia. „Stanowią one – kontynuuje Herder – ciemne podłoże w nas, które później wyblakłe obrazy i kolory naszej duszy zbyt często i zbyt mocno modyfikują i jedynie szkicują” (VK, s. 278)

W rzadkich chwilach, gdy „dogłębnie zamieszkujemy w sobie” (VK, s. 277) i pozwalamy tym obrazom przedostać się na powierzchnię świadomości, racjonalne Ja napotyka swojego ciemnego sobowtóra i „przeżywa wstrząs u samych podstaw, wycofuje się, jakby stanęło nad przepaścią lub jak gdyby zobaczyło swój obraz” (VK, s. 276). Konfrontacja z nieświadomością wywołuje szok, dezorganizuje na moment skostniałe struktury podmiotowości uformowanej przez „wyblakły” język, zawiesza skonwencjonalizowane postrzeganie świata. Ja ożywione strumieniem vitalnej energii napływającej z *fundus animae* zaczyna wówczas wyrażać swoje najgłębsze odczucie rzeczywistości i siebie samego. Inaczej niż Freud, dla którego tego rodzaju doświadczenie, jeśli nie zostanie wyparte przez cenzurę psychiczną, może wywołać traumę, a przynajmniej uraz, Herder dostrzega w nim okazję do twórczej ekspresji. Filozof nie poświęca swojej uwagi patologicznemu aspektowi niektórych dążeń ukrytych w mrocznym podłożu duszy, dając w ten sposób wyraz swojej optymistycznej, być może naiwnej wizji kreatywnego potencjału ludzkiej psychiki.

Wskazana różnica dobrze odzwierciedla odmienny charakter obydwu teorii. Z jednej strony, widzimy bowiem terapeutę badającego mechanizmy zaburzeń psychicznych, z drugiej zaś myśliciela, który poszukuje źródeł twórczego rozwoju człowieczeństwa. Koncepcja *fundus animae* służy Herderowi do opisu podstaw ludzkiego poznania, języka, wyobraźni i pamięci, a nie do wyjaśnienia symptomów chorobowych. Głównym przedmiotem jego analiz jest więc proces wyłaniania się naszej wiedzy i samoświadomości ze zmysłowego podłoża doświadczenia. Gnozeologiczny charakter jego koncepcji zbliża ją do nurtu XVIII-wiecznego empiryzmu, od którego oddala ją jednak koncentracja na nieświadomym aspekcie procesu poznania i nacisk położony na jego zależność od języka.

Skróty rozpraw Herdera

BB – *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten*, w: Herder J.G., 1985, s. 651–694.

EE – *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, w: Herder J.G., 1994, s. 187–243.

FB – *Über Bild, Dichtung und Fabel*, w: Herder J.G., 1994, s. 633–677.

GO – *Gott*, w: Herder J.G., 1994, s. 679–794.

MK – *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, w: Herder J.G., 1998, s. 303–640.

- PB – *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*, w: Herder J.G., 1985, s. 101–134.
PG – *Plato sagte*, w: Heinz M., 1994, s. 175–182.
SG – *Zum Sinn des Gehühls*, w: Herder J.G., 1994, 235–242.
VK – *Viertes Kritisches Wäldchen*, w: Herder J.G., 1994, s. 247–442.
VS – *Versuch über Sein*, w: Herder J.G., 1985, s. 9–20.

BIBLIOGRAFIA

- Baumgarten Aleksander Gottlieb, 2012, *Metafizyka*, tłum. Jacek Surzyn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
Breibach Olaf, 2015, *Kraft*, w: Heinz Thoma (ed.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar, s. 307–309.
Clark Robert T., 1942, *Herder's Conception of 'Kraft'*, *Publications of the Modern Language Association of America* 57.3, s. 737–752.
Forster Michael, 2018, *Herder's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
Freud Zygmunt, 2009 a, *Nieświadomość*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 89–129.
Freud Zygmunt, 2009 b, „Ja” i „To”, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 216–262.
Gaier Ulrich, 1988, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
Heinz Marion, 1994, *Sensualistischer Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
Herder Johann Gottfried, 1962, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. Jerzy Galecki, t. 1 i 2, PWN, Warszawa.
Herder Johann Gottfried, 1985, *Werke*, t. 1, *Frühe Schriften 1764–1772*, U. Gaier (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
Herder Johann Gottfried, 1987, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: idem, *Wybór pism*, tłum. Barbara Płaczkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 59–175.
Herder Johann Gottfried, 1994, *Werke*, t. 4, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, M. Bollacher i in. (red.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
Herder Johann Gottfried, 1998, *Werke*, t. 8, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, H.D. Irmscher (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
Kant Immanuel, 2005, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, IFiS PAN, Warszawa.
Largier Niklaus, 2010, *The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience*, *MLN*, t. 125, nr 3, s. 536–551.

Zdzisław Kieliszek¹

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ewa Gocłowska²

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Losy i charakter Kreona z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa w kontekście Arystotelesowskich wyznaczyków tragizmu

[The Fate and Character of Creon from Sophocles’ “Theban Trilogy” in the Context of Aristotle’s Determinants of Tragedy]

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony analizie porównawczej teorii wzorcowej tragedii przedstawionej przez Arystotelesa w *Poetyce* z tragizmem charakteru i losów Kreona z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa. Autorzy zauważają, że nakreślona przez Sofoklesa postać Kreona i rozwój wypadków, w których bierze ona udział, odpowiadają Arystotelesowskiemu conceptowi katartycznej funkcji tragedii w dwóch równoczesnych wymiarach. Z uczucia trwogi widz jest „oczyszczany” dzięki odpowiednim rysom charakterologicznym bohatera. Natomiast z litości widz jest „uzdrawiany” dzięki śledzeniu ciągu kolejnych zdarzeń z udziałem Kreona, a także ich konsekwencji.

Summary: The article is devoted to a comparative analysis of the model theory of tragedy presented by Aristotle in *Poetics* with the tragedy of the character and fate of Creon from Sophocles’ “theban trilogy”. The authors note that the figure of Creon outlined by Sophocles and the development of events in which it participates correspond to Aristotle’s concept of the cathartic function of tragedy in two simultaneous dimensions. The viewer is “cleansed” of the feeling of fear due to the appropriate characterological features of hero. On the other hand, the viewer is “healed” with pity as a result of following the sequence of events with the participation of Creon, as well as their consequences.

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

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

Słowa kluczowe: Sofokles; Arystoteles; *Poetyka*; *Król Edyp*; *Edyp w Kolonie*; *Antygon*; „trylogia tebańska”; Kreon.

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

Wprowadzenie

Arystoteles jest powszechnie uważany za twórcę idealnego modelu utworu tragicznego. Stagiryta swoje analizy tragedii przeprowadza przede wszystkim w *Poetyce*. W dziele tym wyluszcza, że kluczowym elementem utworu tragicznego jest kategoria *katharsis*, pod którą należy rozumieć najpierw wywołanie u widza uczuć litości i trwogi, a następnie oczyszczenie go z tychże uczuć. Ponadto, zdaniem Arystotelesa, wzorcowo skonstruowane dzieło tragiczne umożliwia widzowi uzdrowienie z uczucia litości dzięki określonej układowi zdarzeń, które składają się na fabułę. Natomiast z przeżywaniem przez widza uczucia trwogi wiążą się odpowiednio zbudowane charaktery poszczególnych bohaterów. A jako przykłady utworów, w których zgodnie z powyższym rozumieniem dokonuje się *katharsis*, Arystoteles niejednokrotnie przywołuje tragedie Sofoklesa.

Na podstawie przeprowadzonych w ostatnim czasie przez autorów niniejszego opracowania badań porównawczych Arystotelesowskiego rozumienia tragedii i pism Sofoklesa, które tworzą tzw. trylogię tebańską (*Król Edyp*, *Edyp w Kolonie*, *Antygon*), okazuje się, że Sofokles w tych trzech swoich dziełach wziętych jako całość praktycznie zrealizował dokładnie to, co niemalże o całe stulecie później Arystoteles teoretycznie wyjaśnił i po- nazywał. W „trylogii tebańskiej” Sofokles przedstawia losy wielu postaci (Edypa, Jokasty, Kreona, Tyrezjasza, Ismeny, Antygony, Tezeusza, Hajmona, Eurydyki, Eteoklesa i Polinejesa), a także wyraziście kreśli ich charaktery. I – jak ustalono – śledząc losy każdej z nich, jak również przyglądając się ich osobowościom (najwięcej przy tym miejsca poświęcając Edypowi), stwarza widzowi możliwość „uzdrowienia” z poczucia litości i trwogi (Gocłowska E., Kieliszek Z., 2018, s. 7–23).

Autorzy niniejszego tekstu szczegółowo przeanalizowali dwie z postaci pojawiających się w utworach Sofoklesa. Czytelnicy mieli już możliwość zapoznania się z tym, w jaki sposób – wykorzystując Arystotelesowską teorię utworu tragicznego – można prześledzić proces *katharsis*, poznając losy i odkrywając charakter Edypa i Ismeny (Gocłowska E., Kieliszek Z., 2018, s. 7–23; Kieliszek Z., Gocłowska E., 2019, s. 7–26). Teraz przychodzi pora na następnego bohatera „trylogii tebańskiej”, który zostanie szczegółowo omówiony jako trzeci w kolejności. Wybór tym razem pada na Kreona. Dlaczego właśnie na tę postać?

Powody są tu trzy. Po pierwsze, o ile przenalizowana już Ismena jest bohaterką – jak można to ująć – marginalną, jeśli chodzi o rozwój akcji, to z kolei Kreon, choć jego imię nie pojawia się w żadnym z tytułów utworów składających się na „trylogię tebańską”, śmiało może zostać uznany – oprócz Edypa i Antygony – za postać kluczową w dziełach Sofoklesa. Kreon we wszystkich trzech utworach nie tylko dość często się pojawia, ale odgrywa w nich ważką rolę, tzn. jest obecny w momentach istotnych dla rozwoju fabuły, a także eskalacji cierpienia u pozostałych postaci. Po drugie, losy i charakter Kreona, podobnie jak to było w przypadku Ismeny, mogą być traktowane jako tło dla ukazania innych bohaterów, zwłaszcza Antygony. A nawet więcej, ponieważ w kształtowaniu się losów i ujawnianiu charakteru Antygony Kreon jest wyraźnie obecny (Lesky A., 2006, s. 220–229), dla objaśnienia tragizmu sytuacji tej bohaterki – co jest zaplanowane na przyszłość – zasadna wydaje się tu wcześniejsza analiza, co umożliwi widzowi przeżycie *katharsis* w kontekście losów i charakteru Kreona. I po trzecie, Kreon jest częstokroć postrzegany poprzez pryzmat bodajże jednej z najsłynniejszych w literaturze światowej scen – ze względu na towarzyszące jej napięcie: konfrontacji z Antygoną, jaka ma miejsce w *Antygonie* (Sofokles, 2003, s.159–162). W tej scenie Kreon wyraźnie ukazuje się jako sprawujący władzę absolutną tyran, któremu dodatkowo brakuje poczucia sprawiedliwości i który jest człowiekiem niezwykle gwałtownym. I jeśli ograniczyć się w postrzeganiu Kreona jedynie do tej sceny – co w oczywisty sposób jest pewnym uproszczeniem, ale w literaturze przecież się zdarza i to wcale nierzadko (zob. np. Axer J., 2004, s. 112–120; Karłowicz D., 2004, s. 165–182; Bibik B., 2009, s. 5–29; Modrzejewska K., 2011, s. 169–177; Lewandowicz J., 2015, s. 23–42) – to Kreona słusznie uznaje się za przykład bohatera, który jest przepełniony lękiem przed możliwością utracenia władzy. Ponadto, na podstawie tej sceny jest on postacią skrajnie nieufną i podejrzliwą względem innych, a także sprawującą władzę „twardą ręką” i dążącą do wyeliminowania (więzienie, egzekucje) wszystkich, którzy mu zagrażają. A przy takim spojrzeniu na Kreona trudno by się doszukiwać w jego losach i charakterze jakichkolwiek znamion bohatera, któremu widz mógłby współczuć czy się z nim utożsamiać, aby dzięki temu przeżyć *katharsis*. Jeśli się jednak weźmie pod uwagę całą „trylogię tebańską”, a nie jedynie jej „fragmencik”, Kreon okazuje się być – jak niżej zobaczymy – postacią o wiele bardziej złożoną niż to się niejednokrotnie sądzi. I co więcej, w świetle ujętych jako całość *Edypie*, *Edypie w Kolonie* i *Antygonie*, a tak przecież należy te dramaty Sofoklesa traktować, gdyż łączy je jedna fabuła i występujący w nich bohaterowie. Kreona można uznać za postać, której tragizm na pewno nie ustępuje tragizmowi innych bohaterów „trylogii tebańskiej”, a może nawet go przewyższa.

Refleksje dotyczące tego, w jaki sposób w losach i rysach charakterologicznych Kreona realizuje się Arystotelesa rozumienie *katharsis* zostaną przeprowadzone według obejmującego trzy etapy analizy planu. Najpierw zostaną zaprezentowane opinie, postawy i losy Kreona, który zgodnie z fabułą „trylogii tebańskiej” przedstawia się przede wszystkim jako trzykrotny „tymczasowy” władca Teb. Następnie charakter Kreona zostanie ukazany w świetle teorii *katharsis* w ujęciu Arystotelesa, co umożliwi objaśnienie, jak bohater przyczynia się do oczyszczenia widza z trwogi. Wreszcie w świetle rozumienia przez Arystotelesa *katharsis* ujęte zostaną losy Kreona, dzięki czemu odkryjemy, jak widz, śledząc dzieje postaci, zostaje oczyszczony z litości.

1. Rządy Kreona w Tebach, czyli Kreon władcą „na wypadek” bezkrólewia. Król, który jest stawiany przez fatum w położeniu coraz bardziej tragicznym

W „trylogii tebańskiej” Kreon, syn Menojkeusa, jest rodzonym bratem Jokasty, czyli żony króla Teb Lajosa, matki i później – po śmierci Lajosa – także żony Edypa. Kreon jest również mężem Eurydyki, ojcem Megary – pierwszej żony Heraklesa – i Hajmona, narzeczonego Antygony. Zaś dla Antygony, Ismeny, Polinejesa i Eteoklesa – tzn. potomstwa zrodzonego z kazirodczego związku Edypa z Jokastą – Kreon jest wujem. A dla Edypa Kreon jest wujem i zarazem szwagrem. Zgodnie z fabułą „trylogii tebańskiej”, Kreon władzę w Tebach obejmuje trzykrotnie. A nierozzerwalność związku tej postaci ze sprawowaniem władzy publicznej, odpowiedzialnością za losy mieszkańców miasta itp. podkreśla znaczenie imienia, jakie Sofokles jej nadał. *Kreon* (*Κρέων*, *Kreōn*) w języku starogreckim oznacza bowiem „władca”.

1.1. Pierwsze rządy Kreona w Tebach

Po raz pierwszy Kreon zostaje królem Teb po niewyjaśnionej jeszcze wtedy śmierci Lajosa. Zgodnie z fabułą *Króla Edypa* i tradycją, Kreon ma sprawować w Tebach rządy tylko do momentu, gdy Jokasta, wdowa po Lajosie, poślubi nowego małżonka, który miałby tym samym zostać nowym królem. I chociaż w chwili obejmowania przez Kreona władzy nie jest wiadome, jak długo mogłaby ona potrwać, to jednak wydaje się, że Kreon ma świadomość tego, iż jego rządy będą jedynie „tymczasowe” i potrwać wyłączenie do momentu ponownego zamażpójścia Jokasty. O takim nastawie-

niu Kreona można chociażby wnioskować ze zwężłej, tzn. pozbawionej jakiegokolwiek tęsknoty za „utraconą” władzą czy najsztelniejszej nawet pretensji do nowego króla Teb, wypowiedzi, w której Kreon poddańczo stwierdza tylko fakt, że dawniej władał miastem Lajos, a teraz – po przejściowych rządach Kreona – panuje Edyp, nowo poślubiony mąż Jokasty (Sofokles, 2003, s. 29–33).

Na podstawie treści utworów Sofoklesa nie da się zbyt wiele powiedzieć o pierwszych rządach Kreona w Tebach. Można stwierdzić jedynie, że Kreon przede wszystkim bezzwłocznie podejmuje kroki mające na celu wyjaśnienie przyczyn śmierci Lajosa i doprowadzenie do ukarania jej sprawców. Okazuje się to nieskuteczne, co Kreon sam wobec Edypa przyznaje, gdy jest pytany o to, czy przeprowadzono odpowiednie dochodzenie (Sofokles, 2003, s. 31).

Po drugie – w trakcie pierwszych rządów Kreona w Tebach miasto zaczyna nękać okrutny potwór o uskrzydłonym ciele lwa z głową kobiety (Sfinks), który zabija ludzi nieznających odpowiedzi na zadawaną przez niego zagadkę. I dopiero Edypowi udaje się ją rozwiązać, dzięki czemu uwalnia miasto, a potem w nagrodę otrzymuje rękę Jokasty, swej matki, i królewski tron. Zdaniem Kreona zagrożenie dla Teb ze strony Sfinksa było tak wielkie, że pochłonęło wszystkie zasoby mieszkańców i samego Kreona. W konsekwencji nie starczyło już im sił i uwagi, aby wyjaśnić okoliczności śmierci Lajosa (Sofokles, 2003, s. 16).

W pierwszych swych rządach nad Tebami Kreon ukazuje się zatem jako „tymczasowy” król, który – chociaż bezzwłocznie podejmuje kroki mające na celu ustalenie przyczyn śmierci Lajosa i uwolnienie miasta od zagrożenia ze strony Sfinksa – jest bezradny i bezsilny, gdyż nie rozwiązuje żadnego z problemów, jakie przed nim się pojawiły. Nie odnajduje zabójców Lajosa, nie uwalnia też miasta od zagrożenia ze strony Sfinksa. Sofokles tak skonstruował bieg wydarzeń w *Królu Edypie*, że Kreon – co należy podkreślić, gdyż w tym właśnie ujawnia się tragizm tej postaci – nie jest w ogóle w stanie podolać wyzwaniom, przed jakimi stanął. Jednocześnie splatają się bowiem ze sobą zagadkowa śmierć Lajosa i uniemożliwiające jej wyjaśnienie zagrożenie ze strony potwora. Oznacza to, że Kreon nie ponosi najmniejszej nawet winy za niewyjaśnienie przyczyn śmierci Lajosa. Mówiąc inaczej, Kreon, nie planując tego wcześniej, „tymczasowo” obejmuje po raz pierwszy rządy, aby wyjaśnić przyczyny śmierci swego szwagra, ale nieoczekiwane fatum uniemożliwia mu skutecznie odnaleźć zabójców Lajosa, bo oto właśnie w okolicach miasta ludzie giną zabijani przez Sfinksa. Na uporanie się z zagrożeniem ze strony Sfinksa fatum nie daje Kreonowi więcej szans, pozbawiając go czasu potrzebnego na zastanowienie się nad rozwiązaniem zadawanej przez potwora zagadki. Wtedy

bowiem do Teb przybywa Edyp, który „pozbywa się” z Sfinksa z okolic miasta, po czym „odbiera” Kreonowi władzę, zostając mężem Jokasty i następcą Lajosa.

1.2. Drugie rządy Kreona w Tebach

Kreon zostaje po raz drugi królem w Tebach po wygnaniu Edypa. Ma to miejsce kilka lat po zakończeniu pierwszych rządów Kreona, co można wywnioskować na podstawie informacji, jaka została zawarta w didaskaliach *Króla Edypa*, że podczas opuszczania przez Edypa Teb mają zostać na scenę wprowadzone dwie jego małe córki: Antygona i Ismena. Trudno więc określić, po ilu latach od swoich pierwszych rządów Kreon powraca do władzy. Stało się to na pewno co najmniej po kilku latach, gdyż obie dziewczynki – narodzone z małżeństwa Jokasty i Edypa, które zakończyło pierwszy okres panowania Kreona – musiały być na tyle duże, że mogły już samodzielnie chodzić.

Początek drugiego okresu władzy Kreona w Tebach zbiega się również z samobójczą śmiercią Jokasty. Kobieta, nie mogąc uporać się z wyrzutami sumienia spowodowanymi uświadomieniem sobie kazirodczego charakteru swojego związku z Edypem, porywa się na własne życie. Dla Kreona śmierć Jokasty oznacza, że po wygnaniu Edypa zostaje jedynym opiekunem czworga ich potomstwa.

Podobnie jak w przypadku pierwszych swoich rządów w mieście, również inaugurując swoje drugie panowanie w Tebach, Kreon jest świadomy tego, że władzę obejmuje tylko na jakiś czas. Wie i godzi się z tym, że władzę będzie musiał oddać wówczas, gdy synowie Jokasty i Edypa (Polinejkes i Eteokles) dorosną na tyle, że będą mogli już samodzielnie rządzić Tebami.

Koniec drugich rządów Kreona w Tebach okazuje się być jednocześnie początkiem kolejnych wydarzeń, poprzez które fatum stawia Kreona w tragicznym – w rozumieniu Sofoklesa i Arystotelesa – położeniu. Chodzi tu o kwestię sukcesji w Tebach, gdy Polinejkes i Eteokles już wydorosli, a Kreon posłusznie oddaje im władzę, która stała się punktem zapalnym w relacjach między obydwojma braćmi. Z kolei konflikt o władzę w Tebach pomiędzy braćmi doprowadza do sytuacji, w której fatum stawia Kreona w położeniu bez dobrego rozwiązania. Owszem, Polinejkes i Eteokles ustalili między sobą, że rządy w Tebach będą sprawować naprzemiennie po roku. Ale młodszy z braci, Eteokles, który jako pierwszy wziął berło, gdy upłynął już umówiony rok jego panowania, nie oddał władzy starszemu bratu Polinejkesowi i wypędził go z Teb. Wówczas Polinejkes próbował odzyskać tron, organizując znaną z mitu o rodzie Labdakidów zbrojną wy-

prawę siedmiu przeciw Tebom. Finałem tej zbrojnej ekspedycji był pojedynek pomiędzy Polinejkesem i Eteoklesem, w którym obaj bracia ponieśli śmierć. A tragizm zakończenia drugich rządów Kreona w Tebach ujawnia się w tym, że Kreon, kierując się słusznymi motywami i postępując tak, jak należało to uczynić, czyli oddając w stosownym czasie władzę, zostaje potem przez fatum postawiony w sytuacji, której ani nie planował, ani się nie spodziewał: ponownie musi objąć w Tebach rządy i zmierzyć się z kwestią ukarania winnych, a także sprostać konsekwencjom śmiertelnego pojedynku między swymi siostrzeńcami.

W trakcie swojego drugiego panowania w Tebach Kreon przedstawia się więc ponownie jako tymczasowy król, który obejmuje władzę w mieście z konieczności, bo nie ma innego wyboru. Kreon władzę tę posłuszenie oddaje, gdy nadchodzi odpowiednia pora. Jednocześnie ten właśnie moment zapoczątkowuje serię wydarzeń, poprzez które fatum znowu stawia Kreona w położeniu tragicznym, bez dobrego wyjścia.

1.3. Trzecie rządy Kreona w Tebach

Bratobójczy pojedynek pomiędzy Polinejkesem i Eteoklesem rozpoczyna trzeci okres władania Kreona w Tebach. Mając na uwadze wspomniane wyżej zawarte przez obu braci ustalenia odnośnie do czasu trwania ich naprzemiennego władania Tebami, można powiedzieć, że trzecie rządy Kreona w mieście rozpoczynają się na pewno po ponad roku od zakończenia drugich. Ale na podstawie mitu o rodzie Labdakidów można przypuszczać, że obydwa (drugi i trzeci) okresy, kiedy Kreon jest królem Teb, może oddzielać od siebie nawet i kilka lat. W każdym razie był to okres na tyle długi, że Polinejkes miał czas, aby schronić się na dworze Adratosa, który rządził Argos, pojąć za żonę jego córkę i przekonać teścia, aby pomógł mu odzyskać tron w Tebach.

Kreon, obejmując władzę w Tebach po raz trzeci, podobnie jak poprzednio, jest przekonany, że czyni to zgodnie z prawem. Ponadto, obejmując trzecie rządy w mieście publicznie, tzn. w obecności mieszkańców Teb, daje wyraz temu, że pobudki, jakimi podczas sprawowania władzy zawsze się dotąd kierował, nigdy nie miały na celu zaspokojenia jakichś jego prywatnych ambicji, planów itp., ale jedynym, co mu przyświecało i w przyszłości też będzie przyświecać, było dobro Teb i obywateli miasta.

Kreon, wie zatem, że będzie ją sprawował tylko przez jakiś czas. Jego rządy mają potrwać tylko do momentu aż Antygona, prawowita spadkobierczyni Edypa, wyjdzie za mąż za Hajmona, syna Kreona.

Już na samym początku swych trzecich rządów Kreon zostaje kolejny raz postawiony przez fatum w sytuacji tragicznej, która z każdym kolej-

nym „ruchem” króla jeszcze bardziej się komplikuje, staje się coraz tragiczniejszą. Pierwszą decyzją, jaką Kreon podejmuje po objęciu tronu, jest zakaz pod karą śmierci pogrzebania zwłok Polinejkesa, którego też ogłasza zdrajcą. Rozkładające się ciało Polinejkesa miało być żerem dla ptactwa. Królewski edykt łamie Antygona i tym swoim postępkem ściąga na siebie wyrok śmierci. Kreon rozkazuje zamurować ją żywcem w grobowcu. A kiedy pod wpływem pouczeń wróżbity Tyrezjasza Kreon się opamiętuje i z samego rana następnego dnia biegnie do grobowca, aby Antygonę uwolnić, ta już nie żyje – odebrała sobie życie. Tragicizm postaci Kreona narasta jeszcze bardziej, gdy okazuje się, że Hajmon, nieświadomy zmiany decyzji ojca w sprawie Antygony i przekonany o rychłej, nieodwołalnej śmierci ukochanej, z rozpaczyny popełnia samobójstwo. Tragiczne losy Kreona osiągają punkt kulminacyjny w momencie, kiedy na wieść o śmierci syna samobójstwo popełniła również Eurydyka. Kreon, po stracie wszystkich bliskich mu osób, spoglądając wstecz na swoje naznaczone tymczasowością trzykrotne rządy w Tebach, zostaje pozostawiony na scenie z przekonaniem, że czegokolwiek by się jeszcze w przyszłości nie dotknął, aby ulżyć swej niedoli, to i tak – nawet jeśli będzie kierował się słusznymi, prawymi i godziwymi intencjami – fatum wszystko obróci przeciwko niemu.

* * *

Antygona, czyli ostatnie z pism, które składają się na „trylogię tebańską”, w swej fabule odnosi się jedynie do pierwszej doby trzeciego okresu panowania Kreona. Jawi się on tu jako władca, który jest świadomy tego, że będą to ponownie rządy tylko tymczasowe, trwające wyłącznie do momentu, kiedy władzę będą mogli zacząć sprawować prawowici spadkobiercy Lajosa. W czasie wszystkich trzech swoich rządów w Tebach Kreon jest nie tylko stawiany przez fatum w położeniu tragicznym, ale nawet więcej: jego i tak już beznadziejna sytuacja z każdym kolejnym jego wyborem, decyzją i czynem jeszcze bardziej się komplikuje, nawet jeżeli postępuje słuszenie, aż osiąga punkt szczytowy w ostatnich fragmentach *Antygony*.

2. Rysy charakterologiczne Kreona a *katharsis* w teorii Arystotelesa

Przyjrzyjmy się teraz rysom charakterologicznym, które Sofokles nadaje Kreonowi i spróbujmy ustalić, jakim człowiekiem i władcą w „trylogii tebańskiej” jest ta postać. Ma to na celu dostarczenie materiału, na podstawie którego będziemy mogli dalej przeanalizować, w świetle późniejszej

teorii Arystotelesa, dlaczego charakter Kreona przyczynia się do przeżycia przez odbiorcę „trylogii tebańskiej” oczyszczającego uczucia trwogi. Według Stagiryty widz doświadcza oczyszczającego uczucia trwogi wówczas, kiedy – po pierwsze – dana postać pojawiająca się w utworze tragicznym zachowuje się konsekwentnie i zarazem stosownie do zajmowanej przez siebie pozycji; po drugie, jawi się widzowi jako „skrojona na ludzką miarę”, tzn. jest np. bohaterem wyjątkowo szlachetnym, ale także niepozbawionym przywar; po trzecie, bez względu na to, jakie dany bohater utworu tragicznego podejmuje decyzje, jakimi motywami się kieruje, jego losy i tak coraz bardziej się komplikują, a on sam zostaje przez fatum postawiony w sytuacji, z której nie ma dobrego wyjścia (Arystoteles, 1988, s. 334–335, 339–341).

2.1. Kreon – szlachetny i zarazem niepozbawiony przywar bohater, który odpowiedzialnie wypełnia powinności władcy Teb

Wskazówki, na podstawie których można scharakteryzować Kreona, odnajdujemy najpierw w *Królu Edypie*. Z Prologu tego dzieła dowiadujemy się, że Kreon został wysłany do wyroczni delfickiej, aby zdobyć tam informacje na temat dramatycznej sytuacji w Tebach, gdyż po uwolnieniu miasta od Sfinksa Teby są nękane przez zarazę, ponieważ zabójca Lajosa wciąż nie został ukarany. Kreon wraca z tą wiadomością do miasta. Wie, że przynosi złe wieści, że zabójca jest w mieście. Ma jednak nadzieję, że można jeszcze uniknąć zarysowującej się na horyzoncie tragedii, odwrócić wyroki fatum, jeśliby odpowiednio się zachować. Stąd też Kreon sugeruje Edypowi, aby ten na osobności wysłuchał tego, czego on dowiedział się w Delfach (Sofokles, 2003, s. 14). W tej scenie Kreon przedstawia się z pewnością jako człowiek przezorny i dalekowzroczny. Chce postąpić dyskretnie, czyli w tajemnicy ustalić najpierw, kim jest winowajca, aby potem zgodnie z usłyszonym w Delfach żądaniem fatum surowo go ukarać, a to kim jest zachować w tajemnicy przed mieszkańcami Teb, aby dzięki temu odwrócić zły los.

Jednakże Edyp, już wówczas władca Teb, nie postępuje zgodnie z radą Kreona i domaga się publicznego wyjawienia wróżb usłyszanych w Delfach. Ostatecznie to Tyrezjasz podczas prowadzonego śledztwa oznajmia wszystkim prawdę, że Edyp jest zabójcą Lajosa, a potem okazuje się, że jest także jego synem. Kreon zostaje przez Edypa oskarżony o zdradę, spiskowanie i planowane przejęcie władzy w mieście (Sofokles, 2003, s. 25–26). Jest to ciekawy epizod, dlatego że w dziełach Sofoklesa, a patrząc szerzej, w całej ówczesnej greckiej literaturze poetycko-dramatycznej, charakter występujących w nich postaci ujawnia się bardziej w tym, co i jak mówią

niż w przyjmowanych postawach czy podejmowanych działaniach, gdyż te są zazwyczaj tylko egzemplifikacją wypowiedzianych wcześniej słów. Jest to także niezwykle interesujący moment w *Królu Edypie*, ponieważ obaj spierający się ze sobą bohaterowie przejawiają przeciwne cechy charakteru. Edyp jest w tym dialogu porywczy, gwałtowny i zaślepiony strachem przed utratą władzy. Natomiast Kreon – choć grozi mu kara śmierci, gdyby stawiane mu zarzuty się potwierdziły – wprost przeciwnie: jest rozważny i wyjątkowo opanowany.

I tak, broniąc się przed zarzutami stawianymi przez Edypa, Kreon spokojnie je odrzuca i twierdzi, że władzy nigdy nie pragnął, gdyż z nią zawsze są związane trudy i wielka odpowiedzialność. Kreon odważnie zauważa ponadto, że bezzasadny jest też zarzut jakoby miał pragnąć władzy dla związanych z nią przywilejów i zaszczytów, gdyż te i tak mu przysługują jako rodzonemu bratu królowej (Sofokles, 2003, s. 33). Można więc powiedzieć, że tok rozumowania Kreona jest spójny i klarowny.

Zwięźle charakteryzujące Kreona słowa padają też z jego ust w *Królu Edypie* nieco wcześniej. Zwłaszcza w ich świetle charakter Kreona przedstawia się jako mocno kontrastujący z charakterem Edypa. O ile Edyp jest porywczym człowiekiem, który bez rozwagi i zastanowienia, ale za to z egzaltacją wyrzuca z siebie kolejne oskarżenia, wątpliwości i słowa, to Kreon wprost przeciwnie, jest postacią zachowującą umiar w czynionych osądach, kieruje się ostrożnością, a kiedy nie ma pewności i czegoś nie wie, to zawsze zachowuje milczenie (Sofokles, 2003, s. 32).

Trzeba tu podkreślić, że to, co Kreon o sobie mówi, broniąc się przed zarzutami Edypa, znajduje uznanie w oczach Chóru, który w greckim dramacie zawsze pełni rolę znającego sprawę autorytetu i może być przez to punktem odniesienia do oceny prawdomówności Kreona. Oznacza to, że wszystko, co podczas sporu z Edypem mówi o sobie Kreon, jest prawdą. Prawdomówność Kreona, w szczególności w odniesieniu do tego, że nie pożąda on władzy, potwierdza też jego postawa i działanie. Jak to wyżej było już wskazane, oddawanie tronu Teb nigdy nie przychodzi Kreonowi z trudem czy żalem.

W *Edypie w Kolonie*, zjawiając się w tym mieście po to, aby zabrać stamtąd do Teb towarzyszącą wygnanemu Edypowi Antygone, Kreon z jednej strony ujawnia swą arogancję i bezwzględność, ale też prezentuje odpowiedzialność za przyszłość miasta. Wbrew bowiem woli Antygony dość brutalnie zamierza oderwać ją od ojca i daje wyraz powziętemu postanowieniu, że nieodwołanie chce ukrócić jej samowolną decyzję o trwaniu przy karnie wygnanym Edypie. Nawet więcej, sprzeciwiając się opinii Chóru, który natychmiast staje w obronie kobiety, oceniając słowa i zamiar Kreona jako straszne, a także słowom królewicza Tezeusza, który współ-

czuje Edypowi tracącemu córkę i krytycznie ocenia postępowanie Kreona, ten okazuje pierwsze oznaki pychy (*hybris*). Ale też według Kreona Antygona powinna przebywać w domu rodzinnym w Tebach, gdyż tam – jako kobiety i księżniczki, której przyszedł być może będzie musiał objąć w mieście władzę – jest jej właściwe miejsce (Sofokles, 2003, s. 106).

Z kolei w *Antygonie*, rozmawiając z tytułową bohaterką i swym synem Hajmonem, Kreon przedstawia się w pierwszej kolejności – tak jak to było w *Królu Edypie* i *Edypie w Kolonie* – jako człowiek stanowczy, uparty, wierny wypowiedzianym słowom i powziętym decyzjom, konsekwentny w postawach, słowach i działaniach, a także mający głębokie poczucie sprawiedliwości. Dodatkowo jako król Teb Kreon w *Antygonie* okazuje się być uczciwy (przejrzysty, transparentny) i kierujący się jedynie dobrem miasta, a nie swoim własnym czy własnej rodziny, gdyż zaprowadzając pokój i porządek w mieście po bratobójczej walce pomiędzy Eteoklesem i Polineksesem, Kreon nie waha się nawet przez chwilę, aby podjąć decyzję zakazującą pod karą śmierci pochówku Polineksesa. O stawianiu przez Kreona dobra wspólnego, spraw miasta ponad prywatę wymownie świadczą także słowa Tyrezjasza, w których przypomina on królowi, że ten nie zawahał się, aby poświęcić jednego ze swoich synów (Megarcusa) w celu uratowania Teb podczas najazdu Siedmiu Wodzów (Sofokles, 2003, s. 181). Trzeba też podkreślić, że Kreon jawi się jednocześnie jako król, który przejawia skłonności do despotycznego sprawowania władzy w Tebach, gdyż zupełnie sobie lekceważy fakt – na co zwraca mu uwagę Hajmon – że obecnie (tzn. po trzecim przejęciu władzy) rządzi nie tylko nie zasięgając opinii u ludu, ale nawet wbrew jego woli.

Ponadto w *Antygonie* Kreon wydaje się być jednocześnie przebiegły, obawiający się konsekwencji podejmowanych przez siebie działań i aseku-racyjny. Te cechy charakteru Kreona dają o sobie znać wówczas, gdy w celu wykonania wyroku śmierci nakazuje Antygonę zamurować żywcem, aby śmierć głodowa dziewczyny, która w tych okolicznościach jest pewna, nie obciążała wprost jego sumienia i nie ściągnęła gniewu czy zemsty bogów (Sofokles, 2003, s. 172, 175).

Trzeba przyznać, że takie rozumowanie Kreona jest wyraźnie pokręcone, wszak zamurując Antygonę żywcem, jeśli ta faktycznie umrze z głodu, Kreon staje się też winowajcą jej śmierci. Wspomniane rozumowanie Kreona może być ponadto dla widza zaskakujące, jeśli weźmie on pod uwagę klarowność i rozsądek jego wypowiedzi, szczególnie w *Królu Edypie*, gdy bronił się przed zarzutami stawianymi przez Edypa. Natomiast w *Antygonie* Kreon zaczyna ujawniać wewnętrzną niespójność i niejednoznaczność swojego charakteru, przez co jego postać staje się też nieco bliższa (tzn. bardziej rzeczywista) widzowi, którego charakter jako zwyczajne-

go śmiertelnika rzadko kiedy jest do cna spójny i jednoznaczny. Podczas gdy w *Królu Edypie* i *Edypie w Kolonie* Kreon może wydawać się nazbyt odległy (tzn. mniej rzeczywisty, „pomnikowy”), gdyż jest tam postacią o wyjątkowo jednolitym charakterze.

Jeszcze bardziej ludzkie oblicze Kreon w *Antygonie* objawia w chwili, kiedy dociera do niego wiadomość o samobójczej śmierci jego syna Hajmona. Przeżywa wówczas wyrzuty sumienia. Rozpacz króla i przekonanie o przyczynieniu się do tych nieszczęść wzrastają jeszcze bardziej, gdy posłaniec przynosi wieść, że również jego żona odebrała sobie życie.

Trzeba też wspomnieć, że Kreon potrafi się przyznać do drobnego błędu, jaki mu się przydarzył. Kiedy bowiem w uniesieniu stwierdza, że Hajmonowi nie uda się wyrwać ze szponów śmierci za dokonanie przez Antygonę i Ismenę zakazanego pochówku Polineksa oraz zostaje upomniany przez Chór, Kreon przyznaje się do przejęzyczenia, zapewniając, że drugiej z siostr nie zamierza karać. Dużo trudniej natomiast przychodzi Kreonowi zmiana decyzji odnośnie do losów Antygony. W tym przypadku daje się jednak przekonać racjom Tyrezjasza, wskutek czego postanawia wydany na Antygonę wyrok śmierci cofnąć, choć – warto to podkreślić – czuje się upokorzony (Sofokles, 2003, s. 182–183).

Na podstawie powyższego można powiedzieć, że Kreon przedstawia się w „trylogii tebańskiej” przede wszystkim jako postać, która zachowuje się stosownie do zajmowanej przez siebie pozycji społecznej, tzn. zwłaszcza jako król Teb skrupulatnie wypełnia ciężące na nim obowiązki, gdyż troszczy się o dobro miasta i jego obywateli, ustanawiając prawa, rządząc i zabiegając o ład publiczny. Ponadto, jest to bohater na swój sposób szlachetny, gdyż w ogóle nie zabiega o dobro prywatne i zarazem nie jest pozbawiony wad, gdyż bywa wyraźnie pyszałkowaty. Ale też – jeśli zajdzie taka potrzeba – Kreon jest zdolny do zmiany decyzji, przyznania się do popełnionego błędu i zwłaszcza do okazania ludzkich uczuć, jak to ma miejsce po samobójczej śmierci Hajmona i Eurydyki.

2.2. Odpowiedzialna troska Kreona o Teby „oczyszczająca” widza z trwogi

Przyglądając się słowom i zachowaniom Kreona, bez trudu można zauważyć, że powierzony sobie – aż trzykrotnie – urząd króla Teb sprawuje on w poczuciu odpowiedzialności za dobro miasta i jego obywateli. Za każdym razem celem, do którego dąży Kreon sprawując władzę jest dobro miasta, ład publiczny i pomyślność obywateli. Jako odpowiedzialny i wyzbyty porywczości władcy, Kreon podejmuje przeciw kroki mające na celu wyjaśnienie tajemniczej śmierci Lajosa, nie lekceważy zagrożenia dla

mieszkańców ze strony Sfinksa, troszczy się o pomyślną przyszłość Teb po wygnaniu z nich Edypa, np. próbując sprowadzić z Kolony do Teb Antygonę, czy chce szybko uspokoić sytuację w mieście po bratobójczym pojedynku Polinejkesa z Eteoklesem, wydając stosowne rozporządzenia.

Kreon nie kieruje się natomiast prywatą. Nawet wówczas, gdy nie jest już królem, ma na uwadze dobro Teb, pokój społeczny i pomyślność innych. Świadczy o tym przede wszystkim zauważalne pragnienie Kreona załatwienia sprawy z Edypem najpierw „w cztery oczy”, gdy ten pierwszy wraca z Delf, ubogacony o wiedzę, która dla mieszkańców Teb okazuje się być w swej wymowie katastrofalna, że oto na tronie zasiada zabójca Lajosa i że małżeństwo Edypa z Jokastą ma charakter kazirodczy. Ponadto, Kreon nie pragnie władzy, ani się do niej nie przywiązuje, siedząc już na tronie, i gdy tylko nadchodzi stosowny moment, oddaje ją czy to Edypowi, czy też jego synom. Warto też podkreślić, że Kreon, nie sprawując w danym momencie władzy w mieście, ani razu nie jątrzy przeciw aktualnemu królowi, ale jeśli już musi przeciwko niemu wystąpić – jak to ma miejsce w przypadku sporu z Edypem – to czyni to taktowanie, rozważnie, szukając stosownego rozwiązania, które byłoby sprawiedliwe i na nikogo nie nakładałoby kary ponad miarę.

Widz „trylogii tebańskiej” doświadcza trwogi, dostrzegając, że charakterystyczne dla postaci Kreona i odpowiadające zajmowanej przez niego pozycji społecznej opinie, a także przyjmowane postawy, nie chronią go od doświadczenia tragedii w postaci śmierci najbliższych i wieńczącego fabułę dzieł Sofoklesa przekonania o bezsensie własnego istnienia. Z tej trwogi „oczyszcza” zaś przede wszystkim obserwacja, że chociaż Kreon zarówno jako król, jak i poddany, zasadniczo kieruje się dobrem miasta i pomyślnością jego obywateli, to i tak fatum doprowadza jego życie do katastrofy. Mówiąc inaczej, Sofokles postaci Kreona nadaje takie rysy charakterologiczne, że – analizując je zgodnie z Arystotelesowską teorią *katharsis* – widz dostrzega, że ani stosowne do zajmowanej pozycji poglądy i postawy danego człowieka, ani też kierowanie się dobrem wspólnym nie chronią przed życiową tragedią.

2.3. „Ludzkie oblicze” Kreona „uzdrawia” widza z trwogi

W oczach widza – oprócz wskazanej wyżej stosownej do zajmowanej jako król postawy, a także troski przede wszystkim o dobro wspólne – Kreon jawi się jeszcze jako bohater, który ma „ludzkie oblicze”, tzn. jest przez Sofoklesa skrojony także na miarę zwyczajnego człowieka. Dzięki temu w tym bohaterze – jak się wydaje – widz może z łatwością odnaleźć także podobieństwo do siebie. O jakie tu cechy charakteru Kreona chodzi?

Po pierwsze, zauważmy, że Kreon może nie zabiega zbyt wiele o życie w luksusie i wysoki status społeczny, bo też i nie musi, gdyż pochodzi z rodu królewskiego, ale na pewno ani wygodnego życia, ani przywilejów nie ma w pogardzie i potrafi się zarówno nimi cieszyć, jak i z nich korzystać. Po drugie, Kreon w życiu popełnia mimowolnie błędy, czego przykładem jest zwłaszcza jego przejęzyczenie się odnośnie do losów Ismeny. Po trzecie, Kreon przejawia tendencje do dominowania nad innymi ludźmi, zwłaszcza o niższym od niego statusie społecznym, jak np. obie córki Edypa i Jokasty. Po czwarte, Kreon jest zdolny do zmiany podjętej decyzji, co mu przychodzi z trudem w przypadku losów Antygony, ale to czyni. Po piąte, Kreon wyraźnie emocjonalnie cierpi po śmierci najbliższych mu osób – syna i żony. Po szóste, Kreon czuje respekt (strach) przed bogami, a w szczególności obawia się, aby nie ściągnął na siebie ich gniewu i zemsty, bezpośrednio przyczyniając się do śmierci Antygony. Wreszcie po siódme, Kreon nie odznacza się typowymi cechami króla, co prawda, rozsądek, stanowczość, niezłomność i poczucie sprawiedliwości wysuwają się na pierwszy plan w jego charakterze, ale też w tle pojawia się chociażby bezrozumna naiwność, jeśli chodzi np. o tłumaczenie przed sobą, że każąc zamurować żywcem Antygonę nie przyczyni się bezpośrednio do jej śmierci, a także chwiejność decyzji. Mówiąc inaczej, charakter Kreona – tak jak zwykłych śmiertelników – nie jest pozbawiony pęknięć, niespójności i niekonsekwencji w działaniu.

Ze wskazanymi wyżej rysami charakteru widz może się z łatwością identyfikować, dostrzegając, że Kreon jest do niego w tych aspektach podobny. A wskutek tej identyfikacji z – zgodnie z teorią Arystotelesa, w świetle której charakter bohater przyczynia się do wzbudzenia u widza trwogi, gdy dana postać jest na swój sposób zwyczajnym człowiekiem – widz zaczyna się lękać o swój los. Skoro bowiem Kreon, bohater przede wszystkim o cechach typowo królewskich, ale też i niepozbawiony cech bliskich zwyczajnym śmiertelnikom, doświadcza życiowej katastrofy, to o ileż bardziej podobna tragedia może stać się udziałem wszystkich ludzi, którym nigdy nie było dane sprawować jakiegokolwiek władzy.

2.4. Asekurancka i konsekwentna rozważa Kreona powodem „uzdrowienia” widza z trwogi

Widz, przyglądając się wyrażanym przez Kreona opiniom, przyjmowanym postawom i podejmowanym działaniom, może zauważyć, że jest to postać, która stale i konsekwentnie odznacza się rozważą, bywa przy tym asekurancka, a także zdolna – choć przychodzi jej to z trudem – do zmiany decyzji, jeśli zostanie do tego w sposób rozsądny przekonana.

Zwłaszcza na początku *Króla Edypa* Kreon wykazuje się rozważą, kiedy to – spokojnie i posługując się racjonalnymi argumentami – odpięra oskarżenia stawiane mu przez Edypa, jakoby miał knuć spisek przeciwko niemu. Widz z łatwością także spostrzega, że Kreon, spierając się w kolejnych fragmentach „trylogii tebańskiej” czy to z Hajmonem, czy z Ismeną, czy z Antygona, również posługuje się argumentacją odwołującą się przede wszystkim do dobra Teb, w świetle której decyzje Kreona wydają się być uzasadnione. Oczywiście, widz wzorem innych bohaterów dzieł Sofoklesa może się z Kreonem nie zgadzać w określonej sprawie, ale uczciwie musi przyznać, że Kreon mówi i działa w sposób przemyślany, nigdy zaś chaotyczny, pochopny, bezmyślny lub niefrasobliwy. Kreon zawsze ma na poparcie swoich decyzji określone argumenty, wskazujące, że działa mając na uwadze przede wszystkim pomyślność mieszkańców (Sofokles, 2003, s. 167–168).

Rozwagę Kreona widz może też dostrzec w momencie, kiedy król Teb wydaje wyrok na Antygona, każąc ją zamurować żywcem, aby nie być bezpośrednio winnym jej śmierci i nie ściągnąć na siebie kary. Trudno Kreonowi odmówić w tym momencie swoistego sprytu, gdy z góry przygotowuje sobie usprawiedliwienie wobec bogów, argumentując, że przecież to nie on własnoręcznie uśmiercił Antygona. Rozwaga Kreona ociera się tu wręcz o asekuranctwo.

Ta postawa ujawnia się także w dialogu Kreona z Tyrezjaszem. Trzykrotny król Teb – mimo wyraźnych oporów i niechęci, gdyż wie, że jego królewski autorytet zostanie przez to podważony – daje się przekonać argumentacji (przepowiedni) wróżbity, że uśmiercenie Antygony nieuchronnie ściągnie na niego i jego ród tragedię. Chcąc tego uniknąć, Kreon zmienia swoją decyzję odnośnie do losów Antygony, choć swojego osądu – co trzeba podkreślić – na temat jej postępków nie odwołuje.

Zgodnie z teorią Arystotelesa, jednym z warunków doświadczenia przez widza *katharsis*, oczyszczenia z uczucia trwogi, jest jednoznaczna postawa danego bohatera utworu tragicznego, która przejawia się np. konsekwencją w myśleniu i postępowaniu. Zauważmy, że w przypadku Kreona tak właśnie jest. W „trylogii tebańskiej” trzykrotny król Teb zawsze jest postacią rozważną w tym znaczeniu, że konsekwentnie motywuje swoje opinie i działania dobrem miasta. A nawet jeśli Kreon pokrętnie szuka dla siebie usprawiedliwienia czy zmienia swoją decyzję, to także czyni to, mając na względzie jakieś racje. Nawet więcej, racje te mogą być słuszne – jak to jest w przypadku Kreona wówczas, kiedy kieruje się on dobrem miasta, oddając tron lub kiedy innym razem zmienia decyzję odnośnie do losów Antygony – a i tak doprowadzają człowieka do katastrofy.

3. Losy Kreona a *katharsis* w teorii Arystotelesa

Według Arystotelesa wzorcowa tragedia grecka „oczyszcza” widza także z uczucia litości, ponieważ odkrywa on, że dana postać jest stawiana przez fatum wobec nowych, nieoczekiwanych, nieplanowanych okoliczności, które powoli prowadzą ją do ostatecznej katastrofy. Ponadto, widz zostaje „uzdrowiony” z litości, gdyż wraz z rozwojem fabuły dostrzega, że owe okoliczności przełomowo wpływają na dalsze losy bohatera, a ich tragizm jeszcze tylko przybiera na sile (Arystoteles, 1988, s. 335–339). W przypadku śledzenia losów Kreona widz zostaje „oczyszczany” z uczucia litości – po pierwsze – dzięki obserwacji, że król Teb jest boleśnie doświadczany przez bliskich, jak i sam przyczynia się do ich tragedii. Po drugie, widz zauważa, że Kreon z powodu błędnego rozpoznania sytuacji popełnia „winę niezawinioną” (*hamartię*), a następnie ta „krok po korku” ściąga na niego katastrofę. Wreszcie po trzecie, Kreon stopniowo odkrywa prawdę o sobie, co oznacza, że w „trylogii tebańskiej” okazuje się on być zarówno narzędziem, jakim posługuje się fatum, aby inne postacie doprowadzić do katastrofy, jak i sam jest tego fatum ofiarą.

3.1. Śledzenie bolesnych zdarzeń spowodowanych przez osoby bliskie Kreonowi i przez Kreona bliskim mu osobom „oczyszcza” widza z litości

W kształtowaniu się losów Kreona w ramach fabuły „trylogii tebańskiej” istotną rolę odgrywają spotkania, dialogi, podejmowane decyzje i działania, jakie mają miejsce w ramach relacji pomiędzy nim a jego krewnymi: Jokastą, Edypem, Antygoną, Ismeną, Polinejkesem, Eteoklesem, Eurydyką i Hajmonem. Okazuje się, że zarówno przysparzają oni Kreonowi bolesnych doświadczeń, a równocześnie on ich życie doprowadza do katastrofy.

Przeżywając losy bohaterów *Króla Edypa* widz doświadcza uczucia litości, gdy dostrzega, że Kreon, w dobrej wierze, chcąc uwolnić Teby od Sfinksa, obiecuje tron miasta temu, kto rozwiąże zagadkę potwora. Gdy jednak okazuje się, że zagadkę rozwiązuje Edyp, odbiorca tragedii zauważa, że Kreon mimowolnie „uruchomił” ciąg zdarzeń, które „krok po kroku” zamieniają życie poszczególnych bohaterów „trylogii tebańskiej” w koszmar.

W wyniku dalszego rozwoju akcji Kreon, posłany przez nowego króla Teb, Edypa, do wyroczni w Delfach, aby zasięgnąć rady odnośnie do panującej w mieście zarazy, udaje się tam także w dobrej wierze, a powraca – jak się potem ma okazać w dalszym przebiegu akcji „trylogii tebańskiej” – z wieścią coraz bardziej katastrofalną w skutkach dla siebie, rodziny Labdakidów i obywateli miasta. Chociaż Kreon próbuje wpłynąć na rozwój

wypadków i najpierw w „cztery oczy” chce z Edypem „wypracować” jakieś inne, tzn. o mniej tragicznych konsekwencjach od tych wywrózonych przez delficką wyrocznię, rozwiązanie, to decyzją Edypa zostaje „zmuszony” wyjawiać publicznie prawdę, że zabójca przebywa w mieście. Ujawnienie tej prawdy przyczynia się potem do postawienia przez Edypa oskarżeń pod adresem Kreona, co na pewno przysparza mu cierpienia. Litość widza nad Kreonem powodowana jest tu przez fakt, że będąc posłusznym woli Edypa, który sam chciał poznać prawdę o przyczynach zarazy, uczciwie oznajmia mu to, czego się w Delfach dowiedział, zapoczątkowując w ten sposób ponowne śledztwo mające na celu wykrycie zabójcy Lajosa. Widz lituje się nad Kreonem, ponieważ ten zostaje oskarżony przez Edypa o zdradę, o uknućie spisku przeciw królowi i chęć obciążenia go winą za śmierć Lajosa.

Uczucie litości w widzu jeszcze się wzmacnia, gdy dostrzega, że Kreon przyczynia się do cierpienia, które dotyka bezpośrednio Edypa i Jokastę, złączonych zarówno więzami synowsko-matczynymi, jak i małżeńskimi. Wiedza nabyta w Delfach „uruchamia” śledztwo, w wyniku którego okazuje się, że Edyp jest winien ojcobójstwa, a jego małżeństwo z Jokastą ma charakter kazirodczy. Dla Edypa oznacza to wygnanie z miasta, samoślepienie, rozstanie z najbliższymi i wreszcie śmierć, a dla Jokasty samobójstwo spowodowane wyrzutami sumienia. Kreon też cierpi z powodu samobójczej śmierci siostry oraz żyjąc dalej ze świadomością, że dla Edypa jest zarazem wujem i szwagrem.

Kreon z kolei winien jest także cierpienia Polinejkesa, Eteoklesa, Ismeny i Antygony. Przyczynia się bowiem do odkrycia prawdy o naturze związku Edypa i Jokasty, skutkiem czego rodzeństwo dowiaduje się o tym, że pochodzi ze związku kazirodczego. Ponadto, oddając władzę po raz drugi, Kreon (któryż to już raz) okazuje się być na swój sposób „inicjatorem” zdarzeń, których końcem jest katastrofa, a w tym przypadku chodzi o konflikt pomiędzy braćmi o władzę w Tebach, co doprowadza ich do bratobójczego pojedynku. W ten sposób Kreon traci jednocześnie obydwu swych siostrzeńców. Wydarzenia, jakie rozgrywają się zatem na linii Kreon, Polinejkes i Eteokles muszą w widzu wzbudzać litość, gdyż wszyscy ci bohaterowie doświadczają cierpienia.

Podobnie jest z relacjami między Kreonem i obydwoma córkami Edypa i Jokasty. Te wydarzenia także wzbudzają w widzu uczucie litości. Ismena cierpi przecież z powodu wyroku śmierci, jaki Kreon wydaje na jej siostrę, a jej cierpienie wzmacnia się, gdy nadchodzi niechybnie śmierć Antygony. Z kolei Kreon doświadcza bólu spowodowanego gotowością Ismeny do poniesienia tej samej kary, co Antygona. Jeszcze więcej bolesnych zdarzeń pojawia się w relacjach Kreon–Antygona. Antygona na pewno cierpi, gdy jest zabierana przez Kreona od ojca, Edypa, z Kolony, aby ponownie za-

mieszkać w Tebach. Ból Antygony narasta, gdy okazuje się, że Kreon zakazuje pochówku jej brata Polinejkesa, a osiąga szczyt, gdy zostaje przez Kreona skazana na śmierć i żywcem zamurowana. Kreon natomiast cierpi z powodu Antygony, że ta jako jedyna decyduje się opuścić Teby i wyruszyć z ojcem na wygnanie. Opór, jaki przed powrotem z Kolony do Teb Antygona stawia Kreonowi dla tego ostatniego też jest bez wątpienia doświadczeniem trudnym. Wreszcie śmierć Antygony, której w ostatniej jeszcze chwili chce Kreon zapobiec, zmieniając swą wcześniejszą decyzję i biegnąc, aby ocalić dziewczynę, przyprawia mu bólu, tym bardziej że staje się to bezpośrednią przyczyną śmierci Hajmona.

W widzu wzbudzają litość również wydarzenia rozgrywające się w ramach relacji pomiędzy Kreonem a jego synem i żoną. Kreon przysparza bólesci Hajmonowi przede wszystkim przez to, że nie ulega błagalnym prośbom syna i skazuje Antygonę, w której Hajmon był zakochany i z którą miał się ożenić. Z kolei samobójcza śmierć syna boleśnie dotyka Kreona. Natomiast Eurydyka w „trylogii tebańskiej” jest w zasadzie nieobecna, gdyż pojawia się dopiero w *Eksodosie* (zakończeniu) *Antygony* w momencie, kiedy Posłaniec przekazuje złe nowiny o śmierci Antygony i Hajmona. Słyszając je Eurydyka powraca do swych komnat i cierpi, bo do tych nieszczęść bezpośrednio przyczynił się jej mąż, po czym popełnia samobójstwo, co jest dla Kreona doświadczeniem katastrofalnym.

3.2. „Niezawiniona wina” jako błędne rozpoznanie swej sytuacji w losach Kreona „uzdrowia” widza z litości

Jednym z najważniejszych doświadczeń rozpoznanych i nazwanych przez Arystotelesa w tragedii jest *hamartia* („niezawiniona wina”, „wina tragiczna”). Według Arystotelesa z *hamartią* mamy do czynienia wówczas, gdy postać szlachetna, kierując się słusznymi w danym przypadku intencjami, całkowicie nietrafnie, ale stosownie do posiadanej przez siebie w danym momencie wiedzy, rozpoznaje określoną sytuację, w jakiej się znajduje, i wskutek tego popełnia błąd, który potem wraz z rozwojem fabuły okazuje się być tragiczny i prowadzi do katastrofy. Widz z kolei, śledząc kolejne przypadki przytrafiające się danemu bohaterowi, lituje się nad nim. Kategorię „winy niezawinionej” czy „winy tragicznej” Arystoteles przedstawia w *Poetyce*, a za jej wzorcowy przykład uznaje losy Edypa z *Króla Edypa* Sofoklesa (Arystoteles, 1988, s. 335–339). Ale – jak się okaże poniżej – również losy Kreona w całej „trylogii tebańskiej” są naznaczone „niezawinioną winą”, rozumianą jako nietrafne odczytanie przez bohatera własnej sytuacji, skutkujące wydarzeniami tragicznymi, których przebieg wzbudza w widzu uczucie litości wobec Kreona.

„Niezawiniona wina” Kreona, spowodowana nietrafnym rozpoznaniem sytuacji i generująca potem fatalne dla niego skutki, pierwszy raz ujawnia się w *Królu Edypie* w momencie, kiedy to w okolicach Teb pojawia się Sfinks. Kreon, będąc wówczas królem miasta i kierując się przede wszystkim pomyślnością jego obywateli, daje się wciągnąć w wir zabiegów, które mają na celu uwolnienie Teb od zagrożenia ze strony potwora. W konsekwencji Kreonowi nie starcza już sił i uwagi do tego, aby ostatecznie wyjaśnić przyczynę śmierci Lajosa. Dodatkowo Kreon obiecuje, że rękę owdowiałej Jokasty i tron w Tebach otrzyma ten, kto uwolni miasto od potwora. Jak potem pokazuje rozwój akcji w „trylogii tebańskiej”, ale tego Kreon w tamtym momencie nie może wiedzieć, o wiele ważniejsze z punktu widzenia losów samego Kreona, a także ludzi mu bliskich i całego miasta, jest wyjaśnienie śmierci Lajosa niż pozbycie się Sfinksa. Ponadto, czego Kreon w momencie składania w dobrej wierze wspomnianej obietnicy też nie wie, właśnie ta obietnica owocuje potem tragicznymi dla niego wydarzeniami.

Widz, przyglądając się dalszym losom Kreona i litując się nad nim, bez trudu dochodzi do przekonania, że w *Królu Edypie* motywowany dobrem miasta i jego obywateli Kreon, skupiając się na usunięciu z okolic Teb Sfinksa – zamiast dążyć przede wszystkim do wyjaśnienia śmierci Lajosa – nieświadomie popełnia tragiczny w swych skutkach błąd. Dodatkowo, widz, litując się nad tą postacią, zauważa, że Kreon, chcąc być wiernym złożonej wcześniej obietnicy, oddając Edypowi – jako obiecaną wcześniej nagrodę za usunięcie spod murów miasta Sfinksa – koronę Teb i swą siostrę za żonę, także nieświadomie popełnia fatalny w skutkach błąd.

Następny moment, w którym w oczach widza Kreon ponownie popełnia *hamartię*, wskutek czego widz coraz bardziej lituje się nad tym bohaterem, pojawia się w *Edypie w Kolonie*. Przy czym – warto to podkreślić – „niezawiniona wina” Kreona ma w tym dziele Sofoklesa wyjątkowo subtelną postać. Otóż, Kreon przybywa do Kolony, aby zabrać stamtąd do Teb Antygonę. Kieruje się uzasadnionymi motywami, ponieważ chce ją sprowadzić z powrotem jako możliwą przyszlą spadkobierczynię tronu, a także chce, aby kobieta wróciła do rodzinnego domu. Ale Kreonowi nie udaje się przekonać Antygony do powrotu, gdyż ona jednoznacznie sprzeciwia się jego planom. Ponadto, w postanowieniu pozostania dalej w Kolonie kobietę wspiera władca tego miasta, który wyraźnie staje po jej stronie. Kreon, niczego nie osiągnąwszy, wraca zatem do Teb. W tym czasie umiera jednak Edyp, a Antygona po śmierci ojca dobrowolnie decyduje się na powrót do rodzinnego miasta. Nic już jej bowiem w Kolonie nie zatrzymuje, tzn. nie ma po co dalej w Kolonie zostawać. Widz, obserwując te sceny, może się natomiast domyślać, że chociaż Antygona rozstała się z Kreonem w nie-

zgodzie, to jednak, znając motywy, z powodu których Kreon chciał ją mieć przy sobie w Tebach, mogła liczyć na to, iż bez sprzeciwu pozwoli jej zamieszkać w rodzinnym mieście. Dalszy rozwój wydarzeń „trylogii tebańskiej” i powrót Antygony do Teb przynosi Kreonowi fatalne konsekwencje. W *Antygonie* dochodzi już do katastrofy. Mając na uwadze powyższy epizod i poznając dalsze losy Kreona, widz lituje się nad nim, gdyż zauważa, że pomimo przywoływania słusznych argumentów bohaterowi nie udało się wprowadzić przekonąć Antygony do powrotu z Kolony, ale potem – już bez jego udziału – kobieta po śmierci Edypa do Teb i tak dobrowolnie powraca, ponieważ była pewna, iż zostanie w mieście przyjęta. W konsekwencji widz dochodzi do wzbudającego litość nad Kreonem spostrzeżenia, że *hamartia* tej postaci ma tu bardzo subtelną postać i polega na tym, iż choć w swoim czasie nie udało się Kreonowi zabrać z Kolony do Teb Antygony, to jednak stosowanymi przez siebie argumentami utwierdził on kobietę w przekonaniu, że Teby są najbardziej właściwym miejscem jej przebywania i w domu rodzinnym zawsze może liczyć na przyjęcie z otwartymi ramionami. Dlatego też po śmierci Edypa Antygona śmiało do Teb powraca, czym – jak się potem miało okazać – ściągnęła katastrofę na Kreona i do czego on sam się w jakiejś mierze przyczynił, ponosząc w ten sposób *niezawinioną winę*. Sam bohater w tamtym momencie tego oczywiście nie wie.

Z *Antygony* widz dowiaduje się, że Kreon *niezawinioną winę* popełnia jeszcze dwukrotnie.

Pierwszy raz wówczas, gdy zrzeka się władzy w Tebach na rzecz Polinejesa i Eteoklesa. Kreon zgodnie z prawem oddaje prawowitym następcom Edypa tron w Tebach, gdy już do tego dorośli. Kieruje się więc w tym przypadku słusznym w oczach widza motywem. Ale – jak się potem okazuje, czego oczywiście Kreon w tamtym momencie nie wie – jest to błąd, gdyż decyzja o oddaniu władzy w ręce obu synów Edypa i Jokasty pociąga za sobą kolejne tragiczne dla Kreona wydarzenia. Bracia giną bowiem w bratobójczym pojedynku, a wkrótce potem zaczynają się brzemienne dla Kreona w skutkach perypetie zapoczątkowane konfliktem o ich pochówek. Widz lituje się tu nad Kreonem, ponieważ bez trudu zauważa, że Kreon, oddając po raz drugi władzę w Tebach, niejako sam – mimo iż kieruje się tu słusznym motywem – nieświadomie przyczynia się do tego, co rozgrywa się potem.

Drugi raz w *Antygonie* widz dostrzega „niezawinioną winę” Kreona we fragmentach, w których Kreon decyduje się na zakaz pochówku Polinejesa pod karą śmierci. Motyw, jakim Kreon się kieruje, wydaje się w oczach widza zasadny: zdrajcę, a za takiego Kreon uważa Polinejesa, dla dobra Teb trzeba ukarać. Jednocześnie wraz z rozwojem dalszych wypadków

widz dostrzega, że Kreon błędnie rozpoznaje sytuację, w jakiej się znalazł. Przyjmuje bowiem, że jako władca – kierując się dobrem Teb, tzn. chcąc przywrócić w mieście ład i wynagrodzić bogom obrazę za zburzenie miejskiej świątyni – ma obowiązek pośmiertnie ukarać Polinejkesa zakazem złożenia do grobu jego ciała. Ponadto, kiedy dociera do Kreona wieść o tym, że ktoś wbrew królewskiemu zakazowi pochował już Polinejkesa, bohater ocenia, iż dokonali tego za pieniądze buntownicy i jego wrogowie (Sofokles, 2003, s. 154–155). Błąd rozpoznania swej sytuacji przez Kreona – w oczach widza, śledzącego dalej rozwój fabuły – okazuje się być tu podwójny. Po pierwsze, Kreon, niezgodnie z prawdą, uznaje, że zakazując pochówku Polinejkesa przywróci w mieście ład i wynagrodzi bogom zniszczenie przez niego świątyni w Tebach. Kreon swoją decyzją przyczynia się jednak tylko do wybuchu niepokojów w mieście i sprzeniewierza się odwiecznym boskim prawom, które nakazują zmarłych zawsze pogrzebać. Po drugie, Kreon jest w błędzie, sądząc, że to jego wrogowie pogrzebali ciało Polinejkesa, gdyż uczynili to nie oni, ale zaręczona z Hajmonem Antygona.

Widz lituje się nad Kreonem, ponieważ bez trudu dochodzi do przekonania, że właśnie te dwa wyżej popełnione błędy w rozpoznaniu przez bohatera swej sytuacji bezpośrednio ściągają w *Antygonie* na niego kolejne odslony katastrofy, czyli śmierć Antygony, a potem w jej następstwie samobójstwa Hajmona i Eurydyki. Widz współczuje ponadto Kreonowi, gdyż wie, że chociaż bohater, podejmując określone decyzje, kierował się słusznym motywem, tzn. chciał ukarać najeźdźcę Teb, to jednak zarówno nieświadomie, jak i wprost przyczynił się tym samym do nieszczęść, które potem na niego spadły.

Ostatnie wersety *Antygony* sprawiają, że litość widza nad losami Kreona osiąga swój szczyt. W „trylogii tebańskiej” nie ma już bowiem momentu, w którym widz mógłby Kreonowi współczuć jeszcze bardziej. W świetle ostatnich wydarzeń w *Antygonie* widz dostrzega, że Kreon, mimo iż zawsze kierował się uzasadnionymi motywami, nieświadomie popełniał kolejne błędy i za każdym razem jego „niezawiniona wina” jeszcze bardziej się pogłębiała. Widz spostrzega też, że każdorazowa *hamartia* bohatera sprowadzała na niego coraz bardziej tylko narastającą tragedię, aż jego życie doprowadzone zostało do ostatecznej katastrofy. Litość widza nad Kreonem osiąga swoje apogeum, gdy pod koniec *Antygony* jest świadkiem przerażającego wyznania bohatera, że tylko on sam własnymi decyzjami i działaniami swoje losy doprowadził do katastrofy, i pozostał sam.

3.3. Tragizm odkrycia dokonanego przez Kreona, że zarazem był narzędziem jak i sam stał się ofiarą fatum, „oczyszcza” widza z litości

W Arystotelesowskim rozumieniu utworu tragicznego kolejnym wymogiem, którego spełnienie umożliwia widzowi doświadczenie *katharsis*, jest taki rozwój akcji, aby dany bohater odkrywał własną tożsamość, w tym również łączące go z innymi postaciami więzy. Powodem zaś wzbudzenia litości u odbiorcy dramatu do danego bohatera jest poczynienie przez owego odbiorcę spostrzeżenia, że pomimo np. usilnych prób nadania sensu własnemu istnieniu (jak ma to miejsce chociażby w dziejach Ismeny) czy po odkryciu, kim faktycznie jest, odwrócenia własnego przeznaczenia (czego egemplifikacją jest życie Edypa, a także Jokasty), jego losy i tak wieńczy katastrofa, którą zazwyczaj jest śmierć (Arystoteles, 1988, s. 335–339).

Wiemy już – z wyżej przeprowadzonych analiz – że Kreon w momentach wieńczących „trylogię tebańską” zauważa, iż został przez fatum pozostawiony sam sobie. Stracił bowiem najbliższych, a także pozostał z poczuciem winy i świadomością, że do nieszczęść, jakie się wydarzyły zarówno w jego własnych losach, jak i w życiu ludzi mu bliskich (a w szczególności Edypa, Jokasty, Antygony, Hajmona i Eurydyki), to on przyłożył rękę. W przypadku Kreona – całkiem inaczej niż to ma miejsce np. u Ismeny, w której losach dokonuje się to wyraźnie stopniowo – odkrycie przez niego własnej tożsamości następuje nagle. Można by to sobie wyobrazić – jak się wydaje – w taki sposób, że Kreon niemalże w mgnieniu oka dokonuje zarazem pośpiesznej, ale i głębokiej refleksji nad przypadkami, jakie stały się jego udziałem. Co wtedy odkrywa? Trzykrotny król Teb dochodzi do przekonania, że był zarówno narzędziem, którym posługiwało się fatum, aby dopełniło się tragiczne przeznaczenie Labdakidów, jak i ofiarą. Wskażmy więc teraz kluczowe wydarzenia w losach Kreona, których ocena (interpretacja, rozumienie) dokonana przez bohatera do takiego wniosku go przywodzi.

Po pierwsze, w Prologu *Króla Edypa* Kreon udał się z polecenia Edypa do delfickiej wyroczni, aby uzyskać wskazówki odnośnie do przyczyn i możliwości zaradzenia dramatycznej sytuacji Teb. Kreon dowiedział się tego, po co przybył do Delf i powrócił do swojego miasta z wiadomościami. Wtedy wydawało mu się, że był jedynie wysłańcem Edypa. Jednak oceniając tę misję pod koniec „trylogii tebańskiej”, Kreon już wie, że było inaczej. Fatum posłużyło się nim, aby wezwać mieszkańców Teb, jeśli chcą uwolnić miasto od nieszczęść, do odnalezienia i surowego ukarania zabójcy Lajosa. Kreon zrozumiał także, że w ten sposób „uruchomił” cały ciąg tragicznych

zdarzeń, które w *Królu Edypie* uderzyły przede wszystkim w tytułowego bohatera, Jokastę oraz ich potomstwo.

Kreon dostrzega też, że udając się do Kolony, aby zabrać stamtąd z powrotem do Teb Antygonę, również był jedynie narzędziem fatum. Choćbowiem nie udało mu się przekonać kobiety do tego, aby wróciła razem z nim do rodzinnego domu, to jednak swoimi argumentami utwierdził ją tylko w przekonaniu, że Teby są najbardziej właściwym dla niej miejscem. Dlatego też, gdy Edyp umarł i nic już Antygony w Kolonie nie zatrzymywało, kobieta pomna na wcześniejsze uzasadnienia Kreona dobrowolnie powróciła do Teb. Innymi słowy, fatum, wysyłając Kreona do Kolony po to, aby przyprowadził stamtąd do Teb Antygonę, subtelnie posłużyło się nim, aby niejako przygotować sobie grunt pod tragiczne wydarzenia, które miały się rozegrać wkrótce potem, tzn. po bratobójczym pojedynku obu synów Edypa i Jokasty. Przy tych wydarzeniach obecność Antygony w Tebach była niezbędna.

Kreon dochodzi również do wniosku, że oddanie przez niego korony Teb w ręce Polinejkesa i Eteoklesa okazuje się być elementem ciągu zdarzeń, które na kartach *Antygony* służyły spełnieniu tragicznego przeznaczenia rodziny Labdakidów. Oddanie przez Kreona władzy w mieście zawiadło braci do walki, a ich śmierć pogrążyła w cierpieniu Ismenę oraz Antygonę. Przerazenie Kreona przy tym odkryciu jest o tyle większe, że dostrzega, iż fatum posłużyło się tu jego szlachetnością, że zgodnie z prawem oddał władzę i nie zagarnął jej dla siebie, gdyż nigdy jej nie pragnął.

Kreon zauważa wreszcie, że zakazując na początku *Antygony* pod karą śmierci pochówku Polinejkesa również był narzędziem fatum w całym procesie prowadzącym do upadku Labdakidów. Królewskich zakaz i kara pociągnęły za sobą śmierć Antygony, a ta z kolei samobójstwo Hajmona i Eurydyki.

Kreon z przerażeniem zauważa, że posłużenie się przez fatum jego osobą, aby doprowadzić do tragedii innych, sam też jej doświadcza, tracąc najpierw syna, a potem żonę. Spostrzega ponadto, że jest jedyną w swoim rodzaju ofiarą fatum. To ono doprowadziło do katastrofy nie tylko przez to, że samobójstwo popełnili jego najbliżsi, ale że jego cierpienie potęgowane jest przez świadomość winy. Oto on sam przyczynił się do tragicznych wydarzeń.

Widz, spoglądający na osamotnionego na scenie Kreona w ostatnich momentach *Antygony*, który właśnie sobie uświadomił, że został wykorzystany przez fatum jako narzędzie do tego, aby losy innych bohaterów zostały doprowadzone do katastrofy, i jednocześnie sam będący jego (fatum) ofiarą, i to ofiarą na swój sposób wyjątkową, bez wątpienia ogromnie współczuje bohaterowi. Mówiąc inaczej, dokonane przez Kreona odkrycie, że był on narzędziem fatum i sam stał się też jego ofiarą „oczyszcza” widza z litości.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych wyżej porównań można powiedzieć, że w charakterze i losach Kreona z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa realizuje się sformułowany później przez Arystotelesa koncept *katharsis*. Oznacza to, że postać Kreona i rozwój wypadków, w których ten bohater bierze udział, w dwóch równoczesnych wymiarach współgrają ze zdefiniowaną przez Stagirytę ponad wiek po śmierci Sofoklesa katartyczną funkcją tragedii.

Z uczucia trwogi widz jest „oczyszczany” dzięki odpowiednim rysom charakterologicznym Kreona. Po pierwsze, odbiorcę dramatu przeraża spostrzeżenie, że przed możliwością doświadczenia cierpienia nie chroni zgodne z zajmowaną pozycją w społeczeństwie skrupulatne wypełnianie powierzonych zadań. Kreon jawi się bowiem jako bohater, który chociaż odpowiedzialnie i sumiennie wypełnia powinności władcy Teb, to jednak jego życie nieuchronnie zmierza do katastrofy. Po drugie, widz z trwogą odkrywa, że skoro Kreon – postać owszem o cechach w większości królewskich, ale też i niepozbawiona cech bliskich zwyczajnym śmiertelnikom – doświadcza cierpienia, to o ileż bardziej on (widz) jest narażony w życiu na przeżycie katastrofy. Po trzecie, widz czuje się przerażony możliwością doświadczenia podobnego cierpienia, kiedy zauważa, że ani asekurancka postawa, ani konsekwentna rozważa nie chronią Kreona przed katastrofą, a nawet więcej, nieuchronnie tę postać do niej przybliżają.

Natomiast z uczucia litości widz jest „uzdrawiany” dzięki śledzeniu kolejnych zdarzeń, jakie są udziałem Kreona, a także ich konsekwencjom. Po pierwsze, widz współczuje bohaterowi z tego powodu, że Kreon jest zarówno przyczyną cierpień przeżywanych przez postaci mu bliskie, jak i one ściągają na niego katastrofę (Jokasta, Edyp, Antygona, Ismena, Polinejkes, Eteokles, Eurydyka i Hajmon). Po drugie, widz doświadcza coraz większej litości w stosunku do Kreona, ponieważ wraz z rozwojem fabuły „trylogii tebańskiej” spostrzega, że postać ta parokrotnie błędnie rozpoznaje swoją sytuację, wskutek czego tyleż samo razy doświadcza *hamartii* („niezawinionej, tragicznej winy”). Wreszcie po trzecie, współczucie okazywane przez widza Kronowi kumuluje się w momencie, kiedy dostrzega on, że Kreon uświadamia sobie, iż zarazem sam był dotąd narzędziem fatum, aż wreszcie – w finale „trylogii tebańskiej” – stał się też jego ofiarą.

Mając powyższe na uwadze, można powiedzieć, że postrzeganie Kreona wyłącznie w świetle jego konfrontacji z Antygoną, czyli uznawanie go li tylko za bezwzględego władcę, który chorobliwie strzeże swych prerogatyw, jest wielkim uproszczeniem, które skutkuje niemożnością odkrycia tragizmu tej postaci. Dopiero ujęcie charakteru i losów Kreona w kontek-

ście całej fabuły „trylogii tebańskiej” pozwala dostrzec złożoność tego bohatera. Ponadto, w świetle teorii Arystotelesa, która posłużyła tu za wzorzec analizy charakteru i losów Kreona, możemy w pełni zrozumieć mechanizm i skutki przeżycia *katharsis* przez odbiorcę tragedii Sofoklesa.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 1988, *Retoryka. Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Axer Jerzy, 2004, *Antygona – pierwsza męczennica chrześcijańska*, Teologia Polityczna, nr 2, s. 112–120.
- Bibik Barbara, 2009, *Antygona – męczennica?*, Meander, nr 1+4, s. 5–29.
- Gocłowska Ewa, Kieliszek Zdzisław, 2018, *Arystotelesowska koncepcja „terapeutycznej” funkcji tragedii na przykładzie trylogii tebańskiej (Króla Edypa, Edypa w Kolonie, Antygony) Sofoklesa*, Studia Warmińskie, nr 55, s. 7–23.
- Karłowicz Dariusz, 2004, *Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu*, Teologia Polityczna, nr 2, s. 165–182.
- Kieliszek Zdzisław, Gocłowska Ewa, 2019, *Tragizm losów i charakteru Ismeny z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa jako realizacja Arystotelesowskiej teorii katharsis*, Studia Warmińskie, nr 56, s. 7–26.
- Lesky Albin, 2006, *Tragedia grecka*, przeł. Magda Weiner, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Lewandowicz Janusz, 2015, *Współczesne pytania Antygony. O wolności wyborów, o źródłach prawa i uzasadnieniu moralnej słuszności czynów*, Łódzkie Studia Teologiczne, nr 1, s. 23–42.
- Modrzejewska Krystyna, 2011, *Nasz świat mitem antycznym opisany*, Colloquia Anthropologica et Communicativa, nr 3, s. 169–177.
- Sofokles, 2003, *Król Edyp. Edyp w Kolonie. Antygona*, przeł. Kazimierz Morawski, oprac. Elżbieta Zarych, Zielona Sowa, Kraków.

Hennadii Shypunov¹
 Faculty of Philosophy
 Ivan Franko National University of Lviv

Mykhailo Kovalchuk²
 Faculty of Philosophy
 Ivan Franko National University of Lviv

Dialogic Basis of the Categories of “Openness” and “Tolerance” to the “Other” in Modern Political Discourse – Martin Buber and Gabriel Marcel

[Dialogiczne podłoże kategorii „otwartości” i „tolerancji” wobec „Innego” we współczesnym dyskursie politologicznym – Martin Buber i Gabriel Marcel]

Streszczenie: W artykule podjęto analizę dialogicznego charakteru pojęć „tolerancja”, „wolność” i „otwartość”. Przeanalizowano interpretacje relacji dialogicznej i pojawiania się w niej „Innego” jako przeciwieństwa „Ja” przez pryzmat koncepcji M. Bubera i G. Marcela. Udowodniono wpływ filozofów-dialogistów na kształtowanie się współczesnego znaczenia pojęć „tolerancja”, „inny”, „otwartość”. Rozważono metodologię dialogiczną budowy komunikacji międzyludzkiej jako jedną z opcji odbywania się interakcji politycznej. Zbadano stosunek „Ja-Ty” oraz relację „Ja-Ono” jako zasady komunikacji masowej i interakcji interpersonalnej. zilustrowano powstawanie rozumienia „Innego” w kontekście typu interakcji z nim. Ustalono, że do umożliwienia tolerancji niezbędna jest wzajemna otwartość. Tolerancję rozpatrzono jako wzajemną akceptację dwóch równoprawnych wolności bez dychotomicznego podziału na pierwszorzędne i drugorzędne. Na przykładzie koncepcji dialogicznych M. Bubera i G. Marcela zademonstrowano rodzaje interakcji dialogicznej z „Innym” oraz możliwe interpretacje „Innego” wraz z typologią. Udowodniono wpływ interpretacji dialogicznej relacji intersubiektywnej na kształtowanie się współczesnych wartości europejskich.

¹ Hennadii Shypunov, Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science Universytetska str. 1, 79000 Lviv, Ukraine, gennadii.shipunov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2961-3516>.

² Mykhailo Kovalchuk, Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science Universytetska str. 1, 79000 Lviv, Ukraine, michael.kovalchuk95@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4466-7531>.

Summary: The article analyzes the dialogical nature of the concepts of “tolerance”, “freedom”, “openness”. The interpretation of the dialogical relationship and the appearance of “Other” in it as opposed to “I” through the prism of the concepts of M. Buber and G. Marcel are analyzed. The impact of philosophers of dialogue on the formation of the modern meaning of the concepts “tolerance”, “other”, “openness” is substantiated. The dialogical methodology of interpersonal communications as one of the options for political interaction is considered. The relation “I-You” and the relation “I-It” as principles of construction of mass communication and interpersonal interaction are investigated. The rise in understanding the “Other” in the context of the type of interaction with it is illustrated. The need for mutual openness to enable tolerance is established. Tolerance is seen as the mutual acceptance of two equal freedoms without a dichotomous division into primary and secondary. On the example of dialogic concepts of M. Buber and G. Marcel, the types of dialogical interaction with the “Other” and the possible interpretation of the “Other”, including its typology, are demonstrated. The influence of dialogic interpretation of intersubjective connection on the formation of modern European values is determined.

Słowa kluczowe: dyskurs polityczny; tolerancja; wolność; otwartość; „Inny”; dialog; stosunek; relacja „Ja-Ty”; przynależność.

Keywords: political discourse; tolerance; freedom; openness; “Other”; dialogue; relationship; “I-Thou” relation; belonging.

Introduction

The relevance of the study is predetermined by the transformational events in the European and Ukrainian societies, as well as the crisis phenomena that have been recently accompanying it on its European path. In our opinion, the study of the phenomenon of tolerance, its manifestation in politics and its influence on the formation of democratic institutions is becoming increasingly relevant given that most political systems in post-communist countries today are in transition from authoritarianism to a new type of political regime. “The vector of their further social and political transformations – either the establishment of a consolidated liberal-democratic regime or a return to authoritarian practices – largely depends on whether the principle of tolerance will be established in these societies in general and in the political environment in particular” (Shypunov H., 2012, p. 136).

Social tensions and split in views on the further vector of development of society lead to a constant return to the revision of values and their fundamental principles. “Recent events in the world, including mass terrorist attacks, anti-terrorist operations, bombing of eastern countries, encroachment on the sovereignty of their neighbors, clashes of different cultures and religions, accompanied by forceful actions and death – are nothing but a lack of dialogue” (Poliarush B., 2017, p. 77).

The philosophy of dialogue is a branch of philosophy, the representatives of which introduced the concepts of "tolerance" and "openness" in their modern meaning, the importance of which, in the realities that have developed in Ukraine and Europe to date, is beyond doubt.

Consideration of the categories "Other", "Tolerance" and "Openness", which are fundamental in the philosophy of dialogue, will help us outline the basic importance that their developers invested in them in their concepts that have become fundamental to European political discourse. In addition, it will make it possible to understand the cause of misunderstanding and conflict with the "Other", to propose a solution to this conflict, to avoid manipulation in the interpretation of the above concepts in order to preserve the correct vector of formation of values of an open society, as well as to resolve problematic issues to offer an optimal way out of the situation by reaching a real consensus in misunderstanding through scientific discourse and mutual respect for the "Other" and for ourselves, rather than through resorting to arguments of force and coercion so often used in our time.

The category of "Other" and the attainment of understanding with it, preserving one's own "I" as personal, acquire relevant meaning in the philosophy of dialogue between the Jewish thinker Martin Buber and the French philosopher Gabriel Marcel.

It is important to reach a dialogue with the "Other" in the concepts of Martin Buber and Gabriel Marcel, to form and preserve their own "I", as well as to achieve equality of the two subjects of conversation. The choice of these philosophers is not accidental, since they were the ones who were creatively working during the crisis in Europe, experienced the absence of dialogue and violence. It is through their understanding of the importance of a dialogue that we understand the importance of their views for the current crisis situation in Ukraine and transformative changes in Europe.

Dialogic Understanding of the Interpersonal Sphere between "I" and "Other": the Implementation of Tolerance and Openness in the "I-Thou" relation

Martin Buber begins the concept of dialogism by distinguishing the concept of "dialogue" and the concept of "communication". "In relation to this difference between the I-Thou and the I-It relationship, Buber provides compelling phenomenological descriptions. He discovers a corresponding difference between the roles of the respective subjects who say 'I.' In the one relationship, the 'I' features as an actor, in the other as an ob-

server” (Habermas J., 2015, p.11). He argues the difference by the limited communication that is within or rather in the framework of linguistic communication between people. A remark on this type of interpersonal interaction, which is understood as “dry” communication, is devoid of existential content, i.e. metaphysical character, which can turn simple communication into a relationship. In contrast to this formulation of language, he describes the sphere of the silence, where the dialogue between “I” and “Other” occurs, or as the thinker himself formulates: “Thou” (or “You”). “The silent is the highest manifestation of openness, i.e. the openness of the intimate or, even better to say, the openness of the private, since if we use the concept of “openness” in the context of Martin Buber’s dialogic relationship, it should be borne in mind that it is private openness” (Kovalchuk M., 2017, p. 20).

Indeed, dialogue also uses a language for people to understand and accept each other. The philosopher himself defends the view that this “language can be deprived of all sensory signs and remain a language” (Buber M., 1995, p. 96). Symbolic language is the prerogative of communication enclosed within its framework. Communication between people involves the exchange of information between one subject of communication and another. The exchange of information, in essence, is nothing more than the transfer of partial and empirical knowledge. Thus, in a dialogic relationship “knowledge is not needed. After all, where there is openness between people, even if not in words, the sacred word of dialogue was heard” (Buber M., 1995, p. 96). In a real dialogue, there is no division of the two participants into subject and object, or the one who transmits something and the one who receives this “something”. Here we notice “the author’s emphasis on the equality of the two, the mutual desire to move towards each other, and to penetrate each other, thus entering the interpersonal sphere and overcoming privacy” (Poliarush B., 2017, p. 77).

Martin Buber formulates three ways of perceiving the other in order to delineate the boundaries of dialogue and finally separate it from a certain confusion with communication, which takes place in the everyday interpretation of this phenomenon: 1. Observation; 2. Contemplation; 3. Penetration.

Observation is nothing but a way of perceiving the other in terms of science, which in turn should lead “I” to new knowledge. The purpose of this perception is to obtain information that involves the activity of “I” only as a desire to discover something new, and the fear of missing a detail. The “Other” is perceived by us as nothing more than an object, or rather an item, which is subject to the activity of active “I”. The observer divides his counterpart into small particles so that he can easily recognize

him in parts, thus withdrawal the importance of his counterpart for himself as a whole. "I" here seeks only certain features that are clearly represented in the object of study and will serve in the future as arguments in an attempt to classify and formalize a whole class of things that are similar to it. "I" focuses only on the openness of the other, thus not offering its own openness.

The spectator is not so scrupulous and meticulous in his approach to the "Other", he is not afraid to forget the features and partial details of the object of contemplation. What he contemplates is seen by him as an object of pleasure, and the purpose of contemplation is generally to get pleasure from communicating with his counterpart. Therefore, attention should be paid to the ways of communication that occurs as a result of the two previous attitudes to the other, then the lack of dialogue in them is stated. Here we see communication, the task of which is only to transfer or acquire knowledge about the object. The similarity of these two types of consideration of the "Other" by "I" should be asserted. Martin Buber expresses this similarity in the following words: "What the observer and the spectator have in common is that the One and the Other have an attitude, namely, the desire to perceive the person before their eyes; that it be an object separate from them and their personal life, which is why it can be correctly perceived" (Buber M., 1995, p.100). Thus, in these two ways of interaction there is no desire for private openness, and therefore there is no interpersonal sphere.

The next way of communicating our "I" with the other is penetration, and the very penetration in the "Other" is a relationship with him, which generates dialogue and entry into the interpersonal sphere. This act does not carry a communicative and information load. Our counterpart is not seen as a collection or accumulation of something here, but as a whole, as a value for us. This moment of communication, in contrast to the previous two, is not characterized by the activity of one and falling under this activity of the "Other", and the activity of the two, moving towards each other, private openness to each other. Martin Buber formulates the importance of penetration for dialogue in his opinion: "The limits of the possibility of dialogue are the limits of penetration" (Buber M., 1995, p.101).

The awareness of freedom is an important aspect in relation to the other: both the freedom of our own "I" and the freedom of the "Other". "Because dialogue in its essence is not the suppression of one freedom by another, or the domination of one over the other, but first of all the meeting of these two freedoms" (Poliarush B., 2017, p. 77). We have the freedom to refuse to open up to the Other, the same is possible vice versa. The very act of openness is a manifestation of the freedom of the two, because our

“I” and “Other” open up to each other, giving the opportunity to penetrate each other: “Of course, to meet the “Other”, you need to have a starting point, to be yourself. A dialogue between just individuals is only an essay, it may be carried out only between persons” (Buber M., 1995, p. 101). Freedom also distinguishes the act of dialogue and the act of communication by the fact that the exchange can take place without free movement towards it, it can be forced, including by actual force. “But Martin Buber emphasizes that freedom is always accompanied by the responsibility for us and for our “Other”. Because we are responsible for every appeal to us, for every openness to us, for every relationship with us” (Kovalchuk M., 2017, p. 19).

The philosopher distinguishes three types of dialogue: 1. Real (relationship); 2. Technical (communication); 3. Monologue that is “disguised” as a dialogue.

Technical and monologue types of dialogue are essentially nothing more than communication. Because technical dialogue does not involve any transition into a relationship, or even an attempt to consider own “Other” as a person. The “Other” emerges here as a means to an end for our “I”, nothing more. A monologue can also be seen as a communication, because a monologue also takes place between two interlocutors, when neither hears whom he is communicating with, although formally communication takes place: “A living monologue will never see the Other as something it is not, but with what he still enters into communication” (Buber M., 1995, p. 109). Thus, we can assume that the philosopher divided two ways of interpersonal existence between “I” and “Other”: dialogue, which finds its implementation in the relationship; and monologue that happens all the time between people who are just in contact with each other, looking for some benefit from it for themselves.

“Martin Buber does not see dialogue only as a relationship between two people, because in political interaction we have to be in a relationship with a much larger number of people. In the political context, the philosopher proposes the concepts of community and connection” (Poliarush B., 2017, p. 76). It is also worth noting here that despite the number of people we may be in a relationship with, the subjects of that relationship will be divided into our own selves and others. The communion between people is built as a result of our “I” being in relation with the “Other”, and finding ourselves in the development of our individual freedom next to it. That is, people who are united by the idea of community are in a relationship with each other, voluntarily and consciously, and everything that happens between them comes from their good will. Here we cannot divide “I” and the “Other” into primary and secondary, in this case we see equality of two

active subjects in which two bear equal responsibility for continuation or the termination of community: "Community is community which emerges (so far we know only this), it is not the presence of many people next to each other, and their existence in each other; even if they all attain the same goal together, they feel the movement towards each other everywhere, the dynamic orientation towards each other, the waves that go from "I" to "Thou"" (Buber M., 1995, p. 119). Therefore, it is quite rational to conclude that Martin Buber came to this idea under the influence of his desire to find philosophical grounds for finding and implementing intercultural dialogue between nations, the absence of which was felt by the thinker and the majority of the population throughout the twentieth century.

Collectivity or connectedness is the opposite of community. This way of communication of several is negatively colored through suppression of personal freedom from which we should refuse, entering into connection with "Others". This type of communication involves a vertical division into primary and secondary. Namely, the one who is deprived of liberty and the one who deprives: "Collectivity is based on the organic weakening of the personal, while community is grounded on its growth and confirmation in the pursuit of each other" (Buber M., 1995, p. 96). "The philosopher also takes the idea of collectivity from his own experience, namely from an attempt to build a totalitarian regime in Germany in the 1930s, from which he himself suffered" (Kovalchuk M., 2017, p. 19).

"Other" in the philosophy of dialogue of Martin Buber appears before the subject, which we will further understand as "I", according to the attitude of this "I". First of all, it should be noted that a person's attitude to another is determined by the words he utters to him: the world for a person is "... twofold, in accordance with the twofold attitude. The attitude of man is twofold, in accordance with the twofold nature of the primary words which he speaks" (Buber M., 1970, p. 3). These pairs of basic words are "I-Thou" and "I-It". These words are the utterance itself, a form that indicates an interpersonal connection, which directly forms the interpersonal sphere between "I" and the other and signals the presence or absence of mutual private openness. "This complex relationship is reflected in the competent use of the system of personal pronouns and of the associated referential terms. The very knowledge of competent speakers about how to use personal pronouns and deictic expressions, which forms the pragmatic frame for any possible communication, depends upon the systematic interpenetration of I-Thou and I-It relations" (Habermas J., 2015, p. 16).

Martin Buber identifies two ways to implement this area: the first is the relation "I-It", and the second is the relation "I-Thou". The relation originates from the utterance of another "It", and is exclusively experien-

tial: "As experience, the world belongs to the primary word "I-It". The primary word "I-Thou" establishes the world of relation" (Buber M., 1970, p. 6). In the "I-Thou" relationship, the subject does not divide anything into parts, the other is perceived and accepted as a whole. "What, then, do we experience of Thou? Just nothing. For we do not experience it. What, then, do we know of Thou? Just everything. For we know nothing isolated about it any more" (Buber M., 1970, p. 11). Martin Buber does not consider the formula of the relation "I-It" as something negative and opposite to "I-Thou". On the contrary, "I-Thou" is taken here as what the relationship should grow into, to which it should develop. Indeed, man is by nature a sensual being, one who at first builds his vision of the world only on the basis of the senses and experience, but later on the basis of the senses forms a rational principle, the principle which leads from the corporeal to the spiritual. Nevertheless, when a person is in a relationship of the spirit, his bodily, sensory beginning is preserved, which sooner or later "will make itself felt" by the fact that I will not withstand the relationship and will pass into the attitude. "I-It" is the realm of the objective and the sensory.

On should say about the relationship with God or – to paraphrase it – the relationship with the Eternal "Thou", which is not conditioned and not limited by the flesh. This relationship is a relationship of pure spirit. An example of this relationship for Martin Buber was Jesus Christ: "For it is the I of unconditional relation in which the man calls his Thou Father in such a way that he himself is simply Son, and nothing else but Son" (Buber M., 1970, p. 66–67). The relationship with God cannot be ruined and transferred to the "I-It" relationship, this relationship is eternal. As the Polish researcher of the philosophy of dialogue Jan Kloczowski writes: "So, the first and fundamental "Thou" for "I" of a man is, first of all, God" (Klochowski J., 2013, p. 45). For Martin Buber, meeting a person is at the same time an opening to the space of an encounter with God (Jasiński K., 2012). According to Buber's philosophy: "In the order of openness, we first open up another person, but this is possible only because God is above us and watches over us" (Klochovsky J., 2013, p. 49).

Two Ways of Tolerance to Oneself and the "Other": the Relation of "Belonging" and "Openness"

In Gabriel Marcel's philosophy of dialogue, the "Other" appears solely as the person with whom we interact. Dialogue, in the understanding of the philosopher, is not only a way of verbal activity, but also as a way of interaction, the result of which is the conversation and understanding of

the "Other". Interaction with the "Other" as such is possible in two ways: belonging to the other and openness to the other.

Belonging to the other is possible, as belonging of the "Other" to my "I" and, in turn, belonging of my "I" to the "Other". On the one hand, we observe the selfishness of "I", and on the other self-denial of "I". The relation of belonging is first of all a hierarchical relation: where there is a senior, the one to whom they belong, and the subordinate which is the one who is belonged. Equality in this respect is impossible, because it is "Having as such seems to have a tendency to destroy and lose itself in the very thing it began by possessing, but which now absorbs the master who thought he controlled it." (Marcel G., 1949, p. 164). The relationship of belonging is the interaction of the subject with the object, the person with the thing. Belonging to someone always presupposes the attitude of the person whom he belongs to the person belonged as to a thing.

Since the relationship of belonging between me and my "I" is possible, we can conclude that a person is not integral and harmonious in its essence: "It seems that it is of the very nature of my body, or of my instruments in so far as I treat them as possessions, that they should tend to blot me out, although it is I who possess them." (Marcel G., 1949, p. 164–165). This bifurcation returns our view to the issue of belonging of me to myself, namely to me, as someone older and more authoritative, that is, there is not one of my "I", but at least two of my "I". "Openness" and "tolerance" for the "Other" originate in openness and tolerance for oneself.

If we talk about the belonging of my "I" to the "Other", then there will be a devaluation of my own "I": "The threat is the hold exerted by the other qua other, the other which may be the world itself, and before which I so painfully feel that I am I. I hug to myself this thing which may be torn from me, and I desperately try to incorporate it in myself, to form myself and it into a single and indissoluble complex. A desperate, hopeless struggle" (Marcel G., 1949, p. 162–163). This is the relationship of "I-I", as one that primarily defines the subject as a person, is a determinant of attitude to themselves and the world. Here the issue of dialogic perception of oneself as a value is formulated. After all, when we give ourselves to someone else, we completely devalue ourselves and bow before the authority of another. Here, in relation to "I" and the counterpart, preference is given to the counterpart, due to voluntary humiliation. But is it possible for us to adequately perceive the "Other"? Thus, "I" creates for itself a kind of cult of the other, the attribution of the "Other" to the category of deities, which is a direct sign of the distortion of perception of his counterpart.

There is another statement: I do not belong to anyone. It is here that the independence of our "I" is postulated, the statement of its non-exis-

tence in relation to belonging to the “Other”. But as Gabriel Marcel himself writes: “It may be said that I can easily be indifferent to the fate of this or that object in my possession. But in that case, I should say that the possession is only nominal, or again, residual” (Marcel G., 1949, p. 162). But the possibility of our existence and affirmation without the “Other” is impossible. After all, emphasizing the importance of ourselves and the exaltation of ourselves, we build a relationship of belonging of others to me. Thus, the philosopher puts these three types of perception of himself and others as those that do not correspond to the reality and essence of the true relationship. The above-mentioned options of the relationship of belonging are essentially a coercion relationship. Where is the one who forces and the one who is forced to be in interaction. Communication does not provide a free answer that would correspond to the true thoughts of the forced.

In contrast to the relationship of belonging, Gabriel Marcel offers a relationship of openness to others that leads to dialogue and is carried out in dialogue. The “Other” emerges here as an equal subject who is perceived by us as a value.

“In so far as I shew my own views to myself, I myself become someone else. That, I suppose, is the metaphysical basis for the possibility of expression. I can only express myself in so far as I can become someone else to myself” (Marcel G., 1949, p. 161). This ability characterizes our “I” as capable of an attitude of openness, openness through love. “Love, in so far as distinct from desire or as opposed to desire, love treated as the subordination of the self to a superior reality, a reality at my deepest level more truly me than I am myself love as the breaking of the tension between the self and the other, appears to me to be what one might call the essential ontological datum” (Marcel G., 1949, p. 167). That is, on the one hand, we perceive the “Other” who appears before us as equal, and on the other hand we assert our own “I” on a par with him. Thus, we assert him and assert ourselves, it follows that the relationship of openness is twofold in nature, involving two equal subjects who act as both a “mirror” and a “reflection” of their counterpart. The very fascination with the “Other” demonstrates the desire of our “I” not to separate, thus existing only for ourselves, but to connect ourselves with the “Other”, thus existing with someone. “But we know very well that it is possible to transcend the level of the self and the other; it is transcended both in love and in charity. Love moves on a ground which is neither that of the self, nor that of the other qua other; I call it the Thou” (Marcel G., 1949, p. 167). Lack of enthusiasm contradicts this and opposes the assertion of values as a priority in the relationship. For example, the same lack of admiration may not directly show us the presence of envy and the inability to perceive the “Other” as equal. But

here it should be emphasized that, speaking of the attitude of openness to the "Other", it can be not only about admiration, but also about compassion for the "Other". Here the main ability of our "I" is the opportunity to move away from their problems, thus demonstrating that the priority is not on own interests, but on the interests of the "Other".

This is where the choice arises, which is absent due to the presence of coercion in the relation of belonging. This choice is a sign of voluntariness in the emergence of interaction, expression of opinion or in any other area. The consequence of the choice is the presence of consent and consensus in the interaction. We are free to defend our own interests, to propagate our own opinions and to impose them as true, but in doing so we use force and, as a consequence, the coercion of that force, thus treating the interlocutor as something less, as a thing, asserting the relationship of belonging. But our "I" cannot be completely free and open to "Others" insofar as it relates to its life or being as the existence of a thing.

Conclusions

The study considers the concept of Martin Buber's dialogue and his understanding of interpersonal interaction with the "Other", in the context of interpreting the dialogue through the concepts of "openness" and "tolerance" to the "Other". "Openness" and "tolerance" are understood as mutual acceptance of each other. According to Martin Buber, the whole sphere of human interaction is divided into the "I-Thou" relationship and attitude.

The "I-It" relationship is a way of interaction, in the process of which there is a division into subject and object of interaction. This division is accompanied by the separation of the subject of partial experimental knowledge from the object, due to its division into parts of experimental material. The "Other" is not perceived as a full participant in the relationship, but only as a means.

The "I-Thou" relationship is a way of interaction, as a result of which "I" appears as a person. This form of dialogue is possible between man and nature, man and man, man and divine beings. A relationship is a form of dialogue where the "Other" is perceived by our "I" as a value and affirmed in our thinking as "Thou" of our own "I". That is, our attitude to another determines our own "I". As a result, a sphere of openness and mutual penetration of "I" and "Thou" are formed as two equal participants in the dialogue.

It should be noted that the philosopher also justifies the secular departure of the sphere of dialogue. The above allows to apply the concept of dia-

logue not only at the personal private level, but also at the general political level. The main emphasis is that “I” and the “Other” have positive freedom, and dialogue is an interpersonal being that serves as a meeting place for these two equal freedoms, which do not contradict each other, but affirm each other. It should be noted that a positive understanding of freedom leads to responsibility to the “Other”, which forms the basis of the concept of “tolerance”.

In Gabriel Marcel’s concept of dialogue, there is a completely different tendency, which deviates from Martin Buber’s pervasive religious context and outlines the dialogue, as well as the perception of the “Other” in a dialogue, only in the sphere of human communication. First, he distinguishes between two types of human relations: belonging and openness. The relationship of belonging is seen by the philosopher as one that contradicts the realization of true dialogue and takes place under the influence of coercion, which only simulates equality and mutual relationship. Participants in this relationship are not equal to each other, they form a vertical hierarchy relative to themselves. Attitudes of openness to others are a condition for real dialogue in full. After all, this is where the dialogue takes place voluntarily, the participants are equal and free to withdraw from the dialogue. Tolerance is understood here as a mutual awareness of the value of one’s own “I” and the value of the counterpart, and is in no way one-sided.

BIBLIOGRAPHY

- Buber Martin, 1970, *I and Thou*. Charles Scribner’s Sons, New York.
- Buber Martin, 1995, *Dialogue*. Respublika, Moscow.
- Burkhanov Alexander, 2011, *Existential of Hope in Theistic Philosophy of Gabriel Marcel*, Molodoi Uchenyi, No. 5, T. 1, p. 240–245.
- Habermas Jürgen, 2015, *A Philosophy of Dialogue*, in: Mendes-Flohr P. ed., *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*, Berlin, München, Boston: De Gruyter, p. 7–20, <https://doi.org/10.1515/9783110402223-002>.
- Jasiński Karol, 2012, *God as “Eternal Thou”. Martin Buber’s Dialogical Philosophy of God*, Idea. Studia Nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych, Issue 24, p. 147–174.
- Klochovskyi Jan Andrzej, 2013, *Philosophy of Dialogue*, Kyiv: Dukh i Litera.
- Kovalchuk Mykhailo, 2017, *The Dialogue of Martin Buber and the Place of the “Other” in It*, Scientific Notes of Ostrozka Academy, National University (“Philosophy” Series), Ostrog: Publishing House of Ostrozka Academy, National University, 2017, Issue 20, p.18–22.
- Kovalchuk Yulia, 2015, *Love as a Revelation Between “I” and “You” in the Philosophy of Dialogue*, Scientific Notes of Ostrozka Academy, National University (“Philosophy” Series), Ostrog: Publishing House of Ostrozka Academy, National University, Issue 17, p.107–111.

- Malakhov Victor, 2002, *Faith. Fidelity. Tolerance*, Ontology of Dialogue: Metaphysical and Religious Experience, St. Petersburg: FKITS "Eidos", 2002, p. 103–111.
- Marcel Gabriel, 1949, *Being and Having*. Dacre Press, Westminster.
- Marcel Gabriel, 1967, *Presence and Immortality*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Marcel Gabriel, 1973, *Tragic Wisdom and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston.
- Omelchenko Iryna, 2015, *Intercourse as Communication, Interaction and Dialogue with the Other: a Subjective Approach*, Kyiv, Issue 28, p. 375–384.
- Poliarush Borys, 2017, *Dialogic Understanding of Openness*, Bulletin of Lviv University. Philosophy and Politology Series, Lviv, Issue 14, p. 74–79.
- Shypunov Hennadii, 2012, *Tolerance as a Factor in the Democratization of Post-Authoritarian Societies*, Tolerance as a Social and Cultural Phenomenon: Ideological and Methodological Aspect: Collective Monograph, Lviv: Ivan Franko National University of Lviv, p. 136–153.
- Vizgin Victor, 2013, *Gabriel Marcel. About Courage in Metaphysics*, Saint-Petersburg: Nauka.
- Ziborova Daria, 2008, *Hour and Anthropology: Memory, Dialogue, Other*, Multiversum. Philosophical Almanac: Collection of Scientific Papers, Kyiv, Edition 73, p. 78–94.

Vladyslav Zhuravskyy¹

Wydział Filozofii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Analiza koncepcji pola racjonalności z perspektywy tomistycznego substancjalizmu

[Analysis of the Field of Rationality from the Perspective of Thomistic Substantialism]

Streszczenie: Celem autora była analiza koncepcji pola racjonalności Józefa Życińskiego z perspektywy tomistycznego substancjalizmu, zwłaszcza koncepcji bytu wypracowanej przez Mieczysława A. Krapca oraz jego współpracowników i uczniów. W pierwszym punkcie została przedstawiona J. Życińskiego koncepcja pola racjonalności. Następnie – w drugim punkcie – zostały omówione: stanowisko substancjalizmu prezentowane przez lubelskich tomistów oraz św. Tomasza z Akwinu koncepcja idei. W ostatnim punkcie z analiz dotyczących rozumienia statusu ontycznego praw przyrody w ramach niektórych teorii tomistycznego substancjalizmu zostały wyciągnięte następujące wnioski: 1) uniwersum możliwych stanów fizycznych nie istnieje jako pewna idea ogólna w Bogu, lecz jest odwiecznym zamysłem Boga, należącym do istoty Boga; 2) prawa przyrody nie istnieją samoistnie, lecz są zapodmiotowane w konkretnych jednostkowych rzeczach i istnieją w sposób jednostkowy, a nie ogólny; 3) pojawienie się nowych praw przyrody we wszechświecie może być jedynie spowodowane powstaniem jednostek nowego gatunku lub rodzaju.

Summary: The author's purpose is to analyse J. Życiński's concept of the field of rationality from the perspective of Thomistic substantialism, especially the concept of being developed by M.A. Krapiec and his co-workers and followers. The first paragraph presents J. Życiński's concept of the field of rationality. Then, in the second paragraph, the substantialism standpoint presented by Thomist philosophers from Lublin and St. Thomas Aquinas' concept of ideas is discussed. In the last paragraph, the following conclusions are drawn from the analysis of the understanding of the ontic status of the laws of nature within some theories of Thomistic substantialism: (1) the universe of possible physical states does not exist as some general idea in God, but is God's eternal plan, belonging to God's essence; (2) the laws of nature do not exist in themselves, but are sited in concrete individual things and exist in an individual

¹ Vladyslav Zhuravskyy, Katedra Filozofii Religii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. Willowa 15, 20-819 Lublin, Polska, vzhuravskyy@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3451-4726>.

rather than a general way; (3) the appearance of new laws of nature in the universe can only be due to the emergence of individuals of a new species or genus.

Słowa kluczowe: prawa przyrody; obiekty matematyczne; uniwersalia; idee; Bóg.

Keywords: laws of nature; mathematical objects; universals; ideas; God.

Józef Życiński w swoich pracach głównie zajmował się zagadnieniami z filozofii nauki, kosmologii oraz teologii naturalnej. Inspiracje czerpał z filozofii procesu Alfreda N. Whiteheada i Charlesa Hartshorne'a. Uważał, że ten system filozoficzny, w porównaniu z arystotelesowsko-tomistycznym, ma „większą zawartość informacyjną” (Życiński J., 1988, 157), obejmuje szerszy horyzont poznawczy, dzięki czemu można dokonać bardziej wartościowego filozoficznego wyjaśnienia przyrody, natury Boga oraz relacji między Bogiem a światem. Powyższe założenie jest dyskusyjne, a jego potwierdzenie wymaga dalszych wnikliwych analiz filozoficznych, w tym też zestawienia poglądów przedstawicieli filozofii procesu i przedstawicieli filozofii tomistycznej. W tym kontekście dokonam analizy koncepcji pola racjonalności Życińskiego z perspektywy jednej z wersji tomistycznego substancjalizmu. Analiza ta zostanie przeprowadzona w dwóch etapach. Najpierw, w ramach prezentacji koncepcji Życińskiego², przedstawię fakty naukowe (dane doświadczenia naukowego), które ta koncepcja wyjaśnia³. Następnie przedstawione fakty naukowe zinterpretuję w kategoriach tomistycznego substancjalizmu, zwłaszcza koncepcji bytu wypracowanej przez współzałożyciela Lubelskiej Szkoły Filozoficznej Mieczysława A. Krąpca oraz jego współpracowników i uczniów. W związku z tym, że lubelski tomizm jest twórczą kontynuacją filozofii św. Tomasza z Akwinu, w realizacji postawionego celu będę się odwoływał również do poglądów tego myśliciela. Podjęte w niniejszym artykule dociekania filozoficzne pozwolą ustalić zasadnicze różnice między dwoma wyjaśnieniami tych samych faktów naukowych oraz pogłębić rozumienie kwestii racjonalności ontycznej.

Życińskiego koncepcja pola racjonalności

Józef Życiński przyjmuje platońską wizję matematyki (Życiński J., 1991a, s. 116; 1991b; 1991c, s. 9–10), według której relacje i struktury ma-

² Obszerniejsze omówienie tej koncepcji można znaleźć m.in. w artykułach Tadeusza Pabjana (2011), Anny Lemańskiej (2012), Michała Hellera (2017).

³ Szerzej na temat filozoficznej interpretacji faktów naukowych zob. rozprawę Józefa Turka (2009).

tematyczne tworzą świat nie mniej realny niż świat postrzegany przez zmysły. Stanowią one także podstawowy poziom ontyczny, a konkrety postrzegane przez zmysły są w odniesieniu do nich wtórne⁴. Na rzecz tego stanowiska Życiński (1988, s. 67–68) przytacza następujący argument: „Aby zakwestionować tezę stwierdzającą ontyczną pierwotność relacji i struktur w stosunku do obserwowanych procesów fizycznych, trzeba by wykazać, iż w naukowym studium przyrody zachodzi równoważność dwóch opisów, z których jeden wyrażony jest w języku matematyki, drugi zaś w języku zdań obserwacyjnych. Sytuacja taka miałaby miejsce wówczas, gdyby opis matematyczny był wynikiem uogólnienia danych zdobytych przy pomocy obserwacji i pomiarów. [...] Wiadomo jest, iż informacyjna zawartość matematycznego formalizmu teorii nie tylko przekracza zawartość przeprowadzonych obserwacji, lecz nawet nie zawsze rozumiana jest w całej pełni przez badaczy tworzących teorie. Równania mówią więcej niż przeprowadzone w danym etapie obserwacje a nierzadko również więcej niż są w stanie zrozumieć w tym etapie ich odkrywcy. [...] O szczególnie doniosłej roli struktur matematycznych w przyrodzie świadczy fakt, iż przy badaniu nowych dziedzin rzeczywistości, kiedy nie są jeszcze znane fizyczne własności obiektów należących do danej dziedziny, stosujemy do ich opisu język matematyki i z reguły język ten umożliwia poprawną charakterystykę nowych dziedzin”.

Ten argument można sparafrazować w następujący sposób. Jeżeli w badaniach przyrody poznanie matematyczne, którego przedmiotem są formalne relacje i struktury, jest bardziej istotne i skuteczniejsze, niż poznanie obserwacyjne, które ujmuje obiekty fizyczne, to rzeczywistość struktur formalnych jest ontycznie pierwotniejsza w stosunku do rzeczywistości spostrzeganej zmysłowo⁵. Powyższa argumentacja – jak stwierdza sam Życiński – ma charakter redukcyjny, a stanowisko o ontycznej niezależności i pierwotności relacji i struktur jest hipotetyczne. Można wskazać na kilka wątpliwości związanych z przyjęciem powyższego stanowiska: 1) czy skuteczność poznania matematycznego w nauce rzeczywiście implikuje ontologiczną pierwotność struktur formalnych, czy człowiek mógłby poznać formalne struktury bez obserwacji obiektów fizycznych; je-

⁴ „Z rozwojem wiedzy rzeczywistość obserwowanego substratu i cząstek jawi się jako wtórna, natomiast podstawową i pierwotną rzeczywistością zdaje się być sieć relacji i struktur opisywanych w języku matematyki. Struktury te mogą posiadać różnorodne konkretyzacje fizyczne, co nie zmienia jednak faktu, iż bardziej podstawowym od nich poziomem bytu pozostaje poziom symetrii, inwariantów i związków formalnych” (Życiński J., 1988, s. 67).

⁵ Przyjmuje się tu akceptowany we współczesnej filozofii przyrody i przyrodoznawstwa dychotomiczny podział rzeczywistości na przedmioty formalne (symetrie, związki algebraiczne, relacje liczbowe itp.), ujmowane w poznaniu matematycznym, oraz przedmioty empiryczne, poznawane przez zmysły (zob. szerzej Turek J., 2010, s. 132–137).

żeli nie, to czy możemy mówić o pierwotności matematyki w poznaniu przyrodniczym oraz ontologicznej pierwotności świata formalnego; 2) czy konieczne jest oddzielanie formalnych struktur od świata materialnego, czy nie jest to przypadek „mnożenia bytów ponad potrzebę” (por. Lemańska A., 2012, s. 291–292).

Głosząc pogląd o szczególnie doniosłej roli metody matematycznej w poznaniu świata przyrody i ontycznej pierwotności struktur i relacji formalnych, Życiński dyskwalifikuje taką koncepcję filozofii przyrody, której głównym przedmiotem jest aspekt substancjalny i która jest oparta na poznaniu zdroworozsądkowym (intuicyjnym). Jednak Życińskiego krytyka stanowiska substancjalistycznego nie jest radykalna, ponieważ nie kwestionuje całkowicie realności substancji pierwszych i znaczenia kategorii substancji w kosmologiczno-filozoficznym poznaniu przyrody. Przewiduje możliwość stosowania tej kategorii w wyjaśnieniu świata przyrody ożywionej. Dostrzega też możliwości pogodzenia kategorii substancji z ontologią Whiteheada – odpowiednikiem substancji byłyby stabilności relacyjne (tożsamościowe) zakotwiczone w ciągach bytów aktualnych (Życiński J., 1988, s. 71, 238).

Z tezą o pierwotności struktur i relacji formalnych związana jest hipoteza o polu racjonalności. Wspomniana hipoteza jest rezultatem zastosowania rozumowania redukcyjnego w określaniu „implikacji ontologicznych dla niekwestionowalnych faktów naukowych” (Życiński J., 1987, s. 175), które wskazują, że z jednej strony w przyrodzie mamy do czynienia z niechętnością procesów fizycznych i relacyjną stabilnością, co przejawia się pewnym porządkiem, a z drugiej – z możliwością opisanie tych uporządkowanych stanów językiem matematycznym w uproszczonych adekwatnych modelach. Pole racjonalności jest racją uzasadniającą w sposób redukcyjny efektywność metody matematycznej w badaniach przyrody. Teza o polu racjonalności jest niepodatna na falsyfikację przez nauki przyrodnicze, jednak rozwój poznania fizykalistycznego może pomóc w lepszym sprecyzowaniu koncepcji pola racjonalności (Życiński J., 1988, s. 146).

Pole racjonalności jest to zbiór formalnych relacji i struktur, który można ujmować „dwojako: 1) całościowo jako uniwersum możliwości, które w zasadzie dają się zrealizować w naszym wszechświecie, 2) częściowo – jako zbiór istniejących faktycznie stanów fizycznych, które stanowią egzemplifikację części struktur określanych przez pole racjonalności” (Życiński J., 1988, s. 73). Innymi słowy pole racjonalności ma dwa wymiary: wymiar możliwości i wymiar aktualności. Wymiar możliwości jest ontologicznie pierwotny w stosunku do wymiaru aktualności, z kolei wymiar aktualności jest częścią wymiaru możliwości. Wymiarem aktualności są pola fizyczne – zaktualizowane w przyrodzie struktury formalne, innymi słowy:

prawa przyrody, które zostały częściowo odkryte przez nauki przyrodnicze. Życiński (2012, s. 372) nazywa pole racjonalności również innym określeniem – „nomologiczna struktura świata” (od greckiego słowa *nomos* – prawo).

W związku z powyższym Życiński formułuje koncepcję praw przyrody w kontekście ewolucji kosmologicznej. Według tej koncepcji, mimo tego, że świat przyrody ciągle ewoluje, prawa przyrody mają charakter koniecznościowy, istniały i obowiązywały od początku wszechświata, lecz nie wszystkie prawa przyrody od początku były zrealizowane. Na przykład prawa Ohma lub Keplera, prawa, które rządzą w strukturach DNA, jeszcze nie były fizycznie zrealizowane w erze hadronowej, ponieważ wtedy jeszcze nie istniały planety i organizmy, jednak to nie oznacza, że te prawa nie istniały w ogóle lub powstały przypadkowo, lub emergentnie na pewnym etapie ewolucji kosmicznej. Prawa przyrody istnieją od początku i determinują proces ewolucji wszechświata, dzięki czemu rozwój wszechświata ma charakter racjonalny, a nie chaotyczny i przypadkowy. Wszystkie prawa przyrody – fizycznie zrealizowane i fizycznie niezrealizowane – należą do ostatecznej struktury ontycznej, czyli pola racjonalności, które określa się jako „uniwersum wszystkich możliwych stanów wszechświata oraz wzajemnych związków między nimi” (Życiński J., 1988, s. 146; zob. też Życiński J., 2010).

Określając sposób istnienia pola racjonalności, czyli jego status ontologiczny, Życiński odnosi go do dziedziny obiektów ponadczasowych (*eternal object*), które według metafizyki Whiteheada nie mogą istnieć poza bytami aktualnymi (*actual entities*). Pole racjonalności istnieje w Bogu, należąc do Jego natury (Życiński J., 1988, s. 149–150; 2010, s. 24; Zieliński A., 1998, s. 173).

Życiński, akceptując Whiteheada dynamiczną i panenteistyczną koncepcję Absolutu, podejmuje próby pogodzenia jej z doktryną katolicką. Zdaniem Życińskiego należy rozróżniać w naturze Boga dwa komplementarne aspekty – pierwotny (*primordial nature*) i wtórny (*consequent nature*). To rozróżnienie nie zakłada „istnienia w Bogu dwóch odrębnych zasad działania, lecz jest wynikiem idealizującej abstrakcji, dzięki której możemy ujmować Boga bądź statycznie jako ‘samego ze sobą’ [pierwotny aspekt – V.Z.] bądź dynamicznie w Jego relacji do wszechświata [wtórny aspekt – V.Z.]” (Życiński J., 1988, s. 124–125; zob. też s. 111). Dwa wymiary pola racjonalności korespondują z dwoma aspektami natury Boga (Życiński J., 1988, s. 145). W pierwotnym aspekcie natury Boga mówi się, że Bóg jest nieskończony, wieczny, niezmienny, transcendentny wobec swojego stworzenia; jest zasadą ontycznej racjonalności świata. W drugim aspekcie, ujmującym relację między Bogiem a światem oraz Bogiem a człowiekiem, stwierdza się, że Bóg określa pole możliwości rozwoju człowieka i świata

(hierarchię wartości, prawa przyrody). To pole możliwości w języku religijnym jest określone jako „zamyśl Boga”. Ten plan stopniowo urzeczywistnia się w stworzonym świecie, w którym nieustannie jest obecny działający Stwórca (Życiński J., 1988, s. 121–125; 2009, s. 68). Bóg jest także obecny, choć często niezauważalnie, we wszystkich ludzkich przeżyciach. Jest nie tylko obecny, ale także kocha i współcierpi razem ze swoim stworzeniem (Życiński J., 1988, s. 112, 126–127, 134). Takie dwuaspektowe rozumienie natury Boga – według Życińskiego – łączy dwa obrazy: abstrakcyjnego ujęcia natury Boga w metafizyce i Boga ingerującego w dzieje ludzkie, przedstawionego w Piśmie Świętym.

Zdaniem Życińskiego, doświadczenie porządku i racjonalności w przyrodzie, które jest ściśle związane z uprawianiem nauk matematyczno-przyrodniczych, może także być początkiem doświadczenia religijnego. Racjonalność w przyrodzie jest jednym z przejawów Bożej immanencji w świecie. Innym jej przejawem jest hierarchia wartości, w tym porządek moralny w bycie ludzkim i relacjach międzyludzkich. Poznanie aksjologiczne może także stać się punktem wyjściowym doświadczenia religijnego. Struktury aksjologiczne (ideały etyczne i wzory piękna), podobnie jak pole racjonalności, należy do dziedziny ponadczasowych obiektów, które należą do natury Boga (Życiński J., 1988, s. 152).

Stanowisko substancjalizmu i koncepcja idei

Przedstawiciele tomistycznego substancjalizmu przyjmują pluralistyczną interpretację rzeczywistości, zgodnie z którą świat składa się z jednostkowych rzeczy, które są na różne sposoby od siebie zależne. Rzeczom jednostkowym, czyli substancjom pierwszym, przypisują pierwszeństwo w porządku bytowania (ontologicznym) i porządku poznania (epistemologicznym). Sprezycyzowanie tezy Krapca o substancjach pierwszych (rzeczach jednostkowych) jako naczelnym i pierwszym przedmiotach ludzkiego poznania, wymaga uzgodnienia jej ze sformułowaną przez niego koncepcją przedmiotu metafizyki. Według Krapca metafizyczne poznanie jako podstawowy i naczelny sposób wyjaśniania rzeczywistości, w tym też świata przyrody, powinno mieć maksymalnie zneutralizowany przedmiot. Chodzi tutaj nie tylko o brak w punkcie wyjścia jakichkolwiek założeń apriorycznych, lecz też o to, by poznanie metafizyczne obejmowało wszelkie byty, tzn. jakąkolwiek treść istniejącą⁶. Punktem wyjścia poznania

⁶ Krapiec twierdzi: „Być bytem jako bytem – znaczy być czymś istniejącym w zdeterminowanej konkretnej treści” (1966, s. 92). Natomiast substancją pierwszą nazywa to „co zdeterminowane w sobie posiada swoją odrębną treść i definicję, co ponadto w jakiś sposób istnieje samo w sobie, a nie tkwi tylko w jakimś podłożu” (2000, s. 221–222).

metafizycznego jest sąd egzystencjalny, czyli stwierdzenie, iż coś (jakaś treść) istnieje. Natomiast w dalszych etapach poznania ustala się sposób istnienia tego „coś”: czy to jest byt materialny czy niematerialny, konieczny czy przygodny, czy jest to substancja czy przypadłość, czy to byt naturalny czy byt intencjonalny? Zdaniem Krapca rzeczywistość nie tylko składa się z bytów naturalnych, ale też z bytów intencjonalnych. Przedmiotem poznania metafizycznego są nie tylko substancje pierwsze – byty naturalne, którym przysługuje substancjalny sposób istnienia, takie jak konkretne ciało lub obiekt fizyczny⁷, organizm czy konkretny człowiek, lecz są nimi również byty przypadłościowe i intencjonalne. Wszystko, co istnieje, w tym też prawa przyrody, zjawiska fizyczne i chemiczne, obiekty matematyczne, konstrukty poznawcze, dzieła sztuki są dla metafizyki przedmiotem wyjaśnienia w świetle ostatecznych przyczyn istnienia i działania. Substancje pierwsze są naczelnym i głównym przedmiotem poznania w tym sensie, że rozumienie ich natury jest kluczem do metafizycznego wyjaśnienia natury innych bytów⁸.

Lubelscy tomiści powyższe stanowisko substancjalizmu łączą z Tomaszową koncepcją idei jednostkowych⁹. Doktor Anielski określa ideę jako wzór czegoś, co powstaje lub formę wzoru „na podobieństwo którego coś powstaje” (*Quaestiones disputatae de veritate* (cyt. dalej: *De ver.*), q. 3, a. 1, resp., cyt. za: Tomasz z Akwinu, 2006, s. 21). Coś może odwzorowywać jakąś formę w sposób zamierzony albo przypadkowy. Odwzorowanie przypadkowe (niezamierzone) ma miejsce wtedy, gdy artysta stworzył obraz tego, czego nie zamierzał. Tylko w przypadku odwzorowania czegoś zamierzonego można mówić, że coś powstało lub zostało stworzone według jakiejś idei lub formy wzorczej. „Skoro więc forma wzorcza lub idea – mówi św. Tomasz – jest tym, na wzór czegoś jest formowane, coś musi ją od-

⁷ Według Krapca – z perspektywy metafizycznej – syntezy chemiczne, pierwiastki i atomy pierwiastków mogą być odrębnymi substancjami, jeżeli nie tkwią w innej substancji pierwszej. Odnosnie do neutronów, protonów, elektronów Krapiec zaznacza: „Jeśli ich istnienie jest rzeczywiste, to jak długo istnieją związane jednością atomu, tak długo są integralnymi częściami tego atomu, w chwilach jednak, gdy istnieją niezależnie od atomu i gdy sprawiają niezależną sobie tylko właściwą działalność, stają się nowymi substancjami. Każdy bowiem rzeczywisty byt, samoistniejący i posiadający swą zdeterminowaną, chociażby chwilowo treść – nazywamy substancją” (2000, s. 222). „Czas – precyzuje lubelski profesor – w ogóle tutaj nie wchodzi w grę, tak, że nawet najmniejszy moment trwania czasowego nie przeszkadza pojęciu substancji” (2000, s. 222, przypis 65).

⁸ Krapiec zaznacza: „Podstawowym jednak elementem rzeczywistości jest tylko substancja, jest ona głównym analogatem bytu i bez niego wszelki byt jest dla Arystotelesa zupełnie niezrozumiały” (2000, s. 187).

⁹ Należy zaznaczyć, że dana koncepcja jest sformułowana w ramach poznania teologicznego i dotyczy rozumienia opatrności Bożej, według którego Bóg zna i troszczy się o każde stworzenie, a szczególnie o każdego człowieka. Daną koncepcję nie da się pogodzić z tradycją neoplatońską, według której w Bogu istnieją tylko idee ogólne, co sugeruje, że Stwórca troszczy się tylko o dobro gatunków, a nie konkretnych jednostek (Maryniarczyk A., 2006, s. 10; Kiereś B., 2006, s. 233).

wzorowywać samo z siebie, a nie przypadkowo” (*De ver.*, q. 3, a. 1, resp., cyt. za: Tomasz z Akwinu, 2006, s. 21). Każda rzecz jednostkowa jest zamierzona i stworzona przez Boga, a idea każdej rzeczy istnieje w Bogu Stworzycielu. Akwinata twierdzi: „[...] koniecznie trzeba przyjąć, że w Bogu istnieją właściwe racje jednostek, czyli wiele idei” (*De ver.*, q. 3, a. 2, resp., cyt. za: Tomasz z Akwinu, 2006, s. 32). W związku z tym rzeczy jednostkowe nie są tylko reprezentantami gatunku. Są one w pełni bytami-indywiduami, ponieważ każda z nich ma swoją własną unikalną istotę, która jest odzwierciedleniem jednostkowej idei w umyśle Boga (Maryniarczyk A., 2006, s. 10). W przypadku sztuki artysta tworzy swoje dzieło na podstawie idei (wzoru), która jest zainspirowana lub pochodzi z poznania przez artystę świata zewnętrznego – przyrody lub innych dzieł sztuki. W przypadku stworzenia świata źródłem wzorów (idei) rzeczy jednostkowych jest poznanie przez Boga swojej własnej istoty. Wszystko jest stworzone na podobieństwo istoty Boga. „Różne zaś rzeczy rozmaicie ją [istotę Boga – V. Z.] naśladują i każda na swój sposób, gdyż dla każdej jest właściwe być odrębną od innej. Dlatego ideą każdej rzeczy jest sama Boska istota, pojęta wraz z różnymi proporcjami rzeczy do niej. Skoro więc są różne proporcje rzeczy, musi być wiele idei. Jest więc wprawdzie jedna idea wszystkiego ze strony istoty, lecz jest ich wiele ze strony różnych proporcji stworzeń do tej istoty” (*De ver.*, q. 3, a. 2, resp., cyt. za: Tomasz z Akwinu, 2006, s. 34).

Bóg doskonale zna każdą rzecz, ponieważ doskonale zna swoją istotę i każdą rzecz powołał do istnienia¹⁰. W Jego umyśle znajdują się nie tylko idee rzeczy jednostkowych, które istniały, istnieją i będą istnieć, ale też idee rzeczy, które nigdy nie powstaną.

Każda idea istniejąca w umyśle, czy to Bożym, czy ludzkim, jest wytworem aktu poznawczego i zarazem przedmiotem poznania. Pojęcie idei jest bliskie pojęciu prawdy. W duchu św. Tomasza „prawda jest miarą złożoną przez Stwórcę (lub twórcę) w rzeczy i tym, czym mierzony jest intelekt poznający” (Maryniarczyk A., 2000, s. 96)¹¹. Prawdę można określić jako ideę (treść, myśl), która została umieszczona w rzeczy i która jednocześnie stała się przedmiotem poznania. Według Akwinaty rzecz znajduje się między dwoma intelektami – Boskim i ludzkim. Intelekt Boga w relacji do rzeczy naturalnych jest „mierzącym” (*mensurans*), tym, który determinuje istotę rzeczy, jej treść (ideę). Natomiast intelekt Boski nie jest

¹⁰ Piotr Moskal (2020, s. 114) wyjaśnia: „On [Bóg – V. Z.] sam dla siebie jest przedmiotem poznania. W sobie samym kontempluje siebie i to wszystko, co od niego pochodne. Jego poznanie nie jest zdeterminowane istniejącymi bytami-przedmiotami poznania. To te byty są następstwem jego poznania”.

¹¹ „Tak więc intelekt boski jest mierzącym, nie mierzonym, rzecz naturalna – mierząca i mierzona, lecz nasz intelekt jest mierzonym, mierzącym wprawdzie nie rzeczy naturalne, a tylko wytwarzane przez sztukę” (*De ver.*, q. 1, a. 2, resp., cyt. za: Tomasz z Akwinu, 2018, s. 36–37).

„mierzony” (*non mensuratum*) przez jakąś rzecz, ponieważ żadna z nich nie jest źródłem inspiracji aktu twórczego. Rzecz naturalna w stosunku do intelektu Absolutu jest mierzona, a w relacji do intelektu człowieka jest „mierząca”. Innymi słowy, rzecz jest określona przez intelekt Boski co do prawdy (treści, idei), a jednocześnie determinuje treść poznawczą (prawdę) w intelekcie ludzkim. Z kolei człowiek jest „mierzony” przez rzecz naturalną, ale nie jest „mierzącym” w stosunku do niej. Przedstawiona powyżej koncepcja jest realistyczną interpretacją prawdy i poznania ludzkiego, według której wszystkie treści zawarte w ludzkim umyśle mają swoje ostateczne źródło (przyczynę) w bytach stworzonych przez Boga (*De ver.*, q. 1, a. 2, resp.; Maryniarczyk A., 2000, s. 90–91).

W związku z powyższym w metafizyce realistycznej o prawdzie rozważa się w trzech sensach: ontologicznym, metafizycznym i logicznym (Maryniarczyk A., 2000, s. 96). Zamyśl (myśl, idea), według którego rzecz – czy to naturalna, czy to sztuczna – została powołana do istnienia, jest prawdą w sensie ontologicznym. Idee jednostkowe istniejące w umyśle Boga są prawdami ontologicznymi. Prawdą w sensie metafizycznym jest sama konkretna rzecz wyrażająca i realizująca zamyśl Stwórcy lub twórcy, będąca także nosicielem poznawalnych treści (inteligibilność rzeczy). Wytwory czynności poznawczych lub inaczej mówiąc formy poznawcze, które są rezultatem oddziaływania rzeczy na władze poznawcze człowieka (wyobrażenia, pojęcia, sądy) są prawdami w sensie logicznym. W ramach tego ostatniego ujęcia mówi się o prawdzie jako właściwości poznania: zgodności myśli sądu z rzeczą (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Wytwory czynności poznawczych nazywane są też ideami. Wyróżnia się idee szczegółowe odnoszące się do konkretnej jednostki oraz idee ogólne odnoszące się do wszystkich jednostek należących do danego gatunku lub rodzaju.

Aby określić status ontologiczny idei w ramach tomistycznego substancjalizmu należy wskazać na trzy odrębne tzw. płaszczyzny ontologiczne: Boski umysł, rzecz, ludzki umysł. Ze względu na różne ontologiczne podłoża idea zapodmiotowana w rzeczy jednostkowej nie jest tym samym, co idea jednostkowa istniejąca w Boskim umyśle, według której rzecz została uformowana. Idea rzeczy lub sama rzecz jest odwzorowaniem własnej niepowtarzalnej idei w Boskim umyśle. Cała rzeczywistość jest odwzorowaniem istoty Boga, lecz nie jest istotą Boga i nie należy do Boskiej natury. Analogiczna jest relacja między ideą w rzeczy a ideą w ludzkim umyśle. Idea w ludzkim umyśle jest formą poznawczą, skutkiem wpływu rzeczy na podmiot poznający. W akcie stworzenia Stwórcą nie staje się rzeczą, a rzecz nie staje się Stwórcą. Analogicznie w akcie poznania podmiot poznający nie staje się przedmiotem poznania, a przedmiot poznania nie staje się podmiotem poznającym.

Status ontyczny praw przyrody

Zwolennicy tomistycznego substancjalizmu nie kwestionują istnienia zbioru struktur i relacji, które konstytuują świat przyrody i które są odpowiednikami praw nauki¹² i pojęć matematycznych. Nie podważają także realności praw przyrody, które traktowane są jako byty, czyli coś, co istnieje. Aby dokonać interpretacji proponowanego przez Życińskiego pola racjonalności w kategoriach tomistycznego substancjalizmu należy przede wszystkim określić sposób istnienia (status ontyczny) formalnych struktur konstytuujących przyrodę. Pole racjonalności w duchu neoplatonizmu określa się jako idee ogólne, wieczne wzorce istniejące w umyśle Bożym, według których świat przyrody jest kształtowany i funkcjonuje. Życiński, podobnie jak inni platonizujący myśliciele, na podstawie poznania matematyczno-przyrodniczego, którego wytworami są idee ogólne nazywane bytami matematycznymi, stwierdza istnienie pierwotnych idei ogólnych, które są obiektami ponadczasowymi, istniejącymi w naturze Boga. Natomiast według tomistycznego substancjalizmu idee ogólne nie istnieją ani jako samoistny byt, ani w rzeczach, ani w umyśle Bożym. Są one wytworami ludzkiego poznania, którym przysługuje jedynie intencjonalny sposób istnienia (Krapiec M.A. i Kamiński S., 1994, s. 187–188; Krause F., 2002, s. 250–252; Zdybicka Z., 2017, s. 183). Człowiek przez zmysły poznaje w rzeczy to, co materialne, jednostkowe i szczegółowe, a przez intelekt to, co niematerialne, powszechne i konieczne. Idee ogólne są wynikiem abstrakcji, jednej z zasadniczych czynności ludzkiego intelektu. W procesie abstrakcji intelekt wydobywa z rzeczy treści ogólne, pomija to, co zmienne i jednostkowe, a zatrzymuje to, co niezienne i ogólne. Idea ogólna występuje tylko w świadomości ludzkiej jako pojęcie ogólne, a w języku ludzkim – jako nazwa ogólna (Stępień A.B., 2007, s. 148). Bóg poznaje w sposób całkowicie inny niż człowiek, w Bogu nie ma poznania zmysłowego, abstrakcyjnego i dyskursywnego. Nie jest zatem właściwe mówienie, że w Boskim umyśle występują idee ogólne i idee szczegółowe¹³. Bóg poznaje wiele rzeczy przez jedną formę poznawczą, która jest samym Boskim intelektem. „[...] w Bogu – wyjaśnia św. Tomasz – intelekt, przedmiot poznania, forma poznawcza i samo poznanie są całkowicie jednym i tym sa-

¹² Pojęcie prawa przyrody należy odróżnić od prawa nauki. Prawa przyrody są to istniejące w przyrodzie prawidłowości, które staramy się zbadać. Natomiast prawa nauki są konstruktami teoretycznymi, za pomocą których próbujemy opisać i wyjaśnić świat przyrody (Dąbek D., 2019, s. 34).

¹³ Mikołaj Olszewski (1999, s. 648–649, 651–652, 667–668) wskazuje, że według Awerroesa, św. Bonawentury oraz św. Tomasza z Akwinu wiedza Boga dotycząca rzeczy jednostkowych lub świata nie ma ani ogólnego, ani szczegółowego charakteru. Takie rozróżnienie uznawane jest za niewłaściwą antropomorfizację Boga.

mym” (*Summa Theologiae* (cyt. dalej: *S.th.*), I, q. 14, a. 4, resp, cyt. za: Tomasz z Akwinu, 1999, s. 208). Dla określenia sposobu, w jaki Bóg poznaje, Tomasz stosuje metaforę „widzi”. „[...] Bóg widzi siebie samego w sobie samym, ponieważ siebie samego widzi poprzez swoją istotę. Byty różne od siebie widzi natomiast nie w nich, ale w sobie samym, ponieważ Jego istota zawiera podobizny tego, co różne od Niego samego” (*S.th.*, I, q. 14, a. 5, resp, cyt. za: Tomasz z Akwinu, 1999, s. 210). Bóg zarówno w akcie stwórczym, jak i w akcie poznawczym oraz w rządzeniu światem nie posługuje się żadnymi ideami ogólnymi.

Idee ogólne nie istnieją także w rzeczach. Według tomistycznego substancjalizmu odpowiednikiem idei ogólnej jest pewna „wspólna” natura rzeczy, tzn. ten sam zespół cech charakterystycznych dla każdej rzeczy należącej do pewnego rodzaju czy gatunku. Ta „wspólna” natura znajdująca się w konkretnych bytach jednostkowych nie istnieje w sposób ogólny, lecz jednostkowy, ponieważ rzeczy są jednostkowe, „a ponadto wszystko, co w nich się znajduje, też jest jednostkowe” (Krause F., 2002, s. 251)¹⁴. Według Krąpca w każdej rzeczy jednostkowej jest zapodmiotowana pewna sieć realnych relacji. Wyodrębnienie w rzeczy jednostkowej różnych realnych relacji nie zaprzecza jej jedności. Jak wyjaśnia Maryniarczyk, w metafizyce realistycznej wyróżniano dwa rodzaje jedności: niezłożeniowa i złożeniowa. Jedność niezłożeniowa jest to coś, co jest absolutnie proste (nieposiadające żadnych złożzeń) i absolutnie tożsame ze sobą. Taką jednością jest tylko Bóg. Natomiast jedność złożeniowa jest rozumiana analogicznie i stanowi ona transcendentálną właściwość bytu, wyrażającą bytowanie „w jedności tego, co złożone”; może być rozumiana na sposób esencjalny (Arystoteles) lub egzystencjalny (Akwinata). Według Arystotelesa podstawą jedności złożeniowej „jest jedna i niepodzielna forma”, a zgodnie z Tomaszem – „jeden i niepodzielny akt istnienia, scalający i organizujący wielość elementów w jedność” (Maryniarczyk A., 2007, s. 46). Rzecz jednostkowa jest jednością złożeniową. W sieci realnych relacji rzeczy wyodrębnia się relacje konieczne, konstytuujące bytowość rzeczy. Krąpiec (2002, s. 708) wyjaśnia: „Owe układy relacyjne, jako uporządkowane i trwałe, są albo relacjami transcendentálnymi albo, w pewnych obszarach rzeczywistości, koniecznymi relacjami tzw. rodzajowymi, wspólnymi różnym grupom bytowym, lub relacjami koniecznymi gatunkowymi, wspólnymi różnym bytom jednostkowym, i wreszcie relacjami koniecznymi indywidualnymi, występującymi tylko u poszczególnych osobników bytowych. Różnorodne układy bytowe ujawniają swą organizację w działaniu nie-

¹⁴ Feliks Krause (2002, s. 251–252) wyjaśnia: „Pojęcie ogólności wymaga zatem wspólnoty (*communitas*), tj. powtarzalności w wielu bytach, i jedności (*unitas*), która istnieje jedynie w sferze pojęciowej”.

przypadkowym. Dla tego typu działań istnieje wewnętrzna racja takiego właśnie działania: że ono istnieje raczej niż nie istnieje i że jest raczej tym czym jest, a nie czymś innym. W relacyjnych układach bytowych zawarta jest wewnętrzna racja ich działania, czyli źródło ich działania”.

Można więc wyodrębnić w rzeczach jednostkowych należących do świata przyrody pewien zespół relacji koniecznych, które konstytuują rzeczy jednostkowe jako byty naturalne (materialne). Te zespoły relacji są racjami prawidłowości występujących w działaniach ciał naturalnych, co znaczy, że z relacjami tymi utożsamiają się prawa przyrody¹⁵. W porządku ontycznym prawa przyrody nie istnieją bowiem w sposób ogólny, lecz są zapodmiotowane jako relacje konieczne w rzeczach jednostkowych (ciałach naturalnych) i istnieją w sposób jednostkowy, natomiast w porządku poznawczym występują jako idee ogólne.

W ramach Tomaszowej teorii o rządach Bożych relacje konstytuujące ciało naturalne są nazywane „inklinacjami naturalnymi”. Według tej teorii Bóg rządzi światem na dwa sposoby: bezpośrednio i przez inne rzeczy. Działanie wszystkich rzeczy podporządkowane jest powszechnemu planowi Bożych rządów, który też jest nazywany odwiecznym zamysłem Bożym lub odwiecznym prawem. Ten plan (prawo) nie jest samodzielnym, istniejącym poza Bogiem bytem, lecz jest niczym innym, jak samym Bogiem. „Bóg – twierdzi Akwinata – sprawuje swe rządy nad stworzeniami w ten sposób, że jedno dokonuje się w nich drogą naturalnego biegu rzeczy; drugiego dokonuje drogą cudów poza naturalnym porządkiem nadanym stworzeniom [...]” (*S.th.*, I, q. 104, a. 4, resp., cyt. za: Tomasz z Akwinu, 1981, s. 32). Dla realizacji swego zamysłu Stwórca udziela rzeczom tzw. inklinacji naturalnych (*inclinatio naturalis*), dzięki którym w świecie przyrody zachowywany jest pewien porządek, oraz inklinacje dobrowolne (*inclinatio voluntaria*), dzięki którym stworzenia obdarzone rozumem i wolną wolą realizują plan Boży¹⁶. Uczony, poznając działania rzeczy naturalnych – które to działania są realizacją inklinacji naturalnych – odczytuje pewne prawidłowości w ich działaniu, czyli prawa przyrody. Te prawa przyrody opisuje i wyjaśnia przez obiekty matematyczne i prawa nauki.

Według teorii partycypacji bytu, wypracowanej przez lubelskich tomistów, Absolut jest zarazem transcendentny i immanentny w stosunku do rzeczy stworzonych. Transcendencja Absolutu wobec świata polega na tym, że Absolut jest bytem całkowicie innym, odrębnym od stworzonego

¹⁵ Krapiec przez prawo rzeczy rozumie „wszelkie prawidłowości, jakie ukazują się w działaniu bytu. Prawidłowość bowiem działania jest ujawnieniem jakiejś względnej stałości struktury bytu” (Krapiec M.A. i Kamiński S., 1994, s. 22, przypis 24).

¹⁶ Zob. szerzej *S.th.*, I, q. 103, a. 6, resp.; a. 7; a. 8, resp. Por. też artykuł Pabjana (2016). Zob. także opracowania Jacquesa Maritaina (2001, s. 58–71) i Katarzyny Stępień (2006) dotyczące inklinacji moralnych oraz moralnego prawa naturalnego.

świata, doskonałym i prostym, który istnieje w sobie i przez siebie, i jest źródłem wszelkiego istnienia. Natomiast każda rzecz jednostkowa jest bytem złożonym, istnieje w sposób przygodny. Immanencja Absolutu w świecie polega na tym, że: 1) Absolut jest przyczyną sprawczą istnienia rzeczy, nieustannie podtrzymuje je w istnieniu; 2) Absolut jest źródłem istoty (natury) rzeczy, która jest odwzorowaniem pewnej idei jednostkowej istniejącej w myśli Absolutu; 3) Absolut jest celem (racją) istnienia i działania wszystkich rzeczy. Ta trójwymiarowa immanencja Boga w świecie jest także określana jako obecność Absolutu w zakresie tzw. przyczyn zewnętrznych: sprawczej, wzorczej i celowej (Zdybicka Z., 2017, s. 165–190; Moskal P., 2020, s. 115–121). Wydaje się, że na podstawie teorii partycypacji bytu i teorii o rządach Bożych można stwierdzić, iż prawa przyrody są przejawami Bożej immanencji w przyrodzie. Natomiast uniwersum praw przyrody, które istnieją i mogą zaistnieć, co Życiński nazywa „całościowym aspektem pola racjonalności”, należy do odwiecznego zamysłu Bożego, który jest niczym innym jak istotą Boga.

Ponieważ według Życińskiego pole racjonalności konstytuuje ewolucję wszechświata, należy jeszcze poruszyć istotne w wyjaśnieniu procesów ewolucyjnych zagadnienie stawania się praw przyrody. Przy wyjaśnieniu tego faktu w ramach tomistycznego substancjalizmu najbardziej istotne są trzy postulaty. Pierwszy wskazuje, że pojawienie się nowego prawa przyrody na pewnym etapie rozwoju wszechświata spowodowane jest stwarzaniem przez Boga jednostek nowego gatunku lub rodzaju. Zaktualizowane w rzeczywistości prawo przyrody nigdy nie istnieje substancjalnie, lecz zawsze jest zapodmiotowane w jakiejś rzeczy jednostkowej. Drugi postulat dotyczy transformizmu gatunków i rodzajów. Krąpiec odrzuca stanowisko skrajnego transformizmu, które głosi, że mniej doskonała przyczyna może wywołać bardziej doskonały skutek, czyli z prostszych gatunków drogą ewolucyjnych przemian mogą powstać bardziej złożone gatunki. Nowe i bardziej doskonałe gatunki i rodzaje nie powstawały (lub nie powstają) drogą samostwarzania lub samodzielnego przekształcenia. Ich zaistnienie wymaga przyczyny (tzn. bytu czy zespołu bytów), która w doskonałości bytowania jest współmierna do wywołanego przez siebie skutku (Krąpiec M.A., 1996, s. 33–38; 2002, s. 706–709). Zgodnie z trzecim postulatem ostateczną przyczyną wszystkich bytów istniejących jest Absolut, który stwarza świat i formuje go bezpośrednio przez akt stwórczy, lub pośrednio przez działanie bytów stworzonych. Bóg jest czystym Istnieniem, udziela istnienia każdej jednostkowej rzeczy (Krąpiec M.A., 2008, s. 31–39). Te trzy wyżej wymienione postulaty mają swoje uzasadnienie w egzystencjalnej koncepcji bytu i są uznawane za kluczowe w filozoficznym wyjaśnieniu faktu ewolucji wszechświata w ramach tomistycznego substancjalizmu.

* * *

Podsumowując powyższe analizy, należy wyeksponować następujące wnioski. Życińskiego koncepcja pola racjonalności została wypracowana w ramach filozoficznej refleksji nad faktem (lub filozoficznej interpretacji faktu) zachodzenia prawidłowości w ewoluującym wszechświecie, które w ramach poznania naukowego są skutecznie poznawane metodą matematyczną. Za Życińskim, w sposób najbardziej ogólny, pole racjonalności można określić jako realnie istniejące uniwersum struktur matematycznych (lub formalnych struktur i relacji) konstytuujące rozwój całej przyrody. Przedstawiciele tomistycznego substancjalizmu również uznają istnienie formalnych struktur i relacji, które konstytuują przyrodę. Jednak zasadnicza różnica między Życińskim a lubelskimi tomistami występuje w rozumieniu statusu ontologicznego formalnych struktur i relacji, w tym też praw przyrody. Według Życińskiego pole racjonalności określa się jako idee ogólne zapodmiotowane w Bogu. Prawa przyrody aktualnie obecne w świecie przyrody są egzemplifikacją części pola racjonalności. Natomiast według tomistycznego substancjalizmu idee ogólne nie istnieją ani samoistnie, ani w konkretnych rzeczach, ani w Bogu. Prawa przyrody – które według Życińskiego stanowią częściowy wymiar zrealizowanego pola racjonalności – zgodnie z tomistycznym substancjalizmem nie istnieją w sposób substancjalny. Są one zapodmiotowane w konkretnych jednostkowych rzeczach i istnieją w sposób jednostkowy, a nie ogólny. W ramach koncepcji tomistycznego substancjalizmu można także stwierdzić, że prawa przyrody są przejawem Bożej immanencji w przyrodzie, a uniwersum możliwych stanów fizycznych – co Życiński nazywa „całościowym wymiarem pola racjonalności” – nie istnieje w sposób ogólny w Bogu jako pewny zbiór idei ogólnych, lecz jest odwiecznym zamysłem Boga, który z kolei jest utożsamiany z istotą Boga. Pojawienie się nowych praw przyrody w rzeczywistości – według tomistycznego substancjalizmu – może być jedynie spowodowane powstaniem jednostek nowego gatunku lub rodzaju, które są zamierzone w odwiecznym zamyśle Bożym.

Wyniki podjętych tu dociekań i przedstawione wnioski stanowią wstępną propozycję i wymagają dalszych badań. Wydaje się, że w zakresie filozoficznego wyjaśnienia praw przyrody w ewoluującym wszechświecie filozofia procesu nie ma większej wartości eksplanacyjnej niż filozofia tomistyczna. W artykule odwoływano się do różnych teorii i kategorii tomistycznego substancjalizmu (substancjalizm, idee ogólne, rządy Boże, partycypacja bytu itd.), które są i nadal mogą być przedmiotem obszernych opracowań. Przedstawiona w artykule problematyka może być interesującą poznawczo inspiracją do podejmowania dalszych analiz i opracowań.

BIBLIOGRAFIA

- Dąbek Dariusz, 2019, *Metodologia nauk przyrodniczych*, w: Stanisław Janeczek i in. (red.), *Metodologia nauk. Cz. II, Typy nauk*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 27–52.
- Heller Michał, 2017, *Józefa Życińskiego idea pola racjonalności*, w: Robert Nęcek, Wojciech Misztal (red.), *Media, kultura, dialog: w piątą rocznicę śmierci arcybiskupa Józefa Życińskiego*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków, s. 25–38.
- Kiereś Bartłomiej, 2006, *Idee jednostkowe jako racje poznania rzeczy realnych: analiza tekstu De ideis III kwestii Quaestiones disputatae de veritate*, w: Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de ideis, de scientia Dei – Dysputy problemowe o ideach, o wiedzy Boga*, tł. Aleksander Bialek, tekst sprawdzili i popr. Mieczysław A. Krapiec i Andrzej Maryniarczyk, red. nauk. Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 233–249.
- Krause Feliks, 2002, *Dlaczego średniowieczni komentatorzy Metafizyki Arystotelesa odrzucali uniwersalia in essendo*, *Acta Mediaevalia*, t. 15, s. 249–264.
- Krapiec Mieczysław A., 1966, *Metafizyka: zarys podstawowych zagadnień*, Pallottinum, Poznań.
- Krapiec Mieczysław A., 1996, *Psychologia racjonalna*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Krapiec Mieczysław A., 2000, *Struktura bytu: charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Krapiec Mieczysław A., 2002, *Gatunek i rodzaj*, w: Andrzej Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 704–709.
- Krapiec Mieczysław A., 2008, *Ewolucjonizm, ale jaki?*, w: Mieczysław A. Krapiec i in., *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin, s. 7–40.
- Krapiec Mieczysław A., Kamiński Stanisław, 1994, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Lemańska Anna, 2012, *Matematyka a przyroda w ujęciu abpa Józefa Życińskiego*, *Roczniki Filozoficzne*, t. 60 (4), s. 283–296.
- Maritain Jacques, 2001, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przekł. Jarosław Merecki, wprowadzenie Tadeusz Styczeń, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Maryniarczyk Andrzej, 2000, *Veritas sequitur esse*, *Roczniki Filozoficzne*, t. 48 (1), s. 79–102.
- Maryniarczyk Andrzej, 2006, *Wprowadzenie*, w: Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de ideis, de scientia Dei – Dysputy problemowe o ideach, o wiedzy Boga*, tł. Aleksander Bialek, tekst sprawdzili i popr. Mieczysław A. Krapiec i Andrzej Maryniarczyk, red. nauk. Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 7–11.
- Maryniarczyk Andrzej, 2007, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Moskal Piotr, 2020, *Filozofia religii*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin.
- Olszewski Mikołaj, 1999, *Komentarz do Kwestii 14. O wiedzy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu: Summa teologii, kwestie 1–26*, przekł. i koment. Gabriela Kurylewicz i in., Znak, Kraków, s. 638–680.

- Pabjan Tadeusz, 2011, *Józefa Życińskiego koncepcja pola racjonalności*, Filozofia Nauki, t. 19 (2), s. 7–18.
- Pabjan Tadeusz, 2016, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, Tarnowskie Studia Teologiczne, t. 35 (1), s. 33–49.
- Stępień Antoni B., 2007, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin.
- Stępień Katarzyna, 2006, *Idee a prawo odwieczne i porządek natury*, w: Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de ideis, de scientia Dei – Dysputy problemowe o ideach, o wiedzy Boga*, tł. Aleksander Białek, tekst sprawdzili i popr. Mieczysław A. Krapiec i Andrzej Maryniarczyk, red. nauk. Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 281–295.
- Tomasz z Akwinu, 1981, *Rządy Boże (1. 103–119)*, przeł. i w objaśnienia i skorowidze zaopatrzył Pius Belch, Veritas, London.
- Tomasz z Akwinu, 1999, *Traktat o Bogu: Summa teologii, kwestie 1–26*, przekł. i koment. Gabriela Kurylewicz i in., Znak, Kraków.
- Tomasz z Akwinu, 2006, *Quaestiones disputatae de ideis, de scientia Dei – Dysputy problemowe o ideach, o wiedzy Boga*, tł. Aleksander Białek, tekst sprawdzili i popr. Mieczysław A. Krapiec i Andrzej Maryniarczyk, red. nauk. Andrzej Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Tomasz z Akwinu, 2018, *Dysputa o prawdzie: dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 1*, przeł. Aleksander Białek, tekst przekładu przejrzeni Mieczysław A. Krapiec, Andrzej Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Katedra Metafizyki KUL, Lublin.
- Turek Józef, 2009, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Turek Józef, 2010, *Filozoficzne implikacje matematyzacji przyrody*, w: Michał Heller, Józef Życiński (red.), *Matematyczność przyrody*, Wydawnictwo Petrus, Kraków, s. 121–137.
- Zdybicka Zofia, 2017, *Partycypacja bytu: próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Zieliński Andrzej, 1998, *Koncepcja Boga w metafizyce Alfreda N. Whiteheada*, Roczniki Filozoficzne, t. 46–47 (1), s. 165–183.
- Życiński Józef, 1987, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, w: Michał Heller i in. (red.), *Filozofować w kontekście nauki*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, s. 170–185.
- Życiński Józef, 1988, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Znak, Kraków.
- Życiński Józef, 1991a, *Niedokończenie*, w: Michał Heller i in. (red.), *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 115–118.
- Życiński Józef, 1991b, *Poza granicami konkretności: spór o powszechniki w kontekście rozwoju nauki nowożytnej*, w: Michał Heller i in. (red.), *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 55–80.
- Życiński Józef, 1991c, *Z powrotem do powszechników: wstęp*, w: Michał Heller i in. (red.), *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 5–14.
- Życiński Józef, 2009, *Wszechświat emergentny: Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

- Życiński Józef, 2010, *Kreacjonizm ewolucyjny a chrześcijańska koncepcja stworzenia*, w: Jerzy A. Janik (red.), *Nauka, religia, dzieje: uniwersalia, prawa przyrody, transcendencja: XV Seminarium w serii seminariów z Castel Gandolfo, 28–30 września 2009, Lublin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 13–25.
- Życiński Józef, 2012, *Pole racjonalności i prawa przyrody*, tłum. z ang. Wojciech Kotowicz, *Roczniki Filozoficzne*, t. 60 (4), s. 361–374.

Marta Śliwa¹
 Institute of Philosophy
 University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Reception of Francis Hutcheson's Views in Immanuel Kant's Philosophy of the Power of Judgment

[Recepcja poglądów Francisa Hutchesona w filozofii refleksyjnej władzy sądenia Immanuela Kanta]

Streszczenie: Celem niniejszych rozważań jest ukazanie zależności, jakie istnieją między teorią estetyczną głoszoną przez szkockiego filozofa Francisa Hutchesona, a zaproponowaną przez Immanuela Kanta filozofią krytyczną. Zagadnienia te wydają się warte omówienia w świetle nowych badań nad estetyką brytyjską, szczególnie jej znaczenia na gruncie nowo tworzącej się dziedziny, jaką stała się estetyka po Aleksandrze Baumgartenie, a przede wszystkim po filozofii krytycznej Immanuela Kanta. Przedstawione zestawienie poglądów Hutchesona i Kanta wskazuje na wagę teorii piękna przedstawioną przez szkockiego filozofa, która wynika nie tylko z faktu nadania epistemologicznego znaczenia doświadczeniu estetycznemu i uznania, że jego warunkiem jest bezinteresowność postrzegania. To, co istotne, to miejsce, jakie Hutcheson zajmuje w procesie ewolucji estetyki, jaka ma miejsce w XVIII w., w procesie, który zwieńczył Kant swoją *Krytyką władzy sądenia*.

Summary: The following dissertation aims at presenting the dependencies between the aesthetic theory by the Scottish philosopher Francis Hutcheson and the critic philosophy by Immanuel Kant. Those issues seem to be worth discussing in the light of some new research into the British aesthetics: particularly, for its significance in the field of newly created domain that aesthetic has become after Alexander Baumgarten and, mostly, after critical philosophy by Immanuel Kant. The comparison of the views held by Hutcheson and Kant shows the importance of the theory of beauty presented by the Scottish philosopher that results not only from his acknowledging the epistemological significance of an aesthetic experience and accepting that it is conditioned by disinterestedness of perception. What is important is Hutcheson's place in the evolution of the concept of *aesthetics*, which took place in the 18th century and which was crowned by Kant and his *Critique of the Power of Judgment*.

Słowa kluczowe: Francis Hutcheson; estetyka; Kant; władza sądenia.

Keywords: Francis Hutcheson; aesthetic; Kant; power of judgement.

¹ Marta Śliwa, Institute of Philosophy, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, K. Obizta 1, 10-725 Olsztyn, Poland, marta.sliwa@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-8796-511X>.

Many of the ideas held by Immanuel Kant in his *Critique of the Power of Judgment* were fashionable and, as such, discussed by philosophers before him as well as by his contemporaries. Those include Joseph Addison, Henry Home, Edmund Burke, Francis Hutcheson, and others. The following paper aims at presenting the dependencies between the aesthetic theory by the Scottish philosopher Francis Hutcheson and the critic philosophy by Immanuel Kant. Those issues seem to be worth discussing in the light of some new research into the British aesthetics: particularly, for its significance in the field of newly created domain that aesthetic has become after Alexander Baumgarten and, mostly, after critical philosophy by Immanuel Kant².

Introduction to Francis Hutcheson Theory of Beauty

With his theory of beauty, Francis Hutcheson is located between the considerations presented by Lord Shaftesbury (and the tradition that he originates from) and John Locke, and philosophies proposed by David Hume and Immanuel Kant. It also becomes more common to read Hutcheson's aesthetic theory within the framework of the genealogy of modern aesthetics, where Hutcheson plays an important role, however, underappreciated by many. Some recent research into Hutcheson's aesthetics present that philosopher, or to be exact – his concept of beauty, in a totally new light. A thematic issue entitled *Francis Hutcheson and the Origins of the Aesthetic* of "Journal of Scottish Thought" (2016) edited by Endre Szécsényi is particularly worth mentioning here.

Hutcheson is remembered in history of philosophy mostly as an ethicist; however, it is considered that his concept of beauty presented in *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* makes the first systematic and modern aesthetic treatise³ (Kivy P., 1992; 1995, 2003; Korsmeyer C., 1979; Szécsényi E., 2016). Hutcheson's *Inquiry* comprises of

² Jerome Stolnitz, considers the British thinkers to be the first ones to investigate a possibility that there exist an autonomous philosophical domain to include research of all the fields of art: "[...] British thinkers of the period, in whom aesthetics theory, as we know it, very largely originated" (Stolnitz J., 1961, p. 186; 1977).

³ The first issue of 1725 was entitled: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises, in Which the Principles of the Late Earl of Shaftesbury Are Explained and Defended Against the Author of the 'Fable of the Bees' and the Ideas of Moral Good and Evil Are Established According to the Sentiments of Ancient Moralists, with the Attempt to Introduce a Mathematical Calculation in Subject of Morality*. As early as in its second edition, the title was shortened to the following: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises (I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design; II. Concerning Moral Good and Evil)*.

two parts: the first one deals with beauty, order, harmony, sense, and it makes the main source of the views presented here; the second one discusses moral good and evil.

Hutcheson is inspired by philosophers before him, mostly by his master Lord Shaftesbury, who started the current defined as the moral sense school, according to which the human being has an inborn feeling of good and beauty. Hutcheson accepts the concept of a human presented by emotivism and, as he begins his considerations with studying human nature, he follows the Platonian equation of beauty and good showing their relation on the moral plane of human activity. Following Shaftesbury, he identifies the internal power to recognize what is right and wrong separating, however, its scope of actions and isolating the sphere of ethics from that of aesthetics. When referring to the aesthetic experience, Hutcheson applies the notion of disinterestedness, which can already be seen in Shaftesbury, and – like Shaftesbury – he refers to an intentional and harmonious vision of the world as well as to the rule that governs it, which is equalled to the God – Great Creator.

Kant and Hutcheson – differences and similarities

The research into both Kant's and Hutcheson's philosophies has got its history; however, it should be stressed here that in large part it deals with the issues of ethics. It is worth recalling here an outstanding book by Jeffrey Edwards (2018), *Autonomy, Moral Worth, and Right. Kant on Obligatory Ends, Respect for Law, and Original Acquisition*. Edwards stresses the importance of historical investigations, which is substantial in this context to demonstrate Hutcheson's presence in that monography as particularly valuable. The research comparing both Kant's and Hutcheson's concepts of beauty has been presented by Peter Kivy in his most recent book-length study *The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*. Some remarkably interesting research by Kantian philosopher J. Colin McQuillan has been presented in *Outer Sense, Inner Sense, and Feeling: Hutcheson and Kant on Aesthetic Pleasure* published in *Kant and the Scottish Enlightenment*⁴.

⁴ Through the analysing the notions of sensation, (Hutcheson) and feeling (Kant) McQuillan shows how Kant rejects sensibillism and empiricism in a search for transcendental principles of aesthetic judgment: "Kant had decisively rejected the claim that are universal and necessary rules governing aesthetic judgment, precisely because those judgments are empirical, that is, having their origin in the senses" (McQuillan C., 2017, pp. 90–107).

The main difference that may be seen in the views held by Kant and Hutcheson seems to be in different subjects and objectives of their studies (Śliwa M., 2009)⁵. When investigating human nature, Hutcheson aimed at showing its 'divine character' and, thus, at justifying the purposefulness in the world. Kant, however, did his research in order to identify the area and limits of human thinking and the total human knowledge of the world. Nevertheless, there are numerous common points in the philosophy proposed by the Scottish thinker that foretell solutions presented later by Kant. Those include separation of ethic and aesthetic spheres, the role of feelings in the cognitive process and, which is connected with it, some kind of intuitiveness of perception together with assumption of the need of existence of ego identity. Those also include disinterestedness of the aesthetic experience itself and purposiveness in the world. However, it is also possible to notice the limitation that Hutcheson imposed on himself by accepting the existence of the Great Creator as a reference for all human cognitive processes.

a. The distinguishing between the ethical and aesthetic spheres

In dissertation written in 1764 entitled *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, Kant accepted the parallel between the aesthetic and ethic spheres, which is a direct relation to Hutcheson (Fischer K., 1928). Kant states that real beauty and virtue are a state of an internal harmony. Foundation of morality is based on the moral feeling, as well as the perception of the beauty and sublime is based on aesthetical feeling. Kant separates here two opposing types of moral sense and their respective analogous aesthetic feelings. There is a sense of the first degree connected with individual feeling of beauty and good, as well as its equivalent sense of the second degree based on the feeling of sublimity referring to a wider non-empirical subject that can be represented by a society or a nation. In consequence, Kant accepted a division that had been made for the first time by Hutcheson claiming that two separate senses, the sense of morals and the sense of beauty, are common senses, appurtenant to every human being. In spite of converging subjects of that dissertation and the *Critique of the Power of Judgment*, it would be a mistake to view it as an introduction to the third *Critique*. In the *Critique of the Power of Judgment*, Kant spoke critically on the view that the notions of good and beauty were to differ only in their logical form. As for the notion of good, we would relate to some kind of objective purposiveness; however, the notion of beauty would be understood as formally subjective purposiveness. If we were to

⁵ The following issues were discussed by author in this monograph.

accept such a solution, we could not define any specific difference between the beautiful and the good⁶.

Hutcheson's aim was to justify of the objective status of values. By assuming the existence of the Great Creator as a guarantee of the world realness, Hutcheson accepts the concept of the substance as a really existing one. He refrains from proving the existence of the substance itself, instead of that he shows God's existence through purposiveness in the world and by that he proves the existence of the cause of the purposiveness. So, according to Kantian philosophy, he avoids the mistake of trying the ontological proof of God's existence and basing it only on intellectual premises⁷.

b. Identity of ego

Kant understands the substance as an idea of collective identity of the object with it itself and the historical continuity of the object, which is a guarantee of that identity. According to Kant, human being, as a living creature, is to a huge degree dependent on the causality of freedom as the base of identity for the perceiving subjects themselves. Kant calls the unprompted causality of freedom thing-in-itself (noumenon) and when referred to a human being – subject-in-itself. The source of the causality of freedom cannot be perceived neater as something existing in space nor situated in any given time. We can only perceive the results of its actions. Thus, it seems indispensable to assume the existence of transcendental ego, a notion of absolute cause for the cognitive process itself.

A similar way of explaining the identity of ego may be previously seen in Hutcheson – the identity is an argument for the realness of the outer world. He holds the view that it is impossible to learn the deepest essence of the things, although they evoke various ideas in us. The outer world of material objects is known to us only by those ideas; however, at the same time, we are ensured of its existence, which corresponds to those ideas. What is crucial in this case is the significance that Hutcheson attributes to the idea of personal identity, which is shown to us directly by conscious-

⁶ “[...] rather a judgment of taste would be just as much a cognitive judgment as the judgment whereby something is declared to be good” (Kant I., 2002, KU, AA 05:228).

Fragments of Kant's writings are cited according to the English edition (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. 16 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 – 2016), but the volume and page numbers are provided according to the German one: *Kants gesammelte Schriften*, ed. the Royal Prussian, subsequently German, then Berlin-Brandenburg Academy of Sciences. 29 Vols. Berlin: Georg Reimer, subsequently Walter de Gruyter & Co., 1900.

⁷ “But if we cogitate existence by the pure category alone, it is not to be wondered at, that we should find ourselves unable to present any criterion sufficient to distinguish it from mere possibility” (Kant I., 1999, KrV, A 601/B629).

ness but is not identical to it. Hutcheson claims here that human mind is self-conscious because of perceptions, by being aware of differences between itself and any other mind (Fowler T., 1882, p. 207). And that brings us closer to the solution proposed by Kant, to the assumption of transcendental ego as a logical necessity resulting from analysing the cognitive process.

c. The role of feeling in the aesthetic experience

In his early dissertation entitled *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* that was discussed in the beginning of this dissertation, Kant points at the role of the feeling in the whole human cognition, however, he discusses that issue no sooner than in his *Critique of the Power of Judgment*, where an analysis of the judgements of taste is carried out. It is to provide an answer to the question if we may decide on aesthetic judgements being true or false⁸. The role played by the feeling in the cognitive process was already pointed at by some British philosophers: Hutcheson and his teacher Shaftesbury, as well as Hume. Hutcheson begins validating the role of the feeling in cognition by defining the internal common sense. The sense is both of psychological and axiological meaning, similarly as in Shaftesbury, where the existence of a disposition is postulated, whose estimations are always right. The value of that estimation, referring either to beauty or morals, is characterized by 'directness' and 'unavoidableness' that make it a product of sensual experience, not an intellectual one. The pleasure that grows in mind by the internal sense is not a symptom of self-interest. The idea of beauty by itself is the pleasure that grows in mind when perceiving certain qualities. Thus, it is quite a subjective experience, although Hutcheson was convinced that the similarity of human nature required a universal component in all judgements of taste.

d. The Idea of Beauty

Hence, beauty is not a name for qualities that occur in objects; they could not be called beautiful if there were no mind (together with the sense of beauty) that would perceive those objects – beauty is the name of perception or a sensual idea in the mind of a perceiver. The idea that, as it is said by Peter Kivy, may be compared to ideas of secondary qualities, such as warmth, redness, or sourness. At the same time, the idea of beauty as a pleasure is the same idea. If so, then the idea of secondary qualities and

⁸ Even in his *Critique of Pure Reason*, Kant holds the view that justifying such judgements is not possible. That view is changed, of which we are informed from Kant's letter to Karl Leonhard Reinhold written in December 1787.

resentment or pleasure are not separate impressions but one: the same idea described in two ways. Following it, Kivy claims that: "Hutcheson has recognized the kind of double-aspect phenomenology of beauty which has made it seem to some both a 'subjective feeling' and an 'objective quality' – as the fusion theory puts it, a feeling objectified. Thus, beauty described as a pleasure emphasizes the subjective; beauty described as the idea of something like a secondary quality, even on the Lockean model of secondary qualities, emphasizes the objective 'feel' of aesthetic qualities" (Kivy P., 2003, pp. 57–58). Kivy's interpretation seems to be perfectly convincing.

Hutcheson claims that beauty always exists in relation to the sense of any mind that perceivers it. It is not related to any objective property of an object but is a perception by a mind in its strict meaning. The word *beauty* itself is often related to the impression or feeling that is evoked in us. Particularly, it is the feeling of pleasure caused by the rule of uniformity amidst variety. It underlies the beauty, stimulates it. The authentic feeling of beauty that is evoked in us is connected with the feeling of pleasure resulting from a 'formal' relation. What makes such a relation is almost a mathematical rule, an important mathematical law, as Hutcheson himself puts it, a law to determine the existence of beauty in every object – the rule of uniformity amidst variety. That rule seems here to be a certain 'measuring category' applied to aesthetic assessment. It should be noticed that variety increases beauty in uniformity, and uniformity strengthens beauty amidst variety. In the first case, using geometric figures, we may say that an equilateral triangle has got less beauty than a square that has less beauty than a pentagon that is less beautiful than hexagon. In the second case – an equilateral triangle has got more beauty than an inequilateral one and a square is more beautiful than rhombus. Beauty grows with the number of sides and that is an element of variety. Moving in the opposite direction, we are to find 'rawer' figures – there are neither uniformity nor similarity between their parts. There are also cases of so-called mixed relations which are visible what a circle and an ellipse are compared. A totally different order is made by the distinction that Hutcheson made by separating the absolute beauty – calling it also an original or primary one – from the relative beauty – a comparative one. That distinction is based on various grounds of pleasure that are provided by their perception. In the case of perceiving the absolute beauty, the pleasure results from the uniformity perceived in objects, and as for the comparative beauty – it provides the pleasure connected with being similar to some kind of an original. What makes the absolute beauty is the beauty of nature, the beauty of mathematical propositions, or the beauty of the whole. The beauty of nature is an example of what is beautiful in the world – as Hutcheson

puts it: “a surprising uniformity amidst almost infinite variety”. He claims that the whole nature possesses variety in itself, and uniformity is something unexpected and surprising, it is the main factor to drive that rule. He treated the beauty of nature rather as the beauty of the whole as a possibility to use the rule of uniformity amidst variety is a surprising one in such a huge number of particular, individual cases. He marvels at the beauty of a single object for, as he claimed, it is one of many that belong to the same type of object or beings that are similar to each other (Hutcheson F., 1728; Glauser R., 2016; Craig C., 2016; Śliwa M., 2009, pp.78–96).

The relative beauty is the beauty that we perceive in objects that we commonly consider to be imitations or recollection of something different. It is an effect of perceiving “uniformity amidst variety” on the grounds of compliance between two objects: a copy and an original, or an object and an idea. The original may be made of a natural object or an established idea. Yet, the most common form of the relative beauty is the beauty of imitation (Hutcheson F., 1728, I, XVI, p. 38).

It seems that in both cases when the absolute beauty and the relative beauty are considered, there occurs a process in our minds that compares an object to what is similar and to what is different. So, the following question comes across: what power makes it possible for us to compare the objects that we perceive?

Hutcheson claims consciousness, being an internal activity of mind, and has the power of comparing impressions and ideas. It uses internal senses – in that case it can be referred as the internal sense of beauty – and the law of uniformity amidst variety was introduced by the philosopher to describe and understand the rule that is forms the basis for our deciding on the beauty in objects. Kant, however, speaks of the power of judgement that is responsible for comparing the ideas that appear in mind. Yet, turning images into ideas happens due to the reflective power of judgement – the power that makes it possible to identify if any given object or phenomenon is beautiful even if we cannot logically define the rules that explain the existence of beauty. It has to be noticed that although the thinkers present different solutions to the aforementioned issue, the sole process of comparing the original and the imitation takes place in the sphere of ideas.

e. The power of judgment

Kant, who is thought to be the creator of modern aesthetic, has posed a question that is fundamental to that newly formed domain: the question of a possibility to issue aesthetic judgements and their truthfulness. The discovery that he makes in the third *Critique* has coloured the fate of the

whole aesthetics developed later: a search for a transcendental justification for the feeling has led to acknowledging its role in the cognitive process⁹.

This, Kant separates the determining power of judgement, where the intellect issues judgements using notions and shows by that objective properties of objects, from the reflective power of judgement, which issues judgement of their own kind, is 'heautonomic' by being the object of cognition and a law for itself at the same time (Kant I., 2002, KU, AA 05:228). What makes the determining power of the judgement defined in such a way is the feeling that we get by the internal sense – the feeling that guarantees the compliance of the perceived world with the world of commonly accepted notions and categories of mind. The judgement that we pass is based on the power of imagination and intellect. It practically means that empirical cognition each time would be subjective one. Kant defends from the thesis on cognitive subjectivism by accepting 'heautonomy' of the aesthetic power of judgement¹⁰. On the other hand, we know that aesthetic judgements, judgements on the beautiful and the sublime become intersubjective ones. A judgement saying that any given object is beautiful is often considered to be a common judgement. Thus, it seems well-based that Kant in his *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* differentiates two separate aforementioned senses as common judgements that are not justified logically by the philosopher.

According to Kant, our predisposition of good and ability to perceive beauty characteristic of every human nature is a fontal feature,¹¹ which can be found in Hutcheson's philosophy where the sense of morals and the sense of beauty are common senses, appurtenant to every human being. Hutcheson treats issues connected with ethics and aesthetics separately, which – as it is known – is related to identifying separate internal senses for those both spheres. In the ethic as well aesthetic spheres, according to Kant, transition from the phase of animality to that of sapience happens when my judgement becomes an intersubjective judgement. The difference between the judgement *the smell of a rose gives me pleasure* and the judge-

⁹ As Jan Paweł Hudzik writes, it is about showing that "such a unity of consciousness is possible that is not organized by notions of a given object but by a feeling of blissfulness or resentment connected with it. [...] Showing the logics and judgements of such an object means constructing a theory for presentation of internal individuality of the object, which is a theory of 'feeling', a theory of reflective non-objective perception, a source axiology of empiric cognition" (Hudzik P.J., 1996, p. 23).

¹⁰ Thus, as Hudzik puts it, unselfish and free liking [...] is somehow directed towards an object, which makes it 'objective' (Hudzik P.J., 1996, p. 47).

¹¹ "Agreeableness is also valid for nonrational animals; beauty is valid only for human beings, i.e., animal but also rational beings, but not merely as the latter (e.g., spirits), rather as beings who are at the same time animal; the good, however, is valid for every rational being in general" (Kant I., 2002, KU, AA 05:210).

ment *that rose is beautiful* is that the former is related to my sensuality and is not a commonly important judgement, and the latter is exactly like that.

f. Disinterestedness of the aesthetic experience

The disinterestedness of the aesthetic experience is the next argument against subjectivity of judgements of taste held by Kant and also borrowed from Shaftesbury by Hutcheson¹². Both aesthetic values separated by Kant, beauty and sublime, are not related to any interest. The notion of *a beautiful rose* refers us to a direct object experienced by our senses. Thus, the feeling of beauty is evoked in us by an object that shows qualities making it possible for us to call it beautiful¹³. As for perception of beauty, we may speak of some kind of 'self-interest' resulting from the fact that the sole view of a beautiful object brings a sensual pleasure to us, the sublime – is totally deprived of the feeling of interest¹⁴.

With reference to an early dissertation by Kant entitled *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, the idea of beauty may be understood most generally "as unity, regularity, and order of relations within an object, as homogeneity of its usefulness, as its harmony" (Żelazny M., 1994, p. 68), that directs to Hutcheson's idea of "uniformity amidst variety".

¹² For Hutcheson, Disinterestedness of an aesthetic experience is a part of the conditions that the rule of uniformity amongst variety must comply to, in order to evoke a feeling of beauty in a perceiver. On the other hand, that rule of disinterestedness and a feeling of beauty may be seen as a necessity. It is possible to say that contentment and pleasure that originate from contemplating the beautiful are one and the same but the pleasure from observing the beautiful is, by its definition, a pleasure that we feel when contemplating disinterestedly. Thus, the real beauty provides pleasure and is disinterested (Hutcheson F., 1738, VI, 5, pp. 77–78). Disinterestedness excludes a possibility of something that may bring any future profits that could be related to any need of possession. He claimed that there is no uneasiness of appetite that could appear before the aesthetic perception. Hutcheson accepts, also following Shaftesbury, a division into the joy of beauty and, on the other hand, awareness of such joy that no longer is an aesthetic experience (Hutcheson F., 1728, p.101).

¹³ "It is readily seen that to say that it is beautiful and to prove that I have taste what matters is what I make of this representation in myself, not how I depend on the existence of the object. Everyone must admit that a judgment about beauty in which there is mixed the least interest is very partial and not a pure judgment of taste. One must not be in the least biased in favour of the existence of the thing but must be entirely indifferent in this respect in order to play the judge in matters of taste" (Kant I., 2002, KU, AA 05:205).

¹⁴ "The sublime is what pleases immediately through its resistance to the interest of the senses. [...] The beautiful prepares us to love something, even nature, without interest; the sublime, to esteem it, even contrary to our (sensible) interest" (Kant I., 2002, KU, AA 05:267).

g. The purposiveness of beauty

The above considerations lead to the purposiveness of beauty. The significant category for Kant, identified in the nature as the internal natural purposiveness of the organism by itself and the external purposiveness. Perception of beauty indicates both, the internal purposiveness and the external ones, as for the feeling the sublime, it is possible to speak of external purposiveness only¹⁵. In the non-living nature, as Kant puts it further, there are cases in which beauty does not require the internal purposiveness, e.g. crystals are object governed only by the mechanic purposiveness. According to Kant, equalling beauty to life is not possible. Hutcheson already separated the external purposiveness connected with evoking the feeling of pleasure in the one who perceives a phenomenon of beauty. Hutcheson, however, does it in a more intuitive way while Kant fully justifies his separation of the external purposiveness and the natural internal purposiveness appertained to living beings. The reflective power of judgement in its aesthetic use refers to the judgements on beauty, and reflective power of judgement in theological use is responsible for the phenomenon of life.

h. The kinds of beauty

Another one connection between Kant and Hutcheson is clearly visible. The division into the absolute beauty and the relative beauty that is a result of imitation made by Hutcheson in his *Inquiry*, made it possible for Kant to separate the free beauty (*pulchritudo vaga*) and the adherent beauty (*pulchritudo adhaerens*), and thus to justify numerous discrepancies in aesthetic judgements.

The free beauty does not assume any notion for the beauty of an object, it is the beauty of a pure form, the beauty that exist for itself. The judgement passed on the free beauty is a pure judgement, independent from any notions, we do not have in us any notion of perfectness that we could refer our judgement to. The free beauty of the world includes

¹⁵ As Kant writes: "The beautiful formations in the realm of organized nature speak strongly in behalf of the realism of the aesthetic purposiveness of Nature [...] The flowers, the blossoms, indeed the shapes of whole plants; the delicacy of animal formations of all sorts of species, which is unnecessary for their own use but as if selected for our own taste; above all the manifold and harmonious composition of colours (in the pheasant, in crustaceans, insects, right down to the commonest flowers), which are so pleasant and charming to our eyes, which seem to have been aimed entirely at outer contemplation, since they concern merely the surface, and even in this do not concern the figure of the creature, which could still be requisite for its inner ends: all of these give great weight to the kind of explanation that involves the assumption of real ends of nature for our power of aesthetic judgment" (Kant I., 2002, KU, AA 05:348).

flowers¹⁶. According to Hutcheson, the absolute beauty refers to natural objects, phenomena, theorems – everything that contains the rule of *uniformity amidst variety* and what seems beautiful to us with no reference to any prototype. Thus, the absolute beauty refers to the purposiveness of nature itself.

The adherent beauty, according to Kant, refers to a perfect notion of an object. It is a conditioned type of beauty falling into the notion of a defined purpose that sets what a given object has to be. The beauty of a human being is an example here, including the beauty of a man, a woman, or a child, or the beauty of a building of a specific design, such as a church, an arsenal, or a palace – that beauty assumes a perfect achievable goal that we refer to each time we assess it. As Hutcheson would define that, it is the beauty based on imitation, the aim of which is clearly defined. That aim is the feeling of pleasure that a perceiver should experience, so here it is possible to peak of the external purposiveness only.

The judgement on the adherent beauty is not a pure judgement¹⁷, as combination of an aesthetic judgement with an intellectual one occurs here, which may provide grounds for defining certain norms and rules of the adherent beauty. At the same time, as Kant notices, we should be aware that many disputes on beauty are based on a mistaken approach to the beauty itself, by not differentiating between the free beauty and the adherent one.

Conclusions

Summing up the analyses above, I would like to stress that it is justified to perceive Hutcheson as one of many British philosophers who paved the way for modern aesthetic thinking (Krosmeyer 1979), the thinking that is to be crowned in Immanuel Kant's critical philosophy. The importance of the theory of beauty presented by Francis Hutcheson results not only from the fact of giving an epistemological meaning to an aesthetic ex-

¹⁶ "Hardly anyone other than the botanist knows what sort of thing a flower is supposed to be; and even the botanist, who recognizes in it the reproductive organ of the plant, pays no attention to this natural end if he judges the flower by means of taste" (Kant I., 2002, KU, AA 05:348).

¹⁷ "Now the satisfaction in the manifold in a thing in relation to the internal purpose that determines its possibility is a satisfaction grounded on a concept; the satisfaction in beauty, however, is one that presupposes no concept, but is immediately combined with the representation through which the object is given (not through which it is thought). Now if the judgment of taste in regard to the latter is made dependent on the purpose in the former, as a judgment of reason, and is thereby restricted, then it is no longer a free and pure judgment of taste" (Kant I., 2002, KU, AA 05:230).

perience and accepting that it is conditioned by disinterestedness of perception. The general lesson I wish to draw from above analysis is the evolution of concept of 'the aesthetic', that took place in the 18th century and which has been aptly described by Endre Szécsényi "as a result of the interaction and interference of several discourses; this process was multidisciplinary, having to do with theology, moral philosophy, natural sciences, rhetoric, epistemology (psychology), philosophical anthropology, conversational literature, etc. Then, the historical process in which it was gradually rising cannot be confined to one 'discipline' or reduced to a mostly teleological history of one or two philosophical concepts which are to be found finally in Kant or Schopenhauer" (Szécsényi E., 2016a, p. 178).

BIBLIOGRAPHY

- Craig Cairus, 2016, *Francis Hutcheson and the Aesthetic of Multitude*, in: *Francis Hutcheson and the Origins of the Aesthetic*, Journal of Scottish Thought, vol. 7, pp. 106–135.
- Edwards Jeffrey, 2018, *Autonomy, Moral Worth, and Right. Kant on Obligatory Ends, Respect for Law, and Original Acquisition*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston.
- Fischer Kuno, 1928, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg.
- Fowler Thomas, 1882, *Shaftesbury and Hutcheson*, printed by Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, London.
- Glauser Richard, 2016, *The Experience of Absolute Beauty in Hutcheson Perception, reason and Pleasure*, in: *Francis Hutcheson and the Origins of the Aesthetic*, Journal of Scottish Thought, vol. 7, pp. 52–80.
- Hudzik Jan P., 1996, *U podstaw estetyki. Główne problemy kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Hutcheson Francis, 1738, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises. (I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design; II. Concerning Moral Good and Evil)*, London.
- Hutcheson Francis, 1973, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, ed. by P. Kivy, Prague.
- Hutcheson Francis, 1728, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With the Illustration on the Moral Sense*, ed. 1, London, ed. by Bernhard Fabian (1971) *Collected Works of Francis Hutcheson*, George Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- Kant Immanuel, 1999, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant Immanuel, 1999a, *Correspondence*, translated and edited by Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant Immanuel, 2002, *Critique of the Power of Judgment*, translated by Paul Guer and Eric Matthews Meredith, edited by Paul Guer, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kivy Peter, 2003, *The Seventh Sense: A study of Francis Hutcheson's Aesthetics and its Influence in Eighteenth-Century Britain*, Clarendon Press: Oxford.

- Kivy Peter, 1992, *Hutcheson`s Idea of Beauty: Simple or Complex?*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 50.
- Kivy Peter, 1995, *The „Sense”of Beauty and the Sense of „Art”: Hutcheson`s Place in the History and Practice of Aesthetics*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 53, no. 4.
- Korsmeyer Carolyn, 1979, *The Two Beauties: A Perspective on Hutcheson`s Aesthetics*, Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 38.
- McQuillan Colin J., 2017, Outer Sense, Inner Sense, and Feeling: Hutcheson and Kant on Aesthetic Pleasure, in: Elizabeth Robinson and Chris W. Suprenant (ed.), *Kant and the Scottish Enlightenment*, Routledge: New York, pp. 90–107.
- Szécsényi Endre, (ed.), 2016a, *Francis Hutcheson and the Origins of the Aesthetic*, Journal of Scottish Thought, vol.7, University of Aberdeen.
- Szécsényi Endre, 2016b, *Francis Hutcheson and the Emerging Aesthetic Experience in: Francis Hutcheson and the Origins of the Aesthetic*, Journal of Scottish Thought, vol. 7, pp. 171–209.
- Stolnitz Jeremy, 1961, *‘Beauty’: Some stages in the History of an Idea*, Journal of the History of Ideas, vol. 22, No. 2 (Apr.-Jun. 1961).
- Stolnitz Jeremy, 1977, *Of the Origins of „Aesthetics Disinterestedness”*, Aesthetics: A Critical Anthology, New York.
- Śliwa Marta, 2009, *Teoria piękna w filozofii Francisa Hutchesona*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn.
- Żelazny Mirosław, 1993, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Comer, Toruń.
- Żelazny Mirosław, 1994, *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

Serhii Terepyshchyi¹

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

Anastasiia Kostenko²

Department of Theoretical and Applied Economics, State University of Infrastructure
and Technology

Media Literacy and Information Security in Education

[Umiejętność korzystania z mediów i bezpieczeństwo informacji w edukacji]

Streszczenie: Autorzy podjęli w artykule kwestię umiejętności korzystania z mediów w odniesieniu do szczególnej grupy dorosłych, jaką są edukatorzy. Okazuje się, że osoby, które uczą młode pokolenie krytycznego myślenia, sami nie są wolni od zagrożeń związanych z atakami medialnymi na samych siebie i narażeni są na manipulację. Autorzy dowodzą, że obecnie dysponowanie odpowiednią umiejętnością korzystania z mediów przez człowieka jest nie mniej ważne niż wcześniejsze formy alfabetyzacji. W środowisku nowoczesnych sieci mediów komunikacyjnych nie wystarczy jedynie najprostsza alfabetyzacja funkcjonalna, konieczne jest głębsze zrozumienie natury i globalnej siły interaktywności. Choć umiejętność korzystania z mediów można rozumieć na wiele sposobów, to jednak zasadniczo oznacza ona rozszerzanie nabywanej we wczesnych etapach edukacji młodego człowieka umiejętności czytania i pisania. Autorzy postulują potrzebę wprowadzenia efektywnego systemu edukacji medialnej dorosłych, aby dzięki temu znacząco został poprawiony poziom bezpieczeństwa informacji w społeczeństwie.

Summary: The article offers a research framework for analyzing the media literacy of such a special group of adults as educators. After all, people who have to stand guard over critical thinking and teach it to future generations are by no means safe from falling victim to a media attack or manipulation. The article proves that media literacy of an individual is no less important than previous forms of literacy. In the environment of modern communication media networks it is not enough to have only the simplest functional literacy, it is necessary to develop a deeper understanding of the

¹ Serhii Terepyshchyi, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrogowa Str., 01601 Kyiv, Ukraine, s.o.terepyshchyi@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0001-5506-0914>.

² Anastasiia Kostenko, Department of Theoretical and Applied Economics, State University of Infrastructure and Technology, 19 Ivana Ogienko Street, Kyiv, Ukraine, kostenko84@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-7112-9643>.

nature and power of global interactivity. Although media literacy can generate several definitions, they are all designed to expand what is meant by literacy in general. The need for the introduction of an effective system of media literacy education for adults has been identified, which will significantly improve the level of information security in society.

Słowa kluczowe: media; umiejętność; umiejętność korzystania z mediów; edukacja medialna; bezpieczeństwo informacji.

Keywords: media; literacy; media literacy; media education; information security.

Introduction

We live in an upside-down world, where parents learn from their children to use Facebook or Skype, where a student can sometimes know a subject better than a professor. For example, in areas such as IT. Age, work experience, professional and life experience may not be the key to better knowledge for the first time in human history, and even more so does not guarantee higher earnings and living standards. Young men and women who have not graduated from any university, no experience, but who work for high-tech companies earn ten times more than their parents, who work all their lives in traditional companies, have a classical education, experience and social connections. Let us take the courage to say that modernity is the second Great Geographical Discovery. It is an epoch of re-discovery of the world. The global world that exists in the mass consciousness is the G7 countries, and then “with a stretch”. There is another world that is only on the path of globalization, or even going in the opposite direction. Not only is it systemic, it is asynchronous, as the pandemic has shown.

The word “literacy” usually describes the ability to read and write. Traditional reading literacy and media literacy have much in common. Reading begins with letter recognition. Soon enough, readers can identify the words – and, most importantly, understand what those words mean. Readers become authors who create new texts. As they gain experience, readers and authors develop literacy skills. A similar process occurs in the formation of media literacy. In order to become a consumer of quality information you need to understand what components it consists of. Today is not enough just being literate. Problems with the formation of media literacy arise when a person actively uses media and technology for recreation and entertainment. Media literacy largely takes into account the fact that the content you encounter or create is problematic and deserves reasonable and critical interaction. In addition, this content is used by many representative systems that need to be learned to interpret and use.

The phenomenon of media literacy has become the object of scientific and philosophical analysis relatively recently – in the early twentieth century. International organizations and projects, including UNESCO, the European Commission and the Parliament, the European Association for the Promotion of Media Consumers, the European MediaCoach Project, etc., have been involved in the implementation and determination of the importance of media education for the formation of a media literate society. The most fruitful for our study are the works of such scientists: L. Masterman, R. Hobbs, D. Buckingham, A. Dorr and others.

The development of the media literacy system has been studied by a large number of domestic and foreign scientists and practitioners. At the same time, it is important to study the development of the media literacy system of such a group as educators in the context of information security of society.

Definitions

Analyzing the degree of scientific development of media literacy, we noticed that most often this topic is considered in the context of media education (Svyrydenko D., Terepyshchyi S., 2020). In general, we must recognize that at present in science there is no unanimity and a well-established approach to understanding the essence of media literacy. That is why we consider it necessary in detail how media literacy is interpreted in the scientific literature.

It should be noted that in foreign science there are many definitions of the concept of “media literacy”. It is very noteworthy that the authorship of most of them does not belong to specific scholars, but to various international organizations and projects, which in one way or another are engaged in disseminating ideas and principles of literate attitude to information contained in the form of media texts. In our opinion, this fact very eloquently shows how important such skills are considered in the European community.

The main reason for the world community to understand the need for the development of media education and media literacy was the rapid development of communication technologies, which led to a global information media breakthrough. As the early 1960s, UNESCO reaffirmed the undeniable importance of the media in improving world social development and establishing dialogue across intercultural borders. At the same time, to achieve this goal, specific programs and strategies aimed at attracting and using various media were prepared.

UNESCO, a leading international organization that promotes media literacy in 1982, adopted a special Grunwald Declaration on Media Education (*Grunwald Declaration*, 1982).

UNESCO is also actively promoting free access to knowledge, recognizing the important role that media education plays in training the younger generation. Free and fair access to information is the most important component for the empowerment of people and guarantees their participation in the successful and harmonious development of the world community.

According to UNESCO experts: “Media Education: – deals with all communication media and includes the printed word and graphics, the sound, the still as well as the moving image, delivered on any kind of technology; – enables people to gain understanding of the communication media used in their society and the way they operate and to acquire skills in using these media to communicate with others; – ensures that people learn how to:

- 1) analyse, critically reflect upon and create media texts;
- 2) identify the sources of media texts, their political, social, commercial and/or cultural interests, and their contexts;
- 3) interpret the messages and values offered by the media;
- 4) select appropriate media for communicating their own messages or stories and for reaching their intended audience;
- 5) gain, or demand access to media for both reception and production” (*Education for the Media and the Digital Age*, 1999, p. 273–274).

The European Commission has adopted the following definition: “Media literacy includes all technical, cognitive, social, civic and creative capacities that allow a citizen to access the media, to have a critical understanding of the media and to interact with it. All these capacities allow the citizen to participate in the economic, social and cultural aspects of society as well as to play an active role in the democratic process. We understand the concept of »media« also in broad way: including all kind of media (broadcasting, radio, press) and through all kind of channels (traditional, internet, social media)” (*Media and Learning Conference*, 2016).

Similarly, the Commission stated that: “We are aware that »Media« literacy has different meanings in different countries and for different stakeholders. It is also a dynamic concept that evolves along with the changes in technology and society. However, a key pillar in all possible definitions of media literacy is the development of critical thinking by the user or citizen. Digital skills, which we mention explicitly in the Digital Single Market Strategy, is one of the many components of media literacy. Digital skills are about being able to have access to the digital world.

Another linked concept is »digital literacy«, which means understanding and making sense of the digital world” (*Media and Learning Conference*, 2016).

In “European Parliament resolution of 16 December 2008 on media literacy in a digital world (2008/2129(INI))” defined “media literacy denotes the ability to use individual media unaided, to understand, and bring critical assessment to bear on, the various aspects of media as such and media content, and to communicate – irrespective of the context – and create and disseminate media content; notes in addition that, given the many sources available, what is most important is the ability to separate out information from the new media’s flood of data and images and to categorise that information” (*European Parliament resolution*, 2008).

The European Association for Viewers Interests notes that: “Media literacy is increasingly relevant because knowledge is now, primarily, transferred through digital technologies. Individuals who are media literate are able to engage and participate at every level of public life, from social networking to e-Government. Individuals who are not equipped with these skills are left isolated and vulnerable” (*The European Association for Viewers Interests*, 2020). In recent years, this organization has made a significant contribution to the regulatory framework for media literacy.

Another interesting initiative is the European project MediaCoach, which extends its activities to Cyprus, Greece, Portugal, Romania and Bulgaria. Its authors define the following: “Media literacy is the ability to access the media, to understand and to critically evaluate different aspects of the media and media contents and to create communications in a variety of contexts. It includes all media” (MediaCoach, 2020).

Renee Hobbs notes: “The concept of media literacy has been circulating in the United States and Europe since the beginning of the 20th century as a means to acknowledge the set of knowledge, skills, and habits of mind required for full participation in a contemporary media-saturated society. The concept continues to morph and change as a result of rapid changes in digital media, mass media, social media, popular culture, and society. There are a number of competing approaches to media literacy in the United States and around the world. But the acquisition of digital and media literacy competences cannot be conceptualized merely as a set of technical and operative skills; rather, these competencies are embedded in a process of cultural change” (Hobbs R., 2021).

University of London professor David Buckingham defines media education as the process of learning and studying the media, and media literacy – as a result of this process – a set of knowledge and skills acquired by participants in the media education process (Buckingham D., 1999, p. 5).

Another British media literacy researcher Dorr notes that “A media-literate person can decode, evaluate, analyze, and produce both print and electronic media. Two closely related constructs are media education, teaching *about* media as distinguished from teaching *with* media, and media studies, emphasizing hands-on experiences with media production. As an area of scholarship, advocacy, and action, media literacy is contested terrain with some agreed-upon facts: content is constructed using unique languages and must be interpreted; context influences production and interpretation; and content influences understanding of social reality” (Dorr A., 2001).

The analysis shows that the main essence of all these definitions comes down to the fact that in today’s society, in which each of its members with the help of modern computer technology can access, create and share any information, their views and beliefs, it is essential the ability to reliably assess media sources, based on the main motives and beliefs, as well as understanding the degree of bias of the creator of such information. Media educators teach people to think, instill in them the skills of independent thinking that are necessary for the development of a truly democratic society.

Personality media literacy is no less important than previous forms of literacy. In the environment of modern communication media networks it is not enough to have only the simplest functional literacy, it is necessary to develop a deeper understanding of the nature and power of global interactivity. Although media literacy can generate several definitions, they are all designed to expand what is meant by literacy in general.

Over the last decade, technology has been implemented very rapidly, and this is causing profound changes in the world in terms of communication and types of media. The term “media literacy” has given rise to various definitions with an emphasis on the following: critical thinking in media literacy, analysis of messages and decoding of information.

Information security of society

Modern development of the information field provokes the spread of a significant array of information. Some of this information is unstructured and untrue, that is, it distorts reality, it is often called manipulative information. The manipulative information disseminated by the media is called “fake news”. In the conditions of dynamic increase of information pressure on adults the introduction of media literacy as a tool of self-filtering of information and useful skill for adults on the occasion of self-deter-

mination of potentially manipulative news and “fake news” is actualized. In the strategic field, this can significantly improve the level of information security of society.

Back in 1992, one of the most authoritative foreign media educators, the British Len Masterman, called the main questions in this area: “Should information be considered only as a commodity or does it have social value? Is it desirable to produce information that meets general social needs or information that is profitable? Is access to information a basic right or should it be restricted to those who can pay? Is the information an extension of ownership or is it publicly available? It can hardly be exaggerated to say that the future of cultures depends on the ways in which they answer these questions” (Masterman L., 1993, p.13).

In Ukraine, the problem of media literacy became relevant with the beginning of Russia’s armed aggression in 2014. Therefore, the information security of Ukrainian society is not just a theory, it is a daily practice that minimizes the information threats of disinformation, including in a hybrid war, the spread of potentially manipulative news and “fake news”.

Media products are created by people who make conscious and unconscious choices about what to include, what to ignore, and how to present what is included. These decisions are based on the creators’ own point of view, which will be determined by their opinions, assumptions and prejudices, as well as the media to which they have been exposed. As a result, media products are never exactly accurate reflections of the real world – even the most objective documentary filmmaker has to decide which frames to use, what to cut, and where to place the camera, but we instinctively consider media products as direct images of the real.

Most of the media is a business, and therefore it must be profitable. In addition, the media industry belongs to a strong network of corporations that influence content and distribution. Ownership and control issues are central – a relatively small number of people control what we watch, read and hear in the media. Even when media content isn’t profitable – such as videos on YouTube and posts on Facebook – content distribution methods are almost always profitable.

Media literacy in the implementation of the concept of information security of society:

- expands the concept of literacy, as today’s messages come in many forms, and literacy can no longer relate simply to the ability to read and write;
- offers solutions to public health issues, such as body image and substance use problems, which are exacerbated by reports of toxic media;
- enables all people to participate in the global media environment.

The Roadmap of the Academy of the Ukrainian Press states: “Media literacy is the active or passive perception and use of media materials, including their critical perception and conscious evaluation, understanding of the methods used by the media and their impact. The term means the ability to read, analyze, evaluate and communicate using various forms of media (eg, television, press, radio, etc.). There is another understanding of this term: the ability to decipher, analyze, evaluate and communicate in various forms. Media literacy is a set of competencies that allow people to access, analyze, evaluate and create messages in various types of media, genres and forms for personal expression and realization of their civil rights and, thus, ensuring fundamental freedoms of society” (*Road map*, 2016).

Conclusions and discussion

First, analyzing the main theoretical aspects related to media literacy, we concluded that modern science is still actively discussing the diversity of aspects of the phenomenon of media literacy – its functionality, disciplinary affiliation, commitment to relevant courses in education. institutions, the most active ways of forming competencies, assessments of improving the level of media literacy, etc.

Secondly, media literacy of educators means a set of competencies necessary for understanding the media, in which the creation, storage, transmission and presentation of data, information and knowledge, as well as skillful analysis and creation of media information and media texts presented in various formats and formats. Despite the large number of various new scientific approaches to the definition of “media literacy, we concluded that, emphasizing something specific”, each of them clearly fits into the framework of media literacy in both broad and narrow sense (for educators).

Third, currently in Ukraine there are no effective mechanisms to ensure the system of information security of society, including in the context of media literacy. This necessitates state grant funding for projects that provide educational activities for adults to develop media literacy. In the strategic perspective, this allows for an effective system of information protection of society, including from the influence of information hybrid tools.

Fourth, the dynamics of information development objectively provokes the growth of information channels of information, but not always all the information provided meets the principles of objectivity, reliability, com-

pleteness, honesty. This necessitates the implementation of information protection tools for society, in particular, the beginning of adult education in the field of media literacy. The need for the introduction of an effective system of media literacy education for adults has been identified, which will significantly improve the level of information security in society. For this purpose the formation of the system of information values concerning public and private life of the person is first of all actual. In the future, it is important to expand the circle of people who take media literacy courses.

BIBLIOGRAPHY

- Buckingham David, 1999, *Changing Childhoods, Changing Media: New Challenges for Media Education*, Inter Media Education, No. 3, p. 4–11.
- Dorr Aimée, 2001, *Media Literacy*, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 14, <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/04354-0>.
- Education for the Media and the Digital Age*, 1999, Vienna: UNESCO, p. 273–274.
- European Parliament resolution of 16 December 2008 on media literacy in a digital world* (2008/2129 (INI)), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A52008IP0598>.
- Grunwald Declaration on Media Education*, 1982, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000192971_rus.
- Hobbs Renee, 2021, *Media Literacy*, Oxford Research Encyclopedias, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.11>.
- Masterman Len, 1993, *The media education revolution*, Canadian Journal of Educational Communication, vol. 22, No. 1, p. 5–14.
- Media and Learning Conference, 10 March 2016, Brussels*, https://ec.europa.eu/newsroom/dae/document.cfm?doc_id=15020.
- MediaCoach, 2020, <http://mediacoacheurope.eu/>
- Oleksiyenko Anatoly, Terepyshchyi Serhii, Gomilko Olga & Svyrydenko Denys, 2020, *What Do You Mean, You Are a Refugee in Your Own Country?: Displaced Scholars and Identities in Embattled Ukraine*, European Journal of Higher Education, p. 1–18. DOI: 10.1080/21568235.2020.1777446.
- Road map on media education and media literacy of Ukraine. Media education and media literacy*, 2016, <http://www.medialiteracy.org.ua/index.php/biblioteka/publikatsii/19-publikatsii/572-dorozhnya-karta-z-mediaosvity-i-mediahramotnosti-ukrayiny.html> (in Ukrainian).
- Svyrydenko Denys, Terepyshchyi Serhii, 2020, *Media Literacy and Social Responsibility of Educators in the Conditions of Information War: The Problem Statement*, Studia Warmińskie, vol. 57, DOI: 10.31648/sw.6006.
- Terepyshchyi Serhii, 2015, *Futurology as a subject of social philosophy*, Studia Warmińskie, vol. 52, p. 63–74.
- Terepyshchyi Serhii, 2017, *Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education*, Studia Warmińskie, vol. 54, p. 373–383.
- The European Association for Viewers Interests*, 2020, <https://eavi.eu/media-literacy>.

Vladyslava Zaichko¹

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

Language Policy for International Students in Ukrainian Higher Education Institutions

[Polityka językowa wobec zagranicznych studentów w ukraińskich instytucjach szkolnictwa wyższego]

Streszczenie: W artykule przeanalizowano adaptację językową zagranicznych studentów uczelni na Ukrainie, w szczególności ich orientację językową, problemy z adaptacją oraz poziom zaangażowania w działalność naukową i społeczno-kulturalną. Na podstawie przeprowadzonych analiz można wyróżnić kilka typów zagranicznych studentów ukraińskich uczelni. Pierwszy (dominujący) typ stanowią „pragmatyści” zorientowani na język angielski. Studenci ci są aktywni zarówno w pracy akademickiej, jak i badawczej, biorą czynny udział w życiu uczelni. Pochodzą głównie z Afryki (Algieria, Nigeria itd.), Azji (Chiny, Indie itd.) i Ameryki Południowej (Ekwador itd.). Drugim typem są zorientowani prorosyjsko „flegmatycy”. Studenci ci nie wykazują prawie żadnej aktywności pozalekcyjnej. Pochodzą głównie z Turkmenistanu, Uzbekistanu, innych krajów postsowieckich, a także z Turcji. Trzecim typem zagranicznych studentów są „marzyciele” zorientowanymi na Ukrainę. Jest to grupa niejednorodna, zarówno pod względem geograficznym, jak i narodowym. Studenci ci nauczyli się języka ukraińskiego specjalnie w tym celu, aby podjąć studia na Ukrainie. Na podstawie przeprowadzonych badań zauważono także, że większość zagranicznych studentów podejmujących naukę na ukraińskich uczelniach wyższych wykazuje się stosunkowo niskim poziomem znajomości języka angielskiego. Podobnie niskimi kwalifikacjami w tym języku może się wykazać znaczna część uniwersyteckiej ukraińskiej kadry dydaktycznej. Brakuje również materiałów dydaktycznych w języku angielskim. Wskazane byłoby zatem organizowanie odpowiednich kursów języka angielskiego dla zagranicznych studentów podejmujących studia na Ukrainie. Autorka zauważa, że optymalną polityką językową wobec zagranicznych studentów wydaje się być model fiński, który przewiduje naukę języka angielskiego, a dla tych studentów, którzy opowiadali już język fiński, nauka jest bezpłatna i istnieje możliwość otrzymania stypendiów.

¹ Vladyslava Zaichko, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrogowa Str., 01601 Kyiv, Ukraine, zaichko.vlada@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4350-4263>.

Summary: The article analyzes the features of language adaptation of foreign applicants in Higher Education Institutions of Ukraine, in particular, language orientation, problems of adaptation of foreigners in Ukrainian universities, the level of involvement in scientific and socio-cultural activities. The available empirical material makes it possible to identify the following types of foreign applicants: The first (dominant) type English-oriented «pragmatists». These students are active in both academic and research work, take an active part in the life of the university, mostly from Africa (Algeria, Nigeria, etc.), Asia (China, India, etc.) and South America (Ecuador, etc.). The second type consists of Russian-oriented «phlegmatics». These students show almost no extracurricular activity, they are mostly students from Turkmenistan, Uzbekistan, other post-Soviet countries, as well as from Turkey. The third is foreign students who are Ukrainian-oriented «dreamers». This is a heterogeneous group, both geographically and nationally. They have studied the Ukrainian language specifically to study in Ukraine. The main problem, as our research has shown, is the extremely low level of proficiency in foreign applicants who come to Ukraine as languages of international communication (primarily English). The same applies to most teachers of Ukrainian universities who work with these students, as well as the lack of teaching materials in English. It is recommended to divide the courses for foreign applicants by levels. One of the possible guidelines of the optimal language policy is the Finnish model, which provides for learning English, and for those who master the Finnish language – learning is free and there is an opportunity to receive a scholarship.

Słowa kluczowe: polityka językowa; globalizacja; internacjonalizacja; edukacja międzynarodowa; proces boloński.

Keywords: language policy; globalization; internationalization; international education; Bologna process.

Introduction

Nowadays, the process of globalization significantly increases the trend towards international education. At the same time, the number of foreign applicants in higher education institutions of Ukraine demonstrates the dynamics of growth. The integration of Ukrainian education into the single European educational space, which intensified after Ukraine's accession to the Bologna Process in May 2005, had a positive effect on the increase in the number of foreign applicants in higher education institutions. The Bologna Declaration (1999) points to the need to strengthen the competitiveness of European universities in the world through the preservation of European cultural values.

In 2019 according to «Ukrainian State Center for International Education» of the Ministry of Education and Science of Ukraine in our country, there were 80 470 foreign students from 158 world countries (USCIE, 2019). The analysis shows that every year the number of foreign students in the Higher Education Institution of Ukraine increases. This trend

demonstrates that the Ukrainian universities have not only resumed the number of international students studying to 2013/2014 but surpassed it. Statistics show that in one year the number of foreign students increases by an average of 9 thousand, so in 2021 their number (with a favorable epidemiological situation) is projected to exceed 100 thousand people, which is equal to the population of cities such as Kamyanets-Podilskyi or Brovary. This figure is large enough to analyze in more detail what language policy our state pursues in relation to these students. After all, the growing number of foreign students needs to ensure the provision of quality education. Which in turn will have a positive impact on both the quality of education of foreign citizens and the prestige of Ukrainian Higher Education Institution at the international level.

The above-mentioned circumstances actualize the need to study the topic of language policy of education of foreign applicants in Higher Education Institutions of Ukraine.

Methodology

The methodological approach to the study of higher education is to find out: a) which teaching practices have achieved their current results; b) what are the next transients and what is their further direction. It is important not to attach importance only to current successes, but to try to understand the whole nature of learning (knowledge, discipline, etc.) as an undifferentiated set of current processes and historical pedagogical heritage. This means that the choice of guidelines for future conditions of the subject is based primarily on the criterion of rationality, which in turn contributes to the choice of the most advanced learning technology that provides maximum efficiency in a changing environment. Then the final results of the organization of the educational process will be able to fully comply with the general culture of society. International higher education is an extremely important part of education in general, because in today's world there is global competition among professionals, which means global competition from the universities that train them.

An important feature of the development of the methodology of modern research in the field of educational policy is its three-level structure. The first level is *philosophical*, the second level is *general scientific* (in our case, policy analysis), and the third is a *special scientific* methodological level. The general panorama of the theoretical understanding of the language policy of international students is a common achievement of representa-

tives of various disciplines – philosophers, teachers, sociologists, political scientists, economists, public administration specialists and others.

The idea of three methodological levels of research in educational policy in this context is extrapolated, based on the principle of a systematic approach, which considers any phenomenon as a set of interconnected elements of reality. Let's dwell on these in more detail.

The first level is philosophical. It consists in considering the educational policy towards foreign students as a phenomenon of social reality. This complex set is connected by a certain principle (law or regularity) and correlates with the subject field of the studied process. This means that educational policy as a subject of research is actualized in research procedures due to the intensity of the manifestation of the dynamic properties of socio-cultural trends of modern globalized society.

The second level is general scientific. Language policy in higher education in general and for foreign applicants in particular, is also a social subject, so it has features that are due not only to its own nature, but also the field of social mediation, which is transformed into the core of the subject and, in turn, also determine the essential elements of the formation of both the subject and the method of disclosing its essence in our study.

Of course, when constructing a model of social reality in the mind, it is important that we take it as an ideal. Today, the role of mediation in the subject of research is no less important than the optimization of the cognitive process, and the correct choice of basic methodological principles of its disclosure. These factors are extremely diverse, both systemic and chaotic. They are characterized by a dialectic of random and necessary, dynamic and static.

The third level is special-scientific. In this issue we show solidarity, who notes: «What is called general scientific methodology, that is, materialist dialectics, epistemology and formal logic, is more correctly labeled as the methodological foundations of any science. Hence the need to single out a special scientific methodology. Instead, the researcher argues, it would be more correct to mention «methodological problems», «methodological postulates» of a particular field of knowledge, for which the methodological basis is the above sections of philosophy, as well as logical forms and laws of cognition» (Меркутова, 2003).

Modern theory of educational policy is characterized by pluralism of approaches and polemics of the primary principles of understanding one's own object of study. This complicates our task, because the differences between the principles of subjectivism and objectivism, state-centrism and globalism do not allow us to unambiguously determine which educational policy is optimal and so on. This conclusion will depend on what subjective goal we set.

In any case, we focus on the systemic principle in the study of educational policy. Polish researcher J. Kukulka (2000) reveals the system principle in the studied education as follows: «the system approach consists in the holistic perception of international education and the understanding of the interrelation and interdependence of its elements. It is necessary, given the interdependence of all subjects of international relations and the functioning of international educational systems .» This can be extrapolated to the language policy towards foreign students, as this is a partial case of the more general phenomenon of internationalization of education.

We also support the opinion of the investigator E. Pozdniakov (1986), who notes: «a systems approach is manifested in the unity of the process of studying the system of international education, which avoids the artificial opposition of theories based on induction and deductive theories». Indeed, the variety of manifestations of language policy towards foreign students determines that for its study should involve both deductive and inductive methods.

The system approach in our work is complemented by a structural-functional one, which consists in the idea of educational policy as a system of related elements, which is dynamically developing on the basis of a certain system of values. Note that the current state of educational policy and trends in its development can be determined based on the analysis of its axiological system. Methodologically, these two approaches (systemic and structural-functional) are combined through the understanding of educational policy as a holistic phenomenon, where there are regular connections between its elements, but there is no vertical hierarchy (Terepyshchy, 2017).

Results and discussion

From September 1 to November 1, 2020, 148 foreign students from 26 countries were interviewed using Google forms. Part of the results announced by us in the conference (Заїчко, 2020). Here we will dwell on the results in more detail.

Yes, to the question “Do you like studying?”, Most respondents answered “Yes” (96%).

During the interviews and interviews, we clarified that, according to them, the training is interesting because:

- you can establish communication with other students and teachers;
- you learn a lot about the culture and traditions of Ukraine;
- you find friends among other foreign applicants.

Subject training is also fun for foreign applicants, but here everything is contradictory. The biggest problems they face here are that teachers themselves are not interested in providing in-depth knowledge to foreign applicants. More than once, students have informed us that they stay out of class, unlike the Ukrainian students with whom the teacher really works. This can be explained as follows: in order to provide quality knowledge, skills and abilities to foreign students, teachers need to be more attentive to them, and this in turn takes extra time, which many do not want to spend. After all, it is necessary to prepare lectures and seminars for foreign students more carefully than for Ukrainian ones. Both foreign and Ukrainian students can be in the group, but they receive different quality of education.

Today, the language of instruction of foreign applicants is mostly English. During the study there is a moment of socialization of students, they get acquainted, share their knowledge, skills and abilities, as well as establish interpersonal communication. However, it can be difficult for foreign applicants to adapt to new conditions and realities. Often they are victims of bullying (harassment) by other students, such as through language features as other features. This is in fact unacceptable and needs attention not only from teachers and the university, but also from law enforcement agencies. The university should have a comprehensive system for preventing discrimination and bullying, conduct certain trainings, and so on.

When asked about the level of English language proficiency, most respondents answered that they have intermediate and high levels, this result shows that the level of educational services in the Higher Education Institutions of Ukraine have prospects for providing quality knowledge, skills and abilities to foreign applicants. Also, teaching subjects in English produces a demand for research in English as well. At the same time, the teacher and the student must speak English at the appropriate level in order for the learning process to be clear, accessible, interesting and meaningful. Which in turn will lead to the development of Ukrainian Institutions of Higher Education and the improvement of Ukraine's education system in accordance with the standards of the Bologna Process.

At the same time, one of the key questions is "What difficulties arise during training?" showed that there really is a need to improve the educational process for foreign citizens.

In this aspect, two problem areas were identified: first, the language barrier between the applicant and the teacher (44.1%); second, the lack of audiovisual initial materials in a language understandable to the learner (41.9%). Only 9.4% of students singled out the complex content of education

and it is also partially related to the language of instruction. At the same time, only 2% of respondents have no problems. In order for international education in Ukraine to become better and more promising and for foreign citizens from Western Europe, America and Australia to come to study here, these problems need to be minimized.

As for the problem of insufficient amount of visual materials, they should be addressed by teachers within their job responsibilities. And the extent to which teachers are interested in providing foreign applicants with the necessary knowledge, skills and abilities should be controlled by the management and the staff of the departments should be selected accordingly. Full-fledged meaningful education is the basis of higher education. These problems must be overcome by internal and external quality control of education. After all, the main task of a teacher today is no longer 100% provision of educational material. And the ability to motivate students to find the necessary material, the ability to establish communication, to involve applicants in various activities, including scientific.

The results obtained on the question "What difficulties do you have when communicating with Ukrainian students?", Which not only record the problems that we hypothetically admitted, such as misunderstanding of language (24%) or unwillingness to communicate (10%), but also reveal dangerous trends – bullying (5%) and language discrimination (24%), which is unacceptable in a civilized society.

As researchers of these problems note: "Bullying (harassment) – actions (actions or inaction) of participants in the educational process, which consist of psychological, physical, economic, sexual violence, including the use of electronic communications against minors and (or) such a person in relation to other participants in the educational process, as a result of which the mental or physical health of the victim may or has not been harmed. Typical signs of bullying (harassment) are: – systematic (repetitive) actions; – the presence of the parties – the offender (buller), the victim (victim of bullying), observers (if any); – action or inaction abuser result in the infliction of mental and / or physical harm, humiliation, fear, anxiety, subordinate interests of the victim offender and / or causing with social isolation victim" (Протидія булінгу, 2019).

Indeed, we agree that these phenomena must be overcome. How exactly this should be done depends on different approaches to solving such problems. The specific circumstances of the situation in which foreign applicants find themselves must be taken into account, a clear anti-bullying algorithm must be developed and no prevention of such actions in the future. After all, if such things are not taken into account, then in the future it will lead to serious problems with human rights violations.

Regarding the question “Do you take part in scientific events (conferences, round tables, etc.)?” The majority answered “no” (75%) and 25% said “yes”. This is a rather low indicator that needs to be improved, as scientific activity is one of the priorities of higher education. On the other hand, it would be interesting to compare this indicator with the level of participation of Ukrainian students studied in similar educational programs.

To the question “Do you attend cultural events at the university?” We received similar answers to the previous question, namely: 25% said “yes” and 75% “no”. The reasons for such a large number of passive students are as follows: 41% of respondents indicate that events are held in a language they do not understand; 34% of respondents do not want to participate. These indicators are quite significant and it is not advisable to ignore them. It was found that most of the reasons for the passive attitude towards attending university events is the language of their holding, which is not clear to foreigners. This problem needs to be solved in two directions: firstly, to organize events in the native language for foreigners with the involvement of senior students from the same country who have already undergone adaptation, and, secondly, to intensify applicants to learn English and Ukrainian. Then we will rectify the situation, and foreign students will have a desire not only to join student life, but also to be organizers of cult events.

Evidence suggests that most questions about whether foreign applicants participate in scientific and cultural activities are unsatisfactory. This means that knowledge, skills and abilities are not reinforced in practice and foreign applicants are excluded from the full educational process and student life as such. That is, they study not qualitatively, but only to obtain a diploma. This problem is complex, it requires the development of an effective strategy to solve, in particular through the involvement of foreign applicants in various university activities, through the motivation of teachers who work with them.

To the question “What language do you read educational literature?”. The majority of applicants answered that in English (57%). This means that English-language didactic materials in the modern world are quite accessible, in particular through the Internet. When asked in what language applicants read at leisure, most answered that they were different. This means that foreign learners have certain language skills, they just need to improve, which is embedded in the educational process as such.

Regarding the wishes of applicants, the main results are presented in Fig. 8. Leaders wish to improve the quality of lectures given by teachers (22%), more materials for lectures (26%), and students lack information

about additional opportunities for scientific and cultural content that are available at the university (31%).

Among the answers there were detailed comments that deserve special attention. Thus, one of the students from the United States, who is studying in the educational program “Russian Philology”, said: “A huge problem that exists in my group is that students are not divided into groups of abilities. There are those who have made great progress, and there are some who really speak very little Russian and do not understand anything at all. This is a distraction for teachers, and is difficult to succeed for more advanced students. In my opinion, division into groups would be really useful. Maybe even for a weaker group it would be more useful to study separately, maybe they would understand something, and stronger students could focus on advanced topics”.

Another student from China, who is studying in the educational program «Ukrainian Language and Literature», said: “Before the classes, send lectures or presentations in advance. It is convenient for us to preview. Classes are a little hard to understand”.

Recommendations for improving language policy

The recommendations presented in this section are based on two sources – the analysis of the works of other authors and the data obtained during the empirical stage. Analyzing the factors that are crucial for the successful adaptation of foreign applicants, it should be noted that there are many – from the mentality to the level of intelligence and even health. Thus, emphasizes the need to take into account the multifactorial model of adaptability: “The innate foundations of adaptability are temperament, emotions, constitution, level of intelligence, external data, physical condition of the body and so on. There are high-, medium- and low-adapted people. The level of adaptability depends on education, training, living conditions and lifestyle and is largely determined by personal qualities, as well as the implementation of adaptation measures” (Довгодько, 2013).

Indeed, adaptation in the literal sense of the word means a continuous process of adaptation to the requirements of reality; figuratively – means a complete restructuring compared to the past. Gradual change and a variety of changes for an international student is a constant learning of new principles of using the knowledge accumulated in other cultures and universities. This process often requires a deep understanding of the meaning of the research material. It is the process of adaptation that leads to the development of the student’s personality in the first year of study in a foreign country.

Then Dovgodko provides the following classification of adaptive capacity of foreign applicants: “1) physiological adaptability (to climate, ecosystem of the region, food, water, etc.); 2) psychological adaptability (adaptation to new types of life, to changing life situations, etc.); 3) social adaptability (accept new values, communicative, redirection, etc.)” (ДОВГОДЬКО, 2013).

We fully share this approach, because the behavior of a foreign student who encounters unusual or socially unacceptable for him images and temporitas of Ukrainian reality, will often be similar to the behavior of a tourist arriving in an unfamiliar city. He has no idea that he is one of the participants in one of the most dynamic cultures in the world – a cultural zone in which real cultural revolutions are taking place. It is this phenomenon, and not just linguistic differences, that is the criterion of cultural nationalism, which has been repeatedly recorded in Soviet pedagogical literature.

To improve the conditions of adaptation and make it minimal over time, various authors offer their advice. Thus, Ishchenko emphasizes the humanitarian component of training foreign students: “Given the contingent of foreigners who choose Ukraine for higher education, it is necessary to deepen the humanitarian component of their education” (Іщенко, 2010).

Indeed, humanitarian education, both in Ukraine and in the West, has traditionally been one of the priorities that defined the goals of education and training. At the same time, the cultural situation in Ukraine does not contribute to the technological and methodological growth of Ukrainian humanitarian education. Therefore, the ideological shift towards strengthening the humanitarian component in training is the most important problem of Ukrainian educational policy. If the humanitarian components of education and training are at least partially in the focus of the state, the adaptation of foreign students will be more effective.

Also Ishchenko proposes to involve adaptation of foreign students to other students who have passed this way: “The process of passing social adaptation of foreign students may significantly improve if we take into account the fact that most foreigners help students adapt the same nationality as they themselves, but who have already gone through this process. This type of cooperation also contributes to the normalization of collective relations between students and teachers, as well as the development of interpersonal trust, which forms a positive cultural space that can hold a creative audience aged 18 to 24 years. Thus, the cultural transformation, as a result of which the attractiveness of education for foreign students will remain its force, will be carried out due to the complex interaction of two factors: intensification of cultural life of foreign students with the in-

volvement of Ukrainian; work with students with the involvement of representatives of other cultures”.

Another flagrant aspect of adaptation is raised by researcher Volobuyeva: “A foreign student should be provided with the necessary amount of knowledge, rules of communication and communicative exchange” (Волобуєва, 2014).

We believe that the most appropriate language for this is English, although Ukrainian can play a socio-cultural role. This is facilitated by the presence in the structure of education of a two-level functional superstructure: English and Ukrainian. The influence of formal and informal social ties, characteristic of the social institutions of modern Ukrainian society, leads to the fact that a foreign student who has access to social information, often begins to perceive the Ukrainian social space as a given that can not be dominated or used only to achieve personal goals. Therefore, the educational institution where he studies becomes in his eyes a kind of model of the ghetto, where everything is interconnected, interdependent and the only purpose – to be a center where obtain diplomas.

Also Volobuyeva emphasizes taking into account the peculiarities of the countries from which foreign applicants came: “teachers at work... should take into account the multifaceted nature of national cultures, values, norms, traditions, rituals. Knowledge of the peculiarities of national cultures helps the teacher to provide the best pedagogical conditions for learning, acquiring professional skills, development of the student’s personality” (Волобуєва, 2014).

This is also right, because foreign students consider each lecture as a given program, and in parallel study the language, culture, history and others. In this regard, many teachers emphasize a certain national discourse. Cultural structures such as language, customs, national mentality, etc. affect the level of education. An important role in the education of national identity is played by cultural and historical features related to the history of the country from which students came to Ukraine. This is primarily the use of national symbols, which strongly influence the way of thinking and human behavior. Most importantly are cultural laws and traditions. Usually first-year students are not interested in their content. It is useful to know that they have a huge impact. Symbolic games are especially useful for the formation of national values. Narrative – historical aspect, which is developed in the learning process, is very important. For example, studying history means not just telling lectures, but realizing the universal connection between the past and the present.

Researchers suggest not to forget about the age characteristics of the contingent of foreign applicants: «age characteristics and differences

should also be taken into account. Some students come to Ukraine not immediately after graduation, but after gaining some life experience. Some students seek a higher level of education or a second higher education. Considering all these features, the teacher should ensure that the impact on personal and professional growth of each student» (Волобуєва, 2014).

Indeed, students who already have life experience try, as teachers say, to «make sense of their lives», they more often perceive the world around them through the prism of their own experience. So they show their character and their view of the world. Students who are already 30 or 40 years old are much less likely to agree with teachers. This is because many of them think that their own views are more correct. But in reality, only a personal reaction determines that they are right, and that is why their own position is generally different from the views of younger students. The teacher cannot change the course of their reasoning if they do not seek to do so themselves. The same is true for them in relation to the teacher. By showing self-criticism and trying to look objectively at their views, they certainly become more honest and objective.

Volobuyeva rightly emphasizes the socio-domestic problems: «socio-economic adaptation is associated with the level of material security and the possibility of realizing the potential of a foreign student. “Indeed, the socio-economic adaptation of foreign students is based on a system of measures to meet basic living needs: security, food, personal leisure, transport, access to information, recreation and entertainment. Foreign students who are not adapted to the living conditions in Ukraine should look for opportunities to meet their needs among fellow tribesmen, who in this case are the most important resource for the formation of personality”.

As for the actual substantial part of learning, Volobuyeva suggests paying attention to active forms of organization of the educational process: “to improve the education of foreign citizens, the educational process should be focused on active learning. As a means of developing the student’s cognitive activity, methods of active learning can be divided into methods of programmed learning, problem-based learning and communicative learning” (Волобуєва, 2014).

Indeed, the question of the conformity of the content and methods of active learning to the goals and objectives of foreign students is currently extremely relevant in the system of training. To this end, an appropriate classification of educational programs used in the education of foreigners in our country. The leading method of active learning is a method of conducting independent work with the use of specialized information technologies. The main means of such training are information technology in the form of individual programs and various types of information structures.

There are information technologies of internal and external training, external training programs (information courses) and methodological means of influencing the object of study (consultation system).

In general, the analysis showed that the issue of adaptation of foreign applicants is complex. This is emphasized by Hu Zhunsi (2016): "During the development and implementation of the program of adaptation of foreign students to the educational environment of the university were taken into account: socio-cultural, socio-psychological, ethnopsychological features of foreign students; target direction, complexity, systematicity and integrity of the adaptation process. The adaptation program is multicultural in nature, carried out in the areas of socio-cultural, socio-psychological, didactic adaptation with the involvement of all subjects of the adaptation process: teachers, curators, Ukrainian students, representatives of the university administration, foreign students" (Ху Жунсі, 2016).

Therefore, when assessing the main features of the use of information technology and learning tools, as well as their impact on the subjects of practical activities should be based on specific conditions. Obviously, the technical capabilities of a particular type of information technology, focused on the adaptation of foreigners, must be adequate to the real capabilities of teachers. The set of factors that ensure the effectiveness of the information system requires a qualified user who can assess its effectiveness. Thus, the most important criterion for the effectiveness of modern information systems is the ability to access information resources without compromising their value. Without this criterion, even the most effective systems (including information resources of pedagogical technologies) are transformed into imitation.

Also Hu Zhunsi believes that intercultural communication is a necessary condition for foreign applicants: "The important pedagogical conditions of successful adaptation of foreign students to the educational environment of universities in Ukraine is intercultural communication of all participants in the process of adaptation, based on inherent process of communicative interaction between individuals, are carriers of different cultures and have their own language code, conventions of behavior, values, customs and traditions" (Ху Жунсі, 2016).

Let's move on to specific recommendations that can be used to improve the practice of providing educational services for foreign students. The main ones are as follows.

First, we are talking about changes in legislation that would contribute to the process of internationalization of Ukrainian education, because, as researchers write, "the entry of the national higher education system to the international level involves not only ratification of international agree-

ments in the field of educational services, but also to Ukrainian normative-legal acts on granting domestic Institutions of Higher Education relevant rights and responsibilities, the same as those of foreign universities (autonomy, academic freedoms, proper funding, etc.)” (Степуріна, Дериховська, 2018). The most important aspects are the development of a comprehensive Concept of language education for foreign applicants and amendments to the Tax and Customs Codes in order to remove obstacles to the financial autonomy of Ukrainian universities.

Secondly, priority should be given to “developing cooperation between institutions involved in educational migration processes (links should be established between domestic and foreign state (regional) authorities in the field of education, migration, international relations and other educational providers for intercultural). communication and effective cooperation)” (Степуріна, Дериховська, 2018). The most important aspect here is the establishment of parity relations between Ukrainian and relevant foreign state and regional authorities. The Ministry of Foreign Affairs of Ukraine and Ukrainian embassies and consulates have an important role to play.

Third, special attention should be paid to “the development of internal educational migration and academic mobility (priority areas for our country should be support and development of interregional educational migration through sound strategic planning and forecasting the needs of the national economy in training. At the state level has target formed state order and fairly distributed among regional Institutions of Higher Education” (Степуріна, Дериховська, 2018). In a pandemic, we often forget that academic mobility can be not only international but also internally Ukrainian. It is advisable to strengthen the educational direction of interregional migration because it is important in terms of exchanging the potential of scientific schools, the development of human capital in the regions, the development of tolerance, overcoming the mental stereotypes of “Easterners / Bandera” and others.

Fourth, attention should be paid to «balancing educational migration towards increasing the export of educational services (state policy should be aimed at retaining Ukrainian students and increasing the number of foreign students. “The government should strengthen control over the activities of educational recruiters representing foreign Institutions of Higher Education and promoting outflow of Ukrainian students abroad)” (Степуріна, Дериховська, 2018). It is important that academic mobility is on a parity basis, that there is indeed an exchange, not a “brain drain”. To this end, first, we should not go by building artificial barriers or barriers, but by creating conditions for student development and a clear career perspective. Ukrainian students will go to European universities, receive

unique training there and be able to learn many useful things there. And, secondly, by promoting Ukrainian higher education abroad. It is necessary to take care of the introduction of a transparent mechanism for enrollment of foreign students, the effective training of applicants (especially language), the creative component of learning, the fight against stereotypes, the introduction of new courses and educational programs, because currently the lion's share is one specialty – “Medicine”.

Fifth, we should pay attention to “intensification of international educational activities (in order to be competitive and occupy leading positions in the world rankings of the best educational systems, our state must take an active part in international educational, scientific and cultural projects, foreign educational markets to attract foreign students, deepen international cooperation, domestic scientists should present their scientific achievements in the international educational arena, etc.” (*Степуріна, Дериховська*, 2018). It is especially important in this context to take a proactive position, initiate and create international A separate block is the development of the reputational capital of Ukrainian scientists, scientific schools, departments, because at the second (master's) and third (doctoral) level for a potential applicant is important not only the name of the specialty or brand higher, and above all the world reputation of the scientist to whom he purposefully goes and in whose scientific group / laboratory he wants to work on the research topic.

The main problem, as our research has shown, is the extremely low level of proficiency in foreign applicants who come to Ukraine as languages of international communication (primarily English). The same applies to most teachers of Ukrainian universities who work with these students, as well as the lack of teaching materials in English. In this context, it is recommended to break down courses for foreign applicants according to the levels of language training. That is, more prepared students study more complex material, and weaker – have the opportunity and additional time to improve their language level. In general, there is a need to develop a complex Concept for improving educational policy in the language of foreign students.

Conclusions

The available empirical material makes it possible to identify the following types of foreign applicants: The first (dominant) type – English-oriented “pragmatists” (55% of respondents). These students are active in both academic and research work, take an active part in the life of the

university, mostly from Africa (Algeria, Nigeria, etc.), Asia (China, India, etc.) and South America (Ecuador, etc.). The second type consists of Russian-oriented “phlegmatics” (24% of respondents). These students show almost no extracurricular activity, they are mostly students from Turkmenistan, Uzbekistan, other post-Soviet countries, as well as from Turkey. The third is foreign students who are Ukrainian-oriented «dreamers» (21% of respondents). This is a heterogeneous group, both geographically and nationally. They have studied the Ukrainian language specifically to study in Ukraine.

There is a need to develop a comprehensive strategy for improving educational policy on the language of instruction of foreign applicants. The main recommendations that should be included in the strategy are as follows. *At the legislative level*: changes in legislation that would contribute to the process of internationalization of Ukrainian education, in particular the financial and managerial autonomy of universities; ensuring adequate funding of the education sector in the state budget (to compete for foreign applicants, we must offer good living conditions and developed educational and scientific infrastructure); at the legislative level to remove barriers and simplify the procedure for recognition of foreign diplomas; to create favorable conditions in Ukraine for the careers of young people who have already received their education abroad and are considering returning. *At the executive level*: development of cooperation between the authorities of the countries involved in the processes of educational migration; balancing academic mobility towards increasing the export of educational services; intensification of international educational activities of Ukraine (promotion of projects of Ukrainian scientists, etc.); combating corruption and nepotism in higher education and ensuring the prestige of the teacher's work in society; intensification of cooperation between stakeholders (the market of educational services and the labor market); monitoring academic mobility in Ukraine and the world; support and development of interregional (interregional) academic mobility within Ukraine. *At the institutional level*: strengthening the humanitarian component of training; providing the foreigner with the necessary amount of knowledge, rules of communication and communicative exchange; promoting the successful adaptation of foreign applicants (including through the involvement of other students who have already passed this path); differentiated approach to foreigners, taking into account the specifics of a particular country (China, Turkmenistan, etc.); taking into account the age characteristics of the contingent of foreign applicants; orientation of the educational process on active forms of interaction (programmed learning, problem-based learning, communicative learning, etc.).

BIBLIOGRAPHY

- Kukulka Józef, 2000, *Teoria stosunków międzynarodowych*, SCHOLAR, Warszawa, 343 p.
- Oleksiyenko Anatoly, Terepyshchyi Serhii, Gomilko Olga & Svyrydenko Denys, 2020, 'What Do You Mean, You Are a Refugee in Your Own Country?': Displaced Scholars and Identities in Embattled Ukraine, *European Journal of Higher Education*, p. 1–18. DOI: 10.1080/21568235.2020.1777446.
- Terepyshchyi Serhii, 2017, *Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education*, *Studia Warmińskie*, No. 54, p. 373–383.
- The Bologna Declaration, 1999, http://www.ehea.info/media.ehea.info/file/Ministerial_conferences/02/8/1999_Bologna_Declaration_English_553028.pdf.
- Ukrainian State Center for International Education, 2019, <https://studyinukraine.gov.ua/en/>.
- Волобуєва Ірина, 2014, *Особливості навчання іноземних студентів на підготовчих факультетах*, Педагогіка та психологія, Вип. 45. С. 3–13.
- Довгодько Тетяна, 2013, *Адаптація іноземних студентів до освітнього середовища України*, Педагогіка і психологія професійної освіти, № 2. р. 114–120.
- Заїчко Владислава, 2020, *Мовна політика навчання іноземних здобувачів у закладах вищої освіти України*, <https://doi.org/10.36074/04.12.2020.v4.06>.
- Іщенко Олександр, 2010, *Інтернаціоналізація студентського освітнього середовища: особливості протікання процесу в Україні*, Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка, № 2, р. 18–23.
- Меретукова Зара, 2003, *Методология научного исследования образования*, АГУ, Майкуп, 244 с.
- Позняков Эльгиз, 1986, *Внешнестроительная деятельность и межгосударственные отношения*, М. Наука, 187 с.
- Протидія булінгу в закладі освіти: системний підхід. Методичний посібник. Андреевська Вероніка, Мельничук Вікторія, Калашник Ольга. К.: ТОВ Агентство «Україна», 2019. 132 с.
- Степуріна Світлана, Дериховська Вікторія, 2018, *Тенденції освітньої міграції та її вплив на інституційне середовище в Україні*, http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/46048/1/ETS_2018_17_Stepurina_Tendentsii.pdf.
- Ху Жунсі, 2016, *Організаційно-методичні засади адаптації іноземних студентів до освітнього середовища університетів України*, Освітнологічний дискурс, № 2. р. 65–75.

Oleksandr Horban¹
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Hanna Lavrynenko²
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

The “Legitimation Trap” of Political Power in the Context of the Philosophy of Universalism of Political Existence

[„Pułapka legitymizacji” władzy politycznej w kontekście filozofii uniwersalizmu politycznego istnienia]

Streszczenie: Autorzy analizują współczesny stan sposobów legitymizacji władzy politycznej w kontekście filozofii uniwersalizmu egzystencji politycznej. Specyfika podejścia autorów polega na pojmowaniu legitymizacji jako trwałej, zinstytucjonalizowanej działalności aktorów politycznych, mającej na celu zapewnienie legitymizacji ich „roszczeń politycznych” nie tylko do realizacji żądań politycznych, ale także do zdobywania lub poszerzania władzy politycznej. Autorzy podkreślają, że w toku takich działań podmioty legitymizacji mogą wpaść w „pułapkę legitymizacji” w postaci zastępowania realnych decyzji politycznych politycznym populizmem.

Summary: The article examines the contemporary state of the ways to legitimize political power in the context of the philosophy of universalism of political existence. The peculiarity of the author’s approach lies in the understanding of legitimation as a permanent institutionalized activity of political actors to ensure the legitimacy of their “political claims” not only for the implementation of political demands, as well as for obtaining or expanding political power. It is emphasized that in the course of such activities, the subjects of legitimation can fall into the “trap of legitimation” in the form of replacement of real political decisions by political populism.

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

² Hanna Lavrynenko, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine, h.lavrynenko@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0001-7705-6545>.

Słowa kluczowe: legitymacja; władza; władza polityczna; filozofia uniwersalizmu; populizm polityczny; egzystencja polityczna.

Keywords: legitimation; power; political power; philosophy of universalism; political populism; political existence.

Introduction

Legitimation of power is the provision of recognition and approval of the established order of exercising political power in society as natural, normal, correct, legal and psychologically acceptable. The degree of legitimation of power can be measured by the increasing proportion in society of those who obey the authorities not because of fear of being punished, but because of the formed beliefs in the expediency and correctness of the existing power. The strength of civil disobedience (both in active and passive forms), election results, statistical analysis of the dominant public opinion regarding the naturalness, necessity and expediency of the existing political order also demonstrate the degree of legitimation of power.

In modern conditions, the state power should have political flexibility. Each of its ill-considered steps in the form of a political or social decision is a kind of trap into which the subjects of the legitimation of political power fall. In fact, the “legitimation trap” is a dichotomy of the possible and the real in the interaction of the subjects of the legitimation of political power in conditions when political populism replaces real political actions. This “trap” is equally dangerous for both the political power and the political opposition.

Presentation of the main research

The actualization of the problem of legitimation of political power is connected with a change in worldview approaches to the analysis of this problem, criticism and departure from the classical Weberian theory of legitimation.

The development of contemporary theoretical views on the problem of legitimation of political power was significantly influenced by the work of David Beetham “The Legitimation of Power”, devoted to the study of the concepts of political legitimacy. In it, he criticized the classical Weberian definition of legitimacy and offered his own multidimensional understanding, in which legitimacy was associated, first of all, not with “belief in legitimacy”, but in the ability of rulers to support it (Beetham D., 1991).

The practical significance of legitimation of political power and the components of the political and power process (the ruling elite and the opposition) in a universal context, as well as their implementation in transformational systems, is the problem of the relationship between the legitimate and the universal. Therefore, the purpose of this work is to study the correspondence of the legitimacy of political power to the universal principles of political life.

In modern scientific discourse, legitimacy is considered rather not as a legal, but as an actual, mostly informal, state of political power. At the same time, G. Rossolillo points out that "legitimation is the realization by members of the collective that along with private interests that contradict each other in civil society, there is a common interest, and the state is the voice of this interest" (Rossolillo G., 2008., p. 126–131). As a result, the legitimation of political power becomes a way to overcome socio-political conflicts and civil confrontations.

The scientific tradition knows several basic forms of legitimation of political power, which are most fruitfully used in scientific discourse. According to Weber, political power can have three sources of legitimacy: tradition, charisma and a rational-legal basis (Weber M., 1968).

There are other typologies of legitimation of power and legitimacy as a result of these processes. French researcher J.-L. Chabot distinguishes between democratic legitimacy (according to the mechanisms of its acquisition and implementation), ideological legitimacy (has a value, ideological and political justification) and ontological legitimacy (in accordance with the cosmic orders of the universe) (Шабо Л.Ф.Ж., 1993, с. 137–143). American political scientist D. Easton considers the ideological, structural and personalistic varieties of the legitimacy of power (Истон Д., 2000, с. 319–331). There are also other types of legitimation. For example, in terms of the breadth of support of the authorities by citizens, special (on certain issues), diffuse and mixed legitimation (with a variable predominance of one type or another) are distinguished. According to the criterion of the subject of legitimation, popular (took place on the part of the population), external (on the part of foreign states) and legitimation "for themselves" (the power's confidence in their own strength) are distinguished. By completeness, the minimum and maximum legitimation are considered; by factuality, there are real and contrived legitimation, etc.

From O. Höffe's point of view, "recently, a "Copernican revolution" has been taking place in political legitimation. According to it, the public authority that makes the decision is legitimate not out of its own grace or on the basis of socially transcendental authority. Legitimation is a conse-

quence of the universal ability to give consent, which, in turn, is available to all concerned” (Гюффе О., 2003, с. 74–79).

The legitimization of political power is directly related to the interests of people who are more often aware of them, but sometimes these interests have an unconscious nature. It is based on the belief of people that their material and spiritual benefits depend on the preservation and maintenance of a stable operating order in society, the belief that the existing regime, ensuring the effective activities of the state, expresses and protects their interests. Such ideas arise not on the basis of legal norms, but are related to the material, social, political, spiritual conditions of social life, with the individual and social psyche of people and their communities. The legitimacy of state power is reflected in its support by the population, it can be expressed by thoughts, feelings, actions. It is reflected in the results of voting at elections of various authorities, in the results of referendums, mass demonstrations of people who approve (or not) government measures, in their readiness for mobilization and mass protests in defense of power in the event of external threats or attempts at a coup d'état (coup).

Therefore, the most important goal of any power seeking to consolidate its position is to achieve legitimacy. However, often not real measures, but populist promises are used for this. A kind of “political trap” is created in the form of the impossibility or unwillingness of political power to be legitimized for all subjects of social relations. Since the needs and aspirations of citizens from different social strata of the population are not the same, and due to limited resources and other problems, the state power cannot fully satisfy the interests of all members of society, it satisfies the interests of the majority (democratic countries with a powerful middle class), minorities (authoritarian elitist regimes) or in general is only able to partially fulfill the structure of social demands. Therefore, the legitimization of state power, with some exceptions, cannot be comprehensive.

The legitimacy of political power can be natural (the interests of the population and the content of the activities of the ruling power coincide) and artificial (degradation of the activities of social and political actors, total disregard for the requirements of legality and the growth of a welfare mentality among the population). Such relations force the government to constantly “balance” politically. To improve the political situation, it is necessary to change the format of relations to ensure legitimate cooperation between society and the power.

Legitimate political power should be based on the unity of the fundamental goals and directions of the socio-political activity of the state, all its bodies, which is due to the need for coordinated management and interaction with civil society (Горбань А., 2011). Therefore, the legitimacy of

state power is enhanced by such a universal feature as social cohesion arising from the single nature of the dominant and prevailing political groups and public associations in society, their capabilities in relation to civil society (Горбань А., 2011). At the same time, the idea of organizational and legal unity of state power does not exclude the legitimate principle of separation of powers, and its correct understanding and application is important. The French political scientist M. Duverger offers his scheme, arguing that the real division exists not between the legislative, executive and judicial authorities, but between the ruling party and the opposition (Дюверже, 2000, с. 53). The ideologist of pluralistic democracy, American political scientist A. Lijphart insists not on the division of the branches of power in the state, but on the distribution of political "roles-functions" (Лейпхарт А., Вайсман К., 1996, с. 112–116).

Thus, in order to achieve legitimacy in society, it is not enough for the political power of the state to take formal precedence. The use of "legitimate coercion" and the presence of a professional management apparatus make it possible or show the need to use the law and all social norms to regulate social relations in order to obtain social recognition, legitimation by the majority of the population.

It should be noted that an important element of any civil society that weakens the contemporary state is the financial elite, which has the resources to exercise economic power. Already in antiquity, the topic of oligarchy as a "special ruling elite" of the socio-political structure and a form of government exercised by this "special legitimate state" was widely represented in philosophical treatises.

Oligarchy is sharply criticized by Plato, he highlights its main shortcomings and notes that "this is a system based on property qualifications: the rich are in power there, and the poor do not participate in government" (Платон, 1971, с. 363). As a result, according to Plato, the oligarchic state inevitably comes to a sad ending (decent people go bankrupt and become poor). The main attractive (and also often criticized) feature in this Platonic coherent and logically connected picture of political life is the idea of social justice.

At the core of Aristotle's political project, on the contrary, there is a "spirit of profit", which denies social justice (Аристотель, 1983, с. 375–644).

Evaluating the political ideas of ancient thinkers, it should be noted that they have outlined a political project that claims to be universal. Ancient Greek philosophers actually discovered a number of universal laws describing the process of socio-political self-organization of society through the emergence of hierarchies and vertical mobility, which is based on the hereditary struggle for the distribution of "vital benefits" (including through lob-

bying for political preferences). In doing so, the oligarchy turns not just into an influential political force, but into a weighty legitimate component of political power.

It should be emphasized that, with the exception of short periods of society functioning under conditions of rapid rotation of elites (during anarchy or revolution), closed elite circles usually come to power. They preserve their privileged position, strive to redistribute public and political benefits and resources in their favor, and, accordingly, create all kinds of socio-political filters and obstacles to improving the status of new actors. A striking manifestation of the process of preserving the social status of the ruling elites was the creation of dynastic political clans, such as “the Kennedy clan”, “the Clinton clan”, and “the Bush clan”, within the American political system. In their structure and effect, they are very similar to the royal and aristocratic families of the times of absolutism. Such political groups “have great resources for victory in the conditions of universalized political institutions, and the results ... are deliberately conditioned by the position of competing groups in civil society” (Пшеворский А., 2000, с. 29).

This state of affairs actually turns civil society into a source of legitimation for contemporary political practices, behind which the interests of the ruling establishment really stand. At the same time, such a position makes the legitimacy of liberal democracies very vulnerable, since it requires that the practice of the functioning of these regimes really demonstrate high efficiency in solving the problems facing society, an orientation towards achieving the common good and respect for the opinion and interests of individual citizens, and most importantly, demonstrating its universality in space and time. Otherwise, liberal democracy can face the destiny of its predecessors: monarchy, fascism or communism, which, having achieved significant results in self-assertion, began to accumulate internal contradictions, lose efficiency and get rid of the social base of support and trust. The reasons for delegitimization can be the contradictions between the universal values prevailing in society and the selfish interests of the ruling elite. Such reasons can also be considered to be the contradictions between the idea of democracy and socio-political practice, which is manifested in attempts to solve problems by force, pressure on the media. The reasons for delegitimization include the growth of bureaucratization and corruption; nationalism and ethnic separatism in multinational states; ruling elite's loss of faith in the legitimacy of its power (the emergence of acute social contradictions within the ruling elite, the clash of different branches of power).

The experience of construction of socialism in the USSR and a number of other countries has become a clear example of the universality of the

principle of conservation of social statuses and oligarchization of representatives of the ruling political elites. At first, relying on the principle of revolutionary, radical democratic legitimacy, the new political elite was able to defeat its political opponents, come to power and stay in it, successfully introducing the mirage project of building a "just society" (the right of everyone who works to participate in government and fair distribution of public goods) into the masses. However, later, the ruling elite, driven by the instinct of existential egoism, began to separate rapidly, purging its ranks from representatives of the "new social lower classes". According to Zbigniew Brzezinski, in order to ensure the political invulnerability of the highest political elite in the USSR, a unique "multi-circuit cascade" of the organization of state power was established:

1) State power in the country formally belonged to hierarchically organized, elected Soviets, although in fact they were only a "political façade" behind which a real sovereign – the Communist Party – was hiding.

2) The party elite within the ruling party itself, using the principle of "democratic centralism", was able to separate from the "party masses" and practically not depend on its moods and interests.

3) To ensure international recognition of the ambitions of the Soviet ruling elites, the most important administrative function was assigned to the army, and to stabilize the internal political situation by forcibly reducing the role of the political opposition – to the state security organs (Бжезинский З., 1989).

Thus, the evolution of Soviet society demonstrated the universal nature of the process of political formation of the elite, its conservation and oligarchization, regardless of socio-political formations. The Soviet political elite was "not averse to renouncing honor and name, truth and morality – so as not to fall out of the class of rulers, to stay in the hierarchical circle, therefore, having come to power, it made a "political degeneration": revolutionaries – reactionaries – conservatives" (Джилас М., 1992, с. 249).

The political stratification of society, regardless of the political structure, as P. Sorokin noted, "in the event of a catastrophe or a great coup, it often resembles the shape of a flat trapezoid, without upper echelons, without recognized authorities and their hierarchy". The situation emerges in which everyone is trying to command, and no one wants to obey. However, this situation is extremely unstable. Within a short time, authority appears, an old or new hierarchy of groups is established, and the destroyed "political pyramid" is reproduced again. On the other hand, if the stratification becomes too high and too prominent, its upper layers, or the top, sooner or later are cut off "by revolution, war, murder, by overthrowing the monarch or oligarchs, by means of new peaceful laws". But their result is

universal – the alignment of a too high and too unstable political organism” (Сорокин П., 1992, с. 261–263).

Most contemporary political elites do not have social and political recognition and approval. They did not become the voice of the universal needs of people for freedom of speech, the expansion of social rights and the struggle for civil rights. That is, we can state their pseudo-legitimacy, which is created due to the manipulation of the consciousness of the masses, the background of increased social frustration, a number of promises that are never fully implemented, but endlessly replace each other. Meanwhile, the reason for the “decline in the quality” of political elites has universal nature, and ways of solving the problem should be sought in the selection and education of future political leaders.

Since the moment of its inception, the ruling power makes the “first universal step” – begins the struggle for its legitimization. It seeks to obtain consent from citizens, so that they are led by exactly those and exactly the way the government itself seeks to govern. Moreover, this legitimization must be achieved as soon as possible to ensure the viability of this government. Of course, agreement can be reached by violence or threats, but this method is universal for seizing power, however, it is ineffective for its long-term exercise. The need for a short-term legitimization forms the need and lays the foundations for the tradition of political manipulation, that is, the subordination of consciousness, activity, a set of political sympathies and antipathies of society, control by the state power and the possibility of changing and adjusting them at a time necessary for power. Manipulators can be political groups, individual political figures and the state as a whole.

It should be noted that in contemporary socially and politically heterogeneous civil society, unanimity and unity of actions of all its constituent groups is impossible (Горбань О., 2019, с. 64–74). Therefore, a special political force arises – the opposition, which does not agree with this course of events and conducts activities aimed at replacing the official political course. The opposition can be legal (acts in accordance with the laws of a given country) and illegal (exists in an illegal position). It should be noted that the presence of a legal, legitimate opposition is evidence of democratic relations in society and the state. Another thing is how the existing government allows the legal opposition to manifest itself – with or without violation of laws.

Political opposition in democratic and non-democratic societies differs significantly in its political role in adjusting the country’s political course.

In a non-democratic society, the political opposition quite widely covers various manifestations of dissatisfaction with state policy and is a certain

alternative force that tries to democratize society through a competitive political struggle with the authorities. "The opposition in a non-democratic system should, first of all, undermine the legitimization of the regime and oppose it with a democratic alternative, initiate and spread protests, organize strikes, publish and distribute illegal press, establish secret universities, etc." (Stepan A., 1990, p. 44–46). At the same time, responsibility for the implementation of the policy of "subordination of the minority to the majority", which often leads to the political decision-making in favor of one part of society, limiting another part of it, is transferred to various state structures. Usually, this may result in a decrease in the level of legitimacy of the authorities and an increase in absenteeism.

The role of the opposition in a democratic society is different. This is the main way to obtain fundamental socio-political concessions from power structures, an important determinant of political transformations. At the same time, it is appropriate to narrow the category of "opposition" as the main way of expressing dissatisfaction with the existing socio-political state to the institution of political parties as the main potential subjects of opposition to the authorities.

Political stability is expressed in the possibility of a legal transfer of political power and is the result of a complex combination of political institutions, traditions of respect for the opposition, mutual tolerance of politicians with different political views. As J. Beshler writes, "the first serious test of stability is the first victory of the opposition in the elections" (Бешлер Ж., 1994, с.114). Transparent and free elections with the participation of the opposition legitimize the power, while remaining a source of alternative politics, creating favorable conditions for inter-party competition. The presence of a real parliamentary opposition is an important sign of effective competition within the party system and an additional mechanism of checks and balances in the functioning of the branches of government. The legitimization of the political opposition contributes to the transfer of the opposition's actions from the plane of ill-natured criticism to the plane of constructive criticism, legally based activity.

Thus, a balanced bilateral dialogue between the opposition and government bodies (regardless of the political structure of society) is characterized by universal political tendencies aimed at a joint search for effective ways to solve the most actual problems of the socio-political development of the country as a whole. And the legitimization of the opposition can accelerate the transition to a new dialogue philosophy of state power, based on the principles of democracy, alternativeness and civil consent. It can be argued that the existing system of preserving and reproducing the legitimacy of the state coincides with the ideology of sustainable development, preserv-

ing the prevailing universal pattern of power organization. To improve the situation, it is necessary to change the format of relations that ensure legitimate cooperation between society and power.

Conclusions

Summarizing the above, the following conclusions can be drawn.

The problem of legitimacy has a long tradition in political and philosophical thought. The notable feature of the author's approach is that legitimization is interpreted as a permanent institutionalized activity of political actors (political elite and political opposition) to ensure the legitimacy of their "political claims" not only for the implementation of political demands, but also for obtaining or expanding political power.

The politically fragmented perspective of reflecting the multifaceted correlation of the "legitimate" and "universal" indicates that the political elite as a socio-political phenomenon has a universal nature. If it loses power, it only happens for a short period and only as a result of political force majeure circumstances (social upheavals, war, civil strife). At the same time, it is reproduced quickly enough (from the non-oligarchic strata of the population) under any regime.

Legal political opposition, adhering to the legislation, moral norms and rules of a particular country, increases the effectiveness of society's solidarity with the state, contributes to the construction of universal long-term relations between political actors and social forces. The legitimizing components of the political and power process, represented by the ruling elites and the political opposition, are a kind of universal indicator of the effectiveness of the country's political course.

BIBLIOGRAPHY

- Beetham David, 1991, *The Legitimation of Power*, Macmillan, London.
- Rossolillo Giulia, 2008, *Federation or cooperation?*, Il Filederalista, Year L. № 2. p. 126–131.
- Stepan Alfred, 1990, *On the task of a democratic opposition*, Journal of Democracy, Vol. 1, No. 2, p. 44–46.
- Weber Max, 1968, *The Theory of Social and Economic Organization*. NY: The Free Press; Collier-Macmillan Limited, London.
- Аристотель, *Политика*, 1983, В: *Соч. В 4-х томах, т.4.* (С. 375–644). М.: Мысль.
- Бешлер Жан, 1994, *Демократия. Аналитический очерк*, М.: Мысль, Москва.
- Бжезинский Збигнев, 1989, *Большой провал. Рождение и смерть коммунизма в двадцатом веке*. Нью-Йорк: Liberty publishing house.

- Горбань Александр, 2011, *Гражданское общество: идея и ее осуществление*. Симферополь: ИТ АРИАЛ.
- Горбань Олександр, 2011, *Громадянське суспільство: ідея та механізм її здійснення (соціально-філософський аналіз)* (автореф. дис. ... д-ра філософ. наук: 09.00.03). Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. Сімферополь.
- Горбань Олександр, 2019, *Поняття громадянського суспільства в контексті сучасного цивілізаційного розвитку*. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. Вип. 41 (54), с. 64–74.
- Гюфе Отфрид, 2003, *Разум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу*. К.: Альтерпрес.
- Джилас Милован, 1992, *Новый класс. Анализ коммунистической системы, В: Лицо тоталитаризма*. Пер. с сербо-хорватск. П.А. Щетинин, Е.А. Полак, О.А. Кириллова. М.: Новости.
- Дюверже Морис, 2000, *Политические партии*. Пер. С франц. М.: Академический Проект.
- Истон Дэвид, 2000, *Категории системного анализа политики. Политология: хрестоматия*, сост. М. А. Василик, М.С. Вершинин. М.: Гардарики, с. 319–331.
- Лейпхарт Аренд, Вайсман Карлос, 1996, *Институциональный дизайн в новых демократиях*, Боулдер: Westview.
- Платон, 1971, *Государство*. В Соч. В 3-х томах, т. 3, часть 1. (с. 363). М.: Мысль.
- Пшеворский Адам, 2000, *Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке*. Пер. с англ. под ред. проф. В.А. Бажанова. М.: РОССПЭН.
- Сорокин Питирим, 1992, *Человек. Цивилизация. Общество*. Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. М.: Политиздат.
- Шабо Луи Франсуа Жан, 1993, *Основные типы легитимности*, Политические исследования, № 5, с. 137–143.

Irina Lomachinska¹
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Ruslana Martych²
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

Religious Education in the European Educational Space: Social and Cultural Context

[Edukacja religijna w europejskiej przestrzeni edukacyjnej: kontekst społeczny i kulturalny]

Streszczenie: Autorki analizują cechy edukacji religijnej w kontekście aktualnych przemian we współczesnej europejskiej przestrzeni edukacyjnej. Na podstawie analizy zachodnioeuropejskich modeli edukacyjnych (bezwyznaniowych, wyznaniowych, wielowyznaniowych i mieszanych) określono główne problemy edukacji religijnej, które są wpisane w ukraiński system edukacyjny. W konkluzjach podkreślono, że choć ze względu na specyfikę historyczną, społeczną i religijno-kulturową nie ma ujednoliconych podejść do edukacji religijnej, to jednak celem w tego typu edukacji zawsze powinno być ukształtowanie w uczniach wartości duchowych, poszukiwanie światopoglądu opartego na dialogu i tolerancji. Natomiast wśród technologii edukacyjnych optymalne są ankiety, dyskusje i debaty z wykorzystaniem narzędzi analitycznych.

Summary: The article studies the features of religious education in the context of modern changes in the contemporary European educational space. Based on the analysis of Western European educational models – non-denominational, denominational, multi-denominational and mixed – the main problems of education about religions, which are inherent in the Ukrainian educational system, have been determined. The conclusions emphasize that although due to historical, social and religious-cultural peculiarities there are no unified approaches to the study of religions, the purpose should be the establishment of spiritual values, the search for worldviews based on dialogue and tolerance. Among educational technologies, the most optimal are surveys, discussions and debates involving analytical tools.

¹ Irina Lomachinska, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212 Kyiv, Ukraine, lomachinsky1971@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2537-6322>.

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

Słowa kluczowe: edukacja religijna; edukacja wyznaniowa; edukacja bezwyznaniowa; edukacja wielowyznaniowa; edukacja religioznawcza.

Keywords: religious education; denominational education; non-denominational education; multi-denominational education; religious studies education.

Introduction

In modern conditions, the increasing globalization, migration and multiculturalism in various political, social and cultural arenas not only leads to changes in social landscapes, growth of cultural and religious diversity, but also contributes to changes in thinking, morals and lifestyles. In European countries with established democracy, the secular nature of the state, enshrined in law, its education and social upbringing, there is an awareness of the need to supplement the state education system with established moral and spiritual religious values, which raises the question of the place of education about religion in shaping worldviews of contemporary youth. The Ukrainian educational system seeks to move towards the establishment of European democratic values of freedom of conscience and religion and to find a reasonable compromise in the combination of secular and spiritual-religious components in order to build a tolerant multi-denominational society.

Presentation of the main research

Discussions on the content and essence of religious education in contemporary Western European scientific thought necessitate the analysis of this problem with an emphasis on the age characteristics of children and youth. Already in 1997, the UNESCO International Commission on Education for the 21st Century stressed the importance of teaching knowledge about religion as a guarantee of social harmony: "it is at school that junior, middle and senior schoolchildren should be explained the historical, cultural and religious foundations of different ideologies they encounter in the society, in the places where they live or in their classes" (Dudin M., Pogrebinskaya E., Sukhova E., Kirsanov A., 2019, p.135).

The project on religious diversity and dialogue in Europe was seen as a contribution to intercultural education and was linked, in particular, to the 1996 United Nations Report, which defined the content of education as "to know, to do, to live together and to be". Among the general problems of education about religions, the following were identified: the ambiguity and

lack of clarity of terminology related to the study of religions; the need to understand the constituent elements of “competence” in the study of religions; the classroom as a “safe space” for discussing religious issues and seeking dialogue; the coverage of the content of religions in the media; the integration of research on religious and non-religious beliefs; human rights issues regarding religion and beliefs in the educational space; the communication between school and community organizations to increase pupils’ knowledge of religions and non-religious philosophy (O’Grady K., Jackson R., 2020, p.90).

Subsequently, the institutionalization of religious governance at the European level had a contradictory impact on the policies of member states. On the one hand, European policies, documents and recommendations, as well as European bodies such as the European Court of Human Rights, are developing a model of the secular-religious relationship that contributes to the convergence of Member States’ policies. However, on the other hand, Europeanization also strengthens established actors in the field of religious governance and gives new legitimacy to historical institutional structures, transforming them as expressions of national identities (Giorgi A., Annicchino P., 2019, p. S56).

The last few years have significantly increased the risk of terrorist acts, largely due to changes in the religious landscape in some Western European countries, and, as stated in the Report on the implementation of the action plan to combat violent extremism and radicalization leading to terrorism (Fight against violent extremism and radicalization leading to terrorism – Implementing the Action Plan Final Report of the Secretary General, 2018), this further demonstrates the need for decisive action against terrorism based on strong values. Action on root causes and long-term prevention, including through education and social activities, inclusion policy is equally important for sustainable success in this fight.

The Council of Europe takes the view that young people who have knowledge and understanding of religions and beliefs are more likely to be tolerant of difference within society, and be able to live together peacefully, than those presented only with stereotypical accounts (Jackson R., 2020), so in modern conditions, the main purpose of the Council of Europe’s work on religious diversity and education is to promote, at the school level, public understanding of religions and non-religious worldviews, justified by reference to the human right to freedom of religion or belief.

The legal framework for religious education has been included in the constitutions of Germany, Austria, Belgium, Ireland, Luxembourg, the Netherlands, Spain, Greece, Italy and Portugal. In addition, all these constitutions explicitly state the right to freedom of religion (this is implicit in

Belgium). The only exception is the case of France, where the principle of secularism is observed. Only Germany, Austria, Belgium and Ireland refer to religious education in the school system. In all countries studied, except France, this education is included in school education. In France, it does not appear in the school curriculum, although it is compulsory in the Alsace region and the Moselle department (Llorent-Vaquero M., 2018, p. 161).

In general, attitudes towards religion and the Church have changed significantly over the last decade – survey results regularly show a high level of trust in them (compared to other social institutions). However, it should be noted that only a high level of trust does not completely prevent outbreaks of interreligious hostility (Dudin Mihail, Pogrebinskaya Ekaterina, Sukhova Elena, Kirsanov Alexey, 2019, p.135). The level of trust indicates that a certain stratum supports “their” religious movement and treats others at least neutrally, so issues related to equal cohesion of society and extremism have provoked heated debates about so-called denominational and non-denominational education, as well as public and religious schools (von Bromssen K., Ivkovits H., Nixon G., 2020).

In contemporary Western European educational space, Díaz L.D.E. identifies three main approaches to the study of religions – denominational teaching of religion within a particular religious organization; multi-denominational religious teaching, which studies different religions; transcourse non-denominational teaching of religious content, in which there is no specific religious subject (Díaz L.D.E., 2018, p. 50). In non-denominational education there are no subjects devoted to the study of religion, and the study of certain topics of religious orientation in the course of history or philosophy has only an informational direction. So-called “mixed” education systems (e.g. British) combine secular and denominational approaches: state-funded schools develop an open-minded attitude towards religion, but state-funded schools can teach the religions of a sponsoring body.

The term “religious education” can have an ambiguous interpretation, as it can be used both for “religious understanding”, i.e. religious mentoring or religious upbringing, carried out through religious practice and appropriate education, and for denoting general inclusive or integrative teaching of “understanding religion / s” (Шахнович М., 2017, с. 31). It is also worth distinguishing between teaching religion as opposed to teaching knowledge about religion (*teaching religion vs. teaching about religion*), as well as obtaining knowledge about religion as opposed to teaching religion (*learning about religion vs. learning from religion*) (Йенсен Т., 2017, с. 54). The term “religious education” is used by some researchers as

a synonym for religious upbringing or upbringing within a certain religious tradition (Горбань, 2017, с. 84–95). Their arguments are that the peculiarity of moral education, which is introduced in the framework of religious education, is the development of theological virtues that can support the motivation of pupils to care for their classmates (Horban O., Martych R., 2017, p. 93–103). Accordingly, “religious education can play an important role in moral education understood as supporting the development of moral virtues, when it is not limited only to the implementation of informational functions” (Horowski J., 2020, p.456).

However, the term “religious education” is also often used to refer to education on the content of religions, which is taught in such a way as to provide young people not only with general information but also with an understanding of the content of religious dogmas, language and symbols. Robert Jackson calls such religious education inclusive religious education (Jackson R., 2019, p.238) and considers this form of religious education suitable for children and youth of any religious or non-religious origin. The key principle focused on reflexivity relates to the development of the ability to both empathize with different religions and to distance oneself and critically analyze other people’s and one’s own beliefs. Developing the idea of inclusive religious education, Robert Jackson considers the need for knowledge and understanding of religions (and other worldviews) to be essential, but also considers the acquisition of this knowledge and understanding along with participation in dialogue and discussion, whereas it should promote both the personal and social development of young people, thereby promoting the ability to live together in society. Such religious education should recognize the right of families and individuals to upbringing in a position of faith, for example, in additional education related to a particular religion (Horban O., Havryliuk T., Martych R., Tymoshenko T., Shapoval A., 2020, p. 25–36). Inclusive religious education should complement such forms of education.

Some researchers (Freathy R., Davis A., 2019, p. 765) focus on multidisciplinary, multimethodological, reflective learning based on a survey, in the process of which it would be possible to find out why, how, where and by whom knowledge about religions and worldviews is generated. As a result, students holistically evaluate comprehensive, basic ideas within a topic, and theories help students understand the meaning, identify connections, and see general patterns.

Depending on personal convictions, values and the model of education about religions, established in society, researchers approach the assessment of their denominational or non-denominational orientation. On the one hand, non-denominational education about religions can be “an arena

where students, regardless of their personal beliefs or existential affiliations, may be offered objective analytical tools for understanding and developing a multidimensional concept of ethical competence” (Olof F., 2020). However, there are opposing views (Unstad L., Fjørtoft H., 2020) that non-denominational and multi-denominational religious education should be criticized for ignoring the existential dimension of religious life, and therefore a narrow conceptualization of religious literacy focused mainly on information transfer can hardly contribute to student curiosity. On the contrary, religious disciplinary literacy requires students to become acquainted with the content of the subject (for example, special concepts or great narratives about religions), as well as with various disciplines that contribute to the reflection on religious phenomena.

Globalization causes pluralism on two levels: religious pluralism and secular pluralism. In a society that develops on the basis of pluralism, the focus should be changed from secularisation and the decline of religion to the new forms that religions are assuming at the individual, group, and societal levels (Lipiainen T., Jantunen A., Kallioniemi A., 2020). Religious pluralism as a coexistence of various religious forms, practices, processes, types of religiosity within one local community or global society is closely related to religious freedom as a free self-determination of the individual in relation to their own religious beliefs and values, because in religious freedom, religious pluralism serves as a stimulus for activities religious organizations’ missionary practices. Religious pluralism ensures the right of everyone to search freely for the truth and meaning of life in the religious sphere, however, its existence is possible in the context of secular pluralism as a set of value systems in ideology, culture, politics etc.

The cosmopolitan nature of the societies in which the majority of the European population lives now presupposes cultural and religious pluralism, and cultural diversity includes the religious diversity of society. The need to understand the concepts of freedom of thought, ideology and conscience within the education on religions forms the preconditions for creating “dialogical pedagogy capable of opening Intercultural educational innovation that can be optimized in students’ knowledge and appreciation of religious pluralism in civil society” (Díaz L.D.E., 2018, p. 54). In this context, some researchers describe multi-denominational religious education as “a dialogic carnival of disciplinary, interpretative and methodological plurality, through which students are provided with a knowledge and critical awareness of a range of perspectives involved in the study of religion(s)” (Freathy R., Davis A., 2019, p. 765).

For young people seeking the meaning of existence, education about religions functions as a space for discovering meaning. Young people need to

be challenged by giving them the opportunity to explore other perspectives and time to reflect on ways of spiritual development with more knowledge (Casson A., Cooling T., 2020).

A correct understanding of the essence of the religious worldview determines its comparative analysis with the non-religious worldview, as a kind of antithesis, however, in studies of non-religious worldview (Everington J., 2019, p. 19) there is no unambiguous definition of this concept. Emphasis is placed on the way of understanding human existence, humanism, the assurance of beliefs and values that form the basis of moral and ethical decision-making, or, in a broader sense, the way of life. Some definitions included such concepts as atheism, agnosticism, secularism, rationalism, existentialism, utilitarianism and spiritual beliefs.

The study of religions requires a “critical-analytical, empathetic, and inquisitive approach – alongside an awareness of dynamic contexts” (Freathy R., Helen C.J., 2018). Accordingly, explanations, theories, and models in the study of religions and worldviews are those that are best suited to facts known at a given time, but should take into account spatial, temporal, cultural, and other variables.

A demographic study carried out by Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life (2011) in more than 200 countries, showed that a quarter of all Christians of the whole world (26%) live in Europe (Díaz L.D.E., 2018, p. 49), which determines the Christian dominance in the study of religions. However, the content of moral and ethical subjects taught in secondary schools is a controversial issue among experts, as the imposition of a religious ethic of a dominant religion violates the principles of religious pluralism.

The development of religious education in some European countries is conditioned by the religious and cultural specificities of their historical development. Norway introduced the general integration theme of religious education in 1997, replacing separate denominational religious education in response to the growing diversification of Norwegian society. However, political and social forces in Norway have fought and continue to fight to preserve and promote the Norwegian Christian and humanistic heritage within religious education (Korsvoll N., 2021). Therefore, the purpose of religious education should be to establish social dialogue and social harmony.

A critical understanding of education policy is of particular significance in the context of Northern Ireland as a divided, post-conflict society. In terms of policies and practices, schools, colleges and universities are able to discursively position themselves and operate explicitly or implicitly in ways which have the potential to produce, create and convey socio-cultural identity forming narratives which help define and redefine individu-

al and collective identities as well as the boundaries between communities (Bagley C., 2019).

The Austrian curriculum provides a context in which religious beliefs can be developed and substantiated through one's faith and relevant religious traditions together with other students of the same denomination. Religious competence primarily means perception and description, understanding and interpretation, formation and actions, communication, evaluation and judgment, participation and decisions based on one's faith, in order to be able to express one's opinion as a Catholic Christian. The Austrian curriculum of Catholic religious education for primary school emphasizes personal performance through the Christian Catholic faith and creates a mono-religious space for predominantly mono-religious literacy (von Bromssen K., Ivkovits H., Nixon G., 2020, p.143).

The Scottish subject of religious education is non-denominational in order to give all students the opportunity to consider and develop their own beliefs about a wide range of traditions, religions and worldviews. Religion is described here as a "human experience", and hence students should study both religious and non-religious views. However, Christianity is highlighted and mentioned first in the curriculum, pointing to its importance in the Scottish tradition. The contemporary Swedish curriculum stands out as academic rationalistic in order to develop a sufficiently distanced and analytical religious literacy to understand the world based on science (von Bromssen K., Ivkovits H., Nixon G., 2020, p.144). Neutrality on religious issues in the Swedish context means excluding the religious factor for the sake of objectivity. An action is deemed improper if it is seen as religious. In the Swedish context, religion is intellectualized and theorized (Niemi K., 2018, p. 289–290).

One of the significant problems of religious education in Spain is the problem of teaching the Islamic religion in the basic school curriculum as a prerequisite for the spread of religious and intercultural education. In particular, there is a lack of preparation regarding how to teach students to defy violent messages about Islam spread on the Internet and to advise families to protect their children from these ideologies (Llorent-Bedmar V., Palma V., Navarro-Granados M., 2020, p.10).

According to a recent study of the Ministry of the Interior of Finland (2019), religions are one of the targets and enablers of hate speech, and schools have a crucial role in encouraging pupils to be tolerant, respectful and caring, and to transmit values such as equality, justice, and diversity (Lipiainen T., Jantunen A., Kallioniemi A., 2020).

In Germany, religious education is denominational, and religious communities make decisions about both the curriculum and those who are al-

lowed to teach the subject. The main purpose of the German RE is to give students the opportunity to form a personal worldview in a religiously plural social environment. Within the denominational framework, students should understand religion as one real source of orientation in their lives, learn to respectfully do with the social pluralism of religions and create a personal worldview (Riegel U., Delling S., 2019, p. 404).

For religious education in Poland, the complementarity of religious lessons in school with home and parish catechesis is relevant, when religious lessons are needed to deepen religious knowledge, they help to shape the Gospel-inspired behavior, and to some extent also prepare for the Holy Mysteries (Bielinowicz A., 2017, p. 183). An effective means of studying religions is the means of Internet communication. The Internet contributes to the transformation of forms of expression of religiosity, through the possibility to participate in various online communities, a person receives a “second religious identity”, because a person is not only a member of a particular religious community, but also a member of the world community, which is in discussions on socio-religious issues, and virtual life in this case can be more informative and spiritually rich than real life (Lomachinska I., Grebenyuk P., 2020, p. 57). In particular, blogs are playing an increasingly important role in education, becoming not only a source of knowledge, but, above all, a tool that promotes the learning process and communication between teachers and students. Blogging is also “a particularly valuable tool used by many Christians to preach the Word of God. The blog is especially useful as a tool to facilitate the catechesis and communication of a religious teacher with students” (Bielinowicz Adam, 2016, p. 204).

Thus, in the Western European context, it is possible to distinguish four main approaches to the study of religion: the first one is the lack of religious education in public schools on the basis of a legally established separation of school from church; the second is denominational education or catechesis, which is conducted by the state delegating educational powers to study religions in public schools exclusively to representatives of religious associations; third is the religious education provided by the state; fourth is the study of religions in cooperation with state and religious institutions. Regardless of the adopted educational model, the study of religions should be aimed at establishing the worldview orientations of the individual, the search for dialogue, respect for other people regardless of their religious value system (Horban O., Martych R., 2020, p. 101–115). The main principle of formation of communication culture in the study of religions for both teachers and students should be tolerance and impartiality in the assessment of different ideas and views (Horban O., Martych R., 2018, p. 93–106).

With the establishment of independence in Ukraine, there is an active search for national-cultural and religious self-identification, which contributes to the revival of the religious factor in various spheres of social life, on the other hand, there is a tendency to desacralization of society. In the context of European worldview paradigms, Ukraine adheres to the principles of multi-dimensionality, Article 35 of the Constitution of Ukraine states that everyone has the right to freedom of worldview and religion; this right includes freedom to profess any religion or not to practice any religion. Thus, the Church and religious organizations in Ukraine are separated from the state, and the school is separated from the church; no religion can be recognized by the state as obligatory, so the development of a democratic society that recognizes freedom of conscience and religion requires the education of tolerance, respect for the bearers of other worldviews.

The term “religious education” in Ukraine is used in the definition of denominational – general (teaching religion in parish and Sunday schools, Bible courses, etc.) and professionally oriented (theological) education (Колодний А., 2000, p. 655, Gavrilova N., Fylypovych L., 2017, p. 383). In particular, L. Fylypovych adheres to the position that religious education in a secular state should be provided only in specialized educational institutions, it can be secondary schools and secular universities which are founded by religious organizations. It should be not “Religious Studies” or “Religious Knowledge”, but “Study of Religions” or better “Knowledge about Religion”. These two approaches – teaching religion and knowledge of religions – are fundamentally different.

In state or non-state secular educational institutions, non-denominational religious education is religious studies, and, unlike religious denominational education, is recognized as ideologically plural and denominationally unbiased; in particular, religious studies education should include the teaching of religious and ethical subjects in the system of general education (Ломачинська І., Ужва В., 2020, p. 71). Taking into account the decision of the UN Human Rights Committee on the teaching of religion and ethics in public schools, the teaching of the religious component was introduced in Ukraine in school history courses and within the subjects of spiritual and moral orientation which are optional subjects.

Among Ukrainian scholars, there are discussions about the religious dominance of spiritual and moral subjects, because their main tasks are not only to acquaint students with universal values and the formation of the student’s personality based on scientific, philosophical and Christian (Muslim, Jewish, etc.) spiritual, moral and cultural traditions, but also upbringing of a conscious, free and responsible personality, the creation of

appropriate conditions for deeper self-knowledge, disclosure and realization of creative abilities and talent (Horban O., Kuprii T., Martych R., Panasiuk L., 2020, p. 126–130). In addition, according to surveys conducted among 5th graders and their parents, “Almost half of students (48.3%) do not want to study religion at school, only 20.7% want it, and 31% are hesitant. Among the subjects of spiritual and moral orientation, the majority of parents (63%) would choose “Fundamentals of religious ethics” for their child (even from all optional subjects, 40.7% would choose it)” (Кришмарел Ю., 2014, p. 22), indicating an interest in the general course rather than in the theologically oriented “Christian ethics”, i.e., students and their parents are more interested in studying lesser-known religions from the standpoint of their historical significance rather than the essence of religious doctrines and religious practices.

The aggravation of the religious factor in the armed conflict between Russia and Ukraine has led to an increase in the level of religiosity, which is typical of a society in stress, in particular, among adults this figure increased up to 76%, and among young people – up to 52%; however, the majority of citizens are convinced that religious faith does not provide for mandatory religious affiliation – 65% of respondents believe that “a person can be just a believer and not profess a particular religion” (Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2020, p. 4), which leads to special attention to the content of religious information culture of both teachers and students. Religious information culture appears as a synthesis of information worldview, knowledge, skills and abilities necessary to fully meet personal information needs on religion as a historical and socio-cultural phenomenon (Ломачинська Ірина, Ломачинський Богдан, 2020, p. 10). In the system of religious education, the information culture of the teacher ensures the implementation of worldview, educational, upbringing, regulatory functions and the function of preserving social memory.

Conclusions

In the European educational space, there are no unified approaches to the study of religious processes and phenomena, depending on historical, social and religious-cultural features there are denominational, non-denominational and multi-denominational educational models. Ukraine, as part of the European community, has common problems with European education in establishing a tolerant democratic model of religious education: an ambiguity and lack of clarity of terminology related to the study of

religions; the need to understand the components of “competence” in the study of religions; the formation of a safe educational space with the possibility of equal dialogue; the respect for the rights to freedom of conscience and religion for all participants in the educational process; overcoming prejudices and religious stereotypes about other religions (including Islam). Regardless of the content and scope of the proposed educational material which is conditioned by the political and religious-cultural traditions of particular European countries, the study of certain aspects of the influence of religions on social life covers the entire period of human development – from kindergarten (acquaintance with religion through ethno-cultural features in the form of holidays, national epics, etc.), primary and secondary school (subjects of moral and spiritual orientation), high school (history of religions). In preschool and school education, the issue of freedom of religion in the study of religions is determined not only by the state with its system of democratic values, but largely by the worldview of parents. In the system of higher education, the study of religions is conducted by free choice of its forms and methods in accordance with one’s own worldviews. Surveys, discussions and debates involving analytical tools are considered the most optimal. The methodology of studying religions is based on a logical combination of information approach (the need to understand the concepts of freedom of thought, ideology and conscience within the education of religions), culturological approach (in studying the role of religions in the formation of cultural space), critical-analytical approach to analyze cause-effect events of religious processes and phenomena.

BIBLIOGRAPHY

- Dudin Mihail, Pogrebinskaya Ekaterina, Sukhova Elena, Kirsanov Alexey, 2019, *Modern religious education as the basis for the development of new confessional relations*, European Journal of Science and Theology, 15 (5), p. 133–145.
- O’Grady Kevin, Jackson Robert, 2020, ‘A touchy subject’: teaching and learning about difference in the religious education classroom, Journal of Beliefs & Values, 41, p. 88–101, <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1614755>.
- Giorgi Alberta, Annicchino Pasquale, 2019, *Do Not Cross the Line: The State Influence on Religious Education*. Politics and Religion, 12, S55–S78, <https://doi.org/10.1017/S1755048317000608>.
- Fight against violent extremism and radicalisation leading to terrorism – Implementing the Action Plan Final Report of the Secretary General*, 2018, URL: <https://rm.coe.int/sg-inf-2018-7-fight-against-violent-extremism-and-radicalisation-lead/16807c0d4b>.
- Jackson Robert, 2020, *The Contribution of Religious Education to a Better Living Together in Europe*, Religious Diversity and Interreligious Dialogue, p. 211–224, https://doi.org/10.1007/978-3-030-31856-7_14.

- Llorent-Vaquero Mercedes, 2018, *Religious Education in Public Schools in Western Europe*. International Education Studies, 11 (1), p. 155–164.
- Bromssen Kerstin von, Ivkovits Heinz, Nixon Graeme, 2020, *Religious literacy in the curriculum in compulsory education in Austria, Scotland and Sweden-a three-country policy comparison*, Journal of Beliefs & Values-Studies in Religion & Education, 41(2), p. 132–149, <https://doi.org/10.1080/13617672.2020.1737909>.
- Díaz Luis Del Espino, 2018, *A Comparative Analysis of Religious Education in Europe and Educational Guidelines in the Framework of Interreligious dialogue and a Culture of Peace*, Mediterranean Journal of Social Sciences, 9 (1), p. 47–56, DOI: 10.2478/mjss-2018-0004.
- Шахнович Марианна, 2017, *Религия в школе: современный европейский ландшафт*, Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 4, p. 30–45, <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-30-45>.
- Йенсен Тим, 2017, *Религиозное образование в государственных школах: важнейшие тенденции (преимущественно на примере Скандинавии)*, Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 4, с. 46–71, <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-46-71>.
- Горбань Олександр, 2017, *Освітній потенціал православного віровчення про «живе»*. Освітологічний дискурс № 3–4 (18–19), с. 84–95, <https://doi.org/10.28925/2312-5829.2017.3-4.8495>.
- Horban Olexandr, Martych Ruslana, 2017, *Basic approaches to the definition of the essence of the concept of “living”*, Studia Warmińskie, 54, p. 93–103, <https://doi.org/10.31648/sw.37>.
- Horowski Jarosław, 2020, *Christian religious education and the development of moral virtues: a neo-Thomistic approach*, British Journal of Religious Education, 42(4), p. 447–458, <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1752618>.
- Jackson Robert, 2019, *Signposts and the Council of Europe: special issue on the contribution of ‘inclusive’ religious education to intercultural understanding*, Intercultural Education, 30 (3), p. 237–246, DOI: 10.1080/14675986.2019.1539356.
- Horban Olexandr, Havryliuk Tetiana, Martych Ruslana, Tymoshenko Taras, Shapoval Anatolii, 2020, *Theological anthropology: Open questions of the Greek spiritual tradition*, ASTRA Salvensis, № 1. Supplement, p. 25–36.
- Freathy Rob, Davis Ann, 2019, *Theology in multi-faith Religious Education: a taboo to be broken?* Research Papers in Education, 34(6), p. 749–768, <https://doi.org/10.1080/02671522.2018.1550802>.
- Olof Frank, 2020, *Critical dimensions of ethical competence in intercultural religious education: An analysis with special regard to three Scandinavian curricular arenas*, HTS Theologies Studies, 76 (1), p. 1–10, <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5829>.
- Unstad Lars, Fjørtoft Henning, 2020, *Disciplinary literacy in religious education: the role and relevance of reading*, British Journal of Religious Education, <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1754164>.
- Lipiainen Tuuli, Jantunen Anita, Kallioniemi Arto, 2020, *Leading school with diverse worldviews: finnish principals’ perceptions*. Journal of Beliefs & Values-Studies in Religion & Education, <https://doi.org/10.1080/13617672.2020.1859791>.
- Casson Ann, Cooling Trevor, 2020, *Religious education for spiritual bricoleurs? the perceptions of students in ten Christian-ethos secondary schools in England and Wales*, Journal of Beliefs & Values-Studies in Religion & Education, 41(1), p. 20–33, <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1632596>.

- Everington Judith, 2019, *Including nonreligious worldviews in religious education: the views and experiences of English secondary school teachers*, British Journal of Religious Education, 41, p. 14–26, <https://doi.org/10.1080/01416200.2018.1478277>.
- Freathy Rob, Helen C. John, 2018, *Religious Education, Big Ideas and the study of religion(s) and worldview(s)*, British Journal of Religious Education, <https://doi.org/10.1080/01416200.2018.1500351>.
- Korsvoll Nils, 2021, *A Double Bypass? Tracing How the Aims of Religious Education Are Negotiated Across Different Dimensions of the Curriculum in Norway*, Religion & Education, <https://doi.org/10.1080/15507394.2021.1876496>.
- Bagley Carl, 2019, *Troubles, transformation and tension: education policy, religious segregation and initial teacher education in Northern Ireland*, Profesorado-Revista De Curriculum Y Formacion De Profesorado, 23(4), p. 8–25, <https://doi.org/10.30827/profesorado.v23i4.11521>.
- Niemi Kristian, 2018, *Drawing a line between the religious and the secular: the cases of religious education in Sweden and India*, Journal of Beliefs & Values, 39 (2), p. 182–194, <https://doi.org/10.1080/13617672.2018.1450806>.
- Llorent-Bedmar Vicente, Palma Verónica., Navarro-Granados María, 2020, *Islamic religion teacher training in Spain: Implications for preventing islamic-inspired violent radicalism*, Teaching and Teacher Education, 95, Article 103138, <https://doi.org/10.1016/j.tate.2020.103138>.
- Riegel Ulrich, Delling Sarah, 2019, *Dealing with worldviews in religious education Thematic analysis on the topical structure of German RE*, Journal of Beliefs & Values-Studies in Religion & Education, 40(4), p. 403–415, <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1618150>.
- Bielinowicz Adam, 2017, *Reception of document “Christian teaching and education in the parish of I (XIV) Synod of the Archdiocese of Warmia” among teachers of religion*, Studia Warmińskie (54), p. 169–183, <https://doi.org/10.31648/sw.65>.
- Lomachinska Irina, Grebenyuk Petro, 2020, *The phenomenon of missionary activity of Christian churches in the virtual space*, Skhid, 5 (169), p. 54–59, [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2020.5\(169\).215022](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2020.5(169).215022).
- Bielinowicz Adam, 2016, *Blog – a Useful Tool for Catechesis*, Studia Warmińskie, 55, p. 193–204, <https://doi.org/10.31648/sw.98>.
- Horban Olexander, Martych Ruslana, 2020, *The idea of living in religious-philosophical discourse*. Studia Warminskie, 57, p. 101–115, <https://doi.org/10.31648/sw.6008>.
- Horban Olexander, Martych Ruslana, 2018, *Axiological determinants of the doctrine of “living” in modern bioethic discourse*, Studia Warmińskie, 55, p. 93–106, <https://doi.org/10.31648/sw.3064>.
- Колодний Анатолій (ред.) *Академічне релігієзнавство*, 2000, Київ.: Світ Знань, 2000.
- Gavrilova Natalia, Fylypovych Lyudmila., 2017, *Religious education in Ukraine*, Routledge International Handbook of Religious Education. Routledge.
- Ломачинська Ірина, Ужва Віктор, 2020, *Релігійна освіта в Україні: проблеми та перспективи*, The Caucasus, 38 (4), p. 68–72.
- Horban Olexander. Kuprii Tatiana, Martych Ruslana, Panasiuk Leonid, 2020, *Implications of total quality management in Ukrainian higher education institutions: international experience*. Scientific Bulletin of National Mining University, № 2, p. 126–130, <https://doi.org/10.33271/nvngu/2020-2/126>.

- Кришмарел Вікторія, 2014, *До питання про впровадження навчання релігійної освіти у ЗНЗ: статистичні дані (на прикладі України, РФ та Білорусі)*, Вісник Житомирського державного університету, 4 (76). Філософські науки, р.18–24.
- Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020 рр.*: інформаційні матеріали. URL: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf.
- Ломачинська Ірина, Ломачинський Богдан, 2020, *Інформаційна культура педагога в системі релігієзнавчої освіти*, Освітологічний дискурс 4 (31), р. 1–14.

Olga Dolska¹

Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"

Nataliia Godz²

Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"

"Cogito ergo sum et sentio ergo sum": Philosophical Reflections on Contemporary Education

[„Cogito ergo sum et sentio ergo sum”: filozoficzne refleksje o nowoczesnej edukacji]

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony kwestii edukacji i uczeniu się w formule online. W Oświeceniu akcentowano rozum i wymagano rozwoju samowiedzy, ewolucji samoświadomości jednostki i społeczeństwa, poczynając od *cogito* jako centralnej pozycji w praktyce edukacyjnej. Pojawienie się natomiast w najnowszych czasach edukacji online staje się okazją do przyjrzenia się przemianom w tej dziedzinie, a także nowym możliwościom. Autorki stwierdzają, że klasyczna teoria edukacji wymaga obecnie dostosowania, a nawet istotnej zmiany. W nowym paradygmacie edukacji (paradygmacie rozumienia) konieczne jest uwzględnienie heurystyki ciała i harmonijnego połączenia stanowisk filozoficznych wyrażanych formułami *Cogito ergo sum* i *Sentio ergo sum*. Zdaniem autorek jest to fundamentalne stanowisko zrozumienia racjonalności po Oświeceniu. Nowe teorie pedagogiczne opierają się na fundamencie uwzględniającym nie tylko tradycyjne *cogito* (*myśle*), ale także konceptualne i filozoficzne podstawy teorii poznania cielesnego. Opierając się na współczesnych badaniach nad ewolucją człowieka, autorki stawiają tezę, że w edukacji należy uwzględniać znajomość morfologii człowieka i brać pod uwagę ciągle proces koewolucji ciała, środowiska i umysłu (świadomości), ponieważ ludzkie percepcje i działania współdziałają ze sobą. Według autorek prawdziwość postawionej tezy potwierdza obecny rozwój programów HCI (*Human-Computer Interaction Programs*), ponieważ dzięki temu wprowadzone zostały do cyberprzestrzeni doznania, do których zdolna jest jedynie heurystyka fizyczna. Dzięki tego typu programom ulepszone zostały praktyki edukacyjne, które stały się bardziej skuteczne i różnicowane metodologicznie.

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

² Nataliia Godz, Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Kirpichov st., 2, 61002 Kharkiv, Ukraine, natasha43-23@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-1324-5766>.

Summary: The focus of today's discussion is on education and the application of online learning. The ideology of the Enlightenment emphasized the mind and required the development of self-knowledge and self-awareness of the individual, starting from Cogito as a central position in educational practice. Online education has provided an opportunity to look at the transformations in it from broader perspectives and to speak about the urgent necessity of the adjustment of the classical theory of education or even significant changes in it. A new paradigm of education (paradigm of understanding) is impossible without taking into account the heuristics of the corporeal and the harmonious combination of philosophical positions – Cogito ergo sum and Scentio ergo sum. This is a fundamental position for understanding the rationality of the Post-Enlightenment. The new pedagogical theories are based on a foundation that takes into account not only the traditional Cogito (I think), but also the conceptual and philosophical foundations of the theory of bodily cognition. Contexts of modern scientific research on human evolution allow us to put forward the thesis of the urgency of forming a very complex methodology, which should be based on knowledge of human morphology and take into account the constant process of coevolution of body, environment and mind (consciousness), because human perceptions and actions are improved due to their harmonious interaction. This thesis is reinforced by the development of HCI (Human-Computer Interaction Programs), because they focus on the introduction of those sensations into cyberspace, which can only be bodily heuristics, that can improve and make educational practices more successful and methodologically diverse.

Słowa kluczowe: człowiek; nauka; edukacja; e-edukacja; racjonalność; racjonalność cielesna; fenomenologia; słowo; gest; ciało.

Keywords: human being; science; education; e-education; rationality; embodied rationality; phenomenology; word; gesture; body.

Introduction

The issue of new pedagogical theories must be considered on the basis of understanding the rationality of the Post-Enlightenment along with discussing the limitations of the slogan *Cogito ergo sum*. It is proposed to consider and analyze the methodology of the new generation, turning to embodied rationality and basing on the thesis that cognition and the creation of meaning are mediated and formed through bodily interactions with the environment. Focusing on embodied rationality raises the issue of new heuristics, requires the activation of innovative (technical and technological in nature) aspects in the organization of formats, especially in e-learning and educational practices of a distance nature. The substantiation of new conditions for the existence of education, its new forms and pedagogical theories requires the deployment of a new map of pedagogical reason and rationality, which leads to a very complex methodology. The latter should be based on the knowledge of human morphology and take into ac-

count the constant process of coevolution of body, environment and mind (consciousness), based on the possibility of using new technical and technological capabilities.

Any pedagogical theory is based on the assumption that people act as ideal rational persons, and decision-making is the result of the work of the mind. The contexts and nature of the study of this principle were very diverse: from the idea of the university to the methodology of educational processes, from issues of technological equipment of laboratories (i.e. issues of high technology) to didactic foundations and structuring the content components of disciplines. The names of those who raised them are part of the treasury of world philosophical thought (M. Boichenko, D. Clark, S. Downes, O. Gomilko, D. Gruntkowska, M. Kultaieva, J. Moroz, R.D. Precht, G. Siemens, etc.).

Education, which has always been regarded as a traditionally unshakable form of public life, has recently been under discussion in almost every country in the world. The crisis situation in the world caused by the coronavirus pandemic and the increased use of online training became the impetus for it (Możgin W., 2020; Myronenko R., 2020). In our opinion, all the problematic issues push us to claim that the classical theory of education needs adjustment or even significant transformations, based on the contexts of modern scientific research on human evolution. It will allow us to look at the problem from a new perspective.

Modern Philosophy and Science about the Role of Embodied Rationality

The educational dimension of rationality is moving to a new stage of discussion and recommendations. The evidence of this is the issue of "methodological hunger", which has been raised not only by scientists, educators, teachers but also by dissatisfied parents, schoolchildren, and students. In our view, the first question that should be asked is: what influence do philosophical and psychological concepts have on theories of learning (meaning the basic ones that exist), and what are the current scientific studies that may indirectly or directly indicate changes that need to be addressed on the way to developing new methodological capabilities. These questions will be the basis for the unfolding of the theme of reason and rationality in new contexts. And as paradoxical as it may sound, it is the interest in distance education that has become one of the impetus for the actualization of the question: what does it mean to be rational?

After analyzing all the active pedagogical theories today, we distinguish the following: cognitivism, constructivism, and connectivism. Any theory is formed under the influence of psychological concepts associated with the search for new heuristic possibilities of the theory of knowledge. Cognitivism was developed on the basis of psychological concepts of cognition and focused on memory, motivation, thinking, and the formation of thinking. That is, the emphasis was placed on learning as an internal process, and the attention was paid to the quantity and quality of learning.

The issue of constructivism in education acquires special emphasis, one of which is “whether it is possible to leave constructivism in the territory of past anthropological landmarks, or to focus on a new anthropological approach” (Dolska O., Gorodiskaya O., Tararoyev J., 2019, p. 106). According to Donald Clark, this approach emphasizes the importance of the process of knowledge transfer to the student, which should create a personal learning environment for everyone, and the stress is on the process of constructing such an environment (Clark D., 2002; Clark D., 2011). The discussion of the approach has already started on the pages of journals. Polish scholars, for instance, believe that the constructivist approach in education remains one of the leading ones. Working on the topic of constructivism, professors at the University of Szczecin believe that the understanding of the pedagogical mind closely intersects with the understanding of the phenomenon of communication, so the emphasis in constructivism should be placed on language discourse. “Lack of knowledge about the complex mechanisms of communication processes leads to the fact that a daily contact, largely verbal, marked by contextual elements, can lead to an ambiguous communicative state in creating a learning space” (Moroz J., 2020, p. 55). But the attitude to constructivism remains ambiguous, that is proved by professor O. Goncharenko’s words: “Since constructivism is an interdisciplinary project, the didactics, which can be based on it, requires a combination of ideas in its proposals of different scientific directions: from philosophy to the theory of communication” (Goncharenko O., 2017, p. 163–164).

In our opinion, the constructivist approach or its elements should be present in all forms of teaching/learning, because they affect the information selected by the teacher, that results, in turn, in “creating” variability in the nature of forms of learning, their selection and constant movement in transformations that didactics itself needs. If we are talking about E-learning, then in this case it is generally mandatory.

The developers of connectivism (George Siemens and Steven Downs) believe that education must move into new conditions of existence, and such approaches as behaviorism, cognitivism, constructivism, which were

developed in the "pre-technological" era, do not fully correspond to the changes that are already becoming a reality today. At the heart of the approach is the thesis that knowledge is objective and achievable through thinking and experience (Downes S., 2010; Siemens G., 2005). Connectivism was caused by the questions as follows: "Should the learning process change? How should didactics move in this direction? How should the latest technologies affect learning processes taking into account high technology and the formation of educational E-environment?" (Dolska O., 2018).

Recently, different sciences have made it possible to look at the problem of rationality in education from new perspectives: cognitive research, psychological concepts, research in biology and genetics, etc. have become relevant (Svyrydenko D., Yatsenko O., 2019). They provide an opportunity to expand our horizons of understanding the process of cognition. For example, Jakob von Uexküll's statements about the connection between the environment and the body were recently rediscovered and formed the basis of a new paradigm of wildlife movement (Kull, 2001). Jakob von Uexküll developed an original and very operational theory of meaning, widely known as *Umweltlehre*, which primarily deals with the interaction of a living organism with the environment (Uexküll J.B., Kriszat G., 1956). The focus is on the principle of co-evolutionary development, which combines modern scientific findings in theoretical biology, evolutionary epistemology, cognitive science, phenomenology, neuroscience, neurophilosophy, evolutionary psychology, dynamic systems theory, artificial intelligence theory, etc. (Knyazeva H., 2018). Recent studies in these are grounded on explaining the cognitive and vital activity of all living beings in terms of understanding the natural organization of the body in combination with the natural environment. These investigations are grounded on F. Varela's studies according to which the formation of meaning requires consideration of the body characteristics (Varela F.J., Thompson E., Rosch E., 1991), H. Maturana, the supporter of Varela's idea of coevolutionary development (Maturana H.R., Varela F.J., 1987), E. Thompson, Varela's follower (Thompson E., 2004).

The main idea underlying theoretical and practical research is as follows: the organism perceives the world through a network of «functional relations», organisms are "involved" in coevolutionary processes, the world is formed by coevolution. Such studies give us a mandatory apparatus, terminology for describing the process of interaction of the organism with the environment; finally, they give an idea of the cybernetic characteristics of human being and fit organically into modern processes of artificial devices, emphasizing the formation of individuation.

We recall that at one time it was philosophy that raised the question of the role and significance of the corporeal. The studies of modern phenomenology, the roots of which we find in the philosophy of E. Husserl, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, and B. Waldenfels, have expanded the epistemological foundations of human experience. Consciousness arises from the experience of dealing with things, and the attitude to things without understanding the participation of the corporeal can not be imagined. It is important for us to draw a preliminary small conclusion: if during the Enlightenment rationality was extracorporeal (in the epistemological sense), then due to phenomenology the transition to the "corporeal mind" became a reality, because the fact that it is the body that reveals different dimensions of experience was established in the course of studies. Phenomenology has developed tools for describing corporeality and has made it one of the main areas of intellectual research. The statement "I not only have a body, I am this body" most accurately explains the understanding of the phenomenological narrative. And it should be emphasized that since the phenomenology of E. Husserl or even M. Merleau-Ponty, who followed his teacher and his grandiose project, sought new ways of discussing the body, this applied to both well-studied areas and hitherto unknown ones. The Polish philosopher M. Murawska writes that this was a kind of radicalism, which Paul Ricoeur tentatively defined as a "heretical" process (Ricoeur P., 1986). We agree that phenomenology can no longer be in the form in which it was conceived by E. Husserl. Today "phenomenology reconsiders long-established and outdated ideas, allowing them to approach and reflect reality anew" (Murawska M., 2020, p. 31–32). M. Murawska proposes to use the term *post-phenomenology* in relation to its modern narrative.

Non-classical epistemology also creates a kind of theoretical and practical basis, the heuristic potential of which unfolds around the theme of human behavior and provides a basis for describing the meaning of the corporeal not only as human existence but also in obtaining knowledge through bodily capabilities. The mind-body opposition, which suggested that they be divided into two polar locations, was reconsidered and the unscientific nature of such a rigid separation was confirmed. Such studies date back to the Post-Enlightenment, and they aimed to study the role of corporeal processes of cognition: namely, the influence of the body on the whole process of cognition, which is the ground for an expanded understanding of not only the corporeal but also embodied rationality that goes beyond the usual affects and actions inherent in judgment. The description of embodied rationality appeared at the turn of the 20th and 21st centuries, and at present more and more often we are talking about the appeal to it in all spheres of human life. In our opinion, this idea cannot be

ignored in education, because the pedagogical mind can also pay attention to this powerful turn in heuristics. No wonder R.D. Precht, advocating the formation of interdisciplinary syntheses between theoretical pedagogy, neurobiology, psychology and philosophy, openly criticizes the modern school with its didactic concept. He believes that the school activities should be based on a new anti-dogmatic philosophical pedagogy, and this will allow the school to have a completely different organization of space and time: "One of the most important achievements in the study of learning processes is the recognition of the direct connection between learning and body movement" (Precht R.D., 2013, p. 206). Precht's appeal to methodological receptions reveals "possible risks, prospects, and... prevention of negative previous mistakes" (Precht R.D., 2013, p. 206).

Phenomenology has revealed the meaning of the corporeal, and post-phenomenology, which reveals its internal tension, cracks and ruptures, attracts us to a new in-depth understanding of the meaning of the body and the corporeal. Under the influence of the corporeal, there is a growing understanding that bodily experience, especially when it comes to the performance of the body, is important for teaching: "Any action / performance acts as a design / creation of reality (which the teacher needs now). We evaluate this process as a technology of the process of development and creation of reality. As a result, before us there is constructive activity and development of knowledge in the form of technologies ("knowledge how"). Namely, being, constructed according to such knowledge, acts as the «ultimate reality" (Dolska O., 2020, p. 94).

Now, dealing with distance learning, we have unfolded a map of didactics of the future. The corporeal reminds us that much of the learning grows out of the experience we receive through the body. We understand that bodily experience and most of our experiences are bodily realizations and are building blocks for general heuristics. If we take, for example, only the metaphor of "caring for the body", which has acquired a fundamental position in phenomenology, then, based on M. Heidegger, P. Ricœur, M. Foucault, O. Bolnov, and others, its application in education intersects with educational practice. And if the culture of the body begins with the ordinary, everyday and then rises to the level of socially significant, the priority and rehabilitation of the effects of sensory, intuitive and so on become clear. As an example, we quote the famous Ukrainian phenomenologist O. Gomilko. She writes that "a human is such a living (corporeal) substance that has the resource of reason. That is why their mind is an embodied essence, and the body is potentially intelligent" (Gomilko O., 2020, p. 268). It emphasizes the revision of our experience, perception of ourselves and culture through the prism of the corporeal.

The position of the new attitude to the heuristics of the corporeal is confirmed in psychological concepts (what is relevant to our investigation is the findings of cognitive psychology about thinking and memory, the findings of social psychology, in which our attention is drawn by a new assessment of a social play with the body, attitude to the body, etc.), which in combination with the data of neurobiology, provide in-depth material for addressing issues of didactics and open a wide range of conclusions.

In reasoning about the role of the corporeal in heuristics, two general lines emerge. The first line focused on the problem of forming meanings due to the interaction of the bodily possibilities with the surrounding world (reality), and it has become active in recent decades. We are familiar with the research of J. Gibson (Gibson J., 2015), who suggests that the environment can be seen as a formative reproduction of cognition of the “lower level”, and bodily cognition, which influences the formation of cognition of conceptual relations, is reproduced already at a “higher level”. Gibson studied the lower-level cognition, but the interaction between the human body and the environment had already been illustrated by him. The second line unfolded in the context of cognitive science, in particular in neurolinguistics. It is necessary to recall that J. Lakoff and M. Johnson (Lakoff G., Johnson M., 1999) based their theory on the conclusion that metaphors are not limited to poetry, they have a conceptual nature; metaphorical reflections are characterized by systematicity; metaphors are not produced, but depend on our bodily experience (Dolska, Karazina, 2021). But the German expert A. Hölzl, studying the foundations of cognitive linguistics, drew attention to three representatives of Gestalt psychology, who had come to similar conclusions much earlier before (Hölzl A., 2020). The first one is S. Asch, who ironically declared that «only we do not know that we all speak in verse» in the 1950s (Asch S.E., 1961). Another psychologist was K. Lewin, who proposed a topological model of the image, which also began to be discussed 20–30 years later (Lewin K., 1936). Finally, R. Arnheim wrote in his book “Visual Thinking”, in which there are many ideas about understanding perception, scanning, mixing, construction, that visual reproduction is visual thinking (Arnheim R., 1969). In their studies, they foresaw the main topics of cognitive linguistics for several years.

This connection between mind and body is not reflected in the typical view of human rationality, but all our previous and subsequent investigations demonstrate that scientific findings suggest not only that body and mind have evolved, but also emphasize their common evolution, the co-evolutionary nature of this process. In the early 2000s, the topic of the competency-based approach in learning/teaching was hotly debated. Later, on its

basis, a new paradigm of education was formed – the paradigm of understanding (where the focus is not on fixing the fact, but on understanding it); and features of the competency-based approach were actively discussed (Dolskaja O.A., Golozubov A.V., Gorodiskaya O.N., 2016). The main characteristic feature of the approach is the formation of an active model of learning with the ability to construct the content of the educational process in accordance with the requests of the education customer (state, employer, business) on the basis of interdisciplinary learning (we are talking about the activation of the interdisciplinary integrative model of learning) with an emphasis on the import of science into education, and on self-teaching (Dolskaja O.A., Golozubov A.V., Gorodiskaya O.N., 2016, p. 43–44). But the main factor influencing the thriving of the paradigm of understanding was the influence of post-phenomenology with an emphasis on understanding the cognitive capabilities of the body. This is a kind of new stage not only of the paradigm of education, but a stage of a new civilizational leap. Sensations, imagination, games with imagination, improvisation on the basis of imagination, a new sense of intuition and its meaning, etc. give the opportunity to activate the saying *Sentio ergo sum*! In our view, the paradigm of understanding will unfold its implementation only through a combination of two (opposition positions, in the tradition of Enlightenment philosophy) statements: *Cogito ergo sum* – *Sentio ergo sum*.

The process of research and discussion of the cognitive capabilities of the corporeal intensified the appeal to embodied rationality, and the COVID-19 pandemic period, not surprisingly, shifted this topic and moved to different areas of human life (Dolskaja O., 2020). We are sure that the topic of embodied rationality in education is just beginning to reveal itself and will gain momentum. Addressing it as a methodological basis is also already a reality. An example is a thorough work in the field of jurisprudence and economics of specialists such as B.A. Spellman and S. Schnall (Spellman B.A., Schnall S., 2009). The authors describe in detail a fundamentally new approach to understanding human cognitive abilities, exploring the role of embodied rationality: "the verbal overestimation reflects the intuition that the body will need certain resources when attempting the specific action" (Spellman B.A., Schnall S., 2009). Emphasizing that the cognitive process obtains the status of «rational» under the condition of serving goals and adaptive actions, they are based on modern psychological theories, which argue that mental processes are based on real states of the body.

Thus, the focus on embodied rationality can influence the methodology and can be imported, for example, into a constructivist approach, can complement not only the organization of verbal communication but also

strengthen the communicative act through bodily capabilities, namely, communication gestures, movements. A word or a gesture? Losing the status of rhetorical, this question turns into a functional-practical principle of the new didactics. And this is evidence that it is time to form a very complex methodology, which should be based on knowledge of human morphology, focus on postphenomenology, postclassical epistemology, evolutionary psychology, cognitive sciences.

The Grounds of Future Trajectories of Educational Didactics

All organisms' activity is entirely focused on the outside world. This is provided by the genetic program, instincts, conditions of adaptation to the environment. And all these components are adjusted to their natural forms of their corporeality and the surrounding reality. Man continues this tradition and genetic necessity: the horizons of the mind are tied to the corporeal and limited by the biological, earthly way of its existence. It is difficult to imagine a consciousness detached from the corporeal (we do not mean the idea of creating a non-biological mind, transhumanism, etc.). We would like to refer to M. Kaku's work *The Future of the Mind*, in which he reflects on the postbiological era and gives shocking, even in his opinion, predictions, and prospects for acquaintance with it. He believes that "In fact, if the aliens are thousands of years ahead of us, chances are that they have abandoned their biological bodies eons ago to create the most efficient computational body: a planet whose entire surface is completely covered with computers" (Kaku M., 2014, p. 381). In support of his findings, he relies on a conversation with Dr. P. Davis (a professor at the University of Arizona), who has a hypothesis for the future. According to him, aliens are not interested in our civilization at all, because "any civilization that advanced would also have developed virtual realities far more interesting and challenging than reality. The virtual reality of today would be a children's toy compared to the virtual reality of a civilization thousands of years more advanced than us" (Kaku M., 2014, p. 382). A very unusual version of extraterrestrial life brings us close to the topic of virtual life and to issues around education in e-format, learning in e-mode.

At one time, it was argued that symbolically mediated cognitive processes require the context of tacit and informal background knowledge against which they become meaningful, and that because much human knowledge is not formalized, calculations alone cannot take into account human level intelligence. This statement related to the well-known experiment called "The Chinese Room Argument" (commonly known as John

Searle's thought experiment), which showed that although the computation based on the rules was sufficient to pass the Turing test, it was not enough to describe human understanding, thus revealing some shortcomings of computer technology as the implementation of the process of cognition at the human level. This issue began to be addressed by those who returned to the subject of embodied cognition.

Recently, the findings of specialists in the field of artificial intelligence, computer science, sonication, human-computer interaction, which emphasize the role of embodied cognition based on the conceptual content of internal experience, have become especially widespread. The studies have taken place primarily in the context of visual media, but they are also important for the design of auditory displays and interactive systems in which sounds play a dominant role, opening new opportunities for transmitting information to the listener (Roddy S., Bridges B., 2019).

It is relevant to remind you here that at one time (in the early 2000s), when it came to the implementation of distance learning, one of the ideologues of distance learning D. Clark raised the issue of teaching didactics, namely methods of communicating knowledge, about theory and practice, which focus on the old forms of knowledge transfer. He raises the question of the myths of E-learning and asks the question: what is it – E-learning – is it more effective or just accelerated, can e-learning help with the necessary knowledge? Should training be mass or distributed, i.e. immediately or in parts? (Clark D., 2002).

And today we see that scientists emphasize issues of a different nature and try to maximize the possibility of reproduction of bodily states on the scale of intersystems. Any mental operations are correlated with a student's emotional intelligence and bodily state, and the devices through which we turn to distance learning, are already beginning to remind us of the shortcomings of an overly rational approach (in the Cartesian tradition).

Information culture is evolving at a rapid pace, embodied rationality is already being used in high technology (as evidenced by the example of the Human-Computer Interaction (HCI) Program, this multidisciplinary field focuses on computer technology development and, in particular, on the interaction between people (users) and computers. HCI includes methodologies and knowledge of cognitive science, philosophy, and epistemology. To illustrate this, we want to say about S. Roddy and B. Bridges (Roddy S., Bridges B., 2018), specialists in the field of music (computer music, music theory), who promote innovations in audio engineering and computer practice based on the findings of A.M. Glenberg and D.A. Robertson (Glenberg A.M., Robertson D.A., 2000); R. Brooks (Brooks R., 2008), P. Dourish (Dourish P., 2004), Larson (Larson S., 2012), M. Leman (Leman M., 2007) etc.

The turn towards the sensual (*Sentio ergo sum*), in our opinion, has already happened. We need to find a compromise between *Cogito* and *Sentio*. At the same time, we underline that skills that contribute to critical thinking cannot be lost. Moreover, in the development of information and digital society, it is necessary to focus on the formation of a new type of thinking – systemic thinking (Dolskaja O.A., Golozubov A.V., Gorodiskaya O.N., 2016, p. 76). The relevance of the latter is confirmed again by the development of information networks (often little controlled), on the one hand, and the theme of “creating” a person of a new era, on the other. There is a request for a comprehensive discussion not only of the methodological basis but also of educating people of a new generation as we have already been living in a completely different culture and are dealing with new anthropology.

In conclusion, we want to refer to M. Johnson’s book *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. He argues that today philosophy has been moving along a path of transformation towards a new understanding of reason and will be important for non-philosophers only if it is built on visceral (how a person feels intuitively, feels by their “gut”, based on instinct) connection with the world. M. Johnson puts forward a bold new concept of reason and demonstrates how the emotional and aesthetic aspects of meaning act as fundamental to the understanding and meaning of reason: “For at least the past three decades, scholars and researchers in many disciplines have piled up arguments and evidence for the embodiment of mind and meaning. However, the implications of this research have not entered public consciousness, and so the denial of mind/body dualism is still a highly provocative claim that most people find objectionable and even threatening. Coming to grips with your embodiment is one of the most profound philosophical tasks you will ever face. Acknowledging that every aspect of human being is grounded in specific forms of bodily engagement with an environment requires a far-reaching rethinking of who and what we are, in a way that is largely at odds with many of our inherited Western philosophical and religious traditions... Change your brain, your body or your environments in nontrivial ways, and you will change how you experience your world, what things are meaningful to you, and even who you are” (Johnson M., 2007).

Thus, the flexibility of the brain, flexibility in thinking techniques, understanding on thinking techniques becomes the task of modern education. But the severity of the situation is manifested in the fact that we sometimes (or often) still focus on the rationality of the Enlightenment, and therefore, a paradoxical situation is created in which it turns out that the optics of science are formed by various anthropological attitudes (Dol-

ska O., Gorodiskaya O., Tararoyev J., 2019, p. 118). We have seen that the topic of e-learning and the development of didactics to it is necessary in order to improve the rationality of education in terms of recourse to the corporeal.

Conclusions

The ideology of the Enlightenment emphasized the mind and required the development of self-knowledge and self-awareness of the individual, starting from Cogito as a central position in educational practice. Modern philosophy and science have shaken these norms, and the present space of education cannot be considered through the prism of the rationality of the Enlightenment. Leading researchers of embodied heuristics as the central point of their arguments argue that the mind meets the world through the human body, and therefore cognition and the creation of meaning are mediated and formed through bodily interactions with the environment. This emphasizes that in addition to the reflexive representation of the object, there is also an emotion, which in its own way represents both the body and thought.

The new paradigm of education (paradigm of understanding) is impossible without taking into account the embodied heuristics and the harmonious combination of such philosophical positions as: Cogito ergo sum and Sentio ergo sum. Such a combination should become a principle for understanding the rationality of the Post-Enlightenment. The latest pedagogical theories are based on a new foundation, which tends to grow on the conceptual and philosophical foundations of the theory of bodily cognition. They are accompanied by HCI developments because they focus on science and the empirical understanding of virtual reality users, emphasizing the study of how computer machines can improve and make our educational practices more successful and methodologically diverse. It is time to form a very complex methodology, which should be based on knowledge of human morphology and take into account the constant process of coevolution of body, environment and mind (consciousness), because perceptions and actions increase due to their harmonious interaction.

BIBLIOGRAPHY

- Arnheim Rudolf, 1969, *Visual Thinking*. University of California Press.
 Asch Solomon E., (1961) [1958], *The metaphor: a psychological inquiry*, in: Mary Henle (ed.), *Documents of Gestalt Psychology*, University of California Press, p. 324–333.

- Brooks Rodney, 2008, *Robot: The Future of Flesh and Machines*, Penguin Books, London, URL: https://www.researchgate.net/publication/3001510_I_Rodney_Brooks_am_a_robot
- Clark Delia, 2011, *Constructivism and Instructional Design*, URL: <http://donaldclark-planb.blogspot.com/2020/02/bruner-1916-2016-constructivist.html>
- Clark Delia, 2002, *Psychological myths in e-learning*, Medical Teacher 24(6): 598-604. <https://doi.org/10.1080/0142159021000063916>.
- Dolska Olga, 2020, *Filosofia Performance: rozдумы pro pidgruntia suchasnykh tilesnykh praktyk. Filosofiia v suchasnomu sviti. Materialy I Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii*, 20–21 lystopada, Kharkiv, p. 93–96.
- Dolska Olga, 2018, *Paradigmatic changes in contemporary philosophy of education*, Philosophy of Education, Kiev. No. 2, p. 146–162.
- Dolska Olga, Gorodiskaya Olga, Tararoyev Jakov, 2019, *Anthropological dimension of constructivism in the culture of Presence*, Studia Warmińskie, Vol. 56, p 105–121. <https://doi.org/10.31648/sw.4308>.
- Dolskaja Olga, 2020, *Time to think about bodily rationality (the stands of the sporting events are empty!)*. Mokslas ir praktika: Aktualijos ir perspektyvos. Mokslinių straipsnių rinkinys. Theory and practice: Problems and prospects, Scientific articles, Kaunas, Lietuvos sporto universitetas, p. 37–46.
- Dolskaja Olga A., Golozubov Alexander V., Gorodiskaya Olga N., 2016, *Chelovek v sovremennom myre: na puty k novoi paradyhme obrazovaniya*. Kharkov, NTU «KhPY».
- Dourish P., 2004, *Where the action is: the foundations of embodied interaction*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts. https://www.researchgate.net/publication/200026266_Where_the_Action_Is_The_Foundations_of_Embodied_Interaction.
- Downes Stephen, 2010, *New technology supporting informal learning*, Journal of Emerging Technologies in Web Intelligence, No. 2 (1), p. 27–33.
- Gibson James J., 2015, *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York, NY: Psychology Press.
- Glenberg Arthur M., Robertson David A., 2000, *Symbol grounding and meaning: A comparison of high-dimensional and embodied theories of meaning*, Journal of memory and language, No. 43(3), p. 379–401.
- Gomilko O., 2020, *Rozumnist tila yak osvittnia problema. Materialy I mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii*, 20–21 lystopada, Kharkiv, p. 267–270.
- Goncharenko Olha, 2017, *Educational contexts of constructivism*, Philosophy of Education, Kyiv, No. 2 (21), p. 162–168.
- Hölzl Andreas, 2020, *The Unknown History of Cognitive Linguistics*, Academia Letters, Article 8. <https://doi.org/10.20935/AL8>.
- Johnson Mark, 2007, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, https://www.academia.edu/27750498/The_Meaning_of_the_Body_Aesthetics_of_Human_Understanding_Mark_Johnson_2007_pdf.
- Kaku Michio, 2014, *The Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower the Mind*, Doubleday, New York.
- Knyazeva Helena, 2018, *Natural environment as a carrier of meanings and their deciphering by living beings: biosemiotics in action*, Philosophy of Education, No. 2 (23), p. 192–218.
- Kull Kaleva, 2001, *Jakob von Uexküll: An Introduction*, Semiotica, No. 134 (1/4), p. 1–59.

- Lakoff George, Johnson Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, University of California, Berkeley and University of Oregon, Basic Books, New York.
- Larson Steve, 2012, *Musical forces: Motion, metaphor, and meaning in music*. Indiana University Press, <https://www.jstor.org/stable/j.ctt16gz6hj>.
- Leman Marc, 2007, *Embodied music cognition and mediation technology*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, <https://mitpress.mit.edu/books/embodied-music-cognition-and-mediation-technology>.
- Lewin Kurt, 1936, *Principles of topological psychology*. McGraw-Hill Book Company.
- Maturana Humbert R., Varela Francisco J., 1987, *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*, Shambhala Publications, Boston.
- Moroz Jacek, 2020, *Język i komunikacja w dydaktyce konstruktywistycznej. Materiały I mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii*, 20–21 lystopada, Kharkiv, p. 54–55.
- Możgin Wiktor, 2020, *The Perspectives of Human Freedom in a Post-pandemic Social Reality*, Ukrainian Policymaker, 6, p. 63–73. <https://doi.org/10.29202/up/6/7>.
- Murawska Monika, 2020, *The postphenomenological corporeity: artistic practices on the borderline between art and science*, Analiza i Egzystencja, No. 49, p. 31–51. <https://doi.org/10.18276/aie.2020.49-02>.
- Myronenko Ruslan, 2020, *Free Will and the Future of Humanity*, Future Human Image, No. 14, 21–27. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/3>.
- Precht Richard D., 2013, *Anna, die Schule und der liebe Gott. Der Varrat des Bildungssystems an unseren Kindern*, Goldman, München.
- Reybrouck Mark, 2005, *Body, mind and music: musical semantics between experiential cognition and cognitive economy*. Published in: Revista Transcultural de Música Transcultural Music Review, https://www.academia.edu/714824/Body_mind_and_music_musical_semantics_between_experiential_cognition_and_cognitive_economy?email_work_card=abstract-read-more.
- Ricoeur Paul, 1986, *À l'école de la phenomenologie*, J. Vrin, Paris.
- Roddy Stephen, Bridges Brian, 2018, *Sound, Ecological Affordances and Embodied Mappings in Auditory Display. New Directions in Third Wave Human-Computer Interaction*, Vol. 2 – Methodologies, p. 231–258. https://doi.org/10.1007/978-3-319-73374-6_12.
- Siemens George, 2005, *Connectivism: A Learning Theory for the Digital Age*, http://www.itdl.org/Journal/Jan_05/article01.htm.
- Spellman Barbara A., Schnall Simone, 2009, *Embodied rationality*, <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/239337>.
- Svyrydenko Denys, Yatsenko Olena, 2019, *Science education as a way of transforming an anthropological project into human capital*, Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores, Vol. VII, Special Issue. Article No. 19. <https://doi.org/10.46377/dilemas.v29i1.1930>.
- Thompson Evan, 2004, *Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela*, Phenomenology and the Cognitive Sciences, No. 3, p. 381–398.
- Varela Francisco J., Thompson Evan, Rosch Eleanor, 1991, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (MA): The MIT Press.
- Uexküll Jakob B., Kriszat Georg, 1956, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten, Bedeutungslehre*. Mit einem Vorwort von Adolf Portmann. Rowohlt Hamburg.

Yuliia Aleksandrova¹

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

The Paradigm of Science Education: an Attempt of Philosophical and Conceptual Foundations Explication

[Paradygmat naukowej edukacji: próba eksplikacji filozoficznych i pojęciowych założeń]

Streszczenie: W artykule przedstawiono problematykę dotyczącą paradygmatu nauczania przedmiotów ścisłych, który rozszerza tradycyjne rozumienie celu edukacji jako doświadczenia ludzkości zdobytego w drodze niekończącego się postępu i rozwoju. Wskazano, że pragmatyczna filozofia J. Deweya, podobnie jak cała współczesna epistemologia, przyjmuje, że celem poznawczym procesów ustalania i utwierdzania znaczenia jest wartościowo-pragmatyczne skonfrontowanie zdobytej wiedzy. Z tego wynika, że w procesie badawczym mają miejsce określone stanowiska filozoficzne: subiektywizm jako indywidualne poszukiwanie nowatorskiego sposobu rozwiązania problemu oraz obiektywizm, odzwierciedlający depersonifikację procedur i metod eksperymentalnych, zaś konsensus w tym kontekście oznacza używanie sformalizowanego języka do publikowania wyników. Zgodnie z zasadami konstruktywizmu, sam proces edukacji należy traktować jako konstrukcję pewnego typu światopoglądu, oceny i zachowania. Uczenie się, zgodnie z paradygmatem nauczania przedmiotów ścisłych, jest konkretyzacją i interpretacją trwałych praktyk dyskursywnych społeczeństwa, a proces edukacyjny – interakcją w procesie wyznaczania zbiorowego sposobu definiowania i rozumienia zjawisk i procesów. W nauczaniu przedmiotów ścisłych postuluje się odrzucenie tradycyjnie utrwalonych praktyk akademickiego teoretyzowania oraz bezkrytycznego przyjęcia stanowiska autorytetu, gdyż zamiast tego następuje problematyzacja zasadniczego dyskursu.

Summary: The article presents the issues related to the science teaching paradigm, which extends the traditional understanding of the goal of education as an experience of humanity acquired through continuous progress and development. It has been proven that J. Dewey's pragmatic philosophy, like all contemporary epistemology, assumes that the cognitive goal of the processes of establishing and confirming meaning is

¹ Yuliia Aleksandrova, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, julia_aleksandr@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-8135-3259>.

a valuable and pragmatic confrontation of the acquired knowledge. It follows that there are specific philosophical positions in the research process: subjectivism as an individual search for an innovative way to solve a problem, and objectivity, reflecting the de-personification of experimental procedures and methods, and consensus in this context means using a formalized language to publish the results. According to the principles of constructivism, the process of education itself should be treated as a construction of a certain type of worldview, evaluation, and behavior. Learning, in line with the science teaching paradigm, is the concretization and interpretation of society's enduring discursive practices. The educational process is an interaction in determining a collective way of defining and understanding phenomena and processes. In science education, it is postulated to reject the traditionally established practices of academic theorizing and adopt the position of authority uncritically. Instead, there is a problematization of the fundamental discourse.

Słowa kluczowe: nauka; naukowa edukacja; pragmatyzm; konstruktywizm; postmodernizm; badania; doświadczenie; eksperyment; komunikatywne społeczeństwo; dyskursywność.

Keywords: science; science education; pragmatism; constructivism; postmodernism; research; experience; experiment; communicative society; discursiveness.

Introduction

Thinkers from Antiquity to the contemporary have argued about the necessary connection between science and learning, about the relevance of scientific research in the educational process. As we know, Aristotle divided philosophy as a specific kind of knowledge into three parts, and the purpose of one of them is called knowledge for the sake of creativity. The author of "New Organon" F. Bacon, argued that students need to be taught scientific research methods so that knowledge is true, sound, and understandable. J.-J. Rousseau and J. A. Condorcet argued that education aims to master the experience of humankind on the path of endless progress and development. However, to what extent is it possible to transfer centuries of consolidated scientific experience in education simply? A large amount of information necessitates education reform, as the study of specific disciplines is difficult to call an effective education strategy (Czyż A., Svyrydenko D., 2019; Svyrydenko D., Yatsenko O., 2019). More pragmatic in today's world of intense change is the study and solution of specific problems, usually the subject of various sciences. Therefore, it allows us to understand and implement complex solutions. In this regard, it is fair to say that education is not about learning what happened but about preparing the younger generation for potential future threats.

The basis of science education is traditionally considered to be the correlation of the historical and cultural context of scientific theory and the

experimental nature of the acquired knowledge. Science education is the subject of enormous attention of researchers worldwide and the practical experience of this project (Dovgyi S., Nebrat V., Svyrydenko D., Babiichuk S., 2020). This situation is explained by the existing competition between different scientific theories in modern science and, accordingly, different ideologies and methodologies for implementing scientific research. The absence of a dominant theory or paradigm of scientific knowledge leads to significant support for science education within the popular currents of feminism, poststructuralism, and postcolonialism. Therefore, governments in liberal economies value science education as a valuable pedagogical innovation, especially in a total decline in interest in exact and technical sciences among potential applicants.

John Dewey's pragmatism as a source of science education

John Dewey's pragmatic research is traditionally considered to be the origins of the paradigm of science education. Understanding science as a complex system and education requires novelty and creativity – the author's pedagogical theory (Semetsky I., 2013). The pragmatism of educational techniques means that it is pointless to consider known and well-known scientific theories as artifacts in a museum. On the contrary, understanding the scientific approach as a dynamic system, the potential of which helps solve problems in a new context, in the face of unknown challenges, in unforeseen circumstances, is an argument for the truth of the theory and the effectiveness of educational practices. The creativity of science education is aimed at destroying habits, persistent stereotypes of thoughts and behavior. Accordingly, it is unreasonable to limit research interest to particular sciences: "Educational problems, like life problems, cannot be confined to the boundaries of single academic disciplines, not to mention the situation in which each academic discipline is plagued by conflicting schools of thought or even warring sects, whether within economics or psychology, sociology or political science, philosophy or history." (Tanner D., 2018, p. 86)

An essential mission of a teacher in science education is to maintain a balance between innovation and experimental confirmation of the result. J. Dewey considered science as a universal tool for ensuring a better future for humankind. His "organismic ontology" (Tomlinson S., 1997), based on the principle of adaptation.

Therefore, the specificity of the scientific method depends on the structure of a democratic society, which solves current problems. His theory of

human nature and the public good is far from a schematic and unambiguous technological approach but offers complex and fruitful arguments for the development of pedagogical practice.

Experience is one of the basic terms of J. Dewey's philosophy. It is difficult to deny that experience, both, personal and cultural, is a prerequisite for forming personal identity, evaluation algorithms, the content of daily practices, and ways of communication in society. Therefore, the author's conceptualization of experience and habit is helpful for modern theories of humanities knowledge. An epistemological understanding of the nature of experience underlies pedagogical theories about the benefits of intensifying bodily experiences (Thorburn M., 2020) and its effectiveness in achieving various educational goals, such as the dynamism and plasticity of conventional research algorithms. Accordingly, the high theoretical abstractions of J. Dewey's philosophy are confirmed and implemented in modern classrooms (Fackler A. K., 2020). Thus, the belief that society is righteous and stable in its development only if the unity of collective moral goals and individual freedoms leads to an understanding of the need to foster activity and independence of students, the need for joint discussion of problems, and ways to solve them. Therefore, it is reasonable to believe that increasing interest through active participation in learning is a direct attribution to civil society and developed democracy (Thorburn M., 2019). And let's take into account the dominance of the experimental method of teaching. Such pedagogical technology teaches responsibility for their actions, develops the desire to design and predict the results of activities, and in a broad context – forms moral principles to combat the shortcomings of unlimited capitalism. The last thesis in the context of science education means pragmatism in achieving success not only by those who already own capital but by all people without exception. J. Dewey sees a close connection between education and democracy: "Dewey recognized these as problems, and Democracy and Education makes it clear that democracy is the key to progress; it is impossible to create a science of education – or grow as people and as a society – without democracy. Just as Dewey warns that the "exceptional teacher" paradigm stands in the way of progress, so too does top-down, non-collaborative approaches to improving teaching. Teaching will not improve without the presence of a strong democracy." (Frank J., 2017, p. 5)

Democracy in this sense means freedom of thought, pluralism, and competition. Because science education reflects in the structure of their practices the specifics of scientific research, the effectiveness of which is impossible only within established theories and views. The teacher's special mission is to ensure that democracy is combined with scientific knowledge

(Martin M., 1974, p. 298). Therefore, it is fair to say that J. Dewey's philosophy is a dialogue between modernism and postmodernism (Gordon M., 2016), because his pedagogical theory combines modern optimism and postmodern freedom, belief in the existence of truth, and many possible ways to achieve it.

J. Dewey's pragmatism speaks to the need to build integrity. It is known that science education is a technique of teaching the disciplines of the natural cycle: physics, chemistry, biology. However, the idea of such a limited science education would be unfounded. The search for truth or a way to solve a problem is not purely rational. A practical solution is often based on arguments of expediency, harmony, sustainability, and beauty (Svyrydenko D., Yatsenko O., Prudnikova O., 2019). Therefore, the pedagogical model focused on the education of transformative aesthetic experience (Pugh K. J., Girod M., 2007) combines rational-logical techniques of producing ideas from known concepts and theories with methods of aesthetic expression and emotional impact. In other words, science education presupposes its beauty, perfection, and emotional tension.

Like all modern epistemology, J. Dewey's pragmatic philosophy argues that the purpose of cognitive processes is not a classical understanding of truth as absolute and universal. Cognitive processes aim to establish and affirm the meaning or value-pragmatic focus of the acquired knowledge. Even more, the notion of indifferent truth, which is self-sufficient outside the axiological coordinates of definition, modern theories of cognition call a myth. Indeed, values as a concentration of meaning (causality and expediency) significantly influence decision-making not only in the field of public relations and personal life. In scientific practice, value-motivational attitudes also play a crucial role. On the one hand, this thesis is confirmed by precise regulation of science education practices: "Inquiry is central to science learning and a prominent feature of science education standards including National Science Education Standards (NRC, 1996), Inquiry and the National Science Education Standards (NRC, 2000), and Benchmarks for Science Literacy (AAAS, 1993) focus on scientific inquiry. A Framework for K-12 Science Education: Practices, Crosscutting Concepts and Core Ideas (NRC, 2012), and the Next Generation Science Standards (NGSS Lead States, 2013) also emphasize inquiry through "science and engineering practices" dimension. Meanwhile, decision-making is another important feature that has been emphasized in science education standards. 3". (Lee, E. A., Brown, M. J., 2016)

On the other hand, science education is a field of constant verification of known values, their assertion, and refutation, i.e., the key to social progress: "For Dewey, the primary goal of science education is to develop stu-

dents' ability to inquire as a habit of mind. Dewey's emphasis on scientific inquiry is similar to the emphasis made in Benchmarks for Science Literacy (AAAS, 1993), National Science Education Standards (NRC, 1996), and A Framework for K-12 Science Education: Practices, Crosscutting Concepts and Core Ideas (NRC, 2012). 4". (Lee, E. A., Brown, M. J., 2016)

Given the problem of values, the purpose of science education is the formation of scientific literacy, i.e., openness of research interest and the ability to make effective decisions based on ethical and axiological principles. This is the interpretation of J. Dewey's assertion that science should focus on what we should do, not just how we will do it (Dewey, 1910/1995). Reflections on the direction of scientific research indicate the value motivation of the research, and accordingly, science is a practice due to established values in society. The most objective or "pure" scientific research is valuable in terms of value, as it aims to form correct evaluative judgments. And it's not even a matter of a particular ideology, religion, or worldview. The powerful influence of science explains this fact on society and nature in a broad sense.

The public demand for the development of science can no longer be carried out chaotically and unpredictably. On the contrary, the specifics of their interaction are subject to strategic planning and education: "A science education program is incomplete if it neglects any of the following: a concern for scientific knowledge (certain facts, principles and theories are worth knowing), a concern for the processes and methods of science (reasoning and investigating), direct experience of scientific activity, appreciation of the complex relationships between science and society and the fostering of positive attitudes towards science." (Hodson D., 1985: 26)

We consider the latter to be the most convincing and realistic. Even more, in a way, all these individual philosophical positions take place in the research process. The subjectivism of scientific research consists of the individual search for an innovative way to solve a problem. Objectivism is embodied in the de-personified procedures of the experimental method, and the consensus stage means the use of the formalized language of science to publish the results. In other words, science education is an organic combination of irreconcilable philosophical oppositions.

In the set of tasks solved using science education, the following should be considered especially indicative: mastering of factual knowledge and its critical analysis; use of theoretical knowledge to explain phenomena and processes, predict further development; generation and verification of hypotheses; planning and conducting experiments; an integrated approach to solving scientific problems.

A science education teacher needs to be part of the “research community” and be competent in solving non-standard problems and situations (Burgh G., Nichols K., 2012). Therefore, it is appropriate to say that science education involves using an arsenal of philosophical research methods. In the context of the affirmation and dissemination of European values, science education is supported at the highest level of the EU institution. Thus, the philosophical intentions of J. Dewey’s pragmatism have gained recognition not only among the scientists but also among the bureaucracy at the highest world level.

Constructivism: from radicalism to social conditioning

The philosophical current of constructivism is traditionally considered the dominant paradigm or research program of science education. This opinion is quite justified because constructivism means the fundamental complexity of the phenomenon, process, problem, theory, man, society, and world. Constructivism emphasizes the fundamental possibility of both knowledge of the world and its transformation. This philosophy is also characterized by the rejection of the universality of truth in favor of a pragmatic measure of its effectiveness. Constructivism means emphasizing causation in a multicomponent world. On the one hand, such a strategy of “knowledge in parts” embodies the Cartesian principles of cognition and provides the necessary space for free and independent research. Constructivism as a worldview basis of science education gives the required legitimacy to alternative ways of thinking of students. The classical ideal of education, in the course of which ignorance is replaced by abstract and universal knowledge, in modern philosophy of science and pedagogy is replaced by the priority of the expediency of knowledge, its understanding, and application (Terepyshchyi S., Khomenko H., 2019).

Thus, science education means studying natural sciences by non-scientists: schoolchildren, students, various people. Science education mainly focuses on biology, physics, and chemistry, and the primary method is experimental proof. However, science education is not limited to natural sciences. It includes the methodology of cognitive and social sciences, pedagogical technologies, competencies of logical thinking, and argumentation theory. Under the influence of the philosophy of constructivism, the idea of the teacher’s mission in science education changes: to promote the formation of students’ fundamental principles of scientific thinking, to develop activity and independence of thought and behavior, the importance of the initiative, and responsibility for performance.

Consider in more detail the philosophical explications of constructivism in the paradigm of science education. Peter Slezak defines the range of basic ideas and key principles as follows: “However, the range of philosophical issues raised in the constructivist literature includes abstruse questions whose relevance to practical or theoretical problem in education has been questioned. Thus, among the topics discussed include Berkeleyan idealism, Cartesian dualism, Kantian constructivism, Popperian falsification ability, Kuhnian incommensurability, Quinean underdetermination, truth, relativism, instrumentalism, rationalism, and empiricism, *inter alia*.” (Slezak P., 2014: 1024)

In other words, science education is interested in the truth in its various interpretations and the methodology of its achievement and justification.

The consequences of Berkeley’s subjectivist views are the belief in the special status of knowledge, their unique nature, and mode of functioning. The idea of an objective and independent world of human consciousness is a trap from which world philosophy has sought to find a way out for centuries. Constructivism positions the world as a certain speculative construction formed by the activity of human cognition in the course of the combinatorics of a set of phenomenological experiences. Therefore, skepticism about the existence of the world around us, the adequacy of cognitive procedures, the value of the socio-cultural background is the baggage that can not be translated into pedagogical practice. But there are positive points in the skeptical attitude to knowledge. As we remember, D. Hume’s absolute skepticism woke Kant from a dogmatic dream. And in didactic instructions, skepticism is needed because of doubts and questions that it is possible not just to master information but also to understand and know.

Suppose the world as a whole is a speculative construction or a system of orderly chaos of sensations. In that case, the process of education itself should be considered as the construction of a certain type of worldview, evaluation, and behavior. Such a line of philosophy of education is proposed by I. Kant, who considered education not a transfer of theoretical material, but a process of building (*Bildung*) a person, the development of inherent abilities and talents. In other words, design is the only universal way of human interaction with the world: both social and natural – the material for such combinatorics or design experiences, both personal and collective. The specificity of science education is that the coordinator of such combinatorics or design is a teacher. The teacher has the role of supporting, stimulating, and evaluating the research of students. Therefore, the subject of observation in this case is:

- 1) the behavior of students at the stage of acquaintance with the problem, when the algorithm for its solution is still unknown;

2) activity and degree of understanding of acceptable and effective ways to solve the problem, which becomes evident during the collective discussion;

3) awareness and persuasiveness of students at the stage of presentation of research results.

Empiricism as a critical principle of constructive philosophical research expands the concept of experience. For this epistemological setting, experience is a collectively acquired kind of knowledge, and learning is a process of understanding this experience in a particular situation. The uncertainty inherent in learning requires the creative application of collective experience or previously accumulated knowledge. Thus, theoretical abstractions acquire the necessary expressiveness, persuasiveness, and internalization into individual experience. In essence, learning is the concretization and interpretation of sustainable discursive practices of society, and the educational process is an interaction in the process of assigning such a collective way of defining and understanding phenomena and processes (Petrenko I., Filipchuk V., 2020).

According to the axioms of social constructivism, the discourse of scientific theory is built according to the mental construction of a particular community, i.e., implicitly contains stable principles and attitudes of perception and evaluation of reality. Rational-logical tools of knowledge substantiation play a purely auxiliary role, namely the function of establishing cause-and-effect relationships. And in this context, education in general and science education in particular, there is reason to consider the practice of the hermeneutic circle, ideological and manipulative in nature of its influence. In this context, any cognitive procedure is a desire to find a new algorithm for solving the problem, which corresponds to a lasting public consensus. Undoubtedly, such a logic of substantiation of scientific research contradicts the traditions of Western epistemology and threatens absolute relativism. Naturally, in this context, the problem of demarcation of knowledge, a clear distinction between the scientific and non-scientific way of knowing the world, is particularly acute. At the same time, the problem of knowledge assessment acquires special significance; the need for its verification and falsification in the methodological sense becomes obvious. It is appropriate to consider science education as a total struggle against relativism. The only effective tool for overcoming it is the localization of the problem field, critical analysis of possible solutions by the communicative community, and empirical verification, i.e., reproducibility of the problem result. In other words, the algorithm for overcoming relativism is the basis of the methodology of science education.

Note that relativism is inherent in certain stages of science education, namely at the stage of discussion and competition of various proposals to solve the problem. Relativism as the embodiment of philosophical doubt (in the traditions of J. Berkeley, D. Hume, R. Descartes) is a necessary component of the movement from chaos to order, from uncertainty to construction. Without the application of relativity, it is impossible to reveal the descriptive and interpretive potential of scientific theory. Moreover, an indication of the social nature of scientific theories does not imply their erroneous status. On the contrary, this way of substantiating the discursiveness of scientific practices testifies to their socio-historical approbation, to the effectiveness and demand of society. Based on completeness, consistency, and simplicity, the rationalism of scientific theories expresses the internal coherence of arguments and judgments. The noumenal reality, or reality "as such," is not revealed by scientific theories. And such recognition is a just and conscious rejection of the utopian nature of absolute truth.

If absolute truth is unattainable, then what should be the strategy of operations with relative truth? After all, any scientific theory is an example of such a relative truth. Accordingly, we return to the problem of combinatorics of scientific research tools and the problem of choosing among equivalent and available alternatives to scientific knowledge. And the question also remains unresolved: does the scientific theory describe a phenomenon, or does it provide the necessary model for its interpretation?

Constructivism encourages the availability of alternative choices in attempts to solve problems scientifically. Positioning each fact of reality as constructed in a certain way (both in the sense of formation and in the sense of understanding), constructivism insists on the fundamental cognition of world phenomena, the possibility of their rethinking, and innovative use.

Thus, both radical and social constructivism provide a productive basis for science education. Applying these philosophical principles in pedagogical practice allows achieving a dual goal of learning: mastering socio-cultural experience in the form of ready scientific knowledge and developing critical, analytical, and independent thinking of students in connection with the inherent currents of relativism. There is a distinction between abstract and concrete, general and personal, rational-logical and experimental, meaningful and situational in science education. Learning in such a context is a procedure for establishing such a demarcation, distinguishing between truth and error, facts and illusions, beneficial and harmful.

Postmodernism as a relativistic strategy of cognition

The assertion of relativism inherent in science education logically presupposes an analysis of postmodernist theses in substantiating the paradigm of such a didactic approach. Rhizomatic configurations of modern science (Gough N., 2006), inspired by the philosophy of J. Deleuze and F. Guattari, significantly destabilize the classical tree-like concepts of Western science, the idea of orderly, stable, hierarchical nature of knowledge of the world, a reliable and absolute foundation for the procedure. In science education, the rejection of traditional settled practices of academic theorizing, authority, and a priori domination is postulated. Instead, the problematization of the dominant discourse is carried out, such as the mechanics of I. Newton. And the world around us is understood not as a substantial but as a harmful variable complex of hybrid connections and relations. According to this orientation, some positivist arguments about the essence of science and educational practices are assessed as outdated and biased (Burbules N.C., Linn M.C., 1991). The traditional dualism of the classical theory of cognition is proclaimed by postmodernism as irrelevant and needs to be overcome intellectually (Zembylas M., 2006). Accordingly, science education goals and methods are often based on outdated notions of scientific knowledge, ways to prove and modify the theory. The revolutionary nature of science education in the practical dimension is often a sham, an imitation of free research. At least, each student must be evaluated by the teacher for the work in the lesson, its level, quality, and effectiveness.

This dimension of science education through the prism of ethics is not unique. A more critical perspective of science education is forming an ethical view of the world as Other, a subject and partner of communication. Extrapolation of the face of the Other to the non-human world (Blades D.W., 2006) envisages as the goal of the pedagogical process interaction with the world based on openness to its requirements and principles. Therefore, we consider it fair to say that science education is the implementation of the ethics of responsibility in forming the experience of such a model, the implementation of which will save the world for future generations.

Thus, investment in science education is justified not only in terms of the knowledge economy, modern medicine, and the agricultural sector. Without the professional training of technical specialists, it is impossible to protect humanity from disease, provide food and paid work (Mackenzie J., 2014). Adherents of postmodernism claim that the common opinion that rational science belongs to Western European culture is wrong. Every culture projects its samples of scientific, i.e., evidence-based and sound devel-

opment of the world. And even if the discursive practices of different cultures do not match in the context of their thesaurus or methodology, it is not a sufficient basis for determining the non-scientific status of knowledge.

The natural metaphors of postmodernism challenge a standard scientific view on the world. Unlike the Enlightenment, with its optimism, universalism, critical mind, and belief in progress, postmodernism is a philosophy of pessimism, and therefore of personal responsibility; local truths, i.e., personal beliefs and values, a cynical mind that understands the future as a project and the result of human activity.

For the project to be positive and viable, it is necessary to consolidate collective efforts through dialogue in a real communicative community, including the scientific one. Within the framework of science education, such communication can be presented as an integrative course of different disciplines, implementation of joint school projects, organization and implementation, which will provide acquaintance with worldview, values, motivations, and principles of behavior of different people, different social age, professional level. This discussion format of existing practices in science is significant for an adequate understanding of social, political, and ethical issues of current socio-culture.

Conclusions

The paradigm of science education is based on the principles of the philosophy of pragmatism, constructivism, and postmodernism. The evolution of scientific knowledge in the history of world culture is closely linked to educational practices. The modern knowledge society needs to intensify scientific research and increase mentioned practices' effectiveness. Technologies are evolving and being implemented in everyday life extremely fast. And the social demand in this regard seems to have no limits. The intensity of this demand is so impressive that the revolutionary concepts of the philosophy of science and knowledge in general even look like certain anachronisms compared to modern theories.

The general logic of the development of science and science education is direct proof of the crucial role of communication, coherence, and collective effort in the efficiency and effectiveness of scientific research. Of course, the resources involved in science education and actual scientific research differ significantly: institutional, instrumental, intellectual, professional, material, economic, and so on. However, it will be reasonable to state a specific genetic link in the nature and strategies of scientific re-

search between professional scientists and students who are learning and developing in the course of their approbation and implementation of the acquired experience. In other words, the set of cognitive and methodological resources involved in research processes increases significantly due to implementing science education principles. But the expected result of science education should be considered a new generation, which will no longer form a knowledge society, but a research society.

BIBLIOGRAPHY

- Blades David W., 2006, *Levinas and an Ethics for Science Education*, Educational Philosophy and Theory, Vol. 38(5), p. 647–664. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2006.00217.x>
- Burbules Nicholas C., Linn Marcia C., 1991, *Science education and philosophy of science: Compatibility or Contradiction?* International Journal of Science Education, Vol. 13(3), p. 227–241. <https://doi.org/10.1080/0950069910130302>
- Burgh Gilbert, Nichols Kim, 2012, *The Parallels Between Philosophical Inquiry and Scientific Inquiry: Implications for science education*. Educational Philosophy and Theory, Vol. 44(10), p. 1045–1059. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2011.00751.x>
- Czyż Anna, Svyrydenko Denys, 2019, *Science Education as a Response to the Needs of the Modern Open "Education for Everyone" System*, Future Human Image, Vol. 11, p. 14–21. <https://doi.org/10.29202/fhi/11/2>
- Dovgyi Stanislav, Nebrat Viktoriya, Svyrydenko Denys, Babiichuk Svitlana, 2020, *Science education in the age of Industry 4.0: challenges to economic development and human capital growth in Ukraine*, Naukovyi Visnyk Natsionalnoho Hirnychoho Universytetu, Issue 1, p. 146–151. <https://doi.org/10.33271/nvngu/2020-1/146>
- Gordon Mordechai, 2016, *Why Should Scholars Keep Coming Back to John Dewey?* Educational Philosophy and Theory Volume 48 (Issue 10: Dewey's Democracy and Education in an Era of Globalization), p. 1077–1091. <https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1150800>
- Gough Noel, 2006, *Shaking the Tree, Making a Rhizome: Towards a nomadic geophilosophy of science education*, Educational Philosophy and Theory Volume, 38(5), p. 625–645. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2006.00216.x>
- Fackler Ayça Karaşahinoğlu, 2020, *How Do We Teach Science the Dewey Way?* Kappa Delta Pi Record Volume 56(4), p. 148–150. <https://doi.org/10.1080/00228958.2020.1813499>
- Frank Jeff, 2017, *Realizing a Democratic Community of Teachers: John Dewey and the Idea of a Science of Education*, 7(1), 11. <https://doi.org/10.3390/educsci7010011>
- Hodson Derek, 1985, *Philosophy of Science, Science and Science Education*, Studies in Science Education, Vol. 12(1), p. 25–57, <https://doi.org/10.1080/03057268508559922>
- Lee Eun Ah, Brown Matthew J., 2016, *Connecting Inquiry and Values in Science Education: An Approach based on John Dewey's Perspective*. UNSPECIFIED. <http://philsci-archive.pitt.edu/12563/>
- Mackenzie Jim, Ron Good, James Robert Brown, 2014, *Postmodernism and Science Education: An Appraisal*. International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching. Springer Science+Business Media Dordrecht, 1057–1083.

- Martin Michael, 1974, *The Relevance of Philosophy of Science for Science Education*. Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 1974, p. 293–300.
- Peters Michael A., 2006, *Philosophy of Science Education*. Educational Philosophy and Theory, Volume 38(5), p. 579–584. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2006.00223.x>
- Petrenko Ihor, Filipchuk Vasyi, 2020, *The Specifics of the Formation of Think Tanks' System in Asia (the Case of Japan) and Australia*, Ukrainian Policymaker, Vol. 7, p. 43–51. <https://doi.org/10.29202/up/7/6>
- Pugh Kevin J., Mark Girod, 2007, *Science, Art, and Experience: Constructing a Science Pedagogy From Dewey's Aesthetics*. Journal of Science Teacher Education, Vol. 18(1), p. 9–27. <https://doi.org/10.1007/s10972-006-9029-0>
- Semetsky Inna, 2013, *On the Creative Logic of Education, or: Re-reading Dewey through the lens of complexity science*. Complexity Theory and the Philosophy of Education, Vol. 6, p. 83–95. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2007.00409.x>
- Slezak Peter, 2014, *Appraising Constructivism in Science Education*. International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching. Springer Science+Business Media Dordrecht, p. 1023–1057.
- Svyrydenko Denys, Yatsenko Olena, 2019, *Science education as a way of transforming an anthropological project into human capital*, Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores. Vol. VII, Special Issue. Article No.19, October. <https://doi.org/10.46377/dilemas.v29i1.1930>
- Svyrydenko Denys, Yatsenko Olena, Prudnikova Olena, 2019, *Organicity of the phenomenon of culture as an explication of vitality*, Anthropological Measurements of Philosophical Research, No. 16, p. 7–23. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.188227>
- Tanner Daniel, 2018, *The Lost Sources of a Science of Education*. Kappa Delta Pi Record Volume 54(2), p. 82–86. <https://doi.org/10.1080/00228958.2018.1443678>
- Terepyshchyi Serhii, Khomenko Hleb, 2019, *Development of Methodology for Applying Non-Violent Conflict Resolution in Academic Environment*. Future Human Image, Volume 12, p. 94–103. <https://doi.org/10.29202/fhi/12/8>
- Thorburn Malcolm, 2019, *Social democracy, economic liberalism and physical education: a Dewey-informed review of philosophical and pedagogical possibilities*. Pedagogy, Culture & Society, Vol. 27(1), p. 151–162. <https://doi.org/10.1080/14681366.2018.1513421>
- Thorburn Malcolm, 2020, *Embodied experiences: Critical insights from Dewey for contemporary education*. Educational Research, Vol. 62(1), p. 35–45. <https://doi.org/10.1080/00131881.2019.1711437>
- Tomlinson Stephen, 1997, *Edward Lee Thorndike and John Dewey on the Science of Education*. Oxford Review of Education, Vol. 23, p. 365–383. <https://doi.org/10.1080/0305498970230307>
- Weinstock Henry Robert, 1966, *Dewey's Views on a Science of Education*. The Educational Forum, Vol. 30(4), p. 491–496. <https://doi.org/10.1080/00131726609339754>
- Zembylas Michalinos, 2013, *Science Education as Emancipatory: The case of Roy Bhaskar's philosophy of meta-Reality*. Educational Philosophy and Theory, Vol. 38(5), p. 665–676. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2006.00218.x>

Galina Zhukova¹

Department of Psychology and Pedagogy

National University of Physical Education and Sports of Ukraine

Iryna Mordous²

Department of Methodology of Science and International Education

National Pedagogical Dragomanov University

Virtual Platform of Educational Institutionalism in the Context of Social Transformations

[Wirtualna platforma edukacyjnego instytucjonalizmu w kontekście przemian społecznych]

Streszczenie: W artykule przedstawiono teoretyczne aspekty edukacyjnego instytucjonalizmu w kontekście wirtualizacji procesu edukacji, które zostały zaktualizowane na skutek wspólnych wyzwań społecznych związanych z pandemią COVID-19. Sformułowane przez autorów wnioski wskazują na istniejące zagrożenia dla podejść instytucjonalnych w edukacji, zwłaszcza w kontekście ich przemian podążających w kierunku wirtualizacji. Wirtualno-cyfrowa transformacja edukacji to nie tylko wiele zmian w zakresie innowacyjno-technicznych, pedagogicznych, zarządczych, ekonomicznych, finansowych aspektów, ale także w zakresie wartości. Sytuacyjne społeczno-edukacyjne doświadczenie korzystania z wirtualnych platform potwierdziło potrzebę systematycznego badania wirtualizacji środowiska edukacyjnego w ramach teorii instytucjonalizmu i jej konceptualizacji w celu stworzenia alternatywnych podejść do już istniejących technologii sprawnego funkcjonowania systemów edukacji.

Summary: The article deals with theoretical aspects of educational institutionalism in the context of the issues of virtualization of the educational process, which have been updated as a result of modern social challenges associated with the COVID-19 pandemic. The conclusions formulated by the authors state the existing threats to institutional approaches in education, regarding their shift towards virtualization. Virtual-digital transformation of education forms not only a number of innovative-technical, pedagogi-

¹ Galina Zhukova, Department of Psychology and Pedagogy, National University of Physical Education and Sports of Ukraine, 1 Fizkul'tury str., Kyiv, Ukraine, 03150, galinazh1299@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1248-4669>.

² Iryna Mordous, Department of Methodology of Science and International Education, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrohova str., Kyiv, Ukraine, 010601, i.a.mordous@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1659-001X>.

cal, managerial, economic, and financial but also value changes. The situational socio-educational experience of using virtual platforms has confirmed the need for a systematic study of the virtualization of the educational environment within the framework of the theory of institutionalism and its conceptualization to create alternative approaches to existing technologies for the efficient functioning of the education system.

Słowa kluczowe: filozofia edukacji; instytucjonalizm; edukacja; edukacyjny instytucjonalizm; przemiany społeczne; wirtualna przestrzeń edukacyjna.

Keywords: philosophy of education; institutionalism; education; educational institutionalism; social transformations; virtual educational space.

Introduction

Socio-economic, epidemiological-quarantine, moral and ethical challenges of our time, changes in axiological and ontological vectors, the rapid development of artificial intelligence, nanotechnology, bioengineering, formation of digital society, virtualization, these and other phenomena could not but have a significant impact on changes in education as a social institution. The shift of the traditional educational system from offline to online, where the trends of virtualization, digitalization, diversification, and evolution of the educational space have become real processes for all levels of education: from preschool to higher and informal, requires a philosophical rethinking and updating of scientific research in this context.

As it is well known, a social institution and educational institutionalism is no exception, generates fairly clear norms and rules of human behavior in society. Thus, in terms of social transformations associated with changes in the vector of the educational trajectory towards virtualization, we state as an indisputable fact: firstly, the presence of a regulated influence on the formation of moral and ethical values, culture, public consciousness, rights, duties, communicative norms, behavioral rituals and traditions of society; secondly, social institutionalism both accumulates and represents the corresponding stereotypes that create prerequisites for the formation of hermeneutical meanings and interpretation of phenomena; third, evolutionism is inherent to institutionalism, and is characterized by reflexivity, rationalism, and self-improvement; fourth, a social institution is a subject of social relations and processes of a collective-mass format, determined by the organization, equipment, manageability, etc.

Traditionally, education as a social institution has an integrated, interdisciplinary nature, where classical structuralism of F. de Saussure is combined with neo-institutionalism of J. Meyer, normative institutionalism of J. March, communicative society of J. Habermas, social constructiv-

ism of J. Searle, etc. This suggests that this phenomenon is a synthesis of many stable known and unknown variable elements of the system of equations regulating the functioning of a social institution in the context of innovation and socio-educational issues of our time.

The processes of virtualization of education in the context of globalization and quarantine restrictions associated with the pandemic caused by COVID-19 have led to the emergence of some tasks that arise within the existing theories of educational institutionalism. Virtual educational platforms, which were considered a technical/applied/latest/information and communication tool for ensuring educational activities, functionally developed their potential for organizational and managerial systems on a global scale. That is, educational institutionalism, changing, so to speak, the “appearance” – form, cannot even partially change its essence, and therefore, like any other social phenomenon, this phenomenon needs a socio-philosophical analysis.

“This pandemic has successfully forced a global shutdown of several activities, including educational activities, and this has resulted in tremendous crisis-response migration of universities with online learning serving as the educational platform. The crisis-response migration methods of universities, faculty and students, challenges and opportunities were discussed and it is evident that online learning is different from emergency remote teaching, online learning will be more sustainable while instructional activities will become more hybrid provided the challenges experienced during this pandemic are well explored and transformed to opportunities.” (Babatunde O.A., Soykan E., 2020, p. 1)

Thus, the philosophical analysis of a certain issue of educational institutionalism in the context of both local and global virtualization of the educational process will allow us to formulate several theoretical, interdisciplinary, integrated tasks, outline possible prospects and consequences of their social implementation. The authors of the article, narrowing the scale of this fundamental research, aim to analyze the classical and modern philosophical and educational discourse of institutionalism within the framework of social challenges of our time.

Theories of educational institutionalism

Given the objective absence of an “unambiguous” and “universal” definition of the concept of “social institution”, there are many attempts to interpret the classical definition, which to a certain extent, in our opinion, does not change its essence. Nevertheless, it would be more logical to de-

termine the appropriate direction of institutionalism based on the position of analytical expediency. In our scientific search, we adhere to the definition of the concept of “social institution” in the context of social philosophy. Its definition in encyclopedic publications of record is a peculiar generalizing result, a characteristic and an assessment of the current diverse and contradictory state of socio-philosophical ideas about the “social institution”.

The encyclopedia prepared by the H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine states: “social institutions nowadays are considered a multidimensional social entity, the most important components of which are:

- a) social level inherent to the relevant institution, variety or localized forms of public consciousness, which can be characterized by the presence of specific knowledge, concepts, theories, views, beliefs, principles, etc.;

- b) set of social forms of activity inherent in this institution;

- c) system of characteristic relations, relationships, and connections between people;

- d) stable set of formal and informal rules, values, norms, attitudes, and other social regulators inherent in institutions that mutually agree on the forms of activity and relations between people in the appropriate system of social roles and statuses;

- e) social network of organizations, institutions, and establishments specific to a particular institution.” (Philosophical encyclopedic dictionary, 2002, p. 242)

The majority of foreign scientific reference literature does not provide a generalizing non-objective definition of the term “social institution,” but it contains an almost identical list of constituent features of the term “social institution” regarding a specific study of a particular author representing the relevant scientific direction. It is noted that this list reflects the identity of positions of representatives of social philosophy and classical philosophy. Thus, the term “social institution” means:

- a) self-replicating “complex social forms” – governments, family, language, universities, medical institutions, business corporations, and legal systems;

- b) “less complex social forms” – agreements, laws, rules, social norms and rituals;

- c) set of positions, roles, norms, and values that are embodied in the corresponding types of social structures and the formation of stable patterns of human activity;

- d) “social practice”, which includes meaningful practical goals and consequences. These are schools, shops, post offices, the police, the British monarchy, etc. (Scott, 1995).

Focusing on this approach, we consider the phenomenon of education as a social institution. Thus, it is possible to determine the existing uncertainty of scientific opinions in this area. And this is not surprising since education, in its various institutional and activity forms, is somehow integrated into most social institutions. Under such conditions, it is quite appropriate to focus on the existing definitions that fit into the content of our understanding of the phenomenon of “social institution”. In particular, it is worth noting the definition that education as a social institution is: “a set of organizations and institutions that operate in accordance with their own laws and rules; a system of relations, role functions, norms of rules that arise in learning process between different subjects of the educational process; a relatively stable and long-term type of relationships and behavior of people.” (Voronenko, A., 2010, p. 62)

Considering the interrelated concepts of education and culture, most scientists are inclined to believe that education is rather a socio-cultural phenomenon that develops organically, historically, and evolutionarily within the relevant direction and socio-temporal challenges.

“Within the sociological approach, education is studied as a socio-cultural institution in its development and functioning, as well as given its structure, ways of organization, dynamics of its social structure and its interaction with other social and public institutions.” (Chepak V., 2011, pp. 13–14)

The fundamental study on neo-institutionalism is considered, without exaggeration, the work by J. Meyer and W. Rowan “Institutionalized Organizations: Formal Structure as a Myth and a Ceremony”, where special attention among the others was paid to educational issues (Meyer J., Rowan W., 1977).

In the 1990s, the situation concerning the institutional dimension of education research has begun to change. A fairly broad group of researchers representing various areas of the scientific tradition has already joined this issue. But the quantity, according to J. Meyer and B. Rowan, did not develop into quality. As early as 2006, they stated that the application of new institutionalism in the field of educational research remains episodic and heterogeneous. However, new institutional practices and new forms of educational organizations have emerged. Scientists focus on the following aspects: firstly, pluralization in the educational field, taking into account the differentiation in the provision of educational services; secondly, the changes in the organizational structure of educational institutions; thirdly, the features of current trends in institutional support, implementation of education management (Meyer J., Rowan W., 2006).

As a social institution, education includes both the institutions (a system of norms and rules) and organizations (educational establishments,

educational institutions, schools, institutes of higher education, etc.). W. Scott presents three approaches, in particular, in the context of distinguishing the concepts of "organization" and "institution" (Scott W., 1995).

Firstly, it is a tradition founded by D. North, who emphasized that institutions create the game's rules, and organizations are the players. Therefore, under such conditions, organizations can actively assist in the process of creating rules, trying to formulate rules that are comfortable for them. Secondly, according to O. Williamson, one should focus on the regulatory properties of institutions when considering this issue. As an economist, O. Williamson emphasizes that the design of an organization as an institutional form is carried out for the efficient management of economic transactions. Under this approach, organizations as social institutions are created by appropriate organizational "agents" and determined by their choices and needs. Thirdly, sociologists (in particular, J. Meyer & B. Rowan, L. Zucker, Fr. Dobbin, and others), as noted by W. Scott, focus not on the differences between organizations and their institutional environment but the strong links between processes occurring at the social and even transnational levels, and the structures and functioning of specific organizations (Scott W., 1995).

L. Zucker carefully justifies this approach. He claims that organizations are the dominant end-to-end institutional form in modern society, containing internal institutional structural elements that are in close relations with the environment (cultural, economic, political), which is also a kind of "repository" of institutions (Zucker L., 1983). As a result, social institutions and their various forms as such act as institutional capacities that cause changes in other areas of social life.

When studying educational institutionalism, it is impossible not to pay attention to the structural and functionalist concept of T. Parsons. One of the key concepts in T. Parsons' research is the concept of "norm", which refers to the processes of institutionalization of normative culture in social systems, which, in fact, is the university. Normative culture is based on values. T. Parsons and J. Platt noted: "customs and norms of academic freedom and academic position are two structures that are most institutionalized in the American higher education system. [...] This is a guarantee, the basis of the freedom necessary for learning and research." (Parsons T., Platt G., 1968, p. 509).

In our opinion, these institutionalized norms are precisely the institutions that determine the nature of the internal structure and activities of the university as an institution, its relations with the external, in its turn also institutionalized, environment.

The institution of education's considered institutional and organizational interpretations are, as we have mentioned, a continuation of the case started in the late 70's – early 80's by J. Meyer and B. Rowan. In particular, this applies to the categorical apparatus used. As noted by J. Hass, the key to understanding the meaning of the legacy of the mentioned scientists is "myth and ceremony": "Organizational structures are 'mythical' in the sense that they are related to general assumptions about the 'right thing'. They are 'ceremonial' in the sense that they are reproduced through certain traditional actions in the same way as in religion: actions are not questioned and no active calculation of efficiency is carried out. [...] A significant component of everyday organizational life has the nature of the ceremony and adheres to myths." (Hass J., 2007, p. 117)

Analyzing the works of J. Meyer and B. Rowan within the framework of organizational institutionalism, T. Hallet identifies two areas where the place and role of myth in the activities of organizations (including educational ones) are justified. Firstly, myths are "universally recognized cultural ideals that provide a rational basis for how organizations should function." (Hallet T., 2010, p. 54).

At the same time, it is important to note that these principles/ideals in the form of norms, rules, and processes are determined more by historically formed values than by empirical data. But this does not mean that myth as a phenomenon is a falsification. Myth is a socially necessary, historically formed natural reflection of being in human consciousness.

Secondly, according to the tradition established by J. Meyer and B. Rowan, T. Hallet believes that myth ensures the legitimacy of the organization's activities in society at the macro level. Accordingly, there is a contradiction between the formal structures that ensure legitimacy and the organization's operational activities. Overcoming this contradiction involves not only correspondence to myths but also revealing evidence that these myths are valid. Under these conditions, there should be "a ceremonial presentation of the close relationship between formal structures and professional activities of organizations, which masks the gap between them." (Hallet T., 2010, p. 54).

To reach these generalizations, representatives of organizational institutionalism relied on the analysis of a wide range of empirical materials concerning the organizational nature of social reality. Their methodology could not but rely on the existing at that time (late 70's – beginning of 80's) philosophical legacy of C. Lévi-Strauss, R. Barthes, G. Sorel, J. Campbell, M. Eliade, and the other authors of quite numerous theories of social mythology.

As for the field of education, this issue is considered to clarify the mechanism of stability of social norms, taking into account the efficiency of reform efforts in that area, their impact on the evolution of the organizational component of education: "When implementing reforms, it is necessary to take into account that the educational space is stratified, its participants differ in status, power, and ability to influence educational norms. Given this, transformation costs are distributed unevenly among agents in the event of a change in the norm. This condition, as well as cultural inertia and uncertainty in the volume of transformation costs, cause the emergence of pressure groups that prevent changing norms." (Shchudlo S., 2012, p. 81).

Thus, education as a socio-cultural institution, within the framework of the principles of cognitive rationality, forms theories and practices of praxeological guidelines, regulates and consolidates social expectations, legal norms, moral and ethical values.

Considering the signs of social transformations caused by the COVID-19 pandemic, education, namely the process of implementing educational activities, is changing its form towards virtualization of the educational environment, new norms, rules, ceremonies, traditions are emerging. This means that the theory of educational institutionalism requires fundamental scientific research for modernization and efficient accommodation.

Virtualization of the educational space

The practice of implementing the virtual environment, even at the spontaneous and empirical level, in educational institutions of any profile or level is to use the latest virtual reality technologies in the educational process, which contributes to the formation of creative, abstract, non-reproductive thinking of an individual. The unlimited potential of the virtual environment provides opportunities for innovative development of the individual, impartiality, and prejudice of thought, objectivity in assessing one's own capabilities, simulative variability, etc.

Experience has shown that the virtualization of the educational space has intensified paradigm changes both in pedagogical science and education in general, which has become a strategic task of reforming education in the 21st century. In addition, in the context of the COVID-19 pandemic and the introduced quarantine measures, traditional pedagogical practices could not solve educational tasks in full at a sufficient level. This means that the experience of using the capabilities of information and communication technologies and the global Internet, electronic and digital media,

software tools for educational purposes within the framework of distance learning (sometimes, virtual academic mobility) has come in handy (Savenkova L., Svyrydenko D., 2018).

Most educational institutions have switched for distance learning and changed the management and administrative content of educational activities. Educational and methodological support and access to it were transferred to the plane of the virtual educational space, which led to the activation of the process of developing and improving various platforms and management systems. For example, the most popular in Ukraine, and not only, is the virtual learning environment Modular Object-Oriented Dynamic Learning Environment (MOODLE), which is a web application that provides opportunities for creating various educational electronic resources to support and implement online learning.

The virtual educational space itself is both a cause and a consequence of the processes of globalization in education. The virtual environment rationally implemented in the educational process solves many educational and methodological tasks, including information content, relevance, efficiency, motivation, objectivity, distance, technology, communication, integration, etc. Thus, the process of virtualization of the education system is being transformed into a progressive alternative to the classical educational system.

“Innovative education now acquires the main tasks in the context of the fact that it is: 1) an integral part of the socialization of the individual since a person acquires knowledge, skills, values, norms in the process of education; 2) the system of informatization included in educational programs of various schools and educational institutions is implemented in the learning process; 3) the institutionally organized activity provided by the system of educational institutions; 4) the characteristics (or feature) of the intellectual development of the population; 5) the level of education of various social groups that determine the economic and cultural potential of society.” (Voronkova V., Kyvliuk O., 2017, p. 94).

Virtualization of education is not a natural process, although it has become more active as a result of social challenges. This process is accompanied by a series of difficulties and resistance, including labor intensity, human resources (lack of desire for self-development, self-improvement, a conservatism of views, physiological features, psychological dependencies), unequal technical and network opportunities, one-time/primary financial costs, language barrier and preventive requirements, etc.

“Implementation of the virtual university idea is an important issue of contemporary education discourse. This process contains a complex of issues of legal, psychological, economic, pedagogical, and social nature. Re-

alization of any idea, even under the unequivocal justification of its importance and expediency, requires harmonization of a huge amount of detail. Searching for the optimal model of the virtual university together with the necessity to fit it into the general context of the social and political structure of a particular region, state, educational space as such is also a complex and ambiguous issue.” (Svyrydenko D., Kyvliuk O., 2020, p. 38).

Universities’ organizational, managerial, educational, and pedagogical activities and almost all educational institutions of various levels and specifics are now in a state of transformation. Implementing virtual systems in this context is a crucial task. In our opinion, virtualization of the educational space shall reduce the gap between the administrative and managerial components and pedagogical and academic activities. In other words, new virtual products contribute to the standardization and universalization of relevant types of educational activities, connecting and integrating processes that were historically considered independent.

In fairness, it should be noted that the virtualization of education is associated with the emergence of a number of issues and changes in the worldview in general. The fetishization of virtual opportunities can cause issues related to self-identity and functional redistribution, that is, the concept and its primary meaning “subject of learning” of the student/pupil will cease to be central, reformatted into the concept of a “user”, and the professor/teacher begins to be associated with an individual, and even more so, not a carrier/translator of knowledge with certain professional competencies, skills, experiences of pedagogical skill and human qualities, but with a “communicator” or an intermediary between the virtual and classical educational and pedagogical environment: “Virtual educational space shall be considered as the interaction of an individual not with nature but with virtual reality, the one that opens up opportunities for active reality [...] in the educational plane using communicative, informational, scientific, educational, etc. functions; virtual educational space shall contain virtual objects of only educational and cognitive content and shall comply with the principles of relevance, significance, scientificity, consistency, probability, informativeness, etc.; virtual educational space shall function only within real conditions within a clearly defined time frame and shall not create psychological discomfort.” (Hubska H., 2019, p. 40)

The issues of education virtualization are often associated with a lack of acceptance or understanding of the mechanisms for achieving practical goals. Modifying classical concepts of didactics within the framework of its virtualization and digitalization made it necessary to intensify scientific research and improve educational technologies in this context.

Indeed, there are no adequate/ideal models that explain whether complex educational systems and their functioning are provided, especially in the face of social instability and global epidemiological challenges. Theoretical grounds in comparison with the first attempts to virtualize education look much more attractive than they turned out in real conditions. The critical question is whether these virtual systems, which rebuild the institutional grounds of educational institutions, will work as well in practice as in theory: "The penetration of virtuality into the educational space is quite natural and is due to economic and socio-cultural factors. However, it is important to pay attention to the fact that virtuality shall not absorb or replace the educational system, remaining as one of the components in it, that ensures the compliance of learning results with the requirements of the time, the viability, and the significance of education as a cultural institution. Virtualization of the educational space mediated by telecommunications technologies shall preserve, first of all, the status of a tool that optimizes educational activities. In the context of accelerating the pace of life, unprecedented increase in the volume of new knowledge, and the need for constant updating of knowledge, full-fledged education would hardly have been implemented without the involvement of modern technologies. The virtualization of the educational space shall be carried out in parallel with improving the information culture of the individual, developing the ability to find, analyze and systematize information, separate true knowledge from false, and use information for self-realization." (Trach Y., 2018, p. 170)

Thus, virtualization of the educational space is a long process that requires careful research in the context of managerial, value, legal, moral, ethical, and economic aspects of virtualization. Taking these and other aspects into account will serve to reduce possible dangers and threats and create new issues that will affect the development of education and society as a whole.

Conceptualization of virtualization of educational institutionalism

Within the framework of modern social challenges and the forced transition from offline to online education, shifting the emphasis towards electronic information and reference resources, virtual educational platforms, information and communication environments have given rise to socio-philosophical issues of rethinking or reformatting the phenomenon of educational institutionalism in the context of its virtualization.

It is appropriate to say that an institution is an organism/phenomenon that does not exist without people and their relationships considering educational institutionalism through the prism of a socio-cultural approach. That is, it is a social mechanism of collective action that functions in any society and can idealize certain processes. On the one hand, denying everything “old”, and on the other hand, not perceiving anything “new”.

The virtual space itself, as such, was primarily considered a space of freedom for the development of individual capabilities of personality. Giving institutionalism signs of virtuality, or vice versa, virtualization of institutionalism modifies both the first and the second phenomena. In our opinion, the rules, norms, management, and organizational systems, values, and culture of behavior are changing, which as a result changes traditions and forms new ceremonies in communication and social connections.

“Firstly, organizations and institutions are a product of society (socially constructed). In this capacity, they are as much a myth (in the anthropological sense), as a reality. Secondly, organizations and institutions are constantly replicated (reenacted); this is consistent with the logic of Hoffmann, Garfinkel, Giddens, and others that structure and rules are reproduced by people in the same way that roles are reproduced in the theater (reproduced dramatically). Rules and structures exist since many of us believe they do exist; thus we do not question them (taken-for-granted) or impose them on other people.” (Hass J., 2007, p. 115–116)

There are many external and internal factors: socio-economic, cultural, political, epidemiological, and quarantine, which historically influenced and still affect the evolution of educational institutionalism and as a result can have both positive and negative impacts. H.-D. Meyer’s research highlights that American society, both in the social and political context, has changed radically in the recent decades. There has been an “erosion” of key grounds regarding American education’s unique characteristics and peculiarities. Firstly, the idea of “socio-economic inclusion” does not fit in with “growing socio-economic segregation”. Secondly, “religious and moral inclusion” no longer works in the context of “moral and religious relativism” and cultivated “personal freedom”. Third, the idea of “cultural assimilation” is being replaced by the idea of “multiculturalism”. Under these conditions, the “American dream” as a mythologized image of the “American idea” becomes “problematic” (Meyer H.D., 2006).

In our opinion, the approach to the study of these processes in American education (substantiated and implemented by H.-D. Meyer) is universal. Its application looks quite correct and productive concerning any national education system. Ukraine is no exception. The processes of reform, modernization, standardization, universalization, informatization, digita-

lization, and virtualization have not spared Ukrainian education. All of the above processes are impossible in the absence of equally important institutional configurations: political stability, economic competitiveness, national identity, information culture, digital literacy, “network equality”, etc.

In his research, M. Hercheui identifies a large gap in the scientific understanding of how institutions influence online interaction processes, where institutionalism is still marginal to most scientific research in the field of virtual communities (Hercheui M., 2011).

The shift to the virtual plane changes both organizational and managerial, and educational and pedagogical functions, which are being revised from their significance for the preservation and development of the socio-cultural and economic environment. To this end, educational institutions shall cooperate with all interested parties, identifying the most efficient ones for themselves and including them in their own practice of the processes of modernization and implementation of educational activities.

A collective study of Australian universities on the experience of online education, which was conducted among undergraduates and postgraduates, regarding their impressions of immersion in a virtual environment, was summarized by S. O’Shea, C. Stone & J. Delahunty as follows: “1. High-quality courses that are specifically designed for online learning; 2. Online learners being treated just as important as face-to-face learners and communicated with regularly and appropriately; 3. Academics being accessible and responsive online and engaging regularly and positively with students; 4. Student forums can be problematic and often not well moderated – there is a need to ensure good design and responsiveness of the moderator; 5. More assistance with the technology.” (O’Shea et al., 2015, p. 56)

In addition, this study confirmed the need for further research on the efficiency of the online education environment.

M. Maiese argues in his research that since scientific practices and educational systems are centered on digital technologies, the online learning environment and are conditioned by a certain set of rules, norms, conditions, and collective expectations, internal cognitive processes depend in part on socio-cultural and economic contexts. According to the author, the “mental institution” shapes what, why, and how students learn and how they understand the values and purpose of learning. In addition, the “mental institution” simultaneously poses a threat to limit students’ communication abilities and allows distorting the idea of the limitations of higher education by forming neoliberal values: “In terms of ideology, neoliberalism emphasizes the values of individualism, consumerism, and personal gain; and these market values shape our shared expectations re-

garding what count as rational and responsible forms of human agency. It becomes routine and “normal”, for example, for agents to focus on increasing their ‘human capital’ and advancing their economic ends, and irrational or peculiar for them to engage in pursuits that are not valued in the marketplace. There is little doubt that these expectations and habitual modes of valuation have infiltrated the mental institution of higher education.” (Maiese M., 2021, p. 286)

The integration of e-learning into educational processes, according to P. Boezerooij, M. van der Wende and J. Huisman, is a strategic task for higher education institutions in the following variability: traditional, face-to-face, campus-based education (back-to-basics), flexible on-campus delivery of education (stretching-the-mould), or anytime, anywhere education (world campus) (Boezerooij et al., 2007). Universities with the “world campus” strategy are different from higher education institutions with the “back-to-basics” strategy, as they focus more on accessibility, flexibility, openness, and the use of information and communication technologies, where the existing educational environment is becoming more focused on the labor market and is competitive.

The implementation of open educational practices within the framework of higher education strategies is still at the stage of formation, where it is necessary to overcome a number of challenges at the institutional level (financing, human resources, technological and digital opportunities, etc.) for more mass use of the institutional policy of openness. The institutional educational environment focused on personal learning is considered by most higher educational institutions as one that needs to be improved by modifying the processes of teaching and learning in the process of using digital technologies and information and communication tools. Open educational practices go beyond the formal framework, integrating academic and non-academic institutions of both collective and personal nature.

“Distance learning can be appropriate and efficient if the following requirements are met: careful planning and design of the educational process based on the use of digital tools that support the main types of pedagogical activity; availability of high-quality educational and methodological developments and tasks in electronic form, available to students at any time from any place of stay; planned sequence of their assimilation and implementation, which provides the use of the latest pedagogical technologies; high level of information and communication competence of all participants in the educational process” (Tepla O., 2020, p. 76).

Online education has traditionally been seen as an alternative way to expand educational opportunities in the context of lifelong learning and the principles of continuing education. However, the conditions of the

COVID-19 pandemic have forced the pedagogical community, from teacher to pupil, of all levels of education, to quickly adapt to the virtual capabilities of the educational environment. It would seem that all the known components of this system, when forming a certain set, create an infinite set of variables, generating an unknown sequence of unpredictable events.

Research on the virtualization of the educational environment requires the consolidation of both short-and long-term solutions. These studies are characterized by the need to develop both educational and managerial institutional models to solve urgent issues of education in the conditions of quarantine measures, including digital transformation of educational institutions, virtualization of educational platforms, modernization of the learning process, variability of modeling of educational environments in the online plane, innovation of educational systems and institutional forms, etc.

Conclusions

Thus, the socio-philosophical analysis of the issues of virtualization of educational institutionalism in the context of modern social challenges associated with the COVID-19 pandemic allowed us to formulate a number of theoretical judgments: the existing educational institutionalism, like the one that can be the replacement, mostly remains poorly researched; educational institutions as institutions moving to the digital plane, with appropriate traditional rules, norms, “ceremonies” need to be reformed; virtualization of the educational process requires careful planning, design and systematization; spontaneous situational use of virtual educational platforms now need to be considered as emergency measures to eliminate the current situation; the relevance of acquiring digital competencies is motivated and significant; modernization and adaptation of traditional pedagogical principles to changing the form of the educational environment shall be implemented in the educational process regardless of industry specifics; the introduction of large-scale measures to overcome “network inequality” shall be implemented simultaneously with the improvement of digital literacy and media culture of society in general; the study of virtualization of the educational environment within the framework of the theory of institutionalism shall be intensified within the framework of creating alternative approaches to the existing educational and pedagogical technologies for the functioning of the education system, etc.

In the institutional dimension, the interaction between the traditional educational system and its virtual innovation looks unbalanced towards

the informal component. In other words, there is a certain radicalism in the perception of changes in educational institutionalism towards virtualization: from awareness of the necessity to fundamental rejection. In educational institutions of different specifics and levels this issue is solved differently, but, as a rule, educational institutions that already had an experience of using elements of online education in the learning process were in a more favorable position. Harmonious use of the possibilities of digital technologies, virtual environments, network content within the traditions of educational institutionalism, regardless of situational circumstances and social challenges, can become the key to self-improvement and self-reproduction of the education system, which is constantly transformed and modified regardless of external changes and spontaneous processes in it.

In our opinion, virtualization of the educational process, despite its spontaneity and situational nature is an indisputable experience of both positive and negative nature to achieve efficiency within the framework of scientific progress in socio-philosophical research of educational institutionalism due to the introduction of quarantine measures on a global scale.

BIBLIOGRAPHY

- Babatunde Olasile Adedoyin and Emrah Soykan, 2020, *Covid-19 pandemic and on-line learning: the challenges and opportunities*, Interactive Learning Environments, Vol. 28, p. 1–11. <https://doi.org/10.1080/10494820.2020.1813180>
- Boezerooij Petra, Marijk van der Wende and Jeroen Huisman, 2007, *The Need for ELearning Strategies: Higher Education Institutions and Their Responses to a Changing Environment*, Tertiary Education and Management, Vol. 13, Issue 4, p. 313–330. <https://doi.org/10.1080/13583880701535471>
- Chepak Valentyna, 2011, *Theoretical and methodological foundations of the formation and development of the sociology of education*, Teoprint LLC, Kyiv.
- Hallet Tim, 2010, *The Myth Incarnate: Recoupling Processes, Turmoil and Inhalited Institutions in an Urban Elementary School*, American Sociological Review, Vol. 75, No. 1, p. 52–74. <https://doi.org/10.1177/0003122409357044>
- Hass Jeffrey K., 2007, *Sociological neo-institutionalism and analysis of organizations (preface to the section)*, Bulletin of St. Petersburg University, Vol. 8, Issue 3, p. 112–125.
- Hercheui Magda D., 2011, A literature review of virtual communities The relevance of understanding the influence of institutions on the online collective, Information, Communication, and Society, Vol. 14, Issue 1, p. 1–23, URL: <https://doi.org/10.1080/13691181003663593>
- Hubska Hanna, 2019, Retrospective analysis of the concept and phenomenon of “virtual educational space in the context of the implementation of international educational activities”, Educational discourse: collection of scientific works, No. 10(1–2). P. 35–44. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.10\(1-2\)-4](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.10(1-2)-4)

- Maiese Michelle, 2021, *Online education as a "Mental Institution"*, *Philosophical Psychology*, Vol. 34, Issue 2, p. 277–299. <https://doi.org/10.1080/09515089.2020.1828573>
- Meyer John W. and Brian Rowan, 1977, *Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony*, *The American Journal of Sociology*, Vol. 83, No. 2, pp. 340–363.
- Meyer Heinz-Dieter, 2006, *The Rise and Decline of the Common School as an Institution: Taking "Myth and Ceremony" Seriously*, *The New Institutionalism in Education*. State University of New York Press.
- Meyer Heinz-Dieter and Rowan Brian, 2006, *Institutional Analysis and the Study of Education*. URL: <https://www.sunypress.edu/pdf/61339.pdf> (23.01.2021).
- O'Shea Sarah, Cathy Stone and Janine Delahunty, 2015, *I 'feel' like I am at university even though I am online. Exploring how students narrate their engagement with higher education institutions in an online learning environment*, *Distance education*, Vol. 36 (1), p. 41–58. <https://doi.org/10.1080/01587919.2015.1019970>
- Parsons Talcott and Platt Gerald M., 1968, *Considerations on the American Academic System*, *Minerva*, No. 6(4), p. 497–523.
- Philosophical Encyclopedia*, 2002, Abris, Kyiv.
- Savenkova Liudmyla and Denys Svyrydenko, 2018, *Academic Mobility and Academic Migration Issues: the Case of Ukrainian Higher Education*, *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*, No. 13, p. 57–65. <https://doi.org/10.31392/iscs.2018.13.057>
- Scott Richard W., 1995, *Institutions and Organizations. Ideas, Interests and Identities*, SAGE Publishing.
- Shchudlo Svitlana, 2012, *Higher education in search of quality: quo vadis*, Kolo, Kharkiv-Drohobych.
- Svyrydenko Denys and Valentyna Kyvliuk, 2020, *Virtual university: education as a lifestyle*, *Educational discourse: collection of scientific papers*, No. 28(11), p. 38–50. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.28\(11\)-3](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.28(11)-3)
- Tepla Oksana, 2020, *Relevance and significance of the use of ICTs in the work of teachers in quarantine conditions*, *Innovative transformations in modern education: challenges, realities, strategies: collection of materials of the 2nd All-Ukrainian open scientific and practical online forum*, URL: http://man.gov.ua/files/49/Forum_Innovacijni_transformaciyi_2020.pdf (10.01.2021).
- Trach Yuriy, 2018, *Virtualization of education as a phenomenon of modern culture*, *Culture and art in the modern world*, No. 19. pp. 164–172. <https://doi.org/10.31866/2410-1915.19.2018.141370>
- Voronenko Alexandr, 2010, *Education as a social institute: theoretical and methodological issues of studying*, *Philosophy and Social Sciences*, No. 2, p. 61–66.
- Voronkova Valentyna and Olga Kivlyuk O., 2017, *A person in the educational space of a SMART society*, *Interdisciplinary research of complex systems*, No. 10-11, p. 89–96.
- Zucker Lynne G., 1983, *Organization as Institutions*, in: *Research in the Sociology of Organizations*. Vol. 2, p. 1–47. URL: https://www.sabin.org/sites/sabin.org/files/restricted/Zucker_Orgs_as_Insts_83.pdf

Agnieszka Laddach¹

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Współczesne próby autoreformy Kościoła w dobie kultury pluralizmu.

Przyczynek do szczegółowej analizy

[The Current Attempts of the Roman Catholic Church's Self-reformation in the Age of Pluralism Culture. Contribution to a Detailed Analysis]

Streszczenie: Celem autorki jest próba określenia kierunku, w jakim zmierza autoreforma Kościoła funkcjonującego w świecie, a więc także w kulturze pluralizmu. We wstępie przedstawiono cechy kultury pluralizmu. Następnie omówiono synody i konferencje biskupów jako dwie wybrane struktury Kościoła. Scharakteryzowano je w kontekście Tradycji Kościoła katolickiego, ze szczególnym uwzględnieniem nauczania soboru watykańskiego II, jak również toczącej się później dyskusji w środowisku amerykańskich teologów. Źródłem badawczym do podjęcia tej refleksji jest opracowanie Jana Perszona *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej* z 2009 r. oraz publikacje ukazane po roku wydania wymienionej monografii. Publikacjami tymi są wybrane dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego oraz komentarze do nich, funkcjonujące w ramach amerykańskiej eklezjologii.

Summary: The aim of the article is to attempt to characterize the direction of the Roman Catholic Church's self-reformation in the context of a culture of pluralism. The paper's introduction presents features of the pluralism culture. Then synods and bishop conferences are discussed as two selected sections of the Church. They are characterized in the context of the Tradition of the Roman Catholic Church, with particular emphasis on the teaching of the Second Vatican Council, as well as the ongoing discussion by the American theologians. The research source is a monograph (2009) by Jan Perszon *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej* [English version of the monograph's title: *Ecclesia semper reformanda? Collegiality of the Church in Post-conciliar American Ecclesiology*], and papers published after 2009th. These publications are selected documents of the Roman Catholic Church and comments to them within the framework of American ecclesiology.

¹ Agnieszka Laddach, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Teologicznych i Artystycznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, Polska, Laddach@interia.pl, <https://orcid.org/0000-0002-2823-8550>.

Słowa kluczowe: teologia; eklezjologia; kolegialność; Kościół rzymskokatolicki; pluralizm; kultura.

Keywords: theology; ecclesiology; collegiality; the Roman Catholic Church; pluralism; culture.

Jednym ze znaków współczesności jest pluralizm. Stanowi on wielość faktów, mnogość możliwości, alternatywność rozwiązań, wielogłos, okoliczność dokonywania wyborów. Jak zauważył Alfred Wierzbicki, pluralizm niesie napięcie, konflikt i walkę kultur. Równocześnie w swojej semantycznej ambiwalencji jest spotkaniem we wspólnocie sensu osób oraz środowisk ludzkich posiadających odmienne doświadczenia, a także założenia (Wierzbicki A., 2012, s. 41–42). Tak rozumiany pluralizm w istotnym zakresie określił stan współczesnej kultury. Ukazał wielobarwność świata. W pewnym stopniu zaprzeczył koncepcji unifikacji jednej ogólnoświatowej kultury. Jak zauważył Hans Jörg Sandkühler, skończyła się iluzja, „że granice regionalne i kulturowa tożsamość sobie odpowiadają. Różnice w założeniach i celach, w potrzebach i interesach, w płciach, wierze, kwalifikacjach i aktywnościach prowadzą do wytworzenia się nowych linii demarkacyjnych. Koniec iluzji i przymusu homogeniczności i uniformizacji, która dezindywidualizuje, prowadzi do produktywnego kryzysu tożsamości (*der Selbst*) przy jednoczesnym uznaniu inności innego, równości i prawa własnych subkultur. Inscenizowana jednolitość kultury narodowej stała się dzisiaj niewiarygodna w takim samym stopniu, jak wyimaginowana jedność kultury światowej” (Sandkühler H.J., 2004, s. 10).

Świadomość wspomnianych wyżej „różnic w założeniach i celach, w potrzebach i interesach” stała się jedną z przyczyn prób wewnętrznej autoreformy Kościoła rzymskokatolickiego. Innymi powodami są np.: misja Kościoła, która dokonuje się w zmiennym społeczno-kulturowym kontekście; fakt „niewydolności” eklezjalnych systemów administracyjnych; silna centralizacja i hierarchiczne funkcjonowanie tych systemów. Próby te, dodajmy, na nowo wyrażają starania zmierzające do określenia natury i kompetencji kolegialnych struktur Eklezji. Na te struktury składają się: sobory powszechne, kolegium kardynalskie, synody postrzegane jako organy kolegialne Kościoła oraz konferencje biskupów. Rozumienie roli dwóch ostatnich jest zaprezentowane w niniejszym artykule, w kontekście Tradycji Kościoła katolickiego, ze szczególnym uwzględnieniem nauczania soboru watykańskiego II, jak również toczącej się później dyskusji w środowisku teologów amerykańskich. Kluczowym źródłem badawczym przydatnym w podjęciu tej refleksji jest opracowanie Jana Perszona *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej* z 2009 r. (ss. 1–475) oraz teksty wydane po upływie roku od publikacji

wyżej wymienionej monografii. Tekstami tymi są wybrane dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego oraz komentarze do nich, funkcjonujące w ramach amerykańskiej eklezjologii. Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie przyczynku do szczegółowej analizy pozwalającej określić kierunek, w jakim zmierza autoreforma Kościoła funkcjonującego w świecie, a więc także w kulturze pluralizmu.

Synod jako organ kolegialny Kościoła

Opracowana w wyniku obrad soboru watykańskiego II koncepcja synodu nawiązuje do tradycji synodalnej pierwszego tysiąclecia istnienia Kościoła. Uważa się, że pierwsze synody odbyły się w drugiej połowie II w. Ich celem było podjęcie decyzji w kwestiach, w których pojedynczy biskup potrzebował wsparcia innych biskupów. Przykładem tego jest synod z 195 r. zajmujący się ustaleniem daty Wielkanocy. W efekcie zwiększającego się znaczenia zebrań biskupów wzrosła rola ośrodków chrześcijańskich w Rzymie, Antiochii i Aleksandrii. Stały się one symbolicznymi, jak również realnymi miejscami rozwoju życia oraz myśli chrześcijańskiej. Umożliwiały budowanie wspólnotowości i jedności z innymi biskupstwami. Z czasem nadano im w związku z tym status patriarchatów. Obradujące w różnych miejscowościach synody umożliwiały współpracę między biskupami. Pełniły także rolę swego rodzaju instytucji odwoławczych dla prezbiterów, diakonów i osób świeckich.

W następnych latach praktyka spotkań biskupów na synodach była kontynuowana. Zdaniem Leona Wielkiego stanowiły one narzędzie „pokoju i jedności w Kościele”. W opinii Grzegorza Wielkiego decyzje synodów były istotne, ale wymagały papieskiej aprobaty. Głos tego ostatniego niejako zasygnalizował administracyjną oraz nauczycielską partycypację biskupów Rzymu w kolegium w VIII w. i w kolejnych stuleciach. W wyniku rozwijającego się w państwie francuskim, a następnie w Cesarstwie Niemieckim, średniowiecznego uniwersalizmu chrześcijańskiego, od X w. w Kościele Zachodnim odbywały się zgromadzenia z udziałem papieża i cesarza. Zyskały one ogólnoeklezyjalny charakter. Stały się podstawą do organizowania soborów powszechnych. Przykładem takiego zjazdu biskupów był trwający 18 lat, ale obradujący z przerwami, sobór trydencki (1545–1563). Po nim nastąpił zanik synodów. Zmianę w tej kwestii wprowadził sobór watykański II, który zainicjował powrót do rzeczonych zebrań (Perszon J., 2009, s. 383–390). W wyniku obrad Vaticanum II, w dokumencie *Apostolica Sollicitudo* Paweł VI określił, że celem spotkań biskupów jest powstanie ciała doradczego dla papieża, stworzenie regular-

nego forum dla rozwijania bliskich relacji między Ojcem Świętym oraz episkopatem na świecie, dostarczanie rzetelnych informacji w zakresie aktualnych problemów Kościoła, tworzenie wewnątrzkościelnego porozumienia dotyczącego doktryny i procedur (Papież Paweł VI, 1965b, wyd. pol. 1969, s. 151–161).

Zainicjowanie powrotu do synodów rozpoczęło dyskusję nad ich cechami, zwłaszcza nad zagadnieniem kolegialności. Jan Grootaers sądził, że prymat papieski został w pewnym sensie ograniczony na rzecz współpracy i równowagi sił między Watykanem a episkopatami (Grootaers J., 1990, s. 18–19). Jan Pieter Schotte zaakcentował, że synody są równocześnie przejawem jedności Kościoła oraz kolegialnym instrumentem Eklezji. Ich wspólnotowy i kolegialny charakter przejawia się nie tylko podczas obrad, ale już wcześniej, w ramach przygotowań (Schotte J.P., 1988, s. 379–380). Jan Perszon w książce *Ecclesia semper reformanda?* zaznaczył, że zdaniem amerykańskich teologów koncepcja synodów zaproponowana w ramach soboru watykańskiego II znakomicie egzemplifikowała ambiwalencję eklezjologicznych rozwiązań przedstawionych w dokumentach Vaticanum II. W USA stwierdzono, że ostatni sobór ukazał wartość doświadczenia kolegialnego działania biskupów. Wskazał na to, że synody posiadają funkcję doradczą, a więc służebną dla Stolicy Apostolskiej i Kościoła powszechnego. Mimo to cechują się pewną „jałowością” zebrań oraz ezopowym językiem zawartym w dokumentach będących rezultatem obrad. W niewystarczającym stopniu uwzględniają też pluralistyczny, a więc nie tylko klasycznie rzymski, charakter współczesnej teologii. Cechują się tabuizacją przebiegu prac, przez co zdają się sugerować, że nie dopuszczają do zaistnienia otwartego dialogu wewnątrzsynodalnego oraz dialogu biskupów ze światem. W odpowiedzi na te kwestie Patrick Granfield zaproponował, aby w synodach częściej niż dotychczas brali udział prezbiterzy, zakonnice i zakonnicy oraz osoby świeckie. Zmiana ta, zdaniem P. Granfielda, miała ukazać prawdziwą reprezentację Kościoła, lepiej wyrazić powszechną komunię eklezjalną, jak również umożliwić przedstawienie szerszego spektrum poglądów (Perszon J., 2009, s. 393–394; por. Melloni A., Scatena S., 2005; Sullivan F.A., 2006, s. 268–269).

Dyskusja amerykańskich teologów na temat koncepcji synodów trwa także po wydaniu monografii J. Perszona. Odbywa się nie tylko na łamach teologicznych czasopism, ale i w artykułach publikowanych w ogólnodostępnych internetowych kanałach informacyjnych. Zwraca się w niej uwagę na ograniczenie praktyk synodalnych oraz soborowych podczas pontyfikatów Jana Pawła II i Benedykta XVI. Ukazano tym samym potrzebę doskonalenia planu rozwoju synodalności, jak również soborowości w Kościele (Hinze B.E., 2012, s. 121–130).

Elementem realizacji tego planu miały być zmiany wprowadzone w ramach pontyfikatu papieża Franciszka. Ojciec Święty wyraził pragnienie wzmocnienia kolegialności w zarządzaniu Kościołem (Wooden C., 2013a, online: <https://www.ncronline.org/news/vatican/pope-says-structures-collaboration-collegiality-need-strengthening>). Przeprowadził synody dotyczące rodziny, młodzieży oraz Kościoła w regionie Amazonii. W przemówieniu z 17 października 2015 r. z okazji pięćdziesiątej rocznicy ustanowienia synodu biskupów omówił znaczenie słowa „synod”, podkreślił rolę synodów i synodalności w Kościele hierarchicznym oraz wspólnotowym przy dokonywaniu interpretacji rzeczywistości, doświadczaniu dynamiki komunii, jak również w procesie ciągłego tworzenia Kościoła (Renken J.A., 2018, s. 5–44). Ojciec Święty zatwierdził nową konstytucję apostolską *Episcopalis Communio*, w której można przeczytać, że synod spełnia funkcję doradczą w celu „poszukiwania prawdy” i „działania dla dobra Kościoła”; myśl ojców synodalnych posiada eklezjalny ciężar jakościowy, jeśli zostanie zatwierdzona przez członków synodu, i jeśli dokument synodalny „jest moralnie jednomyślny” (Papież Franciszek, 2018d, wyd. pol. online: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/konstytucje/episcopalis_communio_15092018.html).

Amerykańscy komentatorzy konstytucji apostolskiej *Episcopalis Communio* podkreślili, że papież Franciszek zachęcił do tego, aby świeccy mieli wpływ na synody; a także polecił, aby przesyłali swoje uwagi do sekretarza generalnego synodu (Brockhaus H., 2018, s. 1). W opinii niektórych komentatorów efektem pontyfikatu Franciszka będzie stworzenie bardziej synodalnego Kościoła oraz realne przekształcenie synodów w platformę dla otwartej energicznej debaty (Mitchell Ch., 2020, online: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/pope-francis-everyman-pontiff-profile-200101104012522.html>).

Zapewne kolejnym istotnym bodźcem do dyskusji nad synodami będzie światowy Synod Biskupów pod hasłem *W stronę Kościoła synodalnego: komunია, uczestnictwo i misja*, który odbędzie się w październiku 2022 r. w Watykanie. Prawdopodobnie będzie się on odnosił do publikacji organu doradczego Kongregacji Nauki Wiary – Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W dokumencie z 2018 r. *Synodalność w życiu i misji Kościoła* Komisja napisała, że Kościół synodalny jest Kościołem uczestnictwa i współodpowiedzialności. Powinien wyrażać udział wszystkich członków Kolegium Biskupów pod przewodnictwem papieża. Wspomniany udział wynika z powołania do tego, aby służyć sobie nawzajem poprzez dary ofiarowane przez Ducha Świętego (Wooden C., 2020b, online: <https://www.americamagazine.org/faith/2020/03/09/pope-francis-chooses-synodality-theme-2022-synod>). W reakcji na opublikowanie dokumentu *Synodalność*

w życiu i misji Kościoła oraz zwołanie synodu na 2022 r., Paul McPartlan zauważył potrzebę doprecyzowania lub stworzenia nowej kompleksowej definicji synodalności w Kościele. Jego zdaniem zajęłaby ona miejsce wielu wypracowanych w historii (zwłaszcza od soboru watykańskiego II) różniących się między sobą koncepcji prymatu i współpracy biskupa Rzymu z innymi biskupami. McPartlan sądzi również, że stworzenie precyzyjnych definicji w tej kwestii lepiej określi relację papieża z chrześcijańskimi wspólnotami. W tym kontekście teolog zauważa, że dotychczasowy stosunek papieża do Kościoła Zachodniego jest inny niż do Wschodniego (McPartlan P., 2020, s. 3–11).

Konferencje biskupów

Oprócz synodów odrębnymi członkami kolegalnej struktury Kościoła są konferencje biskupów. W wyniku obrad soboru watykańskiego II ich rola została porównana do funkcji starożytnych patriarchatów. Konferencje w historii Eklezji występowały nieregularnie (np. jedna z nich odbyła się w Belgii w 1830 r.). Pod koniec XIX stulecia konferencje zyskały stałe miejsce w Kościele. Ich status został omówiony w Dekrecie *Christus Dominus* (Papież Paweł VI, 1965a, wyd. pol. 2002, s. 236–258). Podczas soboru watykańskiego II pozytywnie oceniono rolę konferencji episkopatów. Polecono organizowanie ich we wszystkich krajach i regionach kulturowych. Przychylnie też odniesiono się do koncepcji organizowania konferencji regionalnych oraz międzynarodowych.

W dyskusji po Vaticanum II pozytywnie oceniono treści ojców soborowych na temat konferencji biskupów. Uznano, że spotkania członków episkopatu są wyrazem biskupiej solidarności. Niemniej podjęto dyskusję nad prawnym, kanonicznym, eklezjologicznym i teologicznym statusem konferencji biskupów. Nawiązując do pierwszych wieków chrześcijaństwa stwierdzono, że należy poszerzyć kompetencje konferencji. Dostrzegając kolegalny wymiar spotkań biskupów sądzono, że ich pastoralne i doktrynalne postanowienia oraz działania winny stanowić część Magisterium Kościoła. W przypadku Eklezji w USA skrytykowano (a w mniej ostrych wypowiedziach: uznano za nieporozumienie) interwencję Stolicy Apostolskiej w postanowienia konferencji amerykańskiego episkopatu. Rezultatem podjętych przez biskupów USA decyzji miało być wprowadzenie własnego (amerykańskiego) modelu współpracy teologów i biskupów. Idea stworzenia takiego modelu zaniepokoiła Watykan oraz zwolenników tzw. teologii rzymskiej. Obawiali się oni znaczącej eklezjalnej niezależności od Rzymu, w praktyce wyrażonej tym, że amerykańscy biskupi przedłożyli lo-

kalne, narodowe, kulturowe perspektywy i interesy nad troskę o zachowanie jedności z Kościołem powszechnym. Niepokojono się również tym, że konferencja biskupów stanie się instytucją centralną w stosunku do poszczególnych diecezji w USA. Rozwiązanie tego sporu można było znaleźć w myśli Hansa Ursa von Balthasara (Balthasar H.U. von, 1970, s. 97), który podkreślił, że Chrystus nie stworzył Kościoła w oparciu o instytucje, a o ludzi (osoby). W związku z tym szwajcarski teolog skrytykował koncepcję, w której konferencje episkopatu miałyby być ciałami wyrażającymi kolegalność Kościoła. Zaakcentował znaczenie biskupów jako osób, a nie członków instytucji. Za groteskowe uznał mnożenie w Eklezji struktur i grup przedstawicielskich. Myśl o Kościele komunii osób, a nie zbiorze instytucji lub struktur, powtórzył za Balthasarem Joseph Ratzinger oraz Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Ta ostatnia orzekła, że określenia „kolegium” „kolegalność”, „kolegalny” można stosować wyłącznie analogicznie w stosunku do konferencji biskupów. Głos zajęła również Stolica Apostolska. Obawiając się nacjonalizacji konferencji, na Synodzie w 1969 r. postulowała ograniczenie kompetencji tych gremiów (Perszon J., 2009, s. 395–401).

Jak opisał to J. Perszon, dalsza dyskusja o specyfice konferencji biskupów została podjęta przez amerykańskich teologów. Zauważyli oni, że w proponowanej przez Watykan koncepcji zawarto niejednostronność polegającą na wskazaniu pierwszeństwa Kościoła powszechnego nad Kościołami partykularnymi. W efekcie Joseph A. Komonchak (Perszon J., 2009, s. 402–404) zarzucił Stolicy Apostolskiej umniejszenie roli biskupa we wspólnocie eklezjalnej w skali ogólnoświatowej, marginalizację idei Kościoła powszechnego jako ciała składającego się z lokalnych Kościołów, a także pominięcie grup Kościołów. Skrytykował również brak docenienia perspektywy horyzontalnej w Eklezji, wyrażającej się m.in. we wzajemnych powiązaniach i wspólnotowości występującej między poszczególnymi Kościołami partykularnymi. Michael A. Fahey podzielił tę opinię (Perszon J., 2009, s. 402–404). Zaproponował, aby Kościół partykularny był interpretowany jako pośredni między Kościołem powszechnym a biskupem. James H. Provost sądził (Perszon J., 2009, s. 402–404), że tak jak Jezus i apostołowie, tak również kolegium biskupów powinno istnieć oraz pracować nie w relacji do siebie, a do wspólnoty Kościoła, czyli całego ludu Bożego.

Dyskutowane zagadnienie nie miało jedynie teoretycznych implikacji. Przekładało się na pastoralną praktykę, w której w ramach oddolnych (lokalnych) inicjatyw wprowadzano np. zmiany liturgiczne, takie jak udzielanie Komunii św. na rękę. Podjęto także próby większej niż dotąd inkultracji Ewangelii. Przykładem tego była wieloletnia inicjatywa dokonania nowego przekładu tekstów liturgicznych na język angielski. Rozpoczęła się ona w 1963 r. Celem teologów z USA, państw Afryki Południowej, Australii,

Anglii i innych krajów anglojęzycznych było uwspółcześnienie języka tekstów liturgicznych dla ich doskonalszego zrozumienia przez czytelnika i/lub słuchacza. Inicjatywa ta stała się zarzewiem konfliktu między amerykańskim episkopatem a Stolicą Apostolską. W 1992 r. Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zatwierdziła nowe tłumaczenie, dwa lata później Kongregacja do spraw Nauki Wiary zakwestionowała je, zarzucając wprowadzenie w tekście „zbyt inkluzywnego” języka. Trwający do 2002 r. swoisty spór translacyjny został zakończony na korzyść Watykanu, co w konsekwencji stało się podstawą do zachowania dużej dozy ostrożności w rozumieniu „uprawnionej różnorodności” w Kościele².

Nowym otwarciem w dyskusji nad teologiczno-prawym statusem konferencji episkopatów miało być Motu Proprio Jana Pawła II *Apostolos Suos* z 1998 r. Papież stwierdził, że kolegialna jedność episkopatu objawia i wyraża komunijną naturę Eklezji; naturę, która jest obecna w różnorodności Kościołów partykularnych. Jan Paweł II uznał również, że biskup Rzymu jest głową tego kolegium. Pozostali biskupi pozostają z nim w koniecznym związku. Władza biskupa w diecezji nie jest władzą najwyższą, mimo że indywidualnie kieruje on daną diecezją. Najwyższa władza należy do papieża i całego kolegium biskupów.

Na podstawie zawartej powyżej krótkiej prezentacji stanowiska Jana Pawła II nie trudno domyślić się, że zarzucono mu brak zachowania równowagi we władzy, podejście centralistyczne i nadanie konferencjom wyłącznie pastoralnej oraz funkcjonalnej roli, jak również całkowite uzależnienie ważności aktów konferencji od decyzji Stolicy Apostolskiej. Pewną dialogiczną postawę względem treści *Apostolos Suos* i krytyków tego dokumentów przyjął Ladislas Orsy. Zauważył on, że zebrania chrześcijan (w tym również biskupów) nawet dla celów pastoralnych albo organizacyjnych (koordynacyjnych) stanowią symbol wewnętrznej jedności Eklezji. Jego zdaniem konferencje biskupów mogą i powinny pełnić ważną nauczycielską funkcję, ale nie powinny nakładać na wiernych obowiązku przyjęcia swych uchwał. Orsy tłumaczy, że przekazywanie Magisterium stanowi element głoszenia Słowa Bożego, zatem nie może być regulowane prawnie i dyscyplinarnie. Stanowisko konferencji podlega więc krytycznej weryfikacji w duchu dialogu oraz szacunku.

Osobny głos w dyskusji zajął Avery Dulles. Jego stanowisko podziela znaczna część amerykańskich teologów. Sądzi on, że jedno, spójne z nauczaniem papieża, Magisterium realizuje się na różnych poziomach działania w Kościele. Dulles dodaje, że urzeczywistnia się ono m.in. w przeka-

² W 2002 r. w składzie Komisji Języka Angielskiego w Liturgii, na żądanie Watykanu, wprowadzono zmiany personalne biskupów i ekspertów. Poza Stolicą Apostolską zostały one zinterpretowane jako koniec dotychczasowej autonomii tej Komisji (Perszon J., 2009, s. 405–408).

zywaniu wiary przez biskupów. Ci zaś reprezentują całe kolegium biskupie i nie dodają niczego do powszechnego Magisterium. Jest to potwierdzenie zaprezentowanej przez sobór watykański II koncepcji „Magisterium pastoralnego” konferencji biskupów, bez dogmatycznych aspektów. Dulles twierdzi, że realizacja pastoralnych oraz koordynacyjnych zadań przez konferencję episkopatu ma istotne znaczenie. Wyraża się to np. w działaniach ekumenicznych, w dialogu z rządem danego państwa, w ogólnonarodowych działaniach duszpasterskich, w komunikatywnym uczestnictwie w dyskusji społecznej na różne tematy, w uczestnictwie w kulturze, jak również w wyważonej współpracy ze szpitalami i uczelniami. W związku z tym istnienie instancji koordynującej pracę poszczególnych konferencji jest nieodzowne dla dbałości o zachowanie wspólnego Magisterium pastoralnego w Kościele. Równie istotne, zdaniem wielu amerykańskich teologów, jest zaangażowanie w pracę biskupów szerokiego spektrum teologów, osób zakonnych, prezbiterów, a także świeckich (Perszon J., 2009, s. 409–225).

Podobnie, jak w przypadku dyskusji nad koncepcją synodów, tak samo w odniesieniu do teorii konferencji biskupów dyskusja trwa po wydaniu monografii *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej* autorstwa J. Perszona. Odbyna się ona w kontekście nauczania papieża Franciszka, który w 2013 r. w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* wyraził obawę, że postulat soboru watykańskiego II o wielorakim i owocnym wkładzie konferencji episkopatów „do konkretnego urzeczywistnienia się poczucia kolegialności” nie został w pełni zrealizowany. Papież Franciszek skomentował to słowami: „[...] nie przyjął jeszcze wystarczająco wyraźnego kształtu statut Konferencji Episkopatów, który by pojmował je jako podmioty o konkretnych kompetencjach, łącznie z pewnym autentycznym autorytetem doktrynalnym. Nadmierna centralizacja zamiast pomagać, komplikuje życie Kościoła oraz jego dynamizm” (Papież Franciszek, 2013a, wyd. pol. 2013, nr 32).

3 września 2017 r. Papież Franciszek zmodyfikował 838 kanon Kodeksu Prawa Kanonicznego, przyznając konferencjom biskupim szczególny autorytet do wiernego przygotowania, zatwierdzania i publikowania ksiąg liturgicznych dla regionów, po potwierdzeniu Stolicy Apostolskiej (Papież Franciszek, 2017b, online: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html). Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, która wcześniej była odpowiedzialna głównie za tłumaczenia, otrzymała polecenie pomocy konferencjom episkopatu w wypełnieniu ich zadania. 22 października 2017 r. Stolica Apostolska opublikowała list, który papież Franciszek wysłał do Prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, kardynała Roberta Sarah. W liście papież wyjaśnił, że Stolica

Apostolska i jej departamenty mają mieć ograniczone uprawnienia do potwierdzania tłumaczeń liturgicznych uznanych przez daną konferencję biskupów (Papież Franciszek, 2017c, online: <https://it.zenit.org/articles/papa-scrive-lettera-al-card-sarah-riguardo-al-motu-proprio-magnum-principium/>). Można uznać, że wskazaniem do dalszych zmian dotyczących konferencji biskupów w Kościele jest spotkanie papieża Franciszka wraz z Radą Kardynałów 26–28 lutego 2018 r. Poddano tam analizie teologiczny status konferencji biskupich, czytając Motu Proprio *Apostolos Suos* papieża Jana Pawła II w świetle *Evangelii gaudium*. W ramach spotkania papież zaakcentował potrzebę zdrowej decentralizacji, potwierdzając jednocześnie zapewnienia o jedności w Kościele ([B.A.], 2018, *Briefing by the Director of the Holy See Press Office, Greg Burke, on the 23rd meeting of the Council of Cardinals with the Holy Father Francis*, online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/02/28/180228d.html>).

Dyskusja na temat kompetencji konferencji biskupów toczy się równolegle poza Watykanem. Joseph Bernardin podkreślił konieczność służby społecznej, która powinna być realizowana przez konferencje biskupów. Wysoko oceniło zadanie konferencji. Uznał, że w obliczu różnych zagrożeń życia, milczenie lub bierność Kościoła, a zwłaszcza jego przywódców, jest bliskie duszpasterskiego skandalu (*pastoral scandal*) (Magagnotti P., 1996, s. 119).

Korespondujące z powyższym stanowisko przedstawił Richard L. Wood. Zauważył on, że obraz biskupów w USA wynika zarówno z ich działania, jak również z szerokiej gamy aktywności innych podmiotów (instytucji i ruchów) społecznych składających się na środowiska katolickie funkcjonujące w sferze publicznej (*public Catholicism*). Wood zwrócił uwagę na organizacyjny i pastoralny wymiar działalności konferencji episkopatu w USA. Stwierdził, że w dobie nowej dynamiki, jaką charakteryzuje się pontyfikat papieża Franciszka, konferencje te są postrzegane w Stanach Zjednoczonych przez pryzmat aktualnych tamtejszych aktywności i problemów społecznych. Tym samym podkreślił znaczenie czynników kulturowych oraz instytucjonalnych kształtujących katolicką obecność w wybranych wymiarach życia społecznego. Tymi wymiarami, zdaniem Wood'a, są: przywództwo instytucjonalne, dynamika władzy w Kościele oraz kultura modlitwy, duchowości i kultu w parafiach (Wood R.L., 2016, s. 1–32).

Symptomatyczne dla dyskusji o kompetencjach konferencji episkopatu jest również wspólne stanowisko amerykańskich biskupów. Na oficjalnej stronie internetowej United States Conference of Catholic Bishops (USCCB) na temat misji tej Konferencji napisano, że jej praca opiera się na trzech ogólnych celach i jest podzielona na trzy kluczowe obszary odpowiedzial-

ności: 1) wspólne i konsekwentne działanie w kluczowych kwestiach stojących przed Kościołem oraz społeczeństwem; 2) wspieranie komunii z Kościołem w innych narodach, w ramach Kościoła powszechnego, pod przewodnictwem jego najwyższego pastora, Biskupa Rzymu; 3) zapewnienie każdemu biskupowi odpowiedniej pomocy w wypełnianiu jego szczególnej posługi w Kościele lokalnym. W tym kontekście, wśród priorytetowych inicjatyw na lata 2017–2020 wymieniono m.in. promowanie i bronienie wolności wyznania (służenia, świadczenia i kultu w Stanach Zjednoczonych oraz za granicą). Do krótkoterminowych obowiązków USCCB zaliczono pracę nad relacjami misyjnymi. Jako podstawę do tego wskazano dokument Jana Pawła II *Apostolos Suos*, nr 15. Wśród szczegółowych celów wyliczono prowadzenie relacji misyjnych ze Stolicą Apostolską, z biskupami i diecezjami, z konferencjami biskupimi, z narodowymi organizacjami katolickimi oraz stowarzyszeniami wiernych chrześcijan, z władzami cywilnymi, a także z innymi grupami (USCCB, 2020, online:<http://www.usccb.org/about/usccb-mission.cfm>).

Podsumowanie

W powyższym tekście omówiono toczącą się po Soborze Watykańskim II dyskusję nad rozumieniem synodalności i kolegialności konferencji biskupów. Wskazano na najbardziej kluczowe zmiany w nauczaniu papieża oraz na wybrane komentarze amerykańskich teologów. Przedstawiono treści zawarte w monografii J. Perszona *Ecclesia semper reformanda? Kolegialności Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*. Ukazano wybrane elementy dyskusji po 2009 r., czyli po publikacji wspomnianej książki.

W związku z powyższym należy odnotować aktualność wniosków J. Perszona na temat kontekstu komentarzy amerykańskich teologów. Nadal w znacznym zakresie postulują oni pewnego rodzaju decentralizację Kościoła. Funkcjonując w amerykańskiej kulturze, w swoich postulatach zdają się podkreślać znaczenie takich wartości, jak: demokracja, wolność, społeczeństwo, dialog, pluralizm. Tym samym prezentują podejście teologiczne inne od klasycznie rzymskiego. Dyskutując nad rozumieniem synodalności i kolegialności, zwracają uwagę na istnienie „instytucji pośrednich” między Stolicą Apostolską a człowiekiem jako podmiotem wiary. Jak zauważył J. Perszon, wprowadzenie tych zmian w opinii zwolenników tzw. rzymskiej teologii w skrajnym przypadku może skutkować „nacionalizacją” Kościołów lokalnych (Perszon J., 2009, s. 428–430).

Powyższe omówienie ukazuje Kościół jako Bosko-ludzką wspólnotę, która w ostatnim czasie szczególnie domaga się aktywnego zachowania

zasady *Ecclesia semper reformanda*. Wyrazem prób w tym zakresie są posoborowe starania zorientowane na autoreformę Eklezji. Wynikają one m.in. z oceny aktualnych propozycji synodalności i kolegialności; propozycji, dodajmy, rozpatrywanych w odniesieniu do kwestii zachowania lub negocjacji rzymskiej centralizacji Kościoła, a w konsekwencji także myśli teologicznej.

Rozwój technologiczny ułatwiający ludziom komunikację sprawił, że zagadnienie synodalności i kolegialności jest dyskutowane również przez innych autorów, nie tylko teologów. Fakt ten zdaje się być nowym kontekstem, który nie został omówiony w opublikowanej w 2009 r. monografii *Ecclesia semper reformanda? Z konieczności* krótko przedstawione powyżej opinie zostały napisane przez teologów, jak również socjologów i dziennikarzy będących obserwatorami oraz komentatorami działań Stolicy Apostolskiej (w tym kontekście być może zaskakującym faktem jest wskazana w niniejszym opracowaniu relacja na temat działań i treści głoszonych przez papieża Franciszka, przedstawiona w internetowych mediach Al Jazeera News: Mitchell Ch. 2020, online: <https://www.aljazeera.com/in-depth/features/pope-francis-everyman-pontiff-profile-200101104012522.html>). Fakt obserwowania oraz komentowania przez dziennikarzy i socjologów wydarzeń związanych z działalnością Stolicy Apostolskiej zwraca uwagę na swego rodzaju medialność zagadnień dotyczących zmian w obszarze formułowania teorii z zakresu eklezjologii. Jest znakiem częściowego społecznego oczekiwania na wewnętrzną reformę Kościoła, w którym dyskutowane są doktrynalno-magisterialne kompetencje biskupów. Oznacza to także swoiste zewnętrzne (pozaeklezyjalne) sprowadzenie Kościoła do jednej z wielu rozpatrywanych socjologicznie instytucji. Kwestie te są znakami obecnych czasów i obrazu świata funkcjonującego w kontekście kultury pluralizmu. Ukazują, że wiarygodność Kościoła jako depozytariusza Objawienia obecnie i w przyszłości będzie zależeć m.in. od ewentualnego realnego autozreformowania. W efekcie tego procesu, w skrajnych przypadkach, w społecznej ocenie Kościół zyska na wiarygodności lub zostanie sprowadzony do jednej z wielu instytucji o charakterze prawnoprawno-(charytatywno)-stowarzyszeniowym. Świadomość tego zdaje się cechować amerykańskich biskupów, którzy publicznie na stronie internetowej USCCB zasygnalizowali chęć i potrzebę określenia na nowo roli oraz kompetencji episkopatu w Kościele.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Papież Franciszek, 2013a, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie. Rzym, wyd. pol. Wydawnictwo M, Kraków.
- Papież Franciszek, 2017b, Apostolic Letter Issued Motu Proprio *Magnum Principium*. Rzym, online: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (7.05.2020).
- Papież Franciszek, 2017c, *List do kardynała Roberta Sarah*, Watykan, 15.10.2017, online: <https://it.zenit.org/articles/papa-scrive-lettera-al-card-sarah-riguardo-al-motu-proprio-magnum-principium/> (7.05.2020).
- Papież Franciszek, 2018d, Konstytucja apostolska *Episcopalis Communio*, Rzym, wyd. pol. online: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/konstytucje/episcopalis-communio_15092018.html (9.04.2020).
- Papież Paweł VI, 1965a, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Domunis*. Rzym, wyd. pol. Maria Przybył (red.), 2002, *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań, s. 236–258.
- Papież Paweł VI, 1965b, List Motu Proprio *Apostolica Sollicitudo*, Rzym, wyd. pol. Posoborowe Prawodawstwo Kościelne, 1969, nr 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.

Opracowania

- [B.A.], 2018, Briefing by the Director of the Holy See Press Office, Greg Burke, on the 23rd meeting of the Council of Cardinals with the Holy Father Francis. 28.02.2018, Vaticano, online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/02/28/180228d.html> (7.05.2020).
- Balthasar Hans Urs von, 1970, *Mysterium Christi*, St.-Benno Verlag, Leipzig.
- Brockhaus Hannah, 2018, Pope Francis Approves New Constitution for Synod of Bishops. Catholic News Agency, September 18.
- Grootaers Jan, 1990, *The Collegiality of the Synod of Bishops: An Unresolved Problem*, w: *Collegiality Put to the Test*, red. James H. Provost, Knut Walf, Trinity Press International, Philadelphia.
- Hinze Bradford E., 2012, *Synodality in the Catholic Church*, Theologische Quartalschrift, nr 192, s. 121–130.
- Magagnotti Paolo, 1996, *The Word of Cardinal Bernardin*, Center Migration Studies, New York.
- McPartlan Paul, 2020, *Serving Communion: Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, Ecclesiology, nr 1, s. 3–11.
- Melloni Alberto, Scatena Silvia (red.), 2005, *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact: International Colloquium Bruges 2003*, Lit Verlag, Münster.
- Mitchell Charlotte, 2020, *Pope Francis, Everyman Pontiff: Profile*, Al Jazeera News, online: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/pope-francis-everyman-pontiff-profile-200101104012522.html> (20.04.2020).
- Perszon Jan, 2009, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Renken John A., 2018, *Synodality: A Constitutive Element of the Church. Reflections on Pope Francis and Synodality*, *Studia Canonica*, nr 1, s. 5–44.

- Sandkühler Hans J. 2004, *Pluralizm, kultura wiedzy, transkulturowość i prawo*, Humanistyka i Przyrodoznawstwo, nr 1, s. 7–28.
- Schotte Jan Pieter, 1988, *The Synod of Bishops: History, Work and Recent Synod Experience*, w: *The Bishops and His Ministry*, ed. Francis Arinze, Vaticano.
- Sullivan Francis A., 2006, *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact (review)*, The Catholic Historical Review, nr 2, s. 268–269.
- USCCB, 2020, General Mission Goals of the USCCB. online: <http://www.usccb.org/about/usccb-mission.cfm> (7.05.2020).
- Wierzbński Alfred, 2012, *Kultura chrześcijańska wobec pluralizmu kultur*, Roczniki Filozoficzne, t. 4, s. 41–52.
- Wood Richard L., 2016, *The Catholic Bishops in the U.S. Public Arena: Changing Prospects under Pope Francis*, Religions, nr 7, s. 1–32.
- Wooden Cindy, 2013a, *Pope Says Structures for Collaboration, Collegiality Need Strengthening*, Catholic News Service, Jun 13, 2013, online: <https://www.ncronline.org/news/vatican/pope-says-structures-collaboration-collegiality-need-strengthening> (20.04.2020).
- Wooden Cindy, 2020b, *Pope Francis Chooses 'Synodality' as Theme for 2022 Synod*, The Jesuit Review (America), March 9, 2020, online: <https://www.americamagazine.org/faith/2020/03/09/pope-francis-chooses-synodality-theme-2022-synod> (29.04.2020).

Wykaz skrótów

USCCB – United States Conference of Catholic Bishops (Konferencja Episkopatu USA)

Adam Drozdek¹
 College of Liberal Arts
 Duquesne University, Pittsburgh

Nieuwentijt's Defense of the Bible

[Nieuwentijt w obronie Biblii]

Streszczenie: W swojej fizyko-teologicznej książce Nieuwentijt chciał: 1) udowodnić istnienie Boga i Jego atrybutów ze struktury przyrody; 2) udowodnić prawdziwość Biblii, pokazując, że wiele najnowszych odkryć naukowych można znaleźć również w Biblii; 3) pokazując, kim jest Bóg i pokazując wiarygodność Biblii w kwestiach wiedzy przyrodniczej, Nieuwentijt chciał pokazać, że duchowe przesłanie Biblii dotyczące osobistego zbawienia również powinno być godne zaufania, a zatem ateści i niewierzący powinni przyjąć to przesłanie.

Summary: In his physico-theological book Nieuwentijt wanted 1. to prove the existence of God and His attributes from the makeup of nature; 2. to prove the veracity of the Bible by showing that many recent scientific discoveries can also be found in the Bible; 3. by showing who God was and by showing the reliability of the Bible in matters of natural knowledge, Nieuwentijt wanted to show that the spiritual message of the Bible related to personal salvation should also be trusted and thus atheists and unbelievers should give in to this message.

Słowa kluczowe: Nieuwentijt; fizykoteologia; Biblia; eschatologia.

Keywords: Nieuwentijt; physico-theology; Bible; eschatology.

Bernard Nieuwentijt/Nieuwentyt, an accomplished scholar and researcher, was a committed Christian who wanted to prove the existence of God using the physico-theological approach which was the reigning theological paradigm in the 17th and 18th centuries in Europe. He published his voluminous book, *The right use of the contemplation of the world, demonstrated for the conviction of atheists and unbelievers* (1714), at about the same time as William Derham published his *Physico-theology* (1713)

¹ Adam Drozdek, 440 College Hall, College of Liberal Arts, Duquesne University, Pittsburgh, PA 15282, USA, drozdek@duq.edu, <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>.

and *Astro-theology* (1714). Although Nieuwentijt's book had several editions in the 18th century and its content was summarized in Chataubriand's famous *Genius of Christianity* (1802), Derham's books became more widely-known than Nieuwentijt's. They both covered somewhat similar scholarly ground at fair detail – which can be explained by the fact that both of them were inspired by John Ray's *The wisdom of God manifested in the works of the creation* (1691), although later in the century some physico-theological works were much more extensive to mention only Lesser, Pluche, and Saint-Pierre.

The existence of God

Nieuwentijt limited himself to the proof from natural philosophy since:

1. there had been already many metaphysical proofs against atheism;
2. the contemplation of God's work led many to renounce their atheism;
3. this method was convincing to unsettled minds, if not for atheists (0.27),² and 4. the Bible provides many examples of using natural theology (0.28). A general rule he proposed to prove the existence of God was: if someone sees that 1. many, 2. various, 3. unconscious things, 4. each, 5. invariably observing the same rule, 6. act and move on many occasions, 7. not one being able to move by itself, 8. nor produce any effect, 9. which effect (motion) is produced only when no element is missing, 10. even though the effect is important – could he imagine that these things are formed to that end and brought together without any design to produce the observed effect, and thus by no rational Agent? As an example, Nieuwentijt described the situation when someone finds in a deserted place a working watch. No one would doubt that the watch was made by an “understanding/intelligent Artificer” (*verstaande Maker*) and he could not convince himself that the watch was a product of mere chance (0.29); no man would say that the watch was made without any design (17.18). The watch example appears in his book several times, but it was popularized

² A contemplation/chapter number is followed by a section number from Nieuwentyt B., 1714). An English translation, (Nieuwentyt B., 1718–1719, vols. 1–3), excludes most sections related to the interpretation of the Bible, and so does the French translation, (Nieuwentyt B., 1725), although cuts are there even deeper. In this way, these two translations misrepresent Nieuwentijt as a scholar interested in religious issues rather than a theologian who uses science to reinforce religion. The first German translation, (Nieuwentyt B., 1732), follows the original very closely; the second German translation, (Nieuwentyt B., 1747), takes liberties with the text by modifying, adding, and excising it all in the interest of making the reading more understandable than the original; admittedly, the original is not a paragon of clarity by its overuse of overlong and complicated sentences.

later by William Paley.³ Nieuwentijt's general rule states that the makeup of natural structures cannot be explained by allowing the elements of these structures to be put randomly together and by happy accident create this structure, but they are the work of a designer. The larger and the more complicated the structure, the more powerful designer is needed and there is nothing larger than the world, the cosmos, an immense structure of structures that required the divine hand to become a reality. What is structural about a structure is the fact that its elements have to be put together in a specific way and if any element is missing, the structure becomes dysfunctional (today, Michael Behe popularized for this requirement the phrase, "irreducible complexity").

Just as the presence of a watch would indicate the work of a watchmaker, Nieuwentijt wanted to argue from the makeup of the visible world about the existence of a wise, mighty, and merciful God (0.29). Those who would not be convinced by the presentation of real animals, plants, etc., should imagine mechanical imitations of the same things: mechanical horses, birds, etc. – would they maintain that the latter were just products of mere chance? (0.30; 23.4). Hardly, and yet the mechanical imitations of the real entities are incomparably less impressive and complex than the originals.

In hundreds of pages, in the first part of the book, Nieuwentijt meticulously described the anatomy and physiology of the human body in which he was well-versed as a practicing physician. In the second part, he presented the detailed descriptions of some elements of flora and fauna. In the third part, he was looking at the cosmos, in particular at the solar system. In all these popular-science type of presentations, the message was clear. His information came from state-of-the-art science and recent scholarly literature, but also from his own observations and experiments (Vermij R.H., 1987, pp. 81–89), although occasionally it is rather uneasy to read his reports on some experiments as, for example, the one showing that without air animals die: animals were placed in a chamber from which air was pumped out in which process birds "fall into convulsion of limbs after which death follows" (18.26).

Whatever is the level of detail, there is always an undeniable presence of design, the design which not only shows the wisdom of the divine Designer, but also His goodness and care for His creation. All that was designed was designed not to show off the divine skills, but was designed for the good and benefit of the creation. Most frequently, Nieuwentijt stated it

³ To the extent that Paley's work was considered as "a mere running commentary" on Nieuwentijt's book (Blakey R., 1859, p. 222) and "a version or abstract" of Nieuwentijt's work (Chambers R., vol. 2, p. 197).

through rhetorical questions. For example, when describing the structure of the human body, he asked about the tongue: can anyone produce a machine that without bones or parts is able to produce such a vast variety of motions? (3.5). Could it be generated by chance? About the mouth, he said that there are there so many parts in such a small place working so very well together: could they all be set up without any design of the Maker only by chance? (3.8). About the throat, he asked, should can anyone imagine that such a wonderful structure of the throat was organized by chance without any end or goal, and it obtained this design to such a use?" (4.4). He did not shun from praising the extraordinary wisdom of the Maker for making the covering of the belly to assist the bowel movement in discharging unneeded matter (4.14). God also wisely and graciously ordered that humans cannot control the workings of their intestines except of the last part, the rectum, which is under human control to prevent many inconveniences of which otherwise no one would be spared (4.14). About nature: can any philosopher in all his wisdom produce a grain of wheat or a blade of grass from earth or even explain how it happens; how can he say that this is all done by chance? (21.4). Similarly, even in small details of the makeup of birds: "Can anyone think that one feather (not to go any farther for now) without any goal and intelligence has gotten its structure, its hardness, and also its feathered strength, its peculiar material and lightness, its form, and, among other things, its exact place on the wing of a bird where it can be useful, and that it has some other properties that make it fitful for a bird as the means of flying?" (23.17). The divine design transpires on any level: the glory of the great Creator of animals "does not appear less in the worship-worthy manner in a Gnat, a Fly, a Flea, or a Mite in cheese, than in the making of the creation of the biggest elephant." The wisdom and goodness of the Creator shines "as clear as the sun" particularly in the complexity of the animals visible only through the microscope (23.41). In a thought experiment, he spoke about using several powders of various colors mixed in oil. Different proportions and configurations of the particles of these powders are used to make plants, animals, etc. Can anyone say that these particles of powder were put together by chance? (26.33).

In the view of the plethora of such testimonies "desperately blind must be the one who in all of this cannot see the Supremely-wise Creator" (3.11); "if someone can see in all of this no design of the Creator, so is his blindness to be lamented" (6.11), as repeatedly stated by Nieuwentijt.

Physico-theology is really a teleological proof, the proof that hinges upon the preeminence of final causality. Most of Nieuwentijt's examples are, we can say, obvious cases: lungs are for breathing, kidneys to filter out

urine, feathers allow birds to fly, plants, fish, and animals are for food, winds clear air, they bring rain to dry places (435), they power windmills and ships (19.22). Only infrequently Nieuwentijt touched upon cases which are less obvious, for example, the fact that mountains collect vapors in the air and turn them into springs and streams (20.43); therefore, by God's design, mountains are distributed throughout the earth (20.69). The terrifying lightening purifies air and cools down overheated air. The sound of thunder is the voice of God to awake those assured in their safety (19.41). The sea exists to receive waters from rivers and preserves them from corruption by salt; it also enables trade, without which Holland would be poor (20.74).

The problem with teleology is that everything should be explainable in terms of a design, even divine design. How about apparently useless things? Some criticize that so many different kinds of rock were unnecessarily created. What is not needed now, said Nieuwentijt, may be needed in the future (21.22). However, such an explanation would not always be satisfactory. The makeup of a fly is astonishing, but why do flies even exist? What about snakes, poisonous plants, ferocious animals? What about natural disasters, earthquakes, volcanoes, floods, fires?

This is the theodicy problem for all physico-theologians and most of them faced it by trying to provide answers. Not always were these answers convincing, not infrequently they elicited ridicule.⁴ One way of avoiding it was later proposed by Maupertuis who tried to find the divine hand primarily in the most general laws of nature and he proposed one such law, convincingly or otherwise, in the form of the least action principle. Another way is found in Nieuwentijt, it is simply avoiding the theodicy problem altogether. He obviously saw unpalatable, even evil, elements of the world. He spoke about excessive burning mountains, awful inundations (21.31), about horrible fire-belching (*afgrysselyke Vyer-brakingen*) of Etna (22.18), about an awful force of storms and hurricanes (19.22), about ill effects of being stung by the tarantula as "a great evil" (*grote kwaad*) (14.34), about deteriorating corpses and excrements as "disgusting and pernicious inconveniences" (*walgelyke, en verderfelyke ongemakken*) (21.12). However, nowhere did he try to justify them by the divine design. At least, he did it, as it were, imperceptibly. Many times he spoke about God's wisdom surpassing human comprehension. He considered the nature of the union of the body and soul to remain unintelligible and incomprehensible (16.1). He devoted the last contemplation/chapter to what was unknown and likely would remain unknown and unintelligible. He commanded Newton on

⁴ Some rather gratuitous mockery against Nieuwentijt was waged for the sake of *ein billiger Spass* in (Freudenthal H., 1955, pp. 458–459).

his admission of being unable to understand the cause of gravity (Nieuwentijt B., 1720, p. 39). In this vein, implicitly, he said that the problem of theodicy is impenetrable to humans and thus it should not be raised.⁵

Although physico-theological proof was the most important, Nieuwentijt mentioned in a very cursory fashion two other proofs for the existence of God. One was from the universal agreement: historians say that in the soul of wild and barbaric nations there is a concept of divine being even in a dark, not fully developed form. Nieuwentijt argued that atheists were also included in that number: they must admit that there is in them a persistent and nagging thought of God who should be feared and this fear is why they argue against God's existence. They don't make any effort to argue against the existence of the Pegasus or a golden mountain, thereby showing that the concept of God is not just a creation of human imagination (16.12).

Another proof is from the first cause. Motion is not a property of bodies since they can be at rest or when they are in motion, they can stop moving, but not by themselves. Body is an extended substance without any power in itself; thus, a body cannot be the first cause of motion; this cause must be incorporeal and infinite to move bodies in the entire universe; infinitely good to give life to all animals (27.23).

In Nieuwentijt's world, all bodies were composed of smallest particles of various kinds.⁶ These particles were indestructible on account of what he called the law of imperishability (*onverslytelykheit*): the smallest particles retain their form (27.5), or, as phrased in a more theological way, these particles will be preserved in the same condition by God (29.6). Also, there is an innumerable amount (*ontelbaar getal*) of particles in the world (28.11), or: an innumerable multitude (*ontelbare meenigte*) of hundreds of thousands of millions of particles (28.12); there exists a collection of untold/inexpressibly many (*onnoemelyk veel*) varieties of particles (28.13). Never did he say that this number is infinite. This is all the more significant because of his sensitivity to the problem of infinity as testified by his treatment of infinity in the context of infinitesimal calculus in his three Latin treatises published in 1694–1696 (the nature of infinity was scrutinized particularly in the third treatise, *Considerationes secundae*). And hence, the world is finite. Complex as it is, does it require an *infinite* Cre-

⁵ "On Nieuwentijt's account, silence is sacred as it results from our awareness of our limited knowledge of God's creation" (Ducheyne S., 2007, pp. 707–708).

⁶ Nieuwentijt did not call them atoms; he did mention the word "atoms" once when referring to blind Epicureans saying that the world arose randomly from their unfathomable atoms or indivisible particles (26.38). He may have thought that by using the word "atoms" for his particles the reader could associate his views with the atomists.

ator for its existence? It appears that the infinity of God's attributes Nieuwentijt did not derive from his physico-theology. One such source can be simple arithmetic. God can think about any finite number and since there is an infinity of numbers, the divine mind must be infinite. The same argument could, actually, apply to the human mind,⁷ but the difference is that a person can think about a number of any magnitude, but the human mind would not be capable to hold all these numbers at the same time. This limitation does not apply to God who can think about all numbers at the same time, and hence, God's cognitive abilities are infinite. In fact, an argument to that effect had been made by Augustine (*De civ. Dei* 12.17).

It is also worth observing that all proofs are not equally acceptable. In fact, the proof proposed by Spinoza should be rejected. Nieuwentijt very briefly refuted his proof in *The right use* leaving more complete rejection to another work (0.11), and in fact, he did it in his posthumously published *Grounds of certainty, or the right argument of mathematicians, in the imaginary as well as in the real* (Nieuwentijt B. 1720).

The Bible

Proving the existence of God from the makeup of nature was for Nieuwentijt the first, in a way, a preparatory step of his endeavor. The second goal he set for himself was proving the veracity of the Bible (0.31). He wanted to show, that some statements made in the Bible can be confirmed by the science of his times and point to the fact that many things that science recently discovered could already be found in the Bible. In that respect, the Book of Job was the most frequently quoted part of the Bible since He who authored the Book of Job had more knowledge of nature than the entire humankind (18.45). Of course, that shows that the Bible is of divine provenance since only all-knowing God could inspire the writers of the Bible to record things unknown at their times. In respect to the fact that the size of the sphere of stars is immeasurable, the Scriptures "speak according to the most accurate truth (*de naeuwkeurigste waarheit*), as in respect to many other natural things" (25.70); more generally, when the Word of God speaks about natural things it surpasses all thoughts of the wise of the world (21.46) and through science, Nieuwentijt wanted to confirm how accurate the Scriptures are. The reason he wanted

⁷ Nieuwentijt himself stated that by the grace of the Creator, the human imagination was able to represent a quantity greater or smaller than any perceived quantity (Nieuwentijt 1695, praefatio, p. [4]).

to show that the Bible was a reliable record was to enhance the validity of the message of the Bible that could not be directly confirmed through the efforts of natural theology, namely the spiritual message of personal salvation and the necessity for anyone to turn their life around by accepting Christ.

According to Nieuwentijt, many connections can be established between science and Biblical record. For example, the skin of teeth mentioned in the Bible (Job 19:20) is a reference to the recently discovered enamel of teeth (3.2).⁸ Job 21:23-24 speaks about milk-vessels to be full of milk, which, according to Nieuwentijt's long argument, can only be milk-channels or milk-veins (*vasa lactea*) discovered in 1622 (5.5). Jer. 4:19 writes about the pain in the walls of the heart. Nieuwentijt saw the walls of the heart as references to the muscles that form the heart; he found less credible the interpretation that the entire ribcage can be meant here (6.7). Job 27:3 distinguishes his breath from God's breath in his nose when there was no knowledge about the stretching power of air (7.10). Job 4:15 says that hair stood up because of fear, which was the recognition of the connection of fear and the reaction of the body (8.13). When Christ healed a deaf man with speech impediment by saying "be open" (Mark 7:34), He referred to opening the nerves controlling the tongue and hearing (9.5). Job 30:30, my joints are burned with heat, is a reference to the moisturizing of the joint, the phenomenon unknown in these times (11.25) and only recently discovered in the form of the mucilaginous humor (today called synovial fluid or synovia) in the joints between two cartilages to reduce the friction of the cartilage during movement (11.21). In many verses, taste is ascribed to the palate, not only to the tongue (15.5), which was confirmed only recently (15.6). There are Biblical references to the weight of air (Job 28:25) (18.45), the elasticity of air (Is. 42:5), and to pumping out air (18.48-49). Nieuwentijt found Biblical allusions to cloud formation (20.31-32). Without mountains there would not be any rivers (20.44) and he found such a function of mountains to be clearly indicated in several verses (20.49-51). How is it that the seas do not overflow the land since all rivers discharge their waters to them? It is because of the counterbalancing circulation when the sea water evaporates, vapors are collected by mountains to become streams and rivers (20.79) and an allusion to this circulation is made in Eccl. 1:7 (20.80). It is remarkable that by sowing seeds that fall to the ground in various position, roots are always growing down and the stalk is growing up (24.27) and a reference to this phenome-

⁸ A controversial character of this particular example is presented in (Gysel C., 1977, pp. 214–216).

non is made in Is. 37:31 (24.28). Several verses say that light moves and it moves very quickly (25.27). Light moves in straight lines (25.28) which is the property mentioned in Job 37:3 (25.28). Light is fire or carries a lot of fire (25.30), which is the idea found also in the Bible and indicated etymologically by the fact that, in Hebrew, "fire" is derived from "to shine" (25.32). Splitting the light into basic colors is alluded to in Job 38:24 (25.51). The moons (plural) mentioned in Deut. 33:14 are references to the Moon, but also to the moons of Jupiter and Saturn which no one could see at that time (25.66). Allusions are found in the Bible to the smallest particles of matter (26.34-35) and there are levels of cohesion between these particles, consider the tongue and the teeth (27.2): this phenomenon is detected under the image of God loosing His hand in Job 6:9 where Job asks God to loose His hand to destroy him (27.3).

Sometimes great deal of argument goes into an interpretation of some verses to see something in them. By a forceful interpretation Nieuwentijt found in Job 18:5 the view that fire is composed of some particles which are also parts of other bodies without burning them (22.22). After a great deal of explanation he said that Job 36:32, "contains thorough knowledge (*grondige kennisse*) and a description of the eclipse of the sun and of the moon" and hardly anyone would be able to describe these phenomena with fewer words (25.63). After considerable interpretation, the law of gravity working on planets is seen in Job 38:31 (27.19). At great length, he chemically justified Christ's statement about salt that can lose its saltiness, i.e., its ability to preserve food from spoiling (28.8). A masterpiece of spinning is his interpretation of Eccl. 12:6: remember the Creator before the silver cord is snapped or the golden bowl broken, or the pitcher is broken at the fountain, or the wheel is broken at the cistern. In his view, it is very likely that the wheel broken at the cistern signifies the circulation of blood discovered only recently by Harvey (12.7) and also nervous juice and *lymphe* (12.8); the silver cord from this verse is the spine (12.10) or the *chyle* passage (12.14); the golden bowl is the membrane of the brain (12.15) or *chyle* guide/milk channels (*ductus chyliseri*) (12.19); the pitcher and the well are the two chambers of the heart (12.21) where the pitcher is the right chamber of the heart (12.22); the well in "the wheel at the well" is the left chamber of the heart (12.24).

If the Bible's literal interpretation can be defended, Nieuwentijt did it, many times over. One example is his interpretation of 1 Kings 7:23 which speaks about the sea to have 10 cubits from one brim to another and 30 cubits round about which would effectively mean that for the circular sea, $\pi = 3$, whereby the precision of the Bible was frequently questioned; however, the sea was not circular, but it was a hexagon: it was compared to the

flower of a lily (verse 26), which always has 6 petals (24.40); also, “round about” does not have to mean “circular” (24.40).⁹

Another example is the solar system. There were two solar systems used then, said Nieuwentijt, Copernican which was most convenient and by many considered to be the true system because of its simplicity. Another was Tycho de Brahe’s system (25.67). However, Nieuwentijt presented all discussion in terms of the Tycho de Brahe system mentioning that concepts can also be adopted to the Copernican system (25.9). The simplicity argument was insufficient for him as an argument of veracity of any system (30.13) and he berated those who in the defense of the Copernican system were not ashamed to say that the Bible presented phenomena according to erroneous ideas of common folk (30.16). This pretty much indicates where his astronomical allegiance was, although he more carefully expressed in his book that the problem of the motion of the sun to be uncertain since the motion or rest of the sun was not shown yet with “any experiential proof” (*geen ondervindelyk bevys*) (0.23; 30.8) and he cited many authorities who expressed uncertainty in the matter with Copernicus himself being his key witness (30.10-14).

Eschatology

The most important goal Nieuwentijt set for himself was winning the hearts of atheists (deniers of God) and unbelievers (deniers of the authority of the Bible) to save their souls. As another element of convincing them about the necessity of salvation was his discussion of the resurrection of the bodies. As in the rest of the book, he wanted to limit his discussion to arguments drawn from science; that is, he only wanted to argue that the unbelievers who accept the accomplishments of science should be able to see that, from a naturalistic perspective, the resurrection is possible. This way of presenting the feasibility of the resurrection was rather unique in the physico-theological literature of the age.

The resurrection of the body Nieuwentijt understood as the restoration of the body as it was before death. The body was composed of particles which, after death, were spread all over the world. However, they were somewhere and by God’s power they could again be put together to restore the body. As he stated, it is not impossible that the same Power which generates human bodies from parents can regenerate them by other means (29.4). Just as a skilled student of anatomy can put a skeleton together

⁹ The hexagonal shape of the sea had also been suggested by Reyner S., p. 715.

from separate bones, so can God put the body together from separate particles (2.5). Yet, the human body constantly evolves, food is consumed, some of its particles are absorbed by the body, but not forever, which is particularly clear in the case of liquids. Consumed particles are absorbed, but other particles are expelled. Which body will be resurrected, the decrepit body of an old man? The handicapped body of an unfortunate soul? The body of a baby when the baby died? To deal with this problem, Nieuwentijt distinguished between two bodies constituting each person. The visible body (*sigtbaar lichaam*) undergoes many changes remaining the body of the same person; this is because there is in the visible body the own body (*eygen lichaam*) which does not change (29.20). The weight of a body refers to the visible body, the age – to the own body (29.21). The visible body consists of solids, fluids, and the laws governing them (29.22). The own body consists only of some solids: no fluids, no laws (29.23) because fluids and some solids come and go very easily and the laws governing bodies change over time: there are different laws governing the body at sickness than in the healthy state. Only solids, but not all solids: only bones and nerves (29.31). The problem is with the immutability of the own body. Clearly, illnesses can affect bones rather significantly. If a baby dies, the own body is undeveloped. Nieuwentijt said that the own body of someone suffering from a bone disease would be resurrected in the state before the illness. For a resurrected baby, the own body develops to its full potential after which the visible body grows around it. This, however, rather significantly undermines the argument of the immutability of the own body; moreover, what about being born already with an inherited bone disease?

Assuming that the own body does not change, it is still a physical body, which leads Nieuwentijt to investigating a rather offputting cannibalistic scenario: what if there is a cannibal feasting solely on human bodies? What happens to the consumed own bodies of the victims? First, since own bodies are bones, they hardly would be consumed, and nerves have no nutritional value (29.35). But, we may insist, what if some bones are consumed? In this case, Nieuwentijt relied on the divine intervention: God could make the bones and nerves of the eaten body pass through the body of the cannibal without being absorbed by it so that at the resurrection the original own body could be restored (29.29; 29.11). The own body of the cannibal himself would not change as the own body of every person does not change (29.29).

The differentiation between the own body and the visible body allowed Nieuwentijt to show that, from a physical point of view, the same body is restored after death. The process of the restoration would be possible only

through the supernatural power, but the material particles could be re-used after death the way they were used before death – but only for the own body. As to the visible body, it would be constituted from different particles to form this body the way it should look like, so that there would be no invalids after resurrection. This differentiation allows Nieuwentijt to resolve an apparent contradiction between the physical body being resurrected and Paul's statement that flesh and blood will not inherit the kingdom of God: Paul meant the visible body, not the own body (29.39). Incidentally, this type of discussion is not consigned to the old past. Today, not quite religious authors envision immortality obtained through computers and see the possibility of a digital form of survival. A counterpart of the own body would be a pattern of the body, an equivalent of the visible would be a scanned version of a person, the vision which is also shared by some theologians.¹⁰

Nieuwentijt discussed at some length the physical aspect of the resurrection, but he did it to direct the infidel's attention to the viability of such a possibility. Taking this possibility seriously should lead the infidel to the kind of life to be led which would be appropriate if there is a prospect of resurrection. Arguably, this was the main goal of Nieuwentijt who wanted people to consider this prospect and choose the right avenue for the afterlife. This, however, is a religious problem and Nieuwentijt, true to the spirit of his physico-theological enterprise, did not want to venture to the discussion of this problem. He discussed the possibility of the resurrection of the body only, but not the nature of the afterlife. However, from a few scattered remarks it is clear where he stood on this issue.

Nieuwentijt said that on the views of the atheist depends "the eternal happiness or unhappiness" (*eeuwich geluk of ongeluk*). Christians say that after death, God prepared on the other side above the stars a place of glory for them to enjoy eternal goodness and divine perfections (30.17). Christians believe in the coming of the new heaven and the new earth, so, maybe, the reference to the place above the stars is a reference to the place from which this new earth would come. He did say that the habitation of the resurrected body is not in heaven, but comes from heaven (29.41). In any event, there are two avenues opened to the resurrected person, the place of eternal happiness and eternal unhappiness. Nieuwentijt did not call the latter hell, in fact the word "hell" appeared only once and only in a quotation of Christ's statement, fear Him who has the power to cast into hell (*helle*) (Lk. 12:5) (21.43). It is clear that for Nieuwentijt this was a place for the unrepented, the place with which the vengeance of God is

¹⁰ See (Drozdek 2015).

associated (29.42). In his own self-interest, an atheist should submit to God since he must admit that if there is a just God, He will punish disobedience and blasphemy (13.25).

If the eternal consequences can be so severe, why do atheists refuse to believe?

1. Inordinate self-love expressed in self-gratification and independence (0.3). 2. An inordinate ambition to show themselves courageous and being unafraid of childish things (0.5). 3. Ignorance (0.8) which can be fought with providing adequate knowledge, and Nieuwentijt took upon himself this task by writing his book. 4. Too great a conceit about their own wisdom (0.10). Moreover, although in his view less importantly, 5. the reliance on rough sensory data, e.g., considering the sun to be small since it looks small (0.13). It is worth noticing that Nieuwentijt was guilty of such a reliance at least in his defense of geocentricity. 6. Wrong knowledge of nature which stems from basing this knowledge of wrong assumptions (0.15-16; cf. 16.8); the problem is akin to the already mentioned ignorance. When extending the problem of wrong knowledge beyond nature, it can also be stated that some corrupt men through their confused judgment (*verbystert oordeel*) view good as evil and evil as good and make wrong use of their passions (17.1). 7. Rejection of final causes (0.20), and 8. Disputes for disputes' sake which just amounts to quarrelsomeness (0.22). Although the rejection of final causality is listed among less important causes of atheism, it should be at the top of the list. Burgeoning science, when investigating nature, tried to stay within the limits of natural laws often treating the divine participation as an afterthought or as something that should be removed from the boundaries of science. Thus, nature was turned into a well-oiled machine which was moved by its own natural laws.¹¹ In any event, one advice Nieuwentijt gave was that if someone is not convinced about the wisdom of God at work, he should check if he wants to be convinced. If not, we can only lament over his most unhappy state; if he does want and is not convinced, he should humbly ask God that he can be. Nieuwentijt knew a philosopher whose such prayer on his deathbed was heard (20.78).¹²

To reuse the watch example, he said that it is incomprehensible why people who readily acknowledge a maker of a clock say that a much more complicated mechanism as nature is the work of accident. Maybe if they

¹¹ "Nature was increasingly seen as indifferent and aimless, ruled by mechanical and blind laws of nature. Nieuwentijt did not want to oppose the influence of natural science, but he was also unable to give up his faith" (Braeckman J., 1997, p. 16).

¹² Nieuwentijt reported a few cases of witnessing such personal conversions, cf. (Vermij R.H., 1988, p. 221).

saw something on a small scale, they would think that they may understand it, but if something is on a much larger scale, they rather deny any wisdom in it than recognize the power of the wisdom so much greater than theirs. Maybe they diminish the wonder of nature by the fact that they see it every day. Maybe this is due to the hidden judgment of God who was constantly blasphemed (20.87). This is where Nieuwentijt saw his role: to convince the unbelievers that their unbelief is unjustified and it has unwelcome consequences. He did it by showing that on the large and the small scale the hand of divine Designer can be seen. Then, he showed that the Biblical descriptions of physical phenomena are confirmed by science and in many cases these descriptions were well ahead of discoveries made by science. So, the Bible should be believed in respect to the natural phenomena.¹³ By implication, it should also be believed in respect to the spiritual aspects of life and of afterlife and thus unbelievers should also trust and embrace the Biblical spiritual message of salvation.

BIBLIOGRAPHY

- Blakey Robert, 1859. *Old faces in new masks*, London: W. Kent.
- Braeckman Johan, 1997. *God als almachtige horlogemaker. Over Bernard Nieuwentijts natuurtheologie*, Tijdschrift voor ecologische geschiedenis, Vol. 2, pp. 11–17.
- Chambers Robert, 1864. Bernard Nieuwentijt, the real author of Paley's *Natural theology*, in: R. Chambers (ed.), *The book of days*, London: W. & R. Chambers.
- Drozdek Adam, 2015, *On cyberimmortality*, Analiza i Egzystencja, Vol. 31, pp. 5–19.
- Ducheyne Steffen, 2007. "Ignorance is bliss": on Bernard Nieuwentijt's "docta ignorantia" and his insight in scientific idealisation, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 62, pp. 699–710.
- Freudenthal Hans, 1955. *Nieuwentijt und der teleologische Gottesbeweis*, Synthese, Vol. 9, pp. 454–464.
- Gysel C., 1977. *Odontologie, theologie en antispinozisme bij Bernard Nieuwentijt (1654–1718)*, Nederlands tijdschrift voor tandheelkunde, Vol. 84, No. 6, pp. 214–216.
- Nieuwentijt Bernhard, 1695. *Analysis infinitorum, seu Curvilinearum proprietates ex polygonorum natura deductae*, Amstelredami: Joann Wolters.
- Nieuwentijt Bernard, 1714. *Het regt gebruik der werelt beschouwingen, ter overtuiging van ongodisten en ongelovigen aangetoont*, Amsterdam: Johannes Pauli.
- Nieuwentijt [Bernard], 1718–1719. *The religious philosopher: or, the right use of contemplating the works of the Creator*, London: J. Senex, vols. 1–3.
- Nieuwentijt Bernard, 1725. *De l'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature en trois parties: où l'on traite de la structure du corps de l'homme, des éléments, des astres, et de leurs divers effets*, Paris: Jacques Vincent.

¹³ Nieuwentijt's defense of the Bible is based on an impressive and deep scientific foundation as done on the basis of the new experimental philosophy and linked it to physico-theology (Vermij R.H., 1988, p. 226).

- Nieuwentyt Bernhard, 1732. *Die Erkänntnuß der Weißheit, Macht und Güte des götlichen Wesens, aus dem rechten Gebrauch derer Betrachtungen aller irdischen Dinge dieser Welt; zur Überzeugung derer Atheisten und Unglaubigen*, Franckfurt und Leipzig: Johannes Pauli.
- Nieuwentyt Bernhard, 1747. *Rechter Gebrauch der Welt-Betrachtungen zur Erkenntnis der Macht, Weisheit und Güte Gottes*, Jena: Christian Heinrich Cuno.
- Nieuwentyt Bernard, 1720. *Gronden van zekerheid, of de regte betoogwyse der wiskundigen, so in het denkbeeldige, als in het zakelyke*, Amsterdam: Johannes Pauli.
- Reyner Samuel, 1679. *Mathesis Mosaica*, Kiliae Holsatorum: Typis Joachimi Reumanni.
- Vermij Rienk H., 1987. *Bernard Nieuwentijt als experimentator*, Tijdschrift voor de geschiedenis der geneeskunde, natuurwetenschappen, wiskunde en techniek, Vol. 10, pp. 81–89.
- Vermij Rienk H., 1988. *Bernard Nieuwentijt en de physico-theologie*, Documentatieblad werkgroep Achttiende eeuw, Vol. 20, pp. 215–229.

Zdzisław Żywica¹

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Pareneza dla „Umiłowanych” w zagrożeniu wiary i zbawienia w Liście Judy

[Parenesis for the “Beloved” in a Threat of Faith and Salvation in the Epistle of Jude]

Streszczenie: Autor studium daje w nim odpowiedź na następujące pytania: Co Juda chce powiedzieć o Adresatach, do których zwraca się przez *umiłowani*? Na czym polega niebezpieczeństwo, że uznał za konieczne wysłać do nich List? Jak ma wyglądać ich walka dla wiary i zbawienia? Juda, zwracając się do Adresatów nadaje im zaszczytny teologiczno-eklezyjny tytuł *Umiłowani*, który ma im przypomnieć, że Bóg, kierując się miłością i miłosierdziem, zachowuje ich w powołaniu do życia wiecznego przez zbawcze dzieło Jezusa oraz pragnie odnowić w nich pamięć o fundamentalnej prawdzie, że Kościół należy wyłącznie do Boga i Pana Jezusa, a nie do żadnej jego frakcji. Wszyscy tworzący Kościół mogą być w nim jedynie sługami Jezusa i braćmi między sobą, wiernie strzegącymi Jego Ewangelii przekazanej im przez Apostołów. Destrukcyjne niebezpieczeństwo dla Kościoła i jego zbawczej misji, pojawiło się wraz z przybyciem nowych nauczycieli, którzy odrzucali łaskę zbawienia, negując prawdy i normy najświętszej wiary. Z tego powodu, z całą pewnością, czeka ich oraz tych wszystkich którzy dali się im zwieść, sąd i kara potępienia wiecznego. Jedyną godną sługi Jezusa odpowiedzią na szerzącą się bluźnierczą niewiarę i bezbożność jest, po pierwsze, jeszcze głębsze zanurzenie się *Umiłowanych* w Bożej miłości, miłosierdziu i pokoju przez nieskazitelne trwanie w nauce i moralności wyznawanej wiary oraz uświęcanie się mocą Ducha Świętego na modlitwie. Po drugie, okazanie miłosierdzia braciom wątpiącym oraz już błądzącym na drogach bezbożności i – po ich nawróceniu – zachować we wspólnocie Kościoła ze względu na ich wieczne zbawienie. Po trzecie, bezwzględnie muszą potępić błędną naukę i bluźnierczy styl życia bezbożnych oraz wykluczyć ich ze wspólnoty Kościoła. Ale, gdy się szczerze nawrócą, powinni również i im okazać miłosierdzie z racji zapewnienia trwania zbawczej misji Kościoła oraz ze względu na ich zbawienie wieczne.

¹ Zdzisław Żywica, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, zdzislaw.zywica@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3403-5108>.

Summary: The author of the study answers the following questions. What does Judah want to say about the Addressees he describes as the *beloved*? What is the danger that he deemed it necessary to send them a Letter? What is their struggle for faith and salvation? Judah, while addressing to the addressees, gives them the honorable theological and ecclesial title *Beloved*, which is to remind them that God, guided by love and mercy, keeps them in vocation to eternal life through the saving mission of Jesus and wishes to renew in them their memory of the fundamental truth that The Church belongs exclusively to God and the Lord Jesus, not to any of his factions. All those who constitute the Church can only be servants of Jesus and brothers among themselves, faithfully keeping his Gospel handed down to them by the Apostles. The destructive danger to the Church and its saving mission appeared with the arrival of new teachers who rejected the grace of salvation, negating the truths and norms of the holiest faith. For this reason, they will certainly be subjected to judgment and punishment of eternal damnation, as well as those who let themselves be deceived. The only worthy answer of Jesus' servant to the spreading blasphemous unbelief and godlessness is first, to immerse the Beloveds even deeper in God's love, mercy, and peace through impeccable adherence to the doctrine and morality of the professed faith and sanctification by the power of the Holy Spirit in prayer. Secondly, to show mercy to those who doubt and already wander on the paths of ungodliness and after their conversion, to keep them in the community of the Church for their eternal salvation. Thirdly, they absolutely must condemn erroneous teaching and the blasphemous way of life of the wicked and exclude them from the community of the Church. But, when they have converted sincerely, they should also show mercy to them for the sake of ensuring the continuing saving mission of the Church and for their eternal salvation.

Słowa kluczowe: umiłowani; wiara; zbawienie; Bóg; Pan Jezus; sąd; kara.

Keywords: beloved; faith; salvation; God; Lord Jesus; judgment; punishment.

List Judy skierowany został do wspólnoty Kościoła, która jest wewnętrznie podzielona w fundamentalnej dla niej kwestii, a mianowicie rozumieniu łaski zbawienia w *przekazanej im wierze* (w. 3). Autor zwraca się bezpośrednio do tych, którzy trwają w zbawczej wierze, zwracając się do nich stosując podniosłe słowa: *agapētoi* – *umiłowani*, *ēgapēmenoi* – *bracia umiłowani*², *eidotespanta* – *wiedzący wszystko*³ oraz korzysta z zaimka osobowego *hymeis* – *wy*⁴, który zawsze odnosi się do nich jako *umiłowanych przez Boga i zachowanych w powołaniu przez Jezusa Chrystusa* (w. 1). Obecni są również w niej *tinesanthrōpoi* – *jacyś ludzie* (w. 4), których najczęściej określa *bezbożnymi*⁵, albowiem *zamieniają łaskę Boga na rozpustę oraz odrzucają Jedyne Władcę i Pana Jezusa Chrystusa*

² W wersecie pierwszym występuje w formie imiesłowu w celowniku *ēgapēmenois*, w pozostałych zaś w przymiotnikowej pełniącej funkcję wołacza *agapētoi* (w. 3.17.20). Pochodzą one od typowo biblijnego czasownika *agapaō*: kochać, miłować.

³ W w. 5.

⁴ W w. 2.3.5.12.17.18.20.24. Natomiast w 20 i 21 pojawia się forma *heutous* – *samych siebie*.

⁵ W w. 4.15.18. Zwraca się również do nich zaimkiem wskazującym *houtoi* – *oni, ci* (8.10.11.12.14.16.19).

(w. 4)⁶. Terminologia pozytywna (*agapētoi*, *ēgapēmenoi*) znajduje się w pierwszej (w. 1-4) i końcowej części Listu (w. 17-23), negatywna zaś w wersetach od 4 do 20. W pierwszej części (w. 1-4) Autor przedstawia się Adresatom, pozdrawia ich oraz wyjaśnia przyczynę i cel napisania Listu. W końcowej natomiast (w. 17-23) zachęca do bardziej zdecydowanej troski o własne zbawienie oraz podaje szczegółowe wskazania w kwestii postawy, jaką powinni przyjąć w stosunku do *wątpiących* i *bezbożnych* współbraci,⁷ którzy nadal biorą udział w agapach, a zatem również w Wieczerzach Pańskich (w. 12)⁸. W niniejszym studium chcemy zająć się pierwszą grupą członków wspólnoty, poszukując odpowiedzi na pytania o to, co Juda chce powiedzieć o Adresatach, do których zwraca się *umiłowani*? Na czym polega niebezpieczeństwo zagrażające wspólnocie i dlaczego uznał, że wymaga to skierowania do nich Listu, w którego przesłanie wkłada *całą swą gorliwość* (w. 3). Jak ma wyglądać ich *walka dla wiary i zbawienia* (w. 3), do której tak gorąco i zdecydowanie zachęca⁹.

Struktura

Treść i układ Listu ukazują starannie przemyślany retoryczny zamysł Autora, aby w wyjątkowo zwięzły sposób (25 wersetów), dogłębnie i jednoznacznie wyjaśnić istotę swego przesłania, fundamentalną dla Kościoła chrześcijańskiego kwestię, tzn. prawdę o „zbawieniu – łasce Boga”, która znalazła się w poważnym niebezpieczeństwie ze strony „jakichś ludzi”, którzy „przeniknęli” do wspólnoty Adresatów (w. 3.4). Dlatego większość swojej uwagi poświęca Juda napiętnowaniu nowych członków wspólnoty, których uznaje za „bezbożnych”; dedykuje im bowiem aż 17 z wszystkich 25 wersetów (w. 3-19). Nie oznacza to, że mniej uwagi poświęca trwającej w wierze części wspólnoty. Wręcz przeciwnie, to w jej postawie widzi ratunek dla zagubionych w wierze, których dalszy los nie tylko w Kościele, lecz

⁶ Autor przypisuje im bardzo wiele negatywnych działań, postaw i cech, spośród których najczęściej, bo aż pięć razy, pojawia się jedna, oddana w różnych formach: przymiotnikowej *asebeis* od *asebēs* – bezbożny (w. 4.15), rzeczownikowej *asebeias/asebeiōn* od *asebeia* – bezbożność (w. 15.18) oraz czasownikowej *ēsebēsan* od *asebeō* – być bezbożnym, spełniać bezbożne czyny (w. 15). Ponadto raz nazywa ich *empaiktai* – szydery (w. 18).

⁷ Wyjaśnia tu w szczegółach, co ma na myśli, gdy „zachęca ich do walki dla wiary raz przekazanej świętym” (w. 3).

⁸ Tak było w I w., w II zaś stopniowo oddzielano posiłki od Eucharystii, pozostawiając nazwę *agapai* – agapy (Dz 2,46; 1Kor 11,17-34), (Schelkle K.H., 2002, s. 161). Termin *agapa* pochodzi od greckiego *agapē* – miłość. Jest to jedyny tekst nowotestamentalny, w którym słowo *agapē* jest użyte w tym właśnie znaczeniu; wstępuje jeszcze w 2P 2,13, lecz tekst ten jest zależny od Listu Judy (Reymond P., 2000, s. 1674).

⁹ W w. 3.20-23.

również na sądzie i w wieczności zależy od przyjęcia zdrowych zasad wiary. Choć, co prawda, poświęca im objętościowo mniejszą ilość słów w całości Listu (3.17-23), to jednak kieruje do nich tylko pozytywne słowa i uczucia, wiąże z nimi wielkie nadzieje na ocalenie współbraci oraz formułuje serdeczne zachęty i pouczenia, jak powinni wciąż troszczyć się nie tylko o własne zbawienie, ale też i o zbawienie *wątpiących, błędzących oraz bezbożnych* braci obecnych w ich wspólnocie (w. 22-23). Właściwie również cała oskarżycielska treść Listu stanowi, pełną chrześcijańskiej miłości i braterskiej troski, przestrożę przed pójściem drogą *szyderców czasów ostatecznych* (w. 18) i narażenia się wraz nimi na sąd i karę *ognia wiecznego* (w. 7). Oba wątki Autor poprzedza wstępem (w. 1-2) i podsumowuje zakończeniem (w. 24-25). Wszystko to uzasadnia konstatację, że najbardziej prawdopodobna w zamiarze Autora jest następująca retoryczna kompozycja mowy przesłanej w formie Listu: *prolog* (w. 1-2), *narratio* (w. 3-4); *probatio* (w. 5-16), *refutatio* (w. 17-23), *conclusio* (w. 24-25). Na niej właśnie zostanie oparte dalsze studium¹⁰.

Narratio: umiłowani i bezbożni wewnątrz Kościoła (w. 3-4)¹¹

³*Umiłowani, wkładając całą gorliwość w pisanie wam o wspólnym naszym zbawieniu, uznałem za konieczne napisać do was, zachęcając do walki dla wiary raz przekazanej świętym.*

⁴*Przeniknęli bowiem jacyś ludzie, którzy od dawna są zapisani na ten sąd, bezbożni, którzy łaskę naszego Boga zamieniają na rozpustę oraz wyrzekają się Jedynego Władcy i Pana naszego Jezusa Chrystusa.*

Ze względu na zakres tematu studium, nie podejmujemy tu krytyki historycznej¹², lecz naszą uwagę koncentrujemy przede wszystkim na kwestiach teologicznych i parenetycznych zasygnalizowanych w *narratio* (w. 3-4). Juda – *śługa Jezusa Chrystusa* (w. 1) – zwraca się do Adresatów wyrażeniem „umiłowani” (w. 3), które z pewnością ma swe źródło w pierwszym jego zastosowaniu w prologu, gdzie zwraca się do nich jako *umiłowanych przez Boga* (w. 1). Należy zatem wnosić, że to w *umiłowaniu* przez Boga widzi on ich chrześcijańską godność i eklezjalny prestiż oraz wpływające z nich znaczenie dla teraźniejszości i przyszłości tej konkretnej wspólnoty Kościoła Boga i Jezusa Chrystusa. W Ewangeliach termin ten

¹⁰ Por. Szojda D., 1996, s. 442; Schreiner T.R., 2003, s. 419–425; Mickiewicz F., 2018, s. 46–53; Charles J.D., 1999, s. 275; Richard J.E., 2001, s. 238–240.

¹¹ Tekst biblijny jest tłumaczeniem własnym autora studium, opartym na *Novum Testamentum Graece*, 1998²⁷.

¹² Autora, Adresatów, czasu i miejsca napisania Listu.

wyraża wyjątkową więź między Bogiem a Jego Synem¹³, między Bogiem a Jego wybranym Sługą¹⁴ oraz między ojcem a synem¹⁵. Gdy więc Juda stosuje do części wspólnoty ów termin, to w pierwszej kolejności opisuje nim postawę Boga względem nich, a nie jego osobistą jako Autora Listu. Jego relacja w stosunku do nich ma charakter wtórny i wynika z głębokiego zakorzenienia w relacji Boga do nich. Jego *umiłowanie* Adresatów jest więc przejawem ich uprzedniego *umiłowania* przez Boga¹⁶.

Dalej dowiadujemy się, że są oni również *zachowani w powołaniu przez Jezusa Chrystusa* (w. 1), co należy rozumieć, że są zachowani przez Niego do *życia wiecznego* (w. 20-21), w przeciwieństwie do *bezbożnych*, którzy *od dawna są zapisani na sąd* i karę ognia *wiecznego* z powodu ich niewierności woli Bożej (w. 4.7.15). To *zachowanie w powołaniu* dokonało się bez wątpienia dzięki miłosierdziu okazanemu im w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa (w. 2), które ma z pewnością swe źródło w uprzednim *umiłowaniu* ich przez Boga *Jedynego Władcę* (w. 4). Stąd też *umiłowanie* Adresatów przez Judę ma swe ugruntowanie również w zbawczym dziele Boga dokonanym w Jezusie Chrystusie, którego on jest *slugą* (w. 1)¹⁷. Ilekroć więc zwraca się do nich *Umiłowani*¹⁸, tylekroć przypomina im, że Bóg, kierując się miłością i miłosierdziem, zachował ich w powołaniu do życia wiecznego w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa (w. 1), ponieważ oni trwają w Jego miłości i najświętszej wierze (w. 20-21). Odnawia w nich również pamięć o fundamentalnej prawdzie zbawczej, że Kościół niosący zbawienie, który oni reprezentują, należy wyłącznie do Boga i Jezusa Chrystusa (w. 4), a nie do żadnej, takiej czy innej, jego frakcji, bądź też do samozwańczych w nim ludzkich *władców* i *panów*, gdyż ostatecznie, w świetle prawdy Bożej, okazują się oni *bezbożnymi szydercami* (w. 18). Muszą nieustannie pamiętać i raz na zawsze zaakceptować, że wszyscy bracia budujący wspólnotę Kościoła, podobnie jak on sam (Juda), mogą być w nim jedynie *slugami* Jezusa, a przez Niego Boga; bowiem, każdy inny porządek jest bluźnierstwem, a opowiadający się za nim są *bezbożnikami* (w. 4)¹⁹.

¹³ Por. Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11; 9,7; Łk 3,22.

¹⁴ Por. Mt 12,18.

¹⁵ Por. Mk 12,6; Łk 20,13 (Rdz 22,2; 1Kor 4,17; Kol 1,7).

¹⁶ Wspólnota Adresatów jest Kościołem Boga i Jezusa Chrystusa, skoro jego wierni są *umiłowani przez Boga i zachowani w powołaniu przez Jezusa Chrystusa* (w. 1), (Mickiewicz F., 2018, s. 76; Richard J.E., 2001, s. 247–248).

¹⁷ W podobnym sensie pojawia się ta formuła w NT, szczególnie w Listach (Rz 12,19; 1Kor 10,14; 2Kor 7,1; 1Tes 2,8; Jk 1,16.19; 2,5; 1P 2,11; 4,12; 3,1; 2P 3,1; 1J 2,7), (Schelkle K.H., 2002, s. 149.69; Schreiner T.R., 2003, s. 429–432).

¹⁸ W przyjętym tu stylu retorycznym formę przymiotnikową *umiłowani* czyni Juda zaszczytnym teologiczno-eklezyjalnym tytułem dla Adresatów trwających w miłości Boga i najświętszej wierze (w. 20-21). W takim też znaczeniu będzie on stosowany w dalszym studium.

¹⁹ Jest tylko *Jeden Władca* – Bóg i *Pan* – Jezus Chrystus (w. 4), (Schreiner T.R., 2003, s. 439; Charles J.D., 1999, s. 282; Richard J.E., 2001, s. 248–249).

Juda zaznacza, że czuje się bardzo mocno przynaglony do nawiązania pilnego kontaktu z Adresatami (*uznałem za konieczne*; w. 3) oraz że podchodzi do tego wyzwania z najgłębszym zaangażowaniem i troską (*z całą gorliwością*; w. 3)²⁰, albowiem i problem, jaki chce omówić, jest najwyższej rangi, dotyczy najwyższego dobra wspólnoty Kościoła, a mianowicie dotyczy *wspólnego zbawienia* pochodzącego od Boga, danego im *w raz* (na zawsze) *przekazanej wierze* (w. 3.4)²¹. Została ona zakwestionowana przez przybyszów, dlatego zachęca, trwających w niej *Umiłowanych*, do *walki* w obronie takiego jej kształtu kerygmatycznego i paranetycznego, jaki otrzymali od Apostołów (w. 17), jako wybrani i powołani do budowania Kościoła Boga i Jezusa Chrystusa (w. 3.4.20-21)²². *Wiarę* należy rozumieć tu nie tylko jako zbiór prawd doktrynalnych²³, stanowiących fundament teologicznego orędzia i moralno-duchowej praktyki chrześcijańskiego Kościoła²⁴, lecz jako realną drogę zbawienia, jaką one wyznaczają, na której następuje nawiązanie wyjątkowej i osobistej relacji z Bogiem i Panem Jezusem²⁵, z której rodzi się bogate doświadczenie darów zbawczych: *miłości, miłosierdzia i pokoju* (w. 2)²⁶. Wiara ta została przekazana tylko *jeden raz świętym* (w. 3.17), czyli Kościołowi, jaki oni budują dla zbawienia wiecznego wszystkich jego członków (w. 21)²⁷. Taka też musi w nim pozostać na zawsze. Nie wolno niczego do niej dodawać ani od niej odejmować, ponieważ jej najgłębszy sens i znaczenie wypełnia *łaska Boga* rozstrzygająca definitywnie, i już ostatecznie, o wiecznym losie każdego człowieka – o jego zbawieniu albo potępieniu (w. 3.4.15.21.24-25)²⁸.

²⁰ Zastosowane tu słownictwo oznacza, że Juda pisze List nie w celu spokojnego przekazania im wyjaśnień i nauki, lecz wręcz przeciwnie, stanowczego wezwania do zajęcia jednoznacznej postawy wobec wszystkich braci Kościoła, nie wyłączając „nikogo” (Mickiewicz F., 2018, s. 77).

²¹ Wyrażenie *nasze wspólne zbawienie* nie pojawia się nigdzie indziej w NT (w Tt 1,4: *wspólnej wierze*). Por. 1P 1,5. Zastosowany tu termin „raz” (*hapax* w Liście) należałoby rozumieć jako: *tylko raz* lub *raz na zawsze*, wyrażając w ten sposób pełnię i doskonałość wiary pochodzącej od Boga – jest Jego darem (Hbr 6,4; 9,26-28; 1P 3,18), (Mickiewicz F., 2018, s. 77).

²² Por. Kol 1,29; 2Tm 4,7n; 1Kor 9,25; Ef 6,10-17; 1P 1,15. Zastosowany tu czasownik *epagōnidzomai* to *hapax* w Biblii. Jego forma pierwotna *agōnidzomai* natomiast, występuje dziewięć razy i oznacza *wyłożoną walkę, zmagania*. Pierwotnie oznaczał walkę sportową zapaśników (1Kor 9,25). Metaforycznie jest też stosowany na określenie walki duchowej (2Tm 4,7) oraz zmagania w obronie wiary i moralności bez skazy (Kol 4,12; 1Tm 4,10; 6,12), (Mickiewicz F., 2018, s. 77; Schreiner T.R., 2003, s. 434).

²³ Podobnie w w. 20.

²⁴ Por. Termin *przekazana (paradidōmi)* u Pawła wskazuje na *tradycję (paradosis*; łac. *traditio*; 1Kor 11,23; 15,3; 2Tes 2,15; 3,6), (Schreiner T.R., 2003, s. 435).

²⁵ Są przecież *umiłowani przez Boga* i *zachowani w powołaniu przez Jezusa Chrystusa* (w. 1). Tam gdzie nie ma *łaski zbawienia*, tam też nie ma zbawczej wspólnoty Kościoła.

²⁶ Por. Mk 5,36; 9,23n; J 5,24; Rz 4,3n; 1J 4,16; Mk 1,15; Mt 18,6; J 8,46; 20,29; Rz 6,8; 10,8; Ga 1,23; Rz 3,27; 12,6; Ga 6,10; Ef 4,5; Tt 1,4; 1Tm 3,9; 1,19; 4,1; 6,21; 2P 1,1.

²⁷ *Świętym*, czyli chrześcijanom (Dz 9,32.41; 26,10).

²⁸ Por. Rz 16,17; 1Kor 11,2.23; 15,3n; 2Tes 2,15; Kol 2,8 (Schelkle K.H., 2002, s. 149; Mickiewicz F., 2018, s. 76–78; Schreiner T.R., 2003, s. 433–440; Charles J.D., 1999, s. 283–285; Richard J.E., 2001, s. 250–253.259–262).

Juda ingeruje w wewnętrzne życie wspólnoty Adresatów, pilnie i nadzwyczaj gorliwie, ponieważ *przeniknęli*²⁹ do niej podstępnie *jacyś ludzie*³⁰, którzy odrzucają okazaną im *łaskę Boga*³¹ i oddają się *rozpuście* (w. 4)³², co oznacza w rzeczywistości, że *wyrzekają się* Boga jako *Jedynego Władcy* oraz *Jezusa Chrystusa* jako *Pana* (w. 4)³³. Takie działanie musi zakończyć się, ponad wszelką wątpliwość, *sądem* i karą *ognia wiecznego*³⁴, ponieważ tego wymaga odwieczna sprawiedliwość Boża, objawiona w biblijnych dziejach zbawienia (w. 5-16)³⁵. Nazywa ich *bezbożnymi* (w. 4.15.18.25)³⁶, gdyż, jako fałszywi prorocy i nauczyciele, kierując się pychą, nieposłuszeństwem i zuchwałym niedowiarstwem oddalili się od Boga i Jego wybawienia, podobnie jak Izraelici na pustyni po wyjściu z Egiptu oraz jak aniołowie, którzy opuścili sferę niebios i oddali się wynaturzonym namiętnościom i rozpuście, jak mieszkańcy Sodomy i Gomory z przyległymi miastami (w. 5-8)³⁷. Trwając w bezbożności posunęli się jeszcze dalej, bo aż do bluźnierczej pychy, gdyż przekraczają granice, których nie przekroczył nawet Michał Archanioł, a w swej rozpuście zeszli na poziom bezrozumnych zwierząt (w. 9-10)³⁸. Przewyższają nawet pychę Kaina, chciwość Balaama

²⁹ Zastosowany tu czasownik *pareisedysan* (*hapax* w Biblii) oznacza *wkraść się, wślizgnąć, przeniknąć skrycie*.

³⁰ Określenie to jest przeciwieństwem *świętych, umiłowanych* i wyraża dezaprobatę, niechęć, a nawet pogardę (2Kor 10,12; Ga 1,7). Zapewne chodzi tu o wędrownych nauczycieli i proroków, którzy przenikali do różnych wspólnot Kościoła i siali w nich zamęt kerygmatyczny i moralny, a przed którymi ostrzegał już Jezus, później Paweł i Jan oraz ich następcy (Mt 7,15; 2Kor 10–11; 1J 4,1; 2J 10).

³¹ Rozumiana jako dar odpuszczania grzechów, dlatego prowadzący do zbawienia dzięki odkupieniu dokonanemu przez Boga w Jezusie (Rz 3,24; 5,15; Ef 2,8). Oni natomiast wolność od grzechów interpretowali jako wolność od wszelkich norm moralnych (2P 2,19), (Mickiewicz F., 2018, s. 79).

³² Por. Rz 1,24-27; Ga 2,4; 2P 2,1. W NT *rozpusta* (*aselgeia*) oznacza *moralną rozwiązłość, rozpasanie, wyuzdanie, nierząd* i jest umieszczana na liście największych wykroczeń przeciwko Prawu Bożemu (Mk 7,22; Rz 13,13; 2Kor 12,21; Ga 5,19; 1P 4,3). Por. Schreiner T.R., 2003, s. 438.

³³ Podobnie jak w wersecie 18 i 2P 2,1 przypominają oni *szyderców* zapowiadanych w Pismach, szczególnie często pojawiających się w Psalmach. Zaprzeczają oni, że Bóg wie o tym, co czynią, albo dają do zrozumienia, że nie ma On władzy ich osądzenia (Neyrey J.H., 2001, s. 1538–1539).

³⁴ Juda jednoznacznie deklaruje tu, że *od dawna są zapisani na ten sąd* – na sąd Boga (w. 4).

³⁵ Sąd Boży nad bezbożnymi był od dawna zapowiadany w Pismach (Ps 69[68],29; 139[138],16n; Iz 4,3; 65,6; Dn 7,10, Ap 20,12; HenEt 89,62-71; 106,19; ApBarsyr 24,1).

³⁶ Termin *asebēs* oznacza kogoś, kto nie ma najmniejszego szacunku do Boga, obraża Go słowami, pragnieniami, postawami i czynami (1Tm 1,9; 1P 4,18). Por. Rz 3,5-8; 6,1.15-22; 2Kor 11; Ga 2,4; 5,13; Flp 3,2; 2Tm 3,6; Tt 1,6; 1J 4,1; 2J 7.10n; 3J 9 (Reymond P., 2002, s. 1673; Schelkle K.H., 2002, s. 149–153; Mickiewicz F., 2018, s. 74–82).

³⁷ Por. Neyrey J.H., 2001, s. 1539; Reymond P., 2002, s. 1673–1674; Schelkle K.H., 2002, s. 158–159; Mickiewicz F., 2018, s. 97–100; Schreiner T.R., 2003, s. 442–457; Charles J.D., 1999, s. 292–297; Richard J.E., 2001, s. 263–266.267–270.

³⁸ Por. Neyrey J.H., 2001, s. 1539; Reymond P., 2002, s. 1673; Schelkle K.H., 2002, s. 153–158; Mickiewicz F., 2018, s. 86–96; Schreiner T.R., 2003, s. 457–460; Charles J.D., 1999, s. 297–298; Richard J.E., 2001, s. 271–272.272–276.

i zuchwały bunt Korego, wykazując się cynizmem w nieposłuszeństwie, niewierze i pożądlivości. Wszystko to świadczy o tym, że wyzbyli się całkowicie bojaźni Bożej. Nie cofnęli się nawet przed profanowaniem Eucharystii i Agap, na których gromadziła się cała wspólnota Kościoła, dla której okazali się nie tylko do cna nieużytecznymi i jałowymi, lecz wielkim zgorszeniem, obrzydliwością i groźnym niebezpieczeństwem niosącym ze sobą, również i dla niej (wspólnoty) sąd, potępienie i karę ognia piekielnego (w. 11-13)³⁹. Funkcję oskarżyciela w już dokonującym się nad nimi sądzie, ponieważ i ich bezbożnictwo rozlewa się również teraz (w. 18), będzie pełniło Pismo zawierające Słowo Boga, czyli On sam – *Jedyny Władca*, który wypowiadał je przez wieki w dziejach Izraela ustami wybranych i powołanych sług, a obecnie wypowiada je w Kościele przez Jezusa i Ducha Świętego (w. 20) w posłudze Apostołów i sług – jak Juda (w. 14-16)⁴⁰.

Wszystkie przywołane przez Judę przykłady i metafory (w. 5-16) nie pozostawiają najmniejszych wątpliwości, że fałszywi nauczyciele i prorocy popełniają grzechy dobrze znane z przeszłości i że wszystkie one już dawno zostały osądzone i potępione przez Boga, a ich sprawcy sprawiedliwie ukarani. Nie powinien zatem nikt łudzić samego siebie i innych, że nie będzie identycznie w dniu nadchodzącego sądu, który zostanie dokonany nad każdym człowiekiem i wszystkimi jego czynami (w. 14-15). Ci, którzy wyrzekli się Jedynego Boga i odrzucili łaskę zbawienia daną w Jezusie Chrystusie są *bezbożnikami/szydercami*, a to oznacza, że już teraz sami ściągają na siebie wyrok potępienia wiecznego (w. 7.14-15.21). *Umiłowani* zaś otrzymali jasną wykładnię czym, w konkretach codziennego życia, jest bluźnierstwo, bezbożność i szyderstwo, a w związku z tym, otrzymali jednoznaczne kryteria w kwestii rozpoznania takowych znamion u gości i współpraci, nadto usłyszeli niezwykle surowe ostrzeżenie przed wejściem na taką samą drogę⁴¹.

³⁹ Por. Neyrey J.H., 2001, s. 1539–1540; Reymond P., 2002, s. 1673–1674; Schelkle K.H., 2002, s. 158–163; Mickiewicz F., 2018, s. 100–109; Schreiner T.R., 2003, s. 460–468; Charles J.D., 1999, s. 299–301; Richard J.E., 2001, s. 276–277.278–281.

⁴⁰ Por. Reymond P., 2002, s. 1674; Neyrey J.H., 2001, s. 1540; Schelkle K.H., 2002, s. 149–153.165–166; Mickiewicz F., 2018, s. 78–82.111–115; Schreiner T.R., 2003, s. 468–474; Selin G., 1986, s. 206–225; Adamczyk D., 2013, s. 453–477; Charles J.D., 1999, s. 301–304; Richard J.E., 2001, s. 281–284.285–287.

⁴¹ Por. Żywica Z., 2020, s. 508–522.

Refutatio: Pareneza dla *Umiłowanych* – Świętych Kościoła (w. 17-23)

¹⁷Wy natomiast, umiłowani, przypomnijcie sobie słowa wypowiedziane wcześniej przez apostołów Pana naszego Jezusa Chrystusa, ¹⁸gdyż mówili wam, że: «W czasie ostatecznym pojawią się szydercy, którzy będą postępować według pożądań swojej bezbożności». ¹⁹Są nimi wprowadzający podziały, zmysłowi – nie mający Ducha. ²⁰Wy jednak, umiłowani, dalej budując siebie samych na najświętszej waszej wierze, modląc się w Duchu Świętym, ²¹zachowajcie samych siebie w miłości Boga, oczekując na miłosierdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa żeby osiągnąć życie wieczne. ²²Dla tych, którzy mają wątpliwości, miejcie miłosierdzie, ²³zbawiajcie ich porywając z ognia, dla tamtych zaś miejcie miłosierdzie w bojaźni, nienawidząc jednak nawet tuniki splamionej przez ich ciało.

Parenezę dla *Umiłowanych* Juda rozpoczyna od ponownego podkreślenia znaczenia pamięci w Kościele (w. 5), to znaczy pamiętania w celu implementacji w obecne życie tego, co zostało im przekazane w tradycji biblijnej oraz nauce Apostołów Jezusa, jak również przekazania w niezmienionej treści następnym pokoleniom (w. 17)⁴². Muszą zawsze mieć świadomość tego, żeby, pomimo kryzysów i niebezpieczeństw – nawet niewiary i bluźnierczego stylu życia części braci – wytrwale i wiernie trwać w przekazanej im raz na zawsze *najświętszej wierze*, umacniali się w niej przez uświęcanie łaską Ducha Świętego na modlitwie; nie *bezcześcili*, lecz *budowali samych siebie* (w. 3.8.20). Dwukrotnie zastosowanym zwrotem: *hymeis de agapetoι* – *wy natomiast umiłowani* (w. 17.20), jednoznacznie wskazuje na istniejący podział wspólnoty oraz na niebezpieczeństwa i obowiązki z tego faktu wynikające⁴³. Nie powinien być jednak ów rozłam wielkim zaskoczeniem dla nikogo, ani tym bardziej gorszyć i budzić wątpliwości w zbawcze dzieło Boga oraz świętość wiary i Kościoła, ponieważ sami Apostołowie zapowiadali pojawienie się *szyderców*⁴⁴ w czasie ostatecznym (w. 18)⁴⁵,

⁴² Zastosowany tu imiesłów w czasie perfektum *proeirēmenōn* – *wypowiedziane*, podkreśla stan czynności wykonanej w przeszłości i trwającej w teraźniejszości (1 Kor 15,3; Ga 1,9; 5,21; 1Tes 3,4; 4,6), (Mickiewicz F., 2018, s. 121; Schreiner T.R., 2003, s. 477; Richard E., 2001, s. 287–288).

⁴³ Zwraca się więc do nich z życzliwością i wielką troską o dobro ich samych, ich wspólnoty oraz całego Kościoła Boga i Pana Jezusa, ze względu na misję zbawczą, jakiej mają służyć.

⁴⁴ Greckie *empaiktēs* znaczy: *szyderca, kpiarz*. Czasownik *empaizō* znaczy: *szydzić, drwić, zwodzić, oszukiwać*. Tak zachowywali się przeciwnicy wobec Jezusa (Mt 20,19; 27.29.31.41; Mk 10,34; 15,20-31; Łk 14,29; 18,32; 22,63; 23,11.36). W tekstach starotestamentalnych tak określani są przeciwnicy pobożnych i sami bezbożni, ci, którzy szydzą, drwią i pogardzają innymi, żyją niemoralnie lekceważąc wszelkie przykazania i napomnienia (Iz 3,4; Ez 22,5; Ha 1,10; Prz 1,22; 14,9; 19,24.29; 2Krn 36,16; 2Mch 7,27.29). W NT występuje tylko w 2P 3,3 we fragmencie zależnym od Jud 8.

⁴⁵ Autor nie cytuje tu konkretnego tekstu z NT, gdyż takiego w takim brzmieniu dosłownym nie ma. Odnosi się on do tekstów informujących o podobnych zjawiskach i ludziach (Dz 20,29-30;

czyli takich właśnie ludzi, z jakimi się teraz oni spotykają. Będą oni naśladować bezbożnych, z czasów starotestamentalnych i Jezusa, w bluźnierczej pysze, niedowiarstwie, nieposłuszeństwie, rozpuście, impertynencji, arogancji, zazdrości, cynizmie, jałowości, nieużyteczności i uznawaniu siebie samych za wyżej stojących nie tylko od współbraci, lecz również od Boga, Pana Jezusa i Ich Chwał. Bluźnierczo będą kpić z nauki i wysłanników Chrystusa, grzechów i sądu oraz wyśmiewać bojaźń Bożą trwających w wierze i moralności współbraci. Swym postępowaniem już skazują siebie na ciemność i ogień wieczny (w. 6.7.13), ponieważ niszcząc jedność Kościoła przez wprowadzanie zgorszenia, sporów, walk i rozłamów między braćmi tej samej wspólnoty obdarzonej darami zbawienia: *miłosierdziem, miłością i pokojem* (w. 2), niweczą jej misję zbawczą w świecie⁴⁶. Uważają siebie za *pneumatyków*⁴⁷, czyli za obdarowanych szczególnymi darami Ducha Świętego i dlatego za wyżej stojących nad *psychikami*⁴⁸, tzn. tych – jak utrzymywali – którzy nie mają Ducha i żyją zwykłym ziemskim życiem. Tymczasem w świetle przykładów przywołanych przez Judę jest odwrotnie. To właśnie oni są zanurzeni w *pożądliwości swej bezbożności* (w. 18), dowodząc tym samym, że nie mają Ducha. Są *zmysłowi – nie mający Ducha* (w. 19)⁴⁹, a tym samym nie mogą być już dłużej chrześcijanami według kryteriów *najświętszej wiary* (w. 20), co wykazał im w *probatio* (w. 5-16), a co zostanie ostatecznie potwierdzone na sądzie i definitywnie przypieczętowane karą potępienia wiecznego⁵⁰.

1Tm 4,1-3; 2Tm 3,1-5), zapowiedzianych już przez Jezusa (Mt 24,24; Mk 13,22). Dla proroków oraz części autorów nowotestamentalnych *czas ostateczny* jest zarówno czasem zbawienia, jak i sądu (Iz 2,2; Oz 3,5; Mi 4,1; Dz 2,17; Hbr 1,2; 1P 1,20). Dla innych *czas zbawienia* jest już wydarzeniem dokonany, a *czas ostateczny* będzie czasem niewiary, moralnego upadku i sądu Bożego w przyszłości (J 12,48; 1Tm 1,3-9). Juda ma na myśli zapewne tę drugą interpretację *czasu ostatecznego*. Synonimami zwrotu *czas ostateczny* są: *ostateczny dzień* (J 12,48) lub *ostateczne dni* (Dz 2,17; 2Tm 3,1), (Mickiewicz F., 2018, s. 122–123; Schreiner T.R., 2003, s. 478; Richard J.E., 2001, s. 288).

⁴⁶ Podziały wewnątrz wspólnot chrześcijańskich nie oszczędzały pierwotnego Kościoła. Wynikały one z różnic w nauczaniu przenikających do nich wędrownych nauczycieli i proroków lub odstępstw od czystej doktryny części członków wspólnoty (1Kor 1,11; Ga 5,20; 1Tm 4,1; Tt 3,9-10; 1J 2,18-19).

⁴⁷ Greckie *pneumatikos* znaczy: *należący do Ducha, duchowy, pochodzący od Ducha, związany z Duchem* (1Kor 2,13; 3,1; 14,37; Ga 6,1). Swoją stan i pozycję uzasadniali widzeniami i natchnieniami, co Juda opisuje: *mający sny* (w. 8).

⁴⁸ Greckie *psychikos* znaczy: *związany z życiem doczesnym, człowiek cielesny, zmysłowy, ziemski* (1Kor 2,14; 15,44.46).

⁴⁹ Choć rzeczownikowi *pneuma* brakuje w tym miejscu rodzajnika określonego i doprecyzowującego przymiotnika czy chodzi o Ducha Świętego, to wątpliwość tę rozwiewa werset następny (20), gdzie pojawia się sformułowanie *en pneumatī hagiō – w Duchu Świętym*. Por. Mt 8,16; Mk 3,30; 9,17; Dz 8,7; Rdz 41,38; Lb 27,18; 1Kor 6,19; 7,40; Rz 8,9; 2Kor 4,13 (Estrada R.G., 2016, s. 43–57; Richard J.E., 2001, s. 289–290).

⁵⁰ Rozróżnienie to jest obecne w niektórych nurtach stoicyzmu i gnostycyzmu, ale także u Pawła i Jakuba. Paweł pisze o *człowieku zmysłowym – psychikos anthrōpos* (1Kor 2,11-16) oraz o *ciele zmysłowym – sōma psychikon* (1Kor 15,44-46; Rz 8,1-30), przeciwstawiając tę jakość

Tym bardziej *Umiłowani*⁵¹, zachowani w powołaniu do życia wiecznego (w. 1.21), muszą wykazać się żarliwym trwaniem w *najświętszej wierze*⁵² i głęboko zanurzyć się w Ducha Świętego na modlitwie, żeby *zachować samych siebie w miłości Boga* (w. 20-21) i w ten właśnie sposób *budować siebie samych* jako Kościół. Wyrażając swą myśl w taki właśnie sposób, Juda chce wskazać na wspólnotę, a nie zbiór pojedynczych indywiduów Kościoła. W budowanie Kościoła Boga i Pana Jezusa muszą zaangażować się więc wszyscy jego członkowie, ci „starzy” i ci „nowi” – ci, którzy byli w nim od początku i ci, którzy do niego później dołączyli i jeszcze dołączą w przyszłości. Wszyscy mają budować siebie samych z pomocą Ducha Świętego i w ten sposób budować całą wspólnotę, ponieważ jest to najlepszy sposób na przeciwstawianie się przenikaniu i działalności pośród nich fałszywych nauczycieli i proroków. Jako chrześcijanie stanowią budowlę Bożą zbudowaną na fundamencie Apostołów⁵³; oni bowiem przekazali im tę wiarę (w. 3.17.20)⁵⁴. Mają *zachować siebie samych* w takiej miłości, jaką okazuje im sam Bóg, ponieważ jedynie ona jest w stanie ocalić ich przed pokusą dołączenia do *szyderców*, a pozwoli im doznać miłosierdzia Pana Jezusa w dniu sądu, co jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia życia wiecznego (w. 21)⁵⁵. Juda wyjaśnia im w tym miejscu istotę wiary i jej praktyki w Kościele, która, żeby pozostać w pełni zgodną z objawieniem

człowiekowi lub ciału „duchowemu” – *pneumatikos*. Jakub natomiast nadaje temu przymiotnikowi jeszcze silniejszy wydźwięk negatywny, gdy twierdzi, że mądrość zstępująca z góry jest absolutnie różna od tej *ziemskiej, zmysłowej* – *psychikē* i szatańskiej (Jk 3,15). Zatem, w nauce chrześcijańskiej pojęcie *psychikos* w zestawieniu z *pneumatikos*, zaczęło oznaczać zmysłowe funkcje życia ludzkiego (Mickiewicz F. 2018, s. 124; Schreiner T.R., 2003, s. 479–480; Richard J.E., 2001, s. 291–293).

⁵¹ Tu po raz trzeci zwraca się do nich zaszczytnym, teologiczno-eklezyjalnym, tytułem *Umiłowani* (w. 3.17).

⁵² Wiara jest *najświętsza*, ponieważ pochodzi od *Najświętszego* Boga, jako objawienie Jego samego i Jego woli oraz prowadzi do Niego przez *uświęcenie* grzesznika zbawczym dziełem dokonanym w Jezusie; dlatego stanowi najcenniejsze dobro Kościoła (1P 1,15-16).

⁵³ W 1Kor 3,11 Paweł pisze, że jedynym *fundamentem* (*themelios*) Kościoła jest Jezus Chrystus. W Kol 2,7 zachęca, żeby chrześcijanie *zapuszczali korzenie w Nim*, czyli w Chrystusie. Efezjanom zaś wyjaśnia, że są oni *zbudowani na fundamencie Apostołów i Proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus* (2,20; por. 1P 2,7). Ewangelista Mateusz wyjaśnia, że Jezus *zbuduje swój Kościół* na Piotrze, jako pierwszym pośród Apostołów (16,13-20). Jak widać Juda nie wprowadza tu doktrynalnie nic nowego, lecz wyraża tę samą prawdę, że *najświętsza wiara* została im przekazana przez Apostołów Jezusa i ma swoje źródło w Jego Ewangelii, dlatego jest On Panem Kościoła Bożego (w. 3-4.17), (Mickiewicz F., 2018, s. 126).

⁵⁴ Metafora Kościoła jako budowli Bożej jest znana w pismach nowotestamentalnych. W jednych tekstach wskazuje ona na jego założenie i wzrost (Mt 16,18; Dz 9,31; Rz 15,20; 1P 2,5), rozumianego jako Mistyczne Ciało Chrystusa (Ef 2,21; 4,12-16), w innych na rozwój w nim życia wewnętrznego jego członków (Rz 15,2; 1Kor 10,23), któremu powinno służyć: trwanie w Chrystusie (Kol 2,7), wzajemne napomnienia (1Tes 5,11), miłość (1Kor 8,1), trwanie przy zdrowej nauce (1Kor 14,3-5; 2Kor 12,19; Ef 4,29) oraz różne dary Ducha im udzielone (1Kor 14,12.26; 2Kor 10,8), (Mickiewicz F., 2018, s. 125–126; Schreiner T.R., s. 481).

⁵⁵ Por. Łk 2,25; 12,36; Tt 2,13; Hbr 9,28; Rz 3,24; Mt 10,32-33; 25,31-46; 26,64; 2Kor 5,10.

Bożym i zachować moc zbawczą, musi być przeżywana w Duchu Świętym, to znaczy w modlitewnym zjednoczeniu z Nim⁵⁶. Dynamizm życia wiara zatem, to życie modlitwą, miłością, miłosierdziem i pokojem, czyli osobistym przeżywaniem i odwzajemnianiem tego, czego chrześcijanie sami nieustannie doświadczają od Osób Trójcy Przenajświętszej (w. 2)⁵⁷. Jedynie taka wzajemność jest podstawą wszelkiego istnienia w Bogu i życia Duchem Świętym w Kościele Jezusa, w którym zachowuje On ich w powołaniu do życia wiecznego (w. 1.21)⁵⁸. U bezbożnych natomiast takiej wzajemności nie da się potwierdzić ze względu na ich naukę i postępowanie. To zapewne ma na myśli Autor, gdy zachęca wiernych do *zachowania samych siebie w miłości Boga i budowania siebie samych na najświętszej wierze*⁵⁹.

Mając taką świadomość i praktykując tak rozumianą wiarę *Umiłowani* muszą, po pierwsze, współbraćiom zagubionym, wątpiącym i tym którzy już poszli za fałszywymi nauczycielami obecnymi we wspólnocie⁶⁰, jak najpilniej i jak najstaranniej wyjaśnić, że mają do czynienia nie z prawdziwymi sługami Jezusa, lecz bluźnierczymi bezbożnikami *zapisanymi od dawna na sąd i karę ognia wiecznego* (w. 4.7.15)⁶¹, ponieważ taka jest odwieczna sprawiedliwość Boża (w. 4-19). Dlatego muszą głoszoną przez nich naukę natychmiast porzucić i w ten sposób ocalić siebie samych od

⁵⁶ Według św. Pawła Duch Święty uczy chrześcijan modlitwy w sposób właściwy (Rz 8,15-26; 1Kor 12,3; Ga 4,6; Ef 6,18), a nawet *przyczynia się za nimi w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8,26).

⁵⁷ Trzem Osobom Boskim Juda przypisuje właściwe dla każdej z Nich funkcje i działania na poszczególnych etapach dziejów zbawienia. W tym momencie dziejowym to oni, jako *Umiłowani* przez Boga, zachowani w powołaniu przez Jezusa i trwający w modlitewnym zjednoczeniu z Duchem Świętym, muszą włączyć się w dzieło budowania Kościoła, tak jak uczestniczą w tym dziele od samego początku Bóg, Syn i Duch Święty, a później w ich imieniu Apostołowie i Słudzy (Mt 9,13; 23,23; Łk 10,37; Jk 2,13; Łk 1,50.54.58.72.78; Rz 9,23; 11,31; 15,9; Ga 6,16; Ef 2,4; Mt 19,26.29; 25,46; Mk 10,30; Łk 18,30; J 3,36; 10,28; J 3,15-16; 17,2-3; Rz 5,21; 1J 5,11).

⁵⁸ Zastosowany tu czasownik *tereō* (zachować) pojawił się już w w. 1.6 (dwa razy) i 13. *Umiłowani są zachowani (tetērēmenois) w powołaniu przez Jezusa Chrystusa* (w. 1). Tym razem Juda wzywa Adresatów do pilnego podjęcia wszelkich niezbędnych wysiłków i działań, żeby podtrzymywali wierne trwanie w miłości Boga, i dzięki temu, by Jego Syn zachował ich w powołaniu do życia wiecznego. W przeciwnym razie może się z nimi stać to samo, co z *aniołami zachowanymi na wielki dzień sądu* (w. 6), czy *błagającymi się gwiazdami, zachowanymi na wieczne mroki ciemności* (w. 13). Por. J 15,5-10; 1J 4,16.

⁵⁹ Por. Reymond P., 2002, s. 1675; Schelkle K.H., 2002, s. 169–170; Jasiński A.S., 1999, s. 233–240; Mickiewicz F., 2018, s. 125–128; Schreiner T.R., 2003, s. 481–484; Charles J.D., 1999, s. 313.

⁶⁰ Zastosowany tu imiesłów *diakrinomenous* pochodzi od czasownika *diakrinomai* oznacza: *wahać się, chwiać się, mieć wątpliwości, robić wymówki, klócić się, różnić się*.

⁶¹ O ogniu jako żarze gniewu Bożego oraz jako obrazie wiecznej kary, wielokrotnie mówią teksty biblijne i pozabiblijne (Iz 29,6; 30,27; 33,14; Na 1,6; So 1,18; 3,8; Mt 5,22; 13,40-42; 18,8-9; 25,41 2Tes 1,8; 2P 3,7.10; Ap 9,17-18; 16,8; 20,9; OrSib 2,196-213; 3,80-93; 4,171-182; HenEt 1,6-7; 52,6; PsSal 15,4).

identycznego⁶², jak ich, losu za życia i po śmierci⁶³. *Umiłowani*, ze swej strony, powinni okazać im miłosierdzie i przebaczyć popełnione przez nich grzechy przeciwko Jedynemu Władcy, Panu Jezusowi Chrystusowi, Chwałom i Kościołowi świętych (w. 22-23)⁶⁴, gdyż sami z ufnością oczekują miłosierdzia od swego Pana Jezusa Chrystusa (w. 21), aby dzięki takiemu działaniu jeszcze bardziej zostały pomnożone we wspólnocie zbawcze dary *miłosierdzia, miłości i pokoju*, zgodnie z życzeniem Judy wyrażonym na początku Listu (w. 2)⁶⁵. Po drugie, obecnym we wspólnocie *bezbożnikom/szydercom* winni również okazać miłosierdzie, ale na sposób zdecydowanie odmienny niż poprzednio. Tamtych należało włączyć do wspólnoty po okazaniu skruchy i nawróceniu, z bezbożnymi natomiast należało natychmiast zerwać osobisty kontakt z obawy⁶⁶, że dalsza ich obecność będzie nadal bezcześcić najświętszą wiarę Kościoła oraz stanowić niebezpieczeństwo wejścia na drogę bezbożności przez innych jego członków⁶⁷. Natychmiast bezwzględnie i jednoznacznie potępić ich naukę i styl życia oraz zerwać z nimi wspólnotę braterstwa, co wybrzmiewa w wezwaniu do *nienawiści nawet tuniki splamionej przez ich ciało* (w. 23)⁶⁸. Jednak należy też, ale na dystans i z uzasadnioną obawą, choć chrześcijańską miłością, polecać ich miłosierdziu Pana Jezusa w modlitewnym zjednoczeniu z Duchem Świętym do czasu aż się nawrócą, aż przejdą pomyślnie proces

⁶² Grecki czasownik *harpadzō* oznacza: *porywać, wyrzywać, chwytając, zabierać* (Am 4,11; Zch 3,2; Mt 13,42.50).

⁶³ Zastosowany tu imiesłów *harpadzontes* wraz z imperatywem *sōdzete* (*sōdzō*: *zbawiać, wybawiać, ocalać, ratować, uwalniać, chronić*) wskazuje na radykalizm w działaniu *Umiłowanych* wobec współbraci zagubionych z powodu kary, jaka może na nich spaść. W Nowym Testamencie czasownik *sōdzō* jest typowym słowem określającym zbawczą działalność Boga, który może posługiwać się również w tym dziele ludźmi (Mickiewicz F., 2018, s. 131–132; Schreiner T.R., 2003, s. 485).

⁶⁴ Zastosowany tu tryb rozkazujący *eleate* pochodzi od czasownika *eleaō*, który jest formą czasownika *eleeō* i oznacza: *okazywać litość, litować się*.

⁶⁵ Por. Mt 21,21; Mk 11,23; Dz 10,20; 11,12; Rz 14,23; Jk 1,6 (Mickiewicz F., 2018, s. 129–131; Schreiner T.R., 2003, s. 484.487; Richard J.E., 2001, s. 293–295).

⁶⁶ Takie działanie jest jednym ze sposobów okazywania miłosierdzia. Choć wygląda to na pozbawione miłości bezwzględne działanie, to ma ono na celu zbawcze dobro wykluczonych, bowiem po zerwaniu z herezją i bezbożnym stylem życia, może wypełnić się również i w nich dar miłosierdzia (Mt 18; Wj 23,4-5). Prorocy często stosowali niezwykle dosadne słownictwo i metafory, wzywając w ten sposób Izraela do nawrócenia (Jr 2–5; Ez 16; 20; 23).

⁶⁷ Dla pobożnych Żydów nie tylko dotyk skóry, ale nawet szat grzesznika, powodował nieczystość rytualną (Kpł 15; Mt 9,20-21; Mk 5,27-30; Łk 8,44-48). Greckie *chitōn* (łac. *tunica*) to lniana szata zakładana bezpośrednio na gołe ciało.

⁶⁸ Podobnych zaleceń co do wąpiących, natomiast jeszcze bardziej rygorystycznych w stosunku do bezbożnych, udziela Jan w Pierwszym Liście 5,16-17 (por. Mt 18,15-17; 2Tes 3,14-15; 1Kor 5,5; 1Tm 1,20; Tt 3,10-11). W tradycji biblijnej wierzchnie ubranie symbolizowało styl życia człowieka (Ap 3,4). Greckie *sarks* oznacza tu, podobnie jak u Pawła, upadłą naturę i egzystencję istoty ludzkiej (Rz 7,18.25; 8,3-7; Ga 4,13; 5,13; Kol 2,1.23; Hbr 9,10).

reewangelizacji⁶⁹. A gdy go przejdą, definitywnie porzucając błędną naukę i bezbożny styl życia, zadośćuczynią wyrzdzonemu złu wspólnocie Kościoła i zaczną otwarcie wyznawać *najświętszą wiarę*, powinno się również im okazać łaskę miłosierdzia Pana Jezusa (w. 21) oraz włączyć do wspólnoty Kościoła, aby trwając już wspólnie i w pełnym zjednoczeniu z całym Kościołem Boga i Jezusa, mogli i oni przyczyniać się do pomnażania w nim zbawczych darów: *miłosierdzia, miłości i pokoju* (w. 2)⁷⁰.

Podsumowanie

Autor Listu Judy ilekroć zwraca się do swoich Adresatów wyrażeniem *umiłowani*, tylekroć obdarza ich zaszczytnym teologiczno-eklezyjnym tytułem *Umiłowani*, który ma im przypomnieć, że Bóg, kierując się miłością i miłosierdziem względem nich, zachowuje ich w powołaniu do życia wiecznego przez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa (w. 1). Pragnie również odnowić w nich pamięć o fundamentalnej prawdzie chrześcijańskiej, że Kościół niosący zbawienie, który wspólnie mają obowiązek budować, należy wyłącznie do Boga i Jezusa Chrystusa, a nie do żadnej, takiej czy innej – powstałej wewnątrz, czy wskutek działalności przybyłych nauczycieli – jego frakcji, bądź też do samozwańczych w nim «władców» i «panów». Muszą nieustannie pamiętać, że wszyscy bracia tworzący Kościół, podobnie jak sam Juda, mogą być w nim jedynie sługami Jezusa, a przez Niego Boga – Jedyne Władcy. Jako wierni słudzy muszą zachować niezmienny depozyt wiary przekazanej im przez Apostołów, ponieważ wypełnia go zbawcza łaska Boga dana w Jezusie, rozstrzygająca już definitywnie o losie każdego człowieka – o jego zbawieniu albo potępieniu wiecznym, gdyż tego domaga się sprawiedliwość Boża. Przypomnienie tych fundamentalnych prawd jest dlatego tak istotne, właśnie w tym czasie, ponieważ we wspólnocie Adresatów pojawili się nauczyciele i prorocy, którzy odrzucają dar zbawienia, wyrzekając się tym samym Boga Jedyne Władcy i Pana Jezusa Chrystusa. Albowiem zamiast żyć prawdami i zasadami przekazanymi w najświętszej wierze, okazują nieposłuszeństwo względem Boga i Je-

⁶⁹ Podobne zalecenia spotykamy w Mt 18,15-35. Więcej zob. Żywica, 2006, s. 125–151. Również Paweł Apostoł wydaje podobne zalecenia wobec braci dopuszczających się rozpusty w Kościele korynckim (1Kor 5,1-13; por. 2Tm 3,5-8; Tt 3,10-11; 2Tm 2,25; 2Tm 2,19-21; Rz 9,19-26; 1Tm 1,13-21; 2Tes 3,14-15). Więcej zob. Gundry-Volf J.M., 2010, s. 35–40.

⁷⁰ Ten jaskrawy rozdział jednych od drugich Juda podkreśla dwukrotnym zastosowaniem w tej części zwrotu: *hymeis de agapetoi – wy natomiast (zaś, jednak) umiłowani* (Reymond P., 2002, s. 1675; Neyrey J.H., 2001, s. 1540–1541; Schelkle K.H., 2002, s. 171–173; Mickiewicz F., 2018, s. 131–135; Schreiner T.R., 2003, s. 487–489; Charles J.D., 1999, s. 314–321; Richard J.E., 2001, s. 295).

zusa Chrystusa, dopuszczając się niewierności wobec Ich zbawczej woli i oddając się rozpuszczeniu moralnej, podobnie jak bezbożnicy znani z dziejów biblijnych (w. 3-4.5-16). Odwieczna sprawiedliwość Boża, w żadnym wypadku, nie pozostawia bezkarnie bluźnierczej pychy, niedowiarstwa, nieposłuszeństwa, rozpusty moralnej, ostentacyjnej arogancji, zazdrości, cynizmu, jałowości i nieużyteczności zbawczej, nawet jeśli dopuszczają się tego istoty niebiańskie. Dlatego wszystkich dopuszczających się takich postaw, zachowań i działań czeka sąd i identyczna kara potępienia wiecznego, jak tamtych z dawnych czasów. Co do nieuniknionego wypełnienia się tego wydarzenia eschatycznego nikt nie powinien mieć najmniejszych wątpliwości, zarówno sami bezbożni, jak i ci bracia, którzy wątpią lub już wstąpili na drogę bezbożnych, czy też sami *Umiłowani* trwający w ortodoksji i ortopraksji (w. 17-23). Jedyną godną służby Jezusa odpowiedzią na szerzącą się bluźnierczą bezbożność we wspólnocie jest, po pierwsze, zanurzenie się w Bożej miłości, miłosierdziu i pokojiu przez trwanie w nauce i moralności najświętszej wiary oraz uświęcanie się mocą Ducha Świętego na modlitwie, oczekując miłosierdzia Pana Jezusa Chrystusa. Po drugie, kierując się logiką Bożej miłości do każdego grzesznika, rozumiejąc głębiej – po przeczytaniu Listu – czym jest Jego zbawcze dzieło dokonane w Jezusie Chrystusie, powinni okazać miłosierdzie braciom wątpiącym oraz już błędzącym na drogach herezji i – po ich nawróceniu – zachować we wspólnocie Kościoła, wybawiając ich w ten sposób od nieuniknionej kary potępienia wiecznego. Również bezbożnym heretykom powinni okazać miłosierdzie, ale w inny, niż poprzedni, sposób. Bezwzględnie muszą potępić ich błędną naukę i bluźnierczy styl życia oraz wykluczyć ze wspólnoty Kościoła, żeby go już dłużej nie bezcześcili swym bezbożnictwem oraz nie mieli sposobności do pociągnięcia za sobą kolejnych braci w matnię grzechów i otchłań wiecznego potępienia. Oni sami zaś, żeby mieli czas na opamiętanie i nawrócenie. Dopiero wówczas, gdy się szczerze nawrócą, za-dośćuczynią wyrzadzonemu wspólnocie Kościoła złu i zaczną wyznawać najświętszą wiarę – pochodzącą od Boga i Pana Jezusa, zachowywaną nie-skazitelną przez Ducha Świętego i przekazaną przez Apostołów – oraz powrócą do sumiennej praktyki jej moralnych wymogów, doznają łaski miłosierdzia Pana Jezusa Chrystusa (w. 21) przez włączenie ich do wspólnoty Kościoła, podobnie jak tych zwiedzionych przez nich braci, z powodu konieczności zapewnienia nieprzerwanego trwania zbawczej misji Kościoła w świecie oraz ze względu na ich – i podobnym im w przyszłości – najwyższe dobro, jakim jest życie wieczne z Bogiem Jedynym Władcą i Panem Jezusem Chrystusem w *pokoju i miłości*, w otoczeniu niebiańskich *Chwał* (w. 2.8.20-23).

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk Dariusz, 2012, *Ostrzeżenie przed heretykami w perspektywie losu starotestamentalnych grzeszników – na podstawie Drugiego Listu Piotra i Listu Judy (2P 2,5-9; Jud 5.7)*, Śląskie Studia Teologiczne 9, s. 15–29.
- Apokryfy Starego Testamentu, 1999, Rubinkiewicz Ryszard (red.), Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa.
- Bateman Harry Wesley, 2013, *Rebellion and God's Judgment in the Book of Jude*, Biblical Study 170, s. 453–477.
- Benton John, 2000, *Fałszywi nauczyciele. List Judy*, tł. Elżbieta Modnicka, Wydawnictwo CLC, Włocławek.
- Bartnicki Roman, 1992, *Walka z herezjami (List św. Judy)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, w: *Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10*, Janusz Frankowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Estrada Rodrigues Gerardo, 2016, *The Spirit In Jude 19-20*, Journal of Pentecostal Theology 25, s. 43–57.
- Gundry-Volf Judith M., 2010, *Apostazja, odstępstwo, wytrwałość*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid (red.), Warszawa, s. 35–40.
- Charles Daryl J., 1999, *2Peter, Jude. Believers Church Bible Commentary*, Herald Press, Waterloo.
- Jasiński Andrzej Sebastian, 1999, *Osoba w obliczu ostatecznych rozstrzygnięć (Jud 7.21)*, w: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe. Personalistyczne perspektywy orędzia biblijnego*, Jasiński Andrzej Sebastian (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 233–240.
- Keener Craig S., 2000, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu. List św. Judy*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa.
- Michel Oscar, 1990, *Mimnēskomai. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hrsg. G. Kittel), Bd. IV, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Mickiewicz Franciszek, 2018, *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XVIII*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Neyrey Jerome H., 2001, *List św. Judy*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Brown Raymond E., Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy (red.), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Novum Testamentum Graece*, 1998²⁷, ed. Eberhard Nestle et Erwin Nestle, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Popowski Remigiusz, 1995², *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa.
- Reymond Pierre, 2002, *List św. Judy Apostoła*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Piśma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Wiliam R. Farmer (red.), Wydawnictwo Verbinum, Warszawa.
- Richard Earl J., 2001, *Reading 1 Peter, Jude and 2 Peter. A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Helwys Publishing, Macon.
- Schelkle Karl Hermann, 2002, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien.
- Sellin Gerhard, 1986, *Die Häretiker des Judasbriefes*, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 77, s. 206–225.

- Schreiner Thomas R., 2003, *1,2 Peter, Jude. The New American Commentary*, vol. 37, Broadman & Holman Publishers, Nashville.
- Szojda Damian, 1996, *List św. Judy*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Ryszard Rubinkiewicz (red.), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań, s. 440–443.
- The Babylonian Talmud I–XXXV*, 1935–1952, Epstein Isidore, Judah J. Slotki (ed.), Soncino Press, London.
- Wojciechowska Kalina, Rosik Mariusz, 2020, *Oczekując miłosierdzia. Komentarz strukturalny do Listu Judy*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa.
- Żywica Zdzisław, 2006, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Żywica Zdzisław, 2020, *Bezbożni w Liście Judy*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13/4, s. 508–522.

Wykaz skrótów

- ApBarsyr – *Apokalipsa Barucha syryjska*
HenEt – *Księga Henocha etiopska (= 1Hen)*
OrSib – *Wyrocznie Sybilli*
PsSal – *Psalmy Salomona*

Anna Zellma¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Formacja katechetów – inspiracje *Dyrektorium o katechizacji*

[Formation of Catechists – Inspirations from *Directory for Catechesis*]

Streszczenie: Formacja katechetów odgrywa ważną rolę w dziele katechetycznym Kościoła. Warunkuje jakość ewangelizacji i katechizacji we współczesnym świecie. Analizy podjęte w niniejszym artykule zmierzały do przedstawienia najważniejszych aspektów formacji katechetów w ujęciu *Dyrektorium o katechizacji* (2020). W tym celu wykorzystano metodę desk research. Analizowano treści nowego dokumentu katechetycznego. Chcąc wzmocnić wnioski, czasami odwoływano się do innych dokumentów katechetycznych, badań i publikacji w zakresie formacji katechetów. Pozwoliło to ukazać zarówno niezmiennie, jak i nowe aspekty formacji katechetów. Zauważono, że natura, cele, kryteria i wymiary formacji katechetów są niezmiennie. *Dyrektorium o katechizacji* słusznie uzupełnia je o nowe akcenty treściowe, warunkowane zmianami społecznymi i kulturowymi. Za istotne uznaje dowartościowanie osiągnięć nauk humanistycznych i społecznych, w tym psychologii, pedagogiki, socjologii, nauk o komunikacji społecznej. Odpowiednie wyakcentowanie tych treści wskazuje na ich niewątpliwie znaczenie pastoralne. Odgrywa ważną rolę w organizacji holistycznej formacji katechetów w Kościołach partykularnych – na poziomie parafialnym, diecezjalnym, akademickim. Analizy potwierdziły, że Kościół troszczy się o wieloaspektową, pogłębianą, permanentną formację katechetów, dostosowaną do wyzwań społecznych, kulturowych i religijnych. W formacji katechetów należy dowartościować zdobywanie doświadczeń w zespołach katechetów. Formacja w małych grupach (wspólnotach katechetów) służy dzieleniu się osobistym doświadczeniem wiary, umacnia w powołaniu, pomaga w kształtowaniu kompetencji wychowawczych, interpersonalnych i komunikacyjnych oraz uzdalnia do towarzyszenia katechizowanym.

Summary: The formation of catechists plays an important role in the Church's catechetical work. It has an impact on the quality of evangelisation and catechesis in the contemporary world. The analyses performed in this paper aim at presenting the ma-

¹ Anna Zellma, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, anna.zellma@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>.

major aspects of catechist formation according to the approach taken in *Directory for Catechesis* (2020). To this end, the desk research method was used. The contents of the new catechetical document were analysed. Some references were made to other catechetical documents, studies, and publications on catechist formation in order to reinforce the study conclusions. It allowed for showing both the constant and the new aspects of catechist formation. It was observed that the nature, objectives, criteria, and dimensions of catechist formation do not change. *Directory for Catechesis* rightly supplements it with new accents, due to social and cultural changes. It is important to enhance the importance of humanities and social sciences, including psychology, pedagogy, sociology, and social communication sciences. Proper emphasis placed on such fields shows their clear pastoral significance. They also play an important role in the organisation of the holistic formation of catechists in particular Churches – at the parish or diocese level and at universities. The analyses have confirmed that the Church cares about the multi-aspect, in-depth, permanent catechist formation, adapted to the social, cultural and religious challenges. Greater emphasis in catechist formation should be placed on gaining experience in their teams. Formation in small groups (catechist communities) involves sharing personal experience of faith, strengthens one's vocation, helps to develop educational, interpersonal, and communication competence, and makes one capable of accompanying the participants of catechesis.

Słowa kluczowe: formacja; katecheta; *Dyrektorium o katechizacji*; ewangelizacja; katecheza; Kościół; nauki teologiczne; nauki humanistyczne; nauki społeczne.

Keywords: formation; catechist; *Directory for Catechesis*; evangelisation; catechesis; Church; theology; humanities; social sciences.

Współczesna formacja katechetów dokonuje się w kontekście intensywnych procesów społecznych i kulturowych, które zachodzą w skali globalnej i lokalnej. Procesy te prowadzą do licznych zmian w różnych obszarach życia, w tym edukacji, relacjach międzyludzkich, postrzeganiu rzeczywistości przez współczesne młode osoby oraz w sferze nauczania religii, katechizacji, duszpasterstwa. Są też odczuwalne przez katechetów. Rodzą potrzebę nowoczesnej ewangelizacji i katechizacji. To z kolei jest w dużej mierze uzależnione od poziomu kompetencji katechetów. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera odpowiedź Kościoła na „znaki czasu”, które dotyczą formacji katechetów². Odpowiedź na „znaki czasu” należy postrzekać jako współczesny imperatyw pastoralny dla wszystkich odpowiedzialnych za katechizację. Pomijanie lub pomniejszanie w debatach katechetycznych znaczenia problematyki formacji katechetów byłoby

² Taką odpowiedzią Kościoła jest ustanowiona przez papieża Franciszka 10 V 2021 r. świecka posługa katechety. Zagadnienie to zasługuje na odrębne opracowanie. Zob. Franciszek, 2021, *List Apostolski w formie „Motu Proprio” „Antiquum Ministerium”, w którym ustanawia posługę katechety* (10 V 2021 r.), tekst polski, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.pdf (24.05.2021).

sprzeniewierzeniem się podstawowym – od początku obecnym zarówno w refleksji teologicznej, jak i w praktyce pastoralnej – wytycznym dotyczącym katechezy.

Zasadniczym celem prezentowanych w niniejszym opracowaniu badań jest identyfikacja zagadnień dotyczących formacji katechetów w ujęciu *Dyrektorium o katechizacji*, które zostało zatwierdzone przez papieża Franciszka 23 marca 2020 r. (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji). Problem główny podjętych analiz zawiera się w pytaniu: Jak w nowym dokumencie katechetycznym postrzega się formację katechetów? Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga rekonstrukcji tego, jakie kwestie związane z formacją katechetów są podejmowane w *Dyrektorium o katechizacji*, czym się charakteryzują, jakich wymiarów i sposobów realizacji dotyczą oraz jakie nadaje się im znaczenie. Za ważne uznano również odwołanie do *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* (Kongregacja ds. duchowieństwa, 1998) i *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce* (Konferencja Episkopatu Polski, 2001) oraz literatury przedmiotu. Odczytanie nowego dokumentu katechetycznego w tej perspektywie nie oznacza zestawienia treści zawartych w dokumentach katechetycznych i opracowaniach naukowych. Służy jedynie wzmocnieniu wniosków dotyczących formacji katechetów analizowanej z perspektywy *Dyrektorium o katechizacji*³.

W badaniach problematyki określonej w tytule niniejszego opracowania zastosowano metodę desk research, a więc analizę danych zastanych, z uwzględnieniem treści dokumentów katechetycznych, badań i publikacji. Przeanalizowano przede wszystkim *Dyrektorium o katechizacji* oraz *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* i ich interpretacje dokonywane przez współczesnych polskich katechetów (por. Czekalski R., 2012).

Analizując materiał źródłowy, próbowano znaleźć kluczowe tematy dotyczące formacji katechetów. Za *Dyrektorium o katechizacji* i innymi dokumentami katechetycznymi oraz literaturą przedmiotu wyodrębniono następujące kwestie: natura, cele, kryteria, wymiary i organizacja forma-

³ W tym miejscu warto przypomnieć, że polskie wydanie *Dyrektorium o katechizacji* przygotowane zostało przez wydawnictwo „Jedność”. Dokument podzielono na trzy części i dwanaście rozdziałów. Pierwsza część traktuje o roli katechezy w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Druga część została poświęcona procesowi katechizacji. Trzecia dotyczy katechezy w kościołach partykularnych, realizowanej w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. Wyakcentowano związek katechezy z ewangelizacją. Zwrócono też uwagę na katechezę kerygmatyczną. W tym kontekście prezentowane są szczegółowe kwestie dotyczące różnych aspektów katechezy Kościoła. Głębszą analizę tego zagadnienia przeprowadził Andrzej Kiciński w artykule *Rozwój Dyrektorium katechetycznych po Soborze Watykańskim II (1971–1997–2020)*, zwłaszcza na stronach 21–26 (Roczniki Teologiczne 2020, z. 11, s. 5–27).

cji katechetów. Zostaną one przedstawione w sposób syntetyczny. Zwróci się uwagę na te kwestie, które mogą inspirować osoby odpowiedzialne za formację katechetów w Polsce. Celowo pominięto genezę powstania i charakterystykę *Dyrektorium o katechizacji*, gdyż zagadnienie to zostało opracowane i przedstawione przez Andrzeja Kicińskiego w pierwszym opracowaniu na temat nowego dokumentu katechetycznego (Kiciński A., 2020).

Natura, cele i kryteria formacji katechetów

Jak wynika z analizy *Dyrektorium o katechizacji*, formacja katechetów w dobie intensywnych przemian społecznym i religijnym oraz pluralizmu kulturowego nabiera szczególnego znaczenia (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 110–113). Papieska Rada podkreśla, że „jakość duszpasterskich propozycji nieuchronnie zależy od osób, które wcielają je w życie” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 130) i to stwierdzenie powinno skłaniać wszystkie Kościoły partykularne do intensyfikacji działań w zakresie formacji. Słusznie nowy dokument przypomina podstawowe obowiązki osób odpowiedzialnych w Kościele za formację katechetów. Wyprowadza je z definicji formacji. Co charakterystyczne i zasługujące na uwagę, przez formację rozumie proces ustawiczny, „który – pod kierownictwem Ducha Świętego i w żywym łonie wspólnoty chrześcijańskiej – pomaga ochrzczoneму *uksztaltować się*, to znaczy odkryć swoją najgłębszą tożsamość [...] – tożsamość dziecka Bożego pozostającego w głębokiej komunii z innymi braćmi” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 131). Już takie określenie oddaje powagę problemu. Prowadzi do wniosku, że formacja katechetów wiąże się wprost z tożsamością, powołaniem i posłannictwem każdego ochrzczonego. Ma nie tylko charakter naturalny, ale także nadprzyrodzony. Nie można ograniczyć jej tylko do kształcenia i doskonalenia zawodowego. Proces formacji – jak trafnie określa to *Dyrektorium o katechizacji* – „polega na *przeobrażeniu* osoby przez egzystencjalną interioryzację ewangelicznego przesłania tak, by oświeślało ono i ukierunkowywało jego życie i misję w Kościele” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 131). Co więcej, formacja „zachodzi w głębi duszy katechety, dotyka dogłębnie jego wolności”, dlatego „nie można jej sprowadzić jedynie do nauczania, napomnień moralnych czy opanowania technik duszpasterskich” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 131). Przywołane rozumienie jest charakterystyczne dla formacji chrześcijańskiej. Odróżnia formację katechetów od kształcenia i doskonalenia zawodowego. Nie pozwala ograniczać jej jedynie do przekazu wiedzy, intelektual-

nego, moralnego i społecznego rozwoju czy też do zdobywania odpowiednich kwalifikacji i kształtowania kompetencji. W praktyce formacja katechetów, mimo że korzysta z osiągnięć nauk humanistycznych i społecznych (w tym andragogiki) oraz zwraca uwagę na rozwijanie kompetencji, jest „przede wszystkim umiejętnym otwieraniem się na Ducha Bożego, który dzięki gotowości osób i [...] trosce wspólnoty, *upodabnia* ochrzczonych do Jezusa Chrystusa” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 113). W formacji katechetów chodzi bowiem o coś więcej niż tylko o holistyczny rozwój osoby, w tym kształtowanie określonych cech osobowości, które są niezbędne w pracy katechetycznej. Szczególne miejsce zajmuje odkrywanie obrazu Boga wpisanego w serce człowieka oraz podejmowanie współpracy z łaską Bożą w realizacji człowieczeństwa (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 131–132). Nie istnieje zatem formacja katechetów bez dowartościowania działania Ducha Świętego i współpracy człowieka z łaską Bożą. To z kolei wymaga dowartościowania – oprócz strategii pedagogicznych – modlitwy, sakramentów, wspólnoty Kościoła (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 131–134; por. Łabendowicz S., 2015, s. 47–56). Jedynie uwzględniając nadprzyrodzone środki, można realizować ukazany w *Dyrektorium katechetycznym* cel formacji katechetów. Jest nim, jak trafnie zauważa się w nowym dokumencie katechetycznym, „przede wszystkim uświadomienie katechetom, że jako ochrzczeni są prawdziwymi *misjonarzami*, tj. czynnymi podmiotami ewangelizacji i na tej podstawie zostali uprawnieni przez Kościół do *przekazywania* Ewangelii oraz *towarzyszenia i wychowania w wierze*” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 132; por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 231; Nycz Ł., 2015, s. 93–100). Tak ukierunkowana formacja katechetów „pomaga [...] rozwijać umiejętności konieczne do przekazywania wiary i towarzyszenia braciom we wzrastaniu w wierze” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 132). Ponadto wiąże się z podstawowym celem katechezy, który ma wymiar chrystocentryczny. Zakłada bowiem działania katechetów ukierunkowane na ukazywanie centralnej roli Jezusa Chrystusa w historii zbawienia (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 132). Uzdalnianie katechetów do realizacji tak określonego celu katechezy wymaga dowartościowania wspólnoty Kościoła. Zawsze bowiem formacja katechetów ma wymiar eklezjalny (por. Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 149–153). Stąd też słusznie *Dyrektorium o katechizacji* przypomina, że „wspólnota chrześcijańska jest [nie tylko] początkiem, miejscem i celem katechezy” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 133), ale także miejscem formacji katechetów, w której przyswajanie treści wiary i życie wiarą ogrywa kluczową rolę

(Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr. 133). Wspólnota chrześcijańska zaprasza kobiety i mężczyzn do głębszego poznania Chrystusa, nawrócenia serca, pójścia za Chrystusem, odkrywania swoich charyzmatów i zaangażowania się w głoszenie słowa Bożego (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 133; por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 220–221, 231; Nycz Ł., 2015, s. 93–100). Odpowiedź na to zaproszenie dokonuje się m.in. w ramach formacji, która – jak zauważa *Dyrektorium o katechizacji* – jest działaniem systematycznym, ciągłym, harmonijnym, holistycznym, ukierunkowanym zarówno na rozwój intelektualny, osobowy i duchowy, jak i na pogłębianie osobistej relacji z Chrystusem i wspólnotą Kościoła (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 131). Jej realizacja w Kościołach partykularnych nie dokonuje się spontanicznie. Przeciwnie, wymaga respektowania kryteriów, które rzetelnie zostały przedstawione w *Dyrektorium o katechizacji* (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135).

Wśród najważniejszych kryteriów słusznie nowy dokument katechetyczny wymienia: duchowość misyjną i ewangelizacyjną, formację integralną, postawę towarzyszenia, spójność stylów formacji, perspektywę *docibilitas* i samokształcenia oraz dynamizm laboratorium w ramach zespołu (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 133). Za kluczowe w procesie formacji katechetów uznaje się działania ukierunkowane na kształtowanie cech i umiejętności typowych dla misjonarzy, którzy w oparciu o własne doświadczenie wiary, pełni ewangelizacyjnego zapału, potrafią w duchu otwartości towarzyszyć katechizowanym w spotkaniu z Chrystusem i w nawiązywaniu z Nim osobowej więzi czy też w rozwoju wiary (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). W tym kontekście *Dyrektorium o katechizacji* wskazuje na potrzebę uzdalniania katechetów nie tylko do przekazywania treści wiary (nauczania), ale także do realizacji funkcji wtajemniczenia i wychowania (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 113, 135). Chodzi tu o wspieranie katechetów w kształtowaniu tożsamości nauczyciela, wychowawcy i świadka wiary (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 1113; por. Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 90–91; Mendyk M., 2007, s. 105–119). W związku z tym *Dyrektorium o katechizacji* podkreśla, że „formacja katechetów powinna czerpać inspirację z doświadczenia katechumenalnego, które charakteryzuje się m.in. właśnie taką całościową wizją chrześcijańskiego życia” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). Jednocześnie nowy dokument katechetyczny trafnie zauważa, że „Kościół ma obowiązek uczyć swoich katechetów sztuki towarzyszenia drugiemu człowiekowi, zarówno pro-

ponując doświadczenie *towarzyszenia*, dzięki któremu sami mogą rozwijać się jako uczniowie, jak i umożliwiając im *towarzyszenie braciom* i zachęcając ich do tego” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). Taka postawa wymaga odpowiednich cech osobowych oraz kompetencji pedagogicznych. Ma to na uwadze *Dyrektorium o katechizacji*, wskazując na kształtowanie w katechetach takich cech, jak pełna pokory gotowość na przyjmowanie trudnych pytań i mierzenie się z różnymi sytuacjami życiowymi, współczucie, poszanowanie wolności drugiego człowieka, bezwarunkowa akceptacja katechizowanych, bezinteresowność, otwartość, umiejętność słuchania i wyjaśniania słowa Bożego w odniesieniu do konkretnych problemów katechizowanych (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). W tym kontekście nowy dokument o katechizacji przypomina, że należy tak formować katechetów, aby byli gotowi „podążać obok innych, słuchać ich i wyjaśniać im Pismo (por. Łk 24,13-35; Dz 8,26-39), nie wytyczając sobie z góry trasy, nie licząc na to, że zobaczą owoce i nie zatrzymując ich dla siebie” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). Służą temu spójne działania formacyjne, w których dowartościowuje się zarówno propozycje pedagogiki, jak i katechetyki. Chodzi tu zwłaszcza o wspieranie katechetów w nabywaniu zarówno kompetencji merytorycznych (teologicznych) i katechetycznych, jak też pedagogicznych. Dokonuje się to m.in. wtedy, gdy ma miejsce formowanie *docibilitas*. Postawa ta wyraża się w uległości wobec łaski, życia i ludzi. *Docibilitas* znajduje wyraz m.in. „w pogodnym i pozytywnym nastawieniu do rzeczywistości” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). Dzięki takiej postawie katecheci potrafią nie tylko właściwie uczyć, ale także umiejętnie wychowywać i towarzyszyć katechizowanym w holistycznym rozwoju. Co więcej, sami troszczą się o swój własny holistyczny rozwój, w tym także angażują w różne formy samokształcenia. Takie założenie jest prawidłowe i niepodważalne, zgodne z teoriami współczesnej katechetyki i andragogiki (por. np. Alberich E., 2003; Korgul M., 1996, s. 101–114; Zellma A., 2013). Ma ponadto istotne znaczenie w formacji katechetów. Bez wątpienia, „tym, co uzdalnia katechetę do przyswojenia sobie metody formacji i zastosowania jej do siebie i do własnej posługi w Kościele, jest gotowość do samokształcenia”, na którą zwraca uwagę *Dyrektorium o katechizacji* (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). Chodzi o to, by katecheta postrzegał siebie jako kogoś zawsze w trakcie formacji, był otwarty na nowość Ducha oraz zaangażował się we własne życie wiarą i ciągle zabiegał o rozwój umiejętności niezbędnych w pracy katechetycznej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135). Spełnienie tego kryterium w formacji katechetów wymaga współpracy w zespole katechetów.

Ożywianie treści wiary oraz rozwijanie umiejętności niezbędnych w dziele ewangelizacji i katechizacji nie jest możliwe bez współdziałania w zespole katechetów. To właśnie zespół katechetów, jak jest to podkreślone w analizowanym dokumencie, sprzyja zdobywaniu nowych doświadczeń i uczeniu się od innych. Motywuje też do większego zaangażowania zarówno w pracę katechetyczną, jak też w rozwój osobowy i duchowy. Bez wątpienia zespół katechetów, złożony z osób duchownych i świeckich, które podążają drogą wiary i dzielą się doświadczeniem chrześcijańskim, sprzyja kształtowaniu tożsamości, wzrastaniu w powołaniu oraz umacnianiu w realizacji posłannictwa katechetycznego i ewangelizacyjnego (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 134; por. Alberich E., 2003, s. 299–312).

Powyższe stwierdzenia prowadzą do wniosku, że przedstawione w *Dyrektorium o katechizacji* kwestie dotyczące natury, celu i kryteriów formacji nawiązują do tego, co zostało ukazane w posoborowych dokumentach poświęconych katechezie, zwłaszcza w *Dyrektorium o katechizacji* oraz *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998; Konferencja Episkopatu Polski, 2001). Widoczne są przy tym nowe akcenty dotyczące np. spójności stylów formacji, *docibilitas* i samokształcenia. Za novum uznać należy kwestie związane z towarzyszeniem katechizowanemu. Sposób prezentowania tej problematyki można potraktować jako odpowiedź na „znaki czasu”. Towarzyszenie – jako wspieranie wychowanka w jego holistycznym rozwoju – jest typowe dla współczesnych koncepcji wychowania, w których zwraca się uwagę na godność osoby, jej podmiotowość i aktywność własną. Dobrze zatem, że *Dyrektorium o katechizacji* za ważne uznaje kształtowanie wśród katechetów postawy towarzyszenia. Po raz kolejny można dojść do wniosku, że w analizowanym dokumencie katechetycznym znajdują się nowe akcenty treściowe, które powinny inspirować nową jakość wstępnej (podstawowej) i ciągłej (permanentnej) formacji katechetów w Kościołach partykularnych.

Wymiary formacji katechetów

Charakterystycznym rysem opisanych w *Dyrektorium o katechizacji* wymiarów formacji katechetów jest skoncentrowanie się na rozwijaniu umiejętności bycia (w tym bycia z innymi osobami – w relacjach interpersonalnych), pogłębianiu wiedzy katechety oraz kształtowaniu umiejętności działania (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 136). Wymiary te od dawna są obecne w formacji katechetów. Zwracano na nie uwagę m.in. w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, *Dyrektorium*

katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce i w literaturze przedmiotu (por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 238; Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 155–156).

Nowy dokument katechetyczny przypomina, że „formacja powinna pomagać katechecie w dojrzewaniu – jako osobie, jako wierzącemu i jako apostołowi” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 136). Od katechety wymaga się również zdolności do bycia w relacji z innymi osobami. Zdolność ta znajduje wyraz w umiejętności nawiązywania i podtrzymywania relacji i dialogu, a więc cech i właściwości osobowych, które wprost wiążą się z wielokrotnie akcentowanym w *Dyrektorium o katechizacji* towarzyszeniem katechizowanym (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 139). Dzięki odpowiednim działaniom formacyjnym katecheta rozwija w sobie zdolność do bycia w relacji z innymi osobami, w tym do nawiązywania autentycznych, opartych na poszanowaniu każdego katechizowanego i jego świata wartości, kontaktów interpersonalnych (Chałupniak R., 2015, s. 57–68). Dlatego też za ważne uznaje się przygotowanie katechetów do dawania świadectwa wiary i bycia strażnikiem pamięci o Bogu (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr. 139). Służy temu formacja ukierunkowana na wspieranie katechetów w rozwoju ludzkim i chrześcijańskim oraz w dążeniu do świętości. Katecheta zobowiązany jest bowiem do ciągłego rozwoju emocjonalnego, duchowego, moralnego i społecznego. Ma rozwijać w sobie równowagę uczuciową, krytycyzm, szacunek dla drugiej osoby i jej sumienia, wewnętrzną spójność i wolność, wiarygodność przepowiadania ewangelicznego. Na te kwestie zwracano również uwagę w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* oraz w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*. Jako novum mamy tu wyraźne powiązanie „być” (w tym „umiejętności bycia z”) z kształtowaniem świadomości misyjnej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 139) i wolną od jakiegokolwiek manipulacji służbą braterską (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 142). Formacja, jak trafnie zauważa *Dyrektorium o katechizacji*, ma służyć duchowości katechety, która znajduje wyraz w świadectwie życia, w misyjnej działalności, w relacjach międzyludzkich, w komunikacji interpersonalnej oraz w zdolności budowania wspólnoty eklezjalnej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 139).

Wymiar „wiedzy” dotyczy troski o „podwójną wierność: orędziu i osobie w jej kontekście społecznym” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 136). Obejmuje formację biblijno-teologiczną oraz znajomość człowieka i kontekstu społecznego” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 143). Słusznie *Dyrektorium o katechizacji*

zwraca uwagę na potrzebę rzetelnego poznania treści wiary zawartych w Piśmie Świętym, *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, katechizmach Kościołów partykularnych i dokumentach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła oraz podstawowych elementów Kościoła dotyczących głoszenia Ewangelii i katechezy (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 143). W tym kontekście, adekwatnie do obecnej sytuacji społecznej, kulturowej i religijnej, przypomina się o potrzebie zdobywania i utrwalania przez katechetów ogólnej wiedzy na temat treści wiary i praktyk religijnych różnych tradycji eklesjalnych oraz Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, a także innych religii (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 144). Oznacza to, że w formacji katechetów należy dowartościować kwestie ekumeniczne. Takie założenie zasługuje na szczególne podkreślenie. Katecheci konfrontowani z pluralizmem religijnym potrzebują odpowiednich kompetencji do prowadzenia autentycznego dialogu (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 144; por. Misiaszek K., 2020). Dobrze zatem, że ta kwestia została wyraźnie podjęta w *Dyrektorium o katechizacji*. Jest istotna w holistycznej formacji katechetów i w realizacji założeń katechezy integralnej (por. Zellma A., 2019, s. 117–128). Co więcej, wiąże się z potrzebą poznawania adresatów ewangelizacji i katechezy oraz kontekstu społeczno-kulturowego. Do zadań formacji w tym obszarze należy rozwijanie wśród katechetów umiejętności przepowiadania słowa Bożego, nauczania, wychowania i towarzyszenia katechizowanym z uwzględnieniem zarówno zasad teologicznych, jak i katechetycznych, a także psychologii, socjologii, pedagogiki i nauki o komunikacji społecznej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 146; por. Szpet J., 2010, s. 3–15). To z kolei, jak odpowiednio akcentuje *Dyrektorium o katechizacji*, wymaga respektowania zasady wierności Bogu i człowiekowi (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 146) oraz poszanowania autonomii nauk czy też rozeznania i oceny różnych teorii psychologicznych, socjologicznych i pedagogicznych (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 147). Korzystając z osiągnięć nauk humanistycznych i społecznych, w formacji katechetów należy zawsze mieć na uwadze perspektywę wiary i chrześcijańską antropologię (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 147). Takie stanowisko *Dyrektorium o katechizacji* jest merytorycznie uzasadnione. Wynika wprost z zasady wierności Bogu i człowiekowi oraz autonomii nauk. Ma też istotne znaczenie praktyczne. Określa kierunek i jakość podejmowanych działań w zakresie formacji katechetów w Kościołach partykularnych. Dobrze zatem, że zostało wyakcentowane w analizowanym dokumencie katechetycznym. Za godne uwagi uznać należy również dowartościowanie w formacji katechetów nauk o komunikacji

społecznej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 146, 359–360). Współcześnie środki komunikacji społecznej, w tym Internet i telefonia komórkowa, odgrywają ważną rolę w życiu każdego człowieka, zwłaszcza młodego. W znacznym stopniu kreują jego świat wartości i sposób postrzegania innych, w tym także katechetów (por. Chałupniak R., 2018, s. 95–104). Za pomocą technicznych środków komunikacji społecznej dokonuje się proces wytwarzania, przekształcania i przekazywania informacji między jednostkami, grupami i organizacjami społecznymi, mającymi na celu kształtowanie lub modyfikację czy też zmianę wiedzy, postaw i zachowań (por. Chmielewski M., 2018, s. 127–148).

Z powyższymi wymiarami formacji katechetów łączy się „umiejętności działania” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 148–149). *Dyrektorium o katechizacji* należycie przypomina o tym, tj. zwraca uwagę na formację pedagogiczną i metodyczną, która służy rozwijaniu umiejętności działania przez kształtowanie kompetencji wychowawczych i komunikacyjnych (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 148). Ponadto przypomina, że „katecheta jest wychowawcą, który ułatwi dojrzewanie wiary, jakie katechumen lub katechizowany realizuje z pomocą Ducha Świętego” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 148; por. Panuś T., 2010, s. 252–265; Stala J., 2011, s. 161–170). Stąd też w formacji katechetów należy szanować oryginalną pedagogię wiary (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 148), wspomagając przy tym każdą osobę w nabywaniu zdolności okazywania szacunku wobec rozmówców. Niemniej istotną rolę odgrywa również wspieranie katechetów w zrozumieniu i akceptacji faktu, że każda osoba jest „aktywnym podmiotem, w którym w sposób dynamiczny działa łaska Boża” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 148). Co ważne, katecheta potrzebuje wsparcia w nabywaniu umiejętności bycia autentycznym świadkiem wiary i kreatywnym nauczycielem oraz mądrym, odpowiedzialnym, cierpliwym, oddanym, otwartym wychowawcą, który jest zdolny do budowania dojrzałych relacji z innymi i animowania grupy (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 148). Tak więc w formacji pedagogicznej i metodycznej – jak słusznie podkreśla *Dyrektorium o katechizacji* – należy dowartościować wyżej wymienione kwestie. Nie są one nowe. Wielokrotnie były podejmowane w dokumentach katechetycznych i literaturze przedmiotu (por. np. Czekalski R., 2012). W *Dyrektorium o katechizacji* ukazano je w perspektywie nowych wyzwań społecznych i kulturowych. Wskazano przy tym na potrzebę uczenia katechetów realistycznych planów działania oraz kreatywnego korzystania z nowoczesnych środków komunikacji społecznej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji,

2020, nr 149). Takie ujęcie jest właściwe. Odpowiada współczesnym wyzwaniom i potrzebom pastoralnym Kościoła, także w Polsce. Znajduje potwierdzenie zarówno w katechetycznych dokumentach Kościoła katolickiego, jak też w badaniach socjologicznych i katechetycznych (por. np. Konferencja Episkopatu Polski, 2001; Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998; Jedynak W., 2018, s. 207–228; Simiński Ł., 2020).

Przedstawione w *Dyrektorium o katechizacji* wymiary formacji katechetów są wieloaspektowe i komplementarne. Obejmują wszystkie aspekty tożsamości, powołania i posłannictwa katechetów świeckich i duchownych. Są odpowiedzią na potrzeby wspólnoty Kościoła, jak i na wyzwania współczesności. Wymagają ukonkretnienia w Kościołach partykularnych. Potrzebna jest odpowiednia konceptualizacja strategii działania w zakresie formacji katechetów w diecezjach i parafiach.

Organizacja formacji katechetów

W związku z powyższymi kwestiami *Dyrektorium o katechizacji* wielokrotnie zwraca uwagę na aspekty organizacyjne formacji katechetów. Słusznie przypomina, że wspólnota Kościoła jest podstawowym miejscem, w którym osoba poznaje Boga, nawiązuje z Nim osobistą relację, doświadcza miłosierdzia Bożego i siły wiary oraz odkrywa powołanie do bycia katechetą (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 133). W tym kontekście *Dyrektorium o katechizacji* zwraca uwagę, że pierwszym odpowiedzialnym za organizację katechezy w diecezji jest biskup, który został powołany do głoszenia Ewangelii słowem i świadectwem własnego życia (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 114). Do jego zadań należy aktywny udział zarówno w przygotowaniu całościowego, zgodnego z zasadami i normami Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu, programu formacji katechetów w diecezji, jak też w jego realizacji. Wypełniając to zadanie, biskup diecezjalny przede wszystkim współpracuje z pracownikami referatu kurii diecezjalnej, którym powierzył sprawy katechizacji w diecezji i kapłanami zaangażowanymi w formację katechetów (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 114). Nie powinien jednak ograniczać się tylko do tego rodzaju zaangażowania w formację katechetów. *Dyrektorium o katechizacji* zaleca, aby biskup korzystał z pomocy ekspertów w zakresie teologii, katechetyki i innych nauk (m.in. nauk humanistycznych) oraz współpracował z pracownikami ośrodków formacji i badań katechetycznych (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 114).

W *Dyrektorium o katechizacji* zwraca się także uwagę na potrzebę formacji katechetycznej kandydatów do święceń kapłańskich i stałego diakonatu, do których odnoszą się wszystkie wyżej analizowane kwestie. Za istotną uznaje się również troskę księży proboszczów o promocję posługi katechetycznej i wspieranie katechetów w permanentnej formacji (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 116). Konsekwentnie zaleca się formację w małych grupach kandydatów do posługi ewangelizacyjnej i katechetycznej (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 134, 150). Zalecenie to zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ jest ważne w pogłębianiu osobistej więzi z Bogiem, wzbogacaniu doświadczeń oraz rozwijaniu kompetencji wychowawczych i interpersonalnych. Sprzyja otwieraniu katechetów na drugiego człowieka oraz rozumieniu jego sytuacji egzystencjalnej. Może stanowić punkt wyjścia w realistycznym, a zarazem kreatywnym planowaniu działań ewangelizacyjnych i katechetycznych.

Mając na uwadze powyższe, za cenne uznać należy propozycje dotyczące formacji w zespołach katechetów. Słusznie *Dyrektorium o katechizacji* przypomina, że formacja w grupie sprzyja dojrzewaniu tożsamości katechety. Dzięki niej katecheta sam ciągle podlega ewangelizacji i umacnia się w powołaniu. W zespole katecheta uczy się rozeznawać i oceniać wyzwania pastoralne (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 134). Co więcej, zdobywa konkretne przygotowanie do realizacji zadań ewangelizacyjnych i katechetycznych (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 134). Formacja w zespołach nie wystarczy. Potrzebne są również odpowiednie ośrodki podstawowej formacji katechetów: o charakterze parafialnym, międzyparafialnym lub diecezjalnym (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 154). Zgodnie z zaleceniami *Dyrektorium o katechizacji* odpowiadają one za systematyczną, całościową, merytoryczną i metodyczną formację katechetów. W ośrodkach tych należy organizować zajęcia ze specjalistami od formacji, „cechującymi się wysoką wrażliwością i doświadczeniem duszpasterskim” (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 154), którzy oprócz przekazywania wiedzy teoretycznej, będą również troszczyć się o wymianę doświadczeń katechetów (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 154). Takie propozycje, chociaż ogólne, są trafne. Podkreślmy zatem raz jeszcze, że słusznie *Dyrektorium o katechizacji* wskazuje na potrzebę powiązania strony organizacyjnej z jakością formacji katechetów. Świadczy to o rzetelnym, realistycznym i wielowymiarowym podejściu do formacji katechetów.

Chcąc właściwie przygotować katechetów do posługi ewangelizacyjnej i katechetycznej, należy – zgodnie z zaleceniami *Dyrektorium o katechizacji*

– zatroszczyć się również o funkcjonowanie diecezjalnych, międzydiecezjalnych i krajowych ośrodków specjalizacji dla osób odpowiedzialnych za katechezę i animatorów grup parafialnych. Służy temu m.in. kształcenie specjalistów w dziedzinie katechezy. Z ich wiedzy, kompetencji, doświadczenia mogą skorzystać ośrodki formacyjne dla katechetów (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 156).

Niewątpliwie wszystkie propozycje *Dyrektorium o katechizacji* w zakresie organizacji formacji katechetów uwzględniają podstawowe wymogi w tym zakresie i mają charakter ogólny. Konieczne jest zatem uszczegółowienie prezentowanych treści na poziomie Kościołów partykularnych. Nie nawiązują one bowiem bezpośrednio do przygotowania nauczycieli religii w szkole. Tej ostatniej kwestii *Dyrektorium o katechizacji* poświęca niewiele uwagi (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 313–318). Wynika to z podstawowego założenia, które uwidacznia się w wielu miejscach *Dyrektorium o katechizacji*. Dokument zakłada, że katecheza ma mieć charakter ewangelizacyjny i być elementem ewangelizacji. Co ważne, wyakcentowanie formacji katechetów zaangażowanych przede wszystkim we wspólnotach parafialnych świadczy o konsekwencji w przyjętej koncepcji katechezy oraz spójności poszczególnych propozycji. Może stanowić punkt wyjścia do formułowania założeń dotyczących formacji nauczycieli religii, którzy na mocy otrzymanej misji kanonicznej są również posłani przez wspólnotę Kościoła do środowiska szkolnego. Ich zadaniem jest nie tylko nauczanie, ale także dawanie świadectwa wiary, wychowywanie i towarzyszenie uczniom w poszukiwaniu sensu życia, odkrywaniu wartości, nawiązywaniu więzi z Chrystusem i odnajdywaniu swojego miejsca we wspólnocie Kościoła.

Zakończenie

Zawarte w *Dyrektorium o katechizacji* treści dotyczące formacji katechetów wskazują zarówno na wierność dotychczasowym ustaleniom, jak też wprowadzają nowe komponenty merytoryczne, metodyczne i organizacyjne. Zmiany pogłębiające lub wartościujące dotychczasowe ustalenia są zasadne, ponieważ zmienia się kontekst społeczny i kulturowy oraz rozumienie szczegółowych kwestii dotyczących wymiarów i organizacji formacji katechetów. Również zasady działania w zakresie formacji katechetów, chociaż opierają się na wierności Bogu i człowiekowi, to jednak uwzględniają nowe osiągnięcia nauk humanistycznych i społecznych, np. nauk o komunikacji społecznej.

Inspiracje dotyczące formacji katechetów, zawarte w *Dyrektorium o katechizacji*, sytuują się między tradycją a współczesnością. Bazują na wielokrotnie przywoływanym w dokumentach katechetycznych rozumieniu natury, celów i kryteriów formacji katechetów. *Dyrektorium o katechizacji* słusznie dostrzega potrzebę nowego spojrzenia i nowych akcentów zarówno co do wymiarów formacji katechetów, jak i jej organizacji. Za istotne uznaje bowiem działanie na rzecz wszechstronnej formacji katechetów, realizowanej w zespołach, opartej na osobistym doświadczeniu wiary, przygotowującej do działań ewangelizacyjnych i katechetycznych w różnych kontekstach społecznych i kulturowych.

Wszystkie propozycje *Dyrektorium o katechizacji* tworzą fundament do wypracowania krajowych dyrektorium katechetycznych i o formacji katechetów. Realizację tego postulatu wymagają podjęcia dyskusji z udziałem różnych podmiotów zaangażowanych w formację katechetów. Cenne wydaje się również zaangażowanie socjologów, psychologów i pedagogów. Na przykład w Polsce warto byłoby zorganizować ogólnopolską debatę na temat formacji katechetów. Niemniej istotne wydaje się powołanie zespołu eksperckiego do spraw opracowania nowego, krajowego dyrektorium o katechizacji czy też dyrektorium o formacji katechetów w Polsce. Potrzebna jest przy tym twórcza współpraca Komisji Wychowania Konferencji Episkopatu Polski nie tylko z katechetykami i dyrektorami referatów katechetycznych, ale także z katechetami. Pozwoliłoby to zidentyfikować aktualne problemy i odwołać się do doświadczeń polskich katechetów. Na tej podstawie można wypracować rzetelne, realistyczne, adekwatne do potrzeb pastoralnych strategie działania w zakresie formacji katechetów.

BIBLIOGRAFIA

- Alberich Emilio, 2003, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Chałupniak Radosław, 2015, *Kompetencje katechety w zakresie komunikacji interpersonalnej*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 4, s. 57–68.
- Chałupniak Radosław, 2018, *Katecheta w zwierciadle wirtualnego świata*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 1, s. 95–104.
- Chmielewski Mirosław, 2018, *Nowe media – nowe wyzwania wychowawcze dla katechety*, Roczniki Teologiczne, z. 11, s. 127–148.
- Czekalski Ryszard, 2012, *Bibliografia katechetyczna 2001–2010*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Franciszek papież, 2021, *List Apostolski w formie „Motu Proprio” „Antiquum Ministerium” w którym ustanawia postugę katechety* (10.05.2021 r.), tekst polski, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.pdf (24.05.2021).

- Kiciński Andrzej, 2020, *Rozwój Dyrektoratów katechetycznych po Soborze Watykańskim II (1971–1997–2020)*, Roczniki Teologiczne, z. 11, s. 5–27.
- Kiciński Andrzej, 2005, *Współczesna formacja katechetów*, Roczniki Teologiczne, z. 6, s. 109–125.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2001, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, WAM, Kraków.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, 1998, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997 r.), tekst polski, Pallottinum, Poznań.
- Korgul Marek, 1996, *Etapy formacji katechetów w dzisiejszym Kościele na przykładzie Dolnego Śląska*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, nr 1, s. 101–114.
- Łabendowicz Stanisław, 1997, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz.
- Łabendowicz Stanisław, 2015, *Formacja katechetów na współczesne czasy*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 4, s. 47–56.
- Mendyk Marek, 2007, *Katecheta – nauczyciel, wychowawca, świadek. Jego misja w warunkach nowej ewangelizacji*, Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, nr 1, s. 105–119.
- Misiażek Kazimierz, 2006, *Jaka formacja katechetów?* Katecheta, nr 12, s. 62–65.
- Nycz Łukasz, 2015, *Wskazania do formacji katechetów w świetle adhortacji apostolskiej „Evangelii Gaudium” papieża Franciszka*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 3, s. 93–100.
- Panuś Tadeusz, 2010, *Formacja nauczycieli religii katolickiej w Polsce*, Studia Katechetyczne, nr 7, s. 252–265.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, *Dyrektorium o katechizacji*, (23.03.2020 r.), tekst polski, Jedność, Kielce.
- Simiński Łukasz, 2020, *Tożsamość i kompetencje katechetów. Studium katechetyczne w świetle badań katechetów diecezji pelplińskiej*, rozprawa doktorska, komputeropis, Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin.
- Stala Józef, 2011, *Umiejętności działania nauczyciela religii i katechety*, Rocznik Teologii Katolickiej, t. 10, s. 161–170.
- Szpet Jan, 2010, *Formacja katechetów w Polsce*, Katecheta, nr 10, s. 3–15.
- Zellma Anna, 2013, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Zellma Anna, 2019, *Formacja ekumeniczna nauczycieli religii w naukowym dyskursie polskich katechetyków*, Studia Oecumenica, nr 19, s. 117–128.

Ryszard Hajduk¹
Faculty of Theology
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Pope Francis' Renewal of Pastoral Care in the Logic of Mercy

[Papieża Franciszka odnowa działalności duszpasterskiej w logice miłosierdzia]

Streszczenie: Bóg, okazując ludziom miłosierdzie, wskazuje Kościołowi drogę realizacji jego zbawczego posłannictwa w świecie. Zdaniem papieża Franciszka, odnowa działalności duszpasterskiej winna dokonać się w logice Bożego miłosierdzia. Jako bijące serce Ewangelii winno ono znaleźć się w centrum komunikowanego ludziom orędzia zbawienia, jak i nadać kształt duszpasterstwu. Operacjonalizacja prawdy o Bożym miłosierdziu prowadzi duszpasterzy do przyjęcia postawy wyjścia na peryferie egzystencji, niesienia ludziom zranionym grzechami przebaczenia i pociechy oraz gotowości do towarzyszenia im w osiąganiu pełni dojrzałości chrześcijańskiej. Ich motywacji do pełnienia posługi na wzór Jezusa Chrystusa, który jest doskonałym uosobieniem Bożego miłosierdzia, nie może osłabiać błędne jego rozumienie, zanik świadomości grzechu czy relatywistyczne podejście do wartości i zasad moralnych. Działając zgodnie z logiką miłosierdzia, Kościół daje świadectwo wierności Bogu i wnosi znaczący wkład w budowanie bardziej ludzkiego świata.

Summary: By showing people mercy, God points to the Church the way to fulfill her saving mission in the world. According to Pope Francis, the renewal of pastoral activity should be carried out in the logic of God's mercy. As the beating heart of the Gospel, it should be at the center of the message of salvation communicated to people and give shape to pastoral care. The operationalization of the truth about God's mercy leads pastors to adopt the attitude of going to the periphery of existence, to bring forgiveness and comfort to people wounded by sin, and to be ready to accompany them in achieving full Christian maturity. Their motivation to perform the service in imitation of Jesus Christ, who is the perfect personification of God's mercy, cannot be weakened by misunderstandings, the disappearance of sin consciousness or a relativistic approach to moral values and principles. Acting in accordance with the logic of mercy, the Church bears witness to her fidelity to God and makes a significant contribution to building a more human world.

¹ Ryszard Hajduk, Department of Pastoral Theology and Catechetics, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Poland, rysard.hajduk@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8012-2184>.

Słowa kluczowe: Kościół; ubóstwo; grzech; towarzyszenie; przebaczenie; łaska; moralność.

Keywords: Church; poverty; sin; accompaniment; forgiveness; grace; morality.

The modern world cries out for mercy. It presents serious problems, such as the destruction of the natural environment, but also crises of a social character caused by violence, aggression, divisions and social exclusion (LS No. 46). The reality is subjected to a process of globalization, which includes both the spheres of economy and culture, as well as the entire human existence. One can even speak of a globalization of indifference towards the suffering and the abandoned, whose fate is commonly considered to be much less important than the value of the currency on the market (EG No. 53; Scannone J.C., 2018, p. 32).

In this situation, Pope Francis calls for the preferential option in favor of mercy (Massaro Th., 2018, p. 117). For it is the most appropriate response in a situation where people strive for peace, justice, equality, a dignified life for the poor and refugees, and oppose the technocratic paradigm, the fetishism of money and the “terrorist system” that kills (Scannone J.C., 2017, p. 213). Therefore, the task of the Church is to bear witness to mercy to people, because only then can she be the salt of the earth and the light of the world (Mt 5,13-14) and become able to persuasively proclaim the Gospel of Christ (MV No. 10; Espinosa Arce J.P., 2015, p. 30; Menke K.-H., 2017, p. 49).

Today it is therefore always essential that the entire life of the Church and her activities are filled with the good news of God who is ‘rich in mercy’, who wants to free people from evil and injustice and to support them in building a new humanity. It is God who bends down to the sinner to offer him “a new chance to look at himself, convert, and believe” (MV No. 21). Communicating mercy to the world has nothing to do with “cheap grace” or indulgence for sin, because its purpose is to overcome evil, heal wounds and show people the way to salvation (Polak M., 2015, p. 95).

According to Pope Francis, mercy plays the role in the Church of an architrave, on which her entire existence is based (MV No. 10; AL No. 310). In the logic of mercy, which embraces the logic of the Gospel, incarnation, openness, compassion, integration and Christian love, the renovation of the Church’s activity should take place (AL No. 307-312; Spadaro A., 2013; Zulehner P.M., 2018, p. 9). The most important in the process of renewal is a change in the thinking and attitude of pastors who, following the example of Jesus Christ in their pastoral efforts, should fill their entire activity with mercy that soothes the wounds of contemporary people. While pastors may encounter obstacles that prevent wounded people

from accepting God's forgiveness and support in their pursuit of a more dignified life, they should not become discouraged from acting. They imitate God, who never gets tired of forgiving, although people are sometimes "the ones who tire of seeking his mercy" (EG No. 3).

1. Divine mercy as the fundamental determinant of the Church's mission

Mercy is God's way of being. It defines the relationship of the divine Creator with creation and gives form to His action aimed at the salvation of people (Espinosa Arce J.P., 2015, p. 30). The Church is involved in the implementation of God's works in human reality, becoming a tool of communication of mercy to the world. Therefore, mercy determines the goal of her activity, gives character to her structures and covers his entire mission. As the basic principle of the Church's mission, it determines the shape of all her pastoral activity using words, gestures and deeds that will allow people who are weak and enslaved by sin to experience God's grace (AL No. 297-299; Orth S., 2017, p. 5; Sandler W., 2017, p. 74; Schockenhoff E., 2017, p. 19; Massaro Th., 2018, p. 115).

1.1. Good News about God's mercy

The Church, which proclaims God's mercy to people, shows them the way leading to the mystery of God (Espinosa Arce J.P., 2015, p. 29). Christians believe in God who is love, and this is expressed in mercy. In the Bible, this term refers to compassion, gentleness, warmth, or goodness of heart, and to comfort and help (MV No. 6; Schmidt S., 2014, p. 97; Söding Th., 2016, p. 20). Mercy is a form of the revelation of God's love towards weak and sinful people, "effected vis-a-vis the reality of the evil that is in the world, affecting and besieging man, insinuating itself even into his heart and capable of causing him to "perish in Gehenna" (Mt 10,28)" (DiM No. 7). It is "a force that overcomes everything, filling the heart with love and bringing consolation through pardon" (MV No. 9). When God forgives sins in His mercy, His heart is filled with joy.

God's mercy shows His grace and faithfulness to those whom He cares for in His paternal care. The merciful God gives them a share in his full life, taking into account all human needs resulting from physical and moral limitations and weaknesses (DiM No. 3; Salas A., 1991, p. 37; Söding Th., 2016, p. 22). His affection and tenderness are not an expression of sentimentality, as they lead to actions aimed at the good of the poor, suf-

fering and despairing people. Mercy is a sign of the kindness and omnipotence of God, who pities sinners and forgives their sins (MV No. 6).

God is love and faithful to himself, He is absolutely sovereign in love; therefore, He is merciful (Kasper W., 2015, p. 47). In his action He is not “constrained” by the human understanding of justice. God in his generosity does not answer people with evil to the evil they have committed, thus opposing the tendency to compensate for the wrongs. He allows a human person to see that her life also does not have to consist of winding a spiral of evil by seeking revenge (Uriarte J.M., 1996, p. 93; Söding Th., 2016, p. 23).

God’s mercy does not bear justice, but his benignity and compassion surpasses it. Justice is inseparably connected with (merciful) love because justice is its foundation (MV No. 21) and its “minimum measure” (CiV No. 6). Mercy is therefore greater justice (Kasper W., 2015, p. 49). It opens justice to the action of a grace that does not reject the sinner, but brings forgiveness, heals wounds and allows man to be born again (ChV No. 123; Spadaro A., 2013).

The fullness of God’s mercy is shown in Jesus Christ, who reveals the truth about the merciful Father with his whole being (Espinosa Arce J.P., 2015, p. 28). In the light of the Gospel, each encounter with Him is associated with an experience of mercy. It leads people to conversion and change of life, consisting in striving to become like the Creator (Massaro Th., 2018, p. 116; Scannone J.C., 2018, p. 32). For God does not grant mercy to make man feel that he can live and act as he wants. Jesus did not come into the world to praise people, but to redeem, heal and direct them to good (Augustin G., 2016, p. 14).

The task of the Church is to proclaim to the world the good news of God’s love, which brings people redemption – liberation from sin. It is therefore the Gospel of God’s mercy, which prompts the Creator to pay attention to the miserable fate of man caught up in sin. It is not the righteous who need this good news, but sinners (Mc 2,17). Such a Gospel brings joy to people, because the Christian witness to a just and merciful God allows them to discover their dignity and the greatness of their vocation, find solace through forgiveness of sins and regain hope to be set free from evil. Then, when people meet God’s mercy in the words and deeds of Christ’s followers, they can properly understand the content of the Christian faith and discover the sweetness and lightness of God’s commandments (Mt 11,30; HV No. 25; Lohfink G., 1991, p. 76; Freiherr von Fürstenberg G., 2015, p. 30).

1.2. The practice of mercy in the Christian life

The experience of God's love moves a person to practice mercy towards others. Since God is merciful and acts mercifully, having mercy on his people, mercy should become the basis of all interpersonal relationships in God's people. Whoever has received mercy is obliged to pass it on to others. And people can only be merciful because God has shown them mercy (LF No. 64; Massaro Th., 2018, p. 116).

Jesus is the personification of God's mercy, made "visible" in him. He came into the world so that people can experience his love and mercy (ChV No. 177). The Son of God loves man so much that he died on the Cross to wash away human sins with his blood. Divine mercy, filling the whole earthly life of Christ, present in all His words and deeds, is the force that motivates people to practice mercy. While practicing mercy, he calls people to be merciful to one another (Mt 5,7). Then, when the followers of Christ live by mercy, forgiving their debtors, they imitate the merciful God and show that they are his children. Thereby, they are relieved of depression, anger, violence and revenge, and can live a life of joy, peace and happiness (MV No. 9; DiM No. 3; Augustin G., 2016, p. 12).

A Christian who practices mercy does not condemn or judge anyone (Lk 6, 37-38). For he remembers that he will one day stand before God's judgment, at which mercy will be the criterion for assessing to what extent he has become like his heavenly Father by showing goodness and kindness to others. The Divine Judge himself practices what is the criterion for assessing human life. People become worthy of belonging to the community of the saved when they follow the same principles in their life as the King of the universe who renders judgments (Sobrinho J., 1992, p. 38; Augustin G., 2016, p. 13).

The practice of mercy requires "a heart that sees" (DCE No. 31b; Chavez Avida M., 2003, p. 103). A person moved by mercy is able to see in the right light his own misery and the misery of others. Whoever wants good for other people has sensitive eyes and a heart that perceives human pain and comes out with mercy to people suffering from a lack of love. Showing mercy to his neighbor with generosity, "he feels at the same time benefitted by the person accepting his gift; and vice versa, the person who accepts the gift with the awareness that, in accepting it, he too is doing good, is in his own way serving the great cause of the dignity of the person; and this contributes to uniting people in a more profound manner" (DiM No. 14).

For those who believe in Christ, mercy is a fundamental virtue and a measure of perfection (Mt 5,48). It is not, however, the fruit of the efforts

of man who, through his own desires and endeavors, achieves the fullness of personal development and holiness, but the gift of the merciful God (Rom 9,16; GE No. 48). Conversion and the pursuit of Christian perfection without pre-emptive mercy would only be an ordinary human striving for moral renewal, and the path to salvation would lead only through the performance of deeds. A man who is open to God's mercy can recognize his limitations and, thanks to God's grace, gradually develop towards full Christian maturity, thanking the Lord and Creator for the gifts received (AL No. 295; GE No. 49-56).

The task of believers in Christ is to bear witness to the merciful God not only by word but also by concrete action. This happens when Christians perform corporal and spiritual works of mercy. According to the teaching of Sacred Scripture, they are a bloodless sacrifice that is more pleasing to God than ritual sacrifices made in accordance with the law (Hos 6,6; Mt 9,13). The Church's credibility rests on the constant desire to offer people mercy, because only those who help the needy willingly, generously and selflessly deserve it in the eyes of people (MV No. 16; Hajduk R., 2013, p. 32–33).

2. The Church's pastoral activity in the logic of mercy

Pastoral service should reflect God's action towards man, dependent on his mercy. Contemporary pastors have the task of learning the logic of mercy from Jesus, who turns to people with an anticipatory and undeserved love. The Son of God comes to meet them to show mercy to sinners and to lift the sick and suffering, enslaved by the evil one and broken in spirit. He does it so that man, moved by God's grace, may unite himself with his Lord and Creator and enter the path of conversion (AL No. 27; Gallagher R., 2016, p. 9). Today, the saving mission of Jesus is continued by pastors who follow their Master to the periphery of the world, bringing mercy to people and accompanying them in achieving the fullness of life.

2.1. Exit to the existential periphery

For Pope Francis, pastoral conversion is tantamount to following Jesus and adopting the attitude of going out to people, to bring them the Gospel whose beating heart is mercy (MV nr 12; Galli C.M., 2014, p. 32). Pastors who follow the logic of mercy cannot succumb to their predilections and limit their ministry to the faithful around them. For Jesus is not the shepherd of ninety-nine, but of one hundred sheep (AL No. 309; Hajduk R.,

2018a, p. 21). The task of the Church is to go out to all people, proclaiming God's mercy to both believers and practitioners, and to those who live as if God did not exist, or because of their life situation, they have lost faith in God's love. The Christian community which lives by "an endless desire to show mercy, the fruit of its own experience of the power of the Father's infinite mercy" (EG No. 24; Figueroa-Deck A., 2017, p. 247; Hajduk R., 2018b, p. 107), will be ready to bring God's undeserved love to every person, especially the excluded, marginalized and most needy.

The Word of God calls upon Christ's disciples to be mindful not only of their own interests but also of others (Phil 2,4). Being open to other people cannot be limited to staying in their mental or cultural neighborhood, because it is an option, that is, adopting a specific lifestyle and action with full commitment, to the point of "getting dirty" by confronting the concerns and hopes of contemporary people (EG No. 25; Freiherr von Fürstenberg G., 2015, p. 31). Since mercy is love that comes out to sinners, the pastoral care based on it cannot fail to perceive the truth about man and his spiritual condition. Its light makes it possible to perceive the weakness and confusion of a man who needs a space filled with love in order to reach personal maturity (Granados J. and others, 2016, p. 13; Bogner D., 2017, p. 22).

In the person of the Son of God, the Creator himself shows the Church how to fulfill her pastoral mission: to go in search of a man plagued by suffering and helplessness, lost "on the outermost fringes of society: fringes which modern society itself creates" (MV No. 15). Then, carrying out the pastoral ministry consists not only of leading the flock, but also, if necessary, of letting lost sheep lead the pastors into the wasteland of this world. This pastoral attitude calls for leaving the "egocentric universe" in order to enter the world of others and direct all attention to people living in spiritual and material poverty (Spiegel P., 2016, p. 52).

Turning to the peripheries requires courage from priests, because it results in living in uncertainty and in less comfortable conditions. It is a "descent down", demanding to give up one's own ambitions and plans, and adopt an attitude in which there is no room for superiority to the people of the world (Bucher R., 2016, p. 15; Hajduk R., 2017, p. 188). By immersing themselves in human reality, pastors stop focusing exclusively on their personal perfection – it is no longer just about showing themselves good and defending their beliefs. The injustice and suffering they face leads them to abandon their obsessive defense of orthodoxy, thereby freeing them from the paralysis of fear of making doctrinal errors (EG No. 194; Hajduk R., 2018b, p. 106–107). The only correct attitude then is to plunge into the world with humility, love and attention directed at peo-

ple “living without the strength, light and consolation born of friendship with Jesus Christ, without a community of faith to support them, without meaning and a goal in life” (EG No. 49).

2.2. Communication of mercy in an interpersonal meeting

Life is at times filled with meetings and interpersonal relationships. Following the logic of mercy, pastors come into contact with people in need and suffering in order to convey to them the experience of being infinitely loved by God (EG No. 2; FT No. 66). It happens when they approach each person with attention, tenderness, compassion and understanding in order to comfort and uplift them (EG No. 288; FT No. 62; Galli C.M., 2014, p. 44).

Following Jesus, pastors take the side of sinners. However, they must not diminish the requirements of the Gospel, because this would not be in line with the attitude of the Son of God, who, full of compassion for human weakness, never gives up on offering sinners the true ideal of life. At the same time, however, because of the limitations and needs of his disciples, Jesus renounces severity. God’s Son acts like a wise spiritual guide who knows when to shake the smug and when to console the brokenhearted (AL No. 38; Rylaarsdam D., 2014, p. 77).

To become an advocate of sinners in imitation of Jesus, one cannot look at human reality only in black or white. It is generally very diverse, and people’s attitudes and decisions are influenced by psychological, historical and biological factors (AL No. 308; Hajduk R., 2018a, p. 25). In addition, awareness and responsibility for the moral choices can be reduced and even eliminated by factors such as ignorance, inattention, coercion, fear, habits, uncontrolled feelings, as well as difficulty in understanding “the values contained in the moral norm” (AL No. 302). All this means that the pastoral service will be fruitful when it is shaped not only by ecclesiastical doctrine, but also by pastoral understanding of the situation.

Pastors who perform a service in accordance with the logic of mercy fall neither into relativism (AL No. 307) nor into rigor (AL No. 311; Petrà B., 2016, p. 26). On the one hand, they shall not underestimate sin; on the other hand, they cannot focus solely on legal norms. Indeed, they must always put at the center the man who is loved by God bending over human misery. Without the primacy of love in pastoral care and without tenderness in approaching people caught up in sin and experiencing life difficulties, the Church would be defying the truth of the Gospel, and thus would not be faithful to God who is love. This would be tantamount to watering down the Gospel and resigning itself to not imitating Jesus’ attitude (AL No. 311; Hastetter M.C., 2017, p. 212).

In the Church that subordinates her action to the logic of mercy, pastors are not allowed to turn the Gospel “into dead stones to be hurled at others” (AL No. 49; Kasper W., 2015, p. 39). Their task is to bend over all suffering without showing any contempt for man for his entanglement in sin. Mercy orders them to look at the person they meet not as a sinner, but as someone wounded and troubled by life, who will not be supported by harsh judgments, formulated in the spirit of “a cold bureaucratic morality” (AL No. 296 and 312; Scheuer M., 2016, p. 6), but only by kindness, compassion and consolation.

For Francis, the Church should serve as a field hospital in the world (AL No. 291; Sandler W., 2017, p. 73–74). She is a mother who perceives human suffering and heals the wounded with mercy. Pastors who have experienced God's mercy in their lives and are aware of their calling to pass it on to every person they meet join in this therapeutic mission of the Church. However, they don't only do it by showing compassion for human limitations and weaknesses. In the therapeutic service, the most important thing is to communicate God's saving love to people. It is she who attracts man and moves him to respond to this love. This is where the path to freedom from sin and happiness leads (EG No. 39; Hajduk R., 2018a, p. 27).

2.3. The service of accompaniment

The renewal of pastoral activity requires priests, religious and lay people to master the “art of accompaniment”, which will allow them to walk with people in a rhythm of intimacy with “a compassionate gaze which also heals, liberates and encourages growth in the Christian life” (EG No. 169). This accompanying presence of pastoral workers will strengthen people to persistently follow the path of love through life, and it will also encourage them to continue with the steps that they consider in their conscience to be the best response to God's call at the moment (AL No. 303-305; Schockenhoff E., 2017, p. 23). For if the pastors' attitude lacks understanding of the complexity of human life and patience, the activity of the Church will be perceived by people who are tormented by weakness, enslaved by sin and experiencing life difficulties, not as help, but as an expression of incomprehension towards their situation and a gesture of rejection.

To accompany people is to proclaim the Gospel, following the Son of God. The existential union of the pastor with the person of Jesus Christ plays an important role here. Only then he can properly understand the meaning of the norms and ideals that help people to stay on the path to

holiness. The logic of mercy, taken from Jesus, will not allow the Christian religion to be deformed, transforming into some system of commands and prohibitions, enslaving people and making their life difficult (EG No. 43).

The first moment of accompaniment is accepting the other person (Granados J. and others, 2016, p. 31). However, one should bear in mind that not everything can end with a friendly reception. The direction of accompaniment is determined by love that helps man to overcome adversities and motivates to realize good in life. The gentleness shown to those who are lost and wounded by sin encourages them to acknowledge their weakness and admit the wrongs they have committed, and the Gospel preached to them gives hope for a new life. The pastor should also surround them with prayer, asking God for the grace of transformation for them and for perseverance in following the path of conversion (AL No. 297).

Accompaniment requires gentleness and patience (AL No. 294). Earth time itself is God's mercy shown to man so that he may unite himself more and more with Eternal Love. So conversion takes place over time. It is not a single act; it has a beginning and is a continuous effort to attain the Christian ideal. Living in union with God doesn't exclude situations in which man will be tempted to do evil. The pastor should therefore give man time to gradually identify with Jesus Christ and progress in his moral life (Mattheeuws A., 2017, p. 590–591; Petrà B., 2016, p. 27).

In the light of God's mercy, every human desire for good has a value. Therefore, in spiritual accompaniment, the pastor can rejoice in the appearance of even the smallest "grains capable of growing" where the path to perfection still seems very long. The pastor who carries out the ministry of accompaniment shall not solely focus on the maximum good; he must also bear in mind the possible good in situations where people get hurt and suffer from evil that affects them. Meeting with the acceptance of the possible good, a person can come closer and closer to the Absolute Good and become more fully involved in the life of the community of believers (Grillo A., 2016, p. 31–32; Hajduk R., 2018b, p. 108).

3. Difficulties in transmitting mercy to the wounded world

The Church has repeatedly made it clear how much mercy is needed by today's man. It is needed by married couples and families whose lives "remain imperfect or lack peace and joy" (AL No. 5), the poor and excluded who demand justice (EG No. 188), young people at risk of drug addiction, aggression and sexualization (AL No. 260), as well as all those who are

lost, desperate and affected by nihilism preventing them from seeing the true meaning of life (EG No. 114).

The fact that contemporary man needs mercy does not mean, however, that he is always willing to open up to it. He is prevented from doing so because of an incomplete understanding of the truth about God's mercy, the conviction about unlimited human freedom and a relativistic approach to morality, as well as the fear of losing his human dignity, for which the threat is "being dependent" on someone else (including God's) grace.

3.1. Reducing mercy to social activity

Nowadays, the dominant belief is that the Church gains importance in society when people benefit from its presence in the world. It is particularly important to strengthen the social order and to undertake charitable works that contribute to satisfying the most important human material and psychological needs (Danneels G., 2003, p. 50–51). It is considered less important to proclaim God's merciful love, bringing people salvation.

This is how the hospitality shown to war refugees and economic emigrants is understood. It is supposed to be – as Jacques Derrida claims – "absolute hospitality", that is, unlimited and unconditional, in contrast to the hospitality promoted in Christianity that is conditional, because it imposes specific laws and norms on the guest (Derrida J., 2000, p. 77). According to Derrida, if a host takes the initiative by inviting a person to his home, encouraging him to feel at home in it, he is also letting the guest know that this is not really the case. It is still not his house and he must respect the rules of the host and applicable to his property (O'Gorman K., 2006, p. 51).

Meanwhile, according to the French thinker, true hospitality does not require reciprocity or identification with the new environment. There is no law that may restrict or make the practice of hospitality conditional upon the guest meeting certain conditions. Hospitality must be above all laws (Derrida J., 2000, p. 25). The guest is allowed to act as he wants. There is no obligation or pressure for him to adopt a specific attitude and be guided in life by the host's axiology (Friese H., 2014, p. 87).

From the beginning, followers of Christ considered the practice of hospitality the greatest of all good deeds, although they regarded it as a sign of penance and an expression of faith rather than a work of mercy. Christians attributed to it, like almsgiving, an expiatory function, believing that love in the form of hospitality covers many sins (1 Pet 4,8–9). Moreover, its practice was not only about providing the visitors with shelter and food, but also about bearing witness by showing the beauty of Christianity

and conveying the truth about God's saving love. Christian hospitality served the communication of salvation, and its aim was interpersonal communion, allowing guests to experience life in a world transformed into the kingdom of God by the power of the Gospel (Daniélou J., 1951, p. 345).

In this context, it should be emphasized that practicing works of mercy towards the body or commitment to multiplying the common good and spreading justice in society cannot become the only plane for Christians to engage in building the kingdom of God. The Church's interest cannot be "contained in the simple and restricted dimension of economics, politics, social or cultural life; it must envisage the whole man, in all his aspects, right up to and including his openness to the absolute, even the divine Absolute" (EN No. 33). Therefore, care for earthly life should be accompanied by the proclamation of the Gospel of God's merciful love, which brings man liberation from sin, Satan's slavery and death. The Church's service must always take into account "the whole man", and thus not only his material, but also (above all) his spiritual needs, because of his call to eternal life in the kingdom of heaven. It is also in this spirit that we should approach the option for the poor, because „the worst discrimination which the poor suffer is the lack of spiritual care" (EG No. 200; Polak M., 2015, p. 100).

3.2. Relativism and the loss of the sense of sin

In today's postmodern era, man has the impression that he is completely free when he is not constrained by any commandments or moral norms, objective good or evil. All values are relative (dependent on the individual) and all behavior is allowed (Wielgus S., 2001, p. 35; Twomey V., 2009, p. 137). Since man always in his actions has in mind the good that he constantly strives for, he himself gives moral significance to his actions. In this way, relativism comes to the fore, in the light of which different values "collide" with each other and each of them is uncertain, and a person must determine what is best for him at a given moment (Müller J.B., 1997, p. 177).

In such a situation, it is difficult to talk about sin, the awareness of the existence of which and the need to eliminate are conditions for perceiving the value of God's mercy. Mercy that forgives human faults is not needed for people fascinated by modernity (which is today a synonym of good) and rejecting individual responsibility for evil in the world, because in their opinion there is only "systemic evil". When the category of personal sin is omitted, social structures, established by unjust governments or economic systems, become responsible for actions that harm people. Then sin is perceived impersonally, and the removal of evil from people's lives de-

pendes only on their reform efforts in the social sphere (Marshall Green M., 1991, p. 219).

Mercy that brings forgiveness only acquires meaning in relation to sin, which is a deliberate disregard for the will of God known to man, a love of self that goes so far as to despise God (Drożdż B., 2013, p. 112). Sin is a betrayal, a denial of the truth about the human person created in the image and likeness of God. Only by being aware of committed wrongs and the disorder caused by her actions, is a person willing to turn to God, who constantly strives to restore relations with people who break them by violating His law. Mercy that forgives people's sins becomes a human value and desire only when he recognizes an objective moral order and is aware of his tendency to evil (CCC No. 405).

Another condition for man's openness to God's mercy is the proper functioning of human conscience, which needs formation so that it can formulate "its judgments according to reason, in conformity with the true good willed by the wisdom of the Creator" (CCC No. 1783). Only in a mature and sincere conscience can arise a desire for authentic good, for freedom from various conditions and manipulations to which human life is subjected. Due to the spread of moral permissiveness, emotivism and situationism, the Church should engage in shaping public opinion so that it becomes more aware of the existence of true values, the meaning of which is revealed in the light of God's truth. Only then can a man discern the moral rightness of his actions, and in the case of committing a sin, he will turn to God asking for mercy (Woolfolk A., 2004, p. 71; Wright K., 2011, p. 15).

3.3. The desire for absolute independence

Divine mercy encounters resistance from those who do not want to be dependent on anyone and to owe something to others (Wiesemann K.-H., 2016, p. 2). For many people, the possibility of accepting mercy is strange and repulsive; for if someone were to show mercy to them, their dignity would be offended. In everyday language, there is actually no place for the word "mercy," because the most important thing is to achieve success in life and as far as possible – without anyone's help. This principle also applies to God. Even if God wants people to be happy, his intervention in their lives seems to be unnecessary, because man is able to take care of himself.

It is difficult for today's man to experience mercy in everyday life. People are usually guided by the principle of justice or reciprocity *do ut des*. For many, mercy is a sign of weakness, which is characteristic of both those who show it (cannot get what is rightly due to them) and those who

are its beneficiaries (cannot take care of their own affairs and honor). Therefore, people often cannot imagine the absolute love and boundless mercy with which God comes to meet man in order to make him happy. They confuse it with credulity and laissez-faire.

In fact, mercy is not a cheap amnesty for criminals or an incentive to repeat sins. It is not a tolerance that neither removes evil nor heals a person. Those who find mercy are invited to look truthfully at their life and to admit to the wrong they have committed. It is then that God enables man to live according to the law of the Gospel, sets him free from his wounds and supports him in the pursuit of full humanity. Nothing is stronger than God's compassionate and forgiving love that overcomes sin and death and helps people to enter the path of conversion (Granados J. and others, 2016, p. 14–16; Petrà B., 2016, p. 27).

Since the beginning of Christianity, people have seen Christ's religion as an opportunity for a new life that begins with the forgiveness of sins. Thanks to God's mercy, they receive the power to live free from evil. All of this is a gift from God who is the only Lord. The Creator is not subject to anyone's law, but sovereignly grants his gifts to men (Rom 9,14-18). Mercy, then, indicates God's rule. It is not a sign of his weakness, but of strength (Markschies Ch., 2006, p. 246; Lehner W., 2016, p. 79), and trust in God's mercy neither leads to enslavement of man nor humiliates him. Moreover, by showing people mercy, God communicates how precious they are in his eyes, how much he loves them and respects their freedom.

Therefore, in order for people to experience the sweetness and transforming power of mercy, a space is needed in which it is practiced. The duty of communicating mercy in word and deed is primarily on the Church which is called to proclaim the message of God's grace and to create an environment in which people can experience forgiveness and liberation. Then, by participating in the life of the Church, they can find out that God's mercy does not deprive them of their dignity or freedom, but, on the contrary, frees them from selfishness and enables them to show merciful love to their neighbors (DiM No. 14; Wahl H., 1997, p. 255).

* * *

The Gospel is not only a source of Christian truth, but also a model of action for the Church, which must constantly renew itself in her spirit. It has the task of proclaiming Christ and faithfully continuing his saving mission. If the heart of the Gospel is the message of God's limitless merciful love, which brings people liberation from evil and sin, then the same love should define the way of the existence of the Church in the world and her approach to people today. Then the teaching proclaimed by the Church

is reflected in action, thanks to which the word of the Gospel becomes reality in the eyes of the world, and the experience of meeting Christ's followers confirms the truth of the Christian message.

In practice, mercy means adopting an attitude marked by openness to the needs of people, especially those who are lost, marginalized and enslaved by evil. It must be accompanied by respect for every human being and faith in the boundless goodness of God, who never destroys anyone and reject anyone, but constantly comes to people with his forgiving and sanctifying grace. Then the man embraced by God's mercy will himself become its witness and instrument in the world.

BIBLIOGRAPHY

- Catechism of the Catholic Church*, 1992, <https://www.usccb.org/sites/default/files/flipbooks/catechism/> (28.01.2021).
- Augustin George, 2016, *Thematische Hinführung*, in: Augustin George (ed.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Herder, Freiburg i. B., p. 9–15.
- Benedict XVI, 2006, Encyclical Letter *Deus caritas est*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 98, p. 217–252.
- Benedict XVI, 2009, Encyclical Letter *Caritas in veritate*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 101, p. 641–709.
- Bogner Daniel, 2017, *Prägender Einfluss*, Herder Korrespondenz, No. 10, p. 21–24.
- Bucher Rainer, 2016, *Mehr als Stellschrauben*, Herder Korrespondenz, No. 6, p. 15–16.
- Chavez Avida Monica, 2003, *El sufrimiento a la luz de la misericordia*, Colección Sinergia, Madrid.
- Daniélou Jean, 1951, *Pour une théologie de l'hospitalité*, La Vie Spirituelle, No. 11, p. 339–347.
- Danneels Godfried, 2003, *Kościół w ogniu krytyki*, Pastores, No. 2, p. 49–57.
- Derrida Jacques, 2000, *Of Hospitality. Anne Douformantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, Stanford.
- Drożdż Bogusław, 2013, *Grzech a dekonstrukcja wiary*, in: Przygoda Wiesław, Święs Kazimierz (ed.), *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, Wydawnictwo KUL, Lublin, p. 103–119.
- Espinosa Arce Juan Pablo, 2015, *Misericordiae vultus: pistas para su lectura*, Mensaje, No. 12, p. 27–31.
- Figuerola-Deck Allan, Francisco, 2017, *Obispo de Roma. La revolución de la misericordia*, in: Aranguren Gonzalo, Alfonso, Palazzi, Félix (ed.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología, Convivium Press, Miami, p. 238–247.
- Francis, 2013, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 105, p. 1019–1137.
- Francis, 2013, Encyclical Letter *Lumen fidei*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 105, p. 555–598.

- Francis, 2015, Bull of Indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy *Misericordiae vultus*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 107, p. 399–420.
- Francis, 2015, Encyclical Letter *Laudato si'*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 107, p. 847–945.
- Francis, 2016, Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 108, p. 312–446.
- Francis, 2018, Apostolic Exhortation *Gaudete et exultate*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 110, p. 1111–1161.
- Francis, 2019, Apostolic Exhortation *Christus vivit*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (28.01.2021).
- Francis, 2020, Encyclical Letter *Fratelli tutti*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (28.01.2021).
- Freiherr von Fürstenberg Gregor, 2015, *Zustand permanenter Evangelisierung*, Herder Korrespondenz, No. 11, p. 30–33.
- Friese Heidrun, 2014, *Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Gallagher Raphael, 2016, *The Reception of Amoris Laetitia*, The Pastoral Review, No. 4, p. 4–9.
- Galli Carlos María, 2014, *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*, Teología, No. 114, s. 23–59.
- Granados José, Kampowski Stephan, Pérez-Soba Juan José, 2016, *Acompañar, discernir, integrar. Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación Amoris laetitia*, Fonte, Burgos.
- Grillo Andrea, 2016, *Le cose nuove di „Amoris laetitia”. Come Papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Cittadella, Assisi.
- Hajduk Ryszard, 2013, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Homo Dei, Kraków.
- Hajduk Ryszard, 2017, *Miłosierdzie duszpasterskie w Tradycji kościelnej i w Amoris laetitia papieża Franciszka*, Forum Teologiczne, No. 18, p. 181–195.
- Hajduk Ryszard, 2018a, *Apel Franciszka o „nawrócenie pastoralne” w Amoris Laetitia*, Homo Dei, No. 1, p. 19–30.
- Hajduk Ryszard, 2018b, *Łagodność pastoralna*, Homo Dei, Kraków.
- Hastetter Michaela C., 2017, *Via Caritatis – Pastoral Care of the Divorced and Remarried. An Ecumenical Comparison in the Context of Amoris Laetitia*, in: Knieps-Portle Roi Thomas (ed.), *A Point of No Return? Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage*, Lit Verlag, Berlin, p. 195–214.
- John Paul II, 1980, Encyclical Letter *Dives in misericordia*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 72, p. 1177–1232.
- Kasper Walter, 2015, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Bibelwerk, Stuttgart.
- Lehner Wolfgang, 2016, *Ruf in die Zeit – das Jahr der Barmherzigkeit. Barmherzigkeit in medialen Mechanismen*, Klerusblatt, No. 4, p. 78–82.
- Lohfink Gerhard, 1991, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Herder, Freiburg i. B.
- Markschies Christoph, 2006, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, C.H. Beck, München.
- Marshall Green Molly, 1991, *Sin*, in: Cox James W. (ed.), *Handbook of Themes for Preaching*, Westminster John Knox, Louisville, p. 118–222.

- Massaro Thomas, 2018, *Mercy in Action. The Social Teachings of Pope Francis*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Mattheeuws Alain, 2017, *Le discernement pastoral après Amoris laetitia. Manifester le kairos*, Nouvelle Revue Théologique, No. 4, p. 587–604.
- Menke Karl-Heinz, 2017, *Macht die Freiheit wahr?*, Herder Korrespondenz, No. 3, p. 46–49.
- Müller Johann Baptist, 1997, *Religion und Politik. Wechselwirkungen und Dissonanzen*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin.
- O'Gorman Kevin, 2006, *Jacques Derrida's philosophy of hospitality*, Hospitality Review No. 8, p. 50–57.
- Orth Stefan, 2017, *Papst Franziskus am Scheideweg*, Herder Korrespondenz, No. 1, s. 4–5.
- Paul VI, 1968, Encyclical Letter *Humanae vitae*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 60, p. 481–503.
- Paul VI, 1976, Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 68, p. 5–76.
- Petrà Basilio, 2016, *Amoris laetitia: accompagnare, discernere e integrare la fragilità. La morale cattolica dopo il capitolo ottavo*, Cittadella, Assisi.
- Polak Mieczysław, 2015, *Kairos der Barmherzigkeit. Barmherzigkeit als Prinzip einer missionarischen Seelsorge*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, No. 29, p. 91–104.
- Rylaarsdam David, 2014, *John Chrysostom on Divine Pedagogy, The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford University Press, Oxford.
- Salas Antonio, 1991, *Jesús ¿Hombre violento?*, Agustinos de El Escorial, Madrid.
- Sandler Willibald, 2017, *Sakramentale Barmherzigkeit für Menschen in „komplexen Situationen“. Zutritt von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten nach Amoris laetitia*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, No. 1, p. 55–78.
- Scannone Juan Carlos, 2017, *Hacia una colaboración teológica con la pastoral del Papa Francisco*, in: Aranguren Gonzalo, Alfonso, Palazzi, Félix (ed.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, *Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Convivium Press, Miami, p. 213–224.
- Scannone Juan Carlos, 2018, *Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social*, *Yachay*, No. 68, p. 11–48.
- Scheuer Manfred, 2016, *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, *Klerusblatt*, No. 1, p. 2–9.
- Schmidt Sebastian, 2014, *Die Begriffe Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie in der Frühen Neuzeit*, in: Collinet Michaela (ed.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Lit Verlag, Berlin, p. 79–114.
- Schockenhoff Eberhard, 2017, *Theologischer Paradigmenwechsel und neue pastorale Spielräume. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben Amoris laetitia*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, No. 1, p. 15–25.
- Sobrinho Jon, 1992, *El principio – misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, *Sal Terrae*, Santander.
- Söding Thomas, 2016, *Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld*, in: Augustin George (ed.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Herder, Freiburg i. B., p. 19–34.

- Spadaro Antonio, 2013, *Intervista a Papa Francesco*, http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html (28.01.2021).
- Spiegel Pirmin, 2016, *Die Kraft der Peripherie – Wege der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, Klerusblatt, No. 3, p. 50–55.
- Twomey Vincent, 2009, *Kościół nie ma prawa ingerować w sferę polityki?*, in: Hajduk Ryszard (ed.), *Współczesne herezje*, SQL, Olsztyn, p. 127–142.
- Uriarte Juan Maria, 1996, *Esperanza, misericordia, fidelidad*, PPC, Madrid.
- Wahl Heribert, 1997, „*Alles ist Fragment*” – aber *Fragmente sind nicht alles!*, Theologisch-Praktische Quartalschrift, No. 3, p. 245–255.
- Wielgus Stanisław, 2001, *Postmodernizm*, in: Czekalski Ryszard (ed.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock, p. 33–48.
- Wiesemann Karl-Heinz, 2016, *Die Herausforderung der Barmherzigkeit für die Kirche – heute*, Diakonia, No. 1, p. 2–8.
- Woolfolk Alan, 2004, *The Dubious Triumph of the Therapeutic. The Denial of Character*, in: Imbir Jonathan B. (ed.), *Therapeutic Culture. Triumph and Defeat*, Routledge, New York, p. 69–90.
- Wright Katie, 2011, *The Rise of the Therapeutic Society. Psychological Knowledge & the Contradictions of Cultural Change*, New Academia Publishing, Washington.
- Zulehner Paul Michael, 2018, „*Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin*”. *Die neue Pastorkultur von Papst Franziskus*, Patmos, Ostfildern.

Abbreviations

- AL – Francis, Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*
- CCC – *Catechism of the Catholic Church*
- ChV – Francis, Apostolic Exhortation *Christus vivit*
- CiV – Benedict XVI, Encyclical Letter *Caritas in veritate*
- DCE – Benedict XVI, Encyclical Letter *Deus caritas est*
- DiM – John Paul II, Encyclical Letter *Dives in misericordia*
- EG – Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*
- EN – Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*
- FT – Francis, Encyclical Letter *Fratelli tutti*
- GE – Francis, Apostolic Exhortation *Gaudete et exultate*
- LF – Francis, Encyclical Letter *Lumen fidei*
- LS – Francis, Encyclical Letter *Laudato si'*
- MV – Francis, Bull of Indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy *Misericordiae vultus*

Adam Bielinowicz¹

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Zastosowanie technologii informacyjno-komunikacyjnych w szkolnym nauczaniu religii w świetle najnowszych dokumentów katechetycznych

[Application of Information and Communication Technologies in School Religion Teaching in the Light of the Latest Catechetical Documents]

Streszczenie: Rewolucja technologiczna, która dokonała się w ostatnich dziesięcioleciach, dotyczy w zasadzie wszystkich dziedzin życia, przekroczyła także drzwi szkół. Współcześni nauczyciele, także katecheci, to przeważnie osoby kompetentne informatycznie, które stosują z powodzeniem w swojej pracy cyfrowe narzędzia. Sytuacja ta powinna mieć odzwierciedlenie w najnowszych dokumentach katechetycznych zawierających fundamentalne zasady i wskazania, które nadają kształt nauczaniu religii. W niniejszym opracowaniu przedstawiono wyniki analizy trzech dokumentów: *Dyrektorium o katechizacji*, *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* oraz zaproponowano postulaty dotyczące posługi katechetycznej w odniesieniu do zastosowania technologii informacyjno-komunikacyjnych w szkolnym nauczaniu religii.

Summary: The technological revolution that has taken place in recent decades affects virtually all areas of life, has also crossed the doors of schools. Contemporary teachers, including catechists, are usually IT competent people who successfully use digital tools in their work. This situation should be reflected in the most recent catechetical documents containing the fundamental principles and guidelines that shape the teaching of religion. This paper presents the results of the analysis of three documents: *Directory on Catechesis*, *Fundamentals of Catechesis of the Catholic Church in Poland*, and *Curriculum for the Roman Catholic Religion in Kindergartens and Schools*. The author also proposes some solutions for catechetical service in relation to the user of information and communication technologies in school teaching of religion.

¹ Adam Bielinowicz, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-4704-7864>.

Słowa kluczowe: katecheza; religia; technologie informacyjno-komunikacyjne; nauczanie; wychowanie.

Keywords: catechesis; religion; information and communication technologies; teaching; upbringing.

Wprowadzenie

Kościół od początku istnienia nieustannie poszukuje skutecznych metod głoszenia Dobrej Nowiny, aby Jezusowe orędzie mogło skutecznie dotrzeć do wszystkich ludzi. W celu realizacji tej misji, na przestrzeni wieków wspólnota wyznawców Chrystusa sięgała do dorobku różnych kultur i wykorzystywała jej narzędzia, które zmieniały się wraz z rozwojem cywilizacyjnym. Także współcześnie Kościół nie tylko poszukuje, ale również skutecznie wdraża i udoskonala metody głoszenia orędzia chrześcijańskiego.

Współczesna epoka oparta jest na technologiach informacyjno-komunikacyjnych (dalej: TIK), które są podstawowymi i niezbędnymi narzędziami do pozyskiwania i przetwarzania informacji w celu usprawnienia wielu dziedzin życia. Rozwój TIK, który dokonał się w ostatnich dziesięcioleciach, określany jest mianem rewolucji technologicznej dotyczącej praktycznie wszystkich dziedzin ludzkiego życia. Przekroczył także drzwi szkół (Walat W., 2013, s. 9–10). Współcześni nauczyciele, także katecheci, to przeważnie osoby kompetentne informatycznie, które stosują z powodzeniem w swojej pracy TIK (Bielinowicz A., 2020, s. 261–281). Jest oczywiste, że zarówno rozwój narzędzi i oprogramowania przydatnego w nauczaniu wszystkich przedmiotów szkolnych, jak i wzrost poziomu kompetencji informatycznych nauczycieli postępują od wielu lat i nic nie wskazuje na to, aby ten rozwój został zatrzymany. Stąd celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenia TIK w szkolnym nauczaniu religii i zadań, które stają przed katechetami² w świetle najnowszych dokumentów katechetycznych. W związku z tym przeprowadzono analizę trzech dokumentów: *Dyrektorium o katechizacji*³ (dalej: *Dyrektorium*), *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*⁴ (dalej: *Podstawa*), *Programu nauczania*

² W niniejszym artykule pojęcia: „katecheta”, „katechizowany” i „katecheza” rozumie się szeroko i stosuje zamiennie z określeniami: „nauczyciel religii”, „uczeń” i „szkolna lekcja religii”. Pojęcia te stosowane są powszechnie, choć w ścisłym rozumieniu - nie są w pełni tożsame.

³ Dokument został wydany w języku polskim: Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji* (Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2020).

⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2018).

*religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*⁵ (dalej: *Program*) w odniesieniu do wybranych zadań realizowanych na lekcjach religii. W zakończeniu artykułu przedstawiono wnioski i postulaty dotyczące nauczania religii w kontekście stosowania TIK.

Znaczenie technologii informatyczno-komunikacyjnych w procesie przekazu wiary

Mówiąc o wierze, będącej Łaską, należy pamiętać, że jest to działanie Boga względem człowieka. Z tego powodu każdy akt wiary jest przede wszystkim działaniem Łaski Bożej, którą człowiek może przyjąć lub odrzucić. Katecheza jest szczególnie ważną i uprzywilejowaną formą przekazu tej Łaski. Temu założeniu powinna towarzyszyć świadomość, że wszystkie metody i techniki katechetyczne służyć mają jedynie temu, aby przygotować człowieka i pomóc mu w otwarciu na działanie przychodzącego Boga. W procesie przekazu wiary spotykają się dwie rzeczywistości: z jednej strony rzeczywistość nadprzyrodzona, z drugiej strony rzeczywistość ludzka. Działanie człowieka w tym wymiarze polega m.in. na przekazie informacji, oddziaływaniu przez kulturę i osobiste świadectwo. Prawdopodobnie z tego powodu autorzy *Dyrektorium* podkreślili fakt, że nowe technologie zmieniają współczesny sposób przekazywania informacji oraz przyczyniają się do przemian kulturowych, które widoczne są między innymi w podejściu do doświadczenia wiary (Dyrektorium, 2020, 47). Procesy te mogą stanowić pewne niebezpieczeństwo prowadzące do osłabienia lub nawet utraty wiary. Z tego powodu też autorzy *Podstawy* na etapie szkoły ponadpodstawowej zwracają uwagę, że należy „uwrażliwiać katechizowanych na realne zagrożenia – również duchowe – wirtualnego świata” (Podstawa, 2018, s. 124). Pomimo świadomości pojawiających się zagrożeń, autorzy *Dyrektorium* jednoznacznie stwierdzają, że TIK mogą być skutecznym „narzędziem ewangelizacji” (Dyrektorium, 2020, 215).

Analizując treść *Dyrektorium* należy w tym miejscu podkreślić pogląd autorów, którzy z jednej strony zauważają potencjał i zalety TIK w procesie głoszenia Ewangelii, jednakże stanowczo zwracają uwagę, że „katechezy nie da się prowadzić jedynie, używając cyfrowych narzędzi – trzeba bowiem tworzyć przestrzenie do doświadczenia wiary” (Dyrektorium, 2020, 371). Z tego powodu katechetom powinna towarzyszyć świadomość, że za-

⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2018).

daniem technologii w przekazie wiary jest jedynie tworzenie warunków, które pozwolą doświadczać obecności Boga. Przekaz wiary od zawsze opierał się na autentycznym doświadczeniu, dlatego „rzeczywistość wirtualna nie może jednak zastąpić rzeczywistości duchowej, sakramentalnej i kościelnej” (*Dyrektorium*, 2020, 217), a „katecheza w epoce cyfrowej [...] musi prowadzić do wspólnoty Kościoła, miejsca, gdzie doświadczenie Boga prowadzi do komunii i życia rzeczywiście dzielonego z innymi” (*Dyrektorium*, 2020, 372).

Szczególnie istotne wydaje się zdanie zamieszczone w *Dyrektorium*: „W procesie głoszenia Ewangelii najważniejszym pytaniem nie jest to, jak posługiwać się nowymi technologiami dla celów ewangelizacyjnych, ale jak stać się ewangelizującą obecnością na cyfrowym kontynencie” (*Dyrektorium*, 2020, 371). Pytanie, postawione przez autorów dokumentu, nie wydaje się być wyłącznie pytaniem retorycznym, ponieważ jego kontekst wskazuje na potrzebę przeniesienia procesu głoszenia wiary z tradycyjnych miejsc do przestrzeni wirtualnych. Oczywiście nie chodzi o to, aby katechezę wycofać ze świątyń, kościołów, rodzin itp., ale o to, aby była ona obecna wszędzie tam, gdzie można spotkać współczesnego człowieka. Jest to zadanie nie tylko dla katechetów, ale i dla samych katechizowanych, którzy przez Internet mają możliwość ewangelizowania. Dlatego dobrze się stało, że autorzy *Programu* wśród wymagań stawianych uczniom z klasy VIII szkoły podstawowej zamieścili umiejętność opisu możliwości i podania przykładów apostołstwa w różnych środowiskach i miejscach, z uwzględnieniem portali społecznościowych (*Program*, 2018, s. 147). Należy stwierdzić, że zagadnienie wykorzystania TIK w procesie przekazu wiary nie znalazło szerszego odbicia w najnowszych dokumentach programujących polską katechezę. Autorzy obu dokumentów skupili się przede wszystkim na zagadnieniach praktycznych, służących wykorzystaniu technologii cyfrowych w dydaktyce i wychowaniu uczniów, co przedstawił poniżej.

Znaczenie technologii informatyczno-komunikacyjnych w procesie wychowania

Wychowanie chrześcijańskie jest integralną częścią procesu wychowawczego, a wychowawcza wartość lekcji religii jest szczególnie widoczna w kontekście całego systemu wychowania człowieka. Należy tu podkreślić, że wychowanie religijne nie znajduje się w żadnej sprzeczności z ideą wychowania ogólnego, które realizuje system oświatowy w naszym kraju. Z tego względu wychowania religijnego nie można oddzielać od oddziały-

wań pedagogicznych wychowawców i nauczycieli innych przedmiotów. Wychowanie religijne jest zakorzenione w całościowym rozwoju osobowości. Z tego powodu autorzy *Dyrektorium* wielokrotnie odnoszą się do problemu zastosowania TIK w procesie wychowania. Poświęcają omawianemu zagadnieniu podrozdział zatytułowany „Kultura cyfrowa a kwestie wychowawcze”. Na początku rozważań podkreślają, że rozwój technologii stwarza możliwość natychmiastowego dostępu do ogromnych zasobów treści, które są pozbawione jakiejkolwiek hierarchii ważności. Zjawisko to sprawia, że tworzy się kultura naznaczona często błyskawicznością, chwilowością i słabością pamięci, a jej skutkiem jest brak perspektyw i oglądu całości. Tworzony w ten sposób obraz rzeczywistości jest selektywny i rozpowszechniany w skali globalnej. Pokolenie młodych użytkowników Internetu najczęściej nie jest odpowiednio przygotowane i wyposażone w umiejętności pozwalające zmierzyć się z tymi wyzwaniami. Autorzy dokumentu uważają, że w związku z powyższym „pilnym zadaniem staje się edukacja medialna, ponieważ mamy do czynienia ze swego rodzaju cyfrowym analfabetyzmem. Wobec potoku cyfrowych wytworów współczesnymi analfabetami będą ci, którzy nie potrafią rozróżnić, pod względem jakości i prawdziwości, rozmaitych treści cyfrowych, na jakie napotykają” (*Dyrektorium*, 2020, 369).

W *Podstawie* zamieszczono zapisy dotyczące zagrożeń wychowawczych związanych z użytkowaniem TIK, które nie tylko utrudniają przebieg naturalnego toku wychowania, ale narażają dzieci i młodzież na różne niebezpieczeństwa. Autorzy dokumentu już na etapie przedszkola zauważają, że „rozwój dziecka, zwłaszcza w sferze intelektualnej i emocjonalnej może zostać zaburzony przez uzależnienie od telewizji, smartfona czy gier komputerowych” (*Podstawa*, 2018, s. 19). Z kolei na etapie szkoły podstawowej w ramach korelacji nauczania religii z edukacją informatyczną (klasy I–III) i informatyką (klasa IV) zalecają, aby poruszać tematy związane z właściwym użytkowaniem narzędzi i mediów elektronicznych oraz przestrzeganiem obowiązującego prawa i zasad bezpieczeństwa podczas korzystania z Internetu (*Podstawa*, 2018, s. 48). Do tego zagadnienia odnoszą się autorzy także w klasach V–VIII w ramach korelacji z przedmiotem „wiedza o społeczeństwie”, przy zagadnieniach dotyczących relacji osób nieletnich do obowiązującego prawa. W tym miejscu wskazano na „zagrożenia wynikające z korzystania z zasobów Internetu (oraz) przemoc w cyberprzestrzeni i odpowiednią reakcję na nią” (*Podstawa*, 2018, s. 87). Natomiast przy przedmiocie „wychowanie do życia w rodzinie” zwrócono uwagę na niebezpieczeństwa funkcjonujące w Internecie, które dotyczą seksualności i są szczególnym zagrożeniem dla osób w wieku dojrzewania: „presja seksualna, pornografia, cyberseks, prostytutka nieletnich”

(*Podstawa*, 2018, s. 90). Problematyka cyberseksu pojawia się także w *Programie* na etapie VII klasy szkoły podstawowej (*Program*, 2018, s. 128). Omawiając zagadnienie „formacji moralnej” uczniów klas V–VIII szkoły podstawowej zwrócono uwagę na uzależnienie od gier komputerowych (*Podstawa*, 2018, s. 72). Ponadto zagadnienie to pojawia się dwukrotnie na etapie szkoły ponadpodstawowej. Zarówno podczas charakterystyki uczniów, gdzie stwierdza się, że współczesna młodzież dużo czasu spędza w świecie gier komputerowych (*Podstawa* 2018, s. 98), jak i w ramach korelacji nauczania religii z edukacją dla bezpieczeństwa, gdzie wskazuje się na zagadnienie uzależnień behawioralnych od komputera, Internetu (*Podstawa* 2018, s. 136).

Odniesienie do problemu uzależnienia od technologii odnajdziemy także w *Programie* na etapie szkoły podstawowej, gdzie zakłada się, że uczeń będzie potrafił wskazać najważniejsze zagrożenia dzisiejszej młodzieży, a wśród nich uwzględni sieciologizm i gry komputerowe (*Program*, 2018, s. 126). Ponadto autorzy *Programu* na etapie II klasy liceum, technikum i szkoły branżowej zalecają, aby katecheci zwracali uwagę na współczesne wykroczenia przeciwko przykazaniom Dekalogu, do których zaliczają „m.in. uzależnienia od technologii (gier, mediów społecznościowych) jako »bożków«” (*Podstawa*, 2018, s. 187, 249, 313).

Kolejnym cennym spostrzeżeniem jest refleksja dotycząca mediów społecznościowych, które stały się w ostatnim czasie głównymi środkami socjalizacji i niemal zastąpiły tradycyjne miejsca wychowania, takie jak rodzina, szkoła, Kościół. Dlatego autorzy postulują konieczność oceny i rozpoznania granic ukrytego przyswajania treści, które codziennie dokonuje się w erze cyfrowej. Ponadto z niepokojem zauważają, że wiele form relacji osobistej przekształciło się w relacje wirtualne, całkowicie zagłuszając, zwłaszcza u wielu młodych osób, potrzebę pielęgnowania tradycyjnych form relacji, a przez to uniemożliwiając bezpośredni kontakt z bliznim. Zjawisko to skutkuje brakiem doświadczenia naturalnych odczuć, które towarzyszą realnym relacjom, takim jak np. niepokój, smutek i radość (*Dyrektorium*, 2020, 370). Zastosowanie na masową skalę TIK wywołało głębokie i złożone zmiany, które niosą ze sobą różnorakie konsekwencje społeczne. Żyjemy w kulturze skomputeryzowanej, która ma bardzo duży wpływ na postrzeganie siebie, innych i świata, na sposób komunikowania, nawiązywania relacji z innymi (*Dyrektorium*, 2020, 359). Proces ten dokonuje się w skali globalnej za pośrednictwem Internetu. Technologia cyfrowe, a szczególnie media społecznościowe, nie tylko ułatwiają wymianę informacji i doświadczeń, ale także umożliwiają wzajemne poznanie i mogą stać się również czynnikiem rozwoju człowieka. Autorzy dokumentu zdecydowanie podkreślają, że serwisy społecznościowe mogą

być nie tylko „narzędziem ewangelizacji [...], ale w niektórych sytuacjach geograficznych i kulturowych, gdzie chrześcijanie czują się odizolowani, mogą one umacniać ich poczucie rzeczywistej jedności z powszechną wspólnotą wierzących” (*Dyrektorium*, 2020, 215).

Jednakże w *Dyrektorium* wskazano nie tylko na pozytywne cechy odnoszące się do procesu uspołeczniania, ale dostrzeżono również niepokojące zjawiska. Należy zgodzić się ze stanowiskiem autorów, że „środowisko cyfrowe jest także obszarem samotności, manipulacji, eksploatacji i przemocy, aż do skrajnego przypadku dark web. Media cyfrowe mogą narazić na ryzyko uzależnienia, izolacji i postępującej utraty kontaktu z rzeczywistością, utrudniając rozwój autentycznych relacji międzyludzkich. Za pośrednictwem mediów społecznościowych upowszechniają się nowe formy przemocy, takie jak cyberprzemoc. Internet jest również kanałem rozpowszechniania pornografii i wykorzystywania osób w celach seksualnych [...] Cyfrowa przestrzeń może kreować wypaczoną wizję rzeczywistości, a wręcz prowadzić do zaniechania dbałości o życie wewnętrzne, co przejawia się utratą tożsamości i korzeni, cynizmem jako odpowiedzią na pustkę, stopniowym odczłowieczeniem i coraz większym zamknięciem się w sobie” (*Dyrektorium*, 2020, 361).

Na cyberprzemoc wskazują także autorzy *Podstawy* na etapie szkoły ponadpodstawowej w ramach korelacji nauczania religii z edukacją dla bezpieczeństwa. W dokumencie zwrócono uwagę na procedury postępowania w przypadku wystąpienia cyberprzemocy (*Podstawa*, 2018, s. 134). Pokolenie uczniów, chociaż na co dzień korzystające z TIK, nie zawsze jest odpowiednio przygotowane do zmierzenia się z wyzwaniami społeczeństwa cyfrowego (*Dyrektorium*, 2020, 368). Z tego powodu, zdaniem autorów dokumentu, katecheza w epoce cyfrowej powinna być procesem spersonalizowanym i musi prowadzić do wspólnoty Kościoła, gdzie doświadczenie Boga przekłada się na życie rzeczywistości współdzielone z innymi osobami (*Dyrektorium*, 2020, 372).

Problem przemocy w cyberprzestrzeni i odpowiedniej reakcji na nią znalazł odbicie także w *Programie* w klasie VIII szkoły podstawowej (*Program*, 2018, s. 139, 146). Autorzy *Programu* w ramach pierwszego bloku tematycznego dla klasy V szkoły podstawowej formułują jedno z „wymagań”, w którym zakładają, że uczeń będzie potrafił wyjaśnić to, „na czym polega kultura bycia [...] na portalach społecznościowych” (*Program*, 2018, s. 88). Oczywiście konsekwencją tego założenia jest postawa ucznia, który powinien podejmować wysiłki „właściwego zachowania [...] podczas korzystania z portali społecznościowych” (*Program*, 2018, s. 89). Warto podkreślić, że założenie programowe dotyczące „wymagań” powtarza się w klasach VII i VIII (*Program*, 2018, s. 125, 138).

Kolejną szczególnie cenną refleksją wydaje się ta dotycząca współczesnych wychowawców, wśród których zdecydowaną większość stanowią „osoby urodzone przed epoką cyfrową, tzw. digital immigrants (cyfrowi imigranci)” (*Dyrektorium*, 2020, 362). Różnica pomiędzy tymi osobami a uczniami tzw. digital native (cyfrowi tubylcy) polega na odmiennym mentalnie podejściu do nowych technologii i ich wykorzystania. Różnica ta jest widoczna w stylu wypowiedzi, która u uczniów jest bardziej spontaniczna, interaktywna, partycypacyjna. Cyfrowi tubylcy przedkładają obraz nad słuchanie, co niestety wpływa na umiejętność krytycznego myślenia. Zjawisko to generuje nowy sposób postrzegania świata i komunikowania z nim. Współcześni katecheci muszą mieć świadomość, że ich wychowankowie mają bardziej rozwinięte zdolności intuicyjne i emocjonalne niż analityczne, a wirtualny przekaz informacji uznawany jest przez młodych ludzi za bardziej przekonującą, niż tradycyjne formy dyskursu. Wychowawcy powinni pamiętać, że językiem młodego pokolenia jest język opowieści, a nie argumentacji (*Dyrektorium*, 2020, 362–363).

Autorzy *Podstawy*, opisując „zalecane warunki i sposoby realizacji” dotyczące uczniów klas V–VIII szkoły podstawowej, podkreślają, że należy „zwrócić uwagę na współczesne technologie informacyjno-komunikacyjne, do których uczniowie mają swobodny dostęp. Stanowią one szansę na wzbogacenie tradycyjnych sposobów [...] wychowania chrześcijańskiego” (*Podstawa*, 2018, s. 81). Chociaż TIK ubogacają proces wychowania, to jednak, jak zauważono w dokumencie, „rodzą nowe wyzwania związane z wychowaniem uczniów do odpowiedzialnego korzystania z nich” (*Podstawa*, 2018, s. 81).

Autorzy *Programu* w klasach V–VIII szkoły podstawowej zwracają uwagę na współczesne TIK, które „rodzą nowe wyzwania związane z wychowaniem uczniów do odpowiedzialnego korzystania z nich” (*Program*, 2018, s. 103, 117, 136, 154). W I klasie liceum i technikum autorzy *Programu* zamieścili w ramach *Wskazań do realizacji programu* istotną wskazówkę: „katecheta – analogicznie do innych nauczycieli – ma swój udział w edukacji medialnej uczniów, przygotowując ich do odpowiedzialnego korzystania z Internetu oraz krytycznego odbioru tekstów odnajdywanych w sieci” (*Program*, 2018, s. 174, 237). Zagadnienie krytycznej oceny materiałów multimedialnych pojawia się jeszcze w ramach korelacji lekcji religii z plastyką w I, II, III klasie liceum i I, II i V technikum (*Program*, 2018, s. 173, 186, 202, 235, 248, 280) oraz korelacji z językiem polskim w szkole branżowej drugiego stopnia (*Program*, 2018, s. 340).

W pierwszej klasie szkoły branżowej zalecono katechetom, aby wskazywali uczniom źródła, w których będą mogli samodzielnie odnaleźć interesujące zagadnienia, także ze „źródeł elektronicznych, których wska-

zywanie winno iść w parze z edukacją medialną i wdrażaniem młodzieży do właściwego, bezpiecznego korzystania z Internetu oraz odpowiedzialnego funkcjonowania w wirtualnej rzeczywistości” (Program, 2018, s. 299).

W procesie wychowania niewątpliwie istotnym zagadnieniem jest uwrażliwienie uczniów na problem kradzieży dóbr intelektualnych, które dokonuje się często z wykorzystaniem TIK. W związku z tym należy podkreślić, że autorzy *Programu* zamieścili zagadnienie ochrony własności intelektualnej w III klasie liceum, IV technikum, III branżowej oraz szkole branżowej II stopnia (*Program*, 2018, s. 196, 197, 264, 265, 321, 340).

Znaczenie technologii informatyczno-komunikacyjnych w procesie nauczania

Jednym z głównych celów nauczania religii w szkole jest przekaz wiedzy religijnej, która jest osadzona w kontekście kształcenia ogólnego i skorelowana z innymi przedmiotami. Dlatego nauczanie religii przyjmuje zinstytucjonalizowaną formę kształcenia zintegrowanego z celami edukacyjnymi szkoły. W związku z tym założeniem w dokumentach katechetycznych nie powinno brakować refleksji i bezpośrednich odniesień dotyczących nauczania na lekcji religii w kontekście TIK.

W odniesieniu do procesu nauczania autorzy *Dyrektorium* zauważają, że „Kościół jest często przyzwyczajony do komunikacji jednokierunkowej – głosimy, nauczamy, przedstawiamy istotę dogmatów. Poza tym, sam tekst pisany z trudem przebija się do ludzi młodych, przyzwyczajonych do tego, że słowo pisane uzupełniane jest językiem dźwięków i obrazów” (*Dyrektorium*, 2020, 216). Wydawać się może, że tradycyjna forma nauczania jest w opozycji do formy cyfrowej, która daje w tym względzie większe możliwości i pozwala na interakcję między nauczycielem i uczniem. Dlatego też dokument zaleca, aby tradycyjną formę nauczania nie tyle zmienić, co bardziej ubogacić, zarówno wiedzą technologiczną, jak i sposobami efektywnej komunikacji (*Dyrektorium*, 2020, 214). W związku z tym autorzy *Dyrektorium* wskazują, że TIK są już powszechnie stosowane od dłuższego czasu w dydaktyce (*Dyrektorium*, 2020, 216) i nie tylko zmieniają metodę przekazywania informacji, ale tworzą „nowy sposób uczenia się” (*Dyrektorium*, 2020, 47).

Z kolei autorzy *Podstawy* w ramach „zalecanych warunków i sposobów realizacji” w klasach V-VIII szkoły podstawowej zwracają uwagę, że TIK stanowią szansę na wzbogacenie tradycyjnych sposobów nauczania religii i zalecają, aby nauczyciele religii posługiwali się nowoczesnymi środkami

dydaktycznymi (*Podstawa*, 2018, s. 81). Także na tym etapie edukacyjnym podkreślono znaczenie tworzenia „[...] projektów edukacyjnych o charakterze interdyscyplinarnym (również z wykorzystaniem technologii informacyjno-komunikacyjnych)” (*Podstawa*, 2018, s. 83). Natomiast na etapie szkoły ponadpodstawowej zalecono stosowanie „metod praktycznych, dodatkowo łączonych z wykorzystaniem umiejętności uczniów w zakresie technologii informacyjno-komunikacyjnych” (*Podstawa*, 2018, s. 124). Na tym etapie także zalecono katechetom, aby, z uwagi na aktywność młodzieży w cyberprzestrzeni, wskazywali uczniom treści religijne dostępne w Internecie, jak również prezentowali wartościowe strony i portale katolickie (*Podstawa*, 2018, s. 124).

W *Programie* w ramach wskazań do realizacji programu zaleca się, aby w klasie IV stosować „metody z wykorzystaniem nowoczesnych środków dydaktycznych związanych z komputerem i powiązanych z nim elektronicznymi urządzeniami, aby trafiać do uczniów zarówno słowem, dźwiękiem, jak i obrazem” (*Program*, 2018, s. 78). Natomiast w klasach V–VIII autorzy dokumentu podkreślają, że technologie informacyjno-komunikacyjne są szansą na wzbogacenie tradycyjnych sposobów nauczania religii, a katecheci powinni posługiwać się nowoczesnymi środkami dydaktycznymi (*Program*, 2018, s. 103, 117, 136, 153).

W II klasie liceum, technikum i szkoły branżowej zaleca się, aby młodzież samodzielnie przygotowywała referaty i wystąpienia z „[...] zastosowaniem nowoczesnych technologii informacyjno-komunikacyjnych” (*Program*, 2018, s. 188, 250, 313). Natomiast w klasie trzeciej liceum i czwartej technikum autorzy zwracają uwagę na „kreatywność młodzieży i jej zamiłowanie do nowoczesnych technologii [i zalecają, aby] wprowadzać do procesu dydaktycznego elementy grywalizacji (gamifikacji)” (*Program*, 2018, s. 203, 268). W klasie maturalnej, zarówno w liceum, jak i technikum, zaleca się, aby tematykę życia małżeńskiego i rodzinnego podejmować w ramach spotkań z zapraszającymi gośćmi, które można realizować „z użyciem nowoczesnych technologii informacyjno-komunikacyjnych, takich jak: webinaria, czaty, transmisje on-line, skype itp.” (*Program*, 2018, s. 216, 281).

W III klasie liceum i technikum w ramach *Wskazań do realizacji programu* autorzy dokumentu zalecają, aby docenić „kreatywność młodzieży i jej zamiłowanie do nowoczesnych technologii, warto wprowadzać do procesu dydaktycznego elementy grywalizacji (gamifikacji). Mile widziane przez uczniów będą także tradycyjne gry dydaktyczne i ich adaptacje służące realizacji celów katechetycznych” (*Program*, 2018, s. 203, 268). Natomiast w klasach czwartych zaleca się, aby organizować w ramach lekcji religii spotkania z zapraszającymi gośćmi, zarówno w formie tradycyjnej, „jak i z użyciem nowoczesnych technologii informacyjno-komunikacyjnych,

takich jak: webinaria, czaty, transmisje online, skype itp.” (*Program*, 2018, s. 216, 281).

Na etapie szkoły branżowej drugiego stopnia w *Programie* zapisano zalecenie, aby przy stosowaniu „metod i narzędzi technologii informacyjno-komunikacyjnej, nauczyciel winien wdrażać uczniów do odpowiedzialnego i bezpiecznego korzystania z tych zdobyczy techniki” (*Program*, 2018, s. 216).

Z powyższych zapisów jednoznacznie wynika, że współczesny nauczyciel religii musi być wyposażony w odpowiednie kompetencje informatyczne, aby móc sprostać wymaganiom, do których obligują go prezentowane dokumenty katechetyczne. Z tego powodu nie powinien dziwić ostatni zapis w *Programie* dotyczący stosowania TIK w nauczaniu religii. Zamieszczono go w „Załączniku nr 2”, a dotyczy on zapisu testu, który powinien „być obliczony procentowo i opracowany graficznie w formie wykresu słupkowego przy wykorzystaniu systemów informatycznych” (*Program*, 2018, s. 359).

Wnioski i postulaty

Z całą pewnością poruszona tematyka zastosowania TIK w szkolnym nauczaniu religii wymaga głębszych studiów i szerszej refleksji, m.in. odwołania się chociażby do szczegółowej analizy podręczników czy badań zarówno wśród katechetów, jak i osób katechizowanych. Jednakże na podstawie analizy treści *Dyrektorium*, *Podstawy* i *Programu* należy stwierdzić, że przekonanie o skuteczności i potrzebie zastosowania TIK w szkolnym nauczaniu religii jest obecne w środowiskach katechetycznych i niewątpliwie z tego powodu znalazło odbicie w najnowszych dokumentach katechetycznych.

Niemniej jednak należy zauważyć, że w odniesieniu do znaczenia TIK w procesie przekazu wiary zagadnienie to jest szeroko i wyczerpująco omówione jedynie w *Dyrektorium*. Natomiast w polskich dokumentach, programujących katechezę, zostało tylko dwukrotnie wspomniane. Pierwszy raz w kontekście potrzeby wykorzystania portali społecznościowych jako przestrzeni, które mogą być przydatne w procesie ewangelizacji, a drugi raz w kontekście zagrożeń dla wiary. Wydaje się, że oba zagadnienia powinny być częściej podejmowane na poszczególnych etapach edukacyjnych, a katecheci powinni zachęcać wszystkich uczniów starszych klas szkoły podstawowej i szkół ponadpodstawowych do dawania świadectwa o swojej wierze i konieczności obrony wiary, także w rzeczywistości wirtualnej. Należy mieć nadzieję, że autorzy podręczników do nauczania religii, a także sami katecheci, mimo braku wyraźnych zapisów odnoszących się do

TIK w procesie przekazu wiary, będą uwrażliwiać uczniów na potrzebę bycia współczesnymi apostołami, którzy wykorzystują najnowsze technologie, odpowiedzą na wezwanie Jezusa „Pójdźcie za Mną, a sprawię, że się staniecie rybakami ludzi” (por. Mk 1, 17-18).

Zastosowanie TIK w odniesieniu do wychowania, które realizowane jest w ramach szkolnych lekcji religii, pojawia się zdecydowanie częściej niż w przypadku procesu przekazu wiary. Problematyka wykorzystania technologii cyfrowych w kontekście wychowania została szeroko omówiona w *Dyrektorium*. Jest także obecna na wszystkich etapach edukacyjnych, poczynając od przedszkola aż do zakończenia edukacji w szkołach ponadpodstawowych. Autorzy wszystkich dokumentów zwracają uwagę na zagrożenia wychowawcze, między innymi na: możliwość dostępu przez katechizowanych do ogromnych zasobów treści, które są pozbawione jakiegokolwiek hierarchii ważności; tworzenie się kultury naznaczonej błyskawicznością, chwilowością i słabością pamięci, której skutkiem jest brak perspektyw i oglądu całości; istnienie uzależnień od smartfonów, gier komputerowych; łamanie obowiązującego prawa i zasad bezpieczeństwa podczas korzystania z Internetu, presję seksualną, pornografię, cyberseks i prostytutkę nieletnich w Internecie; zagrożenia towarzyszące mediom społecznościowym, które stały się głównymi środkami socjalizacji i niemal zastąpiły tradycyjne miejsca wychowania, takie jak rodzina, szkoła i Kościół.

Pomimo tego, że autorzy analizowanych dokumentów odnieśli się do wielu zagrożeń wychowawczych związanych z TIK, które są niebezpieczne dla katechizowanych, to jednak należy zauważyć, że część istotnych czynników szkodliwych została ujęta w sposób niewystarczający. Z tego powodu warto uwzględnić postulat, aby w przyszłych opracowaniach, a także w podręcznikach do nauczania religii, odnieść się szerzej do następujących problemów: nienawiści społecznej i braku szacunku wobec innych wyznań i religii; działalności sekt i grup pseudoreligijnych, które są aktywne w Internecie; zagrożeń dla zdrowia (zmęczenie wzroku, niewłaściwej postawy ciała itp.); marnowania cennego czasu przez nadmierne korzystanie zwłaszcza z portali streamingowych i społecznościowych; zagrożeń psychicznych, skutkujących tym, że młody człowiek tylko przed komputerem nabiera poczucia pewności i bezpieczeństwa, a w stosunku do bliskich osób wykazuje coraz większą obcość i dystans; złudnego poczucia anonimowości, które może być źródłem posługiwania się wulgaryzmami, hejtem itp.; obecności psychotechnik zagrażających prawidłowej komunikacji społecznej; obniżenia twórczego i krytycznego myślenia wychowanków; zbytniego zaufania obcym osobom spotkanym w Internecie, którego konsekwencją często jest zwierzanie się z osobistych problemów i umawianie się na spotkania w rzeczywistości (offline).

Niepokojącą kwestią wydaje się także brak kompetencji informatycznych – lub niewielki ich zakres – w odniesieniu do problematyki wychowania u części rodziców i wychowawców. Nie chodzi tutaj o umiejętność korzystania z TIK, ale o świadomość zagrożeń i niebezpieczeństw dla dzieci i młodzieży. Z tego powodu postuluje się, aby w dokumentach katechetycznych zwrócić uwagę na konieczność podejmowania przez katechetów (podczas spotkań z rodzicami) zagadnień związanych z zagrożeniami wychowawczymi w kontekście korzystania z TIK, a także konieczności kontroli rodzicielskiej dotyczącej samodzielnego korzystania z Internetu przez ich dzieci. Zadaniem wszystkich nauczycieli, także katechetów, jest przekonanie rodziców, że pozytywne relacje w rodzinie, wspólnie spędzany czas wolny, ukazanie rozsądnego korzystania z Internetu, mogą być przeciwwagą dla zagrożeń związanych z niewłaściwym wykorzystaniem TIK. Należy podkreślać, że najskuteczniejszą obroną przed zalewem niebezpieczeństw ze strony świata wirtualnego jest właśnie rodzina i warto przekonywać rodziców, że istnieje prosta zależność: im mniejszy jest udział rodziny w życiu młodego człowieka, tym większe jest zagrożenie ze strony zła obecnego w świecie wirtualnym.

Na podstawie analizy najnowszych dokumentów katechetycznych należy stwierdzić, że nie brakuje w nich odniesienia do zastosowania TIK w procesie nauczania religijnego. Autorzy dokumentów zauważają szansę, które stwarza cyfrowa technologia, zarówno w dostępie do wiedzy, jak i w zastosowaniu środków dydaktycznych. Autorzy analizowanych dokumentów mając świadomość, że TIK stanowią szansę na wzbogacenie tradycyjnych sposobów nauczania religii i zalecają, aby katecheci posługiwali się nowoczesnymi środkami dydaktycznymi. Chociaż wydaje się to oczywiste, to jednak zdziwienie budzi fakt, że zagadnienia związane z problematyką informatyczną pojawiają się w polskich dokumentach dopiero od IV klasy szkoły podstawowej. Z pewnością w starszych klasach istnieje więcej możliwości wykorzystania TIK na lekcjach religii, to jednak należy podkreślić, że dostępne są różnego rodzaju pomoce dydaktyczne dla najmłodszych, które warto polecić katechetom. Z tego powodu wydaje się niezrozumiałe pominięcie tego zagadnienia na pierwszym etapie edukacyjnym.

Ponadto w ramach korelacji nauczania religii z przedmiotami informatycznymi warto wdrażać sposób interpretowania, rozumienia, analizowania i rozwiązywania problemów na bazie logicznego i abstrakcyjnego myślenia, chociażby podczas analizowania tekstów biblijnych czy dokumentów Kościoła.

Niestety, należy zauważyć, że w założeniach *Podstawy*, odnoszących się do szkoły specjalnej, brakuje jakiegokolwiek odniesienia do TIK. Należy przypuszczać, że autorzy dokumentu założyli, że uczniowie z niepełno-

sprawnością intelektualną, w stopniu znacznym lub głębokim, nie korzystają z urządzeń cyfrowych. Jednakże założenia programowe odnoszą się także do uczniów z niepełnosprawnościami w stopniu lekkim i umiarkowanym. Osoby te korzystają z TIK, o czym świadczyć może nie tylko obserwacja, ale istnienie aplikacji stworzonych z myślą o niepełnosprawnych dzieciach, np. SelfFind, Dromnibus, Komunikator TIM, a także coraz częstsze wykorzystanie narzędzi edukacyjnych typu iPad. Trudno jest znaleźć uzasadnienie dla braku uwzględnienia informatycznej rzeczywistości, która pomaga osobom niepełnosprawnym w rozwoju, kształceniu i terapii. Narzędzia TIK są wyjątkowo skuteczne i mogą być odpowiedzią na marginalizację społeczną, a także eklezjalną tych osób. W tym miejscu warto postawić postulat dotyczący nie tylko uwzględnienia omawianego zagadnienia w omawianych dokumentach katechetycznych, ale także stworzenia aplikacji religijnych i pomocy metodycznych do katechezy, opartych o najnowsze TIK dostosowane dla osób z niepełnosprawnością.

Podsumowując należy stwierdzić, że kwestie związane z TIK są obecne w analizowanych dokumentach katechetycznych. Obecne są także od wielu lat w świadomości katechetów, którzy posługują się technologiami cyfrowymi nie tylko na lekcjach religii. Jednakże z uwagi na postęp informatyczny, który nieustannie i bardzo szybko dokonuje się na naszych oczach, należy dołożyć wszelkich starań, aby zarówno zapisy dokumentów, jak i refleksja katechetyczna, nieustannie podążały za zmieniającą się rzeczywistością. W związku z tym należy przede wszystkim troszczyć się o to, aby:

- infrastruktura informatyczna instytucji oświatowych i kościelnych była nieustannie modernizowana;
- cyfrowe pomoce katechetyczne (zwłaszcza dostosowane do urządzeń mobilnych) były rozwijane i powszechnie udostępniane przez Internet;
- zakres kompetencji informatycznej nauczycieli religii był nieustannie podnoszony w ramach ich osobistego rozwoju jak i formacji permanentnej.

BIBLIOGRAFIA

- Bielinowicz Adam, 2020, *Rozwój kompetencji informatycznych nauczycieli religii w archidiecezji warmińskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, 2018, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, 2018, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 2020, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Walat Wojciech, 2013, *Przemiany edukacji pod wpływem technologii informacyjno-komunikacyjnych*, *Dydaktyka Informatyki*, nr 8, s. 9–24.

Wykaz skrótów

TIK – technologie informacyjno-komunikacyjne

Jacek Jan Pawlik¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Niezgodność pojmowania kultury w projekcie międzykulturowości z nauczaniem Kościoła

[Incompatibility of the Concept of Culture Used in the Project of Interculturality with the Teaching of the Church]

Streszczenie: Autor koncentruje się na pojęciu kultury w nauczaniu Kościoła oraz w projekcie międzykulturowości. Różnica tych dyskursów zasadza się głównie w pojmowaniu wartości. Przyjęcie prawdy absolutnej z perspektywy religijnej przeciwstawia się relatywizacji normy w projekcie międzykulturowości. Choć oba podejścia są zgodne co do potrzeby harmonijnego życia w społeczeństwie wielokulturowym, to proponowane sposoby realizacji tego zadania różnią się zasadniczo. Jan Paweł II wzywa do tworzenia opartej na ideałach „cywilizacji miłości”, projekt zaś międzykulturowy, do budowania społeczeństwa na zasadach konsekwencjalizmu.

Summary: The article focuses on the concept of culture in the teaching of the Church and of the project of interculturality. The difference between these discourses lies mainly in the understanding of values. Adopting absolute truth from a religious perspective opposes the relativization of the norm in the intercultural project. Although both approaches are compatible with the need for a harmonious life in a multicultural society, the proposed ways of implementing this task differ fundamentally. John Paul II calls for the creation of a „civilization of love” based on the ideals, and an intercultural project, for building a society on the basis of consequentialism.

Słowa kluczowe: koncepcja kultury; Jan Paweł II; wielokulturowość; międzykulturowość; transkulturowość; wartości kulturowe.

Keywords: concept of culture; John Paul II; multiculturalism; interculturality; trans-culturalism; cultural values.

¹ Jacek Jan Pawlik, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, jacek.pawlik@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2142-9976>.

Pojęcie kultury, funkcjonujące w naukach humanistycznych od ponad trzystu lat, sprawia niemało kłopotów. Jego zakres i treść ulegają częstym zmianom wraz z powstawaniem nowych teorii i kształtowaniem przeróżnych tendencji i zwrotów. Z początkiem lat pięćdziesiątych XX w. Alfred L. Kroeber i Clyde Kluckhohn pokusili się o przeliczenie definicji kultury i naliczyli ich kilkaset. Dziś nikt nie odważy się na podobny wyczyn. Okazuje się, że słowo „kultura” może przybierać różne znaczenia i choć w języku potocznym nie stwarza problemów zrozumienia, w nauce spędza sen z powiek niejednemu specjalście.

Słowem „kultura” posługują się nie tylko naukowcy, politycy i animatorzy, ale również przywódcy religijni. W artykule tym ograniczono się tylko do dwóch zakresów występowania tego pojęcia. Pierwszy z nich to dyskurs papieża Jana Pawła II jako głowy Kościoła katolickiego, drugi obejmuje koncepcję międzykulturowości lansowaną jako rozwiązanie impasu, który stwarza różnorodność kulturowa. Czy oba dyskursy posługują się podobnym lub tym samym pojęciem kultury? Jak rozkładane są akcenty przy wskazywaniu na znaczenie kultury dla wspólnego życia? Jaka wartość przypisuje się poszczególnym formom kulturowym? Jaki stosunek mają te dyskursy do kultur zamkniętych i otwartych? Jakie znaczenie ma uniwersalizm i partykularyzm w ocenie kultury?

1. Rozumienie kultury w nauczaniu Kościoła

Już na początku tych rozważań wyłaniają się dwa podejścia do kultury. Filozofia klasyczna, odwołująca się do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, podkreśla prymat bytu nad działaniem, dlatego w ramach tego nurtu kulturę uznaje się za rezultat aktywności człowieka. Podejście to przeciwstawia się filozofii dialektyczno-procesualnej reprezentowanej np. przez Heraklita, Georga W.F. Hegla czy Alfreda N. Whiteheada, która uznaje priorytet działania nad bytem i przyjmuje, że kultura stwarza człowieka. Filozofia klasyczna nie tylko traktuje kulturę jako dzieło człowieka przyczyniające się do jego dobra, ale też ujmuje ją jako działanie twórcze. Człowiek jest rozumnym twórcą nowych form bytu, a więc również kultury. Aktualizacja pełnego człowieczeństwa dokonuje się właśnie przez kulturę.

Słowo „kultura” może być rozumiane w dwóch wymiarach. W ujęciu klasycznym lub humanistycznym, chodzi o właściwości człowieka, osoby kulturalnej, która nabyła ją przez wychowanie i posiada jako określony zespół cech osobistych. Ujęcie to zawiera aspekt normatywny. Drugi wymiar o charakterze antropologicznym pojmuje kulturę jako świadomość zbiorową i style życia charakterystyczne dla danej grupy społecznej. W tym

wymiarze kulturę traktuje się opisowo, jako daną sytuację, która się zdarza (Carrier H., 1990, s. 19–20).

Pierwszy z tych wymiarów znany był już w starożytności, na co wskazuje etymologia słowa „cultura” pochodzącego od czasownika *colere* = uprawiać. Podstawową więc ideą związaną z kulturą byłoby przekształcanie naturalnego stanu zjawisk na inny. Marcus Tullius Cicero nazywa filozofię kulturą ducha (*cultura animi*) (Kłoskowska A., 1991, s. 18). Drugi wymiar spopularyzowała współczesna antropologia kulturowa, mająca za prekursora Edwarda B. Tylora, który w dziele *Primitive Culture* z 1871 r. zaproponował następującą definicję kultury: „Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje oraz wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Kłoskowska A., 1991, s. 19).

Zagadnienie kultury było ważnym tematem debat Soboru Watykańskiego II, na co zwraca uwagę Hervé Carrier zaznaczając, że słowo „kultura” zostało użyte w dokumentach soborowych aż 91 razy (Carrier H., 1990, s. 26), Sobór godzi dwa wspomniane wymiary kultury. W „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” czytamy:

„Słowem «kultura» w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich działach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, aby służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego.

Wynika z tego, że kultura ludzka z konieczności posiada aspekt historyczny i społeczny a pojęcie kultura przybiera często znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne. W tym sensie mówi się o wielości kultur. Z różnego bowiem sposobu wykorzystania rzeczy, świadczenia pracy i wyrażania siebie, praktykowania religii, kształtowania obyczajów, ustanawiania praw i instytucji prawnych, popierania rozwoju nauk i sztuk, a także kultywowania piękna powstaje różnorodność form życia i kształtów, w które harmonijnie łączą się wartości życiowe. W ten sposób z przekazywanych tradycją instytucji tworzy się dziedzictwo właściwe każdej społeczności ludzkiej. Tak również powstaje określone środowisko historyczne, w które włączony jest człowiek każdego narodu lub wieku i z którego czerpie wartości pozwalające mu doskonalić kulturę ludzką i obywatelską” (Sobór Watykański II, 2002, s. 570).

Łącząc dwa wspomniane wymiary definicja soborowa przyjmuje jednolitą wizję kultury, która, unikając dualizmu między kulturą

materialną a duchową, łączy w zharmonizowaną całość różnorodne aspekty ludzkiego istnienia. Przywołajmy tu słowa kardynała Paula Pouparda, ówczesnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Kultury:

„Kultura jest ukonstytuowana z tych wszystkich modalności, przez które człowiek wysubtelnia i rozwija liczne zdolności ducha i ciała (wymiar psychosomatyczny), staje się zdolny do podporządkowania kosmosu przez wiedzę i pracę (wymiar kosmiczno-materialny), czyni bardziej ludzkim życie społeczne [...] dzięki rozwojowi obyczajów i instytucji (wymiar społeczny, etyczny i prawny), a w końcu przekłada, komunikuje i zachowuje w dziełach na przestrzeni dziejów wielkie doświadczenia duchowe i wiekopomne aspiracje człowieka (wymiar historyczny i aksjologiczny)” (Poupard P., 1989, s. 12).

Papież Jan Paweł II w swoich oficjalnych wystąpieniach wiele razy wskazywał na istotne miejsce kultury w życiu człowieka. 3 czerwca 1979 r., podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, mówił w Gnieźnie: „Kultura jest wyrazem człowieka, pieczęcią jego człowieczeństwa. Nie tylko człowiek ją stwarza, ale on sam, z kolei, jest przez nią stwarzany” (Poupard P., 1989, s. 19). Rok później, 2 czerwca 1980 r., w siedzibie UNESCO w Paryżu, nawiązując do św. Tomasza z Akwinu, przypominał, że kultura jest właściwym kształtem bytowania człowieka jako takiego, dlatego człowiek nie może obejść się bez kultury. „Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla niej więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania” (Jan Paweł II, 1986, s. 67). Człowiek jest powołany, aby być twórcą kultury w relacji do świata (Poupard P., 1989, s. 33). Kultura jest bowiem specyficzną modalnością istnienia ludzkiego, które uświadamia sobie zarazem swoje wcieloné człowieczeństwo oraz transcendentne przeznaczenie (Poupard P., 1989, s. 93).

Jan Paweł II wskazuje na przenikanie się ducha i materii w kulturze. „Z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś »uduchowieniu« materii, o poddaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej »materializacji« ducha i tego, co duchowe. Oba te ciągi wytworów zdają się w dziełach kultury być równie pierwotne i równie odwieczne” (Jan Paweł II, 1986, s. 69). Kultura różni człowieka od świata pozaludzkiego, jest jednocześnie swoistą nadbudową natury. Człowiek jako osoba tworzy kulturę i sam się przez nią wzbogaca.

A więc dla Jana Pawła II człowiek jest podmiotem i twórcą kultury. Tworząc ją jest jej sprawcą świadomym, wolnym i autonomicznym. Kultura jest dziełem człowieka i tworzona dla człowieka. O kulturze należy myśleć i mówić „przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym

człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów” (Jan Paweł II, 1986, s. 68).

Różnorodność kulturowa jest przedmiotem namysłu Kościoła. Jego stosunek do kultur w rzeczywistości nie przeciwstawia tożsamości chrześcijańskiej wielości sposobów życia. W Przemówieniu na Forum UNESCO w 1980 r. Papież zwracał uwagę, że wielość kultur bierze początek w jedności kultury człowieka. „W wielości człowiek rozwija się nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury” (Jan Paweł II, 1986, s. 67). Podwójne zakorzenienie bytu, religijne i kulturowe, stwarza u chrześcijanina płodne napięcie. Chodzi o integralny wymiar człowieczeństwa w jego pełni, którą objawia nam Słowo Wcielone (Poupard P., 1989, s. 26).

Stosunek człowieka do wielości kultur jest jednoznaczny. „Kościół czuje się swobodnie w każdej kulturze, ale żadną z nich nie uważa ekskluzywnie za swoją. Każda kultura jest ambiwalentna, ma w sobie dobro i zło” (Poupard P., 1989, s. 41). „Kościół odnosi się z największym szacunkiem do wszystkich kultur w całym ich bogactwie i różnorodności, ale jednocześnie zachowuje wobec nich pełną wolność krytycznej oceny i wzywa je do przekraczania siebie” (Carrier H., 1990, s. 33).

5 października 1995 r., na forum Pięćdziesiątej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, Jan Paweł II wypowiedział następujące słowa: „Różne kultury nie są w istocie niczym innym jak różnymi sposobami podejścia do pytania o sens istnienia człowieka. Właśnie tutaj możemy znaleźć uzasadnienie dla szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka. [...] Nasz szacunek dla kultury innych jest więc zakorzeniony w szacunku dla podejmowanych przez każdą wspólnotę prób znalezienia odpowiedzi na zagadnienie ludzkiego życia” (Wojtyła K., 2009, s. 509-510).

Paul Poupard przypomina słowa Papieża wypowiedziane w Salvador de Bahia 7 lipca 1980 r.: „Kultura każdego ludu jest święta i godna szacunku” (Poupard P., 1989, s. 19). Kościół nie idealizuje żadnej kultury, ale podkreśla jedność w różnorodności, tzn. przyjmując wielość historycznych kultur łączy je na płaszczyźnie człowieczeństwa, w kulturze stanowiącej istotę bytu ludzkiego. Stąd, z punktu widzenia Kościoła i myśli Jana Pawła II, wielokulturowość znajduje wypełnienie w człowieku, w pełnym i zasadniczym humanizmie. Kościół nie kładzie nacisku na refleksję na temat wielokulturowości jako spotkania między przedstawicielami różnych kultur, ani na temat różnic kulturowych, które mogłyby stanowić problem, ponieważ wszystkich łączy Kultura pisana przez duże „K”. Rzeczywistość ludzka jest jednak bardziej prozaiczna i coraz liczniejsze przykłady konieczności współżycia przedstawicieli różnych kultur, co rodzi też konflikty, tym

samym skłaniając do całkiem przyziemnej refleksji zawartej w pytaniach: jak żyć, jak ułożyć wspólne życie, jakie przyjąć podstawy działania?

2. Pluralizm kulturowy a projekt międzykulturowości

Koncepcje wielokulturowości podejmują problem wspólnego życia różnych kultur wewnątrz tej samej wspólnoty państwowej. Problem ten jest aż nadto aktualny. Globalizacja gospodarki, intensyfikacja komunikacji oraz tworzenie się dynamicznych sieci społecznych wpływają na kształt ludzkich grup i modyfikują relacje między jednostkami. Trzeba zmierzyć się z różnorodnością kulturową żyjąc w społeczeństwie coraz bardziej wielokulturowym.

Wielokulturowość może odnosić się do: 1) demograficznego opisu społeczeństwa; 2) kulturowej odmienności wyrażającej się przez obchody partykularnych świąt, egzotyczną kuchnię, ludowe stroje itd.; 3) wizji definiującej, jak powinna funkcjonować społeczność zawierająca mniejszości; 4) polityki względem mniejszości etnicznych i narodowych; 5) instytucji mających chronić i promować mniejszości kulturowe (Vertovec S., 1996, s. 50)².

Koncepcja wielokulturowości w punkcie wyjścia zakłada tradycyjne pojęcie kultury, które traktuje kulturę jako opakowanie (*cultural baggage*), składające się z przekazywanych przez pokolenia zachowań, zwyczajów i obyczajów, zasad moralnych i gustu estetycznego. Grupy ludzkie charakteryzuje się według kulturowej esencji, którą ludzie mieliby otrzymać przy urodzeniu. W ten sposób pojęcie wielokulturowości ukazuje obraz społeczeństwa jako mozaiki kilku wyróżnionych i określonych, homogenicznych jednostek kulturowych mniejszości, „które są przypięte do zasłony podobnie scharakteryzowanej kultury większości” (Vertovec S., 1996, s. 51).

Współczesna forma tego pojęcia wywodzi się od Johanna Gottfrieda Herdera. Jego pojęcie kultury zawiera zasadniczo trzy podstawowe cechy: podstawy etniczne, społeczna homogeniczność i odgraniczenie z zewnątrz. Herder opisuje kultury jako kule lub autonomiczne wyspy, które określone są przez terytorialne i językowe rozprzestrzenienie danego ludu. W tej zamkniętej przestrzeni kultura powinna przenikać życie wszystkich mieszkańców, określać ich zachowania i wartości. Zgodnie z tym pojęciem kultura znajduje się zawsze w opozycji między kulturą własną a kulturą obcą. Jako konsekwencja, takie kule kulturowe mogą się tylko wzajemnie odbijać (Herder J.G., 1962).

² Dla punktów 3-5 Wojciech Burszta rezerwuje termin „multikulturalizm” (Burszta W., 1998, s. 152).

Przedłużając obraz kuli, wyobraźmy sobie stół bilardowy. Znajduje się na nim wiele kolorowych kul. Każda z nich przedstawia jedną kulturę. Kule się poruszają. Wielokulturowość stara się nadzorować bieg kul, aby się wzajemnie nie zderzały. Każde bowiem zderzenie może oznaczać odbicie i utratę linii ruchu. Łuzy na rogach stołu przypominają o ryzyku uniecznienienia. Tak pojmowana wielokulturowość może prowadzić do utworzenia zamkniętych enklaw. Przy założeniu istnienia nieprzezwycięzalnej różnicy w życiu społecznym, stymuluje konkurencję między kulturowymi wspólnotami i tendencję do separatyzmu. Łączy się z uprzedzeniami i dyskryminacją na bazie różnic kulturowych. Odzwierciedlają to takie określenia, jak: „rasizm kulturowy”, „nowy rasizm” czy „rasizm bez ras”. To już nie kolor skóry, ale „stała kulturowa esencja” (Vertovec S., 1996, s. 56) dzieli wspólnoty.

Choć już w czasach Herdera określenie kultury jako wyrazu ducha narodu nie odpowiadało faktycznemu stanowi rzeczy, jej podstawowe założenia przetrwały po dziś dzień. Dziś kultury są naznaczone zwielokrotnieniem tożsamości. Trudno mówić o homogenizacji kultur, ale podkreśla się ich kompleksowość, która powstaje przez wzajemne powiązania. Nie ma wyraźnych granic, ponieważ kultury włączone są w sieć globalnego systemu. Nie znajdziemy bowiem doskonałej kultury, która stanowiłaby absolutną wartość. Każda kultura jest w stałym procesie transformacji. Oznacza to konstrukcję i zmianę. Ma ona wewnętrzną dynamikę, którą napędzają wciąż nowe doświadczenia. W dynamice tej tradycja, uformowana na doświadczeniach przeszłości, odgrywa ważną rolę, ale pod wpływem ciągłych mutacji również i ona ulega zmianie. Kultura zmienia i dzieje się to niewiarygodnie szybko.

Georges Balandier, przedstawiciel antropologii dynamicznej, ukazuje, w jakim stopniu istnienie kultur zależne jest od wspólnej historii. Spójność kultury jest względna. Można ją określić tylko dla pewnego konkretnego momentu czasu. Każdy system kulturowy jest prowizoryczny, nigdy absolutnie homogeniczny. Kulturę rozumie się jako dynamiczną, a nie doskonale spójną całość. Jej komponenty nigdy nie są całkowicie zintegrowane, ponieważ pochodzą z różnych źródeł w czasie i przestrzeni. Inaczej mówiąc, w systemie istnieje zawsze pewne pole manewru, w którym jednostka może tworzyć nowe formy kulturowe, a jednocześnie rozwijać swoją osobowość. Jest to przestrzeń, w której zawarta jest wolność jednostek i grup, i ta właśnie wolność pozwala na rozwijanie kultury³.

Zamiast więc mówić o kulturze jako o statycznej strukturze, jak to proponuje Claude Lévi-Strauss, lepiej użyć za Georges'em Gurvitchem po-

³ Balandier przedstawia swoją koncepcję w wielu publikacjach, spośród których warto wspomnieć syntezę zawartą w: (Balandier G., 1981).

jęć „strukturyzacji”, „destrukturyzacji” i „restrukturyzacji”, której podlega kultura, ponieważ uwzględniają one dynamikę systemu (Gurvitch G., 1955). Kultura jest w rzeczywistości konstrukcją, która w każdym momencie tworzy się w tym potrójnym ruchu. Podobna koncepcja kultury ma jednak swoje konsekwencje: 1) nie ma żadnych „naturalnych” granic między społeczeństwami albo między kulturami; 2) każda kultura jest wynikiem serii interakcji społecznych; 3) kultury są wzajemnie zależne (Cuche D., 2002, s. 208–210). Badać jakąś kulturę znaczy rekonstruować i oceniać historię jej relacji z sąsiadującymi kulturami.

Dynamiczna, procesualna koncepcja kultury przeciwstawia się herderskiej koncepcji kultury jako cechy stałej, dziedzicznej, tworzącej „ ducha narodu”. Odrzucając jakąkolwiek „esencję” kulturową lub spychając ją do nieznaczących cech indywidualności, koncepcję tę przyjmuje za podstawę projektu międzykulturowości.

Sytuacja mieszania się kultur wymusza poszukiwanie strategii wspólnego życia, z których najbardziej znaczącą jest projekt międzykulturowości. Międzykulturowość sytuuje się między wiedzą a działaniem. Bazuje na koncepcji wolnego i odpowiedzialnego podmiotu, należącego do wspólnoty sobie podobnych. Położenie akcentu na podmiot powoduje, że jednostka jest coraz mniej zdeterminowana przez kulturę przynależenia, a staje się aktorem, twórcą kultury. Martine Adballah-Pretceille, znawca problematyki edukacji międzykulturowej, podkreśla, że dziecko żyjące w środowisku wielokulturowym, bardziej niż w monokulturze różnicuje sposób zachowania i wyrażania się, choć zachowuje swoją narodową tożsamość. Międzykulturowość zrywa z punktem widzenia obiektywistycznym i strukturalistycznym. Kultura nie stanowi ustalonego zbioru wzorów i wytworów, ale jest nieustannie konstruowana przez jednostki będące w interakcji oraz określonej sytuacji (Adballah-Pretceille M., 2004, s. 54–56).

Problematyka międzykulturowości bazuje bezpośrednio na analizach interakcyjnych. Podejście międzykulturowe nie ma na celu identyfikacji Innego, włączając go w sieć znaczeń, ani też ustalenia serii porównań według schematu swój/obcy. Akcent położony jest bardziej na relacje niż na kulturę. Różnicę kulturową traktuje się w kategoriach relacji dynamicznej między dwoma jednostkami, które wzajemnie się określają. Znaczenie Innego wiąże się bezpośrednio z podmiotem nadającym sens. Relacje nie są zdefiniowane przez cechy kulturowe, ale to właśnie relacje cechy kulturowe waloryzują. „Między” to sposób patrzenia, percepcji, zrozumienia Innego (Adballah-Pretceille M., 2004, s. 57–58).

Postuluje się znalezienie równowagi między całkowitą wyjątkowością Innego a jego wpisaniem w uniwersalność. Nie można poznać Innego bez komunikowania się z nim, bez wymiany spostrzeżeń. Celem międzykultu-

rowości jest doskonalenie spotkania, a nie uczenie się kultury. Tworzy się ona na bazie równowagi między tym, co powszechne, a tym co niepowtarzalne. Spotkać obcego oznacza spotkać osobę, która charakteryzuje się tym, że jest obcokrajowcem (Adballah-Pretceille M., 2004, s. 59–60).

Rozumienie kultury nie oznacza akumulowania wiadomości i wiedzy na jej temat, ale zakłada działanie, zbliżenie, wzajemne uznanie człowieka przez człowieka, myślenie o Innym bez niszczenia jego Ja, bez dyskursu dominacji i stygmatyzacji. Przy czym należy unikać projekcji obiegowych znaczeń. Różnice kulturowe nabierają sensu w zależności od kontekstu i rodzaju relacji. Cechy kulturowe nie są odbiciem rzeczywistości, ale odbiciem sytuacji. Zmienne sytuacyjne (status mniejszości, stosunki władzy) i strukturalne zazębiają się i nie można ich izolować. Przedmiotem badań powinny być wyobrażenia, jakie partnerzy interakcji mają o kulturze. Badania mają ukazać złożone konstrukcje rzeczywistości, uwzględniając kategorie doświadczenia subiektywnego, interakcji, wzajemności, dynamiki i procesu (Adballah-Pretceille M., 2004, s. 61–65).

Milton J. Bennett (1993, s. 21–72) proponuje model rozwoju wrażliwości międzykulturowej, który miałby pomóc w budowaniu osobowości wielokulturowej. Osoba wielokulturowa to ta, której główna tożsamość łączy wzory życia różne od własnych i która doszła psychicznie i społecznie do ładu z wielością rzeczywistości. Ale osoba ta nie jest jedynie wrażliwa na wielość kultur, ale jest zawsze w procesie stawania się częścią kultury, a zarazem poza danym kulturowym kontekstem.

Ostatnią fazą rozwoju miałyby być integracja. Zawieszenie oceny jest warunkiem poprzednich stadiów umiejętności adaptacyjnych. Elastyczność adaptacji kulturowej może mieć swoją cenę – paraliż zaangażowania. Ocena kontekstowa jest krokiem ponad adaptację, kiedy to osoba osiąga zdolność analizowania i oceny sytuacji z jednej lub kilku kulturowych perspektyw. Na etapie oceny kontekstowej jednostka potrafi przechodzić z jednego kontekstu kulturowego do drugiego, zależnie od okoliczności, dokonując oceny tego, co jest relatywnie dobre lub właściwe. Ostatni etap to integracja, która wyklucza identyfikację z jakąkolwiek kulturą, powodując pewien stan zawieszenia.

Marginalność ta charakteryzuje doświadczenie subiektywne ludzi, którzy zmagają się z totalną integracją etnorelatywizmu⁴. Są oni poza wszelkimi kulturowymi ramami odniesienia, dzięki zdolności świadomego przezwyciężenia wszelkich założeń. Inaczej mówiąc, osoba marginalna nie ma kulturowej tożsamości, nie uznaje absolutnych stwierdzeń, nie traktuje swojego zachowania za absolutnie właściwe, ani nie ma grupy odniesie-

⁴ Bennett wskazuje na „etnorelatywną etykę” jako konieczną do przyjęcia podstawę integracji, ale nie wyjaśnia, na czym miałyby ona polegać.

nia. Konstruktywna marginalność, którą osiągamy na ostatnim etapie długiego procesu, zakłada stan totalnej autorefleksji, który umożliwia prawdziwą medytację międzykulturową i pozwala na swobodne funkcjonowanie w obrębie różnych światopoglądów (Bennett M.J., 1993, s. 59–64).

Apel o rozwój wrażliwości międzykulturowej ma swoje racje. Podejmuje walkę z uprzedzeniami i stereotypami, walkę z egocentryzmem, walkę z determinizmem i dominacją oraz poszukiwaniem wspólnej bazy porozumienia. Jednocześnie ma również słabe strony: odrzuca specyfikę kulturową narodu, neguje prawo do oryginalności i spycha kulturę na poziom indywidualności. Zaproponowany przez Bennetta i lansowany w pakietach szkoleniowych UE⁵ projekt międzykulturowości uderza w integralność osoby ludzkiej, a przede wszystkim relatywizuje stosunek do wartości.

3. Problem wartości w międzykulturowości

Głęboko osadzona w filozofii personalistycznej myśl Jana Pawła II dotycząca kultury, odwołuje się do wartości, którymi kieruje się twórca kultury – człowiek. Podobnie o wartościach, jako wspólnej płaszczyźnie porozumienia przedstawicieli różnych kultur mówi projekt międzykulturowości. Choć często w obu przypadkach używa się tych samych terminów, ich sens i znaczenie są diametralnie różne.

Filozofia personalistyczna uważa, że w naturze ludzkiej zakorzenione jest prawo naturalne, które nie jest przez człowieka tworzone, ale odkrywane. Moralność polega na urzeczywistnieniu się osoby, która realizuje wartości zgodnie z teleologicznymi założeniami natury człowieka. Analiza ludzkiej natury pozwala określić, co jest dobre dla człowieka. Obraz holistyczny człowieka zakłada integrację elementu biologicznego i duchowego.

Projekt międzykulturowości, o którym mowa, bazuje na specyficznej formie utilitaryzmu, jaką jest konsekwencjalizm. Słuszność moralną określają skutki danego działania i dobrostan świata po tym działaniu oraz porównanie go ze skutkami zaniechania. Zgodnie z tą koncepcją, wartości nie mają charakteru absolutnego. Odróżnia się moralną wartość czynów od moralnej wartości sprawcy danego działania. Określenie dobry lub zły należy do oceny podmiotu, natomiast słuszny lub niesłuszny, do oceny czynu. „To nie akty tworzą etykę, ale przeciwnie, zgoda co do wartości tworzy wartość aktów, zgoda polegająca na wypracowaniu konsensusu podczas komunikacji i dyskusji” (Adballah-Pretceille M., 1999, s. 71).

⁵ Por. m.in. Martinelli S., Taylor M. 2000.

Te dwa podejścia wykluczają się wzajemnie. Dla Jana Pawła II najważniejszym składnikiem kultury są wartości specyficzne dla człowieka. Stanowią one rdzeń kultury i obowiązują wszystkich ludzi. Są to wartości poznawcze, moralne, artystyczne i ideowe (religijne). Kultura to zespół wartości służących integralnie ujmowanemu dobru człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o wartości transcendentalne: prawda, dobro, piękno, o godność osoby ludzkiej, wolność, miłość bliźniego, sprawiedliwość, solidarność i tolerancję (Życiński J., 2000, s. 14), przy czym wartość prawdy ma charakter absolutny.

Relatywizacja normy, o jakiej pisze Martine Abdallah-Pretceille, stawia obserwatora przed dylematem: „z jednej strony absolutne poszanowanie, urastające do normy, a więc akceptacja wszelkich zachowań, nawet tych, które są niezgodne z własnymi przekonaniami i zobowiązaniami; z drugiej strony, negacja wszelkiej różnorodności, której bezpośrednim skutkiem jest odrzucenie wszelkiej innej formy logiki i racjonalności” (Abdallah-Pretceille M., 2004, s. 90). Jak uwzględnić mnożenie się norm, czasem sprzecznych i konkurencyjnych? Jak pogodzić szacunek dla różnorodności z koniecznym uznaniem powszechności? Jakie miejsce zajmuje etyka pomiędzy relatywizmem absolutnym a wizją globalizującą przez zróżnicowanie?

Wartości stanowią warunek kształtowania tożsamości, indywidualnej i zbiorowej. Istnieje jednak napięcie między niepowtarzalnością sytuacji a uniwersalnością wartości. Zdaniem teoretyków międzykulturowości, odpowiedzialność jednostki względem Innego nie pochodzi wyłącznie z porządku prawnego, ale z etyki odmienności, która odnosi się do Innego uznając jego pełną wartość. Chodzi o Innego jako innego, a nie o jego kulturę lub tożsamość. Etyka ta, to spotkanie Innego jako innego, która opiera się na wymogu wolności drugiej osoby i poszanowaniu jej złożoności, nieprzejrzystości, a czasem wewnętrznej sprzeczności. „Miejscem właściwym etyki różnorodności jest relacja między podmiotami, a nie działanie względem Innego, nawet jeśli byłoby ono wspańiałomyślne, sprawiedliwe i charytatywne. Każdy brak symetrii relacji [...] pociąga za sobą stosunek władzy, powrót do przemocy, potencjalny lub rzeczywisty. Chodzi o działanie razem, a nie względem Innego” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 96).

Nasuwa się pytanie, czy etos jednej kultury może służyć za punkt odniesienia „dla innej”. Trudno dać tu pozytywną odpowiedź, bo w myśl relatywizmu każda kultura stanowi zamknięty system odniesienia. Ale czy tak okrutną praktykę, jaką jest wyrzeźnianie dziewcząt, można uznać za zwykły zwyczaj, etycznie neutralny, doskonale uzasadniony we własnym systemie odniesienia? Według Abdallah-Pretceille nie można się ograniczać do poznania i oceny odmienności. „Podejście kognitywne do odmien-

ności jest niewystarczające i etycznie podejrzane” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 69). Jeśli zrozumienie innego wynika z jego znajomości, to nie może się ono ograniczać do samej wiedzy, ale musi uwzględniać komunikację i nawiązanie relacji. Jeśli jednak nie przyjmie się wspólnego systemu odniesienia, to wtedy niepodlegające ocenie wyrzeczanie stanie się zwyczajną praktyką innej kultury.

Czy możliwe jest w społeczeństwie pluralistycznym uznanie norm i wspólnych wartości, na jakich zasadza się życie zbiorowe? Abdallah-Pretceille zauważa, że między działaniem normatywnym, zgodnym z systemem odniesienia grupy, a działaniem czysto instrumentalnym ukierunkowanym na adaptację do sytuacji bez odniesienia do jakiejkolwiek wartości, jest niewielki margines manewru. Należy więc mówić bardziej o normach niż o wartościach, jako zasadach lub charakterystykach odnoszących się do różnych rodzajów działalności lub ich wyników, zmierzających do uzyskania w określonym zakresie optymalnego stopnia uporządkowania (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 70).

Teoretycy międzykulturowości postulują zaadaptowanie etyki „zobiektywizowanej i racjonalnej” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 70–71), abstrahującej od norm i moralności „regionalnych”, których paradoks polega nie na definiowaniu norm, ale na odmiennym lub nawet przeciwnym rozumieniu ich aplikacji. Tolerancja, uczciwość i odwaga mogą mieć ekstremalnie różny wydźwięk w zależności od kultury. Proponowana etyka międzykulturowa sytuuje człowieka w sercu akcji i poszukuje uniwersalnych schematów myślowych.

Niekiedy wykorzystuje się prace Georges’a Devereux, aby nakreślić zręby etyki międzykulturowości. Ten francuski etnopsychiatra proponował zastosowanie kanonów psychiatrii do badań kulturowych. Jego zdaniem kryteria normalności są niezależne od jakiejkolwiek kultury, ale odpowiadają kryteriom kultury jako zjawiska uniwersalnego. Dojrzałość emocjonalna, zmysł rzeczywistości, racjonalność i zdolność sublimowania przyczyniają się do adaptacji jednostki do zdrowego społeczeństwa i pozwalają mu przeżyć w społeczeństwie patologicznym. Jakakolwiek by nie była różnorodność kulturowa, fakt posiadania kultury stanowi doświadczenie uniwersalne. Podobnie jak jednostki, kultury różnią się głównie sposobem, w jaki ich czynniki składowe są uporządkowane. Zdaniem Devereux nabywanie kultury jako takiej, które przyczynia się do procesu humanizacji, należy odróżnić od nabywania kultury specyficznej (etniczacji). Dziecko uczące się mówić nabywa cech człowieczeństwa. Natomiast staje się Indianinem z Prerii, kiedy uczy się konkretnie języka grupy etnicznej Siuksów (Devereux G., 1970, s. 371; Policar A., 2003, s. 271). Wynika z tego, że humanizacja i etniczacja utrzymują stosunki komplementarne. Aby zrozumieć za-

chowanie ludzkie, nie wystarczy wyjaśnić jego stronę etniczną. Kiedy już ogarnięto aspekt etniczny, trzeba uchwycić, w czym badane zachowanie przejawia specyfikę ludzką. To, co jest czasowe i zmienne może posłużyć za wyjaśnienie tego, co powszechnie ludzkie.

Nawiązuje to do uniwersalizmu, głoszonego m.in. przez Johanna Wolfganga von Goethe, dla którego kultura w liczbie pojedynczej była łączącą wszystkich ludzi domeną ducha. Człowiek nie ma natury, zaś osiąga człowieczeństwo przez odrzucenie determinacji biologicznych, społecznych, historycznych, kulturowych i religijnych. Aby osiągnąć uniwersalność, musi podjąć wysiłek wyrwania się z tradycji i historii (Simard D., Martineau S., 1999, s. 8). Uniwersalność jednak nie jest cechą wlaną. Trzeba przezwyciężyć zakotwiczenie umysłu w danej zbiorowości. Edukacja ma uformować człowieczeństwo w człowieku – byt ludzki uniwersalny ponad różnicami.

Opowiadając się za Goethem przeciw Herderowi Alain Finkielkraut przeciwstawia modele kultury w liczbie pojedynczej (uniwersalistycznej, wykorzenia i zerwania) oraz kultury w liczbie mnogiej (zróżnicowania, zakorzenia i kontynuacji). Swoje rozważania konkluduje w następujący sposób: „Jeśli mówi się o kulturze w liczbie mnogiej, to odmawia się ludziom różnych czasów i odległych cywilizacji możliwości porozumienia wokół znaczeń dających się pomyśleć i wartości wyrastających ponad okolice, w których się pojawiły. Czasy nowożytne bynajmniej nie zaprzeczały takiej możliwości, tylko przeniosły ją z religii na kulturę” (Finkielkraut A., 1985, s. 28; 1992, s. 102).

Z pewnością daleko nam do uniwersalizmu średniowiecznego, w którym wszystko podporządkowane było Bogu, panowała identyczna wizja świata i jedność ideałów. Od renesansu do oświecenia próbowano uwolnić człowieka od prawdy objawionej i dogmatów. Człowiek miał odpowiadać tylko przed własnym rozumem. Proces ten trwa do dzisiaj. Jednak, jak zaznacza Finkielkraut, tożsamość kulturowa, oderwana od transcendencji, która ją uprawomocniała, nie może się oprzeć naporowi swych dwóch głównych wrogów, jakimi są indywidualizm i kosmopolityzm (Finkielkraut A., 1992, s. 77).

Dla myśli postmodernistycznej kultura nie jest narzędziem emancypacji. Nie ma możliwości metanarracji, która by wyjaśniała rzeczywistość. Prawdopodobieństwo zajęło miejsce pewności. Liczą się doświadczenia i odczucia, a więc nie ma już prawdy ani fałszu, piękna ani brzydoty, tylko „nieskończona paleta przyjemności” (Finkielkraut A., 1992, s. 119). „Musimy wszystkie obowiązki ery autorytarnej przemienić w opcje” (Finkielkraut 1992, s. 118).

Zdaniem Abdallah-Pretceille, laickość jest ważną cechą międzykulturowości. „Laickość pozwala transcendować partykularyzmy, pozwala się

wyrazić bez utraty zasady ‘pragnienia życia razem’. Chodzi oczywiście o laickość jako wartość, a nie jako ideologia. Laickość narzuca się w imię pluralizmu, w imię ‘pluralności’ powinno się ją podkreślać i odnowić” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 73). Z dalszych rozważań wynika, że religia traktowana jest jako zagrożenie międzykulturowości. Jest ona przeciwieństwem laickości, ale też przynależy, zdaniem teoretyków międzykulturowości, do partykularnego wyrazu kultury, do jej etniczności. Choć religia nie ma miejsca w projekcie międzykulturowości, to jak przyznaje Abdallah-Pretceille, spełnia ona istotną rolę w życiu ludzkości. „Jeśli społeczeństwo obywatelskie i laickie nie będzie starać się zapełnić w projekcie społeczeństwa pustki etycznej, należy obawiać się, że powrót religijności, a także i sekt, będzie środkiem uśmierzającym i zarzewiem konfliktów” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 71). Autorka postuluje wzmożoną aktywność komunikacyjną, aby ujawniły się wspólne wartości pozwalające na stworzenie więzi społecznej.

4. Człowiek wobec pluralizmu kulturowego

Czy jedynym sposobem na zbudowanie wspólnego życia w społeczeństwie wielokulturowym jest zanegowanie koncepcji kultury Herdera i opowiedzenie się za takim humanizmem, który spycha na marginalną pozycję zarówno religię, jak i kulturę? Przede wszystkim należy ponownie odczytać myśl Herdera. Wychwalając ducha ludu, który się manifestuje w konkretnych kulturach, Herder jest przeciwny wszelkiemu ekskluzywizmowi. Od pobytu w Rydze do śmierci zachowa on pozycję humanistyczną, wroga ślepemu partykularyzmowi, otwartą jedynie na patriotyzm, który otwiera się na uniwersalne. Chce kochać wszystkich ludzi w społeczeństwie, które jest naszą prawdziwą ojczyzną (Caisson M., 1991, s. 21). Uznanie wielości i różnorodności kultur nie łączy się u niego z rezygnacją z idei wspólnej ludzkości. Simard i Martineau podkreślają, że nie ma sprzeczności między wyborem „kultury jako horyzontu” i „kultury jako środowiska” czy też „kultury jako zadanie” i „kultury jako pochodzenie” (Simard D., Martineau S., 1999, s. 10). Te dwa wymiary łączą się w koncepcji kultury Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu Jana Pawła II, który wielokrotnie podkreślał znaczenie kultury pochodzenia.

Zinterioryzowany przez osobę i zaakceptowany jako własny system wartości nabyty przez doświadczenie i proces socjalizacji nie oznacza zamknięcia się osoby na inne systemy. Pozwala on na docenienie innych, poszanowanie na bazie różnicy, na empatyczną identyfikację z sytuacją innych. Aby jednak móc rozpocząć proces dialogu, konieczna jest otwartość.

Otwartość zakłada pozostawienie we wnętrzu miejsca dla drugiej osoby. Jest zaproszeniem skierowanym do obcego, aby czuł się swobodnie, by mógł wyrazić i zrealizować siebie jak najpełniej. W tym otwartym spotkaniu stereotypowe zachowania ulegają relatywizacji, uprzedzenia uwidaczniają się, własne przyzwyczajenia tracą na absolutności. Prawdziwą przeszkodą jest tu zaborczość i chęć narzucania własnych idei. Otwartość neutralizuje mechanizmy obronne, przekształca wroga w przyjaciela. Pełna otwartość prowadzi do tego, że Obcy czuje się w społeczeństwie przyjęcia jak u siebie, a członkowie miejscowej wspólnoty uważają go za swego, odkrywając jednocześnie bogactwo jego kultury pochodzenia, jakie ma on do zaoferowania. Otwartość jest postawą konieczną do autentycznego dialogu międzykulturowego, który uwzględnia poszanowanie praw człowieka i uznanie jego godności⁶. Po tej linii idzie adhortacja „Ecclesia in Europa”, która stwierdza, że: „Każdy musi przyczyniać się do rozwoju *dojrzałej kultury otwartości*, która ma na uwadze jednakową godność każdej osoby i należyta solidarność z najsłabszymi, domaga się *uznania podstawowych praw każdego migranta*” (Jan Paweł II, 2003a, nr 101). Już na początku pontyfikatu Jana Pawła II, w Encyklice „Sollicitudo rei socialis” znalazły się następujące słowa: [Solidarność nie jest tylko] „nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotyczącego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za *wszystkich*” (Jan Paweł II, 2003b, s. 487).

Czy konieczne jest zrezygnowanie z wartości, które wypracowała i rozwijała tradycja kulturowa, aby uczynić możliwym życie w społeczeństwie pluralistycznym? Ciekawe rozwiązanie koncepcyjne proponuje tu Wolfgang Welsch, posługując się pojęciem transkulturowości. Kultury przenikają się wzajemnie, zaś jednostki wykazują pluralność możliwych tożsamości. Transkulturowość wyraża wzajemną relacją między kulturami, które powinny wejść w dialog i co najmniej w minimalnym stopniu dążyć do porozumienia. Jest to „cecha procesów historyczno-społecznych i zjawisk, których skutkiem jest przeniesienie wartości właściwych określonej kulturze na grunt innej kultury, która jest zdolna do rozumienia i adopcowania owych wartości” (Kostyrko T., 2004, s. 22). Transkulturowość nie każe rezygnować z własnej tożsamości, ale wyraża żmudny proces dialogu, w którym rozwija się wzajemne zrozumienie. „Transkulturowe tożsamości, choć różne w wielu aspektach, posiadają także często pewne elementy wspólne. To pokrywanie się elementów zapewnia podstawę do

⁶ Warto podkreślić, że owocny dialog wymaga *tertium comparationis*, które będzie różne w zależności od akceptowanej koncepcji człowieka.

wymiany, rozumienia i wzajemnego przekazywania poglądów. Stąd jednostki o tożsamości transkulturowej są zdecydowanie bardziej zdolne do wzajemnego przenikania się i do tolerancji niż jednostki monokulturowe były kiedykolwiek” (Welsch W., 2004, s. 35).

Autor ten jest świadomy, że ludzie bronią się przed rozplynięciem w globalnej uniformizacji, pragnąc zachować własną specyfikę. Niemniej wszelkie partykularyzmy muszą spełniać wymagania pluralności i transkulturowości. Formy życia nie kończą się na poziomie regionu czy narodu. Trzeba podjąć wyzwanie budowania tożsamości na bazie transkulturowości, aby łącząc wspólne komponenty osiągnąć taką integrację, która nie wyklucza autonomii (Welsch W., 1995, s. 43–44).

Nasza tożsamość kulturowa zmienia się wraz z wiekiem i pod wpływem zachodzących na świecie wydarzeń. Kultura pochodzenia pozostaje punktem wyjścia naszej wrażliwości, ale jak każda kultura musi być prostowana, rektyfikowana i wzbogacana w kontaktach z obcością. Największym darem, jaki przedstawiciele różnych kultur mogą sobie uczynić, jest bowiem danie drugiemu możliwości poznania siebie, własnych stereotypów i uprzedzeń. Wyzbywanie się uprzedzeń nie oznacza relatywizacji wartości podstawowych, ale uświadamia istnienie kulturowej ekspresji, w którą zostały one ubrane.

Papież Jan Paweł II był świadomy napięcia między rzeczywistością partykularną a uniwersalną, które uznawał za nieodłączną cechę istoty ludzkiej. Wskazując, że każda kultura jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia, wzywał do budowania cywilizacji miłości wzniesionej na fundamencie uniwersalnych wartości: pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, zwracając uwagę, że utylitaryzm uniemożliwia budowanie kultury wolności (Wojtyła K., 2009, s. 507–517). Świadomi względności zachowań powinniśmy dążyć do promowania wspólnych wartości, które pozbawione kulturowej otoczki, jawią się jako trwałe, bezwzględne i niezniszczalne. Autorefleksja i świadome zdystansowanie się wobec partykularnych przywiązań mogą stanowić ważny krok do poszanowania Innego. Wymagać to będzie ponadto pokory i ducha dialogu.

Religia odwołująca się do prawdy absolutnej nie poddaje się przymusowi sytuacji. Choć nie jest obojętna na znaki czasu, nie akceptuje jakiegokolwiek modyfikacji wynikającej z okoliczności zewnętrznych. Ponadto, nie może być zapchnięta do poziomu właściwości partykularnych, ponieważ jej żywotność wyraża się podyktowanym przekonaniem religijnymi zachowaniem w każdej sytuacji życiowej. Stąd, dla człowieka wierzącego trudny do przyjęcia jest przedstawiony powyżej projekt międzykulturowości.

BIBLIOGRAFIA

- Abdallah-Pretceille Martine, 1999, *L'Éducation interculturelle*, P.U.F., Paris. 2004 *Vers une pédagogie interculturelle*, Anthropos, Paris.
- Balandier Georges, 1981, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Quadrige/P.U.F., Paris.
- Bennett Milton J., 1993, *Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity*, w: R. Michael Paige (red.), *Education for the intercultural experience*, Intercultural Press, Yarmouth, s. 21–71.
- Burszta Wojciech J., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Caisson Max, 1991, *Lumière de Herder*, Terrain 17, s. 17–28.
- Carrier Hervé, 1990, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym.
- Cuche Denys, 2002, *Nouveaux regards sur la culture. L'évolution d'une notion en anthropologie*, w: Nicolas Journet (red.), *La culture. De l'universel au particulier*, Sciences Humaines, Auxerre, s. 203–212.
- Devereux Georges, 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, przeł. Tina Jolas i Henri Gobard, Gallimard, Paris.
- Finkielkraut Alain, 1985, *La défaite de Goethe*, w: *Le Passé et son avenir. Essais sur la tradition de l'enseignement*, Gallimard, Paris, s. 17–29.
- , *Porażka myślenia*, 1992, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Gurvitch Georges, 1955, *Le concept de structure sociale*, Cahiers Internationaux de Sociologie, 19, s. 3–44.
- Herder Johann Gottfried, 1962, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. Jerzy Gałeccki, PWN, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1986, *Wiara i kultura*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym.
- , 2003a, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków.
- , 2003b, *Ecclesia in Europa*, Pallotinum, Poznań.
- Kłoskowska Antonina, 1991, *Kultura*, w: Antonina Kłoskowska, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Wiedza o kulturze, Wrocław, s. 17–50.
- Kostyrko Teresa, 2004, „Transkulturowość” w ujęciu André Malraux – przyczynek do pojmowania terminu, w: Krystyna Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Universitas, Kraków, s. 21–29.
- Martinelli Silvio, Taylor Mark (red.), 2000, *Uczenie się międzykulturowe. Pakiet szkoleniowy nr 4 (T-KIT)*, Rada Europy i Komisja Europejska, Strasburg.
- Policar Alain, 2003, *Particularismes/universalisme*, w: Gilles Ferréol, Guy Jucquois (red.), *Dictionnaire de l'alterité et des relations interculturelles*, Armand Colin, Paris, s. 267–273.
- Poupard Paul, 1989, *L'Église au défi des cultures. Inculturation et Évangélisation*, Desclée, Paris.
- Simard Denis, Martineau Stéphane, 1999, *Quelle culture à l'école: Goethe ou Hereder?*, Pédagogie collégiale, t. 12, nr 4, s. 8–12.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań.
- Vertovec Steven, 1996, *Multiculturalism, culturalism and public incorporation*, Ethnic and Racial Studies, t. 19, nr 1, s. 49–69.
- Welsch Wolfgang, 1995, *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, Zeitschrift für Kulturaustausch, 1, s. 39–44.

- 2004, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, w: Krystyna Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Universitas, Kraków, s. 31–43.
- Wojtyła Karol, 2009, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Życiński Józef, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych. Wprowadzenie*, w: Ryszard Rubinkiewicz, Stanisław Zięba (red.), *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości, Lublin, 15–17 września 2000 r.*, TN KUL, Lublin, s. 7–16.

Paweł Rabczyński¹
 Wydział Teologii
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

***Vademecum* ekumeniczne dla biskupów nowym impulsem na drodze ku jedności chrześcijan**

[*An Ecumenical Vademecum* for Bishops as a New Impulse on the Road to the Unity among Christians]

Streszczenie: Nowym impulsem do wielorakiej działalności na rzecz pojednania i jedności chrześcijan jest ogłoszone 4 grudnia 2020 r. przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan *vademecum* ekumeniczne dla biskupów. Dokument liczący około 50 stron, został zatytułowany *Biskup i jedność chrześcijan. Vademecum ekumeniczne*. Publikacja skierowana jest do biskupów diecezjalnych i ma charakter praktycznego przewodnika w promowaniu ekumenizmu w ich posłudze. Zawarte w dokumencie wskazania dotyczą wszystkich katolików, ponieważ umiejscawiają działania na rzecz jedności chrześcijan w całości posłannictwa Kościoła, zarówno w jego strukturze, jak i w sposobach urzeczywistniania zleconej przez Jezusa Chrystusa misji. *Vademecum* nie zawiera treści nowych, jednak należy docenić jego wagę i jego znaczenie, ponieważ systematyzuje ono i porządkuje treści obecne już w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae* oraz wyprowadza z nich praktyczne wskazania dla biskupów. Mają oni być pierwszymi promotorami ekumenizmu w swoich diecezjach i w tym duchu powinni kształtować postawę wiernych. Biskupi nie mogą postrzegać działania na rzecz jedności chrześcijan jako opcjonalnego wymiaru swojej posługi, lecz powinni uważać je za swój obowiązek i powinność.

Summary: An ecumenical vademecum for bishops proclaimed by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity on the 4th of December 2020 serves as a new impulse for the various activities promoting reconciliation and unity among Christians. The around 50-page document is entitled *The Bishop and Christian Unity: An Ecumenical Vademecum*. The publication is aimed at diocesan bishops and serves as a practical guidebook in promoting their ecumenical engagement. The guidelines included in the document concern all Catholics since they place the activity towards the unity of Chri-

¹ Paweł Rabczyński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, pawel.rabczynski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8732-7019>.

stians within the entire mission of the Church, its structure as well as the ways of fulfilling its role assigned by Jesus Christ. Even though the *Vademecum* does not include any new contents, its significance stems from the way it systematizes and puts in order the contents already present in the teachings of *Magisterium Ecclesiae* and derives from it practical guidelines for bishops, who are meant to be the first promoters of ecumenism in their dioceses and shape the demeanour of the faithful in its vein. The bishop must not perceive the activity towards the unity of Christians as an optional element of his mission, but rather consider it his duty and obligation.

Słowa kluczowe: ekumenizm; *Vademecum* ekumeniczne dla biskupów; jedność chrześcijan.

Keywords: ecumenism; Ecumenical *Vademecum* for Bishops; Christian unity.

Wprowadzenie

Wybitny polski liturgista i ekumenista ks. prof. Władysław Nowak (1940–2020) często powtarzał swoim studentom podczas wykładów: „Kto nie uznaje ekumenizmu jest poza Kościołem”. Zdanie to na trwałe pozostało w pamięci wielu uczniów i przyjaciół Profesora, nawet tych, którzy się z nim nie zgadzali, a do samego ekumenizmu podchodzili z wielką rezerwą. Mimo że przywołane powyżej zdanie nie zrobiło jeszcze kariery w literaturze teologicznej i nie doczekało się naukowych analiz, jak np. formuła św. Cypriana „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, to jednak analizując publikacje dawnych studentów ks. Nowaka, można stwierdzić, że ukształtowało ich wrażliwość naukową i wpłynęło na zakres treściowy oraz metodologię prowadzonych badań. Odegrało więc ważną rolę w procesie dojrzewania intelektualnego i było istotnym impulsem do poznania różnych denominacji chrześcijańskich, a także do podjęcia działań na rzecz pojednania i jedności chrześcijan.

Ekumenizm, oficjalnie usankcjonowany w Kościele rzymskokatolickim przez II Sobór Watykański (1962–1965), wspierany i propagowany przez kolejnych papieży, nadal potrzebuje nowych impulsów, ożywczych inicjatyw jednostek, wspólnot i instytucji, aby docierać ze swym ewangelicznym przesłaniem do wszystkich wyznawców Chrystusa, a także dlatego: by nie spowszedniał, a jego protagoniści nie ulegli zniechęceniu z powodu braku powszechnej recepcji dokumentów i uzgodnień międzywyznaniowych i by pomimo nowych wyzwań i trudności nie zaprzestano wspólnej modlitwy, spotkań i dialogu. Ekumenizm, rozumiany jako działalność na rzecz pojednania i jedności chrześcijan, dialog różnych wyznań oraz próba wzajemnego zrozumienia, a także jako postawa tolerancji i szacunku wobec bliźnich oraz ich tradycji religijnych (Polska Rada Ekumeniczna), jest niewątpliwie znakiem naszych czasów, wobec którego nie tylko nie można

przejsć obojętnie, ale trzeba go w duchu Ewangelii odczytać, przyjąć i na niego odpowiedzieć własnym zaangażowaniem na miarę osobistych możliwości.

Nowym impulsem do różnorodnej działalności na rzecz pojednania i jedności chrześcijan jest ogłoszone 4 grudnia 2020 r. przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan vademecum ekumeniczne dla biskupów. Dokument, liczący około 50 stron, został zatytułowany *Biskup i jedność chrześcijan. Vademecum ekumeniczne (Vademecum)*. Uzyskał on aprobatę papieża Franciszka, który zezwolił na jego publikację. Ojciec Święty nazwał dokument wsparciem dla biskupów i przewodnikiem do wypełniania ich obowiązków ekumenicznych, bowiem – jak podkreślił – posługa jedności jest istotnym aspektem ministerium biskupa (Franciszek, 2020).

Polska prezentacja *Vademecum* odbyła się 16 grudnia 2020 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Jak wskazuje sam tytuł, publikacja skierowana jest do biskupów – przede wszystkim diecezjalnych – i ma charakter praktycznego przewodnika w promowaniu ekumenizmu w ich posłudze. Niemniej jednak zawarte w dokumencie wskazania dotyczą wszystkich katolików, ponieważ umiejscawiają działania na rzecz jedności chrześcijan w całości posłannictwa Kościoła, zarówno w jego strukturze, jak i w sposobach urzeczywistniania zleconej przez Jezusa Chrystusa misji. Nie można przeoczyć faktu, że *Vademecum* ukazało się w 60. rocznicę powołania przez Jana XXIII Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Pawłowski S., 2020, s. 437–452).

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja i interpretacja teologiczna przywołanego dokumentu. Autor jest przekonany, że *Vademecum* przyczyni się do ożywienia działalności ekumenicznej nie tylko w Kościele rzymskokatolickim, ale także w bratnich Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich zaangażowanych w dialog z katolikami.

1. Dążenie do jedności podstawą tożsamości Kościoła

Zasadniczy trzon *Vademecum ekumenicznego dla biskupów* składa się z dwóch części. Pierwsza została zatytułowana *Promocja ekumenizmu w Kościele katolickim*, natomiast druga – *Relacje Kościoła katolickiego z innymi chrześcijanami*. Każda z nich kończy się zaleceniami praktycznymi. Całość została poprzedzona *Wprowadzeniem* o charakterze doktrynalnym, przypominającym treści zawarte w opublikowanych wcześniej dokumentach magisterialnych, przede wszystkim w soborowym dekreście o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz w encyklice Jana Pawła II

Ut unum sint. Przypomina się, że dążenie do jedności wyznawców Chrystusa przynależy do natury Kościoła i jest ściśle związane z jego misją. Działalność na rzecz jedności chrześcijan jest podstawą tożsamości ekumenicznej. W tym sensie ekumenizm nie może być pojmowany jako aktywność opcjonalna lub okazjonalna, lecz jest koniecznością, która wypływa z samej istoty wspólnoty chrześcijańskiej (*Vademecum*, nr 1). Pomiędzy wyznawcami Chrystusa, na mocy sakramentu chrztu św., istnieje realna, choć niedoskonała, komunika (*Vademecum*, nr 2). Podkreśla się, że troska o jedność dotyczy całego Kościoła, zarówno jego pasterzy, jak i wiernych, zgodnie z ich stanem i powołaniem. Działania ekumeniczne powinny być podejmowane jednocześnie na różnych poziomach, zgodnie ze słowami papieża Franciszka: „Razem iść, razem modlić się, razem pracować” (*Vademecum*, nr 3). Rola biskupa w dążeniu do jedności jest fundamentalna. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II jest on widzialną zasadą i fundamentem jedności w swoim Kościele partykularnym (Sobór Watykański II, 1966^{3b}, nr 23). Służba jedności jest podstawowym aspektem biskupiego posługiwania i powinna się uwidaczniać w każdym wymiarze jego ministerium: w nauczaniu wiary, w posłudze sakramentalnej, w decyzjach pastoralnych. Biskupia posługa jedności jest ściśle powiązana z kościelną zasadą synodalności. Jak stwierdza papież Franciszek, jej powszechne przyjęcie i realizacja skutkuje ważnymi implikacjami teologicznymi, także w dziedzinie ekumenicznej (Franciszek, 2015, s. 4–8). Zarówno synodalność, jak i ekumenizm to droga, którą trzeba iść razem (*Vademecum*, nr 4). *Wprowadzenie* kończy zachęta dla biskupów, aby biorąc pod uwagę sytuację wyznaniową w swojej diecezji, jak również inne różnorodne konteksty swego posługiwania, rozeznawali wyzwania duszpasterskie i podejmowali swoje ekumeniczne obowiązki korzystając z *Vademecum* jako przewodnika pastoralnego, zgodnie z wytycznymi zawartymi w *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 1993 r. (*Vademecum*, nr 5).

2. Wymagania ekumeniczne wobec Kościoła katolickiego

Na początku pierwszej części *Vademecum* została określona metodologia zaangażowania ekumenicznego. Zanim Kościół katolicki podejmie dialog z innymi chrześcijańskimi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi musi najpierw w nim samym dokonać się swoiste „nawrócenie ekumeniczne”, czyli odnowa i reforma na tej płaszczyźnie, zgodnie z myślą zawartą w dekrete soborowym *Unitatis redintegratio* (nr 4). Dopiero ona pozwala na autentyczne inicjowanie działań na rzecz jedności chrześcijan. Wewnętrz-

na odnowa Kościoła powinna dotyczyć struktur kościelnych, jak i formacji ekumenicznej całego Ludu Bożego (UR, nr 6). Dlatego też pierwsza część *Vademecum*, prezentująca wymagania wobec Kościoła katolickiego w wypełnianiu jego misji ekumenicznej, została podzielona na dwie sekcje: *A. Struktury ekumeniczne na poziomie lokalnym i regionalnym* oraz *B. Ekumeniczny wymiar formacji*.

W związku z tym, że omawiany dokument adresowany jest do biskupów i ma stać się narzędziem ich codziennego posługiwania, stąd pierwsza sekcja mówi przede wszystkim o biskupie jako osobie odpowiedzialnej za kierowanie inicjatywami ekumenicznymi na wszystkich płaszczyznach życia. Powołuje się przy tym na wskazania zawarte w soborowym dekrete *Christus Dominus* (nr 13), *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (kan. 383, 755), a także *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* (kan. 903–904) (*Vademecum*, nr 7–8). *Vademecum* wspomina także inne podmioty zaangażowane w działania na rzecz jedności na poziomie lokalnym: diecezjalnego delegata (referenta) ds. ekumenizmu, diecezjalną komisję ds. ekumenizmu, parafialnych asystentów ds. ekumenizmu (*Vademecum*, nr 9). Odrębną strukturę na poziomie regionalnym tworzą komisje ekumeniczne poszczególnych Konferencji Episkopatów i Synodów Wschodnich Kościołów Katolickich. Przywołane podmioty były już wymieniane w *Dyrektorium*. Ponadto w dokumencie zauważono, że okresowe wizyty *ad limina apostolorum* dają biskupom możliwość podzielenia się swoimi ekumenicznymi doświadczeniami i troskami na forum Kościoła powszechnego (papież, kongregacje) oraz zasięgnięcia informacji i wskazań Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (*Vademecum*, nr 10).

W drugiej sekcji przedstawiono organizację formacji ekumenicznej w diecezjach oraz wykorzystanie w tym celu mediów diecezjalnych. Uwytklono, że owocne uczestnictwo w dialogu ekumenicznym wymaga umiłowania prawdy, kierowania się miłością i postawy pokory (UR, nr 11). Na tych trzech elementach opiera się także cała formacja ekumeniczna Ludu Bożego.

Dążenie do jedności chrześcijan nie polega na kompromisie osiągniętym kosztem prawdy (fałszywy irenizm), lecz na poszukiwaniu pełniejszego zrozumienia Bożego Objawienia. Pomaga w tym przyjęcie i stosowanie zasady mówiącej o istnieniu hierarchii prawd nauki katolickiej. Centrum, a zarazem źródłem, wiary chrześcijańskiej jest misterium Boga w Trójcy oraz misterium Wcielonego Syna Bożego jedynego Zbawiciela. Wszystkie inne prawdy wiary są im przyporządkowane. Tajemnica Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa jest swoistym kryterium hermeneutycznym zasady porządku prawd. Uświadomienie istnienia tej hierarchii pozwala na zbliżenie chrześcijan różnych denominacji i rozwój dialogu ekumenicznego (Hry-

niewicz W., 1988, s. 37–64; Nagy S., 1992, s. 131–141; Pawłowski S., 2002, s. 488–490). Kierując się miłością, katolicy powinni unikać polemicznego przedstawiania chrześcijańskiej historii i teologii. W wykładzie wiary należy podkreślać to, co łączy wyznawców Chrystusa, a różnice przedstawiać dokładnie i z wyważeniem, unikając fałszowania stanowisk innych chrześcijan. Takie podejście pomaga w usuwaniu licznych stereotypów i pozornych przeszkód w dialogu (UR, nr 4, 10–11). Postawa pokory pomaga katolikom w przyjęciu postawy ucznia, który otwiera się na inne wyznania chrześcijańskie, docenia to, czego Bóg w nich dokonuje, i jest gotów przyjąć prawdę, która niejednokrotnie domaga się zmiany własnych poglądów i postaw (Jan Paweł II, 1995, nr 36; *Vademecum*, nr 11).

Vademecum przypomina wskazania *Dyrektorium ekumenicznego* o formacji ekumenicznej świeckich, seminarzystów i duchownych. Nikt nie może być jej pozbawiony. Powinna ona dotyczyć wszystkich aspektów i dyscyplin formacji chrześcijańskiej (*Dyrektorium*, nr 58–69): studiowania i głoszenia słowa Bożego, katechezy, liturgii, życia duchowego, i to w różnych kontekstach życia: rodziny, parafii, szkoły i stowarzyszeń świeckich. Szczególnie należy zabiegać, aby studium teologii nie było pozbawione specjalnego wykładu ekumenizmu (*Dyrektorium*, nr 79), a seminarzyści podczas formacji kapłańskiej nabyli doświadczenia ekumenicznego (*Dyrektorium*, nr 70–82). Zaleca się stałą formację ekumeniczną księży, diakonów, osób zakonnych i świeckich (*Dyrektorium*, nr 91). Pomocą w nadaniu wykładom z teologii wymiaru ekumenicznego i prowadzenia specjalnego studium ekumenizmu są wydane w 1997 r. przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan wytyczne dotyczące ekumenicznego wymiaru formacji pastoralnej (Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 1998; *Vademecum*, nr 12).

Vademecum zachęca do wykorzystania w działalności na rzecz jedności chrześcijan mediów społecznych i diecezjalnych stron internetowych. Brak należytej komunikacji między wyznawcami Chrystusa był niejednokrotnie przyczyną pogłębiania między nimi różnic i podziałów. Ze względu na rosnącą rolę Internetu w kształtowaniu obrazu Kościoła zaleca się publikowanie na stronach diecezjalnych treści ekumenicznych (informacje, wydarzenia), ułatwiających kontakt z odpowiedzialnymi za działania na rzecz jedności, a także materiałów formacyjnych. Diecezjalna witryna internetowa powinna odzwierciedlać zaangażowanie ekumeniczne Kościoła lokalnego i powszechnego (*Vademecum*, nr 13–14).

Pierwsza część omawianego dokumentu kończy się następującymi rekomendacjami praktycznymi: 1) zapoznać się z *Dyrektorium ekumenicznym* i stosować jego zalecenia; 2) mianować diecezjalnego delegata ds. ekumenizmu; 3) powołać diecezjalną komisję ekumeniczną; 4) zachęcić do

nominowania parafialnych asystentów ds. ekumenizmu; 5) zapoznać się z normami ustalonymi przez Konferencję Episkopatu lub Synod; 6) zapewnić, aby we wszystkich seminariach i na wszystkich katolickich wydziałach teologicznych działających na terenie diecezji był realizowany obowiązkowy wykład ekumenizmu, a także, aby teologia i inne dziedziny wiedzy miały wymiar ekumeniczny; 7) rozpowszechniać na diecezjalnej stronie internetowej dokumenty i materiały ekumeniczne; 8) rozpowszechniać wiadomości ekumeniczne na diecezjalnej stronie internetowej, aby wierni diecezji mogli zobaczyć, że ich biskup spotyka się, modli i współpracuje z innymi lokalnymi wspólnotami chrześcijańskimi.

3. Formy zaangażowania ekumenicznego

Druga część *Vademecum* opisuje sposoby utrzymywania relacji Kościoła rzymskokatolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi. Mimo że ruch ekumeniczny jest jeden i niepodzielny, to jednak można w nim wyodrębnić różnorodne formy ekumenicznego zaangażowania, które są podyktowane wieloma wymiarami życia eklesjalnego (*Vademecum*, nr 15). W dokumencie wymienia się: ekumenizm duchowy, dialog miłości, dialog prawdy oraz dialog życia, który obejmuje ekumenizm duszpasterski, praktyczny i kulturowy.

A. Ekumenizm duchowy

Ekumenizm duchowy jest „duszą całego ruchu ekumenicznego”. Polega na modlitwie, nawróceniu i świętości życia ze względu na jedność chrześcijan (UR, nr 8, *Vademecum*, nr 16). Szczególne znaczenie ma tutaj wspólna modlitwa z siostrami i braćmi z innych wspólnot chrześcijańskich. Dogodnym czasem jest obchodzony co roku od 18 do 25 stycznia (w niektórych częściach świata w okolicach Pięćdziesiątnicy) Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. W *Vademecum* podkreśla się, że nawet wtedy, gdy istnieją trudności w relacjach ekumenicznych na płaszczyźnie lokalnej, nie można rezygnować z modlitwy wstawienniczej za siebie nawzajem i w różnych potrzebach świata, tak osobistej, jak i podejmowanej podczas własnej liturgii. Modlitwa za siostry i braci w Chrystusie oraz o jedność powinna być stałym elementem modlitwy katolików (*Vademecum*, nr 17–19).

Ważną formą ekumenizmu duchowego jest wspólna lektura i rozważanie Pisma Świętego. Należy popierać publikacje i tłumaczenia ekumeniczne Biblii, a także ekumeniczne pielgrzymki do miejsc biblijnych. W omawianym dokumencie docenia się znaczenie posługi głoszenia słowa Bożego.

Zgodnie z wytycznymi *Dyrektorium* (nr 135) katolicy i chrześcijańscy duchowni mogą być wzajemnie zapraszani do udziału w posłudze głoszenia w celebracjach innych niż eucharystyczne (*Vademecum*, nr 20).

Dzięki wspólnemu kalendarzowi liturgicznemu możliwe jest wspólne przygotowanie do obchodów głównych świąt chrześcijańskich. Godna uwypuklenia jest inicjatywa podejmowana w niektórych diecezjach, gdzie biskup katolicki wydaje razem z osobami odpowiedzialnymi za inne wspólnoty chrześcijańskie wspólne świąteczne przesłanie (*Vademecum*, nr 21).

Za Janem Pawłem II *Vademecum* przypomina o „ekumenizmie świętych i męczenników” (Jan Paweł II, 1994, nr 37), zwanym przez Franciszka „ekumenizmem krwi” (Franciszek, 2017, s. 10–11). Świadeństwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi jest wspólnym dziedzictwem chrześcijan. Męczeństwo osób różnych tradycji jednoczy wspólnoty i wskazuje na szczyt życia chrześcijańskiego, jakim jest komunია z Chrystusem (*Vademecum*, nr 22).

Do ekumenizmu duchowego należy także zaangażowanie wspólnot życia konsekrowanego. Niektóre z nich są świadkami niepodzielnego chrześcijaństwa, inne podejmują działania na rzecz jedności chrześcijan jako swój charyzmat. Jak nauczał Jan Paweł II, wszystkie wspólnoty monastyczne i zakonne powinny być miejscami służby jedności chrześcijan, modlitwy ekumenicznej i autentycznego świadectwa ewangelicznego (Jan Paweł, 1996, nr 100–101; *Vademecum*, nr 23).

Kończąc tę część dokumentu, przywołano pojęcie „uzdrowienie pamięci” (*Vademecum*, nr 24). Polega ono na oczyszczeniu pamięci historycznej, wzajemnym przebaczeniu i wspólnym zaangażowaniu w poszukiwaniu komunii (Jan Paweł II, 1995, nr 52). *Vademecum* wymienia dwa doniosłe akty uzdrowienia pamięci między podzielonymi wyznawcami Chrystusa: wspólne oświadczenie papieża Pawła VI i patriarchy Konstantynopola Atenagorasa, ogłoszone 7 grudnia 1965 r. w przeddzień zakończenia Vaticanum II, znoszące wzajemne ekskomuniki z 1054 r. (Wspólna deklaracja Papieża Pawła VI i Atenagorasa Patriarchy Konstantynopola, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, 1968, s. 226–230) oraz katolicko-luterański raport *Od konfliktu do komunii* z 2013 r., opublikowany z okazji obchodów 500. rocznicy reformacji w 2017 r., gdzie podkreśla się możliwość innego wyboru historycznych treści i współczesnego odczytania przeszłości, tak aby nie tworzyć nowych podziałów między chrześcijanami (Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, 2017², nr 16–17, s. 29).

Rekomendacje praktyczne podsumowujące ekumenizm duchowy są następujące: 1) modlić się regularnie o jedność chrześcijan; 2) podkreślić Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan nabożeństwem ekumenicznym i zachęcić do tego samego parafie; 3) zbadać z innymi odpowiedzialnymi za

inne wspólnoty chrześcijańskie możliwość zorganizowania wspólnych dni studiowania Pisma Świętego, ekumenicznych pielgrzymek, procesji, wykonywania symbolicznych gestów lub ewentualnie wyrażania zgody na wymianę relikwii lub świętych obrazów; 4) opublikować z jednym lub z kilkoma innymi, którzy są odpowiedzialni za wspólnoty chrześcijańskie, wspólne przesłanie z okazji Bożego Narodzenia lub Wielkanocy; 5) odprawić nabożeństwo ekumeniczne we wspólnej intencji z innymi lokalnymi wspólnotami chrześcijańskimi; 6) zachęcać księży lub asystentów pastoralnych w diecezji do regularnych spotkań z posługującymi i odpowiedzialnymi za inne wspólnoty chrześcijańskie, pracującymi w sąsiedztwie, aby wspólnie się modlić; 7) monitorować i wspierać ekumeniczne zaangażowanie wspólnot życia konsekrowanego i ruchów kościelnych; 8) poprosić diecezjalną komisję ekumeniczną o współpracę z innymi wspólnotami chrześcijańskimi w celu rozeznania, czy konieczne jest oczyszczenie pamięci i zaproponować konkretne inicjatywy, które je ułatwią.

B. Dialog miłości

Podstawą dialogu miłości chrześcijan są więzi komunii powstałe na chrzcie świętym (*Vademecum*, nr 25). Dokument zachęca, aby katolicy cechowali się w relacjach z członkami innych Kościołów i Wspólnot eklesjalnych „kulturą spotkania”, czyniąc pierwszy krok w ich kierunku. Ważne i konieczne jest uczestnictwo katolików w ekumenicznych instytucjach na szczeblu lokalnym, diecezjalnym i krajowym. Dialog miłości sprowadza się do prostych inicjatyw, które wzmacniają więzi komunii: wymiany orędzi lub delegacji na specjalne okazje, wzajemnych wizyt i spotkania lokalnych duszpasterzy, partnerstwa między wspólnotami lub instytucjami, np. diecezjami, parafiami, seminariami, szkołami, chórami. Dzięki takiemu zaangażowaniu chrześcijanie okażą miłość sobie nawzajem, jak również szacunek do Kościołów i wspólnot kościelnych, do których przynależą. (*Vademecum*, nr 26).

Zalecenia praktyczne dialogu miłości są następujące: 1) uczynić pierwszy krok, aby spotkać się z odpowiedzialnymi za inne wspólnoty chrześcijańskie; 2) modlić się prywatnie i publicznie za obecnych w diecezji odpowiedzialnych za inne wspólnoty chrześcijańskie; 3) uczestniczyć, o ile to możliwe i stosowne, w liturgii święceń, ustanowienia, wprowadzenia obecnych w diecezji odpowiedzialnych za inne wspólnoty chrześcijańskie; 4) zapraszać, jeśli to stosowne, odpowiedzialnych za inne wspólnoty chrześcijańskie na celebracje liturgiczne i inne ważne wydarzenia; 5) dowiedzieć się o istnieniu rad Kościołów i innych instytucji ekumenicznych w diecezji oraz – jeśli to możliwe – uczestniczyć w nich; 6) informować od-

powiedzialnych za inne wspólnoty chrześcijańskie o ważnych wiadomościach i wydarzeniach.

C. Dialog prawdy

Ekumeniczny dialog prawdy jest dialogiem teologicznym. Ma on na celu przywrócenie jedności wiary przez pogłębienie zrozumienia prawdy objawionej. Nie ma on nic wspólnego z podejściem minimalistycznym (po-przestawianie na tym, co łączy) i kompromisowym (uzgodnienia za cenę rezygnacji z prawdy). Jego fundamentem jest postępowanie za natchnieniem Ducha Świętego. Dialog teologiczny prowadzi do wzajemnej wymiany da-rów, nie za cenę prawdy, lecz w posłuszeństwie Duchowi Chrystusa (*Vademecum*, nr 27–28).

W *Vademecum* przypomina się, że po II Soborze Watykańskim Kościół katolicki podjął liczne dwustronne międzynarodowe dialogi teologiczne ze światowymi wspólnotami chrześcijańskimi. Prace komisji mieszanych polegają na analizie niezgodności teologicznych, które w przeszłości spowodowały podziały. Punktem wyjścia jest tradycja niepodzielnego Kościoła. Owocem dwustronnych i wielostronnych dialogów są dokumenty, w których określono, w jakim stopniu partnerzy dialogu wyznają tę samą wiarę, jakie występują między nimi różnice doktrynalne oraz w jakich obszarach wymagana jest dalsza praca. Niemniej ważny jest dialog prawdy na poziomie krajowym, podejmowany przez Konferencje Episkopatów, i diecezjalnym (*Vademecum*, nr 29).

Wielkim wyzwaniem ekumenicznym jest recepcja uzgodnień, wspólnych oświadczeń i deklaracji dialogu teologicznego. W proces wprowadzania w życie tych dokumentów powinien angażować się cały Kościół, korzystając z *sensus fidei*: wierni świeccy, teologowie i pasterze. Ważną rolę w recepcji wspólnych uzgodnień odgrywają wydziały teologiczne i lokalne komisje ekumeniczne. Wspomniane dokumenty nie są częścią nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jednak pomagają w głębszym zrozumieniu depozytu wiary (*Vademecum*, nr 30).

Rekomendacje praktyczne dialogu prawdy: 1) określić, które dokumenty dwustronne, między Kościołem katolickim a głównymi wspólnotami chrześcijańskimi obecnymi w diecezji, zostały już opublikowane. W Dodatku do tego *Vademecum* znajduje się przegląd tych dialogów, których dokumenty można znaleźć na stronie internetowej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan; 2) powołać diecezjalną lub regionalną komisję ds. dialogu, składającą się ze świeckich i duchownych ekspertów teologicznych. Komisja ta mogłaby na przykład wspólnie przeanalizować raporty z dialogów międzynarodowych i krajowych lub rozważyć kwestie o zna-

czeniu lokalnym; 3) zwróć się do komisji o zaproponowanie konkretnych inicjatyw do wspólnej realizacji przez diecezję i jedną lub kilka innych wspólnot chrześcijańskich na podstawie osiągniętych porozumień ekumenicznych.

D. Dialog życia

Uzgodnienia dialogu teologicznego powinny znaleźć swoje odbicie we wspólnym działaniu duszpasterskim, w służbie światu i w oddziaływaniu na kulturę. Zgodnie z *Dyrektorium* katolicy powinni współdziałać z innymi chrześcijanami: „niech starają się czynić razem to wszystko, na co wiara im pozwala” (*Dyrektorium*, nr 162). W ten sposób będą mogli już przeżywać komunie, którą dzielą z siostrami i braćmi innych denominacji. *Vademecum* przypomina, że dialog miłości należy prowadzić, kierując się dwiema cnotami ekumenizmu: cierpliwością i wytrwałością (*Vademecum*, nr 31). Dialog życia obejmuje ekumenizm duszpasterski, praktyczny i kulturowy.

Ekumenizm duszpasterski

Jedną z dziedzin, która najskuteczniej przyczynia się do wspierania jedności chrześcijan w życiu wiernych jest ekumenizm duszpasterski. Wspólne wyzwania duszpasterskie i misyjne są szansą dla ekumenizmu (*Vademecum*, nr 32).

Znakiem troski o jedność wyznawców Chrystusa jest współpraca duchownych chrześcijańskich różnych tradycji w zapewnieniu opieki duszpasterskiej w szpitalach, więzieniach, wojsku, uniwersytetach i w innych posługach kapelańskich. Wiąże się to niejednokrotnie z korzystaniem ze wspólnej przestrzeni sakralnej. W dokumencie przypomina się, że biskup diecezjalny może udzielić pozwolenia na korzystanie z kościoła katolickiego innym wspólnotom. Katolicy mogą również korzystać z podobnej gościnności. Dzielenie się zasobami dla działalności duszpasterskiej buduje zaufanie i pogłębia wzajemne zrozumienie (*Vademecum*, nr 33).

Podział wśród chrześcijan utrudnia ewangelizację i podważa wiarygodność Ewangelii. Dlatego też *Vademecum* przypomina, aby nie przenosić „czynników ludzkich, kulturowych i politycznych”, występujących w pierwotnych podziałach między chrześcijanami, na nowe terytoria misyjne. Ponadto wzywa misjonarzy różnych tradycji do pracy „w miłości i wzajemnym poszanowaniu” (*Dyrektorium*, nr 207) oraz do współpracy w dziedzinie katechezy (*Vademecum*, nr 34).

W omawianym dokumencie przypomina się, że biskup diecezjalny udziela zezwolenia na zawarcie małżeństwa międzywyznaniowego oraz

dyspensy od formy kanonicznej. Małżeństw mieszanych nie należy traktować jako problemu duszpasterskiego. Trzeba na nie spojrzeć jako na uprzywilejowane miejsca budowania jedności chrześcijan. Takie rodziny należy objąć szczególną opieką duszpasterską, tak na poziomie diecezjalnym, jak i regionalnym. Powinna ona polegać na towarzyszeniu małżonkom i dzieciom w przygotowaniu do przyjęcia sakramentów oraz na angażowaniu rodzin międzywyznaniowych w działalność ekumeniczną parafii i diecezji (*Vademecum*, nr 35).

W ramach ekumenizmu duszpasterskiego rozpatruje się także uczestnictwo w życiu sakramentalnym (*communicatio in sacris*) (Napierała S., 1973, s. 307–318; Jagodziński H., 2006, s. 419–432). Chrzest święty jest podstawą rzeczywistej komunii katolików z innymi chrześcijanami. Dlatego też wspólna modlitwa chrześcijan jest zarówno możliwa, jak i konieczna. Inaczej przedstawia się kwestia udzielania i przyjmowania sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii, podczas wspólnych celebracji liturgicznych. Aby wyjaśnić ten problem, *Vademecum* przywołuje dwie zasady podane w dekrecie *Unitatis redintegratio*, które pozostają w pewnym napięciu i należy je stosować zawsze łącznie: 1) sprawowanie sakramentów zaznacza jedność Kościoła; 2) sakrament jest uczestnictwem w środkach łaski. Tak więc wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału w świętych czynnościach, natomiast łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym (UR, nr 8). W związku z powyższym *Dyrektorium ekumeniczne* potwierdza, że „sprawowanie [sakramentu – dop. P.R.] w konkretnej wspólnotcie jest znakiem jego jedności w wierze, kulcie i życiu wspólnotowym”, a „komunia eucharystyczna wiąże się nierozdzielnie z pełną komunią eklezjalną i z jej widzialnym wyrazem”, co sprawia, że „Kościół katolicki, w sposób ogólny dopuszcza do komunii eucharystycznej oraz do sakramentów pokuty i namaszczenia chorych wyłącznie tych, którzy pozostają w jedności jego wiary, kultu i życia eklezjalnego”. Jednak „Kościół uznaje także, że w pewnych okolicznościach, w sposób wyjątkowy i pod pewnymi warunkami, można się zgodzić, a nawet zalecić dopuszczenie do tych sakramentów chrześcijan innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych” (nr 129). *Communicatio in sacris* jest więc uwarunkowane dobrem duchowym wiernych. Ocena stosowalności przywołanych powyżej zasad zostaje pozostawiona rozeznaniu ze strony biskupa diecezjalnego, który podejmuje decyzję na podstawie norm *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, kierując się zawsze rozeznaniem duszpasterskim, czyli troską o zbawienie dusz (*Vademecum*, nr 36).

Mimo że zmiana przynależności kościelnej nie należy do działalności ekumenicznej, to jednak *Vademecum* przewiduje w pewnych okolicznościach możliwość uzgodnienia między wyznaniem chrześcijańskimi spo-

sobu postępowania w przypadku konwersji pojedynczych wiernych, a także duchownych. Podczas przyjmowania do pełnej komunii z Kościołem katolickim należy unikać wszelkich przejawów triumfalizmu, natomiast wobec osób opuszczających wspólnotę katolicką trzeba zawsze zachować głęboki szacunek (*Vademecum*, nr 37).

Zalecenia praktyczne ekumenizmu duszpasterskiego są następujące: 1) z osobami odpowiedzialnymi za inne wspólnoty chrześcijańskie rozpoznąć wspólne potrzeby duszpasterskie; 2) wsłuchiwać się i uczyć inicjatyw duszpasterskich innych wspólnot chrześcijańskich; 3) hojnie wspierać duszpasterstwo innych wspólnot chrześcijańskich; 4) spotykać się z rodzinami międzywyznaniowymi diecezji i wysłuchać ich doświadczeń; 5) przedstawić duchowieństwu diecezjalnemu wytyczne *Dyrektorium ekumenicznego*, dotyczące uczestnictwa w sakramentach oraz – w stosownych przypadkach – wytyczne Konferencji Episkopatu lub Synodu Wschodnich Kościołów Katolickich. Pomóc duchowieństwu diecezji w rozeznaniu, kiedy te warunki mają zastosowanie i kiedy, w poszczególnych przypadkach, udział w życiu sakramentalnym mógłby być stosowany; 6) jeśli diecezja lub Konferencja Episkopatu nie ma wytycznych dotyczących przepisów kanonicznych o wyjątkowym udzielaniu sakramentów i okaże się, że te wskazówki byłyby przydatne w danym przypadku, należy skontaktować się z biurem ekumenicznym Konferencji Episkopatu i zasięgnąć rady w sprawie możliwości zaproponowania lub przygotowania takiego tekstu.

Ekumenizm praktyczny

Ekumenizm praktyczny to współpraca chrześcijan w służbie ubogim i potrzebującym. Ten rodzaj wspólnego działania jest „prawdziwą szkołą ekumenizmu, jest czynnym dążeniem do jedności” (Jan Paweł II, 1995, nr 40). *Vademecum* wymienia różne formy ekumenizmu praktycznego, które są podejmowane w wielu krajach i częściach świata: współpraca w obronie ludzkiej godności i łagodzeniu skutków głodu, klęsk żywiołowych, analfabetyzmu, biedy, braku mieszkań, nierównego podziału dóbr, opieka nad przesiedleńcami i migrantami, walka ze współczesnym niewolnictwem i handlem ludźmi, budowanie pokoju, obrona wolności religijnej, walka z dyskryminacją, obrona świętości życia, troska o stworzenie (*Vademecum*, nr 38). Wspólna służba chrześcijan ukazuje światu wspólną wiarę i sprawia, że dawane w ten sposób świadectwo jest bardziej wiarygodne (*Vademecum*, nr 39).

W ekumenizmie praktycznym zawiera się także wspólnie prowadzony dialog międzyreligijny. Jest on ważny w kontekście współczesnych ruchów migracyjnych ludności różnych kultur i religii, z którymi spotykają się

społeczności tradycyjnie chrześcijańskie. W dokumencie podkreśla się znaczenie współpracy chrześcijan w walce z antysemityzmem, fanatyzmem religijnym i sekciarstwem. Autorzy *Vademecum* – w tym kontekście – przypominają i akcentują zasadniczą różnicę między dialogiem z różnymi tradycjami religijnymi a dialogiem z innymi wspólnotami chrześcijańskimi. Ten pierwszy ma na celu ustanowienie dobrych relacji i współpracy, a ten drugi ma na celu przywrócenie jedności (*Vademecum*, nr 40).

Rekomendacje ekumenizmu praktycznego: 1) w dialogu z innymi odpowiedzialnymi za wspólnoty chrześcijańskie określić obszary, w których potrzebna jest chrześcijańska służba; 2) rozmawiać z innymi odpowiedzialnymi za wspólnoty chrześcijańskie i diecezjalnym delegatem ds. ekumenizmu o tym, co chrześcijanie robią oddzielnie, a co mogliby robić razem; 3) zachęcać księży do angażowania się ze swoimi ekumenicznymi partnerami w służbie lokalnej społeczności; 4) zapytać agendy diecezjalne i katolików zaangażowanych w diecezji w działalność społeczną o ich dawną i obecną współpracę z innymi wspólnotami chrześcijańskimi oraz o możliwość jej pogłębienia; 5) zapytać innych odpowiedzialnych za wspólnoty chrześcijańskie o ich relacje z różnymi tradycjami religijnymi w regionie – jakie napotykają trudności i co mogą wspólnie zrobić wspólnoty chrześcijańskie?

Ekumenizm kulturowy

Ekumenizm kulturowy polega na dążeniu do lepszego zrozumienia kultury innych wspólnot chrześcijańskich oraz na uświadomieniu, że poza różnicami kulturowymi, w różnym stopniu, podzielamy tę samą wiarę, choć wyrażaną na różne sposoby. Ważnym przejawem ekumenizmu kulturowego jest promowanie wspólnych projektów kulturowych, które są w stanie zjednoczyć różne społeczności i wzmocnić proces inkulturacji Ewangelii.

Vademecum przypomina zachętę zawartą w *Dyrektorium ekumenicznym* (nr 211–218) do wspólnych projektów o charakterze akademickim, naukowym, artystycznym. Ekumeniczne koncerty, festiwale sztuki sakralnej, wystawy, sympozja są ważnymi okazjami do zbliżenia między chrześcijanami oraz uprzywilejowanymi miejscami „wymiany darów” (*Vademecum*, nr 41).

Zakończenie

Vademecum kończy się *passusem* zatytułowanym *Konkluzja*. Jest to podsumowanie całego dokumentu. Autorzy formułują m.in. następujący wniosek, że podziały między chrześcijanami, ich historia, czynniki teologiczne i kulturowe, są wielkim wyzwaniem dla ruchu ekumenicznego. Wciąż pojawiających się przeszkód na drodze do pełnej jedności nie można pokonać ludzkimi siłami. Chrześcijanie powinni pamiętać, że Jezus Chrystus w Misterium Paschalnym już pokonał grzech i wszelkie zło oraz ostatecznie pojednał ludzkość ze sobą. Dlatego też należy wspólnie zwrócić się o łaskę Zwycięskiego Pana, aby ona urzeczywistniła się w zwycięstwie nad podziałem chrześcijan (*Vademecum*, nr 42).

Omawiany dokument nie zawiera treści nowych, a tym bardziej przełomowych. Nie jest to także publikacja wzbudzająca kontrowersje doktrynalne czy też pastoralne. Znaczenie *Vademecum* polega na tym, że systematyzuje ono i porządkuje treści obecne już w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae* oraz wyprowadza z nich praktyczne wskazania dla biskupów, którzy mają być pierwszymi promotorami ekumenizmu w swoich diecezjach i w tym duchu powinni kształtować postawę uczniów Jezusa. Jak zaznaczył w *Przedmowie* do dokumentu kardynał Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, biskup nie może postrzegać działania na rzecz jedności chrześcijan jako opcjonalnego wymiaru swojej posługi, lecz powinien uważać je za swój obowiązek i powinność. Lektura *Vademecum* nie pozostawia wątpliwości, że posługiwanie biskupie jest w najwyższym stopniu służbą na rzecz jedności. Utwierdza ponadto w przekonaniu, że zaangażowanie ekumeniczne nie jest dodatkiem do posłannictwa Kościoła, lecz jego zwyczajną misją.

BIBLIOGRAFIA

- Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, 2020, *L'évêque et l'unité des chrétiens. Vademecum œcuménique*, Vatican, www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/documenti/2020-l-eveque-et-l-unite-des-chretiens---vademecum-cumenique.html (15.01.2021).
- Franciszek, 2015, *Przemówienia podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów „Synodalność” konstytucyjnym wymiarem Kościoła*, Watykan, L'Osservatore Romano, nr 11, s. 4–8.
- Franciszek, 2017, *Przemówienie podczas wizyty u Papieża Tawadrosa II w siedzibie Koptyjskiego Patriarchatu Ortodoksyjnego*, L'Osservatore Romano, nr 5, s. 10–11.
- Franciszek, 2020, *List do kard. Kurta Kocha z okazji 25. rocznicy podpisania encykliki „Ut unum sint”*, Watykan, www.ekai.pl/dokumenty/list-papieza-do-kard-kurta-kocha-z-okazji-25-rocznicy-podpisania-encykliki-ut-unum-sint/ (15.01.2021).

- Hryniewicz Waław, 1988, „*Hierarchia veritatum*” – wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa, w: Hryniewicz Waław, Jaskóła Piotr (red.), *Święta tajemnica jedności*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 37–64.
- Jagodziński Henryk, 2006, „*Communicatio in sacris*” w „*Dyrektorium*” w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, *Kieleckie Studia Teologiczne*, nr 5, s. 419–432.
- Jan Paweł II, 1994, *List apostolski “Tertio millennio adveniente”*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1995, *Encyklika o działalności ekumenicznej “Ut unum sint”*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1996, *Adhortacja apostolska “Vita consecrate”*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1984, Pallottinum, Poznań.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, 2002, Gaudium, Lublin.
- Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, 2017², *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Wydawnictwo Warto, Dziegielów.
- Nagy Stanisław, 1992, *Hierarchia dogmatów w świetle współczesnej myśli teologicznej*, w: Piotr Jaskóła (red.), *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole, s. 131–142.
- Napierała Stanisław, 1973, „*Communicatio in sacris*” w posoborowych dokumentach Kościoła, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 26, s. 307–318.
- Pawłowski Sławomir, 2002, *Hierarchia prawd wiary*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 488–490.
- Pawłowski Sławomir, 2020, *Ekumeniczne vademecum dla biskupów. Komentarz teologiczny*, *Studia Oecumenica*, nr 20, s. 437–452.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 1994, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, *Communio*, nr 14 (2), s. 3–93.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 1998, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole.
- Polska Rada Ekumeniczna, *Ekumenizm to...*, www.ekumenia.pl (15.01.2021).
- Sobór Watykański II, 1986^{3a}, *Dekret o ekumenizmie “Unitatis redintegratio”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań, s. 203–218.
- Sobór Watykański II, 1986^{3b}, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele “Christus Dominus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań, s. 232–254.
- Sobór Watykański II, 1986^{3c}, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele “Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań, s. 105–166.
- Wspólna deklaracja Papieża Pawła VI i Atenagorasa Patriarchy Konstantynopola*, 1968, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, z. 3, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, s. 226–230.

Wykaz skrótów

- Vademecum* – Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *L'évêque et l'unité des chrétiens. Vademecum œcuménique*, Vatican 2020.
- Dyrektorium* – Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, 1994.
- UR – Sobór Watykański II, 1986^{3a}, *Dekret o ekumenizmie* „*Unitatis redintegratio*”.

Sylwia Mikołajczak¹
 Wydział Teologii
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Uczestnictwo w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii Covid-19. Studium empiryczne

[Participation in the Sunday Holy Mass during the Covid-19 Pandemic. An Empirical Study]

Streszczenie: W artykule przedstawiono wyniki badań empirycznych dotyczących uczestnictwa studentów Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii Covid-19. Na podstawie badań ukazano, w jakim stopniu pandemia wpłynęła na systematyczność uczestnictwa oraz zaangażowanie podczas liturgii. Badania zostały przeprowadzone metodą sondażu diagnostycznego z zastosowaniem techniki ankiety. Narzędziem badawczym wykorzystanym do zgromadzenia danych był kwestionariusz ankiety, składający się z dwunastu pytań. Zebrany materiał ukazuje, że podczas pandemii koronawirusa nastąpił spadek liczby osób uczęszczających na niedzielną Eucharystię, jak również spadek regularności uczestnictwa.

Summary: The article presents the results of empirical research on the participation of students of the Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn in the Sunday Holy Mass during the Covid-19 pandemic. Research shows what is influence of the pandemic on the regularity of participation and involvement during the liturgy. The research was carried out by the method of a diagnostic probe, using the questionnaire technique. The research tool used to data collecting was a questionnaire consisting of twelve questions. The collected material shows that during the coronavirus pandemic there was a decrease in the number of people attending the Sunday Eucharist, as well as a decrease in the regularity of participation.

Słowa kluczowe: Msza święta; częstotliwość; uczestnictwo; zaangażowanie; studenci; koronawirus.

Keywords: Holy Mass; frequency; participation; involvement; students; coronavirus.

¹ Sylwia Mikołajczak, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, sylwia.mikolajczak@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3566-9153>.

Wprowadzenie

Eucharystia jest źródłem oraz szczytem życia chrześcijańskiego. Inne sakramenty, posługi kościelne, czy dzieła apostołstwa ściśle są z nią związane i do niej prowadzą (KKK 1324). Z encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharystia* możemy odczytać, że cały Kościół żyje dzięki Eucharystii. Zawarte jest w niej bowiem całe dobro duchowe Kościoła, a więc sam Chrystus, który przez Ducha Świętego i swoje Ciało, daje ludziom życie. Pojęta jako „zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii” (EE 1). Eucharystia jest pamiątką Paschy Chrystusa, dziełem zbawienia wypełnionego przez Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie (KKK 1408). Jest również ofiarą. Jezus, ofiarując siebie na krzyżu, podczas liturgii ofiaruje siebie przez posługę kapłana (KL 7).

Z przytoczonych dokumentów Kościoła wynika, że Eucharystia jest największym bogactwem Kościoła, jego centrum. Czy jednak wszyscy chrześcijanie tak ją postrzegają? Czy okres pandemii koronawirusa zmienił coś w jej postrzeganiu?

Od momentu pojawienia się pierwszego przypadku zachorowania na Covid-19 w Polsce (4 marca 2020 r.), sukcesywnie wprowadzano ograniczenia dotychczasowych zasad funkcjonowania różnych dziedzin życia społecznego. Restrykcje dotyczyły głównie miejsc, gdzie gromadziła się większa liczba osób. Wprowadzono je również w miejscach kultu religijnego. Kościoły straciły możliwość pełnienia swojej dotychczasowej roli (Gonera M., 2020, s. 88). W związku ze wzrostem liczby osób zarażonych na Covid-19 oraz ofiar śmiertelnych wywołanych przez wirusa od 25 marca 2020 r. wprowadzono ograniczenia osób mogących brać czynny udział we Mszy świętej w kościele do 5 osób. Ponadto wierni uczestniczący w liturgii zgodnie z przepisami państwowymi mieli obowiązek zakrywania ust i nosa. Od 20 kwietnia 2020 r. stopniowo zwiększano limit osób mogących uczestniczyć w Eucharystii. Na jedną osobę przypadało 15 m², w maju zaś 10 m². W okresie letnim doszło nawet do zniesienia obostrzeń dotyczących limitu osób. Od 18 października 2020 roku wraz z drugą falą Covid-19 na nowo wprowadzono kolejne obostrzenia, jednak nie były one tak radykalne jak pod koniec marca. Natomiast od 28 grudnia 2020 r. w kościołach podczas liturgii może uczestniczyć jedna osoba na 15 m².

Mając na uwadze zagrożenie życia oraz zdrowia wiernych, Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski 12 marca 2020 r. wydała pierwsze zarządzenie rekomendujące biskupom diecezjalnym udzielanie dyspensy od obowiązku niedzielного uczestnictwa w Eucharystii (Zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, 2020). Dyspensa mogła być

udzielona osobom w podeszłym wieku, z objawami infekcji, dzieciom i młodzieży szkolnej, a także osobom, które czują obawę przed zarażeniem wirusem. Dyspensy udzielone przy pierwszej fali Covid-19 obowiązują w niektórych diecezjach do dziś. Skorzystanie z nich przez wiernych oznaczało, że nieobecność na niedzielnej Mszy świętej nie jest traktowana jako grzech. Obowiązkiem bowiem każdego wiernego jest uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii oraz podczas świąt nakazanych przez Kościół. Katechizm Kościoła Katolickiego precyzuje tę powinność. Ci bowiem, którzy dobrowolnie, bez ważnego powodu lub wspomnianej dyspensy odpowiedniego pasterza zaniedbują ten obowiązek – popełniają grzech ciężki (KKK 2181). Konferencja Episkopatu Polski we wspomnianym wyżej zarządzeniu zachęcała osoby korzystające z dyspensy, aby duchowo łączyły się ze wspólnotą Kościoła przez transmisje telewizyjne, radiowe czy też internetowe. Należy jednak zaznaczyć, że uczestnictwo w transmitowanej niedzielnej Eucharystii nie jest w stanie zastąpić osobistego, żywego uczestnictwa w liturgii (Gajdecka-Majka M., 2020, s. 327).

Bez wątpienia można stwierdzić, że Kościół katolicki dostosował swój przekaz i formy kultu do zaistniałej sytuacji w Polsce, wywołanej przez pandemię koronawirusa. Jesteśmy świadkami zwiększenia ilości Mszy świętej w niedzielę i święta, by jak najwięcej osób mogło w niej uczestniczyć w kościele. Prowadzone są transmisje liturgii eucharystycznej przez środki masowego przekazu. Rodzi się jednak pytanie, ilu wiernych po zakończeniu pandemii wywołanej wirusem Covid-19 powróci do regularnych praktyk w świątyniach? Czy wirus doprowadził do rozluźnienia praktyk religijnych? Czy wierni traktują dyspensę jako przyzwolenie na pozostanie w domu? Jak wygląda ich uczestnictwo we Mszy świętej w domu? Czy czynnie uczestniczą w Eucharystii? Czy angażują się w śpiew pieśni liturgicznych i przyjmują odpowiednie postawy ciała?

Metodologia badań własnych

Przed pandemią Covid-19 zauważany był spadek świadomości religijnej oraz praktyk religijnych wśród młodych ludzi. Interesujące zatem wydało się przeprowadzenie badań dotyczących niedzielnych praktyk religijnych podczas jej trwania. Dodatkowym motywem skłaniającym autorkę do podjęcia badań empirycznych było środowisko podjętych badań. Zostały one bowiem przeprowadzone wśród studentów Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a więc wśród osób, dla których wydawałoby się, że pandemia nie powinna mieć znaczącego wpływu na regularność oraz sposób uczestnictwa we Mszy świętej. Celem artyku-

łu jest ukazanie stanu faktycznego, miejsca i sposobu uczestnictwa studentów Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii koronawirusa z uwzględnieniem oceny ich zaangażowania w niej. Główny problem niniejszej publikacji zawiera się w pytaniu: Czy pandemia zmieniła częstotliwość i sposób uczestnictwa studentów Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w niedzielnej Eucharystii? Biorąc pod uwagę problem główny, w pracy zostały wyłonione następujące pytania szczegółowe:

1. Jaka była częstotliwość uczestnictwa we Mszy świętej studentów Wydziału Teologii UWM w Olsztynie przed pandemią koronawirusa?

2. Jaka była częstotliwość uczestnictwa we Mszy świętej studentów Wydziału Teologii UWM w Olsztynie podczas trwania pandemii koronawirusa?

3. Czy studenci Wydziału Teologii uczestniczą w niedzielnej Mszy świętej w kościele czy w domu za pomocą środków masowego przekazu?

4. Jaki środek masowego przekazu był wybierany przez studentów do uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej?

5. Jakie były powody ewentualnego zaprzestania uczestnictwa studentów w niedzielnej Mszy świętej w kościele podczas trwania pandemii?

6. Czy studenci, uczestnicząc w niedzielnej Mszy świętej za pomocą środków masowego przekazu, uczestniczą w niej aktywnie?

7. Jak ankietowani odnoszą się do Mszy świętej transmitowanej przez środki masowego przekazu?

8. Czym dla ankietowanych jest niedzielna Eucharystia?

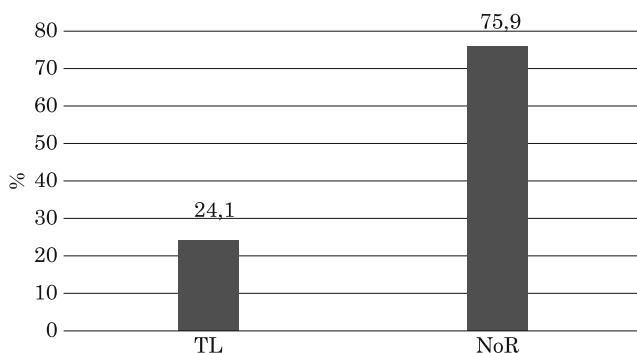
Odnosząc się do wcześniej postawionych problemów badawczych, zostały przyjęte następujące hipotezy badawcze:

1. Studenci Wydziału Teologii UWM w Olsztynie podczas pandemii koronawirusa rzadziej uczestniczą w niedzielnej Mszy świętej.

2. Połowa ankietowanych uczestniczy w transmitowanej Mszy świętej przez środki masowego przekazu.

Analizując potrzeby podjętego tematu oraz biorąc pod uwagę jego cel i zakres badań zastosowano metodę sondażu diagnostycznego. Wykorzystanie niniejszej metody podyktowane było jej zaletami, tj. możliwością standaryzacji badań, zbadania za pomocą jednakowych pytań licznej populacji w dość krótkim czasie (Juszczak S., 2005, s. 81). Metoda sondażu diagnostycznego znalazła zastosowanie za pomocą techniki ankiety oraz narzędzia badawczego, jakim jest kwestionariusz ankiety. Składał się on z dwunastu pytań, w którego konstrukcji zastosowano różne rodzaje pytania: otwarte, zamknięte, półotwarte, dysjunktywne i koniunktywne. Metryczka umieszczona na końcu kwestionariusza składała się z trzech pytań. Respondowani zostali zapytani o wiek, płeć i kierunek studiów.

Ostatnim pytaniem ankiety skierowanym do studentów Wydziału Teologii było pytanie o autosugestie, jakie nasunęła im ankieta. Chcąc uzyskać pewność, co do poprawności wykonania narzędzia badawczego, przeprowadzono badania pilotażowe, które nie wykazały nieprawidłowości w konstrukcji kwestionariusza ankiety. Pozostał on w niezmienionej formie przy badaniach zasadniczych (styczeń 2021 r.), a wyniki z badań pilotażowych zostały do nich włączone. W związku z panującą pandemią koronawirusa oraz zajęciami odbywającymi się na uniwersytecie w formie online, kwestionariusz ankiety wypełniony był przez 83 respondentów za pośrednictwem Internetu. Wszystkie ankiety zostały włączone do analizy statystycznej. Populacją niniejszych badań byli studenci Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z pominięciem alumnów Seminarium Duchownych. Autorka badań zdecydowała się na wyłączenie tej części studentów, ponieważ w ramach swojej formacji codziennie uczestniczą oni w Eucharystii.



Wykres 1. Badana populacja z podziałem na kierunki studiów Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Objaśnienia: TL – Teologia, NoR – Nauki o Rodzinie

Źródło: badania własne.

Tabela 1

Płeć respondentów

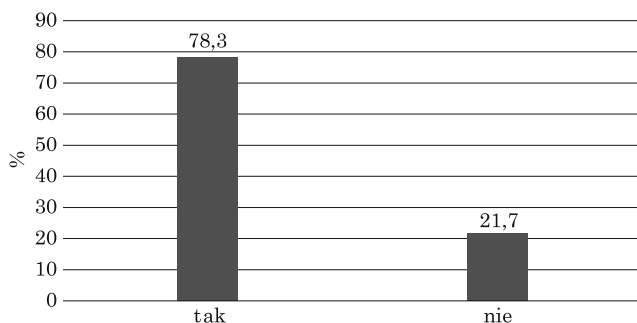
Wyszczególnienie	Ogółem	Procent
Kobieta	72	86,7%
Mężczyzna	11	13,3%
Ogółem	83	100,0%

Źródło: badania własne.

Z analizy danych statystycznych wynika, że pozyskano próbę liczącą 83 osoby, w tym 20 osób kierunku teologia, co stanowi 24,1% całej badanej populacji oraz 63 osoby kierunku nauki o rodzinie (75,9%). Należy przy tym dodać, że przebadano znacznie więcej kobiet (86,7%) niż mężczyzn.

Wynika to jednak z tego, że studentki stanowią większość na Wydziale Teologii.

Przeprowadzone badania pozwoliły określić, czy studenci Wydziału Teologii uczestniczyli w niedzielnej Mszy świętej przed wybuchem pandemii Covid-19, a także określić częstotliwość ich uczestnictwa. Otrzymane wyniki ujęto w poniższych tabelach i na wykresach.



Wykres 2. Uczestnictwo respondentów (kobiet i mężczyzn) w niedzielnej Mszy świętej przed pandemią

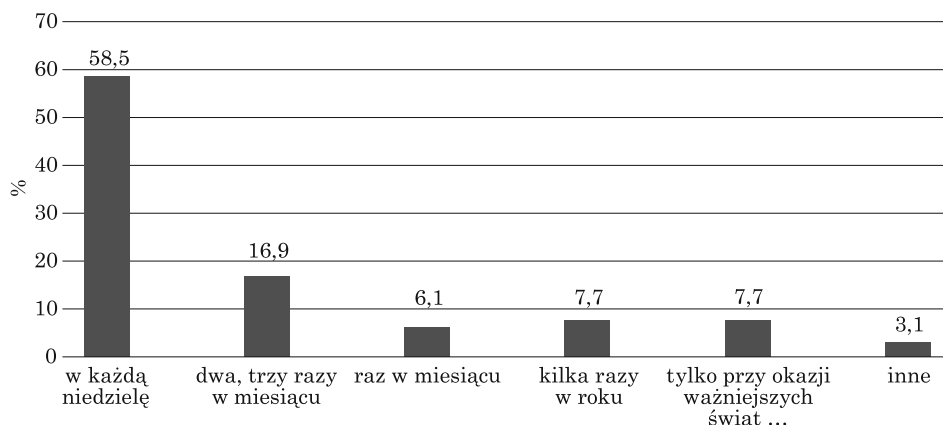
Źródło: badania własne.

Tabela 2
Uczestnictwo respondentów w niedzielnej Mszy świętej przed pandemią z podziałem na kierunki studiów

Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Czy chodziłeś/aś do kościoła na niedzielą Mszę świętą przed pojawieniem się pandemii koronawirusa?	Tak	N	20	45	65
		%	100%	71,4%	78,3%
	Nie	N	0	18	18
		%	0%	28,6%	21,7%
Ogółem		N	20	63	83
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Objaśnienia: N – liczba odpowiedzi udzielonych przez ankietowanych

Źródło: badania własne.



Wykres 3. Częstotliwość uczestnictwa respondentów w niedzielnej Mszy świętej przed pandemią

Źródło: badania własne.

Tabela 3

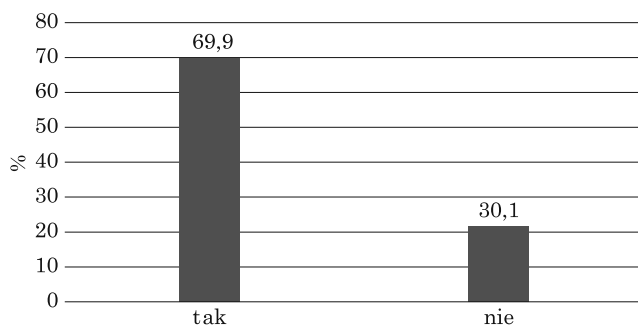
Częstotliwość uczestnictwa respondentów w niedzielnej Mszy świętej przed pandemią z podziałem na kierunki studiów

Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Jak często uczestniczyłeś/aś w niedzielnej Mszy świętej przed pojawieniem się pandemii koronawirusa?	W każdą niedzielę	N	15	23	38
		%	75%	51,1%	58,5%
	Dwa, trzy razy w miesiącu	N	2	9	11
		%	10%	20%	16,9%
	Raz w miesiącu	N	0	4	4
		%	0%	8,9%	6,1%
	Kilka razy w roku	N	1	4	5
		%	5%	8,9%	7,7%
	Tylko przy okazji ważniejszych świąt...	N	0	5	5
		%	0%	11,1%	7,7%
	Inne	N	2	0	2
		%	10%	0%	3,1%
Ogółem		N	20	45	65
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Źródło: badania własne.

Na podstawie danych zamieszczonych na powyższych wykresach i w tabelach można zauważyć, że 65 ankietowanych uczestniczyło w niedzielnych Mszach świętych przed pojawieniem się pandemii koronawirusa, co stanowi 78,3% wszystkich respondentów. Jednak co piąty student (21,7%) zadeklarował, że nie uczestniczył w niedzielnej Eucharystii. Należy jednak zwrócić uwagę, że grupę tę w całości stanowili studenci kierunku nauk o rodzinie. Ponadto ponad połowa ankietowanych (58,5%) regularnie uczestniczyła w niedzielnych Mszach świętych przed pojawieniem się koronawirusa. Grupę tę w znacznej mierze stanowili studenci kierunku teologia (75%). Kolejną odpowiedź „Dwa, trzy razy w miesiącu” zaznaczyło 11 osób, co stanowi 16,9% badanej populacji. Analiza przytoczonych danych ukazuje, że odsetek badanych uczestniczących w niedzielnej Eucharystii raz w miesiącu (6,1%) jest porównywalny z odsetkiem ankietowanych uczestniczących kilka razy w roku (7,7%). Powyższe odpowiedzi – poza jednym ankietowanym – wybierali studenci kierunku nauk o rodzinie. Warto również zaznaczyć, że pytanie dawało możliwość udzielenia studentom własnej odpowiedzi. Z tej możliwości skorzystało dwóch ankietowanych kierunku teologia, co stanowi 3,1% wszystkich respondentów. W swojej wypowiedzi zaznaczyli, że poza niedzielą Eucharystią, uczestniczyli w liturgii również w dni powszednie.

Kolejną kwestią poruszoną w badaniach było uczestnictwo ankietowanych w niedzielnych Mszach świętych podczas trwania pandemii koronawirusa. Otrzymane odpowiedzi przedstawiono na wykresie 4 i w tabeli 4.



Wykres 4. Uczestnictwo respondentów w niedzielnej Mszy świętej podczas pandemii
Źródło: badania własne.

Tabela 4

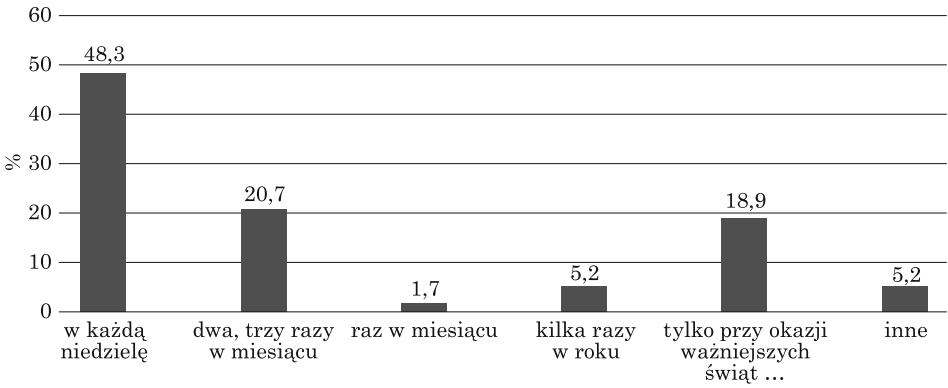
**Uczestnictwo respondentów w niedzielnej Mszy świętej podczas pandemii
 z podziałem na kierunki studiów**

Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Czy podczas trwania pandemii koronawirusa uczestniczysz w niedzielnej Mszy świętej?	Tak	N	19	39	58
		%	95%	61,9%	69,9%
	Nie	N	1	24	25
		%	5%	38,1%	30,1%
Ogółem		N	20	63	83
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Źródło: badania własne.

Na podstawie zebranego materiału badawczego można wskazać, że 69,9% respondowanych uczestniczy w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii Covid-19, natomiast 30,1% studentów wybrało odpowiedź przeciwną. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy zaznaczyć, że w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć oraz wiek respondentów. Odnotowano jednak różnice uwzględniające kierunek studiów ankietowanych. Dane te przedstawiono w tabeli 4. Na podstawie danych procentowych można dostrzec, że kierunek teologia przoduje przed naukami o rodzinie w wyborze odpowiedzi wskazującej na uczestnictwo w niedzielnej Mszy świętej w trakcie trwania pandemii. Odpowiedź tę zaznaczyli prawie wszyscy studenci (95%). Natomiast co trzecia osoba (38,1%) kierunku nauk o rodzinie udzieliła informacji, że w ogóle nie uczestniczy w niedzielnych Mszach świętych podczas pandemii. Zestawiając dane statystyczne dotyczące powyższego pytania oraz drugiego ankiety, można wskazać, że dziewięć z przebadanych osób zaprzestało uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej podczas pandemii koronawirusa, a dwie zadeklarowały swoje współuczestnictwo, pomimo że wcześniej nie uczęszczały na niedzielą Eucharystię.

Kolejną istotną kwestią w przeprowadzonych badaniach była częstotliwość uczestnictwa ankietowanych w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii. Uzyskane wyniki ujęto na wykresie 5 i w tabeli 5.



Wykres 5. Częstotliwość uczestnictwa respondentów w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii

Źródło: badania własne.

Tabela 5

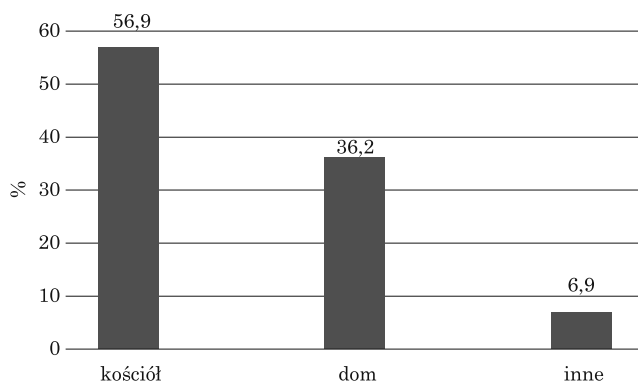
Częstotliwość uczestnictwa respondentów w niedzielnej Mszy podczas trwania pandemii z podziałem na kierunki studiów

Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Jak często uczestniczysz w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii koronawirusa?	W każdą niedzielę	N	12	16	28
		%	63,2%	41,0%	48,3%
	Dwa, trzy razy w miesiącu	N	5	7	12
		%	26,3%	17,9%	20,7%
	Raz w miesiącu	N	0	1	1
		%	0%	2,6%	1,7%
	Kilka razy w roku	N	0	3	3
		%	0%	7,7%	5,2%
	Tylko przy okazji ważniejszych świąt...	N	0	11	11
		%	0%	28,2%	18,9%
	Inne	N	2	1	3
		%	10,5%	2,6%	5,2%
Ogółem		N	19	39	58
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Źródło: badania własne.

Badania empiryczne wykazały, że prawie co drugi ankietowany (48,3%) regularnie uczestniczy w niedzielnej Eucharystii, natomiast co piąty (20,7%) dwa, trzy razy w miesiącu. Warto przy tym zaznaczyć, że największy odsetek wyboru odnotowano na kierunku teologia (89,5%). Analizując dane statystyczne należy zwrócić uwagę na grupę studentów deklarujących uczestnictwo w niedzielnej Mszy świętej jedynie przy okazji ważniejszych świąt bądź uroczystości rodzinnych. Stanowią oni 18,9% wszystkich ankietowanych. Odpowiedź tę zaznaczali tylko studenci kierunku nauk o rodzinie. Zgromadzony materiał badawczy pozwala również dostrzec, że 1,7% respondentów zadeklarowało swoje uczestnictwo raz w miesiącu, 5,2% kilka razy w roku i taki sam odsetek wybrało odpowiedź „inna”, informując, że częstotliwość uczestnictwa w Eucharystii zależała od ilości zachorowań i zgonów na Covid-19.

Kolejne pytanie dotyczyło miejsca uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii podczas trwania pandemii koronawirusa. Kafeteria tego zapytania dawała kilka możliwości wyboru: „kościół”, „dom” oraz „inne”. Wskaźniki procentowe powyższego pytania przedstawiono na wykresie 6 oraz w tabeli 6.



Wykres 6. Miejsce uczestnictwa respondentów w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii

Źródło: badania własne.

Tabela 6

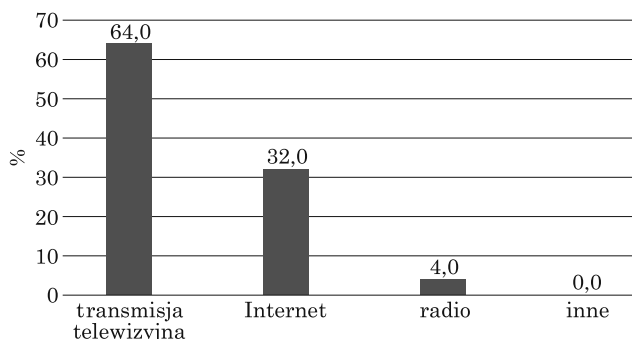
Miejsce uczestnictwa respondentów w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii z podziałem na kierunki studiów

Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Gdzie najczęściej uczestniczysz w niedzielnej Mszy świętej podczas trwania pandemii koronawirusa?	Kościół	N	14	19	33
		%	73,7%	48,7%	56,9%
	Dom	N	4	17	21
		%	21%	43,6%	36,2%
	Inne	N	1	3	4
		%	5,3%	7,7%	6,9%
Ogółem		N	19	39	58
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Źródło: badania własne.

Z danych przedstawionych powyżej można zaobserwować, że większość ankietowanych (56,9%) uczestniczyła w niedzielnej Mszy świętej podczas pandemii koronawirusa w kościele. Prawie co trzeci student (36,2%) uczestniczył w domu, natomiast 6,9% badanych wskazało inną odpowiedź, zaznaczając, że czasami uczestniczą w niedzielnej Eucharystii w kościele, a niekiedy w domu za pomocą środków masowego przekazu. Biorąc pod uwagę uzyskane w indeksie wielkości liczbowe wybieranych odpowiedzi, można uzyskać ich zróżnicowanie wedle kierunków studiów. Wynika z nich, że studenci kierunku teologia (73,7%) znacznie częściej wybierali odpowiedź „kościół” w porównaniu do kierunku nauk o rodzinie (48,7%). Ponadto respondenci kierunku nauk o rodzinie w porównywalnym stopniu deklarowali swoje uczestnictwo w kościele (48,7%), jak również w domu (43,6%).

Ankietowani zostali poproszeni o wskazanie za pomocą jakiego środka masowego przekazu uczestniczą w niedzielnej Mszy świętej podczas pandemii Covid-19. Otrzymane wyniki ujęto na wykresie 7 i w tabeli 7.



Wykres 7. Środki masowego przekazu wykorzystywane najczęściej podczas pandemii do uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej

Źródło: badania własne.

Tabela 7

Środki masowego przekazu wykorzystywane najczęściej podczas pandemii do uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej z podziałem na płeć

Kategorie odpowiedzi			Płeć		Ogółem
			Kobieta	Mężczyzna	
Przy pomocy jakiego środka masowego przekazu uczestniczysz w niedzielnej Mszy świętej podczas pandemii koronawirusa?	Transmisja telewizyjna	N	14	2	16
		%	73,7%	33,3%	64%
	Internet	N	4	4	8
		%	21%	66,7%	32%
	Radio	N	1	0	1
		%	5,3%	0%	4%
	Inne	N	0	0	0
		%	0%	0%	0%
Ogółem		N	19	6	25
		%	100%	100%	100%

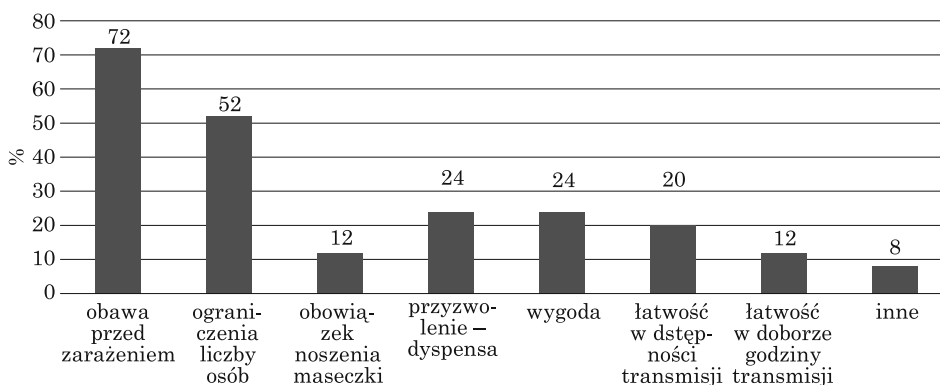
Źródło: badania własne.

Z danych przedstawionych na wykresie wynika, że najwyższy odsetek respondentów uczestniczy w niedzielnej Mszy świętej w trakcie pandemii w domu, korzystając z transmisji telewizyjnej (64%). O połowę mniej (32%) ankietowanych wykorzystuje w tym celu Internet, a tylko jedna osoba radio. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy zaznaczyć, że w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi kierunek studiów oraz wiek respondentów. Odnotowano jednak różnice, uwzględniające płeć ankietowanych. Dane te

przedstawiono w tabeli 7. Uzyskane w niej wartości procentowe ukazują, że najczęściej wybieranym środkiem masowego przekazu przez kobiety jest transmisja telewizyjna (73,7%), natomiast wśród mężczyzn najwyższym odsetkiem wybieranych odpowiedzi jest Internet (66,7%).

W prowadzonych badaniach przedmiotem zainteresowania były również powody zaprzestania uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej w kościele podczas trwania pandemii koronawirusa. Dlatego też poproszono studentów o ustosunkowanie się do poruszonej kwestii. Wyniki przedstawiono na wykresie 8.

Ankietowani mieli możliwość wyboru więcej niż jednej odpowiedzi, stąd suma wskaźników procentowych przekracza 100%.



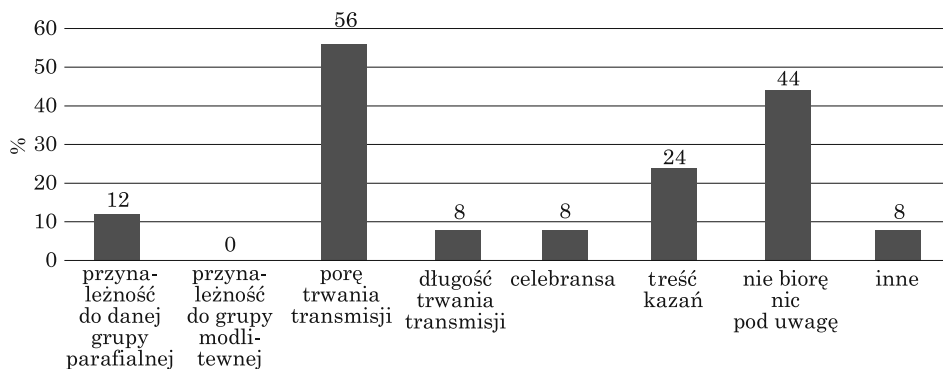
Wykres 8. Powody zaprzestania uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej w kościele podczas pandemii

Źródło: badania własne.

Analiza przedstawionych wyżej danych wskazuje, że 72% respondowanych zaprzestało uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii w kościele z obawy przed zarażeniem, a 52% ankietowanych z powodu ograniczenia liczby osób w kościołach. Dalsza analiza pozwala dostrzec, że co czwarty student Wydziału Teologii nie uczęszcza na niedzielną Mszę świętą podczas pandemii do kościoła dzięki przyzwoleniu – dyspensie (24%) i wygodzie (24%), a co piąty z powodu łatwości w dostępności transmisji Mszy świętej za pomocą środków masowego przekazu (20%). Dane procentowe kolejnych odpowiedzi są do siebie zbliżone, bowiem 12% ankietowanych zaprzestało uczestnictwa z powodu obowiązku noszenia maseczki i taki sam odsetek liczby osób zaprzestał uczestnictwa z powodu łatwości w doborze godziny transmisji. Należy również zaznaczyć, że pytanie dawało możliwość udzielenia studentom własnej odpowiedzi. Z tej możliwości skorzystało 8% ankietowanych. Informowali, że zaprzestali uczestnictwa we Mszy świętej w kościołach z powodu choroby oraz odzwyczajania się.

Kolejne pytanie zadane studentom Wydziału Teologii w prowadzonych badaniach miało na celu ukazanie, jakie były czynniki, które determinowały ich uczestnictwo w transmitowanej niedzielnej Mszy świętej. Wyniki przedstawiono na wykresie 9.

Ankietowani mieli możliwość wyboru więcej niż jednej odpowiedzi, stąd suma wskaźników procentowych przekracza 100%.

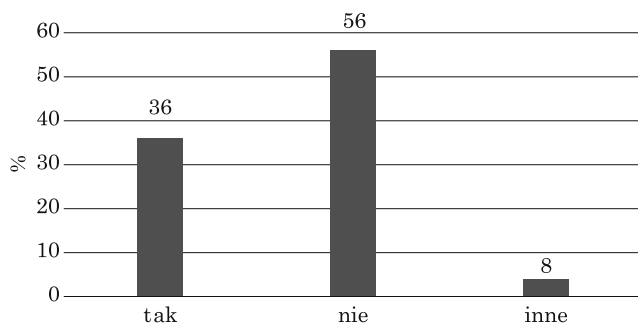


Wykres 9. Czynniki brane pod uwagę przy uczestnictwie w transmitowanej niedzielnej Mszy świętej

Źródło: badania własne.

Z danych przedstawionych na wykresie wynika, że ponad połowa ankietowanych (56%), decydując się na uczestnictwo w transmitowanej niedzielnej Mszy świętej bierze pod uwagę porę trwania transmisji. Nieco mniej, bo 44% nie bierze nic pod uwagę. Prawie co czwarty ankietowany (24%) bierze pod uwagę treść kazań, a 12% badanej populacji przynależność do danej grupy parafialnej. Kolejne odsetki odpowiedzi są do siebie zbliżone – 8% studentów, decydując się na uczestnictwo w transmitowanej niedzielnej Eucharystii bierze pod uwagę długość trwania transmisji, osobę celebransa, a także ochotę i prace wykonywane w domu (odpowiedź „inne”). Należy zaznaczyć, że nikt z ankietowanych nie zaznaczył odpowiedzi „przynależność do grupy modlitewnej”.

Przedmiotem zainteresowania w przeprowadzonych badaniach była przyjmowana postawa respondentów podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej za pomocą środków masowego przekazu. Otrzymane odpowiedzi ukazano na wykresie 10 i w tabeli 8.



Wykres 10. Postawa respondentów podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej za pomocą środków masowego przekazu w czasie pandemii

Źródło: badania własne.

Tabela 8

Postawa respondentów podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej za pomocą środków masowego przekazu w czasie pandemii z podziałem na kierunki studiów

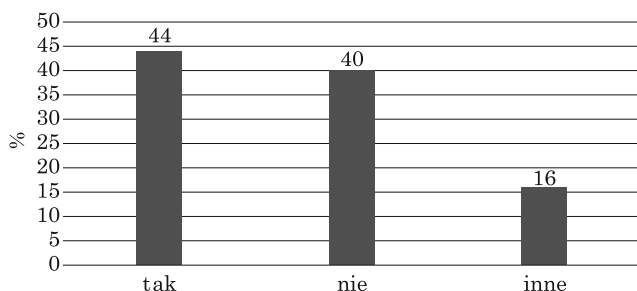
Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Czy uczestnicząc w transmitowanej niedzielnej Mszy świętej przyjmujesz odpowiednią dla danej części Eucharystii (stojącą, siedzącą, klęczącą)?	Tak	N	3	6	9
		%	60%	30%	36%
	Nie	N	2	12	14
		%	40%	60%	56%
	Inna	N	0	2	2
		%	0%	10%	8%
Ogółem		N	5	20	25
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Źródło: badania własne.

Opierając się na wynikach przedstawionych powyżej, można spostrzec, że ponad połowa respondentów (56%) nie przyjmuje odpowiednich postaw ciała dla danej części Eucharystii podczas transmitowanej niedzielnej Mszy świętej. Co dwunasty ankietowany (8%) zaznaczył odpowiedź „inna”, informując, że czyni to tylko czasami. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy zaznaczyć, że w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć oraz wiek respondentów. Odnotowano jednak różnice uwzględniające kierunek studiów ankietowanych. Dane z tabeli 8 ukazują, że studenci kierunku teolo-

gii odznaczają się wyższym odsetkiem wyboru odpowiedzi, wskazującej na to, że przyjmują odpowiednie postawy podczas liturgii eucharystycznej (60%), natomiast studenci kierunku nauk o rodzinie – przeciwnie. Odsetek wybieranej odpowiedzi „nie” w tej grupie jest wyższy i wynosi 60%.

Kolejne pytanie postawione w kwestionariuszu ankiety pozwoliło uzyskać informacje na temat zaangażowania studentów w śpiew pieśni liturgicznych i wypowiadania słów modlitw podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej transmitowanej za pomocą środków masowego przekazu. Otrzymane wyniki przedstawiono na wykresie 11 i w tabeli 9.



Wykres 11. Zaangażowanie respondentów w śpiew pieśni liturgicznych i wypowiadanie słów modlitw podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej transmitowanej za pomocą środków masowego przekazu w czasie pandemii

Źródło: badania własne.

Tabela 9

Zaangażowanie respondentów w śpiew pieśni liturgicznych i wypowiadanie słów modlitw podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej transmitowanej za pomocą środków masowego przekazu w czasie pandemii z podziałem na kierunki studiów

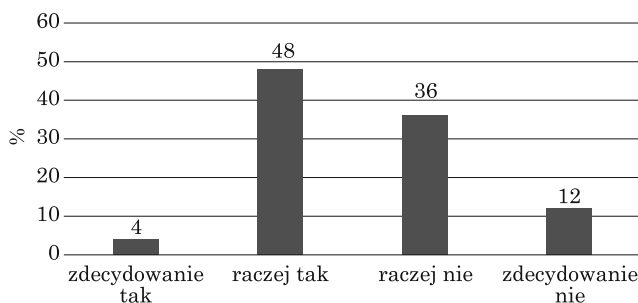
Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			TL	NoR	
Czy uczestnicząc w transmitowanej niedzielnej Mszy świętej angażujesz się w śpiew pieśni liturgicznych i wypowiadasz słowa modlitw?	Tak	N	4	7	11
		%	80%	35%	44%
	Nie	N	1	9	10
		%	20%	45%	40%
	Inna	N	0	4	4
		%	0%	20%	16%
Ogółem		N	5	20	25
		%	100,0%	100,0%	100,0%

Źródło: badania własne.

Szczegółowa analiza danych ukazuje, że 44% ankietowanych jest zaangażowanych w śpiew pieśni liturgicznych oraz wypowiadanie słów modlitw podczas uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej transmitowanej za pomocą środków masowego przekazu. Jednak nieco mniej, bo 40% respondentów deklaruje, że tego nie czyni. Co szósty ankietowany (16%) zaznaczył odpowiedź „inna”, twierdząc, że angażuje się w śpiew i wypowiada słowa modlitw jedynie czasami, gdy jest sam oraz w zależności od skupienia.

W toku analizy zebranych danych należy zaznaczyć, że w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi wiek i płeć respondentów. Jednak można odnotować istotne statystycznie zależności między kierunkami studiów. Studenci kierunku teologia zadeklarowali w 80% swoje zaangażowanie w śpiew pieśni liturgicznych i wypowiadanie słów modlitw podczas transmitowanych niedzielnych Mszy świętych, natomiast ankietowani kierunku nauk o rodzinie znacznie częściej wybierali odpowiedź przeciwną (45%).

Respondenci zostali również poproszeni o ustosunkowanie się do pytania „Czy niedzielna Msza święta transmitowana poprzez środki masowego przekazu jest dla Ciebie wystarczająca?”. Otrzymane wyniki ujęto na wykresie 12 i w tabeli 10.



Wykres 12. Stosunek respondentów do niedzielnych Mszy świętych transmitowanych przez środki masowego przekazu

Źródło: badania własne.

Tabela 10

Stosunek respondentów do niedzielnych Mszy świętych transmitowanych poprzez środki masowego przekazu z podziałem na kierunki studiów

Kategorie odpowiedzi			Kierunek		Ogółem
			Teologia	NoR	
Czy niedzielna Msza święta transmitowana poprzez środki masowego przekazu jest dla Ciebie wystarczająca?	Zdecydowanie tak	N	0	1	1
		%	0%	5%	4%
	Raczej tak	N	1	11	12
		%	20%	55%	48%
	Raczej nie	N	2	7	9
		%	40%	35%	36%
	Zdecydowanie nie	N	2	1	3
		%	40%	5%	12%
Ogółem		N	5	20	25
		%	100%	100%	100%

Źródło: badania własne.

Opierając się na wynikach przedstawionych na wykresie, można spostrzec, że blisko co drugi ankietowany (48%) deklaruje, że niedzielna Msza święta transmitowana przez środki masowego przekazu jest dla niego raczej wystarczająca, a niespełna co trzeci (36%) twierdzi, że raczej nie. Zebrany materiał pozwala również zobaczyć, że tylko 4% badanej populacji wskazała odpowiedź „zdecydowanie tak”, a 12% „zdecydowanie nie”. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy zaznaczyć, że w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć oraz wiek respondentów. Odnotowano jednak różnice uwzględniające kierunek studiów ankietowanych. Dane zebrane w tabeli 10 pozwalają na stwierdzenie, że studentom kierunku teologii nie wystarcza (80%) transmitowana Msza święta za pomocą środków masowego przekazu podczas trwania pandemii, natomiast dla kierunku nauk o rodzinie w 60% jest ona wystarczająca.

Kolejne pytanie kwestionariusza ankiety było pytaniem otwartym i dotyczyło postrzegania niedzielnej Eucharystii przez respondentów. Studenci uważają niedzielną Mszę świętą za *umocnienie w wierze*, ponadto określali ją jako: *spotkanie z Panem Bogiem, obecność żywego Jezusa, czas duchowego pojednania z Bogiem, dzień święty, chleb, dziękczynienie za dar życia, przyjemny obowiązek, najważniejsze spotkanie całego tygodnia, rozmowa z Bogiem, serce niedzieli, wyciszenie, tradycja, chwila refleksji czy*

duchowe podsumowanie tygodnia. Wśród odpowiedzi znalazły się również te nacechowane negatywnie. Studenci zaznaczali, że przed pandemią niedzielna Eucharystia była dla nich wszystkim, teraz natomiast traci na wartości.

Zakończenie

Przedstawiona powyżej analiza wyników badań własnych pozwoliła rozwiązać główny problem badawczy postawiony na początku dociekań naukowych, a także umożliwiła udzielenie odpowiedzi na pytania szczegółowe. Wynika z niej, że 78,3% studentów uczestniczyło w niedzielnej Mszy świętej przed pojawieniem się koronawirusa, a 58,5% uczestniczyło w niej regularnie. Podczas pandemii Covid-19 nastąpił spadek liczby osób uczęszczających na niedzielną Eucharystię (69,9%), a także spadek regularności ich uczestnictwa (48,3%). Z powyższego wynika, że 8,4% badanej populacji zaprzestało uczestnictwa w niedzielnych liturgiach w trakcie trwania pandemii. Na podstawie zebranych danych można również zauważyć, że większa część studentów (56,9%) uczestniczy w Eucharystii w kościołach, pozostała deklaruje, że przekaz telewizyjny (64%) jest najczęściej wykorzystywanym środkiem masowego przekazu do jej transmisji. Powodem zaprzestania uczestnictwa studentów Wydziału Teologii we Mszy świętej w kościele była obawa przed zarażeniem (72%), wprowadzone przez władze państwowe ograniczenia liczby osób (52%), a także przyzwolenie – dyspensa (24%) oraz wygoda (24%). Niepokojące wydają się dane statystyczne mówiące o tym, że większa część badanych nie uczestniczy aktywnie w transmitowanych niedzielnych liturgiach (56%), a dla co drugiego studenta są one wystarczające (52%).

Ponieważ tworzenie, a następnie weryfikacja hipotez badawczych jest niezbędnym elementem procesu badawczego (Backer R., Czechowska L., Gadomska G. i in., 2016, s. 54), poniżej zostaną zweryfikowane przyjęte w pracy hipotezy badawcze. Pierwsza z nich zakładała, że studenci Wydziału Teologii UWM w Olsztynie podczas pandemii koronawirusa rzadziej uczestniczą w niedzielnej Mszy świętej. Z danych procentowych wynika, że jest ona prawdziwa, gdyż nastąpił zarówno spadek liczby osób uczęszczających na niedzielne Eucharystie, jak również zmalała częstotliwość ich uczestnictwa. Kolejna hipoteza zakładała, że połowa ankietowanych uczestniczy w transmitowanej Mszy świętej przez środki masowego przekazu podczas pandemii Covid-19, jednak została ona obalona, gdyż badania wykazały, że 56,9% respondentów uczestniczy w niej w świątyniach.

Warto również zaznaczyć, że studenci w ostatnim pytaniu kwestionariusza ankiety mieli możliwość wyrażenia opinii na temat swoich przemyśleń dotyczących ankiety. Większość z nich deklarowała, że ankieta pozwoliła wzbudzić pewne refleksje, przemyślenia odnośnie do uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej. Wyrazili obawę powrotu młodych ludzi do świątyni po zakończeniu pandemii. Uznali, że czas jej trwania zweryfikuje naszą wiarę. Część z nich zaznaczyła, że koronawirus stał się w pewien sposób wymówką, by nie uczestniczyć w Eucharystii.

Nie ulega wątpliwości, że zagadnienie Eucharystii w poruszonym kontekście prezentowali w swoich badaniach liczni naukowcy, m.in. Zdzisław Janiec, Eugeniusz Stencel, Bogusław Nadolski, Jan Janicki czy Czesław Krakowiak. W 2015 r. zostały również przeprowadzone badania dotyczące percepcji i sposobu uczestnictwa we Mszy świętej studentów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w których brali udział także studenci Wydziału Teologii². Wyniki zaprezentowane w niniejszym artykule dotyczą jednak uczestnictwa w niedzielnej liturgii podczas trwania pandemii Covid-19, czyli czasu wielu ograniczeń, przeszkód w normalnym funkcjonowaniu wielu dziedzin życia społecznego. Poruszony temat może stać się więc wskazówką do dalszych dociekań naukowych teologów czy socjologów do przebadania szerszej społeczności niż ta omówiona populacja. Warto dalej studiować podjęte zagadnienie, ponieważ badania uwidoczniły niepokojące zmiany w postrzeganiu przez studentów Mszy świętej oraz spadek uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii.

BIBLIOGRAFIA

- Backer Roman, Czechowska Lucyna, Gadomska Grażyna i in., 2016, *Metodologia badań politologicznych*, Polskie Towarzystwo Nauk Politycznych, Warszawa.
- Gajdecka-Majka Monika, 2020, *Eucharystia celebrowana w dobie pandemii. Studium teologiczno-socjologiczne*, Studia Elbląskie, nr 21, s. 323–334.
- Gonera Marcin, 2020, *Funkcjonowanie Kościoła katolickiego w Polsce w czasie pandemii koronawirusa*, Com.press, nr 2, s. 88–99.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, Pallottinum, Poznań.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, 1968, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 40–70.
- Jan Paweł II, 2007, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharystia”*, w: *Dzieła zebrane. Encykliki*, t. 1, M, Kraków, s. 745–777.
- Juszczyk Stanisław, 2005, *Badania ilościowe w naukach społecznych. Szkice metodologiczne*, Śląska Wyższa Szkoła Zarządzania, Katowice.

² Zob. S. Mikołajczak, 2020, *Uczestnictwo we Mszy świętej w opinii studentów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, Olsztyn.

Mikołajczak Sylvia, 2020, *Uczestnictwo we Mszy świętej w opinii studentów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, Olsztyn.

Zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z dnia 12 marca 2020 roku, <https://episkopat.pl/zarzadzenie-nr-1-2020-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-z-dnia-12-marca-2020-r/> (20.01.2021).

Wykaz skrótów

- EE – Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharystia”*
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
- KL – *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*

Cezary Opalach¹

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Potrzeby psychiczne małżonków w czasie epidemii koronawirusa COVID-19 na podstawie świadectw członków wspólnoty Domowego Kościoła

[The Psychological Needs of the Spouses During the COVID-19 Coronavirus Epidemic on the Basis of the Testimonies of Members of the Home Church Community]

Streszczenie: Celem autora była weryfikacja hipotezy, zgodnie z którą, sytuacja epidemii koronawirusa COVID-19 negatywnie wpłynęła na realizację potrzeb psychicznych małżonków należących do wspólnoty Domowego Kościoła, w ujęciu teorii potrzeb A. Masłowa. Taki wniosek został postawiony na podstawie analizy wpływu obostrzeń, wprowadzonych w Polsce w pierwszych trzech miesiącach (marzec-maj) pandemii COVID-19. Analiza 37 relacji małżonków należących do wyżej wspomnianej wspólnoty nie potwierdziła jednoznacznie postawionej hipotezy, gdyż okazało się, że spośród 254 wzmianek o potrzebach, tylko 82 zapisy mówiły o ich depriwacji, a 172 o ich zaspokojeniu. Źródła takich wyników zdają się być trojaki. Pierwszym wydaje się być brak silnych i stabilnych struktur społecznych. Ich niski poziom funkcjonowania, zgodnie z koncepcją Masłowa, negatywnie koreluje z poczuciem bezpieczeństwa, czyli przekłada się na niski poziom realizacji potrzeb psychicznych. Drugim źródłem wydaje się być filozofia życiowa badanych małżeństw, skupiająca się na rozwoju duchowym i rozwoju rodziny. Wartości te stanowią istotę formacji wspólnoty Domowego Kościoła, zatem można wysnuć wniosek, że przynależność do tej wspólnoty również pozytywnie wpływa na poczucie bezpieczeństwa i realizację potrzeb psychicznych. Trzecim źródłem może być poziom religijności badanych par, który koreluje z zaspokajaniem potrzeb psychologicznych małżonków, chociaż w naszej analizie zmienna ta nie była kontrolowana. Jedynie dalsze badania pozwolą rozstrzygnąć, która zwłaszcza z dwóch ostatnich przyczyn i w jakim stopniu decyduje o ostatecznym kształcie uzyskanych wyników.

¹ Cezary Opalach, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, cezary.opalach@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3669-5524>.

Summary: This study aimed to verify the hypothesis that the situation of the COVID-19 coronavirus epidemic had a negative impact on the fulfillment of the psychological needs of spouses, belonging to the Home Church community in terms of A. Maslow's theory of needs. The analysis of 37 reports of spouses belonging to the aforementioned community did not confirm this hypothesis, as it was found that out of 254 references to needs, only 82 mentioned their deprivation and 172 concerned their satisfaction. It appears that the sources of such results are threefold. The first seems to be the lack of strong and stable social structures. The low level of functioning of these structures, according to the concept of A. Maslow, negatively correlates with a sense of security that means it is responsible for a low level of realization of psychological needs. The second source might be the life philosophy of the examined couples, focusing on spiritual and family development. Since these elements constitute the essence of the formation of the Home Church community it can be concluded that belonging to this community positively affects the sense of security and the fulfillment of psychological needs. The third source might be the level of religiosity of the examined couples, which positively correlates with the fulfillment of psychological needs of the spouses, although in our analysis this variable was not controlled. Only further studies will determine which of the two last reasons and to what extent decides about the final shape of the obtained results.

Słowa kluczowe: małżeństwo; potrzeby psychiczne; teoria potrzeb A. Masłowa; społeczność religijna.

Keywords: marriage; psychological needs; A. Maslow's theory of needs; religious community.

Wstęp

Celem tego opracowania było zbadanie poziomu realizacji potrzeb psychicznych małżonków w świetle teorii potrzeb Abrahama Masłowa podczas pierwszych trzech miesięcy epidemii koronawirusa COVID-19 w Polsce (2020 r.), wywołanego przez wirusa SARS-CoV-2 (Serwis Rzeczypospolitej Polskiej, 2020a).

W Polsce historia związana z COVID-19 zaczęła się 4 marca 2020, kiedy to u 66-letniego M. Opalki, mieszkańca Cybinki w Lubuskiem, nazywanego potem „pacjentem zero”, wracającego z Westfalii w Niemczech do Polski, wykryto zarażenie koronawirusem COVID-19 (TVPINFO, 2020).

Kolejne cztery nowe przypadki zostały zdiagnozowane dwa dni później. Dotyczyły one pacjenta, który podróżował tym samym autobusem, co M. Opalka, dwóch pacjentów ze Szczecina, którzy wrócili z Włoch, oraz pacjenta z Wrocławia, który powrócił z Wielkiej Brytanii (Ministerstwo Zdrowia, 2020a). Następnego dnia poinformowano o nowej zarażonej osobie, która podróżowała tym samym autobusem, co „pacjent zero” (Wprost, 2020). Późniejsze dni przyniosły informacje o kolejnych zarażonych – 8 marca przybyło 5 nowych zakażeń (Ministerstwo Zdrowia,

2020b), 9 marca – 17 (Twitter, 2020), a 10 marca – 5 (Mózgowiec K. in., 2020).

W obliczu tych wydarzeń 11 marca br. władze podjęły decyzję o profilaktycznym zamknięciu od 12 do 25 marca żłobków, przedszkoli, szkół i uczelni, a premier zaapelował do pracodawców, aby umożliwili pracę zdalną pracownikom (TVN24, 2020). Dalej, tj. 20 marca br., minister zdrowia wprowadził w Polsce stan epidemii (Internetowy System Aktów Prawnych, 2020a, s. 1), a 25 marca zostały wdrożone nowe zasady bezpieczeństwa. Od tego momentu zaczął obowiązywać zakaz przemieszczania się, z wyjątkiem wykonywania czynności zawodowych, zadań służbowych, prowadzenia działalności rolniczej, pozarolniczej działalności gospodarczej, zakupu towarów i usług z tym związanych oraz wykonywania ochotniczo i bez wynagrodzenia świadczeń na rzecz przeciwdziałania skutkom COVID-19, w tym wolontariatu. Wprowadzono też zakaz zgromadzeń powyżej 2 osób, ograniczenia dotyczące przemieszczania się pieszo, środkami publicznego transportu zbiorowego i uczestnictwa w uroczystościach religijnych do 5 osób (Internetowy System Aktów Prawnych, 2020b, s. 1–2).

Dalsze obostrzenia wprowadzono 1 kwietnia br. Dotyczyły one osób poniżej 18 r.ż., które mogły przebywać w miejscach publicznych tylko pod opieką dorosłego opiekuna. Ponadto musiano zamknąć kina, teatry, restauracje, bary, hotele, baseny, siłownie, salony (fryzjerskie, kosmetyczne, tatuażu, piercingu), kluby, parki, bulwary i plaże. W ramach obostrzeń ograniczono liczbę klientów w sklepach i punktach usługowych do trzykrotności kas, dwukrotności okienek w przypadku poczty oraz wyłączną obsługę klientów powyżej 65 r.ż. w godz. 10.00–12.00 (Internetowy System Aktów Prawnych, 2020c, s. 4–6).

Pomimo tych zdecydowanych działań liczba zakażonych w Polsce wciąż rosła. W efekcie od marca do końca maja w Polsce na COVID-19 zachorowały 23 786 osoby, a zmarły 1064 (Infodent24pl, 2020).

Wszystkie działania rządu opisane powyżej zyskały miano „lockdownu” (Nowak P., 2020), gdyż w głównej mierze skupiały się na ograniczeniu swobody przemieszczania się, samoizolacji i kwarantannie. Była to zupełnie nowa sytuacja społeczna, z którą nigdy wcześniej nie mieliśmy do czynienia, a która zmieniała dotychczasowe sposoby zaspokajania potrzeb psychicznych. Celem tych rozważań było zatem zbadanie i weryfikacja hipotezy: sytuacja epidemii koronawirusa COVID-19 negatywnie wpłynęła na realizację potrzeb psychicznych małżonków w ujęciu teorii potrzeb A. Masłowa.

Wprowadzenie teoretyczne

Abraham Maslow wraz z Carlem Rogersem i Gordonem W. Allportem stworzył kierunek zwany humanistycznym (Kozielecki J., 2000, s. 239); był on pierwszym psychologiem, który w swojej koncepcji mówił o potrzebach ludzkich w układzie hierarchicznym. Uważał, że ludzie mają wewnętrzny mechanizm sterowania zachowaniem, którego motorem napędowym jest potrzeba samorealizacji (Opalach C., 2007, s. 117). Sprawia ona, że „jednostka staje się naprawdę sobą, doskonale urzeczywistnia swe możliwości, jest bliższa swego istnienia, jest pełniej ludzka” (Maslow A., 2004, s. 130). Koncepcja ta otrzymała miano teorii potrzeb, ale w powszechnej świadomości jest bardziej znana pod nazwą piramidy potrzeb (Opalach C., 2007, s. 117). Na poziomie podstawowym znajdują się potrzeby fizjologiczne, takie jak głód, pragnienie czy sen. Choć są to potrzeby fundamentalne dla funkcjonowania organizmu i można wskazać ich lokalizację somatyczną to, zdaniem A. Maslowa, istnieje duże zróżnicowanie indywidualne, jeśli chodzi o składowe tej sfery potrzeb. Okazuje się też, że zaspokojenie którejś z tych potrzeb uruchamia lawinę innych. Przykładem może być próba zaspokojenia głodu, która przede wszystkim ma na celu dostarczenie organizmowi substancji odżywczych, ale pośrednio może także być próbą poszukiwania wsparcia i otuchy (Maslow A., 2006, s. 63).

Na następnym poziomie potrzeb znajdują się potrzeby bezpieczeństwa, wyrażające się dążeniem do stabilności i unikaniem zagrożenia. Ich cele częściowe to poszukiwanie oparcia, opieki, porządku, prawa, silnego opiekuna czy wolności od lęku i chaosu.

Jednakże w kulturze Zachodu, zdaniem Maslowa, dzięki sprawnie działającym strukturom społecznym, jednostki nie muszą raczej się obawiać o swoje życie czy zdrowie. Stąd potrzeby bezpieczeństwa w tym środowisku wyrażają się przez takie cele częściowe, jak stała praca, oszczędności zgromadzone na rachunku bankowym czy posiadanie ubezpieczeń społecznych w formie emerytury lub renty. Uważa on także, że przyjmowanie jakiegś religii lub filozofii życiowej może być pewną formą realizowania potrzeby bezpieczeństwa, gdyż pozwalają one porządkować i organizować otaczający świat, a przez to czuć się w nim bezpieczniej (Maslow A., 2006, s. 66).

Kolejny poziom potrzeb to potrzeby przynależności i miłości, które odpowiadają za „głód” miłości oraz bliskich relacji interpersonalnych. Ich zaspokojenie ma na celu uniknięcie cierpienia związanego z osamotnieniem, ostracyzmem, odrzuceniem i brakiem zakorzenienia. Zdaniem Maslowa pewną próbą zaspokojenia tego „głodu” w Stanach Zjednoczonych jest tworzenie grup treningowych, czyli grup rozwoju osobistego, oraz zbuntowa-

nych grup młodzieżowych, których istotą jest zdefiniowanie wspólnego wroga (Maslow A., 2006, s. 69).

Czwarty poziom potrzeb stanowią potrzeby szacunku, wyrażające się dążeniem do uznania i szacunku ze strony innych, ale także uznania i szacunku dla samego siebie. Potrzeby z tego poziomu możemy podzielić na dwie grupy. Pierwszą grupę tworzą takie cele, jak pragnienie osiągnięć, kompetencji, mocy, fachowości, pewności siebie, niezależności i wolności. Drugą grupę tworzą natomiast prestiż, status społeczny, sława, chwała, uznanie, dominacja, znaczenie i docenienie.

Ostatni poziom potrzeb tworzy potrzeba samorealizacji, którą Maslow definiuje jako pragnienie, by „stawać się coraz bardziej tym, kim się naprawdę jest, by stawać się tym wszystkim, kim potrafimy się stać” (Maslow A., 2006, s. 71). W takim ujęciu potrzeba samorealizacji oznacza rozwinięcie i wykorzystanie wszystkich swoich możliwości, potencjalności, czyli oznacza samospełnienie. Można zatem powiedzieć, że potrzeba samorealizacji ma tyle postaci, ilu ludzi żyje na ziemi, gdyż każda jednostka ma prawo określać to samospełnienie na swój własny sposób (Maslow A., 2006, s. 71).

Strategia badań własnych i opis badanej grupy

Na podstawie tego, co dotychczas powiedziano o funkcjonowaniu ludzi, w świetle teorii potrzeb Maslowa, postawiono hipotezę, że epidemia koronawirusa COVID-19 negatywnie wpłynęła na poziom zaspokojenia potrzeb małżonków.

W celu weryfikacji tej hipotezy poddano analizie jakościowej i ilościowej wypowiedzi małżonków należących do wspólnoty Domowego Kościoła, gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie, opublikowanych w periodyku tej wspólnoty – *Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych 159*.

Małżeństwa należące do tej wspólnoty zobowiązują się do codziennej modlitwy osobistej, małżeńskiej i rodzinnej, regularnego czytania Biblii, comiesięcznego dialogu małżeńskiego, reguły życia (definiującej zakres pracy wewnętrznej) oraz udziału w rekolekcjach (przynajmniej raz w roku). Choć formacja ta adresowana jest do małżonków, jednak jej oddziaływanie jest znacznie szersze, ponieważ wypracowane zasady mają oni wdrażać w swoich rodzinach, pracując nad poprawą jej funkcjonowania. Efekty tej pracy są ujawniane podczas comiesięcznego spotkania kręgu, czyli grupy 4–7 małżeństw, na które dzieli się ta wspólnota. Podjęte działania mają dopomóc w kształtowaniu „Nowego Człowieka”, „Nowej Wspólnoty” i „Nowej Kultury” (Opalach C., 2006, s. 22–25).

Analiza 37 świadectw małżonków z okresu obejmującego trzy miesiące roku 2020, tj. marzec-maj, pod kątem potrzeb zdefiniowanych przez Masłowa, została przeprowadzona po ich uściśleniu, dokonany przez samego Masłowa (2006, s. 62–72), innych psychologów (Pervin L.A., 2002, s. 137–138; Pervin L.A., John O.P., 2002, s. 216–220; Oleś P., 2003, s. 292–301) oraz autora tego opracowania (Opalach C., 2018, s. 191–204).

Wyniki badań

Uzyskane wyniki pokazują, że w relacjach małżonków 254 razy pojawia się informacja o ich potrzebach psychologicznych, przy czym 82 razy respondenci mówią o ich niezaspokojeniu, a 172 razy o ich zaspokojeniu. W ujęciu szczegółowym wygląda to następująco: o potrzebach fizjologicznych małżonkowie piszą 15 razy (8 razy o ich zaspokojeniu, a 7 razy o ich deprivacji), o potrzebach bezpieczeństwa 64 razy (31 razy o ich zaspokojeniu, 33 razy o ich niezaspokojeniu), o potrzebach przynależności i miłości 62 razy (45 razy o ich zaspokojeniu, a 17 razy o ich deprivacji), o potrzebach szacunku i uznania 17 razy (14 razy o ich zaspokojeniu, a 3 razy o ich niezaspokojeniu) i o potrzebie samorealizacji 96 razy (74 razy o ich zaspokojeniu, a 22 razy o ich deprivacji).

Szczegółowa analiza dowodzi, że w odniesieniu do 6 z 7 przypadków deprivacji potrzeb fizjologicznych, dotyczyły one lęku o zdrowie własne, dzieci lub rodziców, „którzy są w grupie ryzyka” (J. i K., 2020, s. 74). Tylko jedna relacja dotyczyła lęku o życie mężczyzny, który był zarażony COVID-19. Tę trudną sytuację jego żona opisała następująco: „dzieci co dzień mnie pytały, czy tata będzie żył” (D. i M., 2020, s. 53). Jednocześnie przywołany tu jednostkowy przypadek oddaje zaangażowanie wielu lekarzy, „którzy [nieśli] pomoc i wsparcie” zakażonemu mężczyźnie i innym pacjentom. Inne pozytywy dotyczące tych potrzeb, o których małżonkowie wspominają 6 razy, tyczyły się rozpieszczania „rodziny przysmakami” (D. i M., 2020, s. 53), nauki „pokory wobec życia i śmierci” (Demitraszek W., 2020, s. 80) oraz narodzin syna (Janiccy U. i M., 2020, s. 54).

Następną pozycję w piramidzie potrzeb zajmują potrzeby bezpieczeństwa. Małżonkowie 15 razy wspominali o tym, że ze względu na konieczność pozostania w domu ich życie zwolniło (Krzysztoniowie A. i G., 2020, s. 57), nie przeżywali już „typowej musztry i pośpiechu, żeby zdążyć do szkoły i przedszkola” (Marczak M. i J., 2020, s. 37) i że nie musieli „gonić” czy być na czas” (Łuźniak P. i P., 2020, s. 33). Ten dar czasu został zainwestowany w zabawę z dziećmi w przydomowym ogródku (Marczak M. i J., 2020, s. 38), spacer, „wycieczki w pobliskie lasy” (A. i P., 2020, s. 78) i re-

monty pokoi dzieci (Krzysztoniowie A. i G., 2020, s. 59). Innym skutkiem „lockdownu” była niemożliwość pomagania innym (A. i J., 2020, s. 51), co było dużą trudnością dla jednej z respondentek. Praca zdalna okazała się „błogosławieństwem” (Jodkowski M. i E., 2020, s. 65), gdyż w kryzysowych sytuacjach wychowawczych pozwalała na korzystanie z pomocy współmałżonka, „bo choć zamknięty w innym pokoju, jednak [był] [...] blisko” (Marczak M. i J., 2020, s. 38) i mógł interweniować w takich przypadkach.

Małżonkowie 15 razy wspomnieli też, że pomocą w pokonywaniu lęków związanych z epidemią okazała się wiara i zaufanie Bogu (Lewkowicz G. i A., 2020, s. 75). Innymi elementami duchowymi, dającymi poczucie bezpieczeństwa, były lektura Pisma św. (Krzysztoniowie A. i G., 2020, s. 57), Msza św. (J. i K., 2020, s. 74), peregrynacja relikwii św. Maksymiliana (Moszczyńscy E. i A., 2020, s. 71) i wspólny różaniec rodzinny (Piątkowska A., 2020, s. 36).

Jednak małżonkowie podkreślali też zaskoczenie (5 razy) nową sytuacją: „ten czas przyszedł do nas tak nagle” (Płachta D. i Z., 2020, s. 62) i odczuwanie lęku, że „wirus czyhał tuż za drzwiami” (A. i P., 2020, s. 77). Okoliczności te rodziły poczucie osamotnienia, osaczenia (Jodkowski M. i E., 2020, s. 65), bezsilności (Moszczyńscy E. i A., 2020, s. 70), ale także sprzeciwu, że „ktoś lub coś ogranicza” ich wolność (Piątkowska A., 2020, s. 36).

W efekcie rodzący się lęk najpierw sprawił, że małżonkowie nagminnie oglądali telewizyjne programy informacyjne i robili zapasy żywności na przyszłość (J. i K., 2020, s. 74). Później wzmógł się strach o zdrowie własne i o to, jak poradzą sobie dzieci, gdy któryś z rodziców zachoruje. Poczucie niepokoju poszerzyło krąg o innych bliskich (Krzysztoniowie A. i G., 2020, s. 57), zwłaszcza rodziców, którzy byli w podwyższonej grupie ryzyka (Staneccy J. i J., 2020, s. 31). Do tego wszystkiego dołączył się lęk o utratę pracy, środków na utrzymanie rodziny (Mróz W. i S., 2020, s. 59) i o ogólną sytuację w kraju (A. i P., 2020, s. 77). O takich okolicznościach małżonkowie wspominali 9 razy.

Zaistniała sytuacja sprawiła także, że małżonkowie docenili rzeczy do tej pory oczywiste, takie jak „dach nad głową” czy „możliwość swobodnego poruszania się” (Strużanowscy B. i T., 2020, s. 28). Ten ostatni element stał się szczególnie dokuczliwy dla 12 rodzin mieszkających w bloku. Przekonuje nas o tym chociażby relacja ośmioosobowej rodziny, dla której nagle „63 metrów kwadratowych” (Krzysztoniowie A. i G., 2020, s. 57) stało się przestrzenią pracy, odpoczynku i całego życia rodzinnego.

Pojawiły się też wątpliwości dotyczące uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. Pięć małżeństw, spośród 37 badanych, przyjęło tu następujące rozwiązanie – „na Mszę w niedzielę nie idziemy (...), [bo] jeśli my byśmy

coś złapali i np. musieli trafić do szpitala, to kto się zajmie naszymi dziećmi? Dziadkowie? Oni właśnie są w grupie ryzyka” (Staneccy J. i J., 2020, s. 31).

Kolejną sferą potrzeb, wśród piramidy potrzeb, są potrzeby przynależności i miłości. Okazało się, że dla 21 małżeństw był to czas wzmacniania relacji rodzinnych, dla jednych przez „tańce z mężem w salonie” (M. i K., 2020a, s. 40), dla innych przez wspólne przygotowywanie i spożywanie posiłków (A. i J., 2020, s. 51), spacerów z dziećmi (Okoń A. i A., 2020, s. 52), zabawy, gry planszowe (Strużanowscy B. i T., 2020, s. 28), a dla jeszcze innych przez wspólną twórczość artystyczną (M. i K., 2020a, s. 40) i modlitwę rodzinną (Lewkowicz G. i A., 2020, s. 75).

Potrzeba przynależności była też realizowana poprzez Internet, o czym wspomina 20 małżeństw. W tym względzie przydały się różnego rodzaju komunikatory, takie jak Messenger (Walczakowie K. i M., 2020, s. 29), Skype (J., 2020, s. 68) i Zoom (K. i J., 2020, s. 67). Narzędzia te pozwoliły najpierw podtrzymywać kontakty interpersonalne (Rzeszowska A., 2020, s. 49), ale potem stały się też bazą do realizacji formacji w ramach comiesięcznych spotkań kręgów (J. i K., 2020, s. 74).

Internet pozwolił także doświadczyć małżonkom siły przynależności do wspólnoty w wymiarze ziemskim, na co zwróciły uwagę 4 małżeństwa. Dzięki informacjom rozsyłanym tą drogą możliwe było umówienie wizyty lekarskiej, pozyskanie nowej pracy zdalnej (Moszczyńscy E. i A., 2020, s. 71), uzyskanie pomocy przyjaciół w zakupach (D. i M., 2020, s. 53) i włączenie się w szycie maseczek (Demitraszek W., 2020, s. 80).

Małżonkowie informowali także o deprywacji swoich potrzeb przynależności i miłości. Najbardziej dotyczyło to braku możliwości „odwiedzin rodziców [...], [co] powodowało smutek i lży” (A. i P., 2020, s. 77) oraz konieczności zaopiekowania się dziećmi, które nie mogą spotykać się z kolegami i koleżankami – „więc wiszą na nas trochę. Najmłodsza 3-lątka chodzi za mną wszędzie, starsza córka oczekuje, że zastąpię jej koleżanki w zabawie z Barbie i Lego Friends, a liczba wypowiedzianych «mama» z czterech ust przerasta możliwości mojej percepcji i zdolności sprawnego odpowiadania na wszystkie, często jednocześnie, pytania, prośby i zażalenia” (Staneccy J. i J., 2020, s. 32). Tego typu trudności zostały opisane przez 11 par.

Wprowadzony „lockdown” uniemożliwił także realizację comiesięcznych spotkań kręgów (Mróz W. i S., 2020, s. 59), gdyż nie wszystkie małżeństwa dysponowały Internetem. Taka sytuacja powodowała depryzację potrzeby przynależności u 5 małżeństw.

Jeszcze innym zmartwieniem był fakt, że „na czas pandemii zawieszono porody rodzinne”, a małżeństwo wspominające ten zakaz spodziewało

się narodzin swojego dziecka na przełomie lipca i sierpnia, a chcieli poród przeżyć rodzinnie (Lewiński M., 2020, s. 51).

Następny poziom potrzeb, według teorii potrzeb, to potrzeby szacunku i uznania. Małżonkowie byli dumni z tego, że w tym okresie znaleźli czas dla siebie (Marczak M. i J., 2020, s. 38), na lekturę dobrego artykułu (Rzeszowska A., 2020, s. 49), porządki w ogrodzie (Staneccy J. i J., 2020, s. 31) czy np. zbudowanie zjeżdżalni dla dzieci (Turkosz J. i P., 2020, s. 35).

Izolacja była też czasem egzaminu z umiejętności rodzicielskich, o czym wspomniało 6 małżeństw. Do tej pory osoby te często korzystały z pomocy swoich rodziców w opiece nad dziećmi. Wprowadzenie „lockdownu” uniemożliwiło to wsparcie, musieli radzić sobie sami i pozytywnie zdali ten egzamin (Piątkowska A., 2020, s. 36). Innym sukcesem było to, że w tym czasie uczyli dzieci „dobrych nawyków”, jak chociażby zachowania porządku (Staneccy J. i J., 2020, s. 31). Innym pozytywnym doświadczeniem było zyskanie pewności, że skoro teraz sobie poradzili z edukacją domową swoich dzieci, również w przyszłości nie będą mieli z tym problemu (Rzeszowska A., 2020, s. 49).

Wśród wymienionych pozytywnych aspektów tego czasu znalazły się 4 opisy pomagania innym, co było również powodem do dumy. Małżonkowie wspominali o pilnowaniu wnuków, pomocy przy chorych (Mróz W. i S., 2020, s. 60), troski o członka wspólnoty, który niedawno stracił żonę (Rejman S., 2020, s. 62) i radości z pozyskania „słuchacza” dla Jezusa (Gierejczyk A. i P., 2020, s. 73).

Pojawiły się również 3 zapisy świadczące o braku szacunku wobec samego siebie, które w głównej mierze wiązały się z negatywną oceną siebie jako rodzica (zob. Rzeszowska A., 2020, s. 48).

Ukoronowaniem potrzeb, według Masłowa, jest potrzeba samorealizacji. Małżonkowie należący do wspólnoty Domowego Kościoła aż 12 razy wspomnieli o tym, że „czas kwarantanny” był dla nich „czasem błogosławionym” (Lewkowicz G. i A., 2020, s. 76). Był to więc czas układania „w głowie pojęć wiary, pobożności, religijności, duchowości”, uwalniania „od schematów i przywiązań do [swoich] rozwiązań i planów” oraz czas szukania „Prawdy” (M. i K., 2020a, s. 40). Był to też czas nauki szacunku dla potrzeb innych, „odrębności i wolności” drugiego człowieka (Staneccy J. i J., 2020, s. 33), czyli czas, gdy „«stary człowiek» umiera, [a] rodzi się «nowy człowiek»” (Demitraszek W., 2020, s. 80). W tym okresie małżonkowie doskonalili więc siebie przez zmianę „własnych serc i własnego małżeństwa” (Lewkowicz G. i A., 2020, s. 75), na co zwrócili uwagę w swoich artykułach 4 razy.

W tak rozumianej samorealizacji 30 razy pomagały im praktyki duchowe, takie jak modlitwa osobista, małżeńska i rodzinna. Małżonkowie

w swoich relacjach wiele razy dzieli się tym, że czas pandemii „wygospodarował” im czas na modlitwę osobistą (Łuźniak P. i P., 2020, s. 33), która przyniosła „ukojenie i pewność” (A. i P., 2020, s. 77) i że dopiero w kwarantannie potrafili tak podzielić się swoimi obowiązkami, że gdy jedno z małżonków się modliło, to drugie zajmowało się dziećmi (Staneccy J. i J., 2020, s. 32). Byli też małżonkowie, którzy adorowali Jezusa online (J., 2020, s. 67).

Oprócz modlitwy osobistej, równie ważnym elementem rozwoju osobistego, była dla nich modlitwa małżeńska. Jedno z małżeństw opisuje to następująco: „na wspólną małżeńską modlitwę nie mogliśmy znaleźć nigdy czasu, a Pan Bóg znalazł nam czas o 5.20 rano” w niedzielę, gdy czekali na otwarcie kościoła przed pierwszą Mszą św. (Lewkowicz G. i A., 2020, s. 75). Inna para, w ramach swojej modlitwy małżeńskiej, zdecydowała się w tym czasie na „nowenną pompejańską” (Płachta D. i Z., 2020, s. 63), co oznaczało wspólne odmawianie 15 tajemnic różańca przez kolejne 54 dni. Jeszcze inne małżeństwa zdecydowały się na adorację Najświętszego Sakramentu online (Talaga T., 2020, s. 56) lub przez fizyczną obecność przed Jezusem (A. i P., 2020, s. 78).

Małżonkowie dbali także o modlitwę rodzinną jako o kolejny element samorealizacji. Jej najbardziej popularną formą był codzienny różaniec rodzinny o godz. 20.30 (Walczakowie K. i M., 2020, s. 29). Inną formą był „rytuał porannej modlitwy” rodzinnej (Marczak M. i J., 2020, s. 37) czy „nabożeństwo drogi krzyżowej w domu” (Okoń A. i A., 2020, s. 52).

Małżonkowie 22 razy informowali także o tym, że ważnym elementem ich samorozwoju było korzystanie z sakramentów. Wprowadzenie ograniczeń do 5 osób na nabożeństwach uświadomiło im, jak wielkim darem i potrzebą jest dla niech uczestnictwo we Mszy św., w której wcześniejszy udział „ograniczał się w zasadzie do niedzielnej Mszy św. [...]. W nowej rzeczywistości potrafiliśmy znaleźć czas i przeżywać Eucharystię nawet codziennie” (U. i J., 2020, s. 49–50). Pomocą w tym względzie okazały się transmisje Mszy św. i rekolekcje online (Płachta D. i Z., 2020, s. 63). Dla jednej z rodzin owocem takiej Eucharystii było stworzenie domowej kapliczki – „po [...] Eucharystii na naszym stole – w centralnym punkcie mieszkania, w centrum codziennego życia – powstało coś na kształt «ołtarzyka» – przestrzeń do modlitwy i refleksji. [...] Tutaj przenieśliśmy wspólną, wieczorną modlitwę” (M. i K., 2020b, s. 43). Dla innej rodziny z kolei wielką radością było realne uczestnictwo we Mszy św., gdy w ich domu kapłan odprawił Eucharystię (Krzysztoniowie A. i G., 2020, s. 58), a dla jeszcze innej pary radością była sytuacja, gdy ich przyjaciele zmówili Mszę św. w ich intencji (D. i M., 2020, s. 53). Sytuacja pandemii w 3 przypadkach zrodziła też postanowienie, by teraz i w przyszłości jak najczęściej uczest-

niczyć we Mszy św., adorować Najświętszy Sakrament (A. i Ł., 2020, s. 61) i spowiedzi św. (M. i A., 2020, s. 77).

Czas zagrożenia był także okresem samorozwoju w wymiarze czysto ziemskim, o czym mówią 3 zapisy. Dotyczyło to rozpoczęcia studiów teologicznych (Wiatrowski T., 2020, s. 30), szkolenia „w Akademii Lokalnych Liderów Trzeźwości” (A. i P., 2020, s. 78) i ćwiczenia się w metodzie NVC (*nonviolent communication*) wobec najbliższych, czyli w metodzie porozumienia bez przemocy Marshalla Rosenberga (Stanecy J. i J., 2020, s. 33).

Czas pandemii przyniósł też pytania dotyczące wiary, sensu życia (Strużanowscy B. i T., 2020, s. 28), jakości modlitwy osobistej, małżeńskiej i rodzinnej (Rzeszowska A., 2020, s. 48) – 5 relacji. Kolejnych 17 opisów dotyczyło obaw dalszego korzystania z sakramentów wobec ograniczenia liczby uczestników na nabożeństwach w kościołach. Najczęściej wyrażały się one przez lęk czy niepewność (Rzeszowska A., 2020, s. 48), tęsknotę (Łuźniak P. i P., 2020, s. 33), smutek i lzy (A. i P., 2020, s. 77).

Dyskusja nad wynikami

Przeprowadzone badania częściowo potwierdziły postawioną hipotezę, że sytuacja epidemii koronawirusa COVID-19 negatywnie wpłynęła na realizację psychicznych potrzeb małżonków ze wspólnoty Domowego Kościoła. Okazało się bowiem, że spośród 254 wzmianek o tych potrzebach, 82 mówiły o ich deprivacji, a 172 o ich spełnieniu.

Przeprowadzone powyżej analizy pokazują, że postawiona hipoteza jest prawdziwa w odniesieniu do potrzeb fizjologicznych i bezpieczeństwa razem wziętych, gdyż 40 wzmianek dotyczących tych poziomów mówiła o ich niezaspokojeniu, a 39 o ich zaspokojeniu. Rezultaty te dowodzą, że epidemia koronawirusa COVID-19 zachwiała poczuciem bezpieczeństwa fizycznego i psychicznego, gdyż zrodziła lęk o zdrowie i życie własne oraz bliskich, o utratę pracy i o sytuację w kraju. Szukając wyjaśnienia tych wyników, poprzez odwołanie do koncepcji A. Masłowa (2006, s. 66), trzeba stwierdzić, że w tym przypadku zawiodły struktury ogólnopaństwowe. W odczuciu badanych małżeństw obostrzenia „lockdownu” nie stworzyły na tylne silnej i stabilnej sytuacji społeczno-ekonomicznej, aby brak tych potrzeb się nie pojawił, lecz co najwyżej, aby je równoważył.

Pozostałe 42 przypadki deprivacji psychicznych potrzeb małżonków, dotyczące pozostałych poziomów potrzeb z teorii Masłowa, skupiają się wokół takich wartości, jak praktyki religijne – 27 relacji i funkcjonowanie rodziny – 15 wzmianek. Z kolei potrzeby zaspokojone, w liczbie 133, z tych poziomów potrzeb, dotyczą praktyk religijnych – 77 świadectw, życia ro-

dzinnego – 32 relacje, kontaktów interpersonalnych – 19 i samorozwoju – 5 relacji.

Takie rezultaty zdają się wskazywać na to, że za negatywną weryfikacją hipotezy, w ramach potrzeb przynależności i miłości, szacunku i uznania oraz samorealizacji, stoi jednocząca filozofia życiowa badanych małżeństw (Maslow A., 2006, s. 66), która skupia się na duchowości i rodzinie. Stwierdzenie to staje się jeszcze bardziej zasadne, gdy uświadomimy sobie, że spośród 254 świadectw, dotyczących potrzeb psychicznych małżonków, 124 mówi o duchowości, a 94 o rodzinie, co daje łączną liczbę 218 relacji. Można więc stwierdzić za Maslowem (2006, s. 76–77), że dominującymi potrzebami badanych małżeństw jest bliska relacja z Bogiem i działania na rzecz rodziny.

Można zatem na podstawie przeprowadzonej analizy wysnuć wniosek, że przynależność do wspólnoty Domowego Kościoła i realizacja jego zobowiązań stanowią istotę filozofii życiowej przebadanych małżeństw, która daje im tak mocne poczucie bezpieczeństwa, że nawet w sytuacji zagrożenia koronawirusem COVID-19, większość ich potrzeb psychicznych została zaspokojona.

Przesłanka ta koresponduje z wcześniejszymi badaniami (Opalach, 2006, s. 146–147). Wynika z nich, że małżonkowie należący do tej wspólnoty i realizujący jej zasady, w stosunku do małżonków niezaangażowanych w żadną wspólnotę religijną, lepiej komunikują wzajemne oczekiwania i potrzeby oraz bardziej dążą do ich zaspokojenia. Można więc powiedzieć, że nasze badania zdają się potwierdzać funkcjonowanie tej zależności i to w tak trudnych okolicznościach, jak epidemia COVID-19.

Ostatnią przyczyną negatywnej weryfikacji postawionej hipotezy zdaje się być wysoki poziom religijności badanych małżeństw. Co prawda, w naszych analizach zmienna ta nie była kontrolowana, ale fakt, że na 172 wzmianek o zaspokojeniu potrzeb psychicznych, 92 dotyczyło praktyk duchowych, pozwala przypuszczać, iż badani małżonkowie charakteryzują się wysokim poziomem religijności.

Założenie to jest także zgodne z dotychczasowymi badaniami, na podstawie których osoby przynależące do Domowego Kościoła i wypełniające jego zasady, odznaczają się wysokim poziomem religijności w wymiarze personalnym (Opalach, 2006, s. 143–144). Taka religijność w życiu małżeńskim oznacza otwartość, empatię, wrażliwość na potrzeby współmałżonka i wspólne spędzanie czasu wolnego (Plopa, 2005, s. 234–235), czyli dotyczy tych czynników, o spełnieniu których wielokrotnie małżonkowie wspominali.

Niestety, przeprowadzone badania nie pozwalają jednoznacznie rozstrzygnąć, która z dwóch ostatnich przyczyn i w jakim stopniu zaważyła

na ostatecznym kształcie uzyskanych rezultatów. Taką pewnośc mogą dać jedynie dalsze badania, w których weźmie także udział grupa małżeństw nienależących do żadnej wspólnoty religijnej.

Zakończenie

Celem autora była weryfikacja hipotezy, że sytuacja epidemii koronawirusa COVID-19 negatywnie wpłynęła na realizację potrzeb psychicznych małżonków należących do wspólnoty Domowego Kościoła w świetle teorii potrzeb A. Masłowa. Przeprowadzone badania nie potwierdziły jednoznacznie tej hipotezy, gdyż pokazały, że spośród wszystkich 254 wzmianek o potrzebach, 82 mówi o ich niezaspokojeniu, a 172 o zaspokojeniu.

Wydaje się, że u podstaw takiego wyniku badań znajdują się następujące przyczyny. Pierwszą z nich wydaje się być brak silnych i stabilnych struktur społecznych, które zdaniem Masłowa są charakterystyczne dla krajów kultury zachodniej, a które zapewniają mieszkańcom wysoki poziom bezpieczeństwa. Brak odpowiednich zabezpieczeń ze strony państwa znajduje swoje odbicie w równowadze potrzeb niezaspokojonych i zaspokojonych, związanych z poziomem potrzeb fizjologicznych i bezpieczeństwa.

Drugim źródłem uzyskanych wyników może być przynależność badanych małżonków do wspólnoty Domowego Kościoła, która wymaga od swoich członków, aby formowali się duchowo i dbali o relacje wewnątrzrodzinne. Uzyskane wyniki dowodzą bowiem, że te dwa wymiary tworzą centrum ich filozofii życiowej, która zgodnie z koncepcją Masłowa może być źródłem poczucia bezpieczeństwa na tyle silnego, by nawet w sytuacji zagrożenia COVID-19 realizować swoje potrzeby psychiczne. Przypuszczenie to znajduje swoje podstawy we wcześniejszych badaniach, na podstawie których małżonkowie należący do tej wspólnoty charakteryzują się wysokim poziomem zaspokojenia swoich potrzeb i oczekiwań.

Trzecią przyczyną uzyskanych rezultatów zdaje się być wysoki poziom religijności badanych osób, na co wskazuje w sposób pośredni liczba zrealizowanych potrzeb, dotycząca tej sfery. Okazuje się, że religijność, zwłaszcza w jej wymiarze personalnym, pozytywnie koreluje z otwartością na potrzeby współmałżonka i pragnieniem ich zaspokojenia.

Przeprowadzone badania nie pozwalają jednakże rozstrzygnąć, w jakim stopniu, zwłaszcza dwie ostatnie przyczyny, wpływają na ostatecznych kształt wyników. Taką pewnośc mogą dać jedynie dalsze analizy, z wykorzystaniem grupy porównawczej małżonków nienależących do żadnej wspólnoty religijnej.

BIBLIOGRAFIA

- Agnieszka i Janusz, 2020, *Łaska pracy zdalnej*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 51–52.
- Ania i Łukasz, 2020, *Na nowo postawiliśmy na Niego*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 61.
- Ania i Piotrek, 2020, *Czas nam dany*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 77–78.
- Demitraszek Włodek, 2020, *Rodzi się nowy człowiek*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 80.
- Dorota i Mariusz, 2020, *Nie lekajcie się!*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 53–54.
- Gierejczyk Anna i Paweł, 2020, *Ograniczenia? A co to takiego?*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 72–74.
- Infodent24pl, Koronawirus: 219 nowych zakażeń 31 maja, <https://www.infodent24.pl/newsdentpost/koronawirus-219-nowych-zakazen-31-maja,115112.html> (12.10.2020).
- Internetowy System Aktów Prawnych, Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii (Dz.U. 2020 r., poz. 491), <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20200000491.pdf>, s. 1 (12.10.2020a).
- Internetowy System Aktów Prawnych, Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20200000522/O/D20200522.pdf>, s. 1–2 (12.10.2020b).
- Internetowy System Aktów Prawnych, Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 31 marca 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20200000566.pdf>, s. 4–6, 9 (12.10.2020c).
- Janicy Urszula i Mateusz, 2020, *Ufamy i dziękujemy*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 54.
- Jodkowscy Marysia i Edek, 2020, *Nie chcemy, aby było jak dawniej*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 65–66.
- Jurek, 2020, *Formacja przygotowała nas do pandemii*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 67–68.
- Justyna i Krystian, 2020, *Głód Eucharystii w czasie pandemii*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 74–75.
- Kasia i Jarek, 2020, *Ja Jestem – nie lekaj się!*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 66–67.
- Kozielecki Józef, 2000, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Krzysztoniowie Aleksandra i Gabriel, 2020, *Chrystus przyszedł mimo zamkniętych drzwi*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 57–59.
- Lewiński Maciej, 2020, *Czas błogosławieństw*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 51.
- Lewkowicz Gabriela i Adam, 2020, *Czas remontów*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 75–76.

- Łuźniak Patrycja i Paweł, 2020, *Kwarantanna w rodzinie – przekleństwo czy błogosławieństwo?*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 33–34.
- Madzia i Kajtek, 2020a, *Pośrodku trudu można znaleźć szczęście*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 39–42.
- Madzia i Kajtek, 2020b, *Wielka (nie tylko) Noc kontra Covid-19*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 42–47.
- Marczak Marta i Jacek, 2020, *Życie zwolniło tempo*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 37–39.
- Maslow Abraham, 2004, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. Irena Wyrzykowska, Wydawnictwo REBIS, Poznań.
- Maslow Abraham, 2006, *Motywacja i osobowość*, tłum. Józef Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ministerstwo Zdrowia, *Cztery nowe potwierdzone przypadki koronawirusa w Polsce*, <https://web.archive.org/web/20200306235057/https://www.gov.pl/web/zdrowie/cztery-nowe-potwierdzone-przypadki-koronawirusa-w-polsce> (12.10.2020a).
- Ministerstwo Zdrowia, *Pięć nowych potwierdzonych przypadków koronawirusa*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/piec-nowych-potwierdzonych-przypadkow-koronawirusa> (12.10.2020b).
- Mirka i Adam, 2020, *Wierzmy Bogu, trwamy*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 76–77.
- Moszczyński Elżbieta i Andrzej, 2020, *Rola wspólnoty w czasie zarazy*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 69–71.
- Mózgowiec Karolina, Chrzanowska Renata, Kopec Zbigniew, *22. przypadek COVID-19 w Polsce*, <https://www.mp.pl/covid19/covid19-aktualnosci/228936,22-przypadek-covid-19-w-polsce> (12.10.2020).
- Mróz Wiesława i Sylwester, 2020, *Podarowany został nam czas*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 59–60.
- Nowak Piotr, *Lockdown w Polsce: co to jest, co to znaczy? Czy zostanie wprowadzony?*, <https://www.radiozet.pl/Co-gdzie-kiedy-jak/lockdown-w-Polsce-co-to-jest-co-to-znaczy-czy-zostanie-wprowadzony> (12.10.2020).
- Okoń Asia i Arek, 2020, *Oczyszczenie i pokój serca*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 52.
- Oleś Piotr, 2003, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Opalach Cezary, 2006, *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Opalach Cezary, 2007, *Osoba a osobowość w psychologii*, w: Stanisław Bafia (red.), *W trosce o godność człowieka*, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn, s. 111–120.
- Opalach Cezary, 2018, *Warmian and Masurian Families in the perspective of Maslow's theory of needs*, Forum Teologiczne, nr 19, s. 191–204.
- Pervin Lawrence A., 2002, *Psychologia osobowości*, tłum. Marek Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Pervin Lawrence A., John Oliver P., 2002, *Osobowość. Teoria i badania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Piątkowska Aleksandra, 2020, *Czy docenimy cud Eucharystii?*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 36–37.
- Płopa Mieczysław, 2005, *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.

- Plachta Dorota i Zbyszek, 2020, *Podarunek Ojca*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 62–63.
- Rejman Stanisław, 2020, *Oparcie w wierze mnie ratuje*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 61–62.
- Rzeszowska Agnieszka, 2020, *Od niepewności do nadziei*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 47–49.
- Serwis Rzeczypospolitej Polskiej, *Ochrona przed koronawirusem*, <https://www.gov.pl/web/koronawirus/porady> (12.10.2020a).
- Staneccy Julia i Janusz, 2020, *Kwarantanna u wielodzietnych*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 30–33.
- Strużanowscy Beata i Tomasz, 2020, *Krajobraz po (?) koronawirusie*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 27–29.
- Talaga Tomasz, 2020, *Modlitwa małżonków #niechcemyrozvodu*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 54–57.
- Turkosz Joanna i Patric, 2020, *Tęsknię za przyjmowaniem Komunii*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 34–36.
- TVN24, *Premier: szkoły zamknięte na dwa tygodnie*, <https://tvn24.pl/polska/koronawirus-w-polsce-szkoly-przedszkola-i-zlobki-zamkniete-w-calym-kraju-na-dwa-tygodnie-4344016?fbclid=IwAR3fNXmzl63tIFE9Ie6UTTO6h4QdZx9WQXws7b0Dq5Lpi-2ROr4rTttYan3w> (12.10.2020).
- TVPINFO, *„Pacjent zero” opuścił szpital. Jest wyleczony*, <https://www.tvp.info/47205329/pacjent-zero-opuscil-szpital-jest-wyleczony> (12.10.2020).
- Twitter, Ministerstwo Zdrowia, https://twitter.com/MZ_GOV_PL/status/1237037259674845184 (12.10.2020).
- Urszula i Janusz, 2020, *Zakazany owoc smakuje lepiej*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 49–50.
- Walczakowie Kasia i Mariusz, 2020, *Bronimy się przed „wirusami”*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 29–30.
- Wiatrowski Tomasz, 2020, *Oś formacji w DK*, Domowy Kościół. Czerwiec-sierpień 2020. List do wspólnot rodzinnych, nr 159, s. 30.
- Wprost, *Koronawirus w Polsce. Minister zdrowia: Jest kolejny przypadek choroby*, <https://www.wprost.pl/kraj/10304919/koronawirus-w-polsce-minister-zdrowia-jest-kolejny-przypadek-choroby.html> (12.10.2020).

Barbara Rozen¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Komunikacja z osobą chorą i będącą u kresu życia – znaczenie terapeutyczne

[Communication with a Sick Person and at the End of Life – Therapeutic Importance]

Streszczenie: W artykule podjęto próbę sformułowania odpowiedzi na pytanie: Jak przez właściwą komunikację polepszyć jakość życia osoby chorej i będącej u kresu życia? Każda pomoc nie będzie wystarczająco efektywna bez nawiązania dobrej relacji z osobą potrzebującą pomocy. Sprawą kluczową jest zdolność nawiązywania z taką osobą relacji przyjacielskiej czy wręcz terapeutycznej. Właściwa komunikacja ułatwia zrozumienie osoby i współpracę oraz może motywować ją do respektowania zaleceń medycznych. Odpowiedzialność za przebieg komunikacji spoczywa przede wszystkim na osobie pragnącej tego wsparcia udzielać, dlatego przede wszystkim to ona musi być świadoma przeszkód i błędów w komunikacji, które mogą występować i których należy unikać. Zostały one w artykule omówione.

Niezbędne jest rozumienie osób będących w życiu, jakim jest choroba czy starość. Dlatego zostały omówione typowe doznania psychiczne ludzi będących w takiej sytuacji, ich potrzeby zarówno psychiczne, jak i duchowe oraz możliwości zaradzenia im. Kluczową częścią artykułu jest omówienie uwarunkowań komunikacji wspierającej opartej na afirmacji, uważności i wrażliwym reagowaniu, respektującym bogatą już wiedzę o komunikacji z osobami chorymi i w podeszłym wieku. Słuchanie i rozumienie są myślą przewodnią w relacji pomagania i wspierania osób.

Summary: The article is an attempt to answer the question: How to improve the quality of life of a sick person who is at the end of his life through proper communication? Any help will not be effective enough without establishing a good relationship with the person in need of help. The key issue is the ability to establish a friendly or even therapeutic relationship with such a person. Proper communication facilitates the person's understanding and cooperation, and can motivate him to respect medical recommendations. Responsibility for the course of communication lies primarily with the person who wants to provide this support, therefore, first of all, it is the person who

¹ Barbara Rozen, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, barbara.rozen@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-6321-0492>.

must be aware of the obstacles and errors in communication that may occur and that should be avoided. They have been discussed in the article. It is essential to try to understand people in such a difficult life situation as illness or old age. Therefore, the typical psychological experiences of people in such a situation, their mental and spiritual needs, and the possibilities of dealing with them are discussed. The key part of the article is to discuss the determinants of supportive communication based on affirmation, mindfulness and sensitive response, respecting the already rich knowledge about communication with the sick and the elderly. Listening and understanding are the keystones of the helping and supporting relationship.

Słowa kluczowe: komunikacja wspierająca; choroba; wiek podeszły; reakcje psychiczne; potrzeby psychiczne; potrzeby duchowe.

Keywords: supportive communication; illness; old age; mental reactions; mental needs; spiritual needs.

Choroba, starość i często związana z nimi niepełnosprawność oraz zależność mogą być przyczyną bólu nie tylko fizycznego, ale także egzystencjalnego i duchowego. To oznacza duże zapotrzebowanie w tym okresie życia na wsparcie psychiczne, które może przyczynić się do złagodzenia tych przykrych doznań, dać poczucie bezpieczeństwa, wzmocnić nadzieję, dodać siły do walki o zdrowie i sprawność. Czasem siły są potrzebne, by zaakceptować to, czego nie można już zmienić.

Rozmowy z osobami chorymi i będącymi u kresu życia są trudne. Komunikacja musi uwzględniać niepowtarzalność osoby i jej indywidualność – w tym tkwi wielka sztuka rozmowy. Komunikacja jest umiejętnością, której człowiek uczy się od dzieciństwa przez całe życie i może ją nieustannie doskonalić. Wiadomo, że rola słowa jest ogromna. Słowo może leczyć i może ranić, może pomóc przeżyć trudny okres w życiu, ale też może sprawić, że ciężar stanie się nie do udźwignięcia dla człowieka.

Osoby chore i będące u kresu życia mogą wywoływać u zdrowych stan niepewności i psychicznego dyskomfortu. Jednak cierpiącego człowieka najbardziej rani rezerwa, z jaką się do niego odnoszą bliscy. Jednym z powodów izolacji osoby chorej i będącej u kresu życia jest nieumiejętność bliskich znalezienia z nią wspólnego języka. Człowiek chory i w podeszłym wieku oczekuje większego zainteresowania i opieki niż wtedy, gdy zdrowie dawało mu możliwości zaspokojenia samemu swoich potrzeb.

W jaki sposób zrozumieć człowieka chorego i będącego u kresu życia? Jak się zachować wobec osoby cierpiącej, aby ją wesprzeć, a nie dokładać dodatkowego bólu? Jak i o czym rozmawiać? Takie pytania stawiają ci, którzy chcą towarzyszyć osobie będącej w tak trudnym okresie życia. Dla każdego, kto chce być wsparciem dla drugiego, istotna jest zdolność nawiązywania z nim relacji przyjacielskiej czy wręcz terapeutycznej. Każda

pomoc nie będzie wystarczająco efektywna bez nawiązania dobrej relacji z osobą potrzebującą pomocy. Właściwa komunikacja ułatwia zrozumienie osoby i współpracę, a co za tym idzie, może motywować chorego do respektowania zaleceń medycznych.

Głównym celem autorki było podjęcie próby odpowiedzi na pytania: Jak przez właściwą komunikację polepszyć jakość życia osoby cierpiącej? Jaki rodzaj komunikacji można nazwać „terapeutyczną”, która umacniałaby wewnętrznie człowieka i pomagała w aktywnym i współodpowiedzialnym uczestnictwie w tym tak trudnym etapie życia? Podjęte tu przemyślenia mogą być wskazówką i pomocą w tym, jak skutecznie komunikować się z tymi, których dotknęła ciężka choroba oraz będącymi u kresu swego życia.

1. Przeszkody i błędy w komunikacji z osobami chorymi i w podeszłym wieku

Zgodnie z teorią komunikacji trzy elementy tworzą system komunikacji: osoba nadawcy, kanał komunikacyjny, przez który przechodzi przekaz, i osoba odbiorcy. W literaturze są one szeroko omawiane i jasno wynika z badań, że wiele czynników wpływa na skuteczność komunikacji międzyludzkiej². W sytuacji osób chorych i w podeszłym wieku przeszkód w porozumiewaniu się jest więcej, niż w sytuacji osób zdrowych i pełnosprawnych. Zakłócać komunikację mogą różne czynniki: zewnętrzne w postaci szumu fizycznego, np. pracującego jakiegoś sprzętu, głośnych rozmów z zewnątrz; szumu psychicznego, np. wszystkich wewnętrznych zaburzeń uwagi u odbiorcy; szumu semantycznego, czyli trudności w zrozumieniu informacji u odbiorcy; szumu fizjologicznego wynikającego z czynników biologicznych (Janowicz A. i in., 2014, s. 16–18). Wraz z wiekiem pogarsza się percepcja wielu zmysłów, osłabiona jest sprawność, spowolniona zdolność reagowania na bodźce, są większe trudności w przystosowaniu się do nowego środowiska. Zmiany zachodzące w starzejącym się organizmie

² Jedną z teorii psychologicznych wyjaśniających uwarunkowania i przyczyny zakłóceń w porozumiewaniu się jest analiza transakcyjna stworzona przez amerykańskiego psychiatrę Ericka Berne'a. Opisuje przebieg procesu porozumiewania z zależności od zajmowanej postawy wewnętrznej: rodzica, dziecka i dorosłego. E. Berne twierdzi, że na nasze „Ja” składają się trzy osoby: rodzic, dorosły i dziecko. Codziennie do głosu dochodzą wszystkie trzy części „Ja” i każda z nich ma wpływ na to, jak się zachowujemy, w jaki sposób nawiązujemy relacje. Nasz sposób porozumiewania się z innymi będzie przybierał wyraźnie różne formy w zależności od tego, jaką wewnętrzną rolę przyjmujemy: rodzica, dorosłego czy dziecka. Poznanie i zrozumienie tych uwarunkowań może wydatnie pomóc w unikaniu błędów i nawiązywaniu relacji efektywnych (zob. McKay M., Davis M., Fanning P., 2002, s. 84–90).

sprawiają, że osoby mają także utrudnioną zdolność uczestniczenia w rozmowie z udziałem większej liczby osób (Kilch-Rączka A., 2001, s. 158–159). W komunikacji międzypersonalnej niemożliwe jest wyeliminowanie wszystkich przeszkód, ale znacząca jest sama świadomość ich występowania.

U osoby zdrowej komunikującej się z chorymi mogą się ujawnić przeszkody wewnętrzne, które wynikają głównie z odmiennych postaw i poglądów. Są to przede wszystkim: osądzanie, decydowanie za osobę potrzebującą wsparcia, uciekanie od jej problemów albo pochopne udzielanie rad, nakazywanie, moralizowanie, ostrzeganie, upominanie, wypominanie osobie jej odpowiedzialności i winy za stan zdrowia, pouczanie, wypytywanie o sprawy, o których osoba nie chce rozmawiać (Janowicz A. i in., 2014, s. 44–48). Chory może zamknąć się na relację z osobą, której poglądy są sprzeczne z jego poglądami i która posługuje się stereotypami myślowymi, ma krytyczne nastawienie do chorego. Takie wewnętrzne nastawienia, nawet niewypowiedziane wprost, będą ujawniać się na poziomie komunikatów pozawerbalnych (Janowicz A. i in., 2014, s. 50). Niespójność komunikatów słownych i pozasłownych jest istotną przeszkodą w procesie porozumiewania się, gdyż podważa wiarygodność rozmówcy. Jeszcze inne mogą być bariery w relacji chorego z personelem medycznym: dystans kulturowy i społeczny, ograniczenia spowodowane niepełnosprawnością zmysłową pacjenta, jego negatywny stosunek do personelu medycznego, sprzeczność przekazywanych informacji (Posłuszna M., 2014, s. 98).

Drastycznym przejawem niewłaściwych zachowań osób bliskich bywa uniemożliwianie dzieciom kontaktu z nieuleczalnie chorym. K. de Walden Gałuszko stanowczo stwierdza, że jeżeli w rodzinie chorego jest dziecko, to żelazną zasadą, która powinna zawsze obowiązywać, jest nieizolowanie dziecka, mówienie mu o chorobie, a także przygotowanie do rozstania (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 54). Innym błędem jest gromadzenie się zbyt wielu osób przy chorym, które opowiadają o różnych sprawach, żeby „przestał myśleć o chorobie” – to jednak męczy i denerwuje chorego. Szczególnie uciążliwy jest hałas, np. telewizor lub radio włączone cały dzień. Człowiek chory i w podeszłym wieku potrzebuje ciszy i spokoju, a w związku z tym trzeba kontrolować częstotliwość i czas trwania spotkań.

Do wielu nieporozumień dochodzi w kwestii jedzenia. Opiekun bywa czasami przekonany, że chory powinien dużo jeść, bo „musi mieć siły”. Tymczasem chory, zwłaszcza w stanie ciężkim, ma zwykle słaby apetyt, odczuwa nawet wstręt do wielu „pożywnych” potraw i wmuszanie nadmiernych ilości jedzenia jest dla niego prawdziwą udręką – mija się z celem (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 53; Buss T., 2008, s. 85). Poważnym błędem jest odmowa rodziny na propozycję odwiedzin księdza, bo „pomyśli, że to już koniec”. Doświadczenie pokazuje, że więcej oporów i lęków ma

rodzina, aniżeli sam chory, który jeśli jest wierzący i praktykujący, zwykle propozycje tego rodzaju przyjmuje bardzo chętnie.

Błędne oraz irytujące chorego jest zdawkowe uspokajanie, które ks. J. Kaczkowski nazwał „pocieszactwem”, np.: „Nie martw się, wszystko będzie dobrze”, „Zobaczysz, po tym lekarstwie staniesz na nogi”, „Wkrótce będziesz wracał do zdrowia”, „Nie płacz, wszystko się jakoś ułoży”, „Jesteś silny, pokonasz tę chorobę”. Niestety, nie siła woli chorego decyduje o rozwoju jego choroby, ale skuteczność terapii, chociaż, jak zaznaczał autor, nastawienie ma wpływ na stan emocjonalny, to jednak na samą walkę z chorobą niekoniecznie (2016, s. 100). Także błędne jest minimalizowanie i „normalizacja” uczuć, wyrażająca się w sformułowaniach typu: „To zupełnie normalne, że jesteś zdenerwowany w takiej sytuacji”, „Wszyscy boją się tego zabiegu, ale to naprawdę głupstwo”. Człowieka chorego wcale nie pociesza opinia, że jego lęk jest „normalny”, a myśl, że „wszyscy” zachowują się tak jak on, wywołuje raczej stan rozdrażnienia (De Walden-Gałuszek K., 2000, s. 38).

W sferze niewerbalnej błędem podstawowym w zachowaniu jest pośpiech wyrażający się np. w spoglądaniu na zegarek, nerwowych ruchach, przyśpieszaniu odpowiedzi. Pośpiech i nerwowość potrafią chorego skutecznie zablokować, podobnie jak mowa ciała osoby towarzyszącej wyrażająca brak empatii (zamknięta postawa, unikanie wzroku i dotyku, bezosobowa mina, brak uśmiechu).

Wszelkie trudności i braki w zakresie porozumiewania się, nierzadko także marginalna pozycja w rodzinie, utrudniają realizację potrzeb i pragnień osoby chorej i wywierają destrukcyjny wpływ na jej osobowość. Najgorsze, co może spotkać osoby chore i będące u kresu życia choćby z powodu wieku, to izolacja i brak rozmowy z nimi. Taka sytuacja wyzwała w nich poczucie lęku i zagrożenia, a jeśli do tego dojdzie nieumiejętność panowania nad emocjami, wówczas potęguje się zagubienie, bezradność, osamotnienie, niedowartościowanie.

2. Zrozumieć osobę chorą i w podeszłym wieku

Zrozumieć człowieka przeżywającego chorobę lub borykającego się z trudnościami wynikającymi z podeszłego wieku wymaga wczucia się w jego dotkliwą, niechcianą sytuację, zakłócającą dobrą kondycję i samopoczucie. Często człowiek w takiej sytuacji zamyka się w sobie, koncentruje na swoich dolegliwościach i ograniczeniach, staje się egocentryczny, „ma skłonność do absolutyzowania swojego położenia – wydaje mu się, że on cały jest chory i zagrożona jest cała jego egzystencja” (Galarowicz J., 2014,

s. 142). Choroba jest jednak tylko jednym z elementów ludzkiego życia, ale by móc to dostrzec, potrzebna jest życzliwa obecność osób bliskich, rozumiejących chorego i troszczących się o niego.

Przeżycia człowieka związane z chorobą i starością mają charakter indywidualny, co sprawia, że nikt nie może dogłębnie wczuć się w sytuację takiej osoby. Dlatego można powiedzieć, że doświadczenie samotności jest jednym z najbardziej dotkliwych przeżyć w tym tak trudnym okresie życia. Człowiek chory, przykuty do łóżka lub zmuszony stanem fizycznym do pozostawania w domu, potrzebuje szczególnie dobrych relacji z bliskimi. Pragnie akceptacji i życzliwości, boleje nad własną nieużytecznością. Właściwa troska o rozpoznanie oraz zaspokojenie potrzeb psychicznych i społecznych osób chorych czy będących u kresu życia przyczynia się w znacznym stopniu do poprawy jakości ich życia.

Sfera emocjonalna i typowe reakcje psychiczne

W życiu człowiek jest zaskakiwany różnymi sytuacjami, które są niezgodne z jego oczekiwaniami, co wywołuje reakcje emocjonalne o różnym nasileniu. Najczęstszą przyczyną negatywnych reakcji uczuciowych jest stres związany z rozpoznanieniem choroby, niepewnością rokowania lub złym rokowaniem, a także z dolegliwościami fizycznymi towarzyszącymi chorobie i starości.

Do nasilenia tych przeżyć może przyczynić się brak wsparcia i dobrych kontaktów z rodziną oraz niesatysfakcjonująca komunikacja z personelem medycznym. U wszystkich będących w tak trudnym okresie życia można zaobserwować mieszanie intensywnych uczuć: lęku, gniewu, przygnębienia lub rozpacz, występujących naprzemiennie i przeplatanych przebłyсками nadziei. Dość powszechną reakcją emocjonalną jest także poczucie małej wartości, a także poczucie winy. Zwykle towarzyszą tym emocjom trudności ze skupieniem uwagi, zaburzenia pamięci, bezsenność, brak łaknienia i wiele innych zaburzeń wegetatywnych (De Walden-Gałuszko K., 1992, s. 12–14). Silne negatywne emocje mogą łatwo wywołać ostry wrzód żołądka lub dwunastnicy – stwierdza H. Sych, lekarz anestezjolog (2001, s. 10–11). Warto pamiętać, że mimo dobrych intencji ze strony osób bliskich można popełnić wiele błędów, które utrudnią sytuację emocjonalną chorego. Traktuje o tym pierwszy paragraf tego artykułu.

Ludzie chorzy i starzy ze względu na swoje wielorakie ograniczenia potrzebują w dużym stopniu ciepłego, życzliwego, dającego poczucie bezpieczeństwa kontaktu uczuciowego. Należy podkreślić, że ciężka, zaawansowana choroba, a także niepełnosprawność spowodowana wiekiem, wyzwala zazwyczaj lub pogłębia u człowieka postawę egocentryczną, która

wyraża się najczęściej oczekiwaniem na wyrazy akceptacji, sympatii i miłości ze strony otoczenia. Chory koncentruje się nadmiernie na swoich przeżyciach, a zamyka na potrzeby i przeżycia innych (Galarowicz J., 2014, s. 142). Rozumiejąc to wszystko i uwzględniając potrzeby natury uczuciowej tej osoby, łatwiej będzie można nawiązać z nią kontakt, lepiej ułożyć się wzajemne stosunki, a to uczyni opiekę bardziej skuteczną.

Choroba, zwłaszcza w początkowym etapie, to czas kryzysu dla chorego i jego rodziny. Nic dziwnego, że u chorego pojawia się wiele nowych emocji i zachowań, które początkowo mogą być trudne do zrozumienia i zaakceptowania przez bliskie mu osoby. Tymczasem pewne reakcje psychiczne są charakterystyczne, można powiedzieć, standardowe, gdy człowiek choruje albo doświadcza niedogodności wieku podeszłego i jego dotychczasowe życie ulega dużym zmianom. Pojawiają się wówczas reakcje uczuciowe należące do grupy uczuć negatywnych, a więc przykrych, naruszających dobre samopoczucie człowieka: lęk, przygnębienie, gniew, poczucie winy, poczucie małej wartości, niespełnienie, rozżalenie, świadomość przemijania. Często niezrozumiałe reakcje i zachowania osób chorych i będących u kresu życia to nic innego, jak mechanizmy obronne, które automatycznie uruchamiają się, aby pomóc psychice pokonać kryzys i zaadaptować się do nowej sytuacji. Jest to złożona problematyka, jednak ramy artykułu nie pozwalają na jej szersze omówienie³.

Choroba wyzwala przede wszystkim lęk. Jest to reakcja uczuciowa będąca odpowiedzią na zagrożenie, na możliwość utraty jakiejś ważnej wartości (zdrowia, życia) lub na perspektywę znalezienia się w nieznanej sytuacji. Lęk jest objawem rzadko wyrażanym słowami. Składa się na to wiele przyczyn⁴. O istnieniu lęku można się najczęściej domyślać pośrednio, z przekazów niewerbalnych⁵.

³ Do najczęstszych mechanizmów obronnych pojawiających się w reakcji na zagrażającą sytuację należą: zaprzeczenie – osoba neguje istnienie choroby; tłumienie – osoba werbalizuje brak lęku czy obaw, gdyż jest na wszystko przygotowana; wyparcie – chory nie chce nic wiedzieć o swojej chorobie, chce zapomnieć, że jest chory; projekcja – osoba przenosi lęk na inny organ niż ten objęty chorobą; racjonalizacja – chory szuka rozsądnych argumentów dla obserwowanych objawów lub zdarzeń w celu ukrycia przed samym sobą ich prawdziwej przyczyny (De Walden-Gałuszek K., 2000, s. 12, 46–47; Janowicz A. i in., 2014, s. 87–91).

⁴ K. de Walden-Gałuszek pisze, że chorzy wstydzą się przyznawać do lęku, gdyż jak twierdzą „boją się tylko dzieci, a ja jestem dorosły”. Czasami, nieprzyzwyczajeni do samoobserwacji, nie potrafią sami dobrze zrozumieć i opisać stanu, który przeżywają (De Walden-Gałuszek K., 2000, s. 9).

⁵ Świadczą o tym przykładowo: nadmierne akcentowanie objawów somatycznych, niewspółmiernie do stanu rzeczywistego; szczególne zachowanie chorych: pobudzenie ruchowe, unikanie spojrzeń, ostrożne wypowiedzi, podchwytliwe pytania, ostentacyjnie dobry nastrój czy nawet czarny humor (dowcipy o śmierci itp.); zaburzenia wegetatywne: przyspieszone tętno i oddech, wrażenie duszności, suchość w ustach, brak apetytu, trudności w zasypianiu i wiele innych (De Walden-Gałuszek K., 2000, s. 9; Janowicz A. i in., 2014, s. 99–100).

Istotnym elementem przystosowania do choroby jest „przepracowanie” trudnych emocji. Zmniejszeniu uczucia lęku sprzyja szczegółowa analiza przyczyn i warunków jego powstawania. Chory w tej analizie zostaje ustawiony jakby w pewnej odległości od własnego lęku. Trzeba o lęku rozmawiać i skłonić chorego do ekspresji lęku, aby wyrzucił na zewnątrz to, co go niepokoi. Można też zaproponować odpowiednią lekturę. W pracy nad lękiem bardzo ważne jest budzenie nadziei, gdyż jest ona przeciwieństwem lęku. Wszelkie działania skłaniające chorego do oczekiwania czegoś dobrego w przyszłości zmniejszają jego lęk. Nadzieja leży u podstaw optymistycznego stosunku do życia, mobilizuje do działania, ułatwia znoszenie trudności i jest istotnym elementem dobrej jakości życia (De Walden Gałuszko K., 2000, s. 11, 46). Poprzez takie zachowania możliwe jest „rozproszenie” lęku, zmniejszenie siły jego oddziaływania.

Gniew to także częste uczucie pojawiające się jako reakcja na „nieprawidłowość” spowodowaną chorobą. Następstwem gniewu mogą być zachowania agresywne, oskarżanie, bunt. Należy pozwolić „wybrzmieć” tej agresji, gdyż stłumiona jest nieobliczalną energią budzącą lęk u innych. „Wybrzmienie” powoduje oswojenie agresji (De Walden-Gałuszko K., 1992, s. 12). Po dokładnym przeanalizowaniu przyczyn trzeba próbować ukierunkować uwagę osoby doświadczającej gniewu na niedaleką przyszłość, zachęcając do aktywności. „Przepracowany” gniew mobilizuje do wysiłku, co ma ogromne znaczenie w rehabilitacji (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 47). Przede wszystkim należy uznać prawo chorego do bycia zdenerwowanym, rozdrażnionym.

Bardzo częstym objawem obserwowanym u chorych, ale rzadko werbalizowanym, jest poczucie winy. Choroba jest złem, jest zakłóceniem istniejącego ładu, musi zatem mieć swoją przyczynę, stąd tak częste szukanie przez chorego powodów choroby w sobie, że np. nie zrobił tego, co do niego należało, albo że mało kochał swoich bliskich. Obwinianie się wzmaga także przekonanie o własnej niepotrzebności, rodzi się świadomość ciężaru dla rodziny lub otoczenia (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 10). Jeśli chory zmaga się z własnym poczuciem winy, to istotna jest rozmowa na ten temat z przyjacielem lub osobą duchowną. Trzeba skłonić chorego do wypowiedzenia swoich przeżyć i myśli, aby następnie spróbować wspólnie spojrzeć na dany problem z innej perspektywy. Ksiądz Józef Tischner podpowiada, że „poczucie winy, wbrew pozorom, nie świadczy przeciwko człowiekowi, lecz za człowiekiem. Sygnalizuje ono piękno jego dążeń, wielkość jego marzeń, prawość poczynań” (Tischner J., 1976).

Przygnębienie to kolejna przykra reakcja uczuciowa, będąca odpowiedzią na pewność utraty jakiejś wartości przewidywanej lub dokonanej – wyraża się długotrwałym stanem smutku. W przygnębieniu, podobnie

jak przy innych trudnych emocjach, przepracowanie polega na badaniu przyczyn oraz okoliczności powodujących ten stan uczuciowy. Trzeba zachęcać osobę przygnębianą do ekspresji werbalnej tego stanu i nie hamować oznak niewerbalnych, np. płaczu, który przynosi ulgę (De Walden-Gołoszko K., 2000, s. 46). Warto sobie uświadomić, że przygnębianie rzadko dopada ludzi aktywnych, optymistycznie nastawionych do życia, dążących do celu i wierzących w sukces, zaś ma przystęp do osób biernych, stawiających sobie za cel wyłącznie uniknięcie porażki. Praca powinna zmierzać w kierunku aktywizowania chorego. Trzeba proponować i umożliwiać realizację łatwych celów na niezbyt odległą przyszłość. Osiągnięcie małego sukcesu staje się zachętą do dalszej pracy, np. najpierw posiedzieć kilka minut na łóżku, a potem w fotelu, następnie przejść się po pokoju i dopiero wtedy wykonać właściwe zadanie: pójść samodzielnie do toalety (De Walden-Gołoszko K., 2000, s. 46).

Z powyższych rozważań wynika, że najskuteczniejszą metodą na zredukowanie trudnych emocji jest rozmowa. Umożliwienie choremu wypowiedzenia się, wskazania, co go martwi, a co jest przyczyną lęków, niepokojów czy złości może pomóc w uwolnieniu się z napięcia emocjonalnego, uniemożliwiając ich się kumulowanie. Trudne, bolesne emocje nie znikną, jeśli chory będzie je ukrywał, zaprzeczał im, odwracał od nich uwagę. Nawet zepchnięte w podświadomość, też będą oddziaływać, szkodząc zarówno psychice, jak i ciału. Odreagowanie emocji przez wypowiedzenie się, wykrzyczenie, wypłkanie wobec osoby życzliwej, zaufanej, przynosi efekt oczyszczający, uwalniający z napięcia. Takie dzielenie się swoimi emocjami ma charakter psychoterapeutyczny. Trzeba jednak pamiętać, że nie wolno zmuszać do dzielenia się swoimi przeżyciami. Każdy ma swój indywidualny rytm zmagania się ze stresem i trzeba to uszanować. Czasem wystarczy obecność przy chorym, bliskość, milczenie będące wyrazem afirmacji jego stanu wewnętrznego, ale także jego samego takim, jakim jest (Janowicz A. i in., 2014, s. 103–104; Johnston Taylor E., 2008, s. 83–84).

Pomoc w rozpoznawaniu i nazywaniu własnych stanów emocjonalnych przez chorego jest jednym ze sposobów wsparcia go, by umiał lepiej rozumieć siebie i radził sobie z tym, co przeżywa przy wydatnej pomocy drugiej osoby. Nad emocjami człowiek może zapanować i nie dopuścić, żeby kierowały jego zachowaniami i wpływały na całość życia.

Psychiczne i społeczne potrzeby osób

Podstawowa potrzeba, jaką jest zachowanie życia, w chorobie zostaje poważnie zagrożona. Choroba zwykle przerywa pracę zawodową człowieka, co zmienia jego pozycję w rodzinie i lokalnej społeczności. Chory po-

strzeża siebie jako osobę zależną od innych, mniej przydatną, mniej wartościową. Dużą frustrację wzbudza brak możliwości samorealizacji i ograniczenie kontaktów społecznych. Zmniejsza się u chorego poczucie kontroli nad własnym życiem, co burzy jego poczucie bezpieczeństwa. Jeśli najbliżsi nie zauważają istnienia tych potrzeb i nie próbują pomóc choremu w ich zaspokojeniu, wówczas narastają w nim uczucia negatywne: lęk, smutek, przygnębienie, złość, a to wszystko sprzyja powstawaniu konfliktów i sytuacja chorego jeszcze bardziej się pogarsza (Janowicz A. i in., 2014, s. 85).

Starając się o poprawę realnej sytuacji osób chorych i będących u kresu życia, trzeba znać i uwzględniać w codzienności ich podstawowe potrzeby biologiczne, psychiczne i społeczne. Człowiek swoje potrzeby zaspokaja przez własną aktywność albo przez aktywność innych ludzi. Choroba i podeszły wiek bywają utrudnieniem w zaspokajaniu potrzeb własnych. Jest to duży problem dla osoby uzależnionej od opieki innych.

U osoby chorej najważniejsze, ale też najłatwiejsze do zaspokojenia, stają się ponownie (jak u dzieci) potrzeby biologiczne: jedzenia, snu, a zwłaszcza komfortu fizycznego. Drugą ważną potrzebą staje się potrzeba poczucia bezpieczeństwa (fizycznego i psychicznego), nabierająca szczególnego znaczenia w sytuacji zagrożenia życia – pochodząca z popędu samozachowawczego (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 31). Ważne są także potrzeby społeczne, ale ich zaspokajaniem można się zająć po realizacji wymienionych wcześniej.

Choroba i wiek podeszły są wielkim zagrożeniem dla poczucia wartości, a niekiedy także godności osoby. Poczuciem wartości mogą zachwiać ograniczenia fizyczne, warunki leczenia, sposób odnoszenia się do osoby przez personel medyczny, a także bliskich. Zachwianie poczucia wartości sprawia, że człowiekowi zaczyna brakować wewnętrznego oparcia (Motyka M., 2001, s. 238). Poczucie własnej wartości wpływa na subiektywną ocenę trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się dana osoba, odbija się na nastroju i w dużym stopniu określa sposób jej zachowania się. Dlatego tak bardzo ważne jest traktowanie z szacunkiem chorego przez personel medyczny i osoby mu towarzyszące. Głębokie wewnętrzne nastawienie do chorego jako kogoś wyjątkowego, jedyne, niepowtarzalnego, godnego afirmacji i miłości, znacząco pomaga choremu w całym procesie leczenia, w rozwoju wewnętrznych możliwości i w przeżywaniu swojego życia (Macario L., Rocchi M., Fanning P., 2002, s. 110).

Dodajmy, że tak ważne dla osób chorych i będących u kresu życia poczucie bezpieczeństwa związane jest początkowo ze skuteczną opieką medyczną, ale w późniejszym etapie najważniejszą rolę pełnią bliscy i osoby ważne dla chorego ze swoją stałą, życzliwą i ciepłą obecnością. Chory wie,

że będą nim się opiekować do samego końca. To oni wspierają jego nadzieję, okazując mu szacunek w różnorodnych komunikatach werbalnych i pozawerbalnych, potwierdzających, że nadal jest dla nich bardzo ważny, oraz pomagając w realizacji realnych i możliwych do osiągnięcia celów, które są bezpośrednio związane z nadzieją chorego (Janowicz A. i in., 2014, s. 125–126). Są to często drobne, codzienne sprawy: sposób podania posiłku i karmienia chorego, wyjście z nim na spacer na wózku lub przesunięcie łóżka w kierunku balkonu, przeczytanie choremu fragmentu książki, oglądanie zdjęć, także wspólna modlitwa z chorym i za chorego oraz jego rodzinę i bliskich.

Stosunkowo mniej ważne dla osoby ciężko chorej stają się potrzeby „najwyższe”, jak potrzeba piękna, prawdy i sprawiedliwości (nawet jeśli wiele one dla niej znaczyły, gdy była zdrowa). Pewnym wyjątkiem od tej reguły są potrzeby religijne, chociaż i ich rola nie wzrasta automatycznie, ale pozostaje raczej w związku z intensywnością życia religijnego osoby przed chorobą (Buczkowski K., Rogiewicz M., 2009, s. 100–101).

Potrzeby osób chorych i będących w podeszłym wieku trzeba traktować tak samo poważnie, jak swoje własne, respektując niepowtarzalną osobowość, wolność i godność każdej osoby. To wszystko tworzy właściwy klimat dla rozwoju osobowego i duchowego nie tylko osoby cierpiącej, ale także tej, która jej towarzyszy w chorobie czy starości.

Duchowo-religijne potrzeby osób

Religia dla ludzi wierzących ma olbrzymie znaczenie, ale jak napisał Jan Paweł II problemy i cierpienia człowieka „wystawiają na próbę jego odporność psychofizyczną, a nawet wstrząsają samymi podstawami wiary” (JP II, 1999, 2). Lęk przed utratą życia, lęk przed nieznanym, przed tajemnicą śmierci i obawa o utratę życia wiecznego, mogą być rozproszone jedynie darem głębokiej wiary. Zostało udowodnione, że ludzie wierzący łatwiej znoszą choroby i związane z nimi cierpienie, a także łatwiej znoszą myśl o odejściu z tego świata. O mocy modlitwy i wpływie modlitwy na jakość życia chorych świadczy wielu: rodzina, pielęgniarki, lekarze (Kaptacz A., Chałupka A., 2005, s. 78–79; Łuczak J., 1988, s. 82). Badania potwierdzają, że w walce z bólem u chorych hospitalizowanych, drugą co do skuteczności metodą leczenia bólu, po środkach przeciwbólowych, jest modlitwa (Buczkowski K., Rogiewicz M., 2009, s. 104).

Wiktor Frankl, austriacki psychoterapeuta, więzień obozów koncentracyjnych, na podstawie swoich doświadczeń z wszechobecnym cierpieniem i oddziaływaniem sił zła, stwierdził, że człowiek jest w stanie wiele znieść, jeżeli wie, że jego życie – nawet pełne trudności i cierpienia – ma

jakiś sens. Udowadniał tezę, że człowiek jest pierwotnie silnie ukierunkowany na dążenie do sensu i celu w życiu. Żeby miał po co żyć, musi dostrzegać sens i wartość życia. To dążenie, jak twierdził, jest najgłębszym dynamizmem człowieka (Frankl V. E., 2008). W chorobie i starości człowiek stawia wielkie fundamentalne pytania, a dotyczą one najczęściej sensu tego, co go spotkało. Pytania takie są zasadne i wypływają z samej głębi ludzkiej natury, racją istnienia człowieka jest bowiem życie sensowne. Dostrzeżenie sensu choroby może być trudne, a nawet niemożliwe. „Czy jednak wolno się nam zamknąć na prawdę, że przed nami żyło wielu Hio-bów, którzy odkryli światło – sens choroby i dali temu świadectwo?” – pyta Jan Galarowicz (2014, s. 154–155). Choroba i różnorakie cierpienia prowadzą do odkrycia w sobie wewnętrznego człowieka, stawiają go bowiem w obliczu spraw ostatecznych, eschatologicznych. Jednak nawet najbardziej pogodzeni z losem chorzy liczą jeszcze na możliwość odwrócenia sytuacji, drzemia w nich „okruchy nadziei”. Ta nadzieja pozwala zachować spokój, znosić wszelkie badania, a także cierpienie (Kübler-Ross E., 2007, s. 148–149). Wzmacnianie nadziei jest zbliżone do wzbudzania wiary chorego w umiejętności lekarza, w skuteczność metod leczenia, ale także głębszy sens tego, czego doświadcza i czego nie rozumie. Ten rodzaj wiary może go otworzyć na tajemnicę swego bytu i bytu potężniejszego od człowieka, czyli Boga (Motyka M., 2001, s. 237). Człowieka pociesza myśl, „że dzięki duszy duchowej przeżyjemy nawet własną śmierć” (JP II, 1999, 2). Wiara odsłania przed człowiekiem horyzont nieśmiertelności, czyli nadzieję, która – jak zapewnia św. Paweł – zawieść nie może (por. Rz 5,5). Nadzieja chorego ma wtedy swoje źródło w wierze w nieśmiertelność duszy, wskazując perspektywę zmartwychwstania na końcu czasów (por. Rz 5,5).

Niezmiernie ważne jest dostrzeżenie duchowo-religijnych potrzeb chorego. Dla osoby chorej i będącej u kresu życia szczególnie ważne stają się sakramenty święte: pokuty i pojednania, namaszczenia chorych, Eucharystia. Dla chrześcijanina udział w Eucharystii jest centralnym wydarzeniem w jego życiu jako szczególny czas i miejsce spotkania z Bogiem. Eucharystia otwiera człowieka na przyszłość zarówno doczesną, jak i wieczną, jest zapowiedzią powtórnego przyjścia Chrystusa i zapowiedzią wiecznej uczyty w Królestwie Niebieskim. Eucharystia ukazuje, że uczestniczący w niej człowiek przynależy w pewnym sensie do innego, przyszłego świata. Treści te umacniają nadprzyrodzoną cnotę nadziei (Bartoszek A., 2005, s. 16–17). Człowiek niewierzący może pośredniczyć w spotkaniu osoby wierzącej z Bogiem, jeśli wie, że zagadnienia wiary i religii mają dla niego szczególne znaczenie. Może pomóc w uczestnictwie we Mszy świętej czy w przyjęciu Komunii świętej albo wcześniej w przystąpieniu do sakramentu pokuty.

Większość chorych modli się, rozważa Pismo święte, medytuje. Jeśli osoba towarzysząca choremu chce się z nim modlić, to tym samym przekazuje mu, że dla niej – jak i dla osoby, którą się opiekuje – potężnym źródłem nadziei jest Bóg. Można zapytać chorego, czy chciałby pomodlić się wspólnie, szanując jego odmowę. Dobrze jest zorientować się, które modlitwy lubi chory i w jaki sposób lubi się modlić. Jeśli chory jest wierzący, ale nie wyraża chęci wspólnej modlitwy, można zapewnić go o modlitwie za niego poza jego osobą (Johnston Taylor E., 2008, s. 113–115). Ks. Jacek Salij pisze: „Z doświadczenia wiem, z jak wielką wdzięcznością człowiek ciężko chory, który już nie ma siły nawet na to, żeby się modlić, przyjmuje podpowiedź, że w jego sytuacji prawdziwą modlitwą będzie samo tylko spojrzenie na wizerunek Ukrzyżowanego czy na obraz Matki Bożej, albo samo tylko trzymanie w ręku różańca” (Salij J., 2001, s. 121–122). Profesor J. Łuczak, lekarz mający wybitne zasługi w zakresie rozwoju opieki paliatywnej, niejednokrotnie pisał i mówił o ogromnym znaczeniu religii w zmaganiu się z chorobą czy starością (Łuczak J., 1998, s. 73–83).

Więź chorego z Bogiem jest niewątpliwie wsparciem w radzeniu sobie z chorobą. Trudno zrozumieć sens cierpienia, ale wierzący w Boga dostrzegają jej głębszy sens mimo wszystko, dostrzegają jakąś celowość przeżywanych tragedii, chociaż tego nie rozumieją. Wiara w sens cierpienia i nagrodę w niebie daje poczucie celowości.

Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) uznaje, że choroba i związane z nią cierpienie zawsze należały do najważniejszych problemów, z którymi borykał się człowiek (KKK 1500). Choroba wywołuje w człowieku różne przykre stany: niepokój, zamknięcie się w sobie, rozpacz, bunt przeciw Bogu, który wydaje się nieobecny albo obojętny na zło, cierpienie i niesprawiedliwość doświadczaną przez człowieka. Te ludzkie doświadczenia wybrzmiewają w Katechizmie, czytamy w nim, że „świat, w którym żyjemy, bardzo często wydaje się daleki od tego, o czym zapewnia nas wiara” i to może ją zachwiać (KKK 164). Choroba i doświadczenie cierpienia wystawiają wiarę człowieka na próbę, ale Bóg Ojciec objawił „swoją wszechmoc w sposób najbardziej tajemniczy w dobrowolnym uniżeniu i zmartwychwstaniu swego Syna, przez które przezwyciężył zło” (KKK 272). W tym dokumencie Kościoła, będącym wykładnią doktryny wiary katolickiej, czytamy także, że choroba „może być też drogą do większej dojrzałości, może pomóc lepiej rozeznaczyć w swoim życiu to, co nieistotne, aby zwrócić się ku temu, co istotne. Bardzo często choroba pobudza do szukania Boga i powrotu do Niego” (KKK 1501). Człowiek głęboko wierzący wie, że zmierza ku życiu, którego teraz jeszcze nie widzi. Wiara jest zapowiedzią dóbr przyszłych, daje pewność, której nie można udowodnić, ale za tą pewnością stoi Bóg, który na pewno słowa dotrzyma. Wiara daje pokój

serca, płynący z przekonania, że człowiek jest w rękach Boga. Każdy powinien oczywiście dbać o zdrowie, o życie, ale nie odejdzie z tego świata wcześniej, niż Pan Bóg na to pozwoli. Taka wiara pomaga znosić dolegliwości i cierpienia, ale także wzmacnia poczucie własnej wartości i godności (Drożdż M., 2010, s. 148–149). Papież Benedykt XVI napisał: „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest życiem i miłością, wówczas mamy życie. Wówczas żyjemy” (Benedykt XVI, 2012, s. 28). Tak wielką nadzieją, która przetrwa wszystkie zawody i podtrzymuje całe życie, może być tylko Bóg.

Z pewnością religia jest czynnikiem kształtującym postawę osoby chorej i będącej u kresu życia wobec własnej trudnej sytuacji bytowej. Taki okres życia może być dla człowieka ostatnim czasem na uporządkowanie życia ziemskiego, swoich relacji z bliskimi, napisanie testamentu, przyjęcie sakramentów świętych i kierowanie swoich myśli ku życiu, do którego zmierzał przez całe swoje życie, a teraz jest u granicy przejścia. Rodzina i ludzie opiekujący się osobą chorą i będącą u kresu życia mogą bardzo pomóc jej w tym, by na swoje życie popatrzyła w perspektywie spraw ostatecznych, które są we władaniu miłującego i miłosiernego Boga.

3. Komunikacja wspierająca – uwarunkowania

Wszelkie porozumiewanie się podlega pewnym prawom wzajemnego komunikowania się, które muszą być spełnione, aby były skuteczne. Istotne są intencje nadawcy, treść i sposób przekazu treści. Odbiorca może źle usłyszeć, może zinterpretować treść niezgodnie z intencją nadawcy, dlatego warunkiem efektywnej komunikacji jest sprawdzanie czy rozumienie treści przekazu przez odbiorcę jest zgodne z intencjami nadawcy.

Szczególnie ważne jest, by umieć rozmawiać z osobą w chwilach jej kryzysów, stresów, niepokojów, skupiając uwagę na „tu i teraz”, czyli na chwili bieżącej. Wtedy właśnie potrzebuje ona wsparcia, pociechy, zrozumienia, poczucia, że jej ból jest dzielony przez bliską osobę, której reakcje są adekwatną odpowiedzią na przeżycia chorego, z uszanowaniem jego wolności w podejmowaniu decyzji.

Istotnym składnikiem w relacji pomagania i rozmowy wspierającej jest spójność wewnętrzna lub autentyczność, gdy nie ma rozdzwiewu między przeżyciami wewnętrznymi a ich uzewnętrznieniem. Rozdzwiew powoduje onieśmienie i niepokój. Taka osoba nie wzbudza zaufania. W pedagogice personalistycznej otwartość i autentyczność są podstawowymi warunkami

dialogotwórczymi, ale nie jedynymi. Oprócz otwartości i autentyczności warunkiem dialogu jest umiejętność słuchania. Uważne, empatyczne słuchanie jest jednym z najlepszych sposobów przekazania osobie mówiącej, że jest ważna, a to, co mówi, jest warte uwagi. Z wypowiedzi osoby można dowiedzieć się wiele o tym, co wie i sądzi o swojej chorobie i cierpieniu, jakie są jej największe potrzeby, problemy i oczekiwania. Osoby uważnie słuchane łatwiej otwierają się i są bardziej skłonne do współpracy czy ustępstw.

Przekaz niewerbalny

W relacjach międzyosobowych ważną rolę spełnia komunikacja niewerbalna. Gesty, postawa ciała (otwarta lub zamknięta), mimika twarzy i ton głosu, spojrzenie, dystans fizyczny, a także wygląd mają silniejszą moc oddziaływania na rozmówcę, niż usłyszane słowa. Niewerbalny przekaz decyduje o jakości współpracy z chorym, stanowi o wiarygodności osoby towarzyszącej i jej nastawieniu do chorego. Życzliwość lub brak życzliwości, zainteresowanie lub obojętność przekazywane są najmocniej w komunikatach niewerbalnych⁶.

Spojrzenie i wyraz twarzy zawsze wyprzedza słowo. Dostępny wzrokowo bezsłowny komunikat ma z reguły większą siłę przebicia i zostaje odebrany jako pierwszy i decydujący o wrażeniu odbiorcy – jest bardziej wiarygodny niż słowa. Komunikat słowny dociera o wiele wolniej (Sujak E., 2006, s. 12–13). Słowa służą potwierdzeniu komunikatów bezsłownych. Początkiem relacji jest jakieś współbrzmienie między osobami na drodze sygnałów bezsłownych dzięki mimice i gestom. Tak realizuje się dialog bez słów, w którym uwidacznia się bliskość emocjonalna i rozumienie potrzeb sygnalizowanych mową ciała.

Pełne skupienie się na rozmówcy potrzebne jest nie tylko do uważnego słuchania, ale i do baczego obserwowania jego mimiki i innych zachowań, aby rozpoznać samopoczucie rozmówcy, siłę przeżyć towarzyszących wypowiadanym słowom. Pozasłowne sygnały (spojrzenie, wyraz twarzy) mogą powiedzieć o wiele więcej, niż da się to wyrazić swoimi słowami (McKay M., Davies M., Fanning P., 2002, s. 13–14). To jednak wymaga

⁶ Owocem żmudnych badań i eksperymentów w zakresie umiejętności wspierania innych na drodze komunikacji interpersonalnej o charakterze psychopedagogicznym jest kilka godnych polecenia (zdaniem autorki artykułu) publikacji: Macario L., Rocchi M., 2011, *Komunikacja w relacjach niesienia pomocy*, Wydawnictwo WAM, Kraków. Osoby udzielające wsparcia są przede wszystkim zachęcani przez autorów publikacji do pracy nad sobą. Także: Połusznia M., 2014, *Komunikacja z pacjentem i jego rodziną oraz wsparcie emocjonalne w chorobie*, w: Talarska Dorota i in. (red.), *Opieka nad osobami przewlekle chorymi, w wieku podeszłym i niesamodzielnymi. Podręcznik dla opiekunów medycznych*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa, s. 93–94.

dużego uwrażliwienia na bezsłowne formy komunikacji, „nastawienia na odbiór”. Trzeba uważnie wsłuchiwać się i wpatrywać w każdy sygnał przekazywany mową ciała.

Głębsze uczucia można rozpoznać z brzmienia głosu, z emocji wyrażanych na twarzy i przez mowę ciała (łzy, skulona sylwetka, spuszczone oczy, embrionalne ułożenie ciała), a także z nadmiernego protestowania, mówienia o niezaspokojonych potrzebach przez rodziców lub inne ważne osoby. Uwaga na sferę fizyczną osoby cierpiącej pozwala rozpoznać jej potrzeby wyrażane grymasem twarzy, płaczem, ruchami kończyn, głowy, warg, oczu i innymi komunikatami pozawerbalnymi (Johnston T., 2008, s. 40–43). Więż bliskich z chorym pomaga w odczytywaniu wysyłanych przez niego komunikatów niewerbalnych mówiących o jakichś potrzebach fizycznych, emocjonalnych lub duchowych, o których nie mówi wprost. Słowa z pewnością nie są najważniejszą drogą porozumiewania się.

Dodajmy, że osoba towarzysząca choremu jest w stanie usłyszeć o wiele więcej i szybciej, niż chory jest w stanie mówić, dlatego trzeba ćwiczyć się w słuchaniu. Osoba chora szybko orientuje się, czy naprawdę jest słuchana. Odzwierciedla to sposób słuchania. Brak zaangażowania w słuchanie jest wyraźnie widoczny dla chorego. Słuchanie powinno być aktywne, czyli wyrażane, okazywane, widoczne.

Słuchanie aktywne

Rozmawiać z człowiekiem o nim samym to znaczy okazać zainteresowanie, chcieć dowiedzieć się czegoś ze świata jego przemyśleń, przeżyć, oczekiwań, pragnień, a także rozczarowań i buntów. Psychologia udowadnia, że sygnały niewerbalne mają większą siłę wymowy niż słowa. Często źródłem informacji o tym, co przeżywają inni, nie są słowa, ale ton głosu, mimika i całe zachowanie. Aby rozpoznać ten język przekazu, należy słuchać z dużym zaangażowaniem. Troska o dobre porozumienie z innymi zakłada przede wszystkim poświęcenie dużo czasu, cierpliwości i wrażliwości na słuchanie aktywne (Sujak E., 2015, s. 138).

Słuchać to nie znaczy siedzieć nieruchomo i milczeć, bo to wcale nie oznacza, że człowiek słucha, ale nawet gdyby w taki sposób jednak słuchał, to byłoby to słuchanie bierne, niezachęcające rozmówcę do wypowiedzi. Milczenie jest konieczne, żeby druga osoba powiedziała o swoich sprawach, problemach, ale nie zapewnia o zainteresowaniu jej problemami, nie jest przekąźnikiem empatii i ciepła. Nie ma też żadnego dowodu na to, że jest zrozumiana. Słuchanie bierne do pewnego stopnia przekazuje akceptację, nasuwa jednak przypuszczenie, że milczący słuchacz dokonuje oceny (Gordon T., 1995, s. 101). Prawdziwe słuchanie nie polega więc jedynie na

zachowaniu milczenia, czyli na zachowaniu biernym, chociaż jest konieczne zwłaszcza w sytuacjach trudnych emocjonalnie i wtedy, gdy natężenie informacji jest duże. Cisza w takich sytuacjach daje czas na zastanowienie się, pozwala odpocząć myślom, może być dopełnieniem dialogu i zbliża rozmówców do siebie (Janowicz A., i in., 2014, s. 37).

Milczenie jest tylko pierwszym elementem w procesie aktywnego słuchania, kolejnym są reakcje potwierdzające. Słuchanie musi być okazywane, zewnętrznie ujawnione. Potrzebne są zwroty potwierdzające słuchanie, wyrażające zainteresowanie relacją z chorym i treścią jego wypowiedzi. Są to gesty i zachowania typu: skinienie głowy, pochylenie w kierunku rozmówcy, uśmiech na twarzy, zadawanie pytań uściślających wypowiedź, krótkie potwierdzenia słowne oraz skinienia głową zsynchronizowane z mową. Takie zachowania świadczą o zainteresowaniu i bardzo zachęcają do mówienia. Przez psychologów określane są jako „otwieracze drzwi” (Gordon T., 1995, s. 101–102).

Pełne zrozumienie wypowiedzi wymaga jednak jeszcze czegoś więcej – informacji zwrotnej – jest nią parafrazowanie. Umiejętność parafrazowania jest niezbędna, aby naprawdę słuchać. Chcąc sparafrazować słowa rozmówcy, trzeba się skupić na słuchaniu, aby następnie swoimi słowami je powtórzyć. Nadawca wtedy będzie mógł potwierdzić, że o to mu chodzi lub zasygnalizować, że źle został zrozumiany. Taka konfrontacja daje szansę na skorygowanie pomyłki od razu w czasie rozmowy. Informacji zwrotnej wymagają także rozpoznane uczucia towarzyszące wypowiedzi rozmówcy. Aby dotrzeć do głębszej treści jego wypowiedzi, trzeba dostrzec to, co niewypowiedziane, próbować rozpoznać przeżywane przez niego uczucia, wyrażane mową ciała. Trzeba wyodrębnić tę najbardziej intensywną w danej chwili i ją nazwać, czyli przełożyć rozpoznany stan emocjonalny na słowa, a przez to uczynić bardziej przejrzysty wewnętrzny stan człowieka (Colombero G., 2005, s. 209; Janowicz A. i in., 2014, s. 35–37). Przykłady: „To musiało być dla ciebie bardzo przykre!”, „To ciebie wyrażnie bardzo denerwuje”, „Obawiasz się, że po operacji ludzie odsuną się od ciebie?”. Wypowiedzi odwołujące się do uczuć rozmówcy sprawiają, że czuje się on rozumiany, akceptowany i rzeczywiście wie, że słuchający mu towarzyszy (Schulz von Thun F., 2001, s. 43–64).

Aktywne słuchanie jest podstawowym składnikiem rozmowy, pozwala w pełni skoncentrować się na osobie i zrozumieć zarówno przekazywaną treść, jak i rozpoznać towarzyszące wypowiedzi odczucia, chwilowe nastroje i przekonania.

Jak rozmawiać i o czym?

Sprawą niezwykle ważną jest opanowanie umiejętności właściwego sposobu prowadzenia rozmowy. Umiejętność ta obejmuje zarówno elementy werbalne, jak i niewerbalne. Zainteresowanie rozmówcą podkreśla się, używając mowy ciała. Oznacza to zachowanie kontaktu wzrokowego, niekrzyżowanie rąk, pochylenie się w kierunku rozmówcy, niewykonywanie w tym czasie żadnych działań ani niepotrzebnych ruchów ciała. Z rozmówcą trzeba próbować nawiązać kontakt wzrokowy, ale czasem on tego wyraźnie unika. Przyczyny mogą być różne, trzeba z dużą wrażliwością spróbować do nich dotrzeć (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 39–40). Bogatym źródłem informacji niewerbalnych są także ruchy i postawa ciała. Nadmierna ruchliwość świadczy często o lęku lub o znudzeniu chorego. Spowolnienie, przygarbienie w połączeniu z niskim, cichym głosem – o przygnębieniu. Brak zharmonizowania słów z mimiką świadczy na ogół o próbie ukrycia prawdziwej odpowiedzi. Temu samemu służy czasem przesadne mruganie, ucieczka oczu albo pauza przed odpowiedzią (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 40).

Zadawanie pytań jest wskazane tylko wtedy, gdy jest to niezbędne. Zachęcająca taktyka werbalna polega na posługiwaniu się w rozmowie pytaniami otwartymi, zaczynającymi się od „jak”, zamiast od pytania zamkniętego „czy”, które ma tylko jedną alternatywę: tak lub nie i znacznie ogranicza zakres możliwych informacji (Macario L., Rocchi M., 2011, s. 126). Lekarz i pielęgniarka z reguły posługują się pytaniami zamkniętymi, starając się uzyskać jednoznaczną odpowiedź, np.: czy ma pan/pani ból, czy był stolec, czy była gorączka, zamiast otwartych – skłaniających do szerszych wypowiedzi w rodzaju: „Proszę mi opowiedzieć o swoim bólu”, „Co się zmieniło od ostatniego naszego spotkania?”, „Co przysparza ci najwięcej cierpienia?”, „Co myślisz o swojej chorobie?”, „Czym jest dla ciebie ta choroba?”, „Co myślisz o przyszłości?”. Istotne jest stosowanie pytań otwartych, zwłaszcza na początku spotkania (Janowicz A. i in., 2008, s. 37–38). Nie należy zadawać pytań zaczynających się od „Dlaczego?”, ponieważ stwarzają poczucie zagrożenia i sugerują przymus do odpowiedzi na pytanie. Trzeba także unikać pytań sugerujących odpowiedzi: „Jesteś zadowolony z umieszczenia na tej sali, prawda?”, „Cieszysz się na myśl o przyjeździe syna, prawda?”. Pomocne jest używanie werbalnych zwrotów określanych jako „otwieracze drzwi”, które zachęcają do dzielenia się oraz ważne jest nawiązywanie do reakcji uczuciowych chorego, o czym była mowa wcześniej.

Komunikacja z osobą w starszym wieku wymaga znacznie więcej czasu i cierpliwości, co jest związane ze zmianami biologicznymi zachodzący-

mi w starzejącym się organizmie, które utrudniają sprawną komunikację (osłabiony wzrok, słuch, słaba reakcja na bodźce, zaburzenia pamięci itp.)⁷. Ze względu na zaburzenia percepcji zmysłowej i spowolnienie trzeba mówić głośno, powoli i wyraźnie, przy dobrym oświetleniu i najlepiej w małym gronie osób. Trzeba likwidować w miarę możliwości wszystkie źródła rozproszeń (grające radio, włączony telewizor itp.). Ważne informacje powinno się powtarzać kilka razy, taktownie sprawdzając, czy zostały zrozumiane (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 26). Oczywiście, jak zaznacza A. Klich-Rączka, forma każdej rozmowy zależy od sprawności intelektualnej i zdrowotnej osoby, czyli musi być zindywidualizowana (2001, s. 159–160). Trzeba unikać języka infantylnego oraz nie używać wyrazów zdrobniałych, pieszczotliwych. Także niedopuszczalne jest zwracanie się do osób starszych po imieniu albo używanie zwrotów „my” zamiast pan/pani. Takie zwroty naruszają potrzebę szacunku i godności starszego człowieka (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 160).

Trzeba pozwolić, by cisza była naturalnym elementem rozmowy i nie martwić się, gdy nie wiadomo, co powiedzieć. Ważne, aby umieć wspólnie z chorym pomilczeć. Czasami nieprzerwane gadulstwo może go zmęczyć lub zirytować. Bywa, że chwila milczenia lepiej wyraża emocje, niż nieustanna rozmowa. Nieraz sam dotyk czy uśmiech potrafi wyrazić więcej, niż niejedno słowo (Johnston Taylor E., 2008, s. 46–47). Trzeba starać się zachowywać tak jak zwykle i nie koncentrować się tylko na chorobie. Poruszać tematy, które do tej pory chory chętnie podejmował, ale trzeba zważać na jego reakcje i wycofać się, jeśli coś wyraźnie mu nie odpowiada. Istotne jest, aby doceniać zdanie chorego na jakiś temat, dlatego warto pytać o radę w kwestiach ważnych dla obojga stron. Krótko mówiąc, trzeba dać choremu odczuć, że we wzajemnych relacjach nic się nie zmieniło.

Duże znaczenie należy przypisać rozmowom o przeszłości (reminiscencja), czyli przekazywanych słownie przez chorego wspomnień z okresu dzieciństwa, młodości, życia rodzinnego, przyjaciół, szkoły, hobby – sukcesów, porażek. Reminiscencja ma szczególne zastosowanie u osób w wieku podeszłym, które mają dobrze zachowaną pamięć tylko w odniesieniu do wydarzeń poprzednich, przeżywanych w okresie dzieciństwa i młodości (Łuczak J., 1998, s. 81, 87). Opowiadając o minionym życiu, chętnie snują

⁷ Na temat zmian narządowych w wyniku starzenia się i ich konsekwencji w przystępny sposób traktuje artykuł: Wieczorkowskiej-Tobis Katarzyny i Talarskiej Doroty, 2014, *Czynniki warunkujące występowanie potrzeb*, w: Talarska Dorota i in. (red.), *Opieka nad osobami przewlekle chorymi, w wieku podeszłym i niesamodzielnymi. Podręcznik dla opiekunów medycznych*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa, s. 118–130. Artykuł jest skierowany do opiekunów medycznych, ale każdy towarzyszący choremu może poszerzyć swoje umiejętności w zakresie komunikowania się z chorym, aby dostrzec potrzeby, których realizacja wymaga zaangażowania innych osób.

wspomnienia o sukcesach, dowodach uznania ze strony otoczenia, przez co też dostrzegają wartość swojego życia.

Dobrze jest rozmawiać o śmierci, mówić otwarcie o swoich lękach i obawach z nią związanych. Takie rozmowy pozwalają oswoić się z tą nieuniknioną rzeczywistością, kształtują przekonania i stosunek do śmierci bez względu na to, kiedy ona nadejdzie. Świadomość nieuniknionego rozstania z życiem może wyzwolić dodatkową energię, która pozwoli pełniej żyć tu i teraz. Ponadto sprawia, że człowiek jest lepiej przygotowany do śmierci. Oczywiście być gotowym na śmierć nie oznacza pełnej zgody na jej przyjście już teraz (Bula-Podhorska M., 2005, s. 49–50).

Taka forma dialogu, w którym stosuje się aktywne słuchanie i pytania otwarte, daje szansę na poznanie i zredukowanie stanu emocjonalnego osoby, a tym samym jest dużą pomocą w zaadaptowaniu się do trudnej sytuacji egzystencjalnej.

Warto jeszcze dodać, że warunki rozmowy powinny sprzyjać dzieleniu się w atmosferze ufności i wzajemnego zaangażowania. Istotne jest miejsce rozmowy, które powinno zapewnić fizyczny komfort. Należy zadbać o wygodną pozycję chorego i wygodne miejsce do siedzenia. Istotne jest zachowanie odpowiedniej odległości między osobami. Każdy człowiek ma swoją własną, sobie właściwą przestrzeń, w której czuje się najlepiej i którą trzeba uszanować – nie przekraczać jej. Są ludzie, którzy czują się dobrze, gdy rozmówca jest blisko, pochyla się, trzyma za rękę, innych natomiast to krępuje, wprawia w zakłopotanie, woleliby dystans zwiększyć. Należy przyjąć pozycję siedzącą, starając się o nawiązanie kontaktu wzrokowego. Rażącym błędem jest przyjmowanie pozycji stojącej przy łóżku chorego i patrzenie na niego z góry. Najlepiej, jeśli rozmowa odbywa się w cztery oczy. Trzeba w miarę możliwości starać się o stworzenie chociażby pozorów intymności, np. przez zasłony lub parawan przy łóżku na czas rozmowy (jeśli nie można w innym miejscu). Wyłączyć telefon, radio, telewizor, zamknąć drzwi. Istotna jest także pora dnia – aby nikt się nie spieszył (De Walden-Gałuszko K., 2000, s. 37).

Wszystkim nakreślonym podstawowym zasadom rozmowy z chorym winien towarzyszyć niczym nieuwarunkowany pozytywny stosunek do osoby rozmówcy. Trzeba pamiętać o potrzebie własnej naturalności, autentyczności i szczerości. Naturalność to postawa, która bardzo ułatwia nawiązywanie relacji, budzi zaufanie i sprzyja otwartości chorego, który sam zaczyna czuć się coraz bardziej swobodny, bo znika wewnętrzne napięcie. Bycie naturalnym albo inaczej bycie sobą nie oznacza, że można pozwolić sobie na każdą ekspresję przeżywanych uczuć, np. impulsywności. Naturalność człowieka oznacza, że jest świadomy tego, co się w nim dzieje, jakie przeżywa uczucia i świadomie nad nimi panuje, tzn. np. powstrzymuje

się od zachowań, na które ma ochotę, ale też wie, że przyniosą szkodę jemu lub osobie, z którą rozmawia. Szczerość to powstrzymanie się od udawania tego, czego się nie czuje, np. od fałszywego współczucia.

Zakończenie

Jak wspierać chorego przeżywającego lęk, smutek, złość z powodu zaistnienia choroby, możliwości utraty autonomii i niezależności, gaśnięcia sił życiowych i świadomości zbliżającej się śmierci? Każdy, kto chce być wsparciem dla takich osób, musi rozpocząć od pozytywnego kontaktu emocjonalnego, umożliwiającego satysfakcjonującą komunikację, która sama w sobie będzie wsparciem o charakterze psychicznym i duchowym. Trzeba próbować zrozumieć ten etap życia człowieka, czerpiąc z wiedzy, jakiej dostarczają badania psychologiczne i z zakresu ludzkiej duchowości.

Człowiek cieszy się życiem, gdy wchodzi z drugim w więź cechującą się zaufaniem i akceptacją. Są to fundamentalne wartości, które zbliżają ludzi do siebie. Podstawą realnej pomocy bliźniemu jest akceptacja przekazywana werbalnie i pozawerbalnie. Akceptacja jest jedną z form bezwarunkowej miłości, dla której bez znaczenia jest wygląd, ułomności, zachowanie, zasługi. Czuć się akceptowanym oznacza, że jest się kochanym. Podkreślmy zatem raz jeszcze – ogromną moc ma poczucie, że jest się kochanym; jest to siła lecząca zarówno psychicznie, jak i fizycznie. Doświadczenie miłości wzmacnia zapal do życia i odporność na przeciwności.

Z akceptacją idzie w parze uważność w słuchaniu drugiej osoby. Praca nad uważnością wymaga dużego zaangażowania podczas spotkania, gdyż trzeba z dużą wrażliwością skoncentrować się na drugiej osobie, a nie na sobie. Taką postawę można nazwać terapeutyczną. Warto w relacjach z osobami chorymi i będącymi u kresu życia stawiać sobie pytanie: Co przeważa u mnie: umiejętność słuchania czy mówienia, czy umiem zbalansować te dwie sprawności? Uważność w jakimś stopniu uzyskuje się wtedy, gdy staramy się słuchać z zainteresowaniem (aktywnie). „Jestem cały słuchaniem” – to często najważniejsza postawa, którą każdy może przyjąć wobec drugiego.

Chory potrzebuje rozmowy przebiegającej w klimacie psychicznego bezpieczeństwa, dostarczającej pożądaných informacji i niezbędnego wsparcia. Chodzi o stworzenie takiej relacji z chorym, aby ten w poczuciu pełnego zaufania mógł mówić o sobie i swojej chorobie, o uczuciach, problemach i by miał przekonanie, że został w pełni wysłuchany i zrozumiany. Najważniejszym kryterium, które zdecyduje, że osoba chora i będąca w podeszłym wieku będzie chciała rozmawiać o swoich przeżyciach psychicznych i duchowych, są wzajemne zrozumienie i więź. Tę więź z chorym

buduje prawdziwe, osobiste zainteresowanie jego osobą i wszystkim, co przeżywa. Słuchanie i rozumienie są myślą przewodnią w relacji pomagania i wspierania osoby.

Człowiek samą swoją miłą obecnością może stać się lekarstwem dla cierpiącego, osamotnionego człowieka. Uzdrawienie przez drugiego człowieka wydaje się realnym oddziaływaniem samego Chrystusa, który włącza człowieka słabego, ułomnego w swoje dzieło odkupienia. W niemocy człowieka objawia się wtedy moc Boga, która jest rzeczywistością sprawczą jego siły do przezwycięzania trudów życia. Trzeba zająć otwartą, wielkoduszną postawę, którą wyrażają słowa Psalmisty: *Nie zatwardzajcie serc waszych* (Ps 95,8), gdyż jako jedna rodzina ludzka jesteśmy sobie wzajemnie potrzebni. Dodajmy, że trzeba nieustannie podnosić poziom własnych kompetencji w zakresie komunikacji międzypersonalnej, zwłaszcza z ludźmi będącymi w trudnej sytuacji życiowej.

BIBLIOGRAFIA

- Bartoszek Antoni, 2005, *Miejsce Eucharystii we współczesnej opiece paliatywnej*, w: Jadwiga Pyszkowska (red.), *Opieka hospicyjna – jak odnaleźć się w nowej rzeczywistości. IX Konferencja naukowa. Jasna Góra 28–30 stycznia 2005 r.*, Stowarzyszenie Opieki Hospicyjnej Ziemi Częstochowskiej, Częstochowa, s. 5–22.
- Benedykt XVI, 2012, *Radość wiary*, Edycja św. Pawła, Częstochowa.
- Buczkowski Krzysztof, Rogiewicz Maria, 2009, *Aspekty psychologiczne umierania i żałoby*, w: Krzysztof Buczkowski, Małgorzata Krajnik (red.), *Opieka paliatywna*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa, s. 95–114.
- Bukowski Jerzy, 1987, *Zarys filozofii spotkania*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków.
- Bula-Podhorska Marzena, *Śmierć i umieranie w ujęciu Simontona*, w: Jadwiga Pyszkowska (red.), *Opieka hospicyjna – jak odnaleźć się w nowej rzeczywistości. IX Konferencja naukowa. Jasna Góra 28–30 stycznia 2005 r.*, Stowarzyszenie Opieki Hospicyjnej Ziemi Częstochowskiej, Częstochowa, s. 44–49.
- Buss Tomasz, 2008, *Zespół jadłowstret – wyniszczenie*, w: Krystyna de Walden-Gałuszko, Anna Kaptacz (red.), *Pielęgniarstwo w opiece paliatywnej i hospicyjnej*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa, s. 82–87.
- Colombero Giuseppe, 2005, *Od słów do dialogu. Tysiąc sposobów mówienia i słuchania*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków.
- De Walden-Gałuszko Krystyna, 1992, *Wybrane zagadnienia psychoonkologii i psychotanatologii. Psychologiczne aspekty choroby nowotworowej, umierania i śmierci*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk.
- De Walden-Gałuszko Krystyna, 2000, *U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*, Wydawnictwo medyczne MAKmed, Gdańsk.
- Drożdż Michał, 2010, *Starość i jej potrzeby opiekuńcze w perspektywie antropologiczno-etycznej*, w: Józef Stala (red.), *Socjalizacja – wyzwanie współczesności*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów, s. 137–155.

- Frankl Victor E., 2018, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Galarowicz Jan, 2014, *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, WAM, Kraków.
- Gordon Thomas, 1995, *Wychowanie bez porażek w szkole*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Janowicz Anna i in., 2014, *Zdrowa rozmowa. Sztuka komunikacji z osobami u kresu życia i ich opiekunami*, Fundacja Hospicyjna, Gdańsk.
- Jan Paweł II, 1999, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz.
- Johnston Taylor Elizabeth, 2008, *Co powiedzieć? Jak rozmawiać z chorymi o duchowości*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Kaczkowski Jan, 2016, *Grunty pod nogami*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Kaptacz Anna, Chałupka Andrzej, 2005, *Wpływ modlitwy na jakość życia chorych*, w: Jadwiga Pyszkowska (red.), *Opieka hospicyjna – jak odnaleźć się w nowej rzeczywistości. IX Konferencja naukowa. Jasna Góra 28–30 stycznia 2005 r.*, Stowarzyszenie Opieki Hospicyjnej Ziemi Częstochowskiej, Częstochowa, s. 77–81.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Kübler-Ross Elisabeth, 2007, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Media Rodzina, Poznań.
- Łuczak Jacek, 1988, *Towarzystwo umierającym chorym w ich cierpieniach duchowych*, Akademia Medyczna w Lublinie, Lublin, s. 73–83.
- Klich-Rączka Alicja, 2001, *Sztuka rozmowy ze starszym pacjentem*, w: Anna Grajcarek (red.), *Sztuka rozmowy z chorym*, Wydawnictwo ad vocem, Kraków, s. 157–171.
- Macario Lorenzo, Rocchi Maria, 2011, *Komunikacja w relacjach niesienia pomocy*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- McKay Matthew, Davis Martha, Fanning Patrick, 2002, *Sztuka skutecznego porozumiewania się*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Motyka Marek, 2001, *Środki psychicznego wsparcia w pielęgnacji chorego*, w: Anna Grajcarek (red.), *Sztuka rozmowy z chorym*, Wydawnictwo ad vocem, Kraków, s. 231–241.
- Posłuszna Małgorzata, 2014, *Komunikacja z pacjentem i jego rodziną oraz wsparcie emocjonalne w chorobie*, w: Dorota Talarska i in. (red.), *Opieka nad osobami przewlekle chorymi, w wieku podeszłym i niesamodzielnymi. Podręcznik dla opiekunów medycznych*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa, s. 91–101.
- Salij Jacek, 2001, *Człowiek umierający jako bliźni*, w: Anna Grajcarek (red.), *Sztuka rozmowy z chorym*, Wydawnictwo ad vocem, Kraków, s. 113–122.
- Schulz von Thun Friedemann, 2001, *Sztuka rozmawiania*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Sujak Elżbieta, 2006, *ABC psychologii komunikacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Sujak Elżbieta, 2015, *Żyć lepiej*, Wydawnictwo KB Studio, Lubliniec.
- Sych Marek Hieronim, 2001, *Jak pokonać lęk i bezradność wobec choroby*, w: Anna Grajcarek (red.), *Sztuka rozmowy z chorym*, Wydawnictwo ad vocem, Kraków, s. 9–16.
- Tischner Józef, 1976, *Rozmowy z chorymi*, W Drodze, nr 11.
- Wieczorkowska-Tobis Katarzyna, Talarska Dorota, 2014, *Czynniki warunkujące występowanie potrzeb*, w: Dorota Talarska i in. (red.), *Opieka nad osobami przewlekle chorymi, w wieku podeszłym i niesamodzielnymi. Podręcznik dla opiekunów medycznych*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa, s. 118–130.

Ewa Beata Baruk-Dzięcioł¹
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Doświadczenie posiadania rodziny prokreacji jako czynnik modelujący językowy obraz rodziny u młodych kobiet

[Experience of Having a Family of Procreation as a Factor Shaping the Linguistic Image of the Family in Young Women]

Streszczenie: Celem przeprowadzenia badań była zarówno rekonstrukcja prototypu rodziny, istniejącego w świadomości i języku dorosłych kobiet, które mają rodzinę prokreacji oraz takich, które mają jedynie rodzinę pochodzenia. Z kolei problem badawczy łączył się z pytaniem o zakres i zawartość prototypu rodziny, który ukształtował się w świadomości i języku młodych kobiet posiadających doświadczenie życia w rodzinie prokreacji. Badania zostały przeprowadzone z wykorzystaniem metody asocjacyjnej, zaś analizę zgromadzonego materiału leksykalnego przeprowadzono w kilku aspektach. Okazało się, że możliwości werbalizacyjne w związku ze słowem bodźcowym *rodzina*, zarówno respondentek mających rodzinę prokreacji, jak i kobiet jej nieposiadających – są podobne. Można więc przypuszczać, że doświadczenie posiadania rodziny prokreacji nie jest czynnikiem, który w istotny sposób wpływa na ich możliwości werbalizacyjne w związku z eksponowanym słowem-bodźcem. Udało się też zauważyć, że zawartość językowego prototypu rodziny, który ukształtował się w świadomości objętych badaniami kobiet – zarówno zamężnych i posiadających potomstwo, jak i nieposiadających rodziny prokreacji – jest utrwalona przez oddziaływania społeczne i kulturowe. Natomiast doświadczenie posiadania rodziny prokreacji wydaje się być czynnikiem modelującym odczuwanie istotności poszczególnych jej aspektów – w świadomości i języku respondentek.

Summary: This study aimed to reconstruct the family prototype functioning in the consciousness and language of adult women who have a family of procreation and those who only have a family of origin. The research problem was related to the question of the scope and content of the family prototype, which was formed in the con-

¹ Ewa Beata Baruk-Dzięcioł, Katedra Wczesnej Edukacji, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. R. Prawocheńskiego 13, 10-725 Olsztyn, Polska, ewdzieciol@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6608-1657>.

sciousness and language of young women who had the experience of living in a family of procreation. The research was conducted using the associational method. The analysis of the collected lexical material was performed in several aspects. It was found that the verbalization possibilities in response to the stimulus word *family*, are similar both for the respondents who have a family of procreation and those who do not have one. Therefore, it can be supposed that the experience of having a family of procreation is not a factor with a significant influence on their verbalization abilities in relation to the displayed word-stimulus. It was also noted that the content of the linguistic prototype of the family, which was formed in the consciousness of the women included in the study (both married and having children, as well as those without a family of procreation) is preserved by social and cultural influences. Moreover, the experience of having a family of procreation seems to be a factor that models the perception of the importance of its particular aspects in the awareness and language of the respondents.

Słowa kluczowe: językowy obraz świata; prototyp; rodzina prokreacji; metoda asocjacyjna; kobiety w wieku dorosłości.

Keywords: linguistic image of the world; prototype; family of procreation; associational method; women in adulthood.

Wprowadzenie

Współczesny człowiek staje przed wieloma wyzwaniami, które często łączą się z koniecznością podejmowania i realizowania wielu ról. Najbardziej absorbujące i wymagające spośród nich są te, które łączą się z pracą zawodową oraz życiem rodzinnym (Błasiak A. i Dybowska E., 2017, s. 115).

Rodzina jest ważna w życiu człowieka z wielu powodów. Warto tutaj zasygnalizować dwa spośród nich. Po pierwsze – rodzina stanowi elementarną przestrzeń rozwoju osoby ludzkiej (Harwas-Napierała B., 2008, s. 26; Chrobak S., 2018, s. 132; Zawadzka E., 2019, s. 73), po drugie – to właśnie w niej odbywa się przekaz zrębów dziedzictwa kulturowego szerszych społeczności (Adamski F., 2002, s. 27; Chrobak S., 2018, s. 132). Rodzina jest więc najbardziej naturalnym środowiskiem społecznym – nie tylko o znaczeniu socjalizacyjnym i wychowawczym, ale również antropologicznym i kulturowym (Frączek Z., 2018, s. 138).

Rodzina to nie tylko grupa osób, w której zachodzą dwie podstawowe relacje – małżeństwo i pokrewieństwo (Nogowski J., 2014, s. 57; Tyszką Z., 2002, s. 52). Stanowi ona również „tzw. grupę odniesienia, z którą człowiek świadomie i mocno identyfikuje się jako jej członek i reprezentant, odkrywa, przejmując i współtworząc kulturowane w niej poglądy, postawy, obyczaje i wzory postępowania” (Nogowski J., 2014, s. 57).

Pomimo swej rangi współczesna rodzina narażona jest na wiele zagrożeń (Jezierski K. i Rostek I., 2019, s. 27; Miczyńska-Kowalska M., 2013, s. 37–38; Broda P., 2008, s. 24–25). Ich źródłem wydaje się być to, że ideologia ponowoczesności preferuje nie tylko zubożoną wizję człowieka, ale i „obecna kultura nie promuje miłości i poświęcenia, spojrzenia poza własne potrzeby i pragnienia, wręcz narzuca zachowania narcystyczne, wyrażające się na skupianiu się tylko na sobie” (Rozen B., 2018, s. 160).

Godne uwagi jest zasygnalizowane w tytule zagadnienie obrazu świata. Ma on charakter nie tylko semantyczny, ale i antropologiczno-kulturowy. W języku utrwalona jest bowiem wiedza o świecie, którą można zrekonstruować i zwerbalizować (Bartmiński J., 2012, s. 229) – z jednej strony. Z drugiej zaś – „język odzwierciedla hierarchie wartości oraz systemy znaczeń, umożliwia dostęp do świata i poznanie go w sposób już z góry określony, bo zawiera model świata (światów) i sprawia, że ten model (modele) kształtuje [...] widzenie świata (światów) i wpływa na jego (ich) obraz. Język oddziałuje na zachowania społeczne, organizując i regulując je oraz sterując nimi [...]. Język służy wreszcie do weryfikowania i kodyfikowania treści kulturowych” (Anusiewicz J., Dąbrowska A., Fleischer M., 2000, s. 20).

Istotne jest to, że językowy obraz świata nie odwzorowuje rzeczywistości fotograficznie, lecz stanowi jej interpretację z punktu widzenia przeciętnego użytkownika języka oraz z jego perspektywy poznawczej (Bartmiński J., 2012, s. 14 i 105).

Punkt widzenia jest czynnikiem podmiotowo-kulturowym, który determinuje sposób mówienia o przedmiocie (Bartmiński J., 2012, s. 78). Wyznacza on również perspektywę, w której ukazuje się przedmiot w językowym obrazie świata. Z kolei perspektywa poznawcza, zdaniem Jerzego Bartmińskiego, stanowi „zespół właściwości struktury semantycznej słów, skorelowany z punktem widzenia i będący [...] jego rezultatem. Identyfikując te właściwości odbiorca wypowiedzi dochodzi do rozpoznania przyjętego punktu widzenia” (Bartmiński J., 2012, s. 79).

Rozgraniczenie pojęć „punkt widzenia” oraz „perspektywa poznawcza” jest ważne przy rekonstrukcji językowego obrazu świata. Można dokonać jej zarówno w ujęciu przedmiotowym, jak i podmiotowym. Aspekt podmiotowy akcentuje fakt spostrzegania przez kogoś, natomiast przedmiotowy – podkreśla to, co jest spostrzegane (Averill J., 1998, s. 320). W pierwszym wypadku językowy obraz świata jest bardziej czyjąś wizją, w drugim zaś – obrazem tego, co spostrzegane (Jakubowicz M., 1999, s. 118).

Założenia metodologiczne i organizacyjne przeprowadzonych badań

Cel przeprowadzenia badań był dwojaki. Z jednej strony była nim rekonstrukcja prototypu² rodziny, istniejącego w świadomości i języku młodych kobiet, które posiadają rodzinę prokreacji oraz tych, które mają jedynie rodzinę pochodzenia. Z drugiej strony chodziło o weryfikację założenia o możliwości istnienia związku pomiędzy doświadczeniem życia w rodzinie prokreacji a właściwościami jej językowego obrazu. Problem badawczy łączył się z pytaniem o zakres i zawartość prototypu rodziny, który ukształtował się w świadomości i języku młodych kobiet posiadających doświadczenie życia w rodzinie prokreacji. Prawdopodobnym wydawało się, że doświadczenie to może być czynnikiem modelującym zawartość językowego prototypu rodziny u respondentek.

Badania zostały przeprowadzone z wykorzystaniem metody asocjacyjnej, która umożliwia dotarcie do – istniejącego w świadomości i języku respondentów – obrazu świata (Woodworth R. i Schlosberg H., 1963, s. 81–84; Hunca-Bednarska A., 1997, s. 59; Kurcz I., 2000, s. 110), a także jego rekonstrukcję. Istnieją dwa zasadnicze warianty tej metody. Pierwszym z nich jest kojarzenie swobodne, w którym zadanie respondentów polega na podaniu dowolnej reakcji werbalnej, przychodzącej im na myśl w związku z ekspozycją słowa-bodźca, kolejnym – kojarzenie kierowane, w którym reakcje objętych badaniami osób są ograniczone konkretną instrukcją.

W obrębie metody asocjacyjnej stosuje się właściwe dla niej techniki badawcze. Są nimi: technika kojarzenia jednorazowego swobodnego, technika kojarzenia jednorazowego kierowanego, technika kojarzenia ciągłego swobodnego oraz technika kojarzenia ciągłego kierowanego (Woodworth R. i Schlosberg H., 1963, s. 81–84).

Wymieniane przez respondentów asocjacje ukazują poszczególne aspekty ich językowego obrazu świata, zaś uzyskane wyniki badań mogą być analizowane i opracowywane w różnorodny sposób (Grabska M., 2000, s. 336–337; Mikołajczyk-Matyja N., 2004, s. 1–2; Lach M. i Nowak M., 2007, s. 112).

Prezentowane badania empiryczne przeprowadzono w kwietniu 2019 r. w jednym ośrodku akademickim³, w kilku grupach kilkudziesięcioosobo-

² Romualda Piętkowa określa prototyp jako „zespół cech typowych dla danej kategorii, właściwych [...] najlepszym egzemplarzom”, zaś prototypowość – jako reprezentatywność lub typowość (Piętkowa R., 2007, s. 89).

³ Omawiane badania mają charakter badań wstępnych. Z tego powodu ich wyniki należy traktować z ostrożnością.

wych, z wykorzystaniem metody asocjacyjnej w wersji swobodnej ciągłej. Miały one pisemny charakter. Każda z badanych osób otrzymała arkusz, na którego awersie znajdowała się prośba o wymienienie skojarzeń ze słowem-bodźcem *rodzina*. Z kolei na jego rewersie znalazły się pytania dotyczące wieku, stanu cywilnego i diety objętych badaniami osób. Łączny czas badań wynosił około 5 minut.

Grupę respondentek stanowiły 122 osoby – studentki kierunków pedagogicznych w wieku od 23 do 28 lat. Wśród nich było 35 kobiet, które posiadały rodzinę prokreacji (28,69% badanej próby) – zamężnych i będących matkami, w tym jedna oczekiwała narodzin swojego pierwszego dziecka – (M) oraz 87 kobiet, które nie miały rodziny prokreacji (71,31% próby badawczej) – bezdzietnych panien (P).

Rekonstrukcja językowego obrazu rodziny u młodych kobiet

Analizę zgromadzonego materiału leksykalnego przeprowadzono w kilku aspektach. Jednym z nich było dokonanie obliczeń, które pomogły określić możliwości werbalizacyjne objętych badaniami kobiet z poszczególnych grup w związku ze słowem bodźcowym. Kolejnym aspektem jego analizy była rekonstrukcja prototypu rodziny, który ukształtował się w ich świadomości i języku.

Ilościowa charakterystyka zgromadzonego materiału leksykalnego opierała się na wyznaczeniu niektórych parametrów miary tendencji centralnej – średniej arytmetycznej ($\bar{x}$) asocjacji przypadających na przeciętną respondentkę z każdej z grup, mediany (Me) oraz wartości modalnej (Mo) ich reakcji werbalnych. Następnie obliczono wybrane parametry miary rozproszenia w obrębie poszczególnych podzbiorów materiału badawczego – odchylenie standardowe (s), a także maksymalną i minimalną liczbę skojarzeń wymienionych przeciętnie przez respondentki. Określono również wartość wskaźnika różnicującego (Wr) te wielkości, który wyznacza obszar zmienności reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup. W tabeli nr 1 ujęto dane liczbowe opisujące zgromadzony materiał badawczy.

Tabela 1

Zestawienie danych liczbowych charakteryzujących materiał badawczy pochodzący zarówno od respondentek posiadających rodzinę prokreacji (M), jak i od respondentek jej nieposiadających (P)

Grupa osób	Liczba osób	Liczba reakcji	Me	Mo	x	s	Max. liczba reakcji	Min. liczba reakcji	Wr
P	87	766	8	6	8,80	4,16	12,96	4,64	8,32
M	35	377	11	11	10,77	4,07	14,84	6,70	8,14
Razem	122	1143	Wr		1,97	0,09	1,88	2,06	0,18

Źródło: opracowanie własne.

Analizując dane ujęte w tabeli 1, warto zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze – okazało się, że przeciętna respondentka posiadająca rodzinę prokreacji wymieniła zaledwie o 1,97⁴ asocjacji więcej niż osoba jej nieposiadająca. Okazało się również, że wartości poszczególnych parametrów miary tendencji centralnej – mediany i wartości modalnej – reakcji werbalnych zamężnych respondentek oraz reakcji pochodzących od kobiet nieposiadających rodziny prokreacji – pozostają na zbliżonym poziomie. Wydaje się to świadczyć o tym, że respondentki z obu grup mają bardzo podobne możliwości werbalizacyjne w związku ze słowem-bodźcem *rodzina*.

Można zauważyć również, że wartości odchylenia standardowego reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup są w istotny sposób oddalone od każdorazowo uzyskanych średnich arytmetycznych. Świadczą więc one o znacznej rozpiętości liczby reakcji kobiet z każdej z grup. Natomiast wartość wskaźnika różnicującego odchylenie standardowe w obu przypadkach wynosi zaledwie 0,09 i wskazuje na niemalże identyczny poziom rozproszenia reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup wokół średnich arytmetycznych ich asocjacji.

Godna uwagi jest też minimalna i maksymalna liczba asocjacji wymienionych przeciętnie przez respondentki. Okazało się, że kobiety zamężne maksymalnie wymieniały nieznacznie więcej skojarzeń niż osoby nieposiadające rodziny prokreacji. Podobną prawidłowość można dostrzec w odniesieniu do minimalnej liczby asocjacji, które słowo-bodziec zaktywizował u osób z poszczególnych grup. I w tym wypadku kobiety zamężne wymieniały nieznacznie więcej asocjacji niż te, które nie posiadały rodziny prokreacji.

⁴ O statystycznej istotności wskaźników różnicujących takie parametry, jak średnia arytmetyczna, mediana, wartość modalna, odchylenie standardowe, obszar zmienności, można mówić wtedy, gdy osiągnie ona próg przynajmniej trzech asocjacji. Taka wartość pozwala sądzić o istnieniu stałej tendencji.

Interesujący jest także obszar zmienności – wyznaczony każdorazowo przez wskaźnik różnicujący maksymalną i minimalną liczbę reakcji werbalnych respondentek w obrębie obu grup. Ma on bardzo zbliżony zakres, gdyż wartość wskaźnika różnicującego wynosi jedynie 0,18 asocjacji. Wydaje się to świadczyć o tym, że słowo-bodziec *rodzina* aktywizuje emocjonalnie kobiety z poszczególnych grup w podobny sposób.

Podsumowując – przeprowadzone obliczenia pokazały, że wartości takich parametrów miary tendencji centralnej, jak średnia arytmetyczna, mediana i wartość modalna reakcji werbalnych respondentek z obu grup, a także wartości miary rozproszenia – odchylenia standardowego oraz obszaru zmienności nie osiągnęły przyjętego progu istotności statystycznej i są na bardzo zbliżonym poziomie. Tak więc możliwości werbalizacyjne w związku ze słowem bodźcowym *rodzina*, zarówno respondentek posiadających rodzinę prokreacji, jak i kobiet jej nieposiadających – są bardzo podobne. Pozwala to sądzić, że doświadczenie życia w rodzinie prokreacji nie jest czynnikiem, który w istotny sposób wpływa na możliwości werbalizacyjne respondentek w związku z ekspozycją słowa-bodźca *rodzina*.

Kolejną płaszczyzną opracowania materiału badawczego była analiza jego struktury rangowej, która umożliwiła rekonstrukcję językowego prototypu rodziny. Wśród asocjacji o wysokiej frekwencji wyłoniono dwa bloki. Podstawą zakwalifikowania do nich skojarzeń stała się frekwencja (F), warunkująca nie tylko ich pozycję rangową (R), ale i uzyskaną przez nie częstość użycia (Cu). Jej wartość ukazuje to, jaka część objętych osób wymieniła daną asocjację. Dzięki niej do pierwszego z zasygnalizowanych bloków włączono skojarzenia podane przez więcej niż 50% respondentek (Kurcz I., 2000, s. 111). Tworzą one rdzeń językowego prototypu rodziny. Z kolei do drugiego bloku włączono te asocjacje, które osiągnęły próg 20% częstości użycia i zarazem zostały wymienione przez mniej niż 50% respondentek. Oba wspomniane bloki tworzą językowy prototyp rodziny u objętych badaniami osób. Natomiast asocjacja, która znalazła się na pierwszej pozycji rangowej stanowi niejako emblemat – wyznaczonego przez słowo bodźcowe – wycinka rzeczywistości. W tabeli 2 zaprezentowano skojarzenia zakwalifikowane do prototypu rodziny, który ukształtował się w świadomości i języku respondentek z poszczególnych grup.

Tabela 2

Zestawienie asocjacji należących do językowego prototypu rodziny u respondentek, które posiadają rodzinę prokreacji (M) oraz respondentek, które jej nie posiadają (P)

Grupa M			asocjacja	Grupa P			Wr Cu
Cu w %	F	R		R	F	Cu w %	
91,43	32	I	miłość	I	63	71,41	19,02
62,86	22	II	dzieci	VII	25	28,74	40,17
48,57	17	III	mąż	XX	4	4,60	43,97
45,71	16	IV	wsparcie	IV	28	32,18	13,53
31,43	11	V	mama	III	36	41,38	9,95
31,43	11	V	tata	II	37	42,53	11,10
31,43	11	V	zaufanie	XII	15	17,24	14,19
28,57	10	VI	ciepło	X	17	19,54	5,03
28,57	10	VI	dom	VII	24	27,59	0,98
28,57	10	VI	rodzeństwo	IV	28	32,18	3,61
22,86	8	VII	bezpieczeństwo	V	27	31,03	8,17
20,00	7	VIII	babcia	XIV	11	12,64	7,36
20,00	7	VIII	dziadek	XVII	7	8,05	11,95
20,00	7	VIII	szacunek	XVI	8	9,20	10,80
11,43	4	IX	pomoc	IX	23	26,44	15,01

Źródło: opracowanie własne.

Analizując informacje zawarte w tabeli 2, warto zwrócić uwagę na wartość językowego prototypu rodziny u respondentek z poszczególnych grup. Znamienne jest to, że wśród ich reakcji werbalnych każdorazowo na pierwszej pozycji rangowej znalazła się asocjacja „miłość”. Można więc uznać ją za emblemat obrazu rodziny w świadomości i języku objętych badaniami kobiet – zarówno zamężnych, jak i nieposiadających rodziny prokreacji.

Ponadto okazało się, iż wśród reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup odmienna liczba skojarzeń osiągnęła próg częstości użycia wynoszący 50% i tym samym została zakwalifikowana do rdzenia językowego prototypu rodziny utrwalonego w ich świadomości. Wśród reakcji zamężnych respondentek znalazły się dwa skojarzenia spełniające wspomniany warunek, natomiast panny podały jedną asocjację tego typu. Podobną sytuację można dostrzec w odniesieniu do pozostałych skojarzeń tworzących językowy prototyp rodziny, a więc takich, które zostały wymienione przez więcej niż 20% objętych badaniami osób i zarazem przez mniej niż 50% spośród nich. Respondentki, które posiadały rodzinę prokreacji podały 12 reakcji werbalnych spełniających ten warunek. Z kolei te, które

jej nie posiadały – jedynie 8. Tak więc językowy prototyp rodziny u objętych badaniami kobiet nieposiadających rodziny prokreacji tworzy łącznie dziewięć asocjacji, natomiast u kobiet ją posiadających – czternaście i jest on bogatszy właśnie u nich.

Interesująca jest konfiguracja asocjacji, które znalazły się na czterech początkowych pozycjach rangowych w obrębie językowego prototypu rodziny u respondentek z poszczególnych grup. Pomimo, że w materiale leksykalnym uzyskanym od kobiet zamężnych były to reakcje werbalne – „miłość”, „dzieci”, „mąż” i „wsparcie”, a od respondentek nieposiadających rodziny prokreacji – „miłość”, „tata”, „mama” i „wsparcie”, to ich zakresy wskazują na jedną kwestię. Jest nią mianowicie spojrzenie na wewnątrzrodzinny model relacji interpersonalnych z takiego punktu widzenia i perspektywy poznawczej, jakie przypadają respondentkom z racji doświadczenia określonego miejsca w strukturze ich rodziny. Dla kobiet posiadających rodzinę prokreacji jest to punkt widzenia i perspektywa poznawcza żony oraz matki, natomiast dla respondentek posiadających jedynie rodzinę pochodzenia – dziecka swoich rodziców. Jednakże bez względu na ten naturalnie przyjęty przez objęte badaniami młode kobiety punkt widzenia i perspektywę poznawczą, ich oczekiwania oraz pragnienia łączące się z charakterem relacji wewnątrzrodzinnych jest zbieżny – ukazuje ich potrzebę kochania i bycia kochaną, a także doświadczenia oparcia i dawania go innym. To zaś pozwala sądzić, że te oczekiwania i pragnienia są utrwalone poprzez oddziaływania społeczne i wpływy kulturowe.

Kolejną istotną kwestią jest zakres znaczeniowy asocjacji tworzących językowy prototyp rodziny, który ukształtował się u respondentek z poszczególnych grup. Okazało się, że większość skojarzeń to nazwy osób tworzących rodzinę trzypokoleniową („mama”, „tata”, „mąż”, „dzieci”, „rodzeństwo”, „babcia”, „dziadek”). Inne natomiast wskazują na uczucia i stany psychiczne, które warunkują atmosferę i klimat emocjonalny środowiska rodzinnego („miłość”, „bezpieczeństwo” i „ciepło”) oraz stany emocjonalno-wolicjonalne opisujące charakter relacji interpersonalnych zachodzących pomiędzy członkami rodziny („wsparcie”, „zaufanie”, „szacunek”⁵ – wyłącznie w grupie kobiet zamężnych oraz „pomoc”⁶ – jedynie w grupie respondentek nieposiadających rodziny prokreacji). Poza wspomniane zakresy znaczeniowe wykracza reakcja werbalna „dom”, która jest najpowszechniejszym w kulturze synonimem środowiska rodzinnego, a także dotyczy przestrzeni, w obrębie której toczy się życie rodzinne.

⁵ Analogiczna reakcja werbalna respondentek nieposiadających rodziny prokreacji znalazła się poza obrębem ich językowego prototypu rodziny, ponieważ uzyskała wartość częstości użycia wynoszącą 9,20%.

⁶ Asocjacja ta osiągnęła w grupie kobiet zamężnych wartość częstości użycia wynoszącą jedynie 11,43%, a więc nie znalazła się w obrębie ich językowego prototypu rodziny.

Szczególnie godna uwagi jest wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia poszczególnych skojarzeń wymienionych przez respondentki z poszczególnych grup. Świadczy ona o odmiennym odczuwaniu przez nie istotności różnych aspektów obrazu rodziny, który ukształtował się w ich świadomości, a został wyrażony na płaszczyźnie języka. I tak, chociaż asocjacja „miłość” znalazła się w obu zbiorach materiału leksykalnego na pierwszej pozycji rangowej, to kobiety zamężne podawały ją znacznie częściej niż kobiety, które nie posiadały rodziny prokreacji. Wartość wskaźnika różnicującego wynosi tutaj 19,02 punktu procentowego. Podobną sytuację można zauważyć w związku z wartością częstości użycia skojarzeń „wsparcie” oraz „pomoc”. I w tym wypadku, pomimo że każdorazowo uplasowały się one na jednakowych pozycjach rangowych w obrębie poszczególnych podzbiorów materiału badawczego, to były wymieniane przez respondentki z obu grup z odmienną częstością. Kobiety posiadające rodzinę prokreacji częściej niż te, które jej nie posiadały, wymieniały skojarzenie „wsparcie” (wartość wskaźnika różnicującego wynosi tutaj 13,53 punktu procentowego). Z kolei kobiety nieposiadające rodziny prokreacji częściej podawały asocjację „pomoc” (wskaźnik różnicujący kształtuje się tu na poziomie 15,01 punktu procentowego). Można więc sądzić, że uzyskanie przez zasygnalizowane skojarzenia odmienniej częstości użycia świadczy nie tylko o odczuwaniu przez respondentki z poszczególnych grup ich adekwatności wobec słowa-bodźca *rodzina*, które może wynikać z zasobu ich doświadczenia egzystencjalnego. Może być ono również wyrazem ich przekonań, a także głębokich pragnień i potrzeb emocjonalnych.

Warto spojrzeć jeszcze na miejsce asocjacji „mąż” i „dzieci” w obrębie językowego prototypu rodziny u respondentek z poszczególnych grup. Znamienne jest to, że zajęły one wysokie pozycje rangowe wśród reakcji werbalnych kobiet mających rodzinę prokreacji, natomiast panny wymieniały je znacznie rzadziej. Wartość wskaźnika różnicującego częstość użycia zasygnalizowanych skojarzeń jest bardzo wysoka i wynosi odpowiednio – 43,97 oraz 40,17 punktu procentowego. Może wynikać to z faktu doświadczenia przez respondentki konkretnego modelu życia rodzinnego.

Niezwykłe interesujące zjawisko można dostrzec w odniesieniu do asocjacji „dom”. Uplasowała się ona na różnych pozycjach rangowych wśród reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup. Jednakże wartość wskaźnika różnicującego jej częstość użycia wynosi zaledwie 0,98 punktu procentowego i wskazuje na fakt, że jej adekwatność wobec słowa-bodźca jest utrwalona kulturowo⁷.

⁷ Analogiczną sytuację zaobserwowano w odniesieniu do skojarzenia „dom” w materiale badawczym uzyskanym w wyniku przeprowadzenia badań empirycznych wśród młodych kobiet wychodzących się z rodzin pełnych oraz niepełnych (Baruk-Dzięciół E., 2019, s. 337).

Podsumowując – można przypuszczać, że zawartość językowego prototypu rodziny, który ukształtował się w świadomości objętych badaniami kobiet – zarówno zamężnych i posiadających potomstwo, jak i nieposiadających rodziny prokreacji – jest utrwalona przez oddziaływania społeczno-kulturowe. Natomiast doświadczanie posiadania rodziny prokreacji wydaje się być czynnikiem modelującym odczuwanie istotności poszczególnych jej aspektów – w świadomości i języku respondentek.

Podsumowanie

Analiza materiału leksykalnego, uzyskanego w związku z ekspozycją słowa-bodźca *rodzina*, pozwoliła dostrzec istotne właściwości jej obrazu – kształtującego się w świadomości i języku – objętych badaniami młodych kobiet, zarówno posiadających rodzinę prokreacji, jak i jej nieposiadających. Właściwości te są szczególnie widoczne w dwóch aspektach. Jednym z nich są dane liczbowe charakteryzujące uzyskany materiał badawczy, następnym – zakres językowego prototypu rodziny u objętych badaniami młodych kobiet.

Okazało się mianowicie, że wartości takich parametrów miary tendencji centralnej, jak średnia arytmetyczna, mediana i wartość modalna reakcji werbalnych respondentek z poszczególnych grup, a także wartości miary rozproszenia – odchylenia standardowego oraz obszaru zmienności pozostają na bardzo zbliżonym poziomie. Pozwala to sądzić, że możliwości werbalizacyjne w związku ze słowem bodźcowym *rodzina*, zarówno respondentek posiadających rodzinę prokreacji, jak i kobiet jej nieposiadających – są podobne. Można więc przypuszczać, że doświadczenie posiadania rodziny prokreacji nie jest czynnikiem, który w istotny sposób wpływa na możliwości werbalizacyjne respondentek w związku ze słowem-bodźcem *rodzina*.

Natomiast istotna różnica jest zauważalna w ilości asocjacji budujących językowy prototyp rodziny u respondentek z poszczególnych grup. U respondentek posiadających rodzinę prokreacji jest on bardziej rozbudowany niż u kobiet jej nieposiadających. To z kolei pozwala sądzić, że doświadczenie życia w rodzinie prokreacji jest czynnikiem, który modeluje zakres językowego prototypu rodziny u badanych osób.

Kolejnym aspektem właściwości prototypu rodziny, który ukształtował się w świadomości i języku respondentek, jest jego zawartość treściowa. Można przypuszczać, że zarówno u kobiet zamężnych, jak i nieposiadających rodziny prokreacji – jest ona utrwalona przez oddziaływania społeczno-kulturowe. Natomiast doświadczanie posiadania rodziny prokreacji

wyduje się być czynnikiem modelującym odczuwanie istotności poszczególnych jej aspektów – w świadomości i języku respondentek.

Powyższa rekonstrukcja językowego prototypu rodziny została dokonana w oparciu o materiał asocjacyjny uzyskany od respondentek pochodzących z jednego regionu. Aby wyniki badań stały się reprezentatywne, należałoby objąć nimi kobiety nie tylko studiujące w innych ośrodkach akademickich, ale i wywodzące się z różnych rejonów Polski. Wówczas wnioski z nich wypływające mogłyby być przydatne przy kształtowaniu polityki społecznej.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski Franciszek, 2002, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Anusiewicz Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael, 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, w: Anna Dąbrowska i Janusz Anusiewicz (red.), *Językowy obraz świata i kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 11–44.
- Averill James R., 1998, „Czuję, więc jestem” – myślę, w: Paul Ekman, Richard J. Davidson (red.), *Natura emocji*, tłum. Bogdan Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 316–322.
- Bartmiński Jerzy, 2012, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Baruk-Dzięcioł Ewa, 2019, *Rodzina i dom jako elementy obrazu świata osób dorosłych z rodzin pełnych i niepełnych*, *Studia Warmińskie*, nr 56, s. 329–340.
- Błasiak Anna, Dybowska Ewa, 2017, *Współzależność aktywności rodzinnej i zawodowej w życiu rodziny. Dylematy współczesnego rodzica*, *Pedagogika Rodziny*, nr 7 (2), s. 115–125.
- Broda Paweł, 2008, *Zagrożenia współczesnej rodziny w wychowaniu dziecka*, *Nauczyciel i Szkoła*, nr 3–4 (40–41), s. 23–30.
- Chrobak Stanisław, 2018, *Współpraca rodziny i szkoły – potrzeba zaufania i komplementarności*, *Seminare*, nr 1, t. 39, s. 131–143.
- Frączek Zofia, 2018, *Wychowawcze funkcjonowanie współczesnej rodziny w percepcji nauczycieli i wychowawców*, *Spółeczeństwo i Rodzina*, 55 (2), s. 138–149.
- Grabska Marcelina, 2000, *Asocjacyjny portret mężczyzny*, w: Marcelina Grabska (red.), „Słowa, słowa, słowa”... w komunikacji językowej, Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 335–348.
- Harwas-Napierała Barbara, 2008, *Znaczenie przemian współczesnej rodziny dla rozwoju człowieka*, *Psychologia Rozwojowa*, nr 13 (3), s. 21–27.
- Hunca-Bednarska Anna, 1997, *Skojarzenia werbalne w schizofrenii*, Wydawnictwo Czelej, Lublin.
- Jakubowicz Mariola, 1999, *Badania etymologiczne w rekonstrukcji językowego obrazu świata*, w: Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski (red.), *Przeszłość w językowym obrazie świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin s. 117–127.
- Jezierski Kamil, Rostek Irminda, 2019, *Wychowanie po rozwodzie jako wyzwanie współczesności*, *Horyzonty Wychowania*, t. 18, nr 48, s. 23–32.

- Kurcz Ida, 2000, *Psychologia języka i komunikacji*, Wydawnictwo „Scholar”, Warszawa.
- Lach Michalina, Nowak Michał, 2007, *Skojarzenia słowne osób dwujęzycznych na podstawie języków: polskiego i włoskiego*, *Investigationes Linguisticae*, nr 15, s. 11–128.
- Miczyńska-Kowalska Maria, 2013, *Zagrożenia współczesnej rodziny w społeczeństwie ryzyka*, *Zarządzanie Mediami*, t. 1 (1), s. 33–49.
- Mikołajczyk-Matyja Nawoja, 2004, *Skojarzenia słowne niewidomych i widzących użytkowników języka polskiego – studium porównawcze*, *Investigationes Linguisticae*, nr 11, s. 1–17.
- Nogowski Jacek M., 2014, *Funkcje społeczne rodziny i jej zagrożenia na przykładzie regionu warmińsko-mazurskiego*, *Seminare*, t. 35, nr 4, s. 57–68.
- Piętkowa Romualda, 2007, *Językowy obraz świata i stereotypy a nauczanie języka obcego*, w: Aleksandra Achtełik i Jolanta Tambor (red.), *Sztuka czy rzemiosło? Nauczyć Polski i polskiego*, Wydawnictwo Gnome, Katowice, s. 85–104.
- Rozen Barbara, 2018, *Sztuka bycia rodzicem w dobie pluralizmu wartości*, *Studia Warmińskie*, nr 55, s. 159–174.
- Tyszką Zbigniew, 2002, *Rodzina we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Woodworth Robert S., Schlosberg Harold, 1963, *Psychologia eksperymentalna*, t. 1, tłum. Andrzej Lewicki, Ergon Vielerose, PWN, Warszawa.
- Zawadzka Edyta, 2019, *Teleologiczne aspekty kultury pedagogicznej rodziny. Podejście komponentowo-relacyjne*, *Horyzonty Wychowania*, t. 18, nr 48, s. 63–73.

Bartosz Trojanowski¹
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Prawo wiernych do sakramentu namaszczenia chorych w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego. Próba doprecyzowania kryterium „używania rozumu” w kwestii dzieci i niepełnosprawnych umysłowo

[The Right to the Sacrament of Anointing the Sick. The Issue of Children and Mentally Disabled]

Streszczenie: Dobra duchowe Kościoła, a szczególnie sakramenty, są prawem wszystkich wiernych. Dlatego nikt nie powinien bezzasadnie odmawiać ich wiernym. W szczególności w przypadku niebezpieczeństwa śmierci, a szerzej także w chorobie wierni powinni mieć dostęp do sakramentów, w tym sakramentu namaszczenia chorych. Jednak w prawie kanonicznym znajdują się ograniczenia związane z możliwością przyjęcia tego sakramentu. Wśród tych ograniczeń jest osiągnięcie używania rozumu, a przez to na podstawie norm generalnych należy stwierdzić, że wykluczone zostały dzieci i z nimi zrównani cierpiący na choroby umysłowe i niepełnosprawności intelektualne. Z jednej strony mamy prawo do sakramentów, w tym do sakramentu namaszczenia chorych, który jest właśnie dla osób zmagających się z jakimiś dolegliwościami, chorobami, cierpieniem, które są ciężkie i często mogą prowadzić do śmierci. Z drugiej strony sam Prawodawca nakłada ograniczenie i wymaga osiągnięcia używania rozumu. To w pewien sposób otwiera możliwość interpretacji intencji Prawodawcy, ponieważ nie stwierdza się obowiązku osiągnięcia wieku, w którym domniemywa się używania rozumu. W niniejszym artykule została zatem podjęta refleksja teologiczno-prawna w celu zweryfikowania możliwości udzielenia sakramentu chorym dzieciom i dorosłym, którzy nie osiągnęli używania rozumu, ale posiadają go w jakimś stopniu. Taka refleksja bierze pod uwagę teologiczne przesłanki do udzielenia sakramentu (łaskę sakramentalną) oraz prawne przepisy określające sytuacje, w których można udzielić tego sakramentu (przepisy prawa kanonicznego dotyczące tego sakramentu). W ten sposób przedstawiony został zamysł Prawodawcy, aby każdy – komu sakrament namaszczenia chorych rzeczywiście może przynieść korzyść duchową – mógł skorzystać z tego duchowego dobra Kościoła.

¹ Bartosz Trojanowski, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, Polska, b.trojanowski@hadak.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>.

Summary: The spiritual goods of the Church, and especially the sacraments, are the right of all the faithful. Therefore, no one should unreasonably refuse them to the faithful. Particularly in the event of the danger of death, and more broadly also in sickness, the faithful should have access to the sacraments, including the sacrament of the Anointing of the Sick. However, in canon law, there are restrictions related to the possibility of receiving this sacrament. Among these limitations is the achievement of the use of reason, and thus, on the basis of general norms, it should be stated that children and equated to them suffering from mental diseases and intellectual disabilities were excluded. On the one hand, we have the right to the sacraments, including the Anointing of the Sick, which is for those who struggle with ailments, diseases, suffering which are heavy and can often lead to death. On the other hand, the Legislator himself imposes a restriction and requires the achievement of the use of reason. This in some way opens up the possibility of interpreting the intentions of the Legislator, since there is no obligation to reach the age at which reason is presumed to be used. Therefore, a theological and legal reflection was undertaken in order to verify the possibility of administering the sacrament to sick children and adults who have not achieved the use of reason, but have it to some extent. In this way, the Legislator's intention was presented that everyone – to whom the sacrament of the Anointing of the Sick can really benefit spiritually, – could receive from this spiritual good of the Church.

Słowa kluczowe: sakramenty; osiągnięcie używania rozumu; niebezpieczeństwo śmierci; dzieci; niepełnosprawność umysłowa; prawo do sakramentów.

Keywords: sacraments; achieving the use of reason; danger of death; children; mental disability; right to the sacraments.

Wstęp

Wśród największego dobra, jakim dysponuje Kościół, są sakramenty. One zostały ustanowione przez samego Zbawiciela, w nich mocą swoją On jest obecny (por. KL 7) oraz udziela swojej łaski. Dlatego Kościół, otrzymawszy od swego założyciela tak wielki duchowy skarb, powinien zarówno w sprawowaniu oraz przyjmowaniu tych siedmiu darów sakramentalnych zawsze okazywać najwyższy szacunek i należną pilność (por. kan. 840 KPK).

W przypadku namaszczenia chorych pojawiają się ograniczenia Prawodawcy powszechnego co do możliwości przyjmowania tego sakramentu, co może powodować pewnego rodzaju niezrozumienie, szczególnie, że chodzi o problem choroby i cierpienia. W tym artykule zostanie przedstawiona kwestia przyjmowania sakramentu namaszczenia chorych przez dzieci oraz przez niepełnosprawnych umysłowo. W ten sposób zostanie przedstawiona próba rozwiązania problemów duszpasterskich, z którymi można

się spotkać w obliczu choroby dzieci i starszych dotkniętych wadami rozwoju umysłowego oraz ich rodzin, które chciałyby, aby ich bliscy mogli przyjąć sakrament namaszczenia chorych.

1. Prawo i obowiązek dotyczący sakramentu

W Kodeksie Prawa Kanonicznego mamy dwie kwestie połączone ze sobą – zgodnie z łacińską maksymą *ubi ius, ibi onus* – a mianowicie, z jednej strony Prawodawca powszechny przewiduje prawo wiernych do duchowych dóbr Kościoła, w szczególności słowa Bożego i sakramentów (por. kan. 213 KPK), z drugiej zaś na szafarzy nałożony jest nakaz udzielania sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są należycie dysponowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania. Jeśli warunki te są spełnione, szafarz nie może odmówić sakramentów wiernemu, który o nie prosi (por. kan. 843 §1 KPK). „Prawo o sakramentach wydaje się najbardziej ewidentnym wyrazem troski Kościoła o chorych i znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci. Najlepiej również odzwierciedla ono ich zmodyfikowany i uprzywilejowany status prawny we wspólnocie ludu Bożego. Nie idzie przy tym jedynie o sakrament namaszczenia chorych, lecz także o pozostałe sakramenty” (Zubert B.W., 2005, s. 664).

Ten związek między prawem wiernego a obowiązkiem szafarza nie jest zatem bezwarunkowy. Należy o tym pamiętać, ponieważ jest to podstawą właściwego zrozumienia zagadnienia prawa do sakramentu. Prawodawca wyraźnie zaznaczył w kanonach wprowadzających do sakramentów, że muszą być spełnione przez wiernych warunki, aby mogli je otrzymać: odpowiednia prośba (co do czasu i miejsca oraz okoliczności); posiadanie odpowiedniej dyspozycji, wymaganej do przyjęcia sakramentu; brak wykluczenia przez prawo (np. ekskomunika lub interdikt itd.) (por. Chiappetta L., 2011, s. 93). Wynika z tego wyraźnie, że nie jest to prawo bezwarunkowe, a także wprowadzenie tych ogólnych norm, co do szafowania sakramentami przez kapłanów i diakonów², że nie może się dokonywać na zasadzie jego subiektywnego arbitrażu.

² W przypadku sakramentu namaszczenia chorych właśnie tego sakramentu udzielają tylko kapłani. W tej sprawie Kongregacja Nauki Wiary 11 II 2005 r. opublikowała *Notę na temat szafarza sakramentu chorych*: „Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1003 §1 (por. także kan. 739 §1 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich) przywołuje dokładnie nauczanie Soboru Trydenckiego (Sesja XIV, kan. 4; DS 1719; por. także Katechizm Kościoła Katolickiego, 1516), według którego tylko kapłani (Biskupi i prezbiterzy) są szafarzami sakramentu Namaszczenia Chorych. Doktryna ta jest *definitive tenenda*. Ani diakoni ani wierni świeccy nie mogą być szafarzami tego sakramentu i jakiegokolwiek działanie w tym kierunku stanowi symulację sakramentu”, w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050211_unzione-infermi_pl.html (23.06.2021).

Ustrój hierarchiczny Kościoła ma swoją rację w tym, że jest typu ministerialnego, tzn. ma charakter służby, zgodnie z wolą Jego Założyciela, *jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i służyć wszystkim!* (Mk 9, 35), gdyby tak nie było, zmieniłby się w źródło dyskryminacji na niekorzyść prawdziwej jedności i równości wszystkich wiernych zarówno pod względem godności, jak i w działaniu, o czym wspomina kan. 208 KPK (por. Pighin B.F., 2016, s. 34).

W celu uniknięcia sytuacji, w której to prawo wiernych do sakramentów staje się tylko formalnym oświadczeniem Prawodawcy, należałoby tak organizować aktywność duszpasterską, aby wierni mogli korzystać z tych duchowych dóbr Kościoła, wtedy będzie można mówić o stworzeniu takich środków, które dają wiernym możliwość korzystania ze swoich praw zgodnie z zasadą sprawiedliwości duszpasterskiej (por. de Agar T., 2004, s. 404).

Należy zatem zauważyć, że trzy warunki wymienione w kan. 843 §1, które ograniczają możliwość egzekwowania prawa wiernych do sakramentów, nie wszystkie z nich pochodzą tylko z prawa pozytywnego, ale są ugruntowane w prawie Bożym do tego stopnia, że w niektórych sytuacjach zamiast mówić o ograniczaniu możliwości egzekwowania swoich praw, należałoby mówić bardziej o warunku *sine qua non*, ponieważ prawo do sakramentów może być tylko stosowane, jeśli akt sprawowany naprawdę będzie ważnie sprawowanym sakramentem (por. Rincón-Pérez T., 2014, s. 123). Warto jednak wspomnieć, że w kodeksowych normach wprowadzających do sakramentów zawarto tylko ogólne zasady, które można stosować do wszystkich sakramentów. Jeśli zaś chodzi o normy szczegółowe, to Prawodawca zawarł je, przedstawiając przepisy prawa kanonicznego dotyczące każdego sakramentu w poświęconych im tytułach czwartej księgi Kodeksu. Analizując zatem teologię sakramentu namaszczenia chorych oraz przepisy dotyczące tych, którzy mogą przyjmować ten sakrament, będzie można dojść do właściwych wniosków przy rozwiązaniu kwestii problemowych postawionych w tytule tego artykułu.

2. Teologia sakramentu namaszczenia chorych

Jeśli chodzi o ważne kwestie dla rozważanego przez nas tematu, to z pewnością należy wspomnieć o kwestii ustanowienia tego sakramentu. Zazwyczaj, kiedy jest mowa o podstawach biblijnych tego sakramentu, wspomina się fragment z listu św. Jakuba: *Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana* (Jk 5, 14). Jednak już Ewangelista Marek nawiązuje do

tej praktyki, opisując działalność Apostołów: *Wyrzucali też wiele złych duchów oraz wielu chorych namaszczeni olejem i uzdrawiali* (Mk 6, 13). Na podstawie tych fragmentów Pisma św. wśród teologów wyłoniły się dwie grupy: przedstawiciele pierwszej uważają, że namaszczenie chorych ustanowił bezpośrednio sam Chrystus, teolodzy z drugiej grupy opowiadają się za tym, że ustanowili je Apostołowie mocą otrzymaną od Chrystusa (por. Hoła K, 1966, s. 362). Tej kwestii nie rozstrzygnęli również ojcowie Soboru Trydenckiego, którzy stwierdzili tylko ogólnie, że „Chrystus, nasz Pan, ustanowił święte namaszczenie chorych jako prawdziwy i odrębny sakrament Nowego Przymierza” (Sobór Trydencki, *Nauka o ostatnim namaszczeniu*, rozdział 1, t. IV/1, s. 503). Oprócz potwierdzenia, że to sam Zbawiciel jest tym, który ustanowił ten sakrament, można zauważyć też, że w nauce ojców Soboru Trydenckiego używana nazwa tego sakramentu to „ostatnie namaszczenie” i w tej perspektywie przedstawiają oni, że sakrament ten jest najlepszym umocnieniem na koniec doczesnego życia jako bardzo silna ochrona. „Przeciwnik nasz – jak nauczają ojcowie Soboru – przez całe życie szuka okazji, by nas zniszczyć, jednak najbardziej gwałtowne ataki są wtedy, gdy widzi, że nadchodzi dla nas koniec życia, ponieważ chce nas całkowicie zgubić i pozbawić, jeśli zdoła, ufności w miłosierdzie Boga” (Sobór Trydencki, *Nauka o ostatnim namaszczeniu*, wstęp, t. IV/1, s. 503).

Zgodnie z tym, czego naucza w swoim Liście św. Jakub: *A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone* (Jk 5,15), ojcowie soborowi przedstawiają naukę o skutkach tego sakramentu i podkreślają, że istotą jest łaska Ducha Świętego. Jego namaszczenie gładzi winy – jeśli są do odpokutowania – i pozostałości grzechu. W dodatku sakrament ten przynosi ulgę duszy chorego i umacnia go, ponieważ pobudza w nim wielką ufność w miłosierdzie Boże, a w ten sposób chory lepiej może znieść trudy choroby i ma większą siłę, by oprzeć się pokusom diabła. Czasem, gdy jest to pożyteczne dla zbawienia duszy, chory odzyskuje zdrowie ciała (por. Sobór Trydencki, *Nauka o ostatnim namaszczeniu*, wstęp, t. IV/1, s. 503–505). W tej ostatniej kwestii niemalże w identycznych słowach wypowiedział się już Sobór we Florencji: „skutkiem zaś jest uzdrowienie ducha, a o ile jest to pożyteczne dla duszy, a o ile jest to pożyteczne dla duszy, także ciała” (Sobór Florencki, „Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo*”, t. III, w. 18d, s. 521).

Niewątpliwie dzięki lepszemu zapoznaniu się z podstawami biblijnymi oraz pogłębioną refleksją nad tekstami patrystycznymi Sobór Watykański II dokonał znaczącej zmiany w rozumieniu tego sakramentu (por. Müller G., 2015, s. 746). W *Konstytucji o liturgii świętej* znajdują się konkretne postulaty, aby nazywać ten sakrament „namaszczeniem chorych”, ponieważ jest

to bardziej odpowiednie określenie ze względu na fakt, że jest to sakrament dla tych, którym grozi niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości, a nie tylko w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia (por. KL 73). Z kolei Sobór ten był źródłem myśli teologicznej w pracach nad Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 r.³, co już wcześniej znalazło odzwierciedlenie również w nowym rytuale *Obrzędy namaszczenia chorych* z inicjatywy papieża Pawła VI, który w konstytucji *O sakramencie namaszczenia chorych* zawarł postulatory soborowe w celu odnowienia obrzędu tego sakramentu (por. Paweł VI, konst. ap. *Sacram unctionem infirmorum*). Zmiana obrzędu nie zmieniła jednak nauczania o skutkach sakramentu namaszczenia chorych, tzn., że jest to sakrament dla podźwignięcia duszy, a jeśli jest to dla jej pożytku, to także może dać zdrowie ciała. O tym należy pamiętać, analizując normy kodeksowe dotyczącego tego sakramentu.

Warto również wspomnieć wybrane aspekty w materii sakramentu namaszczenia chorych pojawiające się we współczesnym Magisterium Kościoła. Papież Benedykt XVI wskazuje na konieczność pogłębionej refleksji dotyczącej tego sakramentu: „Sakrament ten zasługuje dziś na większą uwagę zarówno w refleksji teologicznej, jak w działalności duszpasterskiej wśród chorych. Wykorzystanie treści modlitwy liturgicznej, które można stosować w różnych sytuacjach życiowych związanych z chorobą, a nie tylko u kresu życia (por. Katechizm Kościoła Katolickiego, 1514) sprawia, że namaszczenie chorych nie powinno być uważane za sakrament jakby mniej ważny od innych”⁴. W swoim orędziu na Światowy Dzień Osób Niepełnosprawnych w 2019 r. papież Franciszek stwierdził: „Istotnie tworzenie dobrych praw i przełamywanie barier fizycznych jest ważne, ale niewystarczające, jeśli nie zmienia się również mentalności, jeśli nie przezwyciężymy rozpowszechnionej kultury, która nadal wytwarza nierówności, uniemożliwiając osobom niepełnosprawnym czynne uczestnictwo w zwyczajnym życiu”⁵. Ta wypowiedź utwierdza nas jednocześnie w tym, że niniejsze rozważania są zasadne i konieczne jest naświetlenie tego problemu.

³ „Dlatego nowy Kodeks, który dziś zostaje opublikowany, wymagał koniecznie uprzedniego dzieła Soboru i chociaż razem z owym zgromadzeniem soborowym został zapowiedziany, idzie w czasie po nim, ponieważ prace dla jego dokonania podjęte, skoro powinny opierać się na Soborze, mogły być zaczęte nie wcześniej niż po jego zakończeniu”, Jan Paweł II, konst. ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 listopada 1983 r.), w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum, Poznań 1984, s. 9.

⁴ Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Chorego*, (11 lutego 2012 r.), w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/sick/documents/hf_ben-xvi_mes_20111120_world-day-of-the-sick-2012.html (23.06.2021).

⁵ Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Osób Niepełnosprawnych*, Watykan 3 grudnia 2019 roku, wersja włoska w: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20191203_messaggio-disabilita.html (23.06.2021), polskie tłumaczenie za: <https://www.ekai.pl/dokumenty/orędzie-papieża-franciszka-na-swiatowy-dzien-osob-niepelnosprawnych-2019/> (23.06.2021).

3. Wytyczne Prawodawcy odnośnie do mogących przyjmować sakrament chorych

Chociaż tytuł rozdziału mówi o osobach, którym należy udzielać namaszczenia chorych, to jednak pierwszy kanon z tego zbioru norm prawnych używa słowa wskazującego na pewną możliwość, tj., że można go „udzielić wiernemu, który po osiągnięciu używania rozumu, z powodu choroby lub starości zaczyna znajdować się w niebezpieczeństwie śmierci” (kan. 1004 §1 KPK).

Z tego kanonu bezpośrednio wypływają trzy warunki. Jednak w kwestii sakramentów pewne warunki są do ważności inne do godziwości, są również i takie, które nie można zaliczyć ani do pierwszej, ani do drugiej kategorii, ale należy je brać pod uwagę, ponieważ wpływają one na owocność działania danego sakramentu, jednak zazwyczaj ani szafarz nie jest w stanie ich dokładnie sprawdzić, ani wierny przystępujący do sakramentu odpowiednio wykazać (chodzi np. o posiadanie wiary w Chrystusa, czy o moc działania łaski sakramentu).

W pierwszej kolejności należy podkreślić, że Prawodawca wymaga, aby sakrament ten był udzielony osobie ochrzczonej, w samym tutaj kanonie nie wspomina się tego warunku, jedynie używa określenia „wierny”, a zgodnie z kan. 204 §1 KPK „wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym”. Jeszcze wyrażniej stwierdza to jeden z kanonów wprowadzających do sakramentów, a mianowicie „nikt nie może być ważnie dopuszczony do innych sakramentów, dopóki nie przyjął chrztu” (kan. 842 §1 KPK). Wyrażnie mowa tutaj o warunku do ważności (por. kan. 10 KPK). Ma to swoje ugruntowanie teologiczne w tym, że chrzest jest „bramą sakramentów” (kan. 849 KPK). A zatem bez chrztu nie można przystąpić do sakramentu namaszczenia chorych. Należy tutaj podkreślić, że wymagany jest chrzest sakramentalny z wody i Ducha, a w związku z tym nie może do tego sakramentu przystąpić nawet katechumen, który już w pewien sposób jest złączony z Kościołem (por. kan. 206 §1 KPK) i cieszy się pewnymi prawami (np. może otrzymać katolicki pogrzeb w myśl kan. 1183 §1 KPK). Mimo to nie należy udzielać im tego sakramentu, ponieważ będzie on sprawowany nieważnie (por. Chiappetta L., 2011, s. 220). A jeśli stosować teorię prawną wpisania sakramentów jako szczególnego rodzaju czynności prawnej, to można byłoby nawet stwierdzić, że sakrament nie zaistniał, tzn., że materialnie dokonano namaszczenia, ale nie wywołał on żadnych skutków czy to prawnych, czy to w porządku łaski.

Kolejnym warunkiem jest „osiągnięcie używania rozumu” (kan. 1004 §1 KPK) – takie sformułowanie może przynieść pewne trudności interpre-

tacyjne, ponieważ nie jest tutaj mowa o osiągnięciu wieku, w którym domniemywa się używania rozumu (por. kan. 97 §2 KPK), ale osiągnięcie używania rozumu może nastąpić wcześniej niż przed ukończeniem 7 lat albo po upływie tego wieku, szczególnie jeśli chodzi o osoby niepełnosprawne umysłowo. Jednak wymóg ten jest podyktowany przesłanką teologiczną. Jeśli skutkiem tego sakramentu jest przede wszystkim podtrzymanie na duszy oraz odpuszczenie grzechów, jeśli komuś nie zostały one odpuszczone podczas spowiedzi, to należy rozumieć, że chory przyjmujący ten sakrament jest na takim etapie swojego życia, że w jakimś stopniu rozumie, co ten sakrament ze sobą niesie. Także biorąc pod uwagę, że „u dzieci słabości nie są spowodowane grzechem uczynkowym, jak u dorosłych. Otóż ten sakrament udzielany bywa głównie przeciwko słabościom, które mają swe źródło w grzechu i są jakby pozostałościami grzechu” (STh III, q. 32, a. 4). Skoro do popełnienia grzechu wymagany jest rozum i wolna wola, to w przypadku sakramentu namaszczenia również jest postawiony ten wymóg używania rozumu ze względu na możliwość gładzenia grzechów nieodpuszczonych jeszcze w sakramencie pokuty. Ten warunek jest również co do ważności, chociaż Prawodawca nie zawarł w kan. 1004 §1 KPK, klauzuli uniezdalniającej (por. kan. 10 KPK), jednak z doktryny wynika, że osiągnięcie używania rozumu, nawet jeśli w danym momencie ktoś jest tej władzy pozbawiony, jest warunkiem do przyjęcia ważnie tego sakramentu (por. Chiappetta L., 2011, s. 220). Jest to o tyle uzasadnione twierdzenie, że Prawodawca wymaga przynajmniej domniemanej intencji habitualnej od przyjmującego ten sakrament (por. kan. 1006 KPK), a przez to w konsekwencji również wymaga używania rozumu jako warunku do wyrażenia takiej intencji (por. Frank E., 2012, s. 199).

Kolejnym warunkiem jest istnienie choroby lub starości jako powodu znalezienia się w niebezpieczeństwie (por. kan. 1004 §1 KPK). W tym aspekcie nastąpiła znaczna zmiana po Soborze Watykańskim II, ponieważ ten sakrament nie jest już zastrzeżony tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatniej fazie życia, konkretnie nie tylko dla umierających, ale dla tych wszystkich, którzy ze względu na chorobę lub starość doznają już poważnego zagrożenia. W ten sposób również trzeba podkreślić, że nie jest to sakrament namaszczenia dla osób, które chorują bez zagrożenia dla życia (por. Rincón-Pérez T., 2014, s. 350). Jednak trzeba także podkreślić, że nie jest to tylko sakrament dla umierających, tak jakby miał na celu swoistego rodzaju konsekrację śmierci (por. Müller G.L, 2015, s. 746), ale jest to sakrament dla chorych, którzy odczuwają niebezpieczeństwo ze względu na swoją dolegliwość lub swój podeszły wiek. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich szerzej podchodzi do tego zagadnienia, a przez to, że został później promulgowany – może służyć pomocą w interpretacji intencji Pra-

wodawcy Kodeksu łacińskiego (por. kan. 17 KPK). Kodeks ten zawiera szeroko otwartą formułę, tj., by chrześcijanie przyjmowali chętnie namaszczenie chorych, ilekroć ciężko chorują (por. kan. 738 KKKW). To pokazuje, jaka jest intencja Prawodawcy, a mianowicie, aby wszyscy ci co ciężko chorują mieli prawo do otrzymania sakramentu namaszczenia chorych (por. Beal J., 2002, s. 1189). Komentatorzy stwierdzają, że również Kodeks łaciński – mimo że nie wspomina o tym bezpośrednio – to jednak ocenę ciężkości choroby zawsze pozostawia kapłanowi, który to decyduje o udzieleniu bądź nie tego sakramentu. W przypadku wątpliwości powinien się on skontaktować z lekarzem w celu określenia stanu pacjenta (por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne (do Obrzędu namaszczenia chorych)*, nr 8).

Pośrednio z kan. 1004 §1 KPK, a już z pewnością z kan. 1005 KPK, można wyprowadzić warunek, że sakrament można udzielić tylko osobie żyjącej. Oczywiście jest to ogólna zasada wszystkich sakramentów, że są one dla żywych, nie dla zmarłych. Jednak ze względu na specyfikę tego sakramentu, należy podkreślić, że zdolną do przyjęcia tego sakramentu jest osoba, która jeszcze żyje. Nawet jeśli znajduje się już w ostatni stadium swojego życia, również w przypadku, kiedy powoli zanikają poszczególne funkcje życiowe. Dopiero definitywne stwierdzenie śmierci wyklucza udzielenie takiego sakramentu.

Sakrament ten jest dla dobra duchowego, zatem w momencie śmierci również może przynieść odpuszczenie win, jeśli chory nie był w stanie się wyświadczać, dlatego Prawodawca dopuszcza możliwość udzielenia sakramentu namaszczenia chorych w przypadku wątpliwości natury: czy chory osiągnął używanie rozumu, czy poważnie choruje albo czy jeszcze żyje. W tych sytuacjach należy działać na korzyść chorego – przez analogię do przywileju, można stwierdzić, że chodzi o udzielenie przyjmującemu łaski (por. kan. 76–77 KPK) – a zatem udzielić sakramentu (por. kan. 1005 KPK). Co więcej, nie ma już mowy o warunkowym udzieleniu tego sakramentu, jak było to w poprzednim Kodeksie łacińskim (por. can. 941 CIC 1917).

Wielu specjalistów w zakresie prawa kanonicznego zauważa też podobieństwo między ograniczeniami zawartymi w normach o namaszczeniu chorych (por. kan. 1007 KPK), a tymi dotyczącymi możliwości udzielania Komunii św. (por. kan. 915 KPK). Chodzi o nieudzielanie tych sakramentów wiernym, którzy trwają w jawnym grzechu ciężkim. Wielu tych autorów podkreśla, że chociaż sytuacja na pozór jest podobna, bo sformułowania są podobne, to jednak mamy do czynienia z diametralnie różnymi sytuacjami (por. Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, 2009, s. 823). Przede wszystkim ze względu na fakt, że śmierć nie jest momentem w życiu, który można przyrównywać do innych momentów codziennego życia

(por. Montini G.P., 1998, s. 339), a przez to w tym szczególnym momencie należy w pierwszej kolejności kierować się zasadą: *salus animarum – suprema lex*. W takich momentach Kościół w swoim działaniu ogranicza się często do tego co esencjalne, wymagane do ważności. W tym kontekście można stwierdzić, że zarówno Kościół, jak i wierny pragną wszystkiego co niezbędne do zbawienia. W związku z tym, jeśli ktoś poprosił o sakrament namaszczenia, to można założyć, że pragnie zmienić swoje postępowanie, dlatego tylko pewność kapłana, że wierny ma wolę trwania w grzechu ciężkim, powinna skłonić go do odmowy udzielenia sakramentu (por. Miragoli E., 2004, s. 143–144). W tym kierunku interpretację umożliwia również podobna norma przewidziana dla katolickich Kościołów wschodnich (por. kan. 740 KKKW).

4. Kryterium używania rozumu

Szczególnie interesującą kwestią jest możliwość udzielenia sakramentu namaszczenia chorych dzieciom i osobom niepełnosprawnym umysłowo. W tej kwestii istotne będzie przede wszystkim kryterium prawne osiągnięcia używania rozumu (por. kan. 1004 §1 KPK).

4.1. Dzieci, które nie osiągnęły wieku siedmiu lat

Normy generalne Kodeksu zawierają postanowienie Prawodawcy, że „małoletni, przed ukończeniem siódmego roku życia, nazywa się dzieckiem i uważany jest za nieodpowiedzialnego. Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu” (kan. 97 §2 KPK). A w konsekwencji, przez odwrócenie tej tezy, można powiedzieć, że u dziecka przed ukończeniem siedmiu lat domniemywa się brak używania rozumu, dlatego jest uważany za nieodpowiedzialnego. Jednak powstaje pytanie, czy domniemanie w tym kanonie jest *iuris et de iure*, które nie dopuszcza dowodu przeciwnego, czy też *iuris tantum*, a zatem można udowodnić coś innego? Należałoby udzielić odpowiedzi, że jest to domniemanie, które nie dopuszcza dowodu przeciwnego (*iuris et de iure*), ponieważ wymaga tego pewność prawna, dziecko jest przecież wyłączone z podlegania ustawom czysto kościelnym, jeśli ustawa czego innego nie zakłada (por. kan. 11 KPK) (por. de Fuenmayor A., 2004, s. 697). Można zatem stwierdzić, że – jeśli chodzi o odpowiedzialność wobec ustaw kościelnych – Prawodawca nie dopuszcza dowodu przeciwnego zawsze, kiedy ustawa o tym nie wspomina. Inny dyskurs należy zastosować co do prawa Bożego, ono obowiązuje wszystkich, którzy je poznają i w sumieniu już odczuwa ich

obowiązywanie (por. De Paolis, 2014, s. 321). Granica wieku jest ustalona przez Prawodawcę dla prawa kościelnego, a to oznacza, że sam Prawodawca zatem również może dopuścić pewne wyjątki. Takim wyjątkiem jest możliwość udzielenia sakramentu namaszczenia chorych. Chociaż u dzieci poniżej siódmego roku życia, kiedy domniemywa się brak odpowiedzialności za swoje działanie, to jednak należy im „udzielić namaszczenia chorych, jeżeli osiągnęły taki poziom umysłowy, że ten sakrament może im przynieść pokrzepienie” (por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne (do Obrzędu namaszczenia chorych)*, nr 12). Można zauważyć zatem, że jest to praktyczne wprowadzenie rozróżnienie między zdolnością prawną a zdolnością do działania (por. de Fuenmayor A., 2004, s. 699). Nie trzeba zatem rozstrzygać, czy prawo do sakramentu namaszczenia jest z prawa Bożego, a ograniczenie tego prawa dla dziecka poniżej siedmiu lat nie jest przypadkiem wprowadzone tylko ustawą kościelną, aby stwierdzić, że to ograniczenie nie obowiązuje bezwzględnie, ale sam Prawodawca rozpoznaje sytuacje, w których dopuścić należy wyjątki.

4.2. Dorośli, którzy cierpią na choroby umysłowe

Powyżej siódmego roku życia domniemywa się, że wierny osiągnął używanie rozumu (por. kan. 97 §2 KPK), jednak domniemanie to jest z kategorii *iuris tantum*, a można to stwierdzić, na podstawie następującej normy prawnej: „ktokolwiek na stałe nie posiada używania rozumu, uznany jest za nieodpowiedzialnego i przyrównany dzieciom” (kan. 99 KPK). Kanon ten dotyczy osób, które na stałe utraciły jasność umysłu w wyniku wypadku lub nieuleczalnej choroby umysłowej lub też cierpią na niepełnosprawność umysłową od urodzenia. Utrata używania rozumu powinna być całkowita lub znaczna, aby kogoś uznać za nieodpowiedzialnego swoich czynów. Zazwyczaj wiąże się to z faktem, że dana osoba musi mieć opiekuna (por. Majer P., 2011, s. 129). Osoby z takimi schorzeniami umysłowymi są przyrównani dzieciom we wszystkich kwestiach prawnych, z tego powodu to, co Prawodawca mówi o dzieciach, odnosi się również do tych wszystkich osób, które nie posiadają używania rozumu. One nie mają zdolności do egzekwowania swoich praw osobiście i w sposób wolny, ponieważ są niezdolne do czynności prawnej (por. Martín J.G., 2015, s. 399). W konsekwencji potrzebują opiekuna prawnego (por. kan. 98 §2 KPK).

5. Możliwość udzielenia sakramentu chorych przy braku używania rozumu

Należy podkreślić, że ograniczenie prawa do sakramentu namaszczenia chorych też jest z pochodzenia Bożego, ponieważ wypływa z całej teologii tego sakramentu. A zatem wymóg osiągnięcia używania rozumu jest warunkiem, który rzeczywiście potrzebny jest do ważności sprawowania tego sakramentu, nie jest tylko rezultatem ustawodawczym, ale ma swoje ugruntowanie w pogłębionej refleksji teologicznej dotyczącej skutku tego sakramentu, a mianowicie podniesienie na duszy, a do tego potrzebne jest posiadanie świadomości lub przynajmniej perspektywy jej odzyskania na podstawie doświadczenia, że przed chorobą wierny taką świadomość posiadał. W połączeniu z wymogiem intencji przyjęcia tego sakramentu wydaje się zrozumiałe, że w prawie kanonicznym zostały zawarte ograniczenia dla osób, które nie osiągnęły używania rozumu.

Można byłoby jednak uznać, że skoro Prawodawca postanawia, że „w wykonywaniu swoich uprawnień osoba małoletnia podlega władzy rodziców lub opiekunów” (kan. 98 §2 KPK), to gdyby dzieci i z nimi zrównani mieli prawo do sakramentu namaszczenia, wtedy mogliby poprosić o niego rodzice, przez analogię do prośby o sakrament jako wyrażenie intencji przyjęcia chrztu (por. kan. 867 §1 KPK). Stąd też możliwe są interpretacje, że przez ograniczenie możliwości przyjmowania sakramentu przez dzieci i im zrównane osoby zostało niejako ograniczone prawo rodziców (lub opiekunów) do przekazywania swoim podopiecznym duchowych dóbr Kościoła. W argumentacji o prawie do namaszczenia szczególnie przywoływany jest aspekt niebezpieczeństwa śmierci z powodu choroby (por. Szczot E., 2015, s. 226–227). Jednak w tak sformułowanych twierdzeniach widoczny jest brak zrozumienia istoty sakramentu namaszczenia chorych oraz teologii tego sakramentu i teologii w ogólności. W pierwszej kolejności należy stwierdzić, że ten sakrament nie jest sakramentem uleczenia z choroby, ale podźwignięcia na duszy, a „jeśli to jest z korzyścią dla duszy”, to może też nastąpić zdrowie ciała. W przypadku dzieci także należy pamiętać, że choroba nie jest powiązana z grzechami uczynkowymi, o czym wspominał już św. Tomasz z Akwinu. Ponieważ ochrzczone dzieci, które nie mają jeszcze używania rozumu, a przez to nie mogą zgrzeszyć ciężko, w konsekwencji nie potrzebują odpuszczenia grzechów, które ten sakrament ze sobą niesie, jeśli ktoś jest nieprzytomny. Nie można zatem twierdzić, że tego dobra duchowego zostały pozbawione.

W teologii od XII w. istnieje rozróżnienie na działanie sakramentu *ex opere operato* i *ex opere operantis*. Pierwsze określenie oznacza, że sakrament działa w samej swej istocie „mocą właśnie wykonanego znaku”

czy inaczej „na mocy dokonanego dzieła”; drugie określenie zakłada zaangażowanie człowieka „mocą działającego”, czyli szafarza lub/i przyjmującego (por. Bartnik Cz., 2003, s. 638). W przypadku namaszczenia chorych trudno jednak założyć działanie *ex opere operato*, jeśli nie było wcześniej u przyjmującego nawet minimalnych zdolności intelektualnych. W takiej sytuacji władza rodzicielska czy opiekuńcza nie jest w stanie zastąpić tego braku.

Jednakże, biorąc pod uwagę prawo wiernych do sakramentów, które jest z ustanowienia Bożego, podobnie jak same sakramenty, należy zauważyć zmieniający się kierunek w rozumieniu tego prawa w przypadku sakramentu namaszczenia chorych. Proces, który dokonał się w tej materii jest przejściem od ograniczenia tego sakramentu jako ostatniego namaszczenia tylko dla umierających w starym Kodeksie, przez odnowienie teologiczne Soboru Watykańskiego II oraz konstytucję apostolską Pawła VI o tym sakramencie, aż po zmiany kodeksowe, które – owszem potwierdzają, że wymagane jest osiągnięcie używania rozumu, aby móc otrzymać ten sakrament – jednak w przypadku wątpliwości czy wierny osiągnął wystarczający poziom, należy udzielić tego sakramentu (por. kan. 1005 KPK). Jeszcze dalej idące stwierdzenie znajduje się w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, gdzie Prawodawca stwierdza, że „chrześcijanom ciężko chorym, którzy są nieprzytomni lub pozbawieni używania rozumu, należy udzielić tego sakramentu w niebezpieczeństwie śmierci lub także, według osądu kapłana, w innym czasie” (kan. 740 KKKW). Powód braku używania rozumu nie jest tutaj podany, a zatem można również interpretować, że dopuszczalne są także takie przypadki, kiedy nie zostało jeszcze udowodnione używanie rozumu u dziecka. A zatem w świetle tego, co zostało przedstawione, w oparciu o teologię i przepisy prawa kanonicznego, można stwierdzić, że jeśli istnieje jakaś uzasadniona przyczyna, że wierny, dla którego prosi się o ten sakrament w niebezpieczeństwie śmierci – nawet jeśli chodzi o dziecko lub z dzieckiem zrównanego – posiadał w jakimś stopniu używanie rozumu, należy udzielić tego sakramentu, a poza niebezpieczeństwem śmierci – zgodnie z osądem kapłana. Ten osąd kapłana można przyrównać w pewnym sensie do osądu, czy można udzielić rozgrzeszenia czy też nie (por. kan. 978 §1 oraz kan. 980 KPK), szafarz nie zna wszystkich okoliczności poza tymi, które przedstawiają wierni, a zatem sytuacja jest podobna, a działanie sakramentu dokona się *ex opere operato* i *ex opere operantis*. A zatem im większa dyspozycja osoby przyjmującej, tym większe mogą być owoce tego sakramentu dla wiernego. Przy takiej ocenie kapłan powinien kierować się właśnie tym kryterium możliwości owocnego umocnienia (duchowego, fizycznego, psychicznego) przez przyjęcie namaszczenia (por. Zubert B.W., 1995, s. 41).

Dzieciom i im zrównanym można udzielić sakramentu namaszczenia chorych, jeśli istnieją przesłanki, że obecnie posiadają lub posiadali przed utratą przytomności wystarczający poziom używania rozumu, aby móc twierdzić, że ten sakrament przyniesie im jakieś duchowe wsparcie i duchowe owoce. Sama choroba nie jest przecież przesłanką do tego sakramentu, ponieważ uleczenie z niej nie jest głównym celem przyjmowania namaszczenia chorych.

Zakończenie

Prawo do sakramentów dla wiernych jest jednym z podstawowych praw, ponieważ dotyczy w porządku duchowym tego, co najważniejsze, tj. korzystania z duchowych dóbr Kościoła, które przyczyniają się do uświęcenia człowieka. W aspekcie zbawienia są darem samego Chrystusa, aby wspomóc wiernych na drodze do królestwa niebieskiego. Nie można wątpić, że tak jak Zbawiciel ustanowił sakramenty, tak też w Bożym planie zostało uwzględnione prawo wiernych do korzystania z nich.

Tylko ograniczenia wynikające z prawa Bożego mogłyby zatem ograniczyć prawo do sakramentów. Analizując wszystkie przesłanki teologiczne i prawne, należy uznać, że rzeczywiście to z prawa Bożego jest owo wymaganie osiągnięcia używania rozumu.

Jednak w przypadku sakramentu namaszczenia chorych Prawodawca w razie wątpliwości dopuszcza udzielenie tego sakramentu, ponieważ w szczególnych momentach życia, jakim jest choroba albo bliska śmierć, takie wsparcie duchowe może okazać się bardzo pomocne. Należy zatem uznać, że w przypadku namaszczenia chorych w posoborowym odnowie tego sakramentu nastąpiła największa zmiana w dostosowaniu obrzędów do myśli ojców soborowych. Prawodawca dopuszcza zatem, aby – w określonych sytuacjach, kiedy stwierdza lub domniemywa się przynajmniej taki poziom umysłowy, aby sakrament ten mógł rzeczywiście przynieść pokrzepienie – namaścić olejem chorych dzieci i im zrównanych.

BIBLIOGRAFIA

- Agar José T. Martín de, 2004, *can. 1127*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. III/1, Wilson & Lafleur, Montréal–Chicago.
- Bartnik Czesław, 2003, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin.
- Benedykt XVI, *Oredzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Chorego (11 lutego 2012 r.)*, w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/sick/documents/hf_ben-xvi_mes_20111120_world-day-of-the-sick-2012.html (23.06.2021).

- Chiappetta Luigi, 2011, *Il Codice di diritto canonico*, vol. II, EDB, Bologna.
- De Paolis Valesio, 2014², *Norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma.
- Franciszek, *Oredzie na Światowy Dzień Osób Niepełnosprawnych*, Watykan 3 grudnia 2019 roku, wersja włoska w: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20191203_messaggio-disabilita.html (23.06.2021), polskie tłumaczenie za: <https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-papieża-franciszka-na-swiatowy-dzien-osob-niepelnosprawnych-2019/> (23.06.2021).
- Frank Elias, 2012, *I sacramenti dell'Iniziazione, della Penitenza e dell'Unzione degli infermi*, Urbaniana University Press, Roma.
- Fuenmayor Amadeo de, 2004, *can. 97–98*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. I, Wilson & Lafleur, Montréal-Chicago.
- Hoła Kazimierz, 1966, *Ustanowienie sakramentu namaszczenia chorych*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, t. 19, nr 6, s. 362–371.
- Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges* (25 listopada 1983 r.), w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum, Poznań 1984.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat szafarza sakramentu chorych* (11 lutego 2005 r.), w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050211_unzione-infermi_pl.html (23.06.2021).
- Majer Piotr, 2011, *Kodeks Prawa Kanonicznego Komentarz*, Wolters Kluwer, Kraków.
- Martín Julio García, 2015⁶, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Marcianum Press, Venezia.
- Miragoli Edigio, 2004, «Il sacramento dell'unzione degli infermi», w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, vol. III, Lateran University Press, Roma, s. 139–145.
- Montini Gian Paolo, 1998, *La morte come fine del mondo individuale. Il pericolo di morte nel diritto canonico: normativa e significato ecclesiologicalo*, w: *La fine del tempo* [Quaderni teologici del Seminario di Brescia], vol. 8, G. Canobbio, i in. (red.), Brescia.
- Müller Gerhard L., 2015, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Sacram unctionem infirmorum* (30 listopada 1972 r.), w: *Sakramenty chorych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s.10–14.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Sacram unctionem infirmorum* (30 listopada 1972 r.), w: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007².
- Pighin Bruno Fabio, 2016, *Diritto sacramentale canonico*, Marcianum Press, Venezia.
- Rincón-Pérez Tomás, 2014, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, EDUSC, Roma.
- Sobór Florencki, Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo*, w: Arkadiusz Baron, Henryk Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, Kraków 2007.
- Sobór Trydencki, *Nauka o ostatnim namaszczeniu*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/1, Kraków 2007.
- Sobór Watykański II, „Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 23–78.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 31, *Sakrament chorych i kapłaństwo*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1985.
- Wprowadzenie teologiczne i pastoralne (do Obrzędu namaszczenia chorych)*, w: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007².

- Zubert Bronisław Wenanty, 1995, „Sakrament namaszczenie chorych próba wykładni obowiązujących przepisów kodeksowych”, *Roczniki Nauk Prawnych*, t. 5, s. 17–48.
- Zubert Bronisław Wenanty, 2005, *Prawa chorego we wspólnotie Kościoła*, w: Elżbieta Szczot (red.), *Pro iure et vita*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 659–675.

Krzysztof Kwiatkowski¹
Wydział Nauk Historycznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Zamek w Bezlawkach i jego domniemywane funkcje administracyjne

[Castle in Bezlawki and its Alleged Administrative Functions]

Streszczenie: W prezentowanym artykule zanegowana została funkcja administracyjna zamku w Bezlawkach, która przypisywana mu była w starszej literaturze (m.in.: K.H. Clasen, F. Benninghoven, T. Torbus, Ch. Herrmann) – badacze widzieli w tej warowni zazwyczaj siedzibę lokalnego komornika. Wobec braku bezpośrednich wzmianek źródłowych poświadczających obecność na zamku urzędnika mającego jakiegokolwiek prerogatywy administracyjne poza samą warownią (tj. sprawującego jakiś zarząd terytorialny) wskazano wiele przesłanek pośrednich przemawiających przeciwko lokalizowaniu w Bezlawkach urzędu komornika, jak również przeciwko jego ewentualnej translokacji w okresie między wzniesieniem zamku najprawdopodobniej w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIV w. a 1437 r. Wobec takiego wyniku analiz należy przypuszczać, że pieczę nad warownią sprawował w tym okresie zarządca nazywany ‘burgrabia’, który nie był członkiem zakonu niemieckiego, ale należał do grupy przynależących do korporacji zakonnej.

Summary: The presented article negates the administrative function of the castle in Bezlawki (Germ. Bäsack), which was attributed to it in the older literature (i.a. K.H. Clasen, F. Benninghoven, T. Torbus, Ch. Herrmann) – the researchers usually saw the stronghold as the seat of a local bailiff (Germ. *Kämmerer*). In the absence of direct source references certifying the presence at the castle of an official with any administrative prerogatives beyond the castle itself (i.e. exercising territorial authority) the article indicates a number of indirect premises against the thesis about the functioning of a *Kämmerer*’s office in Bezlawki, as well as its possible translocation in the period between the construction of the castle, most probably in the second half of the 1370s, and 1437. Considering the result of the analysis, it should be presumed that the stronghold was supervised at that time by an administrator called the “burgrave”, who, although not a member of the Teutonic Order, was a member of a group belonging to this religious corporation.

¹ Krzysztof Kwiatkowski, Katedra Historii Skandynawii i Europy Środkowo-Wschodniej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Władysława Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, Polska, Krzysztof.Kwiatkowski@umk.pl, <https://orcid.org/0000-0003-1827-3122>.

Słowa kluczowe: późne średniowiecze; Prusy; zakon niemiecki; zamki; administracja.

Keywords: Late Middle Ages; Prussia; Teutonic Order; castles; administration.

W opublikowanym przed pięcioma laty artykule dotyczącym zamku w Bezlawkach (*Bayselauken*, niem. Bäslock) (Kwiatkowski K., 2016), powstałym na marginesie uwag recenzyjnych do publikacji prezentującej wyniki badań archeologicznych zamku przeprowadzonych w latach 2008–2012 (Bezlawki, 2013), podjąłem trzy zespoły zagadnień związanych z funkcjonowaniem tego obiektu jako dzieła fortyfikacyjnego (punktu umocnionego, warowni). Przeanalizowana została w nim (a) problematyka rozmaitych militarnych funkcji zamku, następnie przeprowadzona (b) krytyka przypisywanego warowni funkcjonowania jako element rzekomego systemu obronnego na obszarze środkowej i południowej Barcji w XIV oraz na początku XV w., a wreszcie podjęte także (c) zagadnienie typologii morfologicznej obiektów warownych nazywanych ‘wildhausami’, do której to kategorii ostrożnie zaliczyć można zamek bezławecki. Rozważania te zostały następnie uzupełnione o analizę kolejnych dwóch zagadnień, mianowicie kontekstu osadniczego wzniesienia zamku oraz możliwości uściślenia chronologii tego przedsięwzięcia budowlanego, co zostało zaprezentowane w niedawno opublikowanym osobnym tekście (Kwiatkowski K., 2021)². Niniejszy artykuł, niejako dopełniający całości tych dociekań dotyczy, kwestii domniemywanych w literaturze przedmiotu funkcji administracyjnych zamku w Bezlawkach.

Zagadnienie to pozostaje jednym z najtrudniejszych do zbadania problemów związanych z funkcjonowaniem tej warowni, niezwykle słabo poświadczonym w źródłach pisanych. Ściśle rzecz ujmując, chodzi tu o ewentualne znaczenie zamku w administrowaniu krajem przez zakon niemiecki. To że zamek bezławecki musiał mieć swojego zarządcę nie ulega wątpliwości, pozostaje tylko pytanie, czy poza zawiadywaniem samą warownią miał on jeszcze jakieś uprawnienia do zarządu okolicznymi obszarami w jakimkolwiek choćby zakresie (sądowniczym, gospodarczym, militarnym etc.).

Funkcje administracyjne były przypisywane temu obiektowi w literaturze przedmiotu już od dawna. Otóż uczeni dopatrywali się w niewielkim domu zamkowym uzupełnionym przez stosunkowo rozległy wewnętrzny plac otoczony murem obwodowym (Wólkowski W., 2013, s. 110) siedziby jednego z urzędników sprawujących w końcu XIV w. na określonym obszarze komturii bałgijskiej zarząd nad ludnością, głównie autochtoniczną,

² Przedstawione zostały w nim argumenty za chronologizacją początków budowy zamku bezławeckiego na drugą połowę lat siedemdziesiątych XIV stulecia (ca 1377 r.), co pokrywa się z niektórymi propozycjami datacji archeologicznej (opartej na badaniach dendrochronologicznych).

żyjącą i gospodarującą wedle lokalnych zwyczajów prawnych. Urzędnicy tacy w ówczesnej miejscowej nomenklaturze pruskiej nosili miano 'komorników' (*kemerner*)³. Określenie zamku bezławeckiego jako „siedziby komornika” przewija się w publikacjach naukowych poczynając od Karla Heinza Clasena przez Georga Dehio, Friedricha Benninghovena, Mieczysława Haftkę i Jana Salma na Tomaszu Torbusie kończąc (Clasen K.H., 1927, s. 140; Dehio G., 1952, s. 309; Benninghoven F., 1976, s. 575; Haftka M., 1999, s. 37; Salm J., 2001a, s. 88; Torbus T., 2010, s. 30). Przed dekadą również Christofer Herrmann pisał o warowni bezławeckiej jako o „zamku urzędniczym” („*Amtsburg*”) zakonu niemieckiego, aczkolwiek nie uściślił, o jakiego urzędnika mogłoby w tym przypadku chodzić (Herrmann Ch., 2006, s. 62)⁴. W monografii zbiorowej z 2013 r., dotyczącej badań archeologicznych w Bezlawkach, taką opinię podtrzymał Wojciech Wólkowski, który sytuował warownię wśród zamków „komornickich” (Wólkowski W., 2013, s. 112, 113–114) i uznał ją za „niemal modelowy przykład późnośredniowiecznego małego zamku, siedziby krzyżackiego administratora” (Wólkowski W., 2013, s. 109). Także Wojciech Brillowski w tej samej publikacji wspomina o wykorzystywaniu bezławeckiego założenia warownego „w celach militarno-administracyjnych” (Brillowski W., 2013, s. 133, 134), przy czym interpretacje odwołujące się do kategorii modelu słusznie traktuje z dużym dystansem (Brillowski W., 2013, s. 121). W ostatnich latach również Marcel Knyżewski uznawał zamek bezławecki za siedzibę komornika (Knyżewski M., 2016, s. 115, 127–128), aczkolwiek w najnowszej publikacji z 2018 r. zastrzegł, że nie ma na to dowodów w źródłach pisanych (Knyżewski M., 2018, s. 271, 275–276)⁵.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że wszystkie te opinie, przynajmniej dla zweryfikowanego dla potrzeb niniejszego artykułu okresu czwartej ćwierci XIV i pierwszej połowy XV w.⁶ pozbawione są podstaw źródłowych. Nie

³ Odnośnie komorników – co należy tu wyraźnie podkreślić, niebędących członkami korporacji zakonu niemieckiego – w pruskim władztwie Zakonu por. Kwiatkowski K., 2012, s. 262–263, 352–358; Kwiatkowski K., 2016b, s. 114, 163, 193, 239, 288, 293; ze starszych prac Wunder H., 1968, s. 85–87; Thielen P.G., 1965, s. 116; Wenskus R., 1964, s. 204–206 (= Wenskus R., 1986, s. 248–250); również uwagi: Horn A., 1890, s. 241–243; Toeppen M., 1858, s. 165; Voigt J., 1834, s. 547–548. Natomiast w kwestii funkcjonowania komornictw w południowo-wschodniej części Barcji oraz w dawnej (staro)pruskiej Galindii por. Białuński G., 1996, s. 12, 14; Białuński G., 2002, s. 19; Białuński G., 2001, s. 251 (aczkolwiek jedynie dla początków XVI stulecia, kiedy funkcje komorników uległy znacznym zmianom w stosunku do tych z XIV w.).

⁴ Słusznie nie powtórzył już ów badacz tej opinii w swojej późniejszej monumentalnej publikacji dotyczącej architektury średniowiecznej w Prusach, por. Herrmann Ch., 2007, s. 352–353.

⁵ Podkreślałem tę kwestię już wcześniej, mianowicie w 2016 r., por. Kwiatkowski K., 2016a, s. 16 (wersja ang., s. 14).

⁶ Chodzi tu o czas od wzniesienia zamku w drugiej połowie ósmej dekady XIV w. (por. przyp. 2) aż do tzw. wojny trzynastoletniej, która wybuchła w 1454 r.; na jej początku dotychczasowe struktury administracyjne zakonu niemieckiego w Prusach uległy kilkuletniemu pełnemu niemal załamaniu (por. Biskup M., 1967).

zachowały się bowiem jakiekolwiek poświadczenia, które by wskazywały, iż na zamku bezławeckim, określanym wówczas bądź to mianem „dworu” (*houff*) bądź „domu” (*haus*) (Kwiatkowski K., 2016c, s. 39–40), w jakimkolwiek momencie wspomnianego przedziału czasowego urzędował komornik. Oczywiście argument *ex silentio fontium* w przypadku późnośredniowiecznych Prus, a zwłaszcza w odniesieniu do stosunkowo słabo poświadczonych komorników⁷, nie rozstrzyga bynajmniej jednoznacznie tej problematycznej kwestii. Niemniej jednak można podać szereg konkretnych przesłanek opartych o przekazy źródłowe wskazujące na niezwykle niskie prawdopodobieństwo urzędowania komornika w zamku bezławeckim przed okresem tzw. wojny trzynastoletniej.

W zachowanych do dziś spisach wizytacyjnych z 1437 r. i w różnego rodzaju inwentarzach sporządzonych z polecenia prokuratora szestneńskiego w latach 1449–1450 w żadnym z trzech ówczesnych okręgów administracyjnych nazywanych prokuratorstwami, znajdujących się w obrębie komturii bałgijskiej, a rozciągających się w rejonie Bezławek (Rastenburg, stpol. Rastembork, ob. pol. Kętrzyn; Ryn, niem. Rhein oraz Szestno, niem. Seehesten), nie pojawia się komornictwo bezławeckie lub choćby takie, dla którego siedzibę komornika można byłoby lokalizować na zamku w Bezławkach. Jednocześnie zaś w przywołanych aktach kilkakrotnie wzmiankowane są w komornictwa w Rastenburgu⁸, w Rynie⁹ oraz w Szestnie¹⁰. Wiecej, przywołane źródła jednoznacznie wskazują, że w okręgach rastenburskim i szestneńskim administracja komornicza w 1437 r. (a w okręgu szestneńskim także w 1449 r.) funkcjonowała równolegle do zarządu sprawowanego przez prokuratorów dokładnie w tych samych ramach przestrzennych¹¹. Oznacza to ponadto, iż w obu przypadkach, tak Rastenbur-

⁷ Przykładowo funkcjonowanie komornictwa w Pasłęku (niem. Preußisch Holland) w XIV w. poświadczane jest jedynie przez jeden przekaz źródłowy z 9 VIII 1340 r., por. PUB III/1, Nr. 317, s. 222. Podobnie ma się choćby sprawa z komornictwem w Ilawie (Pruskiej) (niem. Preußisch Eylau), poświadczonym dla tego stulecia tylko w jednym dokumencie z 30 XI 1350 r., por. PUB IV, Nr. 628, s. 566. Takich sytuacji jest oczywiście znacznie więcej.

⁸ GZB, s. 69 (s. oryg. 210, 211: dwukrotnie jako *kamerampt Rastenburg*), 70 (oryg. 212: *kamerampt Rastenburg*), 71 (oryg. 215: *kamerampt Rastenburg*), 72 (oryg. 215: jako *kamerampt und gebiete Rastenburg*), 73 (oryg. 217: *kamerampt Rastenburg*) – wszystkie wzmianki z 1437 r.

⁹ GZB, s. 71 (s. oryg. 214: *kamerampt Reyn*), 73 (oryg. 218: *camperapt Reyn*) – obie wzmianki z 1437 r.

¹⁰ ABDOPSVL, s. 62 (*kamer ampt Seesten*, 1449 r.), 103 (*Seestemschin kamer ampt*, [1449] r.), 107 (*Seesteinschin kamer ampt*, [1449] r.), 228 (*kamir ampt Seestin*, 1450 r.), 230 (*kamir ampt*, [1450] r.). Ponadto także wzmianka komornictwa (*kamer ampt*) w liście prokuratora szestneńskiego do wielkiego mistrza z 22 V 1449 r., por. GStA PK, XX. HA, OBA 9919 (= edycja: ABDOPSVL, s. 351–352, tu s. 352).

¹¹ GZB, s. 73 (s. oryg. 217: *pfleger zcu Rastenburg*, 1437 r.), 74 (oryg. 219: *pfleger zcu Rastenburg*, 1437 r.), 75 (oryg. 221: *pfleger* w Szestnie, 1437 r.); ABDOPSVL, s. 45 (*pfleger* czy *Seesten*, 1449 r.), 352 (*pfleger zcu Seesthen*, 1449 r.); ponadto przywołane w przyp. 8 zestawienie w jednej frazie terminów *kamerampt* ('komornictwo') i *gebiete* ('okręg', w domyśle: prokuratorowski)

ga, jak i Szestna, jeden i ten sam zamek pełnił równocześnie funkcję siedziby zarówno prokuratora (badącego bratem urzędnikiem, tj. członkiem zakonu niemieckiego), jak i komornika (osoby nienależącej do korporacji zakonnej)¹².

Ponadto nic nie wskazuje na to, że przed 1437 r. struktury zarządu omawianymi obszarami barckimi były zorganizowane w inny sposób. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na to, że nie ma żadnych przesłanek źródłowych, by w najbliższej okolicy Bezlawek w czwartej ćwierci XIV w. czy w pierwszej ćwierci następnego stulecia istniało (bądź rozwijało się) szczególnie intensywne osadnictwo pruskie (ściślej: na prawie pruskim), które jako podlegające z reguły zarządowi administracyjnemu komorników wymagałoby powołania takiego urzędnika na zamku bezlaweckim (Kwiatkowski K., 2021). Zarówno w czwartej ćwierci XIV stulecia, jak i w 1420 r., czy wreszcie w 1437 i 1449 r. faktyczni (źródłowo poświadczeni) bądź tylko prawdopodobni komornicy z Rastenburga, z Szestna i z Rynu zapewniali z punktu widzenia zakonnej władzy zwierzchniej wystarczający poziom i zakres zarządu i kontroli ludności bałtyjskiej mieszkającej we wspomnianych trzech okręgach prokuratorskich.

Należałoby jeszcze rozpatrzyć taką ewentualność, wedle której siedziba któregoś z przywołanych wyżej trzech komorników mogłaby zostać przed 1437 r. przeniesiona z Bezlawek. Zarówno w przypadku Rastenburga, jak i Szestna oraz Rynu wydaje się to mało prawdopodobne. Otóż w dokumencie komtura bałgijskiego Ulricha Frickego z 9 sierpnia 1371 r. poświadczającym lokację wsi czynszowej na prawie chełmińskim na polu *Bayslaugken*, tj. w okolicy późniejszych Bezlawek, pojawia się komornik *Jemus/Jenius/Jenus*¹³, którego w świetle obecności prokuratora rastenburskiego na liście świadków owego dyplomu oraz biorąc pod uwagę lokację osady na obszarze podlegającym prokuratorom rastenburskim należy identyfikować właśnie z urzędnikiem rezydującym razem ze wspomnianym prokuratorem, a więc na zamku w Rastenburgu. Ów *Jemus* otrzymał w nowo lokowanej wsi 6 łanów na dziedzicznym prawie chełmińskim (Szczepański S., 2013, s. 24; Kwiatkowski K., 2016c, s. 36), niewątpliwie

w odniesieniu do jednego terytorium rastenburskiego. W przypadku Rynu dla 1437 r. nie ma poświadczanego prokuratora, co oznaczałoby, iż w tym czasie w zamku, który między 1418 a 1422 r. był siedzibą konwentu i komtura (por. Thielen P.G., 1965, s. 165), nie urzędował żaden brat zakony, a jedynie niebędący członkiem korporacji komornik.

¹² Innym przykładem z obszaru Barcji są Barciany (niem. Barten), który to zamek funkcjonujący w 3.–4. ćwierci XIV w. jako siedziba prokuratora w obrębie komturii brandenburskiej (lub chwilowo nawet osobnego komtura), był jednocześnie siedzibą komornika, por. Józwiak S., Trupinda J., 2018, s. 305–307, 311, 313–314, 316–321, 330.

¹³ GStA PK, XX. HA, Ostpr. Fol. 124, fol. 17v (= regest: PUB VI/2, Nr. 926, s. 538; tu też podane inne podstawy transmisji źródłowej); odnośnie do tego por. Szczepański S., 2013, s. 24; w kwestii komornika por. Kwiatkowski K., 2016c, s. 36.

jako wynagrodzenie za pełniony przez niego dotychczas urząd komornika. Nie mamy tu więc do czynienia z komornikiem rezydującym w Bezlawkach, tym bardziej że w 1371 r. nie było tam jeszcze zamku (Kwiatkowski K., 2021). Z kolei z 27 lipca 1387 r. pochodzi najstarsze poświadczenie funkcjonowania prokuratora na zamku w Szestnie (ABDOPSVL, s. 42–43), co oznacza, iż najpóźniej w tym czasie ewentualny komornik odpowiedzialny za zarząd osadnictwem bałtyjskim w okręgu szestnieńskim mógłby zamieszkać w tej warowni, przy czym w postaci murowanej istniała ona prawdopodobnie już wcześniej, najpóźniej od siódmej dekady XIV w. (BKDPOP VI, s. 99–100; Dehio (A), s. 582; Salm J., 2001b, s. 480; Herrmann Ch., 2007, s. 726–727), i była już wówczas siedzibą prokuratora i być może również komornika, tak jak to miało miejsce w kilka dekad później. Widać więc, że zarówno w przypadku Rastenburga, jak i Szestna owe warownie były najprawdopodobniej siedzibami komorników, zanim zaczęto wznosić zamek w Bezlawkach. Równie nisko prawdopodobieństwo miałyby hipoteza o translokacji przed 1437 r. siedziby komornika z Bezlawek do Rynu, tj. trzeciego z rozpatrywanych tu ośrodków, bowiem murowaną warownię przeznaczoną zapewne dla zakonnego prokuratora, a tym samym mogącą równocześnie (tak jak to miało dowodnie miejsce w latach trzydziestych XV stulecia) pełnić funkcję siedziby lokalnego komornika, rozpoczęto wznosić w 1377 r. (Wigand, s. 584; Toeppen M., 1858, s. 205; BKDPOP VI, s. 83–84; von Wichsdorf, H., 1926, s. 113¹⁴; Dehio (A), s. 526–527; Meyhöfer M., 1981, s. 187; Torbus T., 1998, s. 236–239, 609–614; Torbus T., 2014, s. 270, 272–273; Herrmann Ch., 2007, s. 678), a więc właściwie równolegle do prac budowlanych przy zamku bezławeckim (ewentualne wyprzedzenie wnoszenia jednej warowni względem drugiej było minimalne).

O ile więc komornictwo wraz z okręgiem prokuratorskim nie zostało utworzone w Bezlawkach do 1377 r., na co nie ma ani dowodów źródłowych, ani nawet pośrednich przesłanek, to po tej dacie, w kontekście zarysowanej powyżej struktury administracyjnej w środkowej i południowej części Barcji, tym bardziej nie sposób wskazać choćby jeden powód, dla którego kierownictwo zakonu niemieckiego bądź komturzy bałgijscy mieliby w bezławeckiej warowni ulokować komornika. Samo położenie Bezlawek względem Rastenburga, Szestna i Rynu stanowi przesłankę negatywną w tej kwestii. W przeciwieństwie do owych trzech siedzib komorników, które zlokalizowane były zasadniczo w centralnym położeniu w obrębie każdego z trzech okręgów prokuratorskich (Verwaltung 1968, Teilblatt 5), wzniesiony w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIV w. zamek bezła-

¹⁴ Z niewiadomych przyczyn badacz ten pisał o wzniesieniu zamku w 1376 r., przy czym nie rozróżnia pierwotnej budowli drewnianej od późniejszej murowanej.

wecki znajdował się właściwie na samym styku dwóch istniejących już okręgów prokuratorskich, mianowicie rastenburskiego i szestneńskiego¹⁵. Takie usytuowanie ewentualnej siedziby komornika, niezależnie od tego, w ramach którego z tych okręgów miałby on sprawować zarząd nad osadami pruskimi, wydać się musi bardzo niepraktyczne, zwłaszcza przy dość znacznej rozległości obu okręgów, i nie jest znane z żadnego innego okręgu administracyjnego w Prusach.

Ostatnią potencjalną przesłanką mogącą przemawiać za obecnością na zamku bezławeckim urzędnika terytorialnego, aczkolwiek nie komornika, bowiem będącego członkiem zakonu niemieckiego, jest zapis w „Malborskiej księdze skarbnika” („Marienburger Tresslerbuch”), zresztą nierozpatrywany dotychczas w literaturze przez zwolenników hipotezy o administracyjnych funkcjach zamku w Bezlawkach. Nota owa poświadcza wypłacenie 17 stycznia 1404 r. z kasy skarbnika Zakonu 1½ grzywny pruskiej jako strawne (*zerunge*) dla strzelca *Lorencza* mającego dostarczyć do Bezlawek pięć koni bratu zakonnemu Heinrichowi Holtowi, co też w rzeczywistości nastąpiło (MTB, s. 288, w. 2–4). Pojawia się tu pytanie, czy Heinrich Holt odbierający owe konie był wówczas w Bezlawkach tylko przejazdem, czy może przebywał na tamtejszym zamku jako brat-urzędnik¹⁶. Kwestię tę wydają się rozstrzygać dwie inne zapiski z tejże samej „Malborskiej księgi skarbnika”. W jednej mowa jest o wypłaceniu w Malborku 14 lipca 1403 r. na ręce pana (*her*) *Heynricha Holcza* 300 grzywien pruskich na poczet pożyczki udzielonej przez zakon niemiecki księciu Bolesławowi Świdrygielle (MTB, s. 222, w. 16–19)¹⁷, który od drugiej połowy października 1402 r. mieszkał ze swoim dworem na zamku bezławeckim (Kwiatkowski K., 2016d, s. 206–207). Nie ulega wątpliwości (wbrew opinii

¹⁵ Linearna granica obu okręgów została wprawdzie ustalona najprawdopodobniej po 1387 r. (por. ABDOPSVL, s. 124–125), aczkolwiek w kontekście dokonanego wówczas rozgraniczenia okręgów ortelsburskiego (szczycieńskiego) i szestneńskiego (por. ABDOPSVL, s. 42–44) nie wydaje się, by miało to nastąpić z jakimś znacznym opóźnieniem. Przynależność Bezlawek do okręgu rastenburskiego w 1371, 1422 i 1437 r. nie ulega wątpliwości, por. GStA PK, XX. HA, Ostpr. Fol. 124, fol. 17v (1371 r.); GZB, s. 27 (s. oryg. 102: 1422 r.), 69 (oryg. 210: 1437 r.), 70 (oryg. 212: 1437 r.), 71 (oryg. 215: 1437 r.); podobnie jak i położonej 2,5 km na południowy wschód od niej wsi Łazdoje (*Schoneweze/Laxdoen*: 1422 r., *Laxdoen*: 1437 r.), por. GZB, s. 28 (s. oryg. 104: 1422 r.), 70 (oryg. 212: 1437 r.); gdy tymczasem położone nieco dalej na południe wieś Pilec (*Piltcz*: 1422 r., por. GZB, s. 29 (s. oryg. 111); *Pylcz*: 1437 r., por. GZB, s. 74 (oryg. 217, 218)) oraz osada Rydwagi (*Ruwewangen*: 1437 r., por. GZB, s. 74 (s. oryg. 220)) należały już do okręgu szestneńskiego.

¹⁶ Sam Heinrich Holt poświadczony jest w zachowanych źródłach dokumentowych 28 IV 1401 r. jako zarządca w Szakach (niem. Schaaken, ob. ros. Nekrasovo) (GStA PK, XX. HA, OF 107, fol. 236v (~ GStA PK, XX. HA, OF 108, fol. 248r)), po czym 31 X 1409 r. występuje jako komtur domowy toruński (GStA PK, XX. HA, Perg.-Urk., Schiebl. 63, Nr. 1 = edycja: Kwiatkowski K., 2009, s. 32–33; ponadto także GStA PK, XX. HA, OBA 1412 (6 XII 1410 r.)).

¹⁷ Połowę tej sumy, tj. 150 grzywien otrzymał on od obecnego wówczas w Malborku komtura bałgijskiego Ulricha von Jungingen.

Walthera Ziesemera, por. MTB, s. 617), iż chodzi tu o brata zakonnego Heinricha Holta, który w analizowanej zapisce określony jest dodatkowo jako sędzia nadworny (*hoverichter*) litewskiego księcia. W świetle tej noty jasna staje się ówczesna funkcja Heinricha Holta jako stałego przedstawiciela zakonu niemieckiego przy mieszkającym na zamku bezławeckim Bolesławie Świdrygielli, będącym w tym czasie sprzymierzeńcem Zakonu. Zwrócił na to zresztą uwagę już wcześniej Rimvydas Petrauskas (Petrauskas R., 2007, s. 207–208). Druga nota podobna jest w treści do pierwszej i dotyczy wypłacenia w Malborku 12 stycznia 1404 r. temuż Heinrichowi Holtowi 100 grzywien pruskich znowu na poczet pożyczki dla Bolesława Świdrygielly (MTB, s. 286, w. 4–6). Kolejne zapiski wskazują, iż nadworną funkcję w otoczeniu Olgierdowicza Heinrich Holt pełnił już od jesieni 1402 r. (MTB, s. 197, w. 1–17; s. 200, w. 25–26)¹⁸. Tak więc w świetle zapisów z „Malborskiej księgi skarbnika” brat ten nie pełnił w Bezlawkach żadnego urzędu zakonnego, lecz urząd nadworny u litewskiego kniazia. Po wyjeździe Olgierdowicza z Prus wiosną 1404 r. Heinrich Holt najprawdopodobniej objął jeden z urzędów w konwencie królewieckim (a więc z dala od Bezlawek), który (bądź które?) sprawował dowodnie aż do lipca 1408 r., na co wskazuje szereg kolejnych zapisów z „Malborskiej księgi skarbnika” (MTB, s. 304, w. 4, 14–22; s. 343, w. 16–24; s. 385, w. 7–11; s. 397, w. 28–31; s. 436, w. 12–13; s. 465, w. 28–31).

Po zanegowaniu potencjalnych przesłanek pozytywnych na rzecz przypisywania warowni w Bezlawkach funkcji administracyjnych czwartej ćwierci XIV i w pierwszej połowie XV stulecia wypada jeszcze zastanowić się nad przyczynami sformułowania tego rodzaju hipotezy w literaturze przedmiotu i jej stosunkowo znacznej trwałości. Otóż można wskazać, jak się wydaje, dwie co najmniej przyczyny tego stanu rzeczy. Pierwszą z nich był swoisty schematyzm analityczny obecny długi czas w badaniach nad budownictwem warownym w późnośredniowiecznych Prusach. Wyrażał się on m.in. w przekonaniu o możliwości opracowania jednolitej typologii punktów warownych budowanych przez zakon niemiecki w kraju pruskim, łączącej w sobie w schematyczny sposób kryteria architektoniczne z administracyjnymi. W szczegółach przedstawiłem tę kwestię w przywoływanym na wstępie artykule (Kwiatkowski K., 2016a, s. 34–36 (wersja ang., s. 29–30)), stąd nie ma potrzeby na nowo do niej wracać. W dwóch ostatnich dekadach zaczęto powoli zauważać, że owa koncepcja typologiczna¹⁹

¹⁸ Odnośnie do pobytu młodego Olgierdowicza w Bezlawkach por. Szczepański S., 2013, s. 27–30; oraz moje uzupełnienia i sprostowania, por. Kwiatkowski K., 2016d, s. 202–207.

¹⁹ Z uwagi na fakt, że owo ujmowanie budownictwa warownego w późnośredniowiecznych Prusach podkreślało silnie aspekty ewolucyjne, również nierzadko łącząc zbyt sztywno chronologię z typami morfologicznymi, można je nazwać „ewolucjonistyczną morfologiczno-administracyjną koncepcją typologiczną”, por. Kwiatkowski K., 2016a, s. 36 (wersja ang., s. 30).

zestawiająca klasyfikacje oparte o formę architektoniczną (morfologię) budowli warownej z tymi odnoszącymi się do funkcji administracyjnych i ściśle – wręcz dogmatycznie – przypisująca konkretne wydzielone typy morfologiczne konkretnym funkcjom administracyjnym, nie jest w stanie spełniać roli narzędzia ułatwiającego zrozumienie różnorodnych niuansów dotyczących funkcjonowania poszczególnych obiektów warownych w Prusach. Połączenie klasyfikacji morfologicznej z systematyzacją administracyjną zastosowane w ewolucjonistycznej morfologiczno-administracyjnej koncepcji typologicznej okazuje się coraz wyraźniej w zasadzie błędną ścieżką metodyczną badań i fałszywą podstawą metodologiczną analiz. Dlaczego? Bowiem takie postępowanie badawcze zbyt daleko schematyzuje rzeczywistość, która – jak pokazują to najnowsze publikacje – okazuje się z reguły znacznie bardziej złożona i zniuansowana. Sławomir Józwiak i Janusz Trupinda słusznie zwrócili niedawno uwagę na ten stan rzeczy (Józwiak S., Trupinda J., 2014, s. 174–175, 189). Zresztą również Arkadiusz Koperkiewicz dostrzegł w przywoływanej monografii z 2013 r. niedostatki metodyczno-poznawcze takiej postawy badawczej (Koperkiewicz A., 2013, s. 44, przyp. 4). Jego krytyczna opinia nie przeważała jednak w interpretacjach dotyczących funkcji warowni w Bezlawkach. Jak silne pozostaje inercyjne oddziaływanie opisanej przed chwilą ewolucjonistycznej morfologiczno-administracyjnej koncepcji typologicznej, świadczy również przywołany już artykuł Wojciecha Brillowskiego. Z jednej strony badacz ten słusznie postulował odejście od metody badań obiektów warownych zakładającej analizę porównawczą nastawioną na szukanie elementów podobnych, powtarzalnych, zapożyczonych i w rezultacie interpretowanych jako „typowe” (Brillowski W., 2013, s. 119) – a więc zasadzającej się na ewolucjonistycznej morfologiczno-administracyjnej koncepcji typologicznej – z drugiej jednak strony nie był w stanie oderwać się od operowania pojęciami będącymi jej produktami, takimi jak „zamki konwentualne” i „zamki wójtowskie” (Brillowski W., 2013, s. 119). W przypadku zamku bezławeckiego dogmatyczne podejście do dwukryterijnej koncepcji typologicznej zaowocowało w oparciu o schematycznie zinterpretowane cechy architektoniczne budowli wręcz wykreowaniem urzędnika (konkretnie: komornika) z kręgu pruskiej gałęzi zakonu niemieckiego, a tym samym i okręgu administracyjnego (komornictwa), po którym – jak to zostało ukazane wyżej – ani nie ma śladu w przekazach pisanych, ani nie ma dla niego w analizowanym okresie miejsca w strukturze przestrzennej zarządu administracyjnego w Prusach Dolnych.

Druga przyczyna przypisywania bezławeckiemu założeniu obronemu funkcji administracyjnych ma naturę znacznie ogólniejszą, aniżeli pierwsza. Można ją określić jako ogólną wizję władztwa zakonu niemieckiego

w późnośredniowiecznych Prusach istniejącą w historiografii. W środowisku badaczy, a zwłaszcza nie-historyków, dla których przekazy pisane są pomocniczym a nie podstawowym rodzajem źródeł do pozyskiwania materiałów do interpretacji przeszłości, ciągle jeszcze obecne jest wyobrażenie o tym władztwie ukształtowane w ubiegłym stuleciu, a zasadzające się przede wszystkim na przypisywanym mu „państwowym”/„etatystycznym” i „centralistycznym”, a niekiedy nawet „represywnym” charakterze. W tej wizji jedną z cech owego „państwa” była ściśle hierarchicznie zorganizowana administracja obsadzona wyłącznie przez członków Zakonu (będących w Prusach rzekomo wyłącznie przybyszami), której ośrodkami była regularna i zaplanowana sieć zamków. Ramy takiego obrazu nie dopuszczały założenia, by mogły w kraju pruskim powstawać punkty warowne wyłączone z tego nad wyraz jednolitego systemu zarządu. Rozumując w obrębie takich ram wyobrażeniowych, jeszcze niedawno nie potrafiono sobie zatem zobrazować zamku bezławeckiego, w którym nie byłoby jakiegoś urzędnika-brata zakonnego zarządzającego warownią wraz z przyległym do niej mniejszym czy większym obszarem.

Zaprezentowane wyżej rozważania uwzględniające brak bezpośrednich informacji źródłowych oraz szereg przesłanek negatywnych odnośnie do funkcji administracyjnych warowni w Bezlawkach, które oparte zostały na przekazach pośrednich zinterpretowanych jednakże w szerszym kontekście strukturalnym dotyczącym zarządu terytorialnego władztwa zakonu niemieckiego w Prusach, pokazują dość wyraziście, że na zamku tym w analizowanym przedziale czasowym ani nie rezydował urzędnik związany z zarządem terenowym, ani też nie mieszkali żadni członkowie zakonu niemieckiego. W oparciu o rozpoznanie innych regionów władztwa pruskiej gałęzi Zakonu można ostrożnie przypuszczać, iż zarządca warowni bezławeckiej, należący do jednej z grup przynależących do korporacji zakonnej – co najbardziej prawdopodobne, do usługujących *dienere* – kierował kilku- – bądź kilkunast osobową obsadą i określany był być może mianem „burggrafa” (burgrabiego)²⁰. Nie miał on zapewne żadnych uprawnień związanych z zarządem okolicą ani w przestrzeni militarnej, ani jurysdykcyjno-sądowniczej, ani wreszcie porządkowej. Mógł zaś dysponować pewnymi prerogatywami w zakresie zarządu gospodarczego i fiskalnego, tj. dotyczącymi zbierania danin z okolicy. Czy podlegał jednemu

²⁰ W kwestii burgrabiów we władztwie zakonnym por. Kwiatkowski K., 2012, s. 361–366 (gdzie przywołane przykłady z 1. dekady XV w.); ostatnio w odniesieniu do ziemi chełmińskiej w 4. dekadzie XV w. również Józwiak S., Trupinda J., 2020, s. 150; odnośnie burgrabiów we władztwie biskupów warmińskich, funkcjonujących co najmniej od 4. dekady XIV w., por. Ptak J., 1997, s. 57; Szorc A., 1990, s. 62–63; wcześniej także m.in. Röhrich V., 1925, s. 120; Perk H.-J., 1931, s. 24, 25; oraz Thiel A., 1878, s. 198–199; w kwestii burgrabiów w innych władztwach biskupich w Prusach por. Jarzebowski M., 2007, s. 217–219.

ze wspomnianych wyżej prokuratorów, czy może bezpośrednio komturowi bałgijskiemu – nie sposób rozstrzygnąć.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ABDOPSVL = *Amtsbücher des Deutschen Ordens um 1450. Pflegeamt zu Seehesten und Vogtei zu Leipe*, 2015, hrsg. u. bearb. v. Cordula A. Franzke, Jürgen Sarnowsky (Beihefte zum Preußischen Urkundenbuch, Bd. 3), V&R unipress, Göttingen.
- GStA PK, XX. HA = Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, XX. Hauptabteilung (Historisches Staatsarchiv Königsberg).
- GZB = *Das Grosse Zinsbuch des Deutschen Ordens (1414–1438)*, 1958, hrsg. v. Peter G. Thielen, N. G. Elwert, Marburg.
- MTB = *Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409*, 1896, hrsg. v. Erich Joachim, Thomas & Öppermann, Königsberg i. Pr. (repr.: Knieß, Bremerhaven 1973).
- PUB III/1 = *Preußisches Urkundenbuch. Politische (allgemeine) Abteilung*, Bd. III, Lief. 1: 1335–1341, 1944, hrsg. v. Max Hein, Gräfe und Unzer, Königsberg/Pr. (repr.: Scientia, Aalen 1961).
- PUB IV = *Preußisches Urkundenbuch. Politische (allgemeine) Abteilung*, Bd. IV: 1346–1351, 1960, hrsg. v. Hans Koeppen, Elwert, Marburg.
- PUB VI/2 = *Preußisches Urkundenbuch. Politische (allgemeine) Abteilung*, Bd. VI, Lief. 2: 1367–1371, 2000, hrsg. v. Klaus Conrad, Elwert, Marburg.
- Wigand (H) = *Die Chronik Wigands von Marburg. Originalfragmente, lateinische Uebersetzung und sonstige Ueberreste*, 1863, hrsg. v. Theodor Hirsch, w: *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, Bd. II, Hirzel, Leipzig, s. 453–662.

Opracowania

- BKDPOP VI = *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen*, 1896, bearb. v. Adolf Boettischer, H. VI: *Masuren*, Teichert, Königsberg.
- Benninghoven Friedrich, 1976, *Die Burgen als Grundpfiler des spätmittelalterlichen Wehrwesens im preußisch-livländischen Deutschordenstaat*, w: Hans Patze (hrsg.), *Die Burgen im deutschen Sprachraum. Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung* (Vorträge und Forschungen, Bd. XIX, Tl. I), Thorbecke, Sigmaringen, s. 565–601.
- Bezlawki – ocalić od zniszczenia. Wyniki prac interdyscyplinarnych prowadzonych w latach 2008–2011, 2013, Arkadiusz Koperkiewicz (red.) (Gdańskie Studia Archeologiczne. Seria Monografie, Nr 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Brillowski Wojciech, 2013, *Analiza funkcjonalna założenia obronnego w Bezlawkach*, w: Arkadiusz Koperkiewicz (red.), *Bezlawki – ocalić od zniszczenia. Wyniki prac interdyscyplinarnych prowadzonych w latach 2008–2011* (Gdańskie Studia Archeologiczne. Seria Monografie, nr 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 119–135.
- Białyński Grzegorz, 1996, *Osadnictwo regionu Wielkich Jezior Mazurskich od XIV do początków XVIII wieku – starostwo leckie (giżyckie) i ryński* (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 159), OBN, Olsztyn.

- Białuński Grzegorz 2001, *Przemiany społeczno-ludnościowe południowo-wschodnich obszarów Prus Krzyżackich i Książęcych (do 1568 roku)* (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 195), OBN, Olsztyn.
- Białuński Grzegorz 2002, *Kolonizacja „Wielkiej Puszczy” (do 1568 roku) – starostwa piskie, etckie, straduńskie, zelkowskie i węgoborskie (węgorzewskie)* (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 204), OBN, Olsztyn.
- Biskup Marian, 1967, *Trzynastoletnia wojna z Zakonem Krzyżackim 1454–1466*, MON, Warszawa.
- Clasen Karl H., 1927, *Die mittelalterliche Kunst im Gebiete des Deutschordensstaates Preußen*, Bd. I: *Die Burgbauten*, Gräfe & Unzer, Königsberg i. Pr.
- Dehio Georg, 1952, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*, neu bearb. v. Ernst Gall, *Deutschordensland Preußen*, bearb. u. Mitwirkung v. Bernhard Schmid, Grete Tiemann, Deutscher Kunstverlag, München–Berlin.
- Dehio (A) = *Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreußen. Die ehemali-gen Provinzen West- und Ostpreußen (Deutschordensland Preußen) mit Bütower und Lauenburger Land*, 1993, bearb. v. Michael Antoni, Deutscher Kunstverlag, München–Berlin.
- Haftka Mieczysław 1999, *Zamki krzyżackie w Polsce. Szkice z dziejów*, Muzeum Zamkowe / Wydawnictwo Consort, Malbork–Płock.
- Herrmann Christofer, 2006, *Burgen im Ordensland. Deutschordens- und Bischofsburgen in Ost- und Westpreußen. Ein Reisehandbuch*, Bergstadtverlag Korn, Würzburg.
- Herrmann Christopfer, 2007, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und -geographie* (Studien zur Internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Bd. 56), Imhof / Artes, Petersberg-Olsztyn.
- Horn Alexander, 1890, *Die Verwaltung Ostpreussens seit der Säcularisation 1525–1875. Beiträge zur deutschen Rechts- Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte*, Teichert, Königsberg.
- Jarzebowski Marc, 2007, *Die Residenzen der preußischen Bischöfe bis 1525* (Prussia Sacra, vol. 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Józwiak Sławomir i Trupinda Janusz, 2014, *O zamkach konwentualnych państwa krzyżackiego w Prusach na marginesie najnowszej książki Tomasza Torbusa, „Zapiski Historyczne”*, t. 79, z. 4, s. 173–196.
- Józwiak Sławomir i Trupinda Janusz, 2018, *Die Bauchronologie und das Raumprogramm der Deutschordensburg Barten (Barciany) im Lichte mittelalterlichen Schriftquellen*, Ordines Militares Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders, vol. 23, s. 301–338.
- Józwiak Sławomir i Trupinda Janusz, 2020, *Zamki krzyżackie w świetle średniowiecznych źródeł pisanych*, w: Marcin Wiewióra (red.), *Castra Terrae Culmensis. Na rubieży chrześcijańskiego świata*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 132–151.
- Koperkiewicz Arkadiusz, 2013, *Zamek w Bezlawkach w świetle badań archeologicznych*, w: Arkadiusz Koperkiewicz (red.), *Bezlawki – ocalić od zniszczenia. Wyniki prac interdyscyplinarnych prowadzonych w latach 2008–2011* (Gdańskie Studia Archeologiczne. Seria Monografie, nr 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 44–74.

- Knyżewski Marcel, 2016, *Kształtowanie się siedzib niższych urzędników krzyżackich w Prusach Właściwych*, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Archaeologica, fasc. 31, s. 113–132.
- Knyżewski Marcel, 2018, *Formy siedzib średnich i niższych rangą urzędników krzyżackich w granicach obecnej Polski*, Archaeologia Historica Polona, t. 26, s. 265–282.
- Kwiatkowski Krzysztof, 2009, *Okoliczności wypowiedzenia wojny królowi polskiemu Władysławowi II przez wielkiego mistrza zakonu niemieckiego Ulricha von Jungingen w sierpniu 1409 roku*, Zapiski Historyczne, t. 74, z. 3, s. 7–33.
- Kwiatkowski Krzysztof, 2012, *Zakon niemiecki jako „corporatio militaris”, cz. I: Korporacja i krąg przynależących do niej. Kulturowe i społeczne podstawy działalności militarnej zakonu w Prusach (do początku XV wieku)* (Dzieje Zakonu Niemieckiego, t. 1), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Kwiatkowski Krzysztof, 2016a, (Wild)haus w Bezlawkach (Bayselauken, Bäs lack) – uwagi na temat budownictwa warownego zakonu niemieckiego w późnośredniowiecznych Prusach, „Zapiski Historyczne”, t. 81, z. 2, s. 7–44 (wersja ang.: (Wild)haus in Bezlauki (Bayselauken, Bäs lack) – remarks on the construction of fortifications of the Teutonic Order in Late Medieval Prussia, Zapiski Historyczne, t. 81, z. 2, s. 7–36).
- Kwiatkowski Krzysztof, 2016b, *Wojska zakonu niemieckiego w Prusach 1230–1525 (korporacja, jej pruskie władztwo, zbrojni, kultura wojny i aktywność militarna)* (przy współpracy Marii Molendy) (Dzieje Zakonu Niemieckiego, t. 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Kwiatkowski Krzysztof, 2016c, *Bezlauki – kilka uzupełnień źródłowych dotyczących późnośredniowiecznego zespołu osadniczego na obrzeżach kraju pruskiego*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 1 (291), s. 31–53.
- Kwiatkowski Krzysztof, 2016d, *Zamek w Bezlawkach rzekomą bazą militarną zakonu niemieckiego podczas letniej wyprawy litewskiej 1402 roku*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 2 (292), s. 201–207.
- Kwiatkowski Krzysztof, 2021, *Budownictwo warowne jako narzędzie intensyfikacji władztwa na obrzeżach kraju – casus Bezlauki w późnośredniowiecznych Prusach*, Zapiski Historyczne, z. 3, s. 81–116..
- Meyhöfer Max, 1981, *Rhein* (hasło), w: Erich Weise (hrsg.) *Ost- und Westpreussen* (Handbuch der historischen Stätten), Kröner, Stuttgart, s. 187–188.
- Perk Hans-Joachim, 1931, *Verfassungs- und Rechtsgeschichte des Fürstbistums Ermland*, Kopal & Schulz, Königsberg i. Pr.
- Ptak Jan, 1997, *Wojskowość średniowiecznej Warmii* (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 172), OBN, Olsztyn.
- Rimvydas Petrauskas, 2007, *Tolima bičiulystė: asmeniniai Vokiečių ordino pareigūnų ir Lietuvos valdovų santykiai*, w: Rita R. Trimonienė i Robertas Jurgaitis (ed.) *Kryžiaus karų epocha Baltijos regionu tautų istorinėje sąmonėje. Mokslinių straipsnių rinkinys*, Saulės Delta, Saulės, s. 206–221.
- Röhrich Victor, 1925, *Geschichte des Fürstbistums Ermland*, Zeitungs- und Verlagsdruckerei, Braunsberg.
- Salm Jan, 2001a, *Bezlauki* (hasło), w: Leszek Kajzer, Stanisław Kołodziejski, Jan Salm, *Leksykon zamków w Polsce*, red. Leszek Kajzer, Arkady, Warszawa, s. 88–89.
- Salm Jan, 2001b, *Szestno* (hasło), w: Leszek Kajzer, Stanisław Kołodziejski, Jan Salm, *Leksykon zamków w Polsce*, red. Leszek Kajzer, Arkady, Warszawa, s. 480.
- Szczepański Seweryn, 2013, *Bezlauki i okolice w kontekście osadniczym plemiennej Barcji oraz kętrzyńskiego okręgu prokuratorskiego w średniowieczu*, w: Arkadiusz

- Koperkiewicz (red.), *Bezląwki – ocalić od zniszczenia. Wyniki prac interdyscyplinarnych prowadzonych w latach 2008–2011* (Gdańskie Studia Archeologiczne. Seria Monografie, Nr 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 14–37.
- Szorc Alojzy, 1990, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii* (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 112), OBN, Olsztyn.
- Thiel A[ndreas], 1878, *Wehrverfassung und Wehrverhältnisse des alten Ermland. Musterungs-Ordnung und Musterzettel desselben vom Jahre 1587*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Bd. 6, s. 184–227.
- Thielen Peter G., 1965, *Die Verwaltung des Ordensstaates Preussen vornehmlich im 15. Jahrhundert* (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 11), Böhlau, Köln–Graz.
- Toeppen Max, 1858, *Historisch-comparative Geographie von Preussen. Nach den Quellen, namentlich auch archivalischen*, Perthes, Gotha.
- Torbus Tomasz, 1998, *Die Konventsburgen im Deutschordensland Preußen* (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, Bd. 11), Oldenbourg, München.
- Torbus Tomasz, 2010, *Zamki krzyżackie / Deutschordensburgen*, tłum. Łukasz Bieniasz, Ossolineum, Wrocław.
- Torbus Tomasz, 2014, *Zamki konwentualne państwa krzyżackiego w Prusach, słowo / obraz terytoria*, Gdańsk.
- Voigt Johannes, 1834, *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. VI: *Die Zeit des Hochmeisters Konrad von Jungingen von 1393 bis 1407. Verfassung des Ordens und des Landes*, Bornträger, Königsberg.
- Wenskus Reinhard, 1964, *Kleinverbände und Kleinräume bei den Prußen des Samlandes*, w: Theodor Mayer (hrsg.) *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*, Tl. 2 (Vorträge und Forschungen, Bd. VIII/2), Thorbecke, Sigmaringen, s. 204–206 (= w: Reinhard Wenskus, 1986, *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag*, hrsg. v. Hans Patze, Thorbecke, Sigmaringen, s. 248–250).
- Verwaltung 1968 = *Verwaltung des Ordenslandes Preußen um 1400* (mapa), w: *Historisch-geographischer Atlas des Preußenlandes*, 1968, Lief. 1, hrsg. v. Hans Mortensen, Gertrud Mortensen und Reinhard Wenskus, Steiner-Verlag, Wiesbaden.
- Wichdorff Heß von, 1926, *Beträge zur Geschichte der Ordenschlosses Rhein und der Stadt Rhein im Kreise Lötzen in Masuren, Masovia*, H. 31, s. 111–153.
- Wólkowski Wojciech, 2013, *Architektura zamku w Bezląwkach*, w: Arkadiusz Koperkiewicz (red.), *Bezląwki – ocalić od zniszczenia. Wyniki prac interdyscyplinarnych prowadzonych w latach 2008–2011* (Gdańskie Studia Archeologiczne. Seria Monografie, Nr 3), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 109–117.
- Wunder Heide, 1968, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg 13.–16. Jahrhundert* (Marienburger Ostforschungen, Bd. 28), Harrassowitz, Wiesbaden.

Tetiana Meleshchenko¹

Faculty of History

National Pedagogical Dragomanov University

Brothers in Arms: Features of the Ukraine – NATO Partnership in the 1990s.

[Braterstwo broni: charakterystyka partnerstwa Ukraina – NATO w latach dziewięćdziesiątych XX w.]

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest analizie stosunków Ukraina – NATO w latach dziewięćdziesiątych XX w. Podjęto próbę zdefiniowania głównych kierunków polityki zagranicznej Ukrainy po odzyskaniu niepodległości, aby na tej podstawie móc uznać wielowektorowe podejście kraju za historycznie zdeterminowaną konieczność w okresie jego transformacji. Pełna integracja ze strukturami euroatlantyckimi nie mogła być wówczas w pełni zrealizowana, ponieważ Ukraina pozostawała w polu interesów Rosji, która dążyła do przywrócenia swojej pozycji w przestrzeni postsowieckiej i stania się nowym ośrodkiem władzy. Ukraina była wówczas zmuszona manewrować między Wschodem a Zachodem, aby zaistnieć na arenie międzynarodowej i zająć odpowiednie miejsce w europejskiej architekturze bezpieczeństwa. W artykule przeanalizowano czynniki, które wpłynęły na proces nawiązywania współpracy między Ukrainą a NATO, w szczególności sytuację geopolityczną między Wschodem a Zachodem, brak woli politycznej oraz wewnętrzne problemy polityczne kraju. Można stwierdzić, że w latach dziewięćdziesiątych XX w. stosunki Ukraina – NATO rozwijały się dość szybko, ale nie na tyle, by Ukraina mogła zostać członkiem NATO. Jednak ze względu na wyjątkową pozycję kraju, który otrzymał bezpośrednią granicę z państwami członkowskimi NATO, Ukrainie udało się uzyskać status specjalnego partnera, co dodatkowo przyczyniło się do pogłębienia stosunków dwustronnych.

Summary: The article is devoted to the study of Ukraine-NATO relations in the 90s. of the XX century. The author made an attempt to define the main directions of Ukraine's foreign policy after independence, to consider the multi-vector approach as a historically determined necessity in the transition period. Full integration into Euro-Atlantic structures could not be fully implemented at that time, as Ukraine remained in the field of interests of Russia, which sought to restore its position in the post-Soviet space and become a new center of power. Ukraine was forced to maneuver between East and West in order to establish itself in the international field and take

¹ Tetiana Meleshchenko, Faculty of History, National Pedagogical Dragomanov University, Education, 6, 03037 Kiev, Ukraine, tetmel@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-1562-2932>.

its place in the European security architecture. The article analyzes the factors that influenced the process of establishing cooperation between Ukraine and NATO, in particular the geopolitical situation between East and West, lack of political will, and internal political problems. It can be concluded that in the 1990s, Ukraine-NATO relations developed quite rapidly, but not enough for Ukraine to become a member of NATO. However, given the unique position of the country, which received a direct border with NATO member countries, Ukraine was able to obtain the status of a special partner, which further contributed to the deepening of bilateral relations.

Słowa kluczowe: NATO; Ukraina; WNP (Wspólnota Niepodległych Państw); bezpieczeństwo; wektor euroatlantycki; partnerstwo strategiczne; stosunki międzynarodowe.

Keywords: NATO; Ukraine; CIS (Commonwealth of Independent States); security; Euro-Atlantic vector; strategic partnership; international relations.

Introduction

At the turn of the XX–XXI centuries, the world system experienced global upheavals. In a relatively short period of time, drastic changes have taken place in the sphere of international relations, the bipolar world has been replaced by a multipolar one, and the world system of international relations has moved from a bipolar confrontation to a polycentric model and balance of power, which was facilitated by the collapse of one of the centers of power – the USSR. The geopolitical changes that took place during this period profoundly influenced the processes of European transformation and integration. There was a redistribution of spheres of influence, which is especially pronounced on the European continent. The region of Central and Eastern Europe, which was under communist influence for a long time, has undergone radical changes. These changes were in the nature of the gradual spread of the Western (Euro-Atlantic) sphere of political, legal, moral and ethical influence to the east of the continent.

Different countries have set themselves the same goal – to build democracy and a market economy. But first, it was necessary to solve a number of problems that communism left behind: to overcome the consequences of a planned economy, to raise the level of economic development that was very low, to overcome such remnants as the lack of power, the underdevelopment of civil society, the lack of stable value orientations, and many others. The transformation processes also concerned the political sphere, the content of which was to democratize society, establish institutions, create constitutions – as a guarantor of the protection and observance of citizens' rights and freedoms, and form political trust and culture. As for the changes in foreign policy, there was a reorientation and move away from

the center of power that was previously represented by the communist bloc. Post-communist countries declared their commitment to European values and set out to implement them. They were actively involved in the process of globalization, which provided for close cooperation in the military sphere, which took place under the significant influence and dominance of Euro-Atlantic Interstate communities.

The main security vector of foreign policy orientation of post-communist European countries can be defined as the desire to join the Western military and political organization-NATO, which has begun the political and military transformation of its structures. In July 1990, in a declaration approved at the summit entitled «London Declaration on a Transformed North Atlantic Alliance», the leaders of the Member States announced their intentions to adapt the Alliance to the new security situation.

In 1991, the contours of today's NATO began to appear after the presentation in the strategic concept adopted by the heads of NATO member states in Rome of common approaches to security based on dialogue, cooperation and preserving the potential of collective defense (The Alliance's New Strategic Concept, 1991). The main part of the Alliance's strategy is recognized as cooperation with new partners in Central and Eastern Europe, reducing dependence on nuclear weapons and implementing radical changes in the NATO armed forces, in particular their significant reduction, strengthening mobility, flexibility and ability to adapt to various unforeseen situations, expanding the use of multinational formations and adapting the Alliance's defense planning.

At the Rome summit, the heads of state and government of NATO member states also adopted the «Declaration on peace and cooperation», which defined the future tasks and policies of NATO regarding the overall institutional structure of future European security. (Rome Declaration of the NATO Council session, 1991). Three areas of the Alliance's activities should be identified: dialogue, cooperation and the ability to carry out collective defense. The Alliance has focused its work on strengthening stability and security in Europe and establishing broad contacts and partnerships to spread NATO's influence.

Ukraine found itself in a difficult situation at that time. After the declaration of independence, the young state had to build its own model of foreign relations with the countries of the former USSR and with European countries and organizations. This was not an easy question, as Ukraine was constantly in the field of interests of Moscow, which did not lose hope for the revival of the common union and perceived Ukraine's movement towards Euro-Atlantic partnership as a personal threat. It was this situation that had an impact on the further development of Ukraine's foreign

policy, which has echoes to this day. Therefore, it is important to study the stated issue in order to better understand the current situation in Ukraine and identify mistakes that need to be eliminated.

Multi-vector nature of Ukraine's foreign policy: bad choice or necessity?

The issue of the Euro-Atlantic direction of Ukraine's development arose immediately after independence on August 24, 1991, but for a long time it was relatively declarative in nature. Priorities and foreign policy strategy were not clearly outlined. Foreign policy was based on the concept of multi-vector and non-aligned nature. Thus on December 6, 1991 President of Ukraine L. Kravchuk signed the law of Ukraine "On defense of Ukraine", article 1 of which proclaimed that «Ukraine strives for neutrality and compliance with non-nuclear principles» (law of Ukraine "On defense of Ukraine" d.d. December 6, 1991 No. 1934-XII, P. 17). These principles are also laid down in the agreement "On the Commonwealth of Independent States" (CIS) d.d. December 8, 1991. In particular, Article 6 stated that: "The Member States of the Commonwealth will cooperate in ensuring international peace and security, implementing effective measures to reduce weapons and military expenditures. They seek the elimination of all nuclear weapons and general and complete disarmament under strict international control. [...] The Member states of the Commonwealth will maintain a common military-strategic space, including unified control over nuclear weapons under joint command" (Treaty establishing the Commonwealth of Independent States, 1991).

Article 8 of the statement of the Verkhovna Rada of Ukraine of December 20, 1991 on the conclusion of the Treaty «On the Commonwealth of Independent States» emphasized that "Ukraine will seek to acquire the status of a nuclear-free state by destroying all nuclear arsenals under effective international control and on the basis of the Declaration of state sovereignty of Ukraine will not be part of military blocs" (Statement of the Verkhovna Rada of Ukraine d.d. December 20, 1991). President Leonid Kravchuk, who actively advocated a nuclear-free status, outlined his position in his book: "The missiles were aimed at NATO countries, they were stationed on our territory, and the »nuclear button« was located in Moscow. Under such conditions, Ukraine found itself in the position of a hostage" (Kravchuk L., 2002, p. 138). Such a fact was dangerous and contained the danger of losing independence. Therefore, the desire for a nuclear-free status was caused by objective realities.

Here is the opinion of the historian Oleksandr Palii (Palii O., 2006, pp. 74–75), who notes that Russia, thanks to the organization of various integration initiatives, is trying to establish itself as an Integration Center in the post-soviet space, and it is very important for it to draw Ukraine into this – the largest territorial state in Europe, which has a key strategic location in relation to several regions at once (Black Sea, North Caucasus, Central European, Balkan). In addition, without Ukraine, Russia loses the status of the Eurasian empire.

Such aspirations on the part of Russia are emphasized by another researcher, Serhii Troian (Troian S., 2016, p. 26), who determines that Moscow tried to consider the entire post-soviet space as a zone of its “legitimate”, vital interests. But Ukraine and Russia had diametrically opposed views on the CIS. Ukraine saw the Commonwealth as an organization in which Ukraine would remain only until further integration with the United Europe. That is, the CIS here acts as a mechanism for the “civilized divorce” of the republics of the former USSR. And Russia considered the CIS as an intermediate form of restoring the former imperial statehood. Therefore, once again assessing the issue of non-alignment of Ukraine, we see that this choice was caused by Russia’s desire to draw Ukraine into a new union configuration.

The issue of non-alignment was also caused by the desire of the leadership from Moscow to create a unified armed forces of the CIS countries after the collapse of the Soviet Union. However, Ukraine at the summit of the CIS leaders in Minsk on February 15, 1992 stated that “it is an independent state and must develop its own army” (Kravchuk L., 2002, p. 143). Looking for ways to guarantee security, independent Ukraine has taken a cautious position of joining the European collective security system in the future. Active contacts between Ukraine and NATO began in 1992. However, in the military doctrine of Ukraine, which was adopted by the Verkhovna Rada of Ukraine on October 19, 1993, in Article 1, the status of non-alignment remained a priority: “Ukraine stands for the creation of comprehensive systems of universal and pan-European security and considers participation in them an important component of its national security. Adhering to the non-aligned status, Ukraine contributes to the creation of reliable international mechanisms and a pan-European security structure at the bilateral, regional and global levels in order to strengthen trust and partnership based on the principles of mutual understanding and openness in military-political activities” (Resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine “on the military doctrine of Ukraine”, 1993).

The documented »non-aligned status« later became an argument against Ukraine’s accession to NATO, which was used by opponents of the Euro-Atlantic integration course.

On February 22–23, 1992, NATO Secretary General Manfred Werner made his first visit to Kyiv. Werner was the seventh NATO Secretary General and the first German representative to serve as head of the Alliance. And it was this German politician, diplomat and military man who opened NATO for Ukraine and Ukraine for NATO. Werner's contemporaries consider him one of the most influential leaders of NATO, who initiated and outlined ways to transform the organization after the end of the Cold War. "He noted the three most important aspects of the policy he pursued on behalf of the alliance, in particular, the adaptation of NATO, which is related to the end of the Cold War; the conduct of a constructive dialogue with the Soviet Union and the awareness of the organization members of the importance of new missions outside the territory of the Alliance" (Jerj, 2012) at a time when there were opinions that the end of the Cold War would lead to the end of NATO, Werner promoted the idea of integrating the New Democratic states of Europe into the transatlantic community and emphasized the need for transformation of the organization. Werner officially invited Ukraine to participate in the RPA (North Atlantic Cooperation Council) and on March 10, 1992, it became a member, and on July 8, 1992. President of Ukraine Leonid Kravchuk paid a visit to the headquarters of the alliance in Brussels (NATO Handbook, 2001). By the way, this was a historic meeting, as it was the first time that the head of a post-Soviet state met with the leadership of NATO. But this fact was not accidental, since Ukraine was in the zone of interests of the Alliance on the issue of nuclear disarmament.

An important event in the development of relations between Ukraine and NATO was the opening in September 1992. The embassy of Ukraine in Brussels, which has become a contact platform between Ukraine and NATO. Further steps to determine the status of Ukraine are stipulated by the resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine "on the main directions of foreign policy of Ukraine" of July 2, 1993 (resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine "on the main directions of foreign policy of Ukraine", 1993). This document declared that in ensuring national security, Ukraine supports the creation of comprehensive international systems of universal and pan-European security and considers participation in them to be a basic component of its national security. This fact can be considered the starting point when Ukraine tried to more boldly outline the vectors of its foreign policy direction.

We stated that "Ukraine focuses its foreign policy efforts on creating and developing reliable international security mechanisms at the bilateral, subregional, regional and global levels. Ukraine should develop broad cooperation with other states, in particular neighboring ones, and interna-

tional organizations, including military-political ones, in order to increase predictability and trust, mutual understanding and partnership, build comprehensive and effective regional security mechanisms in Europe and improve existing global security mechanisms within the UN” (resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine “on the main directions of Ukraine’s foreign policy”, 1993). Ukraine also documented in the same resolution that «in the context of the disappearance of the bloc confrontation in Europe, the problem of creating a pan-European security structure based on existing international institutions, such as the NBSE, RPAS, NATO, becomes a priority. Ukraine’s direct and full membership in such a structure will create the necessary external guarantees for its national security. Taking into account the drastic changes that took place after the collapse of the USSR and which determined the current geopolitical situation of Ukraine, the intention proclaimed by it at one time to become a neutral and non-aligned state in the future must be adapted to new conditions and cannot be considered an obstacle to its full-scale participation in the pan-European security structure» (resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine “on the main directions of Ukraine’s foreign policy”, 1993).

Ukraine continued to emphasize the inadmissibility of nuclear war and the need for nuclear disarmament, and defined its military doctrine as defensive, which provides for the creation of “a mobile modern army armed with modern types of high-precision weapons, and the establishment of military-political cooperation with other, primarily neighboring states and international organizations, in particular NATO” (resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine “on the main directions of Ukraine’s foreign policy”, 1993). Here we can trace the evolution of Ukraine’s approach to cooperation with NATO. But it would be a mistake to assume that this document somehow determined the orientation of our state to join NATO. Here, rather, we can talk about the European security architecture. And Ukraine again cautiously stated that it is possible, if necessary and conditions change, to deepen cooperation in the field of security with various blocs. This decision was prompted by changes in the geopolitical situation. The Ukrainian authorities understood that the subjectivity of the state in the international arena depends on how and in what integration processes Ukraine will be involved. And given the fact that even an independent state was always in the circle of Moscow’s interests, it was necessary to build its own individual path in such a way as not to lead to an escalation of relations with Russia, which would jeopardize the integrity of the state. The movement towards the Euro-Atlantic community was driven by the desire of the state leadership and the situation in the international arena.

Partnership for peace

Ukraine was one of the first CIS countries to support the idea of the Partnership for peace (PFP) program and joined this program by signing a framework document on February 8, 1994, which stated that: “the Member States of the North Atlantic alliance and other states that sign this document are determined to deepen their political and military ties and contribute to further strengthening security in the Euro-Atlantic region, thereby establishing the Partnership for peace within the North Atlantic Cooperation Council. This partnership begins as an expression of the shared conviction that stability and security in the Euro-Atlantic region can only be achieved through cooperation and joint action. The protection and maintenance of fundamental human rights and freedoms, ensuring freedom, justice and peace through democracy are common values that are fundamental to partnership” (Partnership for peace, 1994). After analyzing the document, we see that it has gone beyond the issue of peace and security, and countries that join the partnership program declare the preservation of democracy, ensuring human rights and freedoms.

Our country’s cooperation with NATO within the framework of the PFP provided for the achievement of the following goals: “promoting openness in national defense planning and the formation of the military budget; ensuring democratic control over the armed forces; maintaining the ability and readiness to participate within the limits permitted by the constitution in operations conducted under the auspices of the UN and/or within the framework of the responsibility of the CSCE; developing relations of cooperation with NATO in the military sphere in order to implement joint planning, military training and training maneuvers designed to increase their ability to perform tasks related to peacekeeping, search and rescue operations, humanitarian assistance operations and others that may later be agreed upon, the formation in the long term of such armed forces that will be able to better interact with the Armed Forces of the North Atlantic alliance member states” (Partnership for peace, 1994).

According to the then Foreign Minister Anatolii Zlenko, by approving the PFP program, Ukraine confirmed its fundamental political priorities and choice in favor of returning to Europe, from which it was artificially separated (Problems of Border Regions in the Context of NATO Enlargement, 2001, p. 60).

On March 3, 1994, direct consultations between Ukraine and NATO began in the “16+1” format in order to study the conditions for establishing special relations and establishing a “special partnership” between Ukraine and NATO. In April 1995, representatives of the international

military headquarters of the NATO command and the Partnership Coordination Center held consultations with Ukraine to help plan the forces that will be involved in PFP. To participate in the PFP events, the military leadership of the Armed Forces of Ukraine offered human resources: officers, military observers, military battalions, squadrons, brigades, transport helicopters, two ships, equipment for civilian emergencies; Yavoriv Polygon of Lviv region National Center of Civil Defense in the city of Kyiv, etc. (Poshedin, 2004, pp. 203–204)

The official approval ceremony of Ukraine and the highest body of NATO, the North Atlantic Council, for the Individual Partnership Program between Ukraine and NATO was held on September 14, 1995 at the NATO headquarters in Brussels. Thus, formally, the procedure for Ukraine's accession to the PFP program ended with the adoption of an Individual Partnership Program between Ukraine and NATO a year and a half after the signing of the PFP Framework document.

But the process of special cooperation with NATO deepened outside the program. Thus, during the meeting of President of Ukraine Leonid Kuchma with NATO Secretary General Willy Klaas in Brussels on June 1, 1995, an agreement in principle was reached on the establishment and development of an expanded and in-depth partnership between Ukraine and NATO. Already on September 14, 1995, a special meeting of the Alliance Council was held in the format of "16+1" with the participation of Foreign Minister Hennadiy Udovenko, as a result of which the Joint Statement of Ukraine and NATO for the press was approved, which proclaimed the beginning of expanded and in-depth relations between the two parties outside the NACC and PFP (Boiko O., 2001). Together with the Joint Press Statement of Ukraine and NATO, the Ukrainian party handed over the document "Basic parameters of the agreement on the establishment of a special partnership between Ukraine and the North Atlantic Treaty Organization", which laid the foundation for an active dialogue between Ukraine and NATO (Khraban, 2003, p. 36).

Relations between Ukraine and NATO have become a significant fact of ensuring the stable development of the New Democratic state. Since Ukraine is an important geopolitical factor in the Central European region, since gaining independence, it has long faced the danger of becoming a kind of buffer between the West and the East. Joining the PFP program helped to overcome the threat that had arisen and determined the priority of State integration into Euro-Atlantic structures (Gritsai, 1999, p. 24).

The Partnership for Peace program contributed to the development of the European security and defense system itself, prevented conflicts and

strengthened transatlantic cooperation. Within this framework, NATO was assigned a number of such informal tasks:

- limiting the development of independent military capabilities within the EU. In particular, this concerns the Prevention of “nationalization” of military-political doctrines and strategic concepts of European countries, which can restore the impulses of distrust, military and geopolitical rivalry.

- maintaining an active military and political mechanism for potentially protecting the interests of industrialized states in crisis situations.

- creating a framework structure for military and political interaction between large integration associations, etc. (Tolstov, 1999, p. 15).

So, after the end of the Cold War, when there were changes in the security system, the question arose of a radical revision of the meaning and expediency of the existence of NATO. During the existence of bipolar confrontation, the role of NATO was to ensure the unity and protection of liberal democracies in the face of the threat of the USSR and its satellites. The collapse of the world system of socialism and the collapse of the USSR removed from the agenda the issue on which of the two poles of the world development turned out to be more effective and capable, but the question of what should be the fate of organizations generated and formed by the processes of block confrontation remained unresolved. In these circumstances, the feasibility of NATO's existence was discussed. There were three fundamental possibilities for the future of the organization, which was generated by the ideological, military and political rivalry of two superpowers, two polar worlds. The first option is to dissolve the Alliance immediately after the dissolution of the Warsaw Treaty Organization. The second one is to try to transform it into a transatlantic pan-European security system, a kind of operational subsystem of the OSCE, a tool for collective security. The third one is to reform the Alliance's activities on the old “membership basis”, but with fundamentally new tasks and functions. As you know, of all three scenarios, the last one won, in a slightly modified form.

The organization was neither dissolved, as would have been predicted by the logic of the end of the Cold War and the atmosphere that really prevailed in Europe after the dismantling of the Berlin wall and the collapse of the USSR, nor significantly modified. Instead, a strategy was chosen for its development and expansion of the organization at the expense of the most strategically desirable countries – new members (Problems of Border Regions in the Context of NATO Enlargement, 2001, p.16).

Thus, in the new peaceful conditions, NATO has managed to transform its activities and remain a guarantor of security and stability in the

entire Euro-Atlantic region. Moreover, the Alliance became an important forum for cooperation in the economic and political spheres and remained the only effective Euro-Atlantic institution. NATO has secured leadership in the modern system of international relations.

The Brussels Summit of 1994 and the PFP not only initiated the transformation of the Alliance, but also made it possible to create the conditions for its further expansion. The January decisions essentially opened the door for NATO to welcome new members from Central and Eastern Europe. The beginning of the process of expansion of the North Atlantic alliance was Madrid summit, which was held in July 1997. The first wave of expansion covered countries such as Poland, the Czech Republic and Hungary, which later became members of NATO.

In the status of a special partner

Simultaneously with the decision to expand NATO, a Charter on a special partnership between the North Atlantic Treaty Organization and Ukraine was signed in Madrid in July 1997. The Charter fixed political commitments of the parties at the highest level and identified the need to “expand and strengthen their cooperation and develop a special and effective partnership that will contribute to greater stability and common democratic values in Central and Eastern Europe” (Charter on a Special Partnership between Ukraine and the North Atlantic Treaty Organization, 1997).

Ukraine has officially assigned a separate, though mostly passive, role in the European security system. Assessing the role of the Charter on Special Partnership and its impact on Ukraine’s future foreign policy prospects, we should focus on the fact that the Charter should play an important positive role for Ukraine as a transitional mechanism and perform the functions of promoting military reform and facilitating military and technical adaptation to a higher level of cooperation with the Alliance. The Charter provided for a permanent consultation mechanism, which in certain circumstances, for example, in the event of a threat and through a convergence of interests, could be used to decide on political support, economic and military assistance. The scope of this support, depending on the nature of the threat and external circumstances, could, if the interests of the parties and the identity of the threats coincide, approach the level of allied commitments.

The Charter defined Ukraine as an integral part of the Central and Eastern European subregion. However, it also had its drawbacks. Regard-

ing possible shortcomings of NATO – Ukraine charter, experts often made the following comments: the initiative in interpreting the content of the Charter belonged to the leadership of the Alliance; Ukraine's acquisition of the status of a NATO partner did not open a direct path to the Alliance's collective defense system. At the same time, the Charter did not contain any provisions of a discriminatory nature that could serve as a reason for restricting Ukraine's participation in the events of the Euro-Atlantic Partnership Council (EAPC) and the expanded and in-depth PFP (Tolstov, 1999, p. 10).

This document showed the principled position of NATO to support the sovereignty of Ukraine, its independence, territorial integrity, inviolability of borders, democratic development and economic prosperity as key factors of stability and security in the Euro-Atlantic region, recognition of Ukraine as an integral part of the CES, support for Ukraine's course of integration into European and Euro-Atlantic structures (Problems of Border Regions in the Context of NATO Enlargement, 2001, p. 60). The Madrid Charter has become a kind of framework document that defines the directions and ways of practical cooperation. A practical basis for cooperation was laid down in the form of such mechanisms as the Ukraine – NATO Commission and consultations with the NATO 19+1 Committees, joint working groups, high-level visits and exchange of experts, a crisis consultative mechanism for cases where Ukraine would perceive a direct threat to territorial integrity, independence or national security.

The need to develop close ties between Ukraine and NATO was recognized by both sides, since such cooperation was of great importance for regional security, given the constructive peacekeeping role that Ukraine played in resolving conflicts (Ukraine – NATO: Strategic Partnership, 2001, p.14). Thus, in order to improve awareness of NATO and mutual understanding between Ukraine and NATO, the NATO Information and Documentation Center was opened in Kyiv in 1997. The Center provides information, promotes research, and funds projects by Ukrainian citizens and organizations on topics related to NATO activities, as well as provides access to NATO documents and publications.

A new stage in cooperation between the Alliance and partner countries was initiated by the Euro-Atlantic Partnership Council (EAPC), which replaced the NACC in May 1997. The main goal of the EAPC was to improve the mechanism of NATO's multilateral policy consultations with partner states, providing them with greater opportunities to participate in the preparation and decision-making of operations and activities in which they participate. In fact, the task of the EAPC is to provide a common framework for consultations on political and security issues and for im-

proving cooperation in Partnership for peace. In December 1997 The EAPC adopted the action plan for 1998–2000. In response to the desire of its members to develop a more effective and practical partnership among themselves.

Most partner countries have opened diplomatic missions and liaison missions to NATO, which has significantly improved contacts in all spheres. Madrid summit fully demonstrated the seriousness with which the Alliance treats its internal and external transformation. This was indicated by further concrete and far-reaching steps in all key sectors: the opening of accession negotiations and the reaffirmation of an “open door” policy for new members to join in the future improvement of the Partnership for Peace and the creation of EAPC, which was a new means of further developing cooperation; opening a whole new phase in NATO – Russia relations; formalizing a partnership with Ukraine, which is developing rapidly; moving forward on the path of forming the actual European security and defense system within NATO.

The national report aptly (Euro-Atlantic vector of Ukraine: national report, 2019, pp. 218–219) highlights the periods of Ukraine – NATO relations in the 1990s.

The first period is “romantic” (1990–1994). Ukraine has taken steps towards international subjectivity by declaring its independence and supporting it with documents and diplomatic relations. The second period of “achievements and hopes” (1994–1997) is marked by the adoption of the Constitution of Ukraine, the conclusion of a number of partnership and cooperation agreements with NATO and the EU. The third period of “fatigue and disillusionment” (1998–2000) where internal political problems, a course towards «economizing» foreign policy and continuing the policy of multi-vector approach.

The vector of development of Ukraine – NATO relations was also significantly influenced by propaganda and myth-making created and imposed by the northern neighbor and supporters of the “Russian world” in Ukraine. The image of NATO was portrayed as negative, aggressive, and destructive. (Meleshchenko, Stoian, Tsybukh, Karabardin, 2021, p. 30).

The idea of Ukraine’s national security interests due to its status of neutrality gained ground in the early 1990s and began to lose it at the end of the decade. The goals of Ukrainian neutrality and non-alignment in the 1990s were: the struggle of some politicians against the expanding influence of the West and NATO, others – against the expanding influence of Russia and the presence of Russian troops on Ukrainian territory; attempts by Ukraine’s uncertain position to increase interest in it of large states and international organizations; unpreparedness of society for

a single geopolitical choice; unwillingness of Ukrainian leadership to harm its relations with one of the parties in case of a single-valued geopolitical choice.

Conclusions

As we can see, the North Atlantic Alliance proved to be the most effective and capable alliance, proved its ability to guarantee the security of its members and adapt to new conditions. Moreover, even today this organization is the key to the development of military and political cooperation in the field of security in Europe and is expanding its political functions. In order to expand the stability zone, NATO has taken a course of expanding to the East in order to strengthen democracy in the CEE countries and promote the development of market relations. At the first stages, the Organization opened the door to entry for the most economically ready and geopolitically important countries. The result of this stage was the expansion of the Alliance by accepting new members in 1999. NATO thus acted as a motivator for changes and transformations in other countries that sought to join the Alliance.

The issue of the Euro-Atlantic vector of development of Ukraine arose almost immediately after the declaration of independence of our state in 1991. However, in the 1990s and 2000s, it was mostly declarative in nature, and was not conceptualized both at the level of foreign policy priorities and the National Implementation Strategy. The main rhetoric of the state's political leadership at that time was limited to cooperation and partnership with the EU and NATO. At the same time, the concept of non – alignment and multi-vector nature in foreign policy and the development of strategic partnership with its northern neighbor, the Russian Federation, dominated. As noted in the text, this policy was caused by the fact that Ukraine could not overcome the influence of Russia, since the latter saw Ukraine in the field of its influence and interest. Ukraine was perceived as a necessary component of the revival of the future imperial union. Also, Ukraine's rapprochement with Euro-Atlantic organizations was perceived by Russia as a personal threat, so it could not assume the existence of a common border with a country that is integrating into NATO. In such circumstances, Ukraine maneuvered between East and West in order not to lose its independence, preserve its integrity and find possible ways to cooperate with NATO. Analyzing the current situation, we can conclude that Ukraine has had significant achievements in the framework of cooperation with NATO, but not sufficient. Taking into ac-

count both foreign policy factors and the weak political will of the top leadership of the state, we can say that Ukraine has not been able to fully define its priorities in foreign policy and actively move towards gaining full membership in the North Atlantic alliance. However, it laid the foundations for future cooperation.

BIBLIOGRAPHY

- Declaration on a Transformed North Atlantic Alliance. Issued by the Heads of State and Government participating in the meeting of the North Atlantic Council („The London Declaration”) 5 Jul. 1990-6 Jul. 1990, https://www.nato.int/cps/uk/natohq/official_texts_23693.htm?selectedLocale=uk
- The Alliance’s New Strategic Concept agreed by the Heads of State and Government participating in the Meeting of the North Atlantic Council 7 Nov. 1991 – 08 Nov. 1991, https://www.nato.int/cps/uk/natohq/official_texts_23847.htm?selectedLocale=uk
- Бойко Олександр, 2001, *1991р.: стартові умови та потенційні можливості розгортання державотворчого процесу в Україні*, Людина і політика, № 6, с. 34–47.
- Гриць Сергій, 1999, *НАТО вчора, сьогодні, завтра*, Нова політика, № 2, с. 24–25.
- Джердж Сергій, 2012, *Позаблоковість як певне безпечове сирітство*, <https://day.kyiv.ua/uk/article/svitovi-diskusiyi/pozablokovist-yak-pevne-bezpekove-siritstvo>.
- Довідник НАТО, 2001, Brussels: Office of Information and Press, 608 p.
- Євроатлантичний вектор України: національна доповідь, 2019, Інститут держави і права імені В. М. Корецького НАН України, Київ, Національна академія наук України, 328 с.
- Закон України „Про оборону України” від 6 грудня 1991 р. № 1934-XII, 1992, Законодавчі акти України з питань військової сфери і державної безпеки, Київ, Верховна Рада України, с. 17–25.
- Заява Верховної Ради України від 20 грудня 1991 року з приводу укладення Україною Угоди «Про співдружність Незалежних Держав», 1991, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2003-12#Text>.
- Кравчук Леонід, 2002, *Маємо те, що маємо : Спогади і роздуми*, Київ, Століття, 392 с.
- Мелешенко Тетяна, Стоян Тетяна, Цибух Валерій, Карабардін Андрій, 2021, *Сучасні тенденції міжнародних відносин*, Збірник матеріалів всеукраїнської конференції, м. Київ, 150 с.
- Палій Олександр, 2006, *Навіщо Україні НАТО?*, Київ: Дніпро, 144 с.
- Постанова Верховної Ради України „Про основні напрями зовнішньої політики України”, 1993, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3360-12#Text>.
- Пошедін Олег, 2004, *НАТО та проблеми євроатлантичної інтеграції України: навчальний посібник*, Київ, Національний університет оборони України, 352 с.
- Партнерство заради миру. Рамковий документ, 1994 https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/950_001#Text.
- Постанова Верховної ради України „Про Военну доктрину України”, 1993, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3529-12#Text>.

- Проблеми прикордонних регіонів у контексті розширення НАТО, 2001, Матеріали науково-практичного семінару, Чернівці, БУКРЕК, 120 с.
- Римська декларація сесії ради НАТО про мир і співробітництво 7–8.11.1991, https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/950_011#Text.
- Толстов Сергій, 1999, *Після «Холодної війни»*, Політика і час, № 3, с. 9–19.
- Троян Сергій, 2016, *Характер і специфіка пострадянських інтеграційних процесів і Україна*, Історія в рідній школі, № 5, с. 25–28.
- Угода про створення Співдружності Незалежних Держав, 1991, https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/997_077#Text.
- Україна – НАТО: стратегічне партнерство, 2001, Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Луцьк, Настир'я, 360 с.
- Хартія про особливе партнерство між Україною та Організацією Північно-Атлантичного договору, 1997, https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_002#Text.
- Храбан Ігор, 2003, *Довгий шлях до своєї Праги. Євроатлантична інтеграція – головна домінанта зовнішньої політики України*, // Політика і час, № 7, с. 35–42.

**Sprawozdanie z V Międzynarodowego Sympozjum
Familiologicznego „Rodzina – polityka – globalizacja.
Wspomnienia z walki o rodzinę
Stefana Kardynała Wyszyńskiego” (13–14 maja 2021 r.)**

13–14 maja 2021 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyło się V Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne „Rodzina – polityka – globalizacja. Wspomnienia z walki o rodzinę Stefana Kardynała Wyszyńskiego”. Organizatorem międzynarodowej konferencji była Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii, UWM w Olsztynie.

Uczestnicy konferencji analizowali rolę i znaczenie rodziny we współczesnej polityce i państwie, wskazując na jej wykorzystywanie do celów ideologicznych i rozwojowych, przedstawiali różne koncepcje rodziny w kontekście mniejszości etnicznych i narodowych.

Do udziału w konferencji zaproszono wszystkich zainteresowanych tą problematyką, a zwłaszcza pedagogów, filozofów, teologów, etnologów i politologów. W dyskursie wzięło udział 25 prelegentów z 18 ośrodków naukowych polskich i zagranicznych. Obrady plenarne odbywały się w sekcjach podzielonych na panele tematyczne.

Konferencję otworzył prof. dr hab. Jerzy Jaroszewski, prorektor ds. polityki naukowej i badań Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Podczas pierwszego panelu, którego moderatorem była prof. dr hab. Katarzyna Glińska-Lewczuk (Wydział Rolnictwa i Leśnictwa, UWM, Olsztyn), audytorium wysłuchało trzech prelekcji. Prof. dr hab. Michael Wladika (International Theological Institute, Trumau, Austria) w wystąpieniu *Thinking The Family: Institutionalism versus Globalism. Theoretical Clarity, Strange Developments and Huge Problems* przedstawił tematykę dotyczącą instytucjonalizmu i globalizacji w kontekście rodziny. Ks. dr Stanisław Grodź SVD (Anthropos-Institute, St. Augustin, Niemcy) wygłosił referat *The Danger of Having The Classical Model of The Catholic Family*, w którym poruszył tematykę rodziny jako podstawowego elementu struktury społecznej, akcentując, że różnorodność jej form w wielokulturowym kontekście świata sprawia trudności w zdefiniowaniu tego pojęcia. Sekcję zakończyło wystąpienie prof. Olgi Gomilko (The National Academy of Sciences of Ukraine, H. Skovoroda Institute of Philosophy,

Kiev) *Inclusion as a Challenge for an Ukrainian Family*, dotyczące rodziny ukraińskiej, która współcześnie jest narażona na wpływ sprzecznych wartości i wzorów kulturowych.

Drugi panel prowadziła dr hab. Elżbieta Osewska, prof. PWSZ (Instytut Humanistyczny, PWSZ, Tarnów). Sesję rozpoczął ks. prof. dr hab. Józef Stala (Wydział Teologiczny, Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), przedstawiając temat *Pope John Paul II and the Dignity of the Person (in Polish)*. W wystąpieniu zaakcentował, że Papież Jan Paweł II wiele uwagi poświęcił metafizycznemu znaczeniu i tajemnicy osoby ludzkiej, a obecnie doszło do swoistej degradacji podstawowej wyjątkowości każdego człowieka. Ksiądz profesor podkreślił, że godność osoby jest najcenniejszą własnością jednostki. Ks. prof. dr hab. Martin Carbajo-Nuñez OFM (Pontifical University Antonianum Roma) mówił o *Fraternity, Familial Relationships and Politics in the Light of the Encyclical Fratelli tutti*. Referat dotyczył rozważań Papieża Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej zawartych w encyklice *Fratelli tutti*. Trzecią prelegentką była dr Halszka Lelen (Wydział Humanistyczny, UWM, Olsztyn), która wygłosiła referat nt. *Lyrical (Re)Visions of Family and Dignity of Human Being in Selected Poetry of Wojtyła, Brandstaetter, Mackay Brown and Heaney*. Podczas wystąpienia została omówiona kwestia rodziny w wybranej poezji polskiej, szkockiej i irlandzkiej. Wspólnym faktorem omawianych tekstów wybranych poetów było nie pochodzenie, ale łącząca ich wiara katolicka przyjęta na różnych etapach życia.

Sekcję trzecią poprowadził ks. dr Stanisław Grodź SVD (Anthropos-Institute, St. Augustin, Niemcy). Jako pierwsza wystąpiła prof. dr hab. Halyna Teslyuk (Ukrainian Catholic University in Lviv) z *Old and New: Biblical Insights for Family Life Now-a-days*. Prelekcja dotyczyła kwestii związków małżeńskich, bezdzietności i bezpłodności z perspektywy biblijnej. Omówiła ona historie wybranych rodzin ze Starego Testamentu (Abraham i Sara, Izaak i Rebeka, Rut i Boaz, Elkana i Hanna) w odniesieniu do współczesnych ludzi. Następnie przemawiał ks. dr Philipus Tule SVD (Widya Mandira Catholic University, Kupang, Indonesia) na temat *Interfaith Marriages and Its Impact to the Family: A Lesson Learnt from East Nusa Tenggara Province, Indonesia*. Wystąpienie dotyczyło kwestii związanych z pracą misyjną wśród mieszkańców prowincji East Nusa Tenggara, której to mieszkańcy są wyznawcami chrześcijaństwa bądź islamu. W społeczności tej zawierane są małżeństwa międzywyznaniowe, co ma znaczący wpływ na ich życie rodzinne. Prelegent przedstawił problemy, z jakimi borykają się małżeństwa mieszane. Ostatnim prelegentem w tej sekcji był ks. prof. dr hab. Lucjan Świto (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn), który wygłosił referat nt. *Does Polish Law Still Protect*

Marriage and Family? (in Polish). Prelegent poruszył kwestie prawne związane z ochroną małżeństwa i rodziny w kontekście polskim.

Obradom plenarnym ostatniej sesji pierwszego dnia konferencji przewodniczył ks. prof. Jacek Jan Pawlik SVD (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn). Pierwszy temat przedstawił ks. dr Henryk Gąska SVD (The Catholic University of Asunción and the National University of Itapúa, Paragwaj) *Sociopolitical and Religious Organization of the Ava Guarani Indians: From the Large Extended Patrilineal to Nuclear Family*. Prelegent scharakteryzował grupę etniczną Ava Guarani, która opiera się na dużej rodzinie patrilinearnej. W wystąpieniu zaznaczył, że globalizacja wpłynęła na sposób życia dzisiejszej społeczności Ava Guarani, która nie mieszka w tradycyjnym *te'yi* pod jednym dachem, ale w domach jednorodzinnych. Tradycyjne społeczności Ava Guarani były prowadzone przez szamanów lub przywódców religijnych. Dziś społecznością kierują przywódcy polityczni. Ks. dr Vinsensius Adi Gunawan (Anthropos-Institute, St. Augustin, Niemcy) wygłosił prelekcję *Family Founding in the Contemporary Manggarai Culture (Flores, Indonesia). An Insight in to the Traditiona Context*. Omówił zagadnienie rodziny na przykładzie Manggarai, regionu w zachodniej części wyspy Flores. Ostatnim prelegentem w tym dniu konferencji był ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (Wydział Teologiczny, UKSW, Warszawa) *Relationships within the Traditional Gidar Family (Northern Cameroon) on the Basis of Local Orature*. W ramach wystąpienia omówił m.in. relacje w tradycyjnej rodzinie Gidarów z Kamerunu Północnego.

Drugiego dnia konferencji pierwszą sekcję prowadziła dr Marta Śliwa (Instytut Filozofii, UWM, Olsztyn). Obrady rozpoczęły się od wystąpienia ks. prof. dr. hab. Kazimierza Rynkiewicza (Munich University, Niemcy), który podjął temat modelu rodziny – *The Phenomenological Model of the Family in the Context of the Lifeworld – with a View to Husserl. An attempt at present implications*. Model rodziny łączy dwie perspektywy fenomenologiczne budujące świat w sensie Husserlowskim: przednaukowy i naukowy. Rozwijają się one w kontekście aktualnych wyzwań rodzinnych. Drugą prelekcję wygłosił dr Aleksander Novakovića (Institute for Political Studies, Belgrade, Serbia). W wystąpieniu zatytułowanym *Globalization as a „soft factor“ in the Process of Social Erosion* zarysował proces globalizacji, który należy postrzegać jako część skomplikowanych wydarzeń historycznych. Jako kolejny prelegent wystąpił ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSSR (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn), który mówił o *Challenges for Families according to Teaching of CELAM*. Przedstawił dokumenty Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej, które zwracają uwagę na sytuację rodziny, a także analizują status współczesnej rodziny w społe-

czeństwie. W dokumentach podkreśla się troskę o rodzinę z uwypukleniem specyfiki kondycji rodzin latynoamerykańskich w kontekście postępującej globalizacji. Ostatnim prelegentem tej sesji był ks. dr Cezary Opalach (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn), który przedstawił temat *Practical Implications of Teaching about the Family of Cardinal Stefan Wyszyński (in Polish)*. Kard. Stefan Wyszyński w nauczaniu o rodzinie sprzeciwiał się socjalistycznej wizji tej wspólnoty, która ograniczała ją jedynie do funkcji prokreacyjnej i produkcyjnej, eliminując z niej cały świat wartości chrześcijańskich.

Drugi panel konferencji prowadził ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn). Rozważania rozpoczęła prof. dr Sonja Meiting Huang (Fu Jen Academia Catholica, Fu Jen Catholic University, Tajpej, Tajwan), prezentując temat *Crisis of Family Realities in Taiwan: Chiara Lubich's Concept of „Unity“ as a Possible Core Path of Reconciliation*. Tajwan w ostatnich latach doświadczył wyraźnych zmian w sferze rodziny. Na tajwańską rodzinę mają wpływ czynniki polityczne, gospodarcze, migracyjne i globalne. Współcześnie pojawia się coraz więcej konfliktów i problemów wynikających z różnorodności. Prelegentka przedstawiła niektóre historyczne i aktualne modele rodziny w odniesieniu do koncepcji „jedności” Chiary Lubich. Kolejną prelegentką była dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn), która przedstawiła temat *Family and Universal Brotherhood. Familyliological Aspect of the Encyclical Fratelli tutti*. Naświetliła najważniejsze kwestie w odniesieniu do nauki Franciszka i jego encykliki dotyczące rodziny w obliczu postępującej globalizacji. Sesję zakończyła dr hab. Elżbieta Osewska, prof. PWSZ (PWSZ, Tarnów), przedstawiając temat *Families and Family Catechesis in the Postmodern Europe*. Prelegentka podkreślała, że zmiany dotyczące rodziny są połączone z rozwojem gospodarczym, społecznym, politycznym, kulturalnym, edukacyjnym, religijnym i ideologicznym w społeczeństwie europejskim. Czynniki te wpływają również na globalne rozumienie społeczeństwa i kultury, sens życia i na budowanie autorytetu. Obecnie można zauważyć w rodzinach pewne nieciągłości w praktykach chrześcijańskich, dotyczące przynależności, tożsamości i norm moralnych.

Trzeci panel prowadził prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski (Instytut Politologii, UWM, Olsztyn). Sesję rozpoczął ks. dr Piotr Adamek SVD (Fu Jen Catholic University, Department of Religious Studies, Tajpej, Tajwan), który zreferował temat *The Role of Chinese Family in the Spread of Christianity in the Seventeenth-Century China. The Xu Family of Shanghai as an Example*. Rodzina odegrała fundamentalną rolę w rozwoju chrześcijaństwa w Chinach w okresie późnej dynastii Ming i wczesnej Qing (XVII w.).

Kontakt pierwszych misjonarzy jezuickich, m.in. Matteo Ricci z Chińczykami, ograniczał się do mężczyzn, zwykle uczonych konfucjańskich. Prelegent omówił rolę rodziny chińskiej na przykładzie rodziny Xu z Szanghaju. Kolejno ks. prof. dr hab. Dariusz J. Piwowarczyk SVD (Anthropos-Institute, St. Augustin, Niemcy) wygłosił prelekcję na temat *Sociocultural Role of Catholic Schools in German Togo (1892–1914)*. Zgromadzenie Słowa Bożego (SVD) rozpoczęło swoją działalność w Togo w roku 1892. Miało ono znaczący wpływ na życie społeczne kolonii przez sieć konkurencyjnych szkół – podstawowych, średnich i technicznych. Zależność szkół SVD w Togo od funduszy rządowych była ważnym czynnikiem w polubownym rozwiązaniu przedłużającego się konfliktu o sprawiedliwość społeczną między misjonarzami a rządem kolonialnym przypadającym na lata 1903–1907. Ostatnim prelegentem tej sesji był ks. dr Zbigniew Kulesz (Wydział Teologii, UWM, Olsztyn), który zajął się tematem – *Instructions Concerning the Pastoral Care of Married Couples and Families in Documents of the Church in Poland after 1989. The Heritage of Cardinal Stefan Wyszyński (in Polish)*. Prelegent skupił się na analizie programu duszpasterstwa małżeństw i rodzin Kościoła w Polsce w okresie przemian polityczno-społecznych po roku 1989. Kościół pod przewodnictwem Stefana kard. Wyszyńskiego w okresie powojennym podejmował działalność duszpasterską w obronie rodziny. Jednak przemiany ustrojowe i gospodarcze powodowały także problemy takie, jak niesprawiedliwość społeczna czy masowa migracja zarobkowa. Najbardziej dotknęły one rodzinę, która jest mikrostrukturą społeczną. Wszelkie zmiany – gospodarcze, polityczne, aksjologiczne i kulturowe – wpływają na jej kondycję

Ostatniemu panelowi obrad przewodniczył ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSSR. Sesję rozpoczęła prelekcja Marii Eleny Jimenez (Construyendo a la Familia, COFAM, Meksyk) na temat *Some Notes Regarding the Topic of Intimacy within the Family*. Prelegentka wskazywała, że intymność dotyczy nie tylko seksualności, ale każdej sfery człowieka. Intymność jest wartością, która może budować lub dekonstruować rodzinę. Intymność jest głęboko połączona z uczuciami, myślami, wierzeniami, tradycjami oraz kulturą. To najsilniejsza wartość i sposób wyrażenia tego, kim jesteśmy, czego potrzebujemy, czego chcemy. Ks. prof. dr hab. Zbigniew Wesołowski SVD (Monumenta Serica Institute, St. Augustin, Niemcy) mówił o *The Virtues of Xiao (Filial Piety) and Ti (Brotherly Obedience) as Two Pillars of Confucian Familism*. W wystąpieniu przedstawił koncepcję rodziny w kontekście kultury chińskiej. Ostatnią prelegentką była dr hab. Bożena Józefów-Czerwińska, prof. AFiB (Akademia Finansów i Biznesu Vistula, Wydział Humanistyczny w Puławach), która w wystąpieniu *Mass Media in the Process of Cultural and Social Transformations (according to*

selected instances)” omówiła wyniki badań etnograficznych z przedstawicielami społeczności lokalnych zamieszkujących Mazowsze i Podlasie (w latach 2010–2020), dotyczących środków masowego przekazu w procesie przemian kulturowych oraz społecznych.

Symposium zakończyło się krótkim podsumowującym wystąpieniem ks. prof. dr. hab. Jacka J. Pawlika SVD, który podziękował wszystkim prelegentom i słuchaczom za udział. Podkreślił, że wygłoszone prelekcje i dyskusje prowadzone podczas konferencji nie wyczerpują problematyki związanej z rodziną we współczesnym świecie, ale wskazują na konieczność ich kontynuowania. Wyraził ponadto nadzieję, że dzięki wskazanym postulatom i przedyskutowanym kwestiom konferencja przyczyniła się do refleksji o sytuacji współczesnej rodziny wobec wyzwań i zagrożeń XXI w.

Ewelina M. Mączka
Olsztyn

Mateusz Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, ss. 247.

Jednym z ważnych działów teologii jest apologetyka, której przedstawiciele mogą zajmować się obroną religii przed zarzutami przeciwników, uzasadniać podstawowe prawdy wiary względem innych, podawać racje na rzecz racjonalności określonej religii, poszukiwać zrozumienia własnej tożsamości i próbować udzielać odpowiedzi na wyzwania stawiane religii przez pluralistyczny świat. Okazuje się, że apologetyką religii zajmują się nie tylko teolodzy, lecz również niektórzy filozofowie, nawet ci, którzy deklarują się jako ateści.

Wymownym przykładem takich właśnie prób jest interesująca monografia Mateusza Pencuły pt. *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*. Pencuła jest filozofem, absolwentem filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, wykładowcą Wyższej Szkoły Teologiczno-Humanistycznej w Podkowie Leśnej oraz badaczem afiliowanym do Instytutu Filozofii UW. Przedmiotem jego zainteresowań jest filozofia religii i antropologia filozoficzna. Pełni też funkcję redaktora naukowego i sekretarza redakcji czasopisma naukowego „Edukacja Filozoficzna”.

Prezentowana książka jest podzielona na dwie zasadnicze części, które mają odpowiednio cztery i pięć rozdziałów. Są poprzedzone *Wstępem* autora. Ich zaś dopełnieniem są *Uwagi końcowe*, *Bibliografia* oraz *Indeks osobowy i rzeczowy*.

We *Wstępie* (ss. 9–13) Pencuła prezentuje główne założenia książki. Należą do nich tezy o dobrej sytuacji religii w świecie, dominacji zachowań religijnych nad przekonaniami, występowaniu antagonizmów religijnych w świecie, braku koniecznego związku między ateizmem a antyreligijnością. Wydaje się, że szczególnym motywem apologii religii jest – zdaniem autora – zaspokojenie przez nią jednej z najintymniejszych potrzeb ludzkich – potrzeby nadania życiu sensu, zwłaszcza w kontekście fenomenu śmierci.

W części pierwszej Pencuła koncentruje się na prezentacji historycznych źródeł ateistycznej apologii religii (ss. 15–71). Przedmiotem jego zainteresowania są poglądy Benjamina Constanta, Artura Schopenhauera,

Ludwika Feuerbacha, Ludwika Gumplowicza oraz ich założenia teoretyczne. Constant przystępował do badań religijności z pozycji niezaangażowanego obserwatora. Interesowała go podstawa religijności, a nie jej zmienne formy. Źródłem religii jest dla niego czucie jako irracjonalny element natury ludzkiej. Sam wyznawał religię wolności, która zakładała jednak istnienie i realizowanie boskiego porządku moralnego. Dla Schopenhauera koźrzeniem religii jest potrzeba metafizyczna związana z nieuchronnością śmierci człowieka, a jej celem jest nadanie sensu eschatologicznego. Religia jest typem metafizyki opartej na wierze, w przeciwieństwie do filozofii jako metafizyki opartej na wiedzy. Religia jest ponadto narzędziem wychowania moralnego i czynnikiem wspólnototwórczym. Zdaniem Feuerbacha idea Boga jako Stwórcy świata i moralnego Prawodawcy jest szkodliwa. Podkreślał on znaczenie potrzeby religijnej, która polegała na poczuciu zależności człowieka względem tego, co go przekracza. Poczucie zależności jest konglomeratem trzech czynników: nieuniknionego charakteru śmierci, strachu przed nieznanym i pragnienia szczęśliwości. Ostatecznie poczucie zależności odnosiło się do przyrody jako całości. Sens życia upatrywał on w pragnieniu nieśmiertelności, realizowanej w formie przetrwania gatunku lub wytworów ducha ludzkiego. Naturalistyczne podejście do religii charakteryzowało też Gumplowicza, dla którego religia służyła wyjaśnieniu tajemnicy śmierci i tworzeniu więzi wspólnotowych. W przekonaniu Pencuły metafizyczną ramą filozofii religii jest u wspomnianych myślicieli antropologia filozoficzna, czyli racjonalny namysł nad naturą ludzką. Religia ma zatem źródło naturalne, zwłaszcza w istnieniu właściwego człowiekowi czucia religijnego. Istotą religii jest stosunek do śmierci, która domaga się oswojenia za pomocą kultu i nadania jej sensu. Religia jest zawsze kwestią wspólnoty, a nie tylko jednostek. W filozofii religii można wyróżnić część krytyczną (typu wolteriańskiego, marksowskiego i nietzscheańsko-freudowskiego) i apologetyczną (typu konfesyjnego i laickiego). Apologeta ateistyczny odrzuca tezę o istnieniu osobowego Boga i jednostkowej nieśmiertelności. Ma jednak poczucie przynależności do określonej wspólnoty religijnej, bierze niekiedy udział w jej rytach, może przyjmować część jej twierdzeń dogmatycznych, wierzy w boski porządek świata i przyjmuje jako własne wartości projektowane przez daną formę religijną.

Na drugą, zasadniczą, część monografii składa się pięć rozdziałów, w których autor prezentuje poglądy następujących ateistycznych apologetów religii w filozofii polskiej XX w.: Henryka Elzenberga, Stanisława Lema, Mariana Przełęckiego, Leszka Kołakowskiego i Bogusława Wolniewicza (73–223). Elzenberg jest zwolennikiem tzw. religii wartości. Odwołuje się przy tym do istnienia w człowieku ludzkiej potrzeby religijnej, czyli czucia religijnego. Religijność ma dwie główne cechy: dążenie do przedłu-

żenia życia i potrzebę czci czegoś, co przerasta człowieka. Jest nim obiektywny porządek moralny. Postawa religijna ma zatem wymiar moralny, ponieważ polega na realizacji określonych wartości projektowanych przez religię, motywowanej obrazem świata zawierającym w sobie element *sacrum*. Winny one być wcielane w życie przez jednostkę i przyszłe pokolenia. Najwyższą formą religijności jest zindywidualizowana mistyka, która opiera się na przekonaniu o irracjonalności świata, skierowaniu się ku rzeczywistości pozaempirycznej (obiektywny świat wartości) i uczuciu miłości do niej. W przeciwieństwie do Elzenberga, który podzielał platońską, antynaturalistyczną ontologię w kwestii wartości, Lem jest zwolennikiem naturalizmu metafizycznego, znaczonego atomizmem i fatalizmem. Nie wyklucza jednak istnienia jakiejś Wyższej Inteligencji i dostrzega pozytywny wpływ religii, m.in. chrześcijaństwa na powstanie cywilizacji naukowo-technicznej i wychowanie moralne. W wychowaniu tym ważną rolę odgrywają wartości, które mają swoje źródło w rozumie. Nośnikiem wartości jest także religia, której podstawą jest potrzeba uporania się ze śmiercią w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. U Przełęckiego religia ma natomiast związek z pytaniem o sens życia, na które nauka nie może dać odpowiedzi. W religii chodzi nie tyle o racjonalność logiczną, ile przede wszystkim pragmatyczną. Dyskurs religijny charakteryzuje się niejednoznacznością i metaforyką. Wszelkie dowody na rzecz tezy religijnej są logicznie wadliwe lub nieweryfikowalne. Podstawą religii jest przeżycie metafizyczne „boskości” świata o charakterze emocjonalnym i poznawczym, które prowadzi do uchwycenia obiektywnych wartości. Celem religii jest nadanie metafizycznego sensu światu i życiu człowieka. Życie jest sensowne, gdy polega na realizowaniu owych wartości. Punktem odniesienia jest etyka chrześcijańska, której fundamentem jest ideał miłości bliźniego i życia dla innych. W refleksji Kołakowskiego na temat religii można wyróżnić dwa okresy: krytyczny i apologetyczny. W pierwszym traktował on religię, zwłaszcza chrześcijaństwo, jako błąd intelektualny i moralny, narzędzie ucisku i wyzysku klas społecznych, ostoję zacofania intelektualnego i naukowego. W okresie apologetycznym uważał natomiast religię za odpowiedź na potrzebę duchową, która wyraża się w poczuciu „świętości” i wierze w istnienie Bożego porządku moralnego. Dowartościowuje również chrześcijaństwo, którego istotę upatruje w ewangelicznym przesłaniu moralnym ujętym w siedmiu punktach: prymatu miłości nad prawem, odejścia od przemocy, afirmacji wyższych wartości, równości narodów, ułomności bytu ludzkiego, istnieniu zła substancjalnego oraz rozdzieleniu sfery *sacrum* i *profanum*. Uznaje też chrześcijaństwo za duchowy rdzeń cywilizacji Zachodu oraz napędową siłę rozwoju nauki i techniki. Istotą wiary jest ufność w sens eschatologiczny i zaangażowanie w jego

realizację. Ważną rolę odgrywa w niej wspólnotowy rytuał, który jest ważniejszy od doktryny. Dla Wolniewicza religia była również zjawiskiem ziemskim, wyrazem skłonności do bycia religijnym i poruszenia duszy. Korzeniem religii jest śmierć, do której człowiek winien wypracować osobowy stosunek. Konsekwencją jest również ukształtowanie odpowiedniej liturgii i wspólnoty ludzkiej, dzięki którym uporanie ze śmiercią byłoby łatwiejsze. Ceni zwłaszcza chrześcijaństwo jako moralny fundament cywilizacji Zachodu. Skłania się w kierunku Boga deistycznego. W jego przekonaniu dogmaty są wtórne. Kult jest od nich ważniejszy, ponieważ może nadać sens życiu ludzkiemu.

W *Uwagach końcowych* (ss. 224–228) Pencuła podkreśla, że wspomniani myśliciele czują związek ze wspólnotą chrześcijańską przez podzielenie jej systemu wartości moralnych, lecz nie akceptują w pełni dogmatów. W religii widzą szansę na nadanie sensu życiu i uporanie się z faktem ludzkiej śmierci. Prezentują wspólny punkt widzenia, który można ująć w siedem tez: 1) religia jest niezniszczalna, ponieważ jest zakorzeniona w naturze ludzkiej; 2) zakorzenienie jest rozumiane jako posiadanie uczuciowego stosunku do śmierci; 3) religia jest zjawiskiem wspólnotowym; 4) religia służy trwaniu i życiu ludzkości; 5) projektuje ona wartości absolutne; 6) najbardziej wzniosłą religią jest chrześcijaństwo; 7) ateizm, zawsze zrelatywizowany do określonej tradycji religijnej, może odrzucać elementy doktryny, lecz jednocześnie akceptować rytuał, styl życia i organizację wspólnoty religijnej.

Monografia Mateusza Pencuły jest bogata treściowo. Powstała na podstawie wnikliwych badań i bogatym materiale źródłowym. Autor podjął trud doprecyzowania zasadniczych pojęć związanych z religią i ateizmem, wiarą i niewiarą. Były one punktem wyjścia dla rozbudowanych analiz. Wartość książki Pencuły polega właśnie na wysokim poziomie owych analiz, których tło stanowią dane biograficzne i kulturowe. Ponadto autor odznacza się wysoką kulturą logiczną, a rezultaty swoich badań przedstawia w precyzyjnym i komunikatywnym języku, co sprawia, że lektura książki jest prawdziwą przyjemnością.

Podsumowując, można powiedzieć, że książka Pencuły jest nie tylko ważna, lecz również potrzebna. Jest doniosłym przyczynkiem do debaty dotyczącej apologii religii. W tym przypadku ma ona swoje źródło w refleksji filozofów deklarujących się jako ateści, którzy racji istnienia religii doszukują się w naturze ludzkiej, pytaniach egzystencjalnych i moralności. Autor monografii zwraca ponadto uwagę na przeoczoną niekiedy kwestię wiary i religijności człowieka. Bycie osobą religijną jest bowiem czymś różnym od bycia osobą wierzącą. Można bowiem nie wierzyć w pewne tezy określonej tradycji religijnej i być jednocześnie osobą religijną, otwierającą

się na tajemnice ludzkiej egzystencji i wyższy porządek rzeczywistości. Pencuła nie tylko analizuje koncepcje wybranych przedstawicieli filozofii polskiej, ale wprowadza też czytelnika w fascynujący świat duchowych poszukiwań człowieka i odsłania przed nim zakamarki ludzkich myśli i dążeń.

Karol Jasiński
Olsztyn

DOI: 10.31648/sw.6366

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, *Z Matką Pana w Kazachstanie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, ss. 313.

Maryja jako Matka Kościoła i Królowa Pokoju przez wieki odbiera należną Jej cześć od wierzących w Chrystusa rozsianych po całym globie. Charakterystycznym elementem szerzenia kultu Matki Bożej jest rozbudowana duchowość i pobożność maryjna, z której słynie Polska. Mariologiczny charakter pastoralnej praktyki wyciska trwale piętno również na uprawianej w naszym kraju teologii. Jednym z szeroko znanych i cenionych przedstawicieli maryjnego nurtu naukowego jest ojciec Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv. Mimo wielu działań dydaktycznych i teoretycznych pozostaje on przede wszystkim praktykiem, z realizmem podchodzącym do zadań duszpasterskich wynikłych z przyjętego powołania.

Niniejsza monografia to owoc podróży do Kazachstanu o. Napiórkowskiego, gdzie wygłosił on liczne kazania i zorganizował konferencje poruszające przede wszystkim problematykę praktykowania maryjności. Książka została także uzupełniona o elementy pogłębiające zagadnienia mariologiczne i pozwalające spojrzeć na omawianą tematykę w szerszym świetle.

Recenzowana praca reprezentuje styl teoretyczno-badawczy, zaś jej strukturę odznacza szerokie ujęcie podejmowanej tematyki. Należy uznać, że omawiana monografia ma charakter homogeniczny, gdyż jej podstawowym filarem jest wspomniany wyżej aspekt mariologiczny. Przyjętą metodologię winno się uznać za właściwą i niebudzącą wątpliwości, wypełniającą w efektywny sposób podjęte wątki. Obszerność poruszanych treści umożliwia spojrzenie na problematykę książki z wielu perspektyw, tym samym pozwala na stwierdzenie, że merytoryczna jakość recenzowanej

monografii przedstawia wysoki poziom i mimo objętości uniwersum, nie generuje żadnej istotnej przyczyny, mogącej być podłożem dla większej krytyki.

Układ książki można określić jako precyzyjny – uzasadnieniem dla tego przymiotu jest wzorcowo opracowany pod względem konstrukcyjnym podział książki, uwzględniający trzy główne filary, stanowiące odrębne części publikacji: *homilie*, *konferencje* i *rozmowy*.

Monografię rozpoczyna słowo od autora, wprowadzające w specyfikę całej monografii (s. 5–6). Część *Homilie* została umieszczona w pierwszym fragmencie publikacji (s. 9–23), zaś zaraz po niej zlokalizowano część *Konferencje* (s. 27–229). Kolejno umiejscowiono ostatni z głównych elementów omawianej pozycji, który zatytułowano *Rozmowy* (s. 231–287). Całość zamyka fragment nazwany *Zamiast zakończenia*, opisujący osobiste wspomnienie autora dotyczące jednego z najważniejszych doświadczeń spośród dni jego kapłańskiej posługi (s. 290–291). W dalszej kolejności umieszczono obszerny dodatek (s. 291–306), obejmujący wykaz skrótów (s. 293–294), indeks biblijny (s. 295–296), indeks osobowy (s. 297–302) oraz indeks geograficzny (s. 303–306). Zawarte w dodatku elementy publikacji znacznie ułatwiają potencjalną kwerendę oraz samą lekturę książki, poświadczając przy tym wysoką jakość pracy oraz dowodzą o właściwym i wyrobionym warsztacie naukowym samego autora. Zamknięcie całej publikacji stanowi przejrzysty i jednocześnie szczegółowy spis treści (s. 307–313).

Rozdział pierwszy w części *Homilie* podejmuje problematykę Roku Maryi w Kazachstanie. Niniejszy tekst to zapis homilii wygłoszonej przez autora w katedrze w Astanie. W przywołanym fragmencie wskazano przede wszystkim znaczenie Słowa Bożego oraz doświadczenia poszczególnych kościołów partykularnych, ukazując zwłaszcza eksperyencję wspólnot w Polsce, w Niemczech oraz na Ukrainie.

Drugi rozdział pierwszej części pracy charakteryzuje problematykę podziałów i jedności w Kościele Powszechnym. Tak jak wcześniej przywołany rozdział pierwszy, jest to zapis treści homilii wygłoszonej w astańskiej katedrze.

W rozdziale trzeci autor rozważa znaczenie ewangelizacji. Wobec wyzwań współczesności zdominowanej przez moralny relatywizm i postępującą sekularyzację społeczeństw oraz poszczególnych jednostek, ewangelizacja wydaje się priorytetem działań pastoralnych wspólnot kościelnych i duszpasterzy.

Pierwszy rozdział drugiej części pracy nazwany *Konferencje* ilustruje negatywne i wadliwe działania duszpasterskie wynikające z płaszczyzny mariologicznej. Autor wskazuje w nim, jak nie nauczać o Matce Bożej, mówiąc o „grzechach głównych” maryjnego przepowiadania. Przede wszyst-

kim rozważa znaczenia Pana Boga i roli Maryi, czynienie Boga na obraz i podobieństwo, a także wypieranie w nauczaniu Ducha Świętego i zastępowanie Go Matką Jezusa Chrystusa, którą niekiedy ukazuje się jako większą i wspanialszą niż w rzeczywistości. W tym fragmencie szczególnie istotne jest spostrzeżenie autora dotyczące swoistej amputacji Jezusa z wizerunku jasnogórskiego, Chrystus bowiem często bywa pomijany podczas religijnych uroczystości i peregrynacji, zaś w ostatnich latach pojawiła się ikona z samym tylko obliczem Matki Bożej Częstochowskiej, wychodząca z ram od wieków znanej i uznanej roli hodegetrii, podjęta, a popularyzowana przez liczne autorytety. Autor dokonał w ten sposób celnego porównania do wyjęcia maryjności z mariologii i wyizolowania jej z chrystologii oraz pozostałych gałęzi teologicznych.

Drugi rozdział zawarty w drugiej części monografii ukazuje stanowisko Soboru Watykańskiego II. Wskazano przede wszystkim na soborową odnowę mariologii oraz jej rolę. Podkreślono również znacznie Maryi jako postaci historiozbowczej, odgrywającej konkretną rolę w dziejach rodzaju ludzkiego.

Rozdział trzeci w całości poświęcono przesłaniu papieża Pawła VI. Autor oparł się na adhortacji Ojca Świętego *Signum Magnum* oraz ukazał ważny, mariologiczny dorobek papieża Montiniego.

Czwarty rozdział stanowi kontynuację poprzedniego i rozwija wątek nauczania Pawła VI, tym razem w oparciu o adhortację *Marialis Cultus*. W tej części pracy podjęto rozważanie nad potrzebą odnowy kultu maryjnego oraz na teologicznych zasadach winnych charakteryzować zdrowy kult maryjny. Kolejno podjęto zagadnienie niewłaściwości oraz błędów, które wkradły się do omawianego kultu. Następnie podkreślono znaczenie religijności maryjnej oraz jej adresatów kultu Matki Bożej.

W rozdziale piątym autor podjął analizę maryjnego nauczania papieża Jana Pawła II, przede wszystkim encykliki *Redemptoris Mater*. Autor wychodzi od ogólnej charakterystyki, aby dalej przejść do wybranych zagadnień, omawiając przede wszystkim metodologię encykliki i jej kluczowe przesłanie.

W rozdziale szóstym autor kontynuuje rozważanie nad mariologicznym wkładem Papieża Polaka w teologię. Przede wszystkim dominuje rozważanie papieskiej wypowiedzi, zawierającej prowokacyjne zdanie *Per Iesum ad Mariam*. Autor ukazał rolę Jana Pawła II w kształtowaniu się właściwej pobożności maryjnej oraz zakorzenianiu mariologii w chrystologii i całej dziedzinie teologii, widząc w słowach Ojca Świętego nie tylko chwytliwe hasło, ale także programową ideę, którą należy podjąć i przyjąć.

W rozdziale siódmym autor podjął próbę charakterystyki pobożności maryjnej. Wskazał na podział i specyfikę praktyk w kościołach prawo-

sławnych, jak również w anglikańskich i protestanckich, a także w eklezjalnych środowiskach ewangelickich oraz w samym Kościele katolickim.

W rozdziale ósmym drugiej części pracy została podjęta problematyka zawierzenia rozumianego jako konsekracja. Ojciec Napiórkowski nakreśla znaczenie zawierzenia chrześcijanina, a także dokonuje wyjaśnienia teologicznego sensu konsekracji. Na podstawie adhortacji papieskiej *Vita Consecrata* podjęto także analizę konsekracji w jej liturgicznym obrzędzie wobec poszczególnych stanów, m.in. dziewic konsekrowanych, biskupów, kapłanów i diakonów.

Rozdział dziewiąty zawiera istotne elementy historyczne, które w zestawieniu z mariologią, poszerzają perspektywę czytelnika i nadają całej monografii dodatkowego kolorytu. Autor zaprasza na swoistą pielgrzymkę po znanych i kluczowych aktach zawierzenia Matce Bożej, pokrótce je charakteryzując.

Dziesiąty rozdział drugiej części pracy rozwija niejako wątek podjęty w rozdziale ósmym, mianowicie w oparciu o adhortację *Vita Consecrata*, autor podejmuje jedenaście tez charakteryzujących duchową specyfikę oraz funkcjonowanie osób życia konsekrowanego. Rozdział ten wpisuje się w teologię duchowości, nakreślając także pastoralny charakter formacji duchowieństwa i członków zgromadzeń zakonnych, może tym samym stanowić wyznacznik w podejmowanych działaniach pogłębiających i doskonalących życie wewnętrzne wyżej przywołanych osób.

Rozdział jedenasty jest poświęcony ukazaniu Maryi jako Pierwszej Chrześcijanki. Autor nakreśla nadzwyczajną rolę Matki Bożej, która wskazuje przez swoją osobę na Tróję Przenajświętszą oraz pojedynczo na każdą z Osób Boskich. W dalszej części rozdziału przedłożono także praktyczne wskazania służące wewnętrznemu rozwojowi wierzących, którzy chcą w życiu naśladować Matkę Zbawiciela.

W dwunastym rozdziale autor charakteryzuje obszernie rolę Matki Bożej w duchowości chrześcijańskiej. W tej części publikacji zaznaczono przede wszystkim pluralizm duchowości maryjnej oraz dzieje omawianej problematyki. Wskazano także wybrane ukonkretnienia duchowości maryjnej na przykładzie konkretnych świętych oraz wspólnot formacyjnych. Nie zabrakło także koniecznego w kontekście specyfiki tematu odwołania i analizy dokumentów Magisterium Kościoła, w tym nauczania papieskiego.

W rozdziale trzynastym pojawia się wątek sanktuariów, zwłaszcza ich pastoralnego wymiaru. Autor ukazał rolę polskiej praktyki duszpasterstwa prowadzonego w sanktuariach, a także odniósł się do wytycznych watykańskich, do Kodeksu Prawa Kanonicznego, wskazując w konkluzji potrzebę współpracy i dalszego dialogu nad tematyką sanktuariów.

Tematyka podjęta w rozdziale trzynastym kontynuowana i rozwijana jest w kolejnych rozdziałach; w czternastym – autor opisuje Szortandy w Kazachstanie, w piętnastym – przybliża sanktuarium Królowej Pokoju w Oziornem.

Rozdział szesnasty ukazuje rolę ewangelizacji w praktyce pastoralnej Kościoła w Kazachstanie. Autor, opierając się na rozprawie Z. Grygorcewicz, przybliża czytelnikom duszpasterstwo oraz perspektywy jego rozwoju w Kazachstanie wraz z działaniami, których podjęcie na tamtym terenie może zapewnić efektywność i wspomóc istotne procesy ewangelizacyjne.

Ostatnia część monografii, nazwana, jak już wcześniej przybliżono *Rozmowy*, stanowi poszerzenie dwóch, scharakteryzowanych uprzednio filarów książki, mając jednak typowo uzupełniający charakter, stąd zostanie ona przybliżona w stosunkowo krótkiej formie. Część trzecia zawiera rozwinięcie wcześniej przytoczonych kluczowych myśli oraz zagadnień, ubogaca tym samym całą publikację, obejmując swoim zakresem m.in. fragmenty rozmów odbytych przez autora, a także jego osobistych refleksji oraz wymienionej korespondencji. Do najistotniejszych zagadnień, zdecydowanie wartych przywołania w tym miejscu, należy wątek używania tytułu *Współodkupicielka* oraz jego teologiczny kontekst i przesłanki wymieniane przez zwolenników i przeciwników niniejszego sformułowania.

Reasumując, należy podkreślić, że recenzowana publikacja jest cennym wkładem w literaturę przedmiotu. Niewątpliwie wyróżnia ją specyficzny styl autora, który odbiega od uniwersyteckiej jednolitości w pisaniu pracy, zachowując właściwą specjaliście wolność wypowiedzi. Nie należy jednak traktować niniejszej uwagi jako za wadliwość książki, styl ów jest raczej charakterystyczną cechą, pozwalającą wyróżnić pracę ojca Napiórkowskiego spośród innych dzieł. Omawiana monografia może być traktowana jako doskonały podręcznik homiletyczny, a także źródło istotnych uwag pastoralnych, które należy wykorzystać w procesie formacyjnym grup związanych z pobożnością ukierunkowaną na Matkę Bożą czy w rozwoju kultu maryjnego w ośrodkach duszpasterskich.

Jakub Akonom
Warszawa

