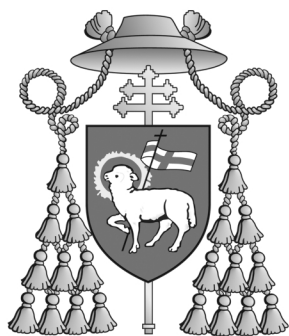


ISSN 0137-6624



STUDIA

51

2014

WARMIŃSKIE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (SWPS, Warszawa), Helena Słotwińska (KUL JP II, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JP II, Lublin), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JP II, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

ks. Tomasz Barankiewicz, ks. Włodzimierz Bielak, ks. Radosław Chałupniak, ks. Waldemar Chrostowski, ks. Henryk Drawnel SDB, ks. Kazimierz Dullak, Olena Vasylivna Fatkhutdinova, ks. Bogdan Ferdek, ks. Jan Flis, Elvira Mykolaivna Gerasimova, Bożena Gronowska, ks. Krzysztof Guzowski, Justyna Humiecka-Jakubowska, ks. Mirosław Kowalczyk, Olga Kyvlyuk, Svitlana Krylova, ks. Janusz Lemański, José-Domingo Rodríguez Martín, Antoni Mironowicz, Rosanna Ortu, Krzysztof Orzeszyna, Elżbieta Osewska, ks. Jan Perszon, Tomasz Pietrzykowski, Remigiusz Pośpiech, ks. Andrzej Proniewski, ks. Kazimierz Skoczylas, Ewa Syrek, ks. Grzegorz Szamocki, ks. Waldemar Szerbiński, ks. Piotr Szczur, ks. Janusz Szulist, ks. Marek Tatar, ks. Jan Walkusz, Małgorzata Wąsek-Wiaderek, bp Henryk Wejman, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Witczyk, ks. Mirosław Stanisław Wróbel, ks. Arkadiusz Wuwer, ks. Dariusz Zagórski, Zdzisław Zarzycki, ks. Jan Zimny

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Arkadiusz Gut (filozofia), ks. Piotr Duksa (teologia), Małgorzata Suświłło (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), ks. Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

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

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Felix R. Marciniak, Mark Sulich (język angielski), Alfons Maas, Barbara Schuster (język niemiecki), Sergiusz Terepichyi (język rosyjski), Mariagrazia Rizzi (język włoski)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”

ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarminskie@onet.pl

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

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

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

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

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2014

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. 27,8, ark. druk. 23,5

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 29

SPIS TREŚCI

Filozofia

Adam Drozdek, <i>Konisski and Peripatetic Orthodox (Konisski i perypatetyczne prawosławie)</i>	9
Ryszard A. Podgórski, <i>Aksjologia biskupa Tadeusza Płoskiego</i>	27
Denys Svyrydenko, <i>Потенциал трансгрессивной педагогики в процессах имплементации идей академической мобильности (Potencjał transgresyjnej pedagogiki w procesach implementacji idei mobilności akademickiej)</i>	43
Sergiusz Terepishchyi, <i>Оппозиционные принципы и аргументы антиглобализма: мир перед угрозой кризиса (Opozycyjne zasady i argumenty antyglobalizmu: świat przed zagrożeniem kryzysu)</i>	53

Teologia

Dorota Brylla, <i>Erotyczny charakter poznania w kabale</i>	65
Ks. Radosław Czerwiński, <i>Metody stosowane przez złego ducha na podstawie konfrontacji Jezusa z szatanem (Mt 4,1-11 i par.)</i>	81
Marta Kowalczyk, <i>Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątw na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna</i>	95
Aleksandra Nalewaj, <i>„Pojawił się człowiek, posłany przez Boga...” (J 1, 6). Jan Chrzciciel w ujęciu autora czwartej Ewangelii</i>	109
Ks. Dariusz Sonak, <i>Ikona błogosławionej Reginy Protmann jako forma przekazu wiary</i>	119
Bogusław Sygit, Damian Wąsik, <i>Symbolika ognia w prawie karnym judaizmu</i>	129
Ks. Tomasz Szałanda, <i>Skreślone dusze. O homoseksualizmie na ambonie uwag kilka</i>	139
Michał Wojciechowski, <i>Symbolic Acts of Jesus (Czynności symboliczne Jezusa)</i>	151

Nauki o rodzinie

Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Próba umiejscowienia „gender studies” w ramach fundamentalnych metafizyczno-teoriopoznawczych nastawień do rzeczywistości. Kilka wskazówek dla krytyków „gender studies”</i>	163
Ks. Piotr Wójcik, <i>Transmisja pokoleniowa – przekaz wartości w rodzinie w kontekście nauki Kościoła, informacja z badania młodzieży z województwa warmińsko-mazurskiego</i>	183
Anna Zellma, <i>Współpraca policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży – możliwość czy utopia?</i>	203

Prawo

Alessandro Hirata, <i>I contratti innominati e il cosiddetto „Lebensrettungsvertrag” nel diritto romano (Kontrakty nienazwane i tak zwany kontrakt o uratowanie życia w prawie rzymskim)</i>	217
--	-----

Anna Korzeniewska-Lasota, Alina Sarnowska, <i>Pozaustawowe psychologiczne determinanty orzeczeń sądowych</i>	225
Bogna Orłowska-Zielińska, Krystyna Szczechowicz, <i>Ograniczenia zasady bezpośredniości w polskim procesie karnym</i>	239
Małgorzata Tomkiewicz, <i>Wypadek w szkole. Cywilnoprawny wymiar relacji szkoła – nauczyciel – uczeń</i>	257
Krystyna Ziółkowska, <i>Nowe rozwiązania prorodzinne na podstawie prawa polskiego oraz europejskiego</i>	273

Historia

Ks. Adam Bielinowicz, <i>Działalność stowarzyszenia Centrum Ochotników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej</i>	283
Ilona Dulisz, <i>Feliks Nowowiejski o Szkole Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie</i>	297
Ks. Marek Jodkowski, <i>Z dziejów katolickiej parafii w Miłakowie w XIX wieku</i>	309
Roman Kordonsky, Ewelina Mączka, <i>Зарваница – Марийский духовный центр Української греко-католицької церкви (Zarwanica – Maryjne centrum odpustowe w kościele grekokatolickim na Ukrainie)</i>	323
Maria Piechocka-Kłós, <i>Opis śmierci Juliana Apostaty w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich (IV–V w.)</i>	341

Sprawozdania

Katarzyna Tracewicz, <i>Międzynarodowa konferencja „Zagrożenia cyberprzestrzeni – nowe wyzwanie dla systemu pomocy społecznej”, 9–10 września 2014 r., Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Janusza Korczaka w Warszawie</i>	353
--	-----

Recenzje

Piotr Mrzygłód, <i>Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2014, ss. 354 (ks. Zdzisław Kieliszek)</i>	359
Марта Ониськів, Ганна Книш, Дарія Мельник, <i>Пісні бойківського села Петранка, Львів: Камула, 2013, 192 с. + 32 с. вклейки (Marta Onyskiw, Hanna Knysz, Daria Mielnik, Pieśni Bojków, wsi Petranka, Wydawnictwo Kamula, Lwów 2013, ss. 192 + ss. 32 wklejki)</i> (Roman Kordonsky).....	362
<i>Panie, błogosław ten dom. Modlitewnik dla rodziny. W roku kanonizacji Jana Pawła II, wybór i opracowanie H. Wołacewicz, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014, ss. 511 (ks. Sławomir Ropiak)</i>	364
Michał Wojciechowski, <i>Dziesięć przykazań dawniej i dziś, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 144 (Janusz Ruciński)</i>	368
Ks. Wojciech Cichosz, <i>Możliwości dialogu chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską, Wyd. Bernardinum, Pelplin 2013, ss. 458 (ks. Ireneusz Werbiński)</i>	369
Wykaz skrótów	377

CONTENTS

Philosophy

Adam Drozdek, <i>Konisski and Peripatetic Orthodox</i>	9
Ryszard A. Podgórski, <i>Axiology of Bishop Tadeusz Płoski</i>	27
Denys Svyrydenko, <i>The Potential of Transgressive Pedagogy at the Processes of Academic Mobility Ideas Implementation</i>	43
Sergiusz Terepishchyi, <i>Opposition Principles and Arguments of Antiglobalization: the World is faced with the Threat of Crisis</i>	53

Theology

Dorota Brylla, <i>An Erotic Character of Knowing According to Kabbalah</i>	65
Rev. Radosław Czerwiński, <i>The Methods Employed by the Evil Spirit Based on the Confrontation of Jesus with Satan (Mt 4,1-11 and Parallel Gospels)</i>	81
Marta Kowalczyk, <i>Characteristics of Mystical Experience Bl. Dorothy of Montau Based on Historical Sources of Master Johannes of Marienwerder</i>	95
Aleksandra Nalewaj, <i>"There was a Man Sent from God..." (J 1, 6). St. John the Baptist in the View of the Author of the Fourth Gospel</i>	109
Rev. Dariusz Sonak, <i>Icon of the Blessed Regina Protmann as a Form of Transmission of Faith</i>	119
Bogusław Sygit, Damian Wąsik, <i>The Symbolism of Fire in the Classic Judaic Criminal Law</i>	129
Rev. Tomasz Szałanda, <i>Souls Written Off: A Few Remarks on Homosexuality on the Pulpit</i>	139
Michał Wojciechowski, <i>Symbolic Acts of Jesus</i>	151

Family Studies

Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>The Attempt of Location of Gender Studies within the Fundamental Metaphysical and Epistemological Attitudes to Reality. Some Tips for the Critics of Gender Studies</i>	163
Rev. Piotr Wójcik, <i>Generational Transmission – Transmission of Values in a Family in the Context of the Church Teaching, Information on the Research of the Youth from Warmian-Masurian Voivodeship</i>	183
Anna Zellma, <i>Cooperation of the Police and Family in Prevention of Cyberviolence among Children and Teenagers – Possibility or Utopia?</i>	203

Law

Alessandro Hirata, <i>Unnamed Contracts and So-called Contracts for Saving of Life in the Roman Law</i>	217
Anna Korzeniewska-Lasota, Alina Sarnowska, <i>Non-Statutory Psychological Determinants of Court Decisions</i>	225
Bogna Orłowska-Zielińska, Krystyna Szczechowicz, <i>Limitations of the Principle of Immediacy in the Polish Criminal Procedure</i>	239

Małgorzata Tomkiewicz, <i>Accident at School. Civil Law Dimension of School – Teacher – Student Relations</i>	257
Krystyna Ziółkowska, <i>New Solutions Pro-Family under Polish and the European Law</i>	273

History

Rev. Adam Bielinowicz, <i>The Activities of the Association Centre Volunteers of Suffering of the Archdiocese of Warmia</i>	283
Ilona Dulisz, <i>Feliks Nowowiejski on School of Church Music in Regensburg</i>	297
Rev. Marek Jodkowski, <i>The History of the Catholic Parish in Milakowo in the 19th Century</i>	309
Roman Kordonsky, Ewelina Mączka, Zarwanica – Missionary Marian Pilgrimage Center in the Greek-Orthodox Church in Ukraine	323
Maria Piechocka-Kłos, <i>Description of the Death of Julian the Apostate in Some Christian and Non-Christian Literary Sources (IV–V Century)</i>	341

Reports

Katarzyna Traciewicz, <i>International Conference “The Risks of Cyberspace – a New Challenge for the Social Assistance System”, September 9–10th, 2014, Pedagogical University of Janusz Korczak in Warsaw</i>	353
---	-----

Reviews

Piotr Mrzygłód, <i>Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2014, ss. 354 (Between “the Metaphysics of the Absurd” and “Absurd of Metaphysics”. The Project of Deconstruction of Classical Metaphysics in Existentialist Thought of Lev Shestov) (Rev. Zdzisław Kieliszek)</i>	359
Марта Ониськів, Ганна Книш, Дарія Мельник, <i>Пісні бойківського села Петранка, Львів: Камула, 2013, 192 с. + 32 с. вклейки (Songs of Boykos, Village of Petranka) (Roman Kordonsky)</i>	362
<i>Panie, błogosław ten dom. Modlitewnik dla rodziny. W roku kanonizacji Jana Pawła II, wybór i opracowanie Hubert Wołacewicz, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014, ss. 511 (Lord, bless this House. Prayer Book for the Family. In the Year of the Canonization of John Paul II) (Rev. Sławomir Ropiak)</i>	364
Michał Wojciechowski, <i>Dziesięć przykazań dawniej i dziś, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 144 (The Ten Commandments in the Past and Present) (Janusz Ruciński)</i>	368
Ks. Wojciech Cichosz, <i>Możliwości dialogu chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską, Wyd. Bernardinum, Pelplin 2013, ss. 458 (The Opportunities for the Christian Dialogue with Contemporary Polish Education) (Rev. Ireneusz Werbiński)</i>	369
Abbreviation	377

INHALTSVERZEICHNIS

Philosophie

Adam Drozdek, <i>Konisski und peripatetische Orthodoxie</i>	9
Ryszard A. Podgórski, <i>Die Axiologie von Bischof Tadeusz Płoski</i>	27
Denys Svyrydenko, <i>Das Potential der transgressiven, Pädagogie in den Umsetzungsprozesse die Ideen dem akademische Mobilität</i>	43
Sergiusz Terepishchyi, <i>Oppositionell Prinzipien und Argumente der Antiglobalisierung: Die Welt vor der Bedrohung der Krise</i>	53

Theologie

Dorota Brylla, <i>Der erotische Charakter des Erkennens in der Kabbala</i>	65
Radosław Czerwiński, <i>Die vom Bösen eingesetzten Methoden anhand der Konfrontation Jesu mit dem Teufel (Mt 4,1-11 und Parallelen)</i>	81
Marta Kowalczyk, <i>Die Charakteristik der mystischen Erfahrungen der seligen Dorothee von Mątowy anhand der Übermittlung von Meister Johannes Marienwerder</i>	95
Aleksandra Nalewaj, <i>„Es ward ein Mensch von Gott gesandt...“ (J 1, 6). Johannes der Täufer nach dem Autor des vierten Evangeliums</i>	109
Dariusz Sonak, <i>Die Ikone der seliggesprochenen Regina Protmann als Glaubensübermittlungsform</i>	119
Bogusław Sygit, Damian Wąsik, <i>Die Symbolik des Feuers im klassischen jüdischen Strafrecht</i>	129
Tomasz Szalanda, <i>Gelöschte Seelen. Über Homosexualität auf der Kanzel – mehrere Kommentare</i>	139
Michał Wojciechowski, <i>Symbolische Handlungen von Jesu</i>	151

Familienstudien

Zdzisław Kieliszek, <i>Der Standort der Gender-Studien in der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Haltung zur Wirklichkeit. Einige Tipps für die Kritiker der Gender-Studien</i>	163
Piotr Wójcik, <i>Die Generationenübertragung – Vermittlung der Werte in der Familie im Kontext der kirchlichen Lehre, Bericht aus der Jugend-Umfrage von der Wojewodschaft Ermland-Masuren</i>	183
Anna Zellma, <i>Die Zusammenarbeit der Polizei mit der Familie beim Entgegenwirken der Cybergewalt unter Kindern und Jugendlichen – Möglichkeit oder Utopie?</i>	203

Recht

Alessandro Hirata, <i>Die Innominatkontrakte und der sogenannte Lebensrettungsvertrag im römischen Recht</i>	217
Anna Korzeniewska-Lasota, Alina Sarnowska, <i>Außerrechtliche psychologische Bestimmungsfaktoren bei den Gerichtsentscheidungen</i>	225
Bogna Orłowska-Zielińska, Krystyna Szczechowicz, <i>Die Einschränkungen des Grundsatzes der Unmittelbarkeit im polnischen Strafprozess</i>	239

Małgorzata Tomkiewicz, <i>Der Unfall in der Schule. Zivilrechtliches Ausmaß des Verhältnisses Schule – Lehrer Schüler</i>	257
Krystyna Ziółkowska, <i>Neue familienfördernde Lösungen anhand des polnischen und des europäischen Rechts</i>	273

Geschichte

Adam Bielinowicz, <i>Die Aktivitäten des Vereins Zentrum der Freiwilligen des Leidens der Erzdiözese von Ermland</i>	283
Ilona Dulisz, <i>Feliks Nowowiejski über die Kirchenmusikschule in Regensburg</i>	297
Marek Jodkowski, <i>Aus der Geschichte der katholischen Pfarrgemeinde Milakowo im 19. Jahrhundert</i>	309
Roman Kordonskyy, <i>Ewelina Mączka, Zarwanica – Marienzentrum in der griechisch-orthodoxen Kirche in der Ukraine</i>	323
Maria Piechocka-Kłos, <i>Die Beschreibung des Todes von Julian dem Apostaten anhand ausgewählter christlicher und heidnischer Quellen aus dem 4. und 5. Jahrhundert</i>	341

Berichte

Katarzyna Tracewicz, <i>Internationale Konferenz „Die Risiken der Cyberspace – eine neue Herausforderung für die Sozialhilfeleistungen“, 9–10 September 2014, Pädagogische Universität von Janusz Korczak in Warschau</i>	353
---	-----

Rezensionen

Piotr Mrzygłód, <i>Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2014, ss. 354 (Zwischen „der Metaphysik der Absurdität“ und „der Absurdität der Metaphysik“. Der Projekt der Dekonstruktion der klassischen Metaphysik im existentialistischen Gedanken von Lev Schestow) (Zdzisław Kieliszek)</i>	359
Марта Ониськів, Ганна Книш, Дарія Мельник, <i>Пісні бойківського села Петранка, Львів: Камула, 2013, 192 с. + 32 с. вклейки (Die Lieder von Bojken, Dorf von Petranka) (Roman Kordonskyy)</i>	362
<i>Panie, błogosław ten dom. Modlitewnik dla rodziny. W roku kanonizacji Jana Pawła II, wybór i opracowanie Hubert Wołacewicz, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014, ss. 511 (Herr, segne dieses Haus. Gebetbuch für die Familie. Im Jahr der Heiligsprechung von Johannes Paul II) (Sławomir Ropiak)</i>	364
Michał Wojciechowski, <i>Dziesięć przykazań dawniej i dziś, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 144 (Die Zehn Gebote in der Vergangenheit und heute) (Janusz Ruciński)</i>	368
Ks. Wojciech Cichosz, <i>Możliwości dialogu chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską, Wyd. Bernardinum, Pelplin 2013, ss. 458 (Die Möglichkeiten für den christlichen Dialog mit der zeitgenössischen polnischen Bildung) (Ireneusz Werbiński)</i>	369
Abkürzungsverzeichnis	377

Adam Drozdek
College of Liberal Arts
Duquesne University, Pittsburgh

Konisski and Peripatetic Orthodox

Słowa kluczowe: Konisski, arystotelizm, prawosławie, teologia, eschatologia.

Keywords: Konisski, Aristotelianism, Orthodoxy, theology, eschatology.

Schlüsselworte: Konisski, Aristotelismus, Orthodoxie, Theologie, Eschatologie.

Grigorii Konisski was born in 1717 in Nizhyn, in today's Ukraine. He was tutored at home and at the age of 11, he was sent to the Kiev-Mohyla Academy where he studied for 15 years. In 1744, he became a monk and assumed the name of Georgii. In 1745, he himself taught poetry in the Kiev Academy also writing poetry in several languages and some plays. In 1747, he became a prefect of the Academy and started teaching philosophy. In 1751, he became the rector of the Academy and a professor of theology. In 1755, he was consecrated by the Synod as a bishop of Belarus, which was confirmed in 1755 by Polish king August III and in 1765 by king Stanisław August Poniatowski. In 1757, he established a seminary in Mogilev. He established a printing press in the house of the archpriest. In 1783, Catherine II made him an archbishop and included him in the Synod. After a prolonged illness, he died in 1795¹. In 1993, he was canonized by the Synod of the Belorussian Orthodox church. His canonization was recognized in 2011 by the Ukrainian church.

Konisski was a preacher of some repute², and a few dozens of his sermons and speeches have been published. He authored an instruction book for

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

¹ W.A. Serczyk, Georgij (Jerzy) Konisski (Koniński), *Polski słownik biograficzny*, Wrocław 1967-1968, vol. 13, pp 534–536.

² М.Г. Павлович, *Критико-библиографический обзор слов и речей Георгия Конисского*, Христианское Чтение 1873, no. 7, p. 406, although Pavlovich himself did not find in Konisski's sermons "any traces of oratorical greatness or oratorical delight" (pp. 406, 423–424) since, he, "man of reason and deed" (p. 407), was preoccupied with other concerns and "did not have any opportunity to take care of oratorical beauty" of his sermons (p. 408).

priests, *On duties of parish presbyters* (1776) which had at least 28 editions in Russia (D 4)³. In his capacity as a faculty member of the Kiev Academy, Konisski taught a class on philosophy and a manuscript of his lecture notes, *Philosophia juxta numerum quatuor facultatum quadripartita, complectens Logicam Ethicam Physicam et Metaphysicam* (1749), has been preserved and published in the Ukrainian translation in 1990. This four-partite philosophy presentation is a grand tour not only through logic, ethics, physics, and metaphysics, but also through the science of the time that includes geography, geology, astronomy, agriculture, etc. The scope of subjects is very impressive as is the amount of philosophical and scholarly references. Konisski was well-informed about recent developments in the subjects he presented⁴. However, in all this he was first and foremost an Orthodox ecclesiastic who viewed everything through the lens of the Orthodox theology. Therefore, although the section on metaphysics that touches on theology is fairly short, theology appears all throughout his lectures and its presence is particularly strong in the discussion of physics. This physics is unmistakably peripatetic with added Orthodox coloring.

Peripatetic physics

There are two principles of all natural bodies: prime matter and form, and in the process of generation there are three principles: matter, form, and deprivation/absence [of form] (F 2.28). Prime matter is inaccessible to the senses (33). It is the first subject of each body since it is common to all bodies. Bodies come from it and turn into it (34). Prime matter cannot be born nor destroyed; it does not grow nor gets smaller; unlike for Aristotle, who considered prime matter (and the entire world, for that matter) to exist from eternity, Konisski's prime matter was created by God at the beginning of the world and its quantity does not change and will not change in the future (35). Prime matter desires

³ References are made to the following works of Konisski:

D – *О должностях пресвитеров приходских*, Санкт-Петербург: Москва: Сретенский монастырь 2004 [1776]; an English translation in: *The doctrine of the Russian Church, being the primer or spelling book* [by F. Prokopovich], *The shorter and longer catechisms* [by Filaret], and *A treatise on the duty of parish priests* [by Konisski], Aberdeen: A. Brown and Co. 1845; reprinted: *The duty of parish priests in the Orthodox Church*, Willits: Eastern Orthodox Books.

F – *Філософські твори*, Київ 1990 [1749], vols. 1–2.

S – *Собрание сочинений*, Санкт-Петербург 1861 [1835], vols. 1–2.

⁴ With a somewhat overwrought praise it was stated that in his philosophical and theological systems Konisski “undoubtedly surpassed all his predecessors and successors,” because of how they were prepared and because of scholarly references, Макарий Булгаков, *История Киевской Академии*, Санкт-Петербург 1843, p. 163.

form, which is its natural tendency, i.e., it is capable of accepting a form and retaining it for which reason God created it (37). No prime matter exists without a form; God created everything for a purpose and prime matter was created to accept forms (39); thus, matter without form would be pointless. However, theoretically, God could separate matter from forms. Since matter is the store for forms, it, by nature, exists before forms and can exist without them by the power of the omnipotent God (40). New forms perish and are born, but how? They are not hidden in matter (46), but new ones are produced (47). Forms are produced inside matter and then they are united with it, but do they come from nothing in matter? (49) Forms no doubt come from something, not from nothing and there is some force given to things by God, but it is not known from where this force takes new forms (53)⁵.

A cause is what incites the existence of a thing (F 2.79) and Konisski accepted the existence of the four peripatetic kinds of causes: material, formal, efficient, and final (81). The Aristotelian God, the Unmoved Mover, is only the final cause; according to Konisski, God is the first efficient cause, and whatever comes into being, comes into being by the will of God (90). God acts through the means of causes; He does not move Himself or move something, and secondary causes are active only by His will (91). The final cause is not only a cause but the most important among causes as to the beginning and honor (94). The motion of final cause is metaphorical among motions (95).

Aristotle did not allow the infinitely large in the world and opted for potential infinity. As to nature, Konisski followed that contention and claimed that there cannot be nor can arise through natural forces anything actually infinite. An infinite body could not move, so there is no such body since each natural body is in motion (F 2.111-112). However, God is able to create infinity (115). There is no limit to the size of what God can know and can create (118). God's omnipotence cannot be limited unless by something absurd or contradictory (119). That is, the finitude of the world would be a self-imposed limitation that could be lifted at any time by the will of God.

Konisski went beyond peripatetic physics when he stated that God can cause that two bodies can interpenetrate, that is, exist in the same space at the same time (this was possible in the Stoic world) as exemplified by Christ coming through the closed door or the Eucharist (F 2.180). Also, by God's power, the same body can be in two different places at the same time. Consider the body of Christ in the Eucharist in many places (184).

⁵ In his lectures given in the Kiev Academy at the beginning of the century, Prokopovich was also puzzled by the problem of the origin of forms and also left it unresolved, Ф. Прокопович, *Філософські твори*, vol. 2, Київ 1979–1981, pp. 135, 142.

Konisski accepted the existence of the four Empedoclean elements (simple bodies): earth, water, fire, and air, to which he added heaven (F 2.213), by which he may have meant aether⁶. He also used the concept of the world soul, but for him the world soul was not a form of the world, but an order by which things are united in the best way and in respect to one goal (214); that is, it was more of a metaphoric use of the concept than the use which would agree with the ancient understanding of the world soul as something animating the world the way the human soul animates the human body.

The world was created in six days as described in the Biblical creation account (F 2.222, although God could have created the world before eternity (224)) resulting in one world: if there were two, or more, worlds we would have to know about inhabitants of these worlds and they about us since this would increase the glory of God (F 2.246). There are seven planets moving on their orbits and there is also the eighth sphere, the sphere of stars which very likely moves with them (283). However, there is also a division in three theologically important realms: the first heaven is the sublunar sphere; the second heaven includes all the spheres above it; and the empyrean is the third heaven mentioned by the apostle Paul (256). If heaven moves, it moves by itself (250, 256), apparently with motion imparted to it by God at creation. In the Aristotelian cosmos, God was introduced to be the final cause of the motion of the first sphere (the first heaven) which is transferred to other spheres. Konisski did assume that the heaven has an influence on earthly things; e.g., the sun causes four seasons and thus different agricultural seasons (259). The empyrean also influences earth. Heaven influences earth through light and motion (260). If any heavenly motion that influences earthly motion stops, the latter also stops, but not all earthly events depend of heavenly motion (262). Galileo's observation of spots on the sun (270, 278) indicates that heaven and earth are divisible and perishable bodies (268–269), although it is very likely that heaven is not fully perishable; it only undergoes changes. Then the biblical words about the destruction of heaven should be taken as referring to changes in heaven or to the transition from one substance to a better substance or, for the same substance, to a better kind (273).

It seems that the earth is in the center of the universe and does not move since all stars are seen without their changing size and there are always visible six Zodiac signs (and six on the antipodes) (F 2.304–305). Copernicans say that it is simpler to assume that the earth moves and heaven is immobile, but this would mean that God has to act by what appears to us to be easier and simpler

⁶ Cf. Прокопович, *Філософські твори*, vol. 2, p. 284.

(306). This criticism, however, is a departure from the principle of simplicity that Konisski ascribed to God when saying that the matter of the heavens differs little from matter of the earth since God applied a simple way by using the same matter for heaven and earth, whereby heaven is also a subject of change and will pass away as the Scriptures say (250-251). In any event, Konisski presented the Copernican system in a rather neutral fashion without rejecting it outright, deflecting the discussion of its veracity by the statement that he did not want to enter the quarrel between astronomers (219).

God

God occupies a rather marginal position in the peripatetic universe. Consigned to the outskirts of the universe, the Aristotelian God does not even know that the world exists since such knowledge would compromise the divine perfection. Thus, God only ponders upon Himself⁷. It was thus relatively easy to replace this God in the Christian worldview by the God of the Bible and connect this understanding with the peripatetic physics as done by the scholastics as largely mimicked by Orthodox authors.

In his theological struggles with the concept of the Trinity, Konisski stated that in God there is one nature and divinity and three hypostases or subsistences, three *supposita* or persons that are located in one and the same nature: Father, Son and the Holy Spirit, and two natures in Christ: divine and human. Human nature – the soul and body – was united with the hypostasis or personality. Attributes of human and divine natures go through one another, are predicating about one another so that in Christ, man is God and God is man, man is omniscient, and in the finite, God is mortal and finite (F 2.527-528). Christ's humanity is not a person, because this humanity is indivisibly united with His divinity (528-529).

It is possible to prove the existence of God by natural reason. 1. All that exists is the accident of being or nonbeing; but not all can be accidental since things cannot have existence from themselves since they are imperfect (F 2.533). This argument is akin to the contention that an ability is necessary from which nothing can be greater – and it is found only in God (F 2.32). Both these statements basically amount to the ontological argument. 2. Causality is observed in nature: man causes birth of man, lion of lion, but without some supporting cause a man could not cause the existence of another man. This

⁷ A. Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, Aldershot 2007, ch. 14.

causality is backed up by another causality. Because there is no motion from infinity, since there would be no first cause in such infinity and thus there would be no effect, thus, God exists. This is basically the first *via* from the set of the five proofs of existence of God presented by Aquinas. 3. Everything is kept in some constant, stable limits which can be due only to some rational guidance. This was a common argument used also in the Bible (535). Also, “if someone investigating God’s creation comes to the conclusion that God exists and He is omnipotent, rational, knowing the future, then he thinks correctly and under the guidance of philosophy he will come to the knowledge of God” (F 1.54). Who watching the heavens would not admit that it was created by a Creator; who reading Homer’s epic poem would say that it is a result of a random configuration of letters (F 1.402, 2.23), to use Cicero’s example. This is an argument from design (teleological argument), the centerpiece of physico-theology, frequently invoked by Russian authors. 4. There is an instinct to reach to heaven in moments of woe or misfortune “as to the fortress of the misfortunate” (F 2.536). This argument, however, relies already on the existence of a perfect God who created an instinct that directs human attention toward heaven in the moment of grief, and since God creates nothing in vain, this instinct is directed toward true God.

From God’s perfection follows that He is one, necessary, eternal, immeasurable, simple, immutable, rational, most free, omnipotent. The most important attribute of God is existence from Himself (F 2.538), that is, *a se*, as the scholastics phrased it. God is the most perfect being and such a being can be only one (540). God is simple: all compound beings are dependent on their components and God is not dependent on anything. As the most perfect being, God is immutable; He would be imperfect if He were lacking something; He would become imperfect if He would lose something (542). Only God exists on account of Himself and everything else exists on His account (240). God is the ultimate goal of the world, while man is the ultimate goal within nature (242). The almighty God is also omnipresent, all-wise, and all-good (D 4.1.55).

Providence and theodicy

Having created the world, God constantly maintains this grand machine and directs its workings (S 1.240). God is the nearest guarding cause of all things since He maintains and preserves everything (F 2.85). Nature is preserved by God; its forces are insufficient to preserve it since preservation is in a way a continuation of the act of creation (87). God preserves natural laws and

miracles are not results of suspension of these laws, but results of “clarifying” them (88), which may mean that efficient causes remain always the same, but their workings can be influenced by other types of causes (cf. 2.110).

God also maintains, that is, preserves, substances (1.88). However, it is not true that such maintenance means constant recreation (89), which is the way Descartes envisioned God’s support of the existence of the world. This, of course, has a direct impact on human lives, the lives of those for whom the world was created. However, God is not a mere mechanical force that guides nature, but this guidance is influenced by human behavior. Nature thus is not driven by pure physical forces, but its workings are influenced by human morality.

God’s blessing or curse, plenty or scarcity, winds and rains depend on us, on our obedience to God and on keeping His commandments (S 1.242). “When we see that one thing is born of another, we ascribe action to this thing, not to God; and thus when we see something opposed to us, we hide from a simple thing, not from God” (S 2.71). We should see the image of God in all things; after all, they were created by God. We should see His image in a normal, regular change of events: spring after winter, sunny weather after rain, wind after silence, etc. since it is God who is present in winds, breathes lovingly (72); covered by clouds, He sends rain. If there is an unusual event in nature, it means that the face of God changed from benevolence to anger: it is God who sends drought, flood, etc. (73). When the crop is eaten by insects (74), “we will think that these insects appeared accidentally, not by the will of God.” By thinking so, “we do not see an image of God in creation, we do not feel His change.” If we do not see God in it and “do not repent, then we will be affected by insects that can eat us, not just our goods” (75).

Everything thus happens for a reason and every Christian truly believing in the Word of God, does not – and should not – doubt in His providence; God not only knows people’s deeds, but also directs them, big and small (S 2.120). God helps people to do good works through natural events and through special grace given through baptized believers in Christ. Without this grace nothing can be done, which is the Orthodox dogma: God cares for us, perfects us (F 1.429).

God helps people, but He does not sin since an action is not a sin but an action done with some inclination is a sin and God does not incline the sinner; He wants that people have free will and helps them in their actions since without it, they would be unable to do anything and would be neither free nor human (F 2.93).

It is thus clear that Konisski did not shrink from the view that just as God directs good events, so does He direct harmful happenings. Disasters, illness, or death happen according to the will of God in order to purify people (S 1.52).

Misfortunes are also an opportunity provided for people to try their courage. However, events such as a cold summer, hot winter, flood, earthquake, etc. are not without reason, although the reason can be obscure to us. That is, trust in God should be exercised with an expectation that there will be a positive outcome of all that is currently bad. Also, God created everything for a reason, such as poison, tiny insects, although the usefulness of such things has not yet been discovered (F 1.404-405). Even the apparently premature death of innocent children should not be mourned since their death preserved this innocence and so, the Biblical flood was a blessing for the young since they did not manage to sin⁸.

Eschatology

God created the world for man, but this worldly existence is just the beginning of the true existence, the life after death. Therefore, "Twice blind is who does not pay attention to death; / Twice stupid is who thinks he won't arise after death"⁹. The earthly life should concentrate on this issue.

It is clear for Konisski that the life after death exists. 1. There is in humans an insatiable desire for happiness, always wanting more than people already have. God creates nothing without reason, so the desire for happiness would be without reason if it could not be fulfilled (F 1.414). 2. The fact that people are afraid of dying testifies that they have been created for eternal life (S 1.94). 3. Angels are immortal since they are simple beings, i.e., have no parts, although, of course, God could annihilate them should He will it (F 2.546). Since the rational soul (unlike vegetative and sensory souls (436)) is also simple (435, 500), so the human soul can live after the death of the body to be finally united with the resurrected body (S 2.161), since the soul is designed to make with the body the whole man (F 2.501). 4. The soul is a spiritual substance – whereby it is immortal – since the acts of the intellect in the soul refer not only to material entities but also concern things that have nothing to do with material beings: God, beauty, eternity, laws of argumentation, and the like (F 2.499).

Eternal life, "the greatest and perfect gift", is in God Himself (S 1.19) and is given only in Christ. "His most holy blood is the price of our salvation, His blood is the victory over our death" (20). Christ died for us so that our death could become a transition to eternal life (102). He only requires of us true

⁸ Г. Конисский, *Письмо г-на Волтера к учителям Церкви и богословам, Домашняя беседа* 1867, р. 1125.

⁹ Idem, *Воскресение мертвых*, *Летописи русской литературы и древности* 3 (1861), ch. 3, p. 41.

repentance and turning to God (103) and thus who wants to be like Christ in resurrection, he has to be like Him in this life (S 2.61).

There is no repentance in the afterlife (S 2.29). Thus, the unrepented end up on the wrong side of the afterlife condemned to unending suffering. The harshness of this suffering is due not so much to its intensity, but to its duration since even the slightest suffering is harsh if it is eternal (S 1.38). However, “God does not rejoice when someone perishes, / Thus He delays His righteous anger. / He is not used to rewarding the righteous right away; / For great suffering great / Glory He wants to give”¹⁰.

In heaven, there will be different levels of glory for the blessed according to their deeds, but the vision of the face of God and the union with Him will be common to all elected (S 1.206). A person after resurrection will be like Christ: “you, dung and mud, will have wings and will surpass light shadow with [your] tenuity” (S 2.54).

Reason and faith

All the knowledge about the realms of the divine and the worldly is due to reason and faith. Konisski, man of the Enlightenment era burgeoning in Western Europe and somewhat timidly present in Russia, ascribed a very high position to reason and rational cognition. He was also a man of the cloth and not for one moment was the ecclesiastical emphasis on the role of faith absent from his mind.

Konisski accepted John of Damascus’ definition of philosophy as the knowledge of things the way they are (F 1.44), i.e., knowing their origin, structure, and what they are for. Philosophy is an investigation of causes of things. Philosophy is divided into rational, related to the workings of reason; moral, concerning the will; and natural that investigates nature and is, in turn, divided into physics, mathematics, and metaphysics (it relates to immaterial spirits and God) (45). Adam was the first philosopher wanting to be equal to God, knew nature of all things since he named all animals: he did not do that randomly, but according to their nature, how else could he properly fulfill God’s command to name them? This knowledge was transmitted through Noah to Chaldeans and Jews, from them to Egyptians, from them to the Greeks, from them to Romans and was known to the philosophers of old – druids in ancient Gaul, priests in Egypt, magi in Persia, Brahmins in India (47-48). Apostle Paul did not prohibit

¹⁰ Ibidem, p. 47.

the study of sophist philosophy since knowing it allows for escaping its snares. "Philosophy does not provide laws for theology, but takes [them] from it and should serve it" (54). Philosophy should bring people the light through logic, it should shape habits through ethics, and through physics should lead to investigation of God's creation to worship God. Such philosophy brings humility since it provides better and better recognition of power and wisdom of God and thereby of the weakness of human nature and thus leads to self-knowledge (56-57). Basil wrote that just like there is healing power in venom, so in pagan teachings there is something useful (60). Logic (Aristotle) or dialectics (Plato) "directs operations of reason for correct reflection" (62). Simply speaking, philosophy is a handmaid of theology, and reason is a servant of faith; all areas of science should be in the service of religion, and they should be rational means to better know God and His presence in the universe.

God says that what is written in the Old and New Testament and what should be believed as most certain. People who deny that should be considered unreasonable (F 1.173). The veracity of the Word of God that distinguishes it from other writings is based on fulfilled prophecies and miracles (S 1.97). This is because "no other books than these two, the Old and New Testaments, we should hold as Divine Scripture nor call the Word of God" because these Testaments teach so and so do the church and the teachers/fathers of the church. "The things put in writing in these Testaments surpass any [human] mind/reason" such as creation of the world, miracles, Christ's life and death and are the testimony of "the almighty power and unsearchable wisdom of God. Thus, both the writing and the things written there, and the events prophesied, strongly assure us and unshakably confirm that the two Testaments are indeed the Word of God" (D 2.1.12). "Let us submit our mind to be obedient to Faith even if it stated something we cannot understand: since our mind is so limited by bodily senses that we cannot adequately understand some dogmas of the Christian Orthodox Faith, particularly concerning Tri-hypostatic God and Christ our Savior becoming a man" (S 1.229). Biblical faith as expounded by the Orthodox church is for Konisski the starting point of cognition and by enriching faith by the efforts of reason also the ending point.

Those who reject the priority of faith were severely scorned by Konisski. Naturalists, Voltairians, masons were "rapacious ravens from gehenna [...] sitting at the way and picking up and devouring the seeds of the word of God" (S 2.184). "Today, the devil does not control a serpent: we know that serpents do not speak like people. Instead of a serpent, he takes today control over some Voltaire and through his mouth he blasphemes God and we, children of Eve, in the spell put on our mind and will, do not see the nasty image of the tempter"

(192). In the curse of the fig tree as described in the Gospels, since Christ knew perfectly that the tree did not bear fruit, He cursed it (1.108), thereby cursing not a fruitless tree but Voltairians and others like them, their fruitlessness, their vice (116). By relying on human reason alone, rationalists mock what cannot be explained in the rationalist framework. They cannot accept that the fact that Christ, the dying God, was also a man and died only as a man. These deists and naturalists cannot get in their “damned heads” that God wanted to become man and die (123). In the end, they do not appear to be committed to their beliefs. As Konisski rhetorically asked, is there at least one among today’s atheists and naturalists in France and England who would suffer for their godlessness or naturalism? (2.176).

The church

The Scriptures are the words of God Himself recorded by inspired authors, they are “a gentle voice of the merciful Creator to His creation” (S 1.16). How should these words be understood? Not necessarily literally and the example of the interpretation of the cursing of the fig tree indicates that at least in some cases metaphorical interpretation is needed. But Konisski himself understood this event in two different, although not irreconcilable, ways: the tree represents Voltairians and others like them (S 1.116), but also the hypocrisy of Jews and Christians (1.117, 2.38) including some Orthodox priests (2.40). However, leaves and no fruit may very well refer to women that cannot have children; such a reference is all the more possible that according to the apostle Paul, motherhood has salvific dimension (1 Tim. 2:15). Who decides that such an interpretation should be ruled out? Where can the proper understanding of Scriptures be found? In the church and Konisski had no doubt that this is the Orthodox church¹¹. With a flourish, he urged listeners of his sermon to be grateful to be born in the nation and amongst the people of God that shine to the entire world with orthodoxy and piety (S 1.138-139). On the other hand, he stated in a speech before the Polish king that our Christian faith “is in perfect agreement with Roman-Catholic in what concerns the foundation of salvation.” Differences concern “what is unimportant/indifferent (*adiaphora*) or is based

¹¹ At least on one occasion Konisski ventured on his own with an interpretation: blood is not alive, he stated (F 2.437); however, the Bible speaks about life being in the blood, but these are metaphysically two natures and although one is subjected to the other, they are materially/physically of the same nature (439), which is an explanation that hardly sheds any light on the problem.

on human opinions” (S 2.132), but even this would not matter if the voice of conscience were followed. “This separation, of such little importance, could easily be removed by Christian love” (133). The Western church used to be one with the Eastern church and although the Western church is separated, this is not because of the main Christian dogmas. However, the separation is the Western church’s fault (112). The Western church modified (even “corrupted,” D 3.10) the Nicene creed concerning the procession of the Holy Spirit and argued incorrectly that the Holy Spirit proceeds fully from the Son and from the Father (S 2.113; F 2.106). Also, it is a sin to consider Peter to be the head of the church (S 2.113). Sin – thus the issue is not so unimportant and Konisski was not quite forthcoming about his true sentiments regarding the Catholic church when speaking to Poniatowski. Although the differences are supposedly unimportant, Konisski did not quite view it that way. Historically, his resentment was justified. He witnessed firsthand a mistreatment of the Orthodox believers when he presided over the Belorussian church. There was cultural and political discrimination of the Orthodox believers and Konisski put a lot of effort to at least partially rectify the problem¹². To Poland’s misfortune, such a discrimination and mistreatment was a factor in its demise: “one of the nails to the coffin of the Republic was the problem of [religious] dissidents”¹³.

The mistreatment of the Orthodox believers made Konisski a strong supporter of pro-Russian policies against Poland that culminated in the partition of Poland. Konisski’s praise of the tsarist policies concerning the church sometimes bordered on the ridiculous. In his view, Peter I “established valiant Rule of the Church” (S 1.231) although Peter abolished the position of the patriarch and made the Orthodox church basically a department of the government whereby he presided over the church; hardly a valiant rule of the church. Catherine II, in Konisski’s view, in her aggressive policy against Poland that resulted in three partitions that wiped out Poland as an independent country from the European map, was not motivated by self-interest but by her piety and love for all men (S 1.166). Catherine II admired Voltaire (with whom she frequently corresponded) and her support of Belorussian Orthodox believers was motivated purely by political reasons in her designs to swallow up parts of Poland¹⁴. And yet,

¹² S 1.154-159; E. Likowski, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w.*, Poznań 1880, pp. 79–81, 233–238; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny*, Lwów 1936, p. 118; A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008, pp. 242–243, 247.

¹³ Szymon Askenazy’s opinion quoted in M.C. Łubieńska, *Sprawa dysydencka 1764–1766*, Kraków 1911, p. VII.

¹⁴ Therefore, she did not quite want equality for the Orthodox believers in Poland since this would make the Orthodox believers be too closely associated with Poland, A. Mironowicz, *Diecezja białoruska*, pp. 248–249.

Konisski extolled her as the second Moses (S 1.289, 2.222)¹⁵, the second Constantine (1.165) and, the second Vladimir (2.222), the savior (290), and “the light of heavenly wisdom” who cares not only about her subjects but also about other nations (2.109), chosen by God in the womb of her mother to become the empress to save through her His people, not only the Russians, but also the Belorussian believers (1.149).

Konisski’s Russofile sentiments were primarily motivated by his ecclesiastical concerns. As a devoted pastor of his flock, he saw a better future of the Belorussian Orthodox believers in Russia rather than in the Polish kingdom. He saw Russia as the seat of true faith continuing the traditional view of Moscow as the Third Rome. Polish unfortunate policies did not mollify Konisski’s attachment to Russia.

As a philosopher, Konisski was a peripatetic through and through accepting all the major tenets of the Aristotelian system: he accepted matter and form; the four types of causes; rejection of atomism (F 2.26); the idea of the soul being a form (F 2.58); three types of the soul: vegetative (nutritive), sensory (animal), and rational; rejection of actual infinity (F 2.426); rejection of the void in nature (F 2.26, 192)¹⁶. He made modifications only when forced by the Orthodox theology: the world was created and will have its end; God is the major efficient cause, not only the final cause. In this, Konisski followed the spirit of the Kiev Academy which was established in 1632 using Western, that is, Catholic models. In teaching rhetoric and philosophy, scholastic models have been used, that is, Aristotle was the major philosophical authority. This changed shortly after Konisski had his lectures, when the Academy made Friedrich Christian Baumeister the main philosophical authority, a philosopher who followed the tradition of Christian Wolff and thus of Leibniz¹⁷.

¹⁵ Comparison of Catherine to Moses in Bulgakov’s opinion distinguishes itself by its “monumental character and grandeur”, Михаил Булгаков, *Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский*, Минск 2000, p. 480.

¹⁶ Surprisingly, we can read that “He was the first from the Kievian professors who undermined the authority of the classical Aristotelian philosophy, the first representative of the new direction in presenting this teaching”. In his lectures, he followed Aristotle only in rhetoric and dialectic. In ethics, physics, and metaphysics he is independent and original, М. Булгаков, *op. cit.*, pp. 75–76. This statement can only be explained by the fact that Bulgakov never consulted Konisski’s lectures and simply assumed his departure from peripatetic philosophy, probably because there are no references to this philosophy in any other writings of Konisski. Also, it is rather puzzling how a claim can be made that “the philosophical course of G. Konisski put an end of the perennial rule of Aristotle’s teaching in the walls of Kiev-Mogilev Academy”, Ю.Т. Рождественський, *Психологічна антропологія Георгія Кониського (1717–1795)*, Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В.О. Сухомлинського 2011, vol. 2, pt. 6: Психологічні науки, p. 244.

¹⁷ According to Bulgakov, “in year 1752 the reign of scholastic Philosophy in the K[iev] Academy was ended”, when Baumeister’s paradigm was introduced in the Academy, Макарий Булгаков, *op.cit.*, p. 146; cf. A. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, Kraków 1899–1900, p. 236. Bulgakov may

Although Konisski remained a peripatetic philosopher, his theology remained traditional with no attempts to modify anything or to explain if there were areas not clearly delineated by Orthodoxy. Konisski stressed very strongly the spiritual aspect of theology and the necessity of manifesting this theology through one's spiritual life. This spiritual aspect was emphasized to the extent that some traditional Orthodox religious issues are completely absent from Konisski's sermons: the problem of the veneration of icons, of the relics of the saints, ways of performing rituals (e.g., crossing oneself), all the issues that were the main subjects of such tomes as Iavorskii's *The rock of faith*. Orthodox theology was for him an inviolable foundation that should be accepted without questioning and his role as a pastor was to imbue people with reverence of this theology and urge them to make it the way of their temporary spiritual journey through this world heading to the eternity in the afterlife.

Appendix: Kashuba on Konisski

In 1979, Maria Kashuba published in Russian a slim book on Konisski which was reissued with only small changes in 1999 in Ukrainian¹⁸. The book is remarkable for its misrepresentations of Konisski's views. In her view, Konisski showed in his lectures to be a progressive professor with his "tendency to free human thought from ecclesiastical and scholastic authorities" with only a small softening in the second edition by dropping the phrase "ecclesiastical and scholastic" (33/45, 88/101)¹⁹. If anything, he wanted to show how much human thought should be bounded to ecclesiastical thinking and to his version of scholasticism. She claimed that Konisski clearly separated science from theology and there is a ring of the existence of two truths, theological and scientific. In logic, ethics, and natural philosophy he limited himself to earthly, natural problems (33/45). However, when reading Konisski's lectures, it is often difficult to separate the physical from the theological and, arguably most of his theological discussions are in the lectures devoted to physics rather than in purely theological lectures, which are very few. In her view, Konisski's views

mean lectures given in 1752 by Georgii Shcherbatskii in which he taught Cartesianism apparently taken from the Leibnizian-Wolffian school, Я.М. Стратий, В.Д. Литвинов, В.А. Андрушко, *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии*, Киев 1982, p. 313.

¹⁸ М.В. Кашуба, *Георгий Конисский*, Москва 1979; eadem, *Георгій Кониський – світогляд та віхи життя*, Київ 1999.

¹⁹ The first number is the page number from the first edition of the book, the number after the slash – from the second edition.

“evolve in the direction of increase in them of separate elements of materialism, getting closer to experiential philosophy of nature, to strengthening of rationalistic tendencies,” which is a statement which even Kashuba herself considered to be too mendacious since the paragraph was dropped from the second edition (36/48). In his historical work, Konisski showed that Russians, Belarusians, and Ukrainians have common religion, similar spiritual culture, and language and should be united under one Russian government. The statement appeared to be too much for the Ukrainian audience and in the new edition, Kashuba claimed in a volte-face conclusion of his historical views that he presented preservation of independence as a natural process (41/52). In Kashuba’s rendering, Konisski, following Descartes, moved God beyond material nature and limited to the minimum His role in the universe and that he was not far from identifying God and nature (53/71), in which she managed to falsify views of both Descartes and Konisski. In her view, all of Russian philosophy of the 18th century is deistic, which was boosted to all of European philosophy in the second edition (68/84), which can only be charitably explained by Kashuba’s lack of acquaintance with Russian and European philosophy of the 18th century. To put it very briefly, not all philosophers of the time followed the line of Voltaire and Diderot. Konisski himself strongly berated the Enlightenment as a cover to depart from the law of God (S 1.222, 2.105-106). In her view, Konisski considered proofs of science to be superior to the dogmas of the Bible (77/91) and he separated science from religion and promoted priority of experience over divine revelation (125/132) regardless of his constant insistence that faith has priority over reason. All this cannot be simply explained away by the fact that the book first appeared in the Soviet era and promotion of materialism was the call of the day. In an article from this era it was stated, although grudgingly, that according to Konisski, theology “is the main and indispensable source of knowledge and all other sciences, which Konisski called philosophy, should ‘serve theology’ and ‘receive laws from it’”; also, “when evaluating the views of Konisski, it is correct to see isolated moments of progressive character of his teaching in the context of overall supremacy of the religious worldview”²⁰.

²⁰ В.И. Протасевич, *Социально-политические и философские взгляды Конисского*, in: В.А. Сербент (ed.), *Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI-начала XIX в.*, Минск 1962, pp. 344, 346.

KONISSKI I PERYPATETYCZNE PRAWOSŁAWIE

(STRESZCZENIE)

Jerzy Konisski – prawosławny arcybiskup białoruski, kanonizowany przez Synod białoruskiego Kościoła prawosławnego – był wykładowcą w Akademii Kijowskiej, jego wykłady zachowały się do dziś. Jako filozof był perypatetykiem akceptującym zasadnicze elementy systemu Arystotelesa: istnienie materii i form; cztery rodzaje przyczynowości; odrzucenie atomizmu; dusza jako forma ciała; trzy typy duszy: wegetatywna (nutrytywna), zmysłowa (zwierzęca) i myśląca; odrzucenie aktualnej nieskończoności; odrzucenie próżni w przyrodzie. Konisski wprowadził modyfikacje do tego systemu, sięgając do zasad teologii chrześcijańskiej: świat został stworzony i nie będzie trwał bez końca; Bóg jest zasadniczą przyczyną sprawczą. Teologia Konisskiego miała wymiar tradycyjny – nie podejmował się on wyjaśnienia tematów nie dość wyraźnie zarysowanych w teologii prawosławnej. Konisski mocno podkreślał duchowy aspekt teologii i konieczność manifestowania go przez własne życie duchowe. Teologia prawosławna była dla niego nienaruszalną podstawą i jego rola jako osoby duchowej polegała na przekonaniu ludzi do żywej akceptacji tej teologii.

KONISSKI AND PERIPATETIC ORTHODOX

(SUMMARY)

Georgii Konisski, an Orthodox archbishop of Belarus canonized by the Synod of the Belorussian Orthodox church, was at first a lecturer in the Kiev Academy and his philosophy lectures have been preserved. As a philosopher, he was a peripatetic through and through accepting all the major tenets of the Aristotelian system: he accepted matter and form; the four types of causes; rejection of atomism; the idea of the soul being a form; three types of the soul: vegetative (nutritive), sensory (animal), and rational; rejection of actual infinity; rejection of the void in nature. He made modifications only when forced by the Christian theology: the world was created and will have its end; God is the major efficient cause, not only the final cause. His theology remained traditional with no attempts to modify anything or to explain if there were areas not clearly delineated by Orthodoxy. Konisski stressed very strongly the spiritual aspect of theology and the necessity of manifesting this theology through one's spiritual life. Orthodox theology was for him an inviolable foundation that should be accepted without questioning and his role as a pastor was to imbue people with reverence of this theology and urge them to make it the way of their temporary spiritual journey through this world heading to the eternity in the afterlife.

KONISSKI UND PERIPATETISCHE ORTHODOXIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Georg Konisski, ein orthodoxer Erzbischof von Weißrussland, von der Synode der weißrussischen orthodoxen Kirche heiliggesprochen, war zuerst Dozent an der Kiew-Mohyla-Akademie und seine philosophischen Vorträge sind erhalten geblieben. Als Philosoph war er durch und durch Peripatetiker und akzeptierte alle wichtigen Grundsätze des aristotelischen System: die Existenz von Materie und Form; die vier Arten von Ursachen; die Ablehnung des Atomismus; Seele als Form des Körpers, die drei Arten von Seele: vegetative (nutritive), sensitive (tierische), und intellektuelle; Ablehnung der aktuellen Unendlichkeit, Ablehnung der Leere in der Natur. Er machte Änderungen nur dann, wenn er von der christlichen Theologie gezwungen war: die Welt wurde geschaffen und wird sein Ende haben;

Gott ist die erste wirkende Ursache, nicht nur die Zweckursache. Seine Theologie blieb traditionell ohne Versuche etwas zu ändern oder die Bereiche zu erklären, die nicht ganz klar durch die Orthodoxie beschrieben worden sind. Konisski betonte sehr stark den spirituellen Aspekt der Theologie und die Notwendigkeit, diese Theologie durch ein spirituelles Leben zu manifestieren. Orthodoxe Theologie war für ihn ein unantastbares Fundament, die ohne zu fragen angenommen werden sollte und Konisskis Rolle als Pastor war es, Menschen Ehrfurcht vor dieser Theologie zu verleihen, so dass diese Theologie sie in ihrer zeitlichen spirituelle Reise durch diese Welt in die Ewigkeit führen könnte.

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

Aksjologia biskupa Tadeusza Płoskiego

Słowa kluczowe: aksjologia, prawda, transcendencja, egzystencja.

Keywords: axiology, truth, transcendence, existence.

Schlüsselworte: Axiologie, Wahrheit, Transzendenz, Existenz.

Wstęp

Smoleńsk to miasto w Rosji i stolica obwodu smoleńskiego. Tam 10 kwietnia 2010 r., o godz. 8.41,06 na lotnisku Smoleńsk-Siewiernyj doszło do katastrofy polskiego samolotu rządowego Tu-154 M, w której zginął prezydent Lech Kaczyński wraz z 95 osobami prezydenckiego samolotu. W tej katastrofie zginął także Biskup Polowy Tadeusz Płoski, profesor nauk prawnych, generał dywizji, pośmiertnie generał broni.

Istotną częścią życia dla ks. prof. Tadeusza Płoskiego był Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Ks. Tadeusz Płoski pracę dydaktyczną rozpoczął w 1998 r. jako adiunkt i wykładowca w Instytucie Prawa i Administracji ówczesnej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prowadził ćwiczenia i wykłady z prawa wyznaniowego. Od 2001 r. był wykładowcą prawa wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UWM. Wypromował 47 absolwentów z tytułem zawodowym licencjata oraz 59 magistrów. W tym czasie opublikował ponad 150 artykułów naukowych i popularnonaukowych. Uczestniczył w wielu konferencjach i sympozjach w kraju i za granicą poświęconych zagadnieniom prawa i duszpasterstwa wojskowego.

11 grudnia 2007 r. Rada Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu nadała Biskupowi Polowemu gen. dyw. dr Tadeuszowi Płoskiemu stopień naukowy doktora habilitowanego nauk prawnych po odby-

tym kolokwium habilitacyjnym na podstawie publikacji *Duszpasterstwo w Wojsku Polskim. Studium prawne z uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarne*. 29 lutego 2008 r. Senat UWM powołał biskupa Tadeusza Płoskiego na stanowisko profesora Uniwersytetu, a następnie na kierownika Katedry Prawa Administracyjnego i Nauki o Administracji UWM w Olsztynie.

Niniejszy artykuł został napisany na podstawie kazań ks. Tadeusza Płoskiego, które wygłosił jako Biskup Polowy. Aksjologia ks. Tadeusza Płoskiego ma charakter personalistyczny¹ i chrystocentryczny sięgający do fenomenologii Maxa Schelera i personalizmu chrześcijańskiego Jana Pawła II.

Personalizm chrześcijański, wyrastający z nauki Kościoła, stanowi pogłębianą refleksję myśli filozoficznej i teologicznej nad integralną koncepcją osoby ludzkiej. W refleksji nad współczesnym personalizmem zauważa się, że nie jest on kierunkiem jednorodnym, ale obejmuje różne nurty: tomistyczny, aksjologiczny, egzystencjalny, społeczno-ekonomiczny. W każdym z tych nurtów podkreśla się szczególną rolę i wartość osoby ludzkiej ze względu na nią samą, uznając w człowieku byt nie tylko biologiczny i historyczny, ale przede wszystkim taki, który wykracza poza naturę i poza historię. Rozwój osoby ludzkiej jest rozumiany jako cel życia społecznego, prymat wartości osobowych (rozum, wolność) stawiany jest przed wartościami ekonomicznymi i strukturami społecznymi, które warunkują ich postęp i rozwój.

Drugi paradygmat, jakim jest chrystocentryzm aksjologiczny podejmowany w kazaniach biskupa Płoskiego wskazuje na Chrystusa jako źródło „objawia człowieka człowiekowi” (KDK 22). Wcielenie Jezusa Chrystusa jest wyrazem afirmacji godności człowieka w historycznych, nierzadko dramatycznych, warunkach ludzkiej egzystencji. Nic, co ludzkie, nie jest obce Odkupicielowi człowieka i dlatego Ewangelię jako orędzie Bożej miłości trzeba rozumieć jako dobrą nowinę o człowieku, jako Ewangelię człowieka, który swoją aksjologię przeżywa poprzez ideały chrystusowych błogosławieństw.

1. Aksjologia w kształtowaniu świata ludzkich wartości

Aksjologia głosi, że służy wprowadzaniu człowieka w świat wartości podstawowych: wolności, odpowiedzialności i miłości. Wolność w rozumieniu

¹ Personalizm w odniesieniu do teorii osoby po raz pierwszy został ujęty przez F.D.E. Schleiermarchera, filozofa niemieckiego z XIX w. Natomiast obydwa pojęcia – i personalizm, i osoba – zaistniały z wielką siłą w latach dwudziestych XX w. za sprawą francuskich filozofów E. Mouniera i J. Maritaina. Dzięki nim tematyka osoby szeroko się rozwinęła, zyskując popularność w świecie, zwłaszcza w kulturze chrześcijańskiej. Szczególny impuls tej problematyce w naszych czasach dał Karol Wojtyła – zwłaszcza w *Osobie i czynie* (1969), potem jako Jan Paweł II. Osoba jako temat i wartość jest obecna u Jana Pawła II w całej jego twórczości naukowej.

Karola Wojtyły to umiejętność opowiedzenia się za dobrem. Istota wolna to tyle co władająca sobą, zależna przede wszystkim od siebie, tworząca siebie i niejako zmuszona do ciągłego potwierdzania siebie i wyboru w działaniu, a więc stanowienia o sobie. Dojrzałość osobową osiąga się w trwającym całe życie procesie samostanowienia. Wychowanie do wolności jest jednocześnie wychowaniem do odpowiedzialności, gdyż każdy wybór angażuje uczucia, rozum i wolę. Emocjonalność wzbudza poczucie odpowiedzialności, rozum umożliwia refleksję nad jej istotą, a strona wolicjonalna to akt decyzji i zgody na podjęcie odpowiedzialności. „Człowiek jako osoba tkwi istotowo w odpowiedzialności i musi zawsze czuć się odpowiedzialnym – oczywiście, za każdym razem inaczej, a w ostateczności jest on odpowiedzialny za swoją egzystencję, aby ją urzeczywistnić i zrealizować na miarę swojego istnienia i istoty”².

Karol Wojtyła podkreśla, że odpowiedzialność za drugiego człowieka może wziąć na siebie tylko ta osoba, która jest odpowiedzialna za siebie, za swoje człowieczeństwo. Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie, może stawać się darem dla innych, darem z samego siebie, darem bezinteresownym. Gwarantem i nośnikiem odpowiedzialności w wymiarze międzyosobowym jest więź. Budowanie więzi to inaczej wychowanie do miłości i przez miłość. „Miłować to, po pierwsze, dostrzec osobę i jej dobro, po drugie wyjść poza własny egoizm i skierować się ku drugiemu człowiekowi”³.

Z perspektywy aksjologicznej wszelka wolność, odpowiedzialność, powinność moralna czynu, prawdziwość, czyli przyporządkowanie w myśleniu i działaniu tworzą podstawę życia osobowego jednostki ludzkiej⁴. Oznacza to, że człowiek jest autonomicznym podmiotem, źródłem decyzji, realizatorem świadomych działań⁵. Dlatego człowiek urzeczywistnia się w pełni poprzez życie psychiczno-duchowe, przekraczając domenę materialno-biologiczną⁶.

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 190.

³ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 34–51.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 360.

⁵ W refleksji Jana Pawła II byt osobowy ukazany został jako wartość, jako dobro, do którego jedynym pełnowartościowym odniesieniem jest miłość. W tym miejscu godna szczególnej uwagi wydaje się teza, zgodnie z którą najważniejszą relacją dla ludzkiej struktury osobowej jest relacja miłości rozumiana jako afirmacja jej wartości. Człowiek jest bowiem „bytem relacyjnym, pozostającym w ścisłej relacji z innymi osobami. W osobie jest obecny – zdaniem Karola Wojtyły – wymiar, który nazywa on uczestnictwem. Jest to coś więcej niż społeczny charakter człowieka – to skierowanie ku życiu z innymi osobami, a w sposób szczególny z Bytem Absolutnym. Osobowa zdolność do uczestnictwa polega na tym, że człowiek istnieje i działa z innymi osobami i ze wspólnotą w taki sposób, iż zachowuje swoją tożsamość, nie przestaje być sobą, a jego wolność (samostanowienie) nie ulega przekreśleniu” (cyt. za: A. Pełka, *Personalizm chrześcijański w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, <http://www.szkolnictwo.pl/index.php?id=PU7580> (8.11.2014). Teorią uczestnictwa zatem papież tłumaczy wymiar społeczny, relacyjny osoby ludzkiej. Uczestnictwo tkwi głęboko w osobie, jest jej właściwością. Osoba bowiem urzeczywistnia siebie samą w relacji do innych osób oraz w odniesieniu do wspólnego dobra. „Osoba jest relacją do innych osób i do Boga, ale jest to relacja obdarzona dużą miarą wolności. Na podstawie

W człowieku duch buduje sobie swoją piramidę wartości, która im bardziej wznosi się ku górze, tym jest szlachetniejsza, wartościowsza⁷. Ks. biskup Płowski o życiu duchowym człowieka powie, że: „troska o rozwój sfery duchowej jest jeszcze ważniejsza niż troska o zdrowie fizyczne i psychiczne, o wykształcenie i status społeczny, o pracę zawodową i dobrobyt materialny. Człowiek pozbawiony duchowości nie jest w stanie mądrze kierować pozostałymi sferami swego człowieczeństwa. Duchowość to zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie, a zwłaszcza do znalezienia odpowiedzi na pytanie: kim jestem, skąd się wziąłem, dokąd zmierzam, w oparciu o jakie więzi i wartości mogę osiągnąć cel mojego życia? Dzięki duchowości człowiek potrafi zająć świadomą i odpowiedzialną postawę wobec siebie i świata. [...] Tylko człowiek duchowy potrafi myśleć, kochać i pracować”⁸. To świadczy o tym, że człowiek ubogaca siebie w zakresie całego bytu i jest bytem nie tylko statycznym, ale stanowi też rzeczywistość płynną, dynamiczną, która realizuje siebie w działaniu, rozwija wszystkie swoje bytowe warstwy, rozszerza swój horyzont przez tworzenie nowych wartości.

Aksjologii biskup Płowski poświęcił wiele miejsca⁹. Dotyczyła ona prawdy, dobra, miłości, sprawiedliwości, pokoju, wolności, przyjaźni, praw człowieka.

wolności i miłości rozwija się jej byt, autcelowość i doskonałość moralna, co ostatecznie spotyka się z wymiarem religijnym. Osoba jest realnością w sobie samej, ale jednocześnie posiada istotne relacje do drugiej osoby, do innych osób przede wszystkim do Osób Niestworzonych. Człowiek jako osoba jest obrazem Trójcy Świętej. Na linii poziomej zaś idzie relacja wspólnotowa, a w chrześcijaństwie – eklezjalna” (cyt. za: A. Pelka, *Personalizm chrześcijański w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*). Personalizm chrześcijański, jak wynika z całego nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II, uznaje społeczny wymiar natury ludzkiej, głęboko zakorzeniony w osobowym charakterze człowieka.

⁶ Karol Wojtyła podkreśla: „Tak, jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy odrywać duchowości od osoby. Na to zdaje się wskazywać doświadczenie. I dlatego też, kiedy mowa o »naturze duchowej« (*natura rationalis*), można przyjąć to pojęcie o tyle, o ile wskazuje ono na pewną stałość czy też substancjalność bytu duchowego” (cyt. za: A. Pelka, *Personalizm chrześcijański w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*). Fundament filozoficznej antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II stanowi zatem doświadczenie człowieka, które jak wynika z treści przytoczonego fragmentu dzieła *Osoba i czyn*, jest warunkiem jedności człowieka – bytu osobowego i podmiotowego zarazem, warunkiem tożsamości i integralności ludzkiego „ja”.

⁷ Antropologiczne pomysły Maxa Schellera, niewątpliwie ciekawe tłumaczenie specyfiki ducha, a przez to odrębności człowieka w stosunku do świata przyrody, jednak nie można ich zaakceptować ze względu na sprzeczność z podstawowym, bezpośrednim przeżyciem samoświadomościowym człowieka.

⁸ T. Płowski, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*. Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 8.05.–31.12.2009. *Nie ma drogi do miłości to miłość jest drogą*, Warszawa 17.06.2009 [809], Toruń 2010, s. 89–91.

⁹ Zapytajmy, czym jest wartość w wymiarze społecznym. Są to „dobre rzeczy”, które kształtują osobowość. W ujęciu dynamicznym byt ludzki jest nieskończony, niekompletny i niedoskonały. Jest uwarunkowany historycznie. Miesza się w nim przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Dlatego dynamika jego istnienia wyraża się w tym, że może on określać siebie w kategorii postępu, rozwoju, doskonałości. Dobro rozpoznane i przyjęte przez człowieka staje się jego wartością. Może on także sam określać, a nawet kreować wartości na drodze organizowania i poznania. Człowiek przyjmuje dobra na różnych

Zdaniem biskupa Płoskiego, wartości mogą być realizowane w rzeczywistym świecie, ale istnieją uprzednio i niezależnie od niego. W tym miejscu, powołując się na cytowane fragmenty wypowiedzi biskupa Płoskiego, dochodzimy do kwestii problemu poznania wartości, które odzwierciedlają poglądy Maxa Schelera¹⁰. Ks. Płoski za Schelerem uważał, że człowiek wartości poznaje bezpośrednio, intuicyjnie. By wiedzieć, że sprawiedliwość czy piękno są wartościami, nie potrzeba indukcji – wiemy to przed wszelkim doświadczeniem, a doświadczenie nie może tego obalić ani potwierdzić. To poznanie aprioryczne ma charakter emocjonalny, a nie intelektualny. Emocje mają więc wartość poznawczą. Przyznanie funkcji poznawczej emocjom i rozróżnienie ich czterech typów¹¹ przez Schelera było nową drogą poznawczą w aksjologii służącą rozwojowi duchowemu człowieka.

„Rozwój duchowy podkreśla godność człowieka¹². Godność człowieka – mówi biskup Płoski – jest wewnętrznym, wrodzonym i naturalnym znamie-

poziomach swojej egzystencji: na poziomie biologicznym, psychologicznym, intelektualnym i duchowym. Siła wiążąca przyjętego dobra decyduje o stopniu ważności i tym samym jego obowiązywalności. Stąd wartość może być bardziej lub mniej angażująca byt ludzki. Na wszystkich tych poziomach przyjmowane dobro kształtuje międzypersonalne relacje i samą osobę. Inaczej to ujmując wartość stoi na drodze doskonalenia się człowieka. Wartość nadaje znaczenie ludzkiemu działaniu i wyznacza jego kres, którym jest pełnia, doskonałość. U źródeł takiego myślenia stoi założenie, że u podstaw każdego działania leży dobro rozumiane uniwersalistycznie, które wpisuje się w ludzkie możliwości poznawcze. Ten wymiar dobra jest przedmiotem dyskusji ciągle otwartej, czego przykładem są kontrowersje wokół rozumienia prawa naturalnego i związanego z nim prawa człowieka.

Prawo normuje wartości i z nich wyrasta, wyznacza cele działania i je zabezpiecza, określa moc wiążącą wartości, ale także tym samym je stratyfikuje. Czasem bywa tak, że prawo charakteryzuje i hierarchizuje wartości. Jest to jednak wpływ uwarunkowań publicznych i instytucjonalnych. W doświadczeniu jednostkowym wartości są przeżywane i uznawane. Nie można nie zauważyć tej zasadniczej różnicy, która karze rozumieć wartość w jej dynamicznym charakterze. Jeśli szuka się wartości jako stałej, statycznej jakości życia, to taka postawa jakby suponuje podejście redukcjonistyczne w rozumieniu dobra jako kategorii uniwersalistycznej i poznawczej. Jest to problem ontologii wartości, która jest przedmiotem społecznych dyskusji i koncepcji życia społecznego.

¹⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 158n.

¹¹ W etyce współczesnej najczęściej spotyka się zaczerpnięty właśnie z Maks Schelera podział wartości na cztery grupy, co odpowiada czterem poziomom uczuć: wrażeniom uczuciowym, uczuciom witalnym, uczuciom psychicznym i czysto duchowym uczuciom metafizyczno-religijnym. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 8.

¹² Personalizm antropologiczny Jana Pawła II, akcentując godność osoby ludzkiej, ujmuje ją w dwóch aspektach. Po pierwsze, w aspekcie naturalnym. Podstawą tego ujęcia jest fakt stworzenia człowieka na Boży obraz i podobieństwo. Człowiek jako byt osobowy i podmiotowy zarazem, byt duchowy, wolny i rozumny, ze względu na właściwości swej natury posiada niezbywalną godność. Po drugie, godność osoby ludzkiej ma charakter nadprzyrodzony. W tym aspekcie wielkość człowieka wynika ze stwórczego aktu Boga, z Jego samoobjawienia oraz z Chrystusowego Wcielenia i Odkupienia. Źródłem tej nadprzyrodzonej godności jest zatem Chrystus – Słowo Wcielone i Odkupiciel. Papież tę podstawową prawdę chrześcijańską podkreślił podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 r., gdy skonał: „[...] to Jezus Chrystus, »Ten sam wczoraj, dziś i na wieki« (por. Hbr 13,8), objawił człowiekowi jego godność! To On jest gwarantem tej godności!”. Nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej stanowi niejako nobilitację dla jej godności naturalnej, a zarazem oba wymiary wielkości i niepowtarzalności człowieka tworzą integralną całość. J. Pelka, www.szkolnictwo.pl/ (29.04.2013).

niem niezależnym od kontekstu historycznego i społecznego, bo jest darem Bożym. Godności istoty ludzkiej zawsze jest wartością w sobie i przez się, i wymaga, by traktowano ją jako taką, nigdy zaś jako przedmiot, który można użyć, narzędzie czy rzecz [...]”¹³.

2. Aksjologia w budowaniu godności osoby ludzkiej

Godność człowieka stanowi fundamentalną normę ładu społeczno-gospodarczego. Pozwala na analizowanie i ocenę zastanej rzeczywistości społecznej. Afirmacja istoty osoby ludzkiej ma miejsce właśnie przez godność, którą człowiek nabywa od chwili poczęcia. Stąd też godności człowieka jest celem i podstawą wielu aktów prawnych, w tym również o znaczeniu międzynarodowym¹⁴. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że personalizm, który reprezentował biskup Płowski odwoływał się do człowieka jako podstawowej wartości¹⁵.

Wróćmy teraz do wartości, które były dla ks. Płoskiego najważniejsze. Należy do nich prawda jako fundamentalny postulat aksjologiczny, jaki przyjął biskup Płowski za Janem Pawłem II. „Pytanie o prawdę wprowadza człowieka w dialog z Bogiem, ale także i z innymi ludźmi oraz z samym sobą. Pytając o nią, czyli służąc prawdzie w miłości [...] budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie”. I w tym miejscu biskup Płowski za Janem Pawłem przyjął, że „dar zawierzania się Bogu poprzez zawierzanie się prawdzie i dobru wyzwala człowieka spod władzy tego, do czego on nie należy, a co, zapanowawszy nad nim, przyzwala mu na wszystko, z wyjątkiem bycia sobą”¹⁶. Biskup T. Płowski mówił: „prawda potrafi być źródłem wewnętrznego pokoju, podstawą bezpieczeństwa, ale i wielkim ciężarem, powodem rozterek, ale prawda wyzwala”¹⁷. Człowiek staje się świadkiem prawdy i obrońcą związanej z nią wartości moralnej. Powinność afirmowania samej wartości prawdy danej w poznaniu jest fundamentem aksjologicznym, pierwotnym i obligującym normatywnie do afirmacji samego podmiotu tego poznania – konkretnej osoby ludzkiej. Odkrycie tej powinności

¹³ J. Kowalczyk, *Warszawa-Bemowo: Homilia Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, podczas Mszy św. w Parafii pw. Matki Bożej Ostrobramskiej z okazji poświęcenia popiersia Ojca Świętego Jana Pawła II*, 2005-06-09 www.ordynariat.pl (7.06.2012).

¹⁴ Ibidem (7.06. 2012).

¹⁵ Zob. T. Płowski, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*. Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 8.05.–31.12.2009. *Wiara i moralność są niezmiennie*, Warszawa 1.10.2009 [869], Toruń 2010, s. 264–268.

¹⁶ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, nr 32.

¹⁷ T. Płowski, *Miłość żąda ofiary*. Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 1.01.–31.08.2008. *Ojczyzna bardziej ukochali niż własne życie*, Warszawa 14.05.2008 [551], s. 245–247.

stanowi zarazem współodkrycie powinności afirmacji każdego innego bytu objawiającego osobowy sposób bycia, a więc – w wymiarze moralnym – każdej osoby ludzkiej.

Czy więc prawda wyzwala człowieka? Nie: odpowiada ks. biskup, dlatego, że wyzwolenie oznacza otrzymanie wolności. O wolności decyduje możliwość dokonania wyboru, czyli posiadanie wolnej woli¹⁸. Poznanie prawdy to współniesienie odpowiedzialności za nią. Być odpowiedzialnym za prawdę oznacza wolność. Z jednej strony ks. biskup Płoski potwierdza etyczną twórczość człowieka pojmowaną jako czynienie siebie samego dobrym lub złym przez świadome działanie, z drugiej strony polemizuje z odniesieniem twórczości do kreatywnej interpretacji sumienia, ponieważ nie akceptuje możliwości tworzenia przez człowieka wartości moralnych¹⁹. Można więc powiedzieć, że granica twórczości ludzkiej przebiega tam, gdzie wolność człowieka napotyka na Boże prawo wynikające z Dekalogu i Biblii²⁰.

Drugą fundamentalną wartością w rozważaniach biskupa Płoskiego jest dobro. Dobro nie jest według Arystotelesa najwyższą ideą, która obejmuje wszystkie inne idee. Mimo tego wydaje się, że błędny byłby wniosek, sugerowany przez Arystotelesa, że ze względu na wielość użycia słowa „dobry”, należy przyjąć, że pojęcie dobra jest wyłącznie analogiczne, a zatem, że wyraża podobieństwo stosunków.

¹⁸ Jednym z pożytków płynących z kształcenia i dyscypliny jest poszerzanie naszej sfery wewnętrznej wolności. Poprzez edukację i ćwiczenie doskonalimy charakter, co umożliwi nam opieranie się naciskom fizycznym, a zwłaszcza psychicznym, dostarczając nam zarazem odpowiedniej motywacji. Niektórzy uczą się przez dłuższy czas obywać się bez snu, powstrzymywać od jedzenia albo znosić dotkliwy ból fizyczny bez utraty determinacji. Takie osoby mają więcej wolności niż inne. Ich sfera wewnętrznego samostanowienia jest obszerniejsza.

Określając mój własny sposób postępowania, nie mogę abstrahować od moich pobudek. Gdyby wybory były całkowicie arbitralne, wolność byłaby bezsensowna i ostatecznie niemożliwa. W swobodnie podejmowanych przeze mnie czynach kieruję się tym, co uznaję za dobre i warte wybrania, ale ten wybór nie jest mi narzucony. Zgadzam się czynić to, co mnie pociąga, ponieważ pochwała to mój rozum. W moim swobodnym działaniu doświadczam samego siebie jako źródła mych czynów i jako kogoś odpowiedzialnego za ich skutki. Moje działania w pewnym stopniu odbijają się na mnie i w ten sposób czynią ze mnie to, czym jestem. Wolność decydowania o własnym działaniu jest zatem równocześnie samookreśleniem siebie. Jan Paweł II wyjaśnia to dość obszernie przede wszystkim w dziele *Osoba i czyn*.

W *Veritatis splendor* (nr 38) Jan Paweł II cytuje słowa św. Grzegorza z Nyssy o królewskiej godności przynależnej tym, którzy posiadli tego rodzaju władzę nad sobą. „Dusza ujawnia swą królewską i wielkość [...] przez to, że jest niezależna i wolna, rządzi sobą samowładnie, kierując się własną wolą. Komuż innemu jest to dane, jeśli nie królowi?”. Według Papieża, wolność nie osiąga tej królewskiej godności, zanim nie wzniesie się na poziom dokonywania wyborów, które ugruntowują skierowany ku Bogu dynamizm ludzkiego ducha, kierującego się pobudkami, wymagającymi tego, by duch przyjął je w sposób wolny.

¹⁹ Zob. T. Płoski, *Miłosierdzie Boże trwa na wieki*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 22.04.–31.12.2007. *Dać się prowadzić Duchowi Bożemu*, Warszawa 7.05.2007 [313], Warszawa 2008, s. 32–34.

²⁰ Zob. ibidem.

Dobro bytu jest racją bytowego dynamizmu i realnego działania w świecie realnym. Właśnie bytowy dynamizm przez realne działanie bytów wynikające z dobra jest działaniem celowym. Na kanwie rozumienia dobra została sformułowana zasada celowości, która dotyczy zarówno bytów poznających, w tym szczególnie człowieka, jak i bytów niepoznających. Oczywiście celowość dobra realizuje się odmiennie u jednych, jak i u drugich. Możemy wyróżnić potrójne dobro: użyteczne, przyjemne i godziwe, które ma swe uzasadnienie w samym przedmiocie, jak i sposobie pożądania. Można jednak wyróżnić różne sposoby pożądania ze względu na podmiot, jak i sposób jego działania i wówczas mamy pożądanie naturalne, zmysłowe i rozumne²¹.

Przypuszczenie, że istnieje istota dobra, nie musi się jednak równać przyznaniu racji Platonowi, że dobro (względnie istota dobra) jest wyłącznie szczególnego rodzaju przedmiotem abstrakcyjnym (idea)²². Jeżeli ani użyteczność, ani doskonałość w obrębie określonej formy nie zasługują na miano istoty dobra, to być może tę istotę wyrażają cnoty moralne lub wartości moralne.

Można zatem powiedzieć, że dobro rozumiane jako cnota moralna jest trwałym usprawnieniem – powstałym w wyniku powtarzania – do świadomego i wolnego spełniania czynów moralnie dobrych i że to usprawnienie kształtuje się jako efekt dostrzeżenia pozytywnej wartości, która wyznacza swoistość każdej z cnót. I tak np. sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, roztropność, ale także wierność, szlachetność lub pokora mogą stać się trwałymi usprawnieniami, których każdorazowa identyczność, tzn. to, czym się one od siebie różnią, będzie wyznaczona przez treść wartości, jakimi są odpowiednio sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, roztropność, wierność, szlachetność, pokora²³.

Zdaniem ks. biskupa Płoskiego, człowiek jako podmiot kreuje sam siebie i ustanawia hierarchię wartości, w zgodzie z którymi stara się żyć. Wskazuje wartości nadrzędne, które stanowią oś jego postępowania. Wśród wartości fundamentalnych, kultywowanych przez człowieka wyróżnić można: prawdę, dobro, miłość, sprawiedliwość i praworządność²⁴.

Wyrazem transcendencji człowieka jest miłość. Zdaniem ks. biskupa Płoskiego nie ma wielu miłości. Istnieje tylko jedna – ta, która wypływa z Boga. Ta jedna miłość nieustannie ogarnia wszystkich ludzi i cały wszechświat. Ale ta

²¹ Zob. M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 5n.

²² Zob. A. Pieper, *Dobro*, w: E. Martens, H. Schnadelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 292.

²³ Zob. S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, *Roczniki Filozoficzne* 55 (2007), nr 2, s. 21–41.

²⁴ Zob. T. Płoski, *Miłosierdzie Boże trwa na wieki*, *Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego*. 22.04.–31.12.2007. *Kto w drobnej rzeczy jest wierny*, Warszawa 23.09.2007 [394], Warszawa 2008, s. 262–264.

jedna miłość ma różne oblicza. Znając je, w każdej sytuacji można kochać siebie i bliźniego, a tym samym kochać Boga²⁵. I w tym kontekście ks. biskup Płoski mówi o miłości, że jest tajemnicą, której nigdy w zupełności nie zrozumiemy. Jednak zauważa, że miłość jest w człowieku od momentu poczęcia²⁶.

Antropologiczny sens miłości sprawia, że miłość podtrzymuje i zspala wszystkie nasze międzyludzkie interakcje, ale interesujące są wartości, które zdaniem biskupa Płoskiego wyrażają pełnię aksjologiczną miłości przez: „cierpliwość, łaskawość, życzliwość, bezinteresowność, szczerość, sprawiedliwość, umiejętność przepraszania, nie pamięta urazów, nie cieszenia się z niesprawiedliwości, radość przeżywaną prawdą”²⁷. Można zatem powiedzieć, że aksjologia ta wyraża się w: niedążeniu do bycia zawsze pierwszymi, życia kształtowanego przez pieniądź, nieszukaniu poklasku i ludzkiego uznania, nieuważaniu siebie za lepszego od innych, nieudowadnianiu wszystkim naokoło, kim jestem, ustępowaniu innym, a także w umiejętności przepraszania, wybaczenia i niepamiętania, przejawianie miłości do nieprzyjaciela. Prawdziwa miłość jest bezinteresowna, nie szuka własnej korzyści, ale korzyści osoby kochanej – przyjaciela. Prawdziwy przyjaciel nie może mieć dla swojego przyjaciela dwóch twarzy: przyjaźń, jeżeli ma być szczerą i wierną, wymaga wyrzeczeń, prawości, wzajemnej przysługi, usług szlachetnych i godziwych. Od przyjaciela oczekuje się wzajemności w klimacie zaufania, który powstaje wraz z prawdziwą przyjaźnią. Miłość jest odwagą brania i dawania²⁸.

3. Wymagania aksjologiczne ks. biskupa Tadeusza Płoskiego

Wymagania aksjologiczne, jakie stawia ks. Płoski, jednocześnie wiążą się z „wewnętrzną przemianą, odnową myślenia o nas samych. Jeśli bowiem naruszone jest poczucie wartości nas samych i naszego życia, łatwo będziemy podważać wartość życia innych, ich pracy, motywacji. Wejście na drogę przemiany zacząć trzeba więc od poznania siebie. [...] Trudno o wewnętrzną przemianę bez poznania prawdy o sobie, o tym, co tak naprawdę o sobie samym

²⁵ Zob. ibidem. *Obudzić w sobie miłość*, Świdwin 20.09.2007 [418], Warszawa 2008, s. 335–337.

²⁶ Ibidem. *Zdecydować się na siebie nawzajem*, Warszawa 11.08.2007 [361], Warszawa 2008, s. 170–173.

²⁷ Zob. T. Płoski, *Miłość żąda ofiary*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 1.01.–31.08.2008. *Daj światło życia i pełnię wesela*, Warszawa 24.05.2008 [557], Warszawa 2008, s. 263–266.

²⁸ T. Płoski, *Trwajcie mocni w wierze*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 4.06.–22.04.2007. *Tylko Miłość jest doskonała*, Warszawa 28.08.2006 [168], Warszawa 2007, s. 55–58.

sądze, jak myślę o swoim życiu”²⁹. I dalej: „Oznacza to, że miłość realizowana przez powołanie jest trudna, ponieważ wymaga od nas wiele silnej woli, która prowadzi do stopniowego, lecz sukcesywnego przezwyciężenia samego siebie, stawia na w obliczu konieczności dokonywania licznych wyborów oraz późniejszego stałego dawania im świadectwa. Można więc sądzić, że miłość człowieka do Boga w perspektywie przedstawia się w sposób praktyczny – jest bowiem szczególną miłością wobec ubogich, chorych, zagubionych i odrzuconych [...]. Człowiek żyjący poza miłością nie ma szans na odkrycie i rozwinięcie swojego powołania do życia w radości i świętości. Poza miłością wszystko to, co najpiękniejsze w człowieku, staje się jego dramatem. Człowiek żyjący poza miłością staje się niewolnikiem albo wrogiem własnego ciała. Używa myślenia po to, by oszukiwać samego siebie. Używa wrażliwości emocjonalnej po to, by nienawidzić siebie i innych. Używa sumienia po to, by mieszać dobro ze złem. Używa wolności w taki sposób, że ją traci. Używa słów po to, by ranić i krzywdzić. Używa swojej seksualności po to, aby wyrażać przemoc i przekazywać śmierć”³⁰.

„Dla każdego człowieka miłość jest jedyną drogą, która prowadzi do życia i szczęścia. Poza miłością znajdujemy jedynie śmierć i nieszczęście. W świecie ludzi istnieją zatem tylko dwie strony życia: ta, po której kochamy i ta, po której umieramy. To właśnie miłość nadaje sens naszemu istnieniu oraz sprawia, że mamy siłę, by mądrze kierować tym wszystkim, co niezwykłego jest w człowieku: ciałem i seksualnością, myśleniem i wrażliwością emocjonalną, sumieniem i bogactwem duchowym, wolnością i ideałami, zdolnością spotykania się z samym sobą, z drugim człowiekiem i z Bogiem”³¹.

I oto ks. Płoski konkluduje: „Miłość jest wręcz nieobliczalna! Kochać to wyjść poza siebie, dawać i przyjmować wszystko w imię Miłości dla tego, kogo się kocha. Miłość utożsamiamy często tylko z uczuciem. Tymczasem co innego jest kogoś lubić, czyli darzyć uczuciem i doznawać w ten sposób przyjemności; a co innego jest kochać, czyli chcieć czyjegoś dobra, ale ze względu na niego, a nie na swoją przyjemność. A to już wymaga decyzji, silnej woli, wytrwałości i konsekwencji. I właśnie dlatego Bóg mówi: będziesz miłował! Bez względu na okoliczności, samopoczucie, ochotę i cenę – kochaj! Bo możesz kochać, jeśli tylko chcesz kochać. Miłość jest bowiem także aktem woli. Bez tego byłaby

²⁹ T. Płoski, *Miłość żąda ofiary*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 1.01.–31.08.2008 *Duch Miłości*, Braniewo 29.03.2008 [512], Warszawa 2008, s. 136–138.

³⁰ T. Płoski, *Zostań z nami, Panie*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 30.10.–4.06.2006. *Święta Rodzina*, Komorowo-Ostrów Mazowiecka 30.12.2005 [87], Warszawa 2006, s. 240–242.

³¹ Zob. T. Płoski, *Miłosierdzie Boże trwa na wieki*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 22.04.–31.12.2007. *Zdecydować się na siebie nawzajem*, Warszawa 11.08.2007 [361], Warszawa 2008, s. 170–173.

niemożliwa i wszelkie ludzkie odniesienia, a przede wszystkim małżeństwo i rodzicielstwo byłyby niemożliwe. W Miłości trzeba być wyrozumiałym, trzeba umieć przeczekać. Kochać to przyjmować wady drugiego człowieka, by go cierpliwością zmienić. Przyjmować tak zwany trudny charakter, awantury. »Kochać, czego znieść nie sposób« (z wiersza *Po obu stronach*). Tylko ci się ranią, którzy najbardziej się kochają. Wobec obcych jesteśmy grzeczni, uczynni, wyrozumiali. Dlaczego się ranimy? Bo nie umiemy się kochać i nie sprawdzamy siebie. Ale kochać to nie tylko dawać, nigdy nie wybierać na siłę – także umieć przyjmować. Wydaje się, że przyjmować jest bardzo łatwo. Tymczasem przyjmowanie jest bardzo trudne. Przyjmować to zgadzać się na to, co nam dają, bez względu na to, czy nam się to podoba, czy nie. Nie myśleć o sobie, ale o tym, kto daje, by go nie urazić, choć wręcza nam niezręczny prezent. Właśnie dlatego u źródeł wszystkich zasad postępowania Bóg postawił miłość³².

Priorytetem w poznaniu aksjologicznym jest Bóg, bo to właśnie z niego wynikają postulaty aksjologiczne. I dlatego ks. biskup Płoki kryzys współczesnego człowieka widział w kryzysie przeżywania Boga, który wynika z kryzysu wartości. Rozumiejąc te zależności ks. biskup, postulował uczciwość wobec Boga, siebie i drugiego człowieka. Wtedy, jego zdaniem, człowiek doświadcza aksjologicznego poznania prawdy: prawdy o Bogu, o sobie, o drugim człowieku. Tylko w prawdzie, która istnieje w „głębi ludzkiego ducha” człowiek może odnaleźć odpowiedź na podstawowe pytania egzystencjalne³³. Jeżeli człowiek unika pytań, lub doświadcza negatywnych przeżyć poznawczych, i wtedy możemy mówić o kryzysie.

Realistyczna terapia aksjologicznego kryzysu wymaga repersonalizacji takich klasycznych wartości, jak: prawdy, dobra, sprawiedliwości, miłości, życzliwości, piękna, wierności, które osadzone na relacji z Bogiem pozwalają – zdaniem ks. biskupa Płoskiego – przeżywać człowiekowi relacje z drugim człowiekiem w przestrzeni społecznej.

Oznacza to, że aktywność człowieka nie jest bezprzedmiotowa i zawsze ukierunkowana jest na przeżywaną aksjologię. Człowiek, oprócz przeżywania wartości niższych (ekonomicznych i witalnych), odczuwa pragnienie realizowania wartości wyższych (poznawczych, estetycznych, moralnych). Człowiek wartości wyższe odczuwa dzięki swej wrażliwości na prawdę, dobro i piękno.

Jednak te wartości mogą być zafałszowane. Odpowiednikiem zafałszowania jest pojęcie resentymentu³⁴. Resentyment, według Schellera, to zafałszowa-

³² Ibidem [361], s. 170–173.

³³ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 32.

³⁴ Zob. T. Płoki, *Miłość żąda ofiary*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 1.01.–31.08.2008 *Duch Miłości*, Braniewo 29.03.2008 [512], Warszawa 2008, s. 136–138.

nie wartości: pod jego wpływem zaczyna się chwalić to, co nie ma wartości, a potępiać to, co jest cenne. Potępia się bogactwo, a wynosi ubóstwo, chwali się chorobę i krzywo patrzy na zdrowego³⁵. Przyczyną tak rozumianego resentymentu jest zazdrość. Jeśli czegoś nie można zdobyć i mieć, zaczyna się to poniżać, uznawać za niewartościowe, choć wcześniej się tego pragnęło³⁶. Odpowiednio poukładana hierarchia wartości i współcześnie jest cnotą rzadko spotykaną. Bez dobrze poukładanej hierarchii wartości wciąż będziemy narażeni na deprecjację własnego człowieczeństwa³⁷. Doświadczenie uczy, że rodzimy się, aby umrzeć, a jednak tak bardzo kochamy życie. Odczuwamy głód prawdy, dobra, sprawiedliwości i tego głodu w pełni zaspokoić nie możemy³⁸.

Max Scheler pisze, że rdzeń chrześcijańskiej etyki nie wyrósł na gruncie resentymentu, lecz na miłości, która jest ukierunkowaniem tego, co szlachetne ku temu, co nieszlachetne. W akcie znizania (kenozy) człowiek dorównuje Bogu. Im więcej daje, tym więcej otrzymuje, ale coś musi w nim obumrzeć.

Resentyment natomiast daje znać o sobie w postaci relatywizacji wartości. Człowiek nie umiejąc odczytać obiektywnego porządku wartości lub żyć według niego, mści się na samej idei wartości, odmawiając jej obiektywności, głosząc, że wszystkie wartości są subiektywne.

Widzimy więc, że miłość wymaga wewnętrznej przemiany, odnowy myślenia o nas samych z wartościami i przez wartości. Wejście na drogę przemiany zacząć trzeba od poznania siebie. Święty Augustyn uważał, że to początek drogi duchowej człowieka. Mówił: *scito te ipsum – poznaj siebie samego*. Trudno

³⁵ Resentyment polega na błędnym, wypaczonym stosunku do wartości. Jest to brak obiektywizmu w ocenie i wartościowaniu, a źródła jego leżą w słabości woli. Chodzi o to, że wyższa wartość domaga się większego wysiłku woli, jeśli chcemy ją osiągnąć lub zrealizować. Aby więc subiektywnie zwolnić się od tego wysiłku, aby przed samym sobą usprawiedliwić brak takiej wartości, pomniejszamy jej znaczenie, odmawiamy jej tego, co w rzeczywistości jej przysługuje, widzimy w niej wręcz jakieś zło, choć obiektywizm zobowiązuje do uznania dobra. Resentyment bliski jest lenistwu – jednej z wad kardynalnych. Św. Tomasz z Akwinu lenistwo (*acedia*) zrównuje ze smutkiem powodowanym świadomością trudności w realizowaniu dobra. Sam smutek jeszcze nie fałszuje dobra, a nawet pośrednio podtrzymuje on w duszy uznanie dla jego wartości. Resentyment idzie jednak dalej: nie tylko fałszuje obraz dobra, ale deprecjonuje to, co powinno zasługiwać na uznanie, aby człowiek nie musiał z trudem podciągać siebie do prawdziwego dobra, ale mógł „bezpiecznie” uznawać za dobro to tylko, co jemu odpowiada, co dla niego wygodne. Resentyment mieści się w mentalności subiektywistycznej: przyjemność zastępuje tu nadrzędną wartość.

³⁶ Zob. T. Płoski, *Miłość żąda ofiary*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 1.01.–31.08.2008 *Duch Miłości*, Braniewo 29.03.2008 [512], Warszawa 2008, s. 136–138.

³⁷ Zob. T. Płoski, *Miłosierdzie Boże trwa na wieki*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 22.04.–31.12.2007. *Bogaty przed Bogiem*, Warszawa 5.08.2007 [356], Warszawa 2008, s. 152–154.

³⁸ Zob. T. Płoski, *Miłość żąda ofiary*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 1.01.–31.08.2008. *Człowiek wielkiego serca i prawości*, Warszawa 18.04.2008 [532], Warszawa 2008, s. 189–191.

o wewnętrzną przemianę bez poznania prawdy o sobie, o tym, co tak naprawdę o sobie samym sądzę, jak myślę o swoim życiu.

Stąd też biskup Płoski wzywa do pracy nad doskonaleniem uczciwości człowieka³⁹. Traktuje uczciwość jako najbardziej podstawowy warunek wyjścia z każdego kryzysu. Na uczciwości bowiem oparte są wartości moralne. Tam, gdzie brakuje wartości moralnych, żaden kryzys — ani polityczny, ani społeczny, ani gospodarczy, ani religijny — nigdy nie zostanie przezwyciężony, zdaniem ks. biskupa⁴⁰. Moralnie wartościowy człowiek spełni dobrze wszystkie swoje obowiązki, a wówczas społeczeństwo może na niego liczyć, może darzyć go swoim zaufaniem i z radością korzystać z owoców jego pracy, wiedząc, że są one zawsze solidne⁴¹.

Zakończenie

Aksjologia ks. biskupa Tadeusza Płoskiego wynika z personalizmu, który jest chrześcijańską wizją człowieka. Filozofia doceniająca znaczenie człowieka jako bytu przekraczającego swoją skończoność i otwartego na metafizykę (np. myśl św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Blaise’a Pascala, Sørensa Kierkegaarda czy Karla Jaspersa). W personalizmie ks. biskupa Płoskiego, chrześcijanin nie traci niczego ze swej pełni osobistej, lecz przeciwnie — by móc ją posiadać i rozwijać, powinien odpowiadać na poznany wymiar aksjologiczny⁴².

Ks. biskup Płoski obszernie charakteryzował wartości, ale w jego dorobku naukowym i homiletycznym nigdzie nie znajdujemy definicji tego fenomenu. Możemy w tym aspekcie powołać się na rozumienie wartości przez Maxa Schellera, ale i ten filozof nigdzie nie podał, czym są wartości. Ksiądz Płoski czynił próby opisu i charakterystyki wartości, ale odrzucał aksjologiczny relatywizm Schellera, tym samym jego historyczne, społeczno-lokalne i indywidualno-osobiste znaczenie. Można zaryzykować twierdzenie, że wartości, o których mówił ksiądz Płoski implikują zwykle powinność, tj. obowiązek ich realizacji. Ks. biskup Płoski odnosząc się do hierarchicznej lokalizacji poszczególnych wartości, uważał, że decyduje ich trwała wewnętrzna niepodzielność, autonomia, relacja do ludzkiej osoby, stopień wewnętrznego zadowolenia z ich posiadania, a także

³⁹ Zob. T. Płoski, *Zostań z nami, Panie*, Nauczanie pasterskie Biskupa Polowego Wojska Polskiego. 30.10.2004.–4.06.2006. *Doświadczył trudów, przeciwności i zła*, Warszawa 11.12.2005 [85], Warszawa 2006, s. 234–237.

⁴⁰ Zob. ibidem, [85], s. 234–237.

⁴¹ Ibidem.

⁴² <http://www.persona.olsztyn.opoka.org.pl> (4.05.2013).

relacja do Wartości Najwyższej, tj. Boga. Można również zaryzykować twierdzenie, że ksiądz biskup Płoski, mówiąc o aksjologii, miał na uwadze jej personalistyczne i teocentryczny profil, który wyraża się w uznaniu człowieka za wartość samą w sobie, wyakcentowaniu miłości, która prowadzi do życia z Bogiem i w Bogu⁴³.

AKSJOLOGIA BISKUPA TADEUSZA PŁOSKIEGO

(STRESZCZENIE)

Aksjologia buduje świat postępu ludzkiego ducha, w którym wyraża się prawda, dobro, piękno, miłość, szacunek dla człowieka. Na te wartości wskazywał ks. biskup Tadeusz Płoski, widząc w nich możliwości przezwyciężenia i urzeczywistnienia dobra w świecie współczesnym. Treści, które wynikały z wartości, stanowią wykładnię realizacji ducha ludzkiego i żywego uczestnictwa człowieka w życiu Boga. Efektem przepojenia człowieka prawdą i dobrem oraz miłością jest zawsze wyjście człowieka z samego siebie, poza własne ciasne granice. Człowiek w uniesieniu duchowym poprzez świat aksjologiczny wychodzi z siebie, by żyć „powyżej” własnego poziomu, w przestrzeni samego Boga. Wewnętrzny dialog człowieka z Bogiem znajduje odzwierciedlenie w zewnętrznej rzeczywistości człowieka. Zewnętrzne oznaki są dramatyczne, bo to walka dobra i złem. Jednakże ks. biskup Płoski nie nakazuje człowiekowi walczyć ze złem, ale budować w sobie przestrzeń dobra tak, aby dobro mogło „rodzić” dobro, a tym samym zmniejszać i przezwyciężać oddziaływanie obszaru zła. W ten sposób kształtuje się szacunek dla godności człowieka. Życie z Bogiem to życie w Bogu, które wynika z życia duchowego człowieka; nie prowadzi do walki z człowiekiem, ale ze złem, które dzieje się z jego przyczyną.

AXIOLOGY OF BISHOP TADEUSZ PŁOSKI

(SUMMARY)

Axiology builds a world of progressive human spirit, in which truth, goodness, beauty, love and respect for another man are expressed. These values were described by Bishop Płoski, who saw in them as an opportunity for balancing and fulfilling goodness in contemporary world. The essence which arises out of virtues is an interpretation of the fulfilment of the human spirit and the active participation of man in God's life. A man imbued with truth, goodness and love always goes beyond himself, overcoming his narrow limits. A spiritually uplifted man goes beyond himself through the world of axiology to live "above" his own level, in the space of God Himself. An internal dialogue of the man with God is reflected in the external reality of man. External manifestations are dramatic because it is the fight of good against evil. However, Bishop Płoski does not tell a man to fight evil, but to build the space of goodness in oneself so that goodness can expand the space for fulfilling goodness, thereby reducing and counteracting the impact of the space of evil. Thereby, a man manifests his respect for another man, respects him, but fights not against the man, but against the evil that he builds. Life with God is life in God, which arises from the spiritual life of man.

⁴³ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 105.

DIE AXIOLOGIE VON BISCHOF TADEUSZ PŁOSKI

(ZUSAMMENFASSUNG)

Axiologie erbaut im menschlichen Geist ein Reich des Vorwärtstrebens. Wahres, Gutes, Schönes, Liebe und Achtung gegenüber dem Mitmenschen schaffen sich ihren Raum. Der Bischof und Pfarrer Płoski schaute auf die o.g. Werte und sah in ihnen die Möglichkeit, in der heutigen Welt das Böse zu überwinden und das Gute zu verwirklichen. Inhalte, die auf Wertegrundlagen stehen, sind ein Fürsprecher für die Verwirklichung des menschlichen Geistes und für die lebendige Teilnahme des Menschen am Leben Gottes. Ein Ergebnis des Erfülltseins von menschlicher Wahrheit, von Gutem und Liebe ist immer das Herausgehen des Menschen aus sich selbst, aus den eigenen engen Grenzen. Der Mensch geht in seinem geistigen Fasziniertsein mittels der axiologischen Welt aus sich heraus, um schließlich „höher“ als sein eigenes Niveau zu leben, in einem nur Gott zugehörigen Raum. Der innere Dialog des Menschen mit Gott spiegelt sich in der äußeren Realität des Menschen wider. Die äußeren Anzeichen mögen dramatisch sein, denn es kämpfen Gut und Böse miteinander. Allerdings erlegt Bischof Płoski nicht dem Menschen den Kampf mit dem Bösen auf, sondern er fordert vom Menschen, in sich selbst einen Raum für das Gute zu schaffen. Auf diese Weise kann das Gute von allein seine Verwirklichungsstätte ausbauen und gleichzeitig den Anteil des Bösen verringern und dieses schließlich verstoßen. Der Mensch bringt in diesem Fall Achtung für die Würde des Menschen auf und kämpft nicht mit dem Menschen selbst, der Böses tut, sondern direkt mit dem Bösen, das dieser schafft. Ein Leben mit Gott ist ein Leben in Gott, das sich aus dem geistigen Leben des Menschen ergibt.

Denys Svyrydenko

Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty

Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa w Kijowie

Потенциал трансгрессивной педагогики в процессах имплементации идей академической мобильности

Słowa kluczowe: mobilność akademicka, szkolnictwo wyższe, globalizacja, granica, pedagogika transgresyjna, transgresja.

Keywords: academic mobility, globalization, higher education, margin, transgressive pedagogy, transgression.

Schlüsselworte: die Akademischemobilitätakt, die Hochausbildung, die Globalisierung, die Grenze, die transgressive Pädagogie, die Überschreitung.

Понятие «глобализация» активно используется в современном научном и обыденном дискурсах, его используют при попытках обозначить процессы культурной, политической, экономической интеграции и унификации, объективной предпосылкой для возникновения которых послужило становление информационного общества, развитие средств коммуникации и т.д. Сфера высшего образования в Украине и всем мире пытается реагировать на распространение глобализационных тенденций, ощущая их объективность и необходимость создания эффективных инструментов жизнедеятельности в условиях фундаментальных социальных преобразований. Нормативная база сферы высшего образования Европы закономерно выдвигает академическую мобильность на роль фундаментальной основы существования международного пространства высшего образования.

Присоединившись к Болонским договоренностям, украинская система высшего образования проводит деятельность по качественному

вхождению в Европейское пространство высшего образования (ЕНЕА – European Higher Education Area), потому теоретическое обоснование процессов имплементации идей академической мобильности является одной из главных задач, а ее решение способствовало бы вхождению в ЕНЕА на правах полноправного участника и стратегического партнера. Модернизация в сфере высшего образования может стать качественным инструментом для создания условий формирования полнофункционального члена глобального общества, ориентируясь в качестве образовательного идеала на образ человека новой формации, носителя мировоззрения, знаний, навыков и компетенций, адекватных современным социальным запросам.

Для нашего исследования важно отметить, что современная философия образования считает гибкость мышления в качестве одного из главных признаков полнофункциональной личности, а именно: «Полнофункциональный, философски воспитанный человек способен к постоянному саморефлексирующему контролю, к самоперестраиванию, он сознателен и саморефлексируем, может истолковывать, учитывать и оценивать влияние изменений внешнего мира, адекватно реагируя на них гибкими изменениями собственного внутреннего естества»¹. В нашем исследовании мы ставим задачу анализа процессов трансформации личности при погружении в иную академическую среду и культуру в целом. В качестве основной гипотезы исследования мы выдвигаем тезис, что академическая среда имеет большой потенциал для трансформации профессиональной и личностной компонент студента при использовании подходов такого современного направления в педагогике, как трансгрессиивная педагогика.

Говоря о мобильности, гибкости как о сущностных признаках современного человека, Л. Горюнова пишет о ситуации, когда неудовлетворенность наличным бытием создает ситуацию неопределенности для человека, а разрешение этой ситуации может быть следующим: «У человека возникает желание изменить себя и он проявляет активность. Момент принятия на себя ответственности и решительности относительно изменения себя и ситуации – это переход в позицию человека, который выстраивает свою жизнь и свою деятельность. В данном переходе проявляет себя мобильность человека»². Нам кажется про-

¹ *Філософія освіти: Навчальний посібник*, Ред. В. Андрущенко, І. Передборської, Київ 2009, с. 28.

² Л.В. Горюнова, *Профессиональная мобильность специалиста как проблема развивающегося образования России*, Ростов-на-Дону 2006, с. 128.

дуктивным анализ процессов трансформации личности в ходе образовательной коммуникации.

Исследователь Л.Горюнова, анализируя процессы изменений личности в академической среде, находится на позициях необходимости включения механизмов внутренней мобильности студента для возможности раскрытия студентом своего внутреннего потенциала: «Любой опыт может стать основой для трансформирования самого себя... В данном слове приставка «транс» указывает на выход вне себя – на горизонт, на предел, на свой *telos*, крайность, которая руководит процессом трансформирования. Человек, становясь собой, становится другим»³. Резюмирует свой тезис исследователь следующим образом: «Быть мобильным – это, прежде всего, владеть техникой конструирования себе у непредсказуемых ситуациях. Образование должно научить молодого специалиста проявлять свою профессиональную социальную мобильность в проблемных полях»⁴.

Образовательный процесс должен быть наполнен значительными для личности студентов событиями, которые способствуют освоению студентами нового инновационного опыта познания мира, науки, себе; среди этих событий важное место занимают спонтанные события, которые вызывают изменения в повседневной реальности, когда реальность, которая имеет повседневное значения и соответствует ожиданиям, уступает место новому опыту, который не имел прецедента в опыте субъектов⁵.

Мы солидарны с описанным выше подходом, утверждая, что именно события такого плана, которые моделируют инновационный опыт, определяют сущность образовательного влияния на внутренний мир личности. Именно при таких условиях возможно формирование члена общества нового типу инструментами высшего образования: универсального, многоязычного, толерантного, способного к инновационной деятельности, перемене места работы и жизни, всесторонне образованного и поликультурного. Академическая мобильность в данном контексте выступает важным фактором включения личности в процессы продуктивной межличностной коммуникации, в рамках которой происходит выход за пределы личных культурных и научных традиций, а личность приобщается к достижениям мировой культуры, раскрывая свой потенциал в качестве члена глобализированного общества. Соответственно, включение личности в академическую мобильность предполагает интенсивную интеракцию с иной культурой

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, с. 132.

в целом и академической средой в частности. Академическая мобильность предоставляет возможность, с одной стороны, получить определенный академический опыт и развить свои компетенции в качестве специалиста в конкретной сфере, с другой стороны, что не менее важно, приобщиться как к достижениям академических систем (академических традиций), так и к культурному горизонту других стран.

Анализ очерченной выше проблематики вводит в контекст исследования вопрос о том, насколько качественно будут происходить трансформации личности в иной академической среде, какие педагогические условия способствуют выходу студента за рамки имеющихся пределов и т.д. Согласно выдвинутой гипотезе, методологические подходы трансгрессивной педагогики способны активизировать процессы раскрытия личности в образовательном процессе, осуществлять выход за пределы имеющихся ограничений в знаниях и ценностях. Считаем необходимым проанализировать базовые идеи современной педагогической стратегии, представляющей научный и практический интерес у исследователей Европы и США, в том числе и Польши.

Исследователь О. Заболотная определяет трансгрессивную педагогику следующим образом: «Трансгрессивная педагогика (от англ. *transgression* – нарушение, выход за предел) – направление в современной педагогике, которое зародилось в 70-х годах XX века на грани экзистенциальной психологии и феноменологии (Р. Мэй, Л. Бинсвагер, А. Сторч, М. Бос, Дж. Бетли, Р. Кун и др.) и гуманистической педагогики и психологии (А. Маслоу, К. Роджерс и др.)»⁶. Также под трансгрессивной педагогикой понимается направление альтернативной педагогики, направленное на выявление интеркультурных механизмов формирования социокультурного опыта индивида, изучения практики создания интеркультурных ценностей для преодоления человеком пределов своих возможностей с целью самоактуализации и самореализации человека в жизни⁷.

Под понятием трансгрессии представители трансгрессивной педагогики понимают некое экзистенциальное состояние в образовательном процессе, обусловленное изменением индивидом внутренних

⁶ О. Заболотна, *Трансгресивна педагогіка як теоретичне джерело шкільної альтернативної освіти у країнах ЄС*, Науково-педагогічна спадщина О.А. Захаренка як джерело виховання молодого покоління: матеріали X Міжнар. ювіл. Захаренк. пед. читань, 2 II 2012, Черкаси, Ред. Т.М. Десятков, О.А. Біда, Л.Ю. Вовкочин, Черкаси 2012, с. 29.

⁷ О. Заболотна, *Поняттєво-термінологічний інструментарій порівняльно-педагогічного дослідження шкільної альтернативної освіти*, Збірник наукових праць Уманського державного педагогічного університету, Ч. 2, 2013, с. 141.

идентификационных детерминант, расширением собственного опыта путем включения в него другого социокультурного и смыслового поля⁸. Стратегия предельной педагогики базируется на трансгрессивной модели понимания человека, когда жизнь человека та его развитие детерминировано тремя компонентами (действие, личность и среда), которые взаимно обуславливают одна другую. В образовательном процессе, по мнению одного из основных теоретиков трансгрессивной педагогики Г. Жиру, необходимо создание педагогических условий, в которых студенты преодолевают свои пределы, становясь трансгрессорами для познания Иного, в процессе чего оформляются новые идентичности на пересечении различных культурных ресурсов⁹. Г. Жиру пишет, что трансгрессивная педагогика выступает против преподавания как трансляции знания, против того, что Пауло Фрейре называл «накопительным образованием», выступает против обучения, основанного на вуайеристском потреблении текстов¹⁰.

Конструктивный переход к правильному образованию П. Фрейре, как один из идеологов трансгрессивного образования, видит в переходе от монологического (сухая трансляция знаний учителем) к диалогическому взаимодействию в системе «учитель-ученик», которая бы дистанцировалась от субъект-объектной интеракции, реализуя принцип субъект-субъектного взаимодействия: «Образование состоит в познавательной деятельности, а не в передаче информации... Практика проблемно-ориентированного образования исходит из представления о том, что противоречие учитель-ученик можно преодолеть. Диалоговые отношения – неотъемлемы для реализации способности действующих лиц процесса познания сотрудничать в исследовании того же самого познавательного объекта – невозможны в других условиях»¹¹. Пауло Фрейре сформулировал базовые принципы педагогики нового типа, а именно: партисипаторность («включенность» в учебный процесс, интерактивность, кооперативность); «ситуативность», контекстуальность (создание знания, которое является релевантным для опыта тех, кто учится); демократичность и мультикультурность (преодоление иерархий, приобщение к образовательному процессу разных слоев населения, содействие равенству); десоциализация (критический подход к домини-

⁸ Ibidem, *Трансгресивна педагогіка як теоретичне джерело шкільної альтернативної освіти у країнах ЄС*, с. 29.

⁹ Г. Жиру, *Гранична педагогіка і постмодерністські політики*, в: *Гендерна педагогіка: Хрестоматія*, Ред. В. Гайденко, Пер. з англ. В. Гайденко, А. Предборської, Суми 2006, с. 81.

¹⁰ Ibidem, с. 84.

¹¹ П. Фрейре, *Педагогіка пригноблених*, Пер. О. Дем'янчук, Київ 2003, с. 61.

рующим стереотипам, отказ от нудного монотонного преподавания и переход к диалогу); ориентация на исследования (преподаватель изучает студентов, студенты исследуют материал); ориентация на действие (как изменить властные отношения, какие выбрать пути для социальных изменений)¹².

Мотивационная сторона трансгрессивного подхода в педагогике описана М.Гитлингом следующим образом: «Трансгрессивная деятельность регулируется законом роста: достижение цели усиливает мотивацию к осуществлению следующих шагов, связанных с выходом за привычные границы... Выход за привычные познавательные и межличностные границы, осуществление нетрадиционных и творческих функций, таких как исследование природы или борьба за власть, приносят удовлетворение независимо от того, чем они закончатся – успехом или поражением. Этот факт повышает мотивацию осуществлять такого рода деятельность»¹³.

Сам по себе термин трансгрессия в философии описан следующим образом: «Трансгрессия – один из наиболее значительных и ёмких концептов современной философии, который представляет собой феномен перехода предела между возможным и невозможным, «пределный опыт», опыт невозможного... Трансгрессия занимает в современной философии то место, которое принадлежало трансцендентному и трансцендентальному в классическую эпоху»¹⁴.

Говоря о применимости идей трансгрессивной педагогики при имплементации идей академической мобильности, отметим, что часто в поле зрения исследователей не попадает вопрос о том, какие мировоззренческие установки руководят личностью при смене учебного заведения на определенный срок, какие именно результаты студент надеется получить в результате осуществления акта мобильности и т.д. С нашей точки зрения, пересечение границ, смена места учебы, соблюдение требований кредитно-трансферной системы (ECTS) и т.д. являются только внешними, формальными признаками участия в программах академических обменов, за пределами которых остаются вопросы оценки качества трансформаций личности, которые произошли в результате её погружения в иную академическую среду.

¹² В. Гайденко, *Критична педагогіка Пауло Фрейре*, в: *Гендерна педагогіка: Хрестоматія*, Ред. В. Гайденко, Пер. з англ. В. Гайденко, А. Предборської, Суми 2006, с. 75.

¹³ М. Гитлинг, *Атрибуты трансгрессии в педагогике*, Alma Mater 3 (2003), с. 38.

¹⁴ В.Я. Погрібна, *Сучасна раціональність як сукупність стратегій трансгресивного*, в: *Інтелект, особистість, цивілізація*, Вип. 11, Темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. пробл. Донец. нац. ун-т економіки і торгівлі ім. Михайла Туган-Барановського, Донецьк 2013, с. 213.

Примером попытки качественной оценки успешности акта академической мобильности может послужить следующая позиция: критерием качества осуществления акта академической мобильности может служить прирост эвристического потенциала личности. Речь идет о том, что став участником программы академического обмена, студент осуществил качественное обновление своих знаний, навыков и компетенций (знакомство с достижениями других научных школ и направлений; развитие языковых компетенций; усвоение альтернативных методологических подходов; содержательный обмен академическим опытом; знакомство с другой культурой и т.д.), которое позволило открыть для студента новые горизонты творческого поиска в предметной сфере. Если же личность оставалась закрытой, а трансформации не имели место, то академическая мобильность не может считаться настоящей, с нашей точки зрения. Открытость личности является необходимым условием глубинного погружения студента в другую культуру и образовательную среду, к тому же, она является неотъемлемым условием осуществления актов трансгрессии в образовательном процессе: «В случае трансгрессивной концепции личность предстает открытой системой, которая взаимодействует с внешним миром и деятельностью индивида. При этом она трактуется в качестве когнитивной системы, связанной с переработкой информации, наблюдением, фантазией, запоминанием, мышлением. Воля (как система управления) выполняет функции руководителя и регулятора»¹⁵.

Трансгрессивная педагогика позволяет придать пребыванию студента в другой академической среде более продуктивный характер, осуществить качественное обновление его сущностных и профессиональных качеств, развить способности к эвристичному (творческому), гибкому мышлению. Касательно этого типа мышления Н.Карамышева пишет следующее: «Эвристика мышления – это процесс движения мысли вариативно, то есть поиск разных вариантов в познавательных ситуациях и определение оптимального варианта; это процесс построения альтернатив; это отсутствие строгой детерминированности процесса мышления законами логики, например, их нарушение, вследствие чего может возникнуть какой-то непредвиденный, но интересный результат; это нестрогое выведение одного высказывания из другого (вывода из предпосылок), вследствие чего предпосылка может быть альтернативной, гипотетичной; это возникновение «логических прыжков» с мыслительном процессе»¹⁶.

¹⁵ М. Гитлинг, *Атрибуты трансгрессии в педагогике*, Alma Mater 3 (2003), с. 37.

Заклучение

Высшее образование с помощью широкого спектра инструментов, особенное место среди которых занимает академическая мобильность, должно готовить молодежь, способную выполнять новые роли в обществе, быстро принимать решения в соответствии с социальными запросами глобализованного общества, а жизненная успешность каждого студента будет зависеть не только от того, как он овладел уровнем образованности, но и от уровня развития своих личностных качеств, таких как мобильность мышления, умение адекватно и содержательно реагировать на высокую социокультурную динамику, трансформировать себя в соответствии с ней.

Успехи в реализации глубинных реформ в образовательной сфере находятся в прямой зависимости от направленности обновленной образовательной системы на удовлетворение нужд и актуализацию потенциала личности в процессе обучения, конструируясь с учетом тенденций глобализации образования, а значит и академической мобильности.

Реализация программ академической мобильности может носить более качественный характер, если в них будут актуализироваться современные педагогические стратегии, направленные на содержательное преобразование личности в академической среде. Одной из таких стратегий является трансгрессивная педагогика. Пребывая в другой академической среде в результате акта академической мобильности, личность должна быть ориентирована на раскрытие своего потенциала и трансгрессию своих пределов, с одной стороны; с другой стороны, на неё должно производиться педагогическое влияние трансгрессирующего характера, способное придать акту академической мобильности содержательный характер, повышая эвристический потенциал личности.

POTENCJAŁ TRANSGRESYJNEJ PEDAGOGIKI W PROCESACH IMPLEMENTACJI IDEI MOBILNOŚCI AKADEMICKIEJ

(STRESZCZENIE)

W artykule podjęto próbę analizy możliwości zastosowania transgresyjnej pedagogiki jako podstawy procesu edukacyjnego, odbywającego się w realizacji indywidualnego aktu mobilności akademickiej. Wykazano, że nowoczesna dynamika społeczno-kulturowa wymaga od osobowości poszczególnych umiejętności, m.in. mobilności wewnętrznej, elastyczności, zdolności do przekształcania się w ciągle zmieniającym się świecie. W artykule również wykazano, że pedagogika transgresyjna,

koncentrująca się na rozwoju osobowości, pozwala na zwiększenie wewnętrznych zmian osobistych i zawodowych po zanurzeniu się w innym środowisku akademickim. Indywidualizm może angażować się w jakościowej interakcji z inną kulturą, tym samym rozwijając swój światopogląd. Mobilność akademicka traci swój sens, jeśli realizowana jest bez aktywnej komunikacji z przedstawicielami innego środowiska akademickiego i kultury w ogóle.

THE POTENTIAL OF TRANSGRESSIVE PEDAGOGY AT THE PROCESSES OF ACADEMIC MOBILITY IDEAS IMPLEMENTATION

(SUMMARY)

The potential of transgressive pedagogy as a strategy of education process at academic mobility act is analyzed at publication. It is showed that modern social-cultural dynamics needs personalities with advanced level of internal mobility, flexibility and skills of self-transformation according to changeable social environment. It is demonstrated that transgressive pedagogy which is focused on personality development and overcoming of available being can increase level of internal and professional changes at academic mobility acts. Also this strategy can organize qualitative interaction with another culture and develop student's world-view. The thesis is substantiated that academic mobility loses its meaning without active substantial communication with representatives of another academic environment and culture as a whole. Having no substantial communication student hasn't changed one's knowledge, skills, competencies and heuristic potential of personality doesn't increase.

DAS POTENTIAL DER TRANSGRESSIVEN, PÄDAGOGIE IN DEN UMSETZUNGPROZESSE DIE IDEEN DEM AKADEMISCHE MOBILITÄT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel hat Potentialbenutzung die transgressive Pädagogie als basis den Ausbildungsprozeß anläßiert, der sich den Akademischemobilitätakt durch Verwirklichung der Person erfüllt. Dabei zeigt es, dass die moderne soziokulturelle Dynamik von Person die Internemobilität der Fertigkeiten, die Flexibilität, die Fertigkeit zur Transformation in der kontinuierlich verändernden Welt fordert. Im Artikel zeigte es, dass die transgressive Pädagogie, die sich auf Personentwicklung und von Grenzen des Vorhandensein orientiert sind, lässt der Tief die Inner der personliche und professionelle Veränderungen steigern, bei Eintauchen im anderen akademischen Raum, trit in Qualitätinteraktion mit andere Kultur ein, entwickelt sich seine Weltanschauung. Ein These wird begründet, dass Akademischemobilität sein en Sinn verliert, wenn es ohne active sinnvolle Kommunikation mit den Vertretern des anderen akademischen Raum und Kultur allgemeine erfüllt habe, wenn sinnvolle Wissenveränderungen, Fertigkeiten, Kompetenz und Personweltanschauung nicht stattfinden sei, und Heuristikpotenzial des Person nicht zunimmt.

Sergiusz Terepishchyi

Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty

Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa w Kijowie

Оппозиционные принципы и аргументы антиглобализма: мир перед угрозой кризиса

Słowa kluczowe: globalizacja, komunikacja, glocalizacja, wolność rynku, globalna ekonomia, sprawiedliwość, polaryzacja, unifikacja.

Keywords: globalization, communication, "glocalization", freedom, global economy, justice, polarization and unification.

Schlüsselworte: die Globalisierung, die Kommunikation, die Glocalisation, die Freiheit des Marktes, die Globalwirtschaft, die Gerechtigkeit, die Polarisierung, die Unifizierung.

Уплотнение связей в мировом сообществе, возникновение общих проблем, точек соприкосновения интересов демонстрирует результат качественно нового явления общественной унификации, которое взяло свое начало во второй половине XX века и продолжается до сих пор. Исключительное положение современного человека по сравнению с его предшественниками из других эпох состоит в том, что его восприятие явлений черпается не только из ближайшей окружающей действительности, а вытекает из всего мирового разнообразия информации. Современный индивид – это глобальное существо, погруженное в мировую культуру и напрямую зависимо от состояния мировой экономики. Ведь даже на обыденном уровне: в выборе музыкальных и кинематографических предпочтений, в пользовании товарами и услугами, изучении языков т.п. мы сталкиваемся с необходимостью понимания «чужого», иностранного. Понимание реальности, которой раньше можно было избежать.

Эти тенденции являются ярким примером гиперболизации коммуникативных отношений между членами одного вида – людьми.

Понятие человечества отныне является не просто абстрактным наименованием всей совокупности *homo sapiens*, эта реальность показывает возникновения общих интересов на планетарном уровне¹. Безусловно, свободное развитие либерально-капиталистических отношений стало основополагающим в вопросе становления тенденций глобализации. Расширение планетарных «сверх-компаний» требовало поиска новых рынков сбыта, рынков труда и источников ресурсов. Как следствие возникают транснациональные компании, которые стали одним из главных предметов критики современных борцов с экономической дискриминацией².

Очевидно, что наряду со многими преимуществами выхода человечества на глобальный уровень коммуникации и обмена, достаточно весомыми и сложными остаются и множество проблем, которые возникают вслед за этим. Поэтому, весьма актуальным является на данный анализ сущности явления глобализации и его деформационного воздействия на социальную систему современности. Ведь глобализация – это не процесс, который только начинает свое становление. Как отмечают широко известные английские социологи Майк Фазерстоун и Скот Леш в своей совместной работе «глобализацию нельзя больше рассматривать как теорию возникающую, о ней уже можно говорить как о «возникшей»³. Леш писал об этом и в других своих работах⁴.

Наиболее явной причиной нарастания унификационной тенденций в современном пост капиталистическом обществе есть количественное увеличение коммуникативных связей между различными открытыми социальными системами, что в определенный момент непременно должно привести к качественным трансформациям. Как следствие, создание «метаструктур» – социальных сверхсистем, которые представляют собой наднациональные, поликультурные и трансграничные новообразования.

Про опасность глобализационной безнравственности пишут много известных исследователей. В частности, французский философ Ж. Деррида достаточно четко сумел подчеркнуть необходимость интеллектуального коллективного контроля над этим, сейчас неконтролируемым интегра-

¹ В.А. Лекторский, *Трансформации в современной цивилизации: Постиндустриальное и постэкономическое общество*, 1 (2000), с. 87–98.

² Е. Гидденс, *Социальные изменения в современном мире. Глобализация социальной жизни*, http://society.polbu.ru/giddens_sociology/ch151_i.html (30 I 2014).

³ М. Фазерстоун, *Глобальные модерности*, Киев 2008, с. 17.

⁴ С. Леш, *Социология постмодернизма*, пер. з англ. К. Коненко, Львов: Кальвария 2003, сс. 344.

ционным процессом, который становится возможным благодаря осуществлению «действительной универсализации», что «освобождает саму себя от своих собственных корней или исторических, географических, национально-государственных ограничений и, в то же время, вне всякой благосклонности (а привязанность есть акт веры) наилучшим образом сохраняет память об этом наследии и борется против проявлений неравенства и гегемонии, гомо-гегемонизации»⁵. Наряду с освобождением политиков, экономистов, интеллектуалов от границ, которые сковывают наши возможности, должна быть осознана необходимость моральной рефлексии над происходящими, с целью предотвратить углубление пропасти между богатыми и бедными, грамотными и не грамотными, свободными и поработоченными. Такое регулирование должно стать сознательным актом воли каждого гражданина «нового мира».

Выдающийся немецкий социолог, профессор мюнхенского университета У. Бек, в своей книге «Что такое глобализация?» довольно метко оценивает проблемы и последствия, которые ставит перед нами это новое для нашего сознания явление. Противостояние капитализма и социализма – достаточно легкая и четкая характеристика глобальной политической игры конца прошлого века. С падением советской сверхдержавы многие из социологов и политологов стали говорить о забвении политики, о ее растворении в экономике капитализма. Однако, как отметил У. Бек, глобализация является новым витком в истории политической деятельности мира. Вообще, «слово «глобализация» говорит не столько о забвении политики, сколько о том, что политическое вырывается за категориальные рамки национального государства и даже из ролевой схемой того, что считалось «политическим» и «не-политическим» действием»⁶. Новейшие политические тенденции по-прежнему далеки от политики реальности, что, в свою очередь, растворяет ее в потоке глобальной информации. Информированность является одной из главных прерогатив активной межгосударственной власти, разведка и СМИ приобретают глобальное значение.

Поэтому для Бека глобализация – это политизация всех сфер жизни народов и социальных классов, которые отныне должны выдвигать оппозицию не национальному врагу (буржуа, монарху, феодалу), а межнациональному (транснациональные компании, военные блоки, организации). «Почему глобализация означает политизацию? Потому что при-

⁵ Ж. Деррида, *Глобализация. Мир. Космополитизм*, 2 (2004), с. 125–140.

⁶ У. Бек, *Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию*, пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника, Москва 2001, с. 9.

ведение в действие механизма глобализации позволяет предпринимателям и их объединениям отвоевать у демократически организованного капитализма свободу действий, сдерживаемую политикой социального государства. Глобализация делает возможным то, что, пожалуй, всегда было скрыто присутствует в капитализме, но на стадии его укрощения социальным демократическим государством оставалось замаскированным: предприятия, особенно работающие в глобальном масштабе, играют ключевую роль не только в организации экономики, но и общества в целом – хотя бы уже «только» потому, что они в состоянии отбирать у общества его материальные ресурсы (капитал, налоги, рабочие места)⁷.

Возможность капиталистических предприятий концентрировать в своих руках ресурсы, которые теперь не имеют границ, дает этим организациям весомые рычаги влияния на политику отдельных регионов. Национальная продажа тендеров на добычу материальных ресурсов межнациональным гигантам, является лишь симуляцией реального положения дел – ресурсы потеряли статус государственной и народной монополии, в том числе трудовые. Политически экономическая оппозиция таким властным структурам еще не успела сформироваться, поэтому на данный момент они являются чрезвычайно опасными. Если раньше эксплуатируемый класс противостоял национальным доминантам – феодалам, буржуа, внутренним бюрократам, то теперь это противостояние переносится на межнациональный уровень, где оппозицию транснациональным компаниям, военным блокам, и экономическим союзами-монополиям не в состоянии составить никто. Следовательно, чрезвычайно весомой становится необходимость политического регулирования экономико-властной диффузии, которая открывает новые горизонты эксплуатации, неравенства и гегемонии.

Постмодернизм, который своим существованием утверждает провал проекта модерна, привел к ослаблению социальных связей прошлого вследствие индивидуализации и «святой веры» в прогрессивность науки. Было потеряно коллективное сознание Европы, и отныне оно как никогда нуждается в реанимации. «Экономическая глобализация лишь завершает в этой мрачной перспективе то, что постмодернизм готовил в интеллектуальной сфере, а индивидуализация в политической – распад модерна. Диагноз звучит так: капитализм не нуждается в труде и плодит безработицу. В результате распадается исторический союз между рыночной экономикой, социальным государством и демократией, который до сих

⁷ Ibidem, с. 10.

пор спланировал проект модерна»⁸. Демократия удаляется от капитализма и вызывает волну социальных, политических и экономических кризисов. Глобализационные вызовы – это, в первую очередь, вызовы демократическим режимам прогрессивных стран мира. И пока ситуация не имеет решения в странах-грандах, на периферии эта цель остается не более чем далекой перспективой.

В рамках глобализации разрушается не только структура мышления индивидов, но и структура национального государства. Транснациональные корпорации в своих новых возможностях берут на себя именно функции мировой власти. Эти компании «максимизируют свои прибыли и в результате этого отбирают в развитых, социально ориентированных государствах и государствах всеобщего благоденствия властные и организационно-структурные возможности, причем происходит это не обязательно осознанно ... Решающий и новый момент состоит не в том, что транснациональные предприятия размножаются..., а в том, что они в ходе глобализации оказываются способными сталкивать национальные государства друг с другом»⁹.

Апеллируя к Бауману¹⁰, Бек подчеркивает тенденцию к поляризации богатства и бедности в мировом обществе, которая является следствием «отставание политики» от сверхстремительного развития глобальной экономики. Но в то же время в транснациональном обществе распадается локальная мораль: исчезают сферы в которых бедных можно назвать нашими бедными, а богатых нашими богачами. Имеется в виду утверждение, согласно которому глобализация стирает последнюю общность существовавшую между богатыми и бедными – национально-государственную.

Однако каким образом пропасть социального обеспечения становится возможной? Ответ на этот вопрос, по мнению Бека заключается в том, что, как бы это не парадоксально звучало, из общества труда исчезает сам труд. По этому поводу он приводит довольно интересную цитату одного из руководителей известного автомобильного концерна: «Будущее труда выглядит на нашем предприятии следующим образом, – сказал представитель компании БМВ и провел крутую нисходящую линию, которая начинается 1970 годом и заканчивается в 2000 году на нулевой отметке. – Это, разумеется, преувеличение, и таким образом представлять положение дел общественности нельзя. Но производство

⁸ Ibidem, с. 21–22.

⁹ Ibidem, с. 118.

¹⁰ Z. Bauman, *Society under Siege*, London 2003, cc. 256.

растет в таких масштабах, что мы можем изготовить все больше автомобилей, тратя на это все меньше труда. Чтобы сохранить занятость хотя бы на нынешнем уровне, нам пришлось бы непомерно расширять рынки сбыта. Шанс сохранить имеющиеся рабочие места останется только в том случае, если мы будем продавать БМВ во всех уголках планеты»¹¹. Реальность современного капитализма – это рост безработицы, который непосредственно или косвенно касается всех сфер общественного бытия. Социальное устройство, которое было построено на труде, и отражено в классической политэкономии, отныне все меньше нуждается именно в труде. Капитализм и ценность товаров становятся самобытными.

Как следствие, Бек выдвигает чрезвычайно интересное предложение, которое должно заключаться в реконструкции основ демократии. «Глобальный капитализм снимает с себя ответственность за занятость и демократию, подрывает собственную легитимность. Не дожидаясь, пока новый Маркс разбудит Запад, необходимо использовать давно назревшие идеи и модели для создания измененного варианта общественного договора. Следует заново обосновать будущее демократии по ту сторону общества труда»¹². Попытка передовых постиндустриальных стран решить эту проблему средствами частной занятости, или налоговых льгот работодателям не дают в сущности никаких результатов, а только усугубляют и без того тяжелую ситуацию. Как отмечает Бек, речь идет уже не о борьбе за сохранение труда, а о перераспределении безработицы. Смещении формы труда (неполный рабочий день, сезонная работа) официально декларируются как занятость, хотя на самом деле они являются лишь официальным откладыванием признание того факта, что безработица становится нормой существования.

Главная трагедия современного капитализма не о том, что он настолько ярко лишается трудовой основы, а скорее в том что «он блокирует инициативу, направленную на выработку нового общественного договора»¹³. В ряде косметических изменений отдельных государств давно уже кроется необходимость транснациональных реформ, призванных сформировать новую систему взаимодействия демократии и капитализма, которая давала бы возможность больше справедливо

¹¹ У. Бек, *Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию*, с. 108–109.

¹² Ibidem, с. 109.

¹³ Ibidem, с. 115.

распределять доходы на глобальном, а не только национальном уровне. Ведь накопление благ отдельным классом «сверхпредпринимателей» уже давно «зависает над границами» и является проблемой не так отдельных государств, как целой планеты. Большое значение в этой ситуации получили пост капиталистические деньги, которые отныне не имеют эквивалентов, или скорее они эквивалентны наличию самих денег. То есть стоимость денег теперь в значительной степени зависит от того, в каком количестве они концентрируются в руках узкого класса людей. Прогрессивные уравнивания денежного богатства между бедными и богатыми членами общества, в таком случае, приводит к падению ликвидности денег, дает дополнительные возможности посткапитализму удержать свои позиции в мировой экономике не уступая вопросам справедливости.

Уже упомянутый нами в интерпретации Бека исследователь глобализационных процессов Бауман в достаточно глубокой форме рассмотрел противоречивость интеграционных и дезинтеграционных процессов в середине мирового сообщества. В своей работе «Глобализация. Последствия для человечества» он выводит специфическую особенность глобализации по сравнению с другими унификационными движениями. Глобализация – это не одностороннее явление, которое сопровождается локализацией ресурсов и возможностей. Бауман использует термин «глокализация» для семантического обозначения специфики современного общества, которое торгово глобализируется, а ресурсно локализуется. «Распространение квази суверенитетов, территориальное деление и сегрегация идентичностей, чему способствует и превращает в «крайнюю необходимость» глобализацию рынков и информации, вовсе не означает, что на арене появилось большое количество разнообразных «равных партнеров». То, что для одних – результат свободного выбора, на других обрушивается как жестокий удар судьбы. А поскольку число этих «других» неуклонно растет и они все глубже погружаются в отчаяние, порожденное бесперспективностью их существования, было бы, пожалуй, целесообразнее говорить о процессе «глокализации» (используя удачный термин Роланда Робертсона, раскрывающий неразрывное единство между тенденциями к «глобализации» и «локализации» – феномен, который скрывает одностороннюю концепцию глобализации), определяя его прежде всего как процесс концентрации капитала, финансов и других ресурсов, позволяющих делать выбор и действовать эффективно, но также – и возможно это главное – концентрации свободы передвижения и действий (на практике это фактически одно

и то же)»¹⁴. Концентрация свободы в рамках глобализирующегося мира распределяется не равномерно, а концентрируется в руках меньшинства.

В докладе ООН «О развитии человечества»¹⁵ актуально указывалось на тот факт, что примерно 350 самых богатых людей мира владеют таким же богатством как в сумме 2,3 млрд. бедных людей по всей планете, составляет отношение 0,000005% богатых к 30% бедных. На данный момент эта разница только растет, поляризация ресурсов и превращения их в активы «избранных» главная тенденция глобального капитализма современности.

Новые технологии в глобализационном пространстве позволяют богатым осуществлять с головокружительной скоростью денежные спекуляции по всей планете, где только появляется такая возможность. Как следствие рост их капитала превращается из арифметической на геометрическую прогрессию.

Капитализм распространяет миф, согласно которому информационные технологии как средство достижения свободы, приведет все земное население к благополучному обогащению. Он правдивый только для малой части населения земного шара. Другие сожители планеты Земля остаются обманутыми информационной эрой. Как справедливо подчеркивает Бауман: «Согласно фольклорным верованиям, свобода (в первую очередь, торговли и движения капитала) – это теплица, в которой богатство будет расти быстрее, чем когда-либо, а в случае приумножения богатства обогатятся все. Бедняки нашего мира – «старые» или «новые», которые получили бедность по наследству или обедневшие в результате внедрения компьютерных технологий – вряд ли способны соотнести эту фольклористскую выдумку со своим собственным положением. Ключевое слово здесь – информационные технологии, а информационные технологии, с помощью которых создается всемирный рынок, не способствуют, а наоборот исключают возникновения обещанного «эффекта капиллярного перетекания»¹⁶. Полученный доход, средствами современной виртуальной реальности легитимизируется даже самыми бедными, остается активом меньшинства, как следствие технологии становятся инструментом поляризации.

¹⁴ З. Бауман, *Глобализация. Последствия для человека и общества*, пер. с англ. М. Коробочкина, Киев 2004, с. 102–103.

¹⁵ United Nations Development Programme. Human Development Reports, Режим доступа: <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2011/download/ru> (30 I 2014).

¹⁶ З. Бауман, *Глобализация. Последствия для человека и общества*, с. 104–105.

В современном «глокализованном обществе» меньшинство обладает мобильностью, а большинство так и остается «прикрепленным к земле». На этом построена идеология свободы, которая в первую очередь подразумевает свободу торговли. Торговли, которая магнитным потоком направляет капитал в руки меньшинства, оставляя бедных один на один с сухой идеей «свободы движения».

Другой весомой тенденцией глобального общества становятся транс государственные финансовые институты, которые приобретают черты надгосударственных органов власти. Ярким примером является Международный валютный фонд. Созданный еще в послевоенные годы, на данный он является чем-то гораздо более фундаментальным, чем еще 30 лет назад. Такая трансформация стала возможной, только в глобализованном обществе, то есть обществе, которое всегда подвластно экономическим кризисам и не знает окончательного благополучия.

Как отметил по этому поводу лауреат Нобелевской премии в области экономики, профессор Колумбийского университета Джозеф Стиглиц «Решение о создании МВФ и ВБ принято в июле 1944 г. на международной валютной и финансовой конференции ООН в Бреттон-Вудсе. Они были частью общих усилий по финансированию Европы после второй мировой войны и защите мира от тяжелых экономических кризисов в будущем. МВФ существует на средства налогоплательщиков во всем мире. При этом МВФ не отчитывается непосредственно ни перед гражданами, которые его финансируют, ни перед теми людьми, на условия жизни которых он влияет. Его скорее контролируют министры финансов и главы центробанков стран-участниц. Они осуществляют контроль посредством сложной процедуры согласований, в которой вес каждой страны в значительной степени определяется ее экономической мощью. Решают все индустриальные страны, но только США де-факто имеет право вето»¹⁷. Такая ситуация опять же подводит мировое сообщество к эффекту «оправданного неравенства».

Глокализация проявляется на межгосударственном уровне. Де-факто институтами МВФ и ВБ управляют богатые государства «большой семерки», которые сами навязывают «развивающимся» только те решения, которые не противоречат интересам их собственных государств. «Проблемы МВФ и других международных экономических институтов

¹⁷ Дж. Стиглиц, *В тени глобализации*, [Электронный ресурс], *Проблемы теории и практики управления* 2/03, <http://www.r-reforms.ru/indexpub216.htm> (20 I 2014).

сводятся к одному – управлению, т.е. к вопросу о том, кто и почему принимает решения. Богатые индустриальные страны не просто господствуют в этих институтах, их деятельность, в частности, определяется интересами торгового и финансового мира этих стран»¹⁸. По мнению Стигница глобализация была unsuccessful, она поставила под угрозу и экологию, и экономику. В первую очередь тем, что пропагандировала политику свободного рынка капитала. Это привело к дестабилизации финансовой ситуации в «втором» и «третьем» мире. Однако, похоронить глобализацию не только не стоит, но и невозможно. Ведь «проблема не в глобализации, а в способе ее реализации»¹⁹. Мировое сообщество стоит перед необходимостью признания ошибок своих проектов, в том числе политики свободных рынков, и либерального капитала. Такая критика, позволит проанализировать ложные, несправедливые средства распределения ресурсов между жителями планеты и рассмотреть возможные способы выхода из этих сложных ситуаций.

Итак, глобализация требует справедливости, а не свободы. Ведь последней ценности у нее более чем достаточно. Поэтому в рамках данного исследования мы рассматриваем глобализационный феномен в измерении концепта справедливости. Основываясь исследованиях известных ученых современности мы сумели показать каким образом в рамках мировой унификации возникает пропасть между мобильной и не мобильной частью населения Земли.

Основываясь на исследованиях У. Бека мы раскрыли глобализацию как политизацию всех сфер жизни информационного общества. Мы показали, что новые интеграционные тенденции предоставили предприятиям-гигантам возможность концентрировать в своих руках ресурсы, которые теперь не имеют границ, а значит дают этим организациям весомые рычаги влияния на политику отдельных регионов. Бек сумел показать, как капитализм, возникший на основах труда, отходит от своих корней, и превращается в капитализм безработицы, подрывая тем самым фундамент классической демократии.

Использував опыт З.Баумана было доказано антагонистическую структуру глобализации, которая в своей сущности является «глокализацией» – непрерывным единством локализационных и интеграционных процессов. То есть, с одной стороны интеграция рынков, а с другой локализация капитала.

¹⁸ Ibidem, с. 5.

¹⁹ Ibidem, с. 7.

Опираясь на положения Дж. Стиглица, мы продемонстрировали поляризацию экономических благ на уровне государств. В частности, на примерах структуры управления Международного валютного фонда и Всемирного банка.

OPOZYCYJNE ZASADY I ARGUMENTY ANTYGLOBAŁIZMU: ŚWIAT PRZED ZAGROŻENIEM KRYZYSU

(STRESZCZENIE)

Od niemal 30 lat problem globalizacji we współczesnym dyskursie naukowym nadal jest istotny i znaczący. Autor zastanawia się nad zgodnością współczesnego społeczeństwa globalnego w stosunku do klasycznych kryteriów sprawiedliwości. Opierając się na wiedzy naukowej U. Becka i Z. Bauman'a przeprowadza analizę różnych aspektów współczesnej społeczności międzynarodowej.

OPPOSITION PRINCIPLES AND ARGUMENTS OF ANTIGLOBALIZATION: THE WORLD IS FACED WITH THE THREAT OF CRISIS

(SUMMARY)

After 30 years, the issue of globalization in the modern scientific discourse remains relevant and significant. In this study, the author reflects on the conformity of modern global society to the classical criteria of fairness. Based on the scientific expertise U. Beck and Z. Bauman carried out a detailed analysis of the controversial aspects of modern transnational community.

OPPOSIZIONELLE PRINZIPIEN UND ARGUMENTE ANTIGLOBARISIERUNG: DIE WELT VOR DER BEDROHUNG DER KRISE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Auch nach der 30 Jahren bleibt die Probleme der Globalisierung im moderne wissenschaftliche Diskurs aktuell und gewichtig. In dieser Forschung denkt der Author über die Konformitätserklärung die modern Globalgesellschaft den klassische Gerechtigkeitkriterien. Detaillierte Analyse wird durch widersprüchlichen Aspekte die moderne multinationale Gemeinschaft führt, basierend auf der Wissenschaftlicheerfahrung.

Dorota Brylla
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Zielonogórski

Erotywny charakter poznania w kabale

Słowa kluczowe: poznanie, seks, kabala, mistycyzm żydowski, *sefirot*.

Keywords: knowing, sex, Kabbalah, Jewish Mysticism, *sephirot*.

Schlüsselworte: Erkennen, Sex, Kabbala, jüdische Mystik, *Sefirot*.

W niniejszym artykule zostanie przedstawione zagadnienie erotycznego charakteru poznania według kabaly, tj. mistycznych nauk teologii judaizmu średniowiecza i nauk późniejszych. Kabala jako nurt mistycyzmu wychodzi od tekstów Tanachu, stąd podstawą poniższej analizy będzie fragment z Księgi Rodzaju (4,1), zestawiony kolejno z kategorią *da'at* (דעת) – kabalistyczną *sefirą* związaną z ideami poznania i seksualnej unii, który to sens warunkuje wszelkie czynione tu rozważania.

1. Ideał *ziwwuga kadisza*. Kategoria *jād'a* (ידע)

W mistycznej wykładni żydowskiej twierdzi się, że poznanie to pełne miłości odbycie stosunku seksualnego, przy czym z zasady chodzi tu o seks osób o odmiennej płci. Relacja taka stanowi w judaizmie (tak ortodoksyjnym, jak i mistycznym) wartość najwyższą przez wzgląd na to, że podczas zespolenia cielesnego mężczyzny i kobiety realizuje się idealne zespolenie dwóch przeciwnych biegunów – aspektu biernego, pasywnego (żeńskiego) i aktywnego, czynnego (męskiego). Dwie osoby wnoszą siebie (swoje odmienne „jakości”) do relacji, która poprzez owo święte złączenie (*ziwwuga kadisza*) umożliwia, w mistycznym rozumieniu, pełne *coniunctio oppositorum*, a więc odczucie

i poznanie, nie tylko partnera, ale i w pewien sposób Boga – jako sfery, rzeczywistości, w której nie ma jakichkolwiek przeciwieństw, dychotomii (przez co dominium idealnego). To w istocie w odniesieniu do dwóch różnych płci mądrość talmudyczna orzeka, że gdzie mężczyzna i kobieta (jego żona) są razem, tam jest i Bóg (Boża Obecność)¹.

O poznaniu poprzez seksualne zjednoczenie mówi biblijna, archetypowa opowieść o Adamie i Ewie (Chawie). Tutaj także określony zostaje wzorzec ludzkich relacji seksualnych. Związek mężczyzny i kobiety – pierwszych ludzi: Adama i Ewy – jako manifestacja boskiego planu jest tym właściwym typem relacji: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2,24)². To relacja mężczyzny i kobiety umożliwia osiągnięcie *jichud*, mistycznego *coniunctio*, a przez to – jako wypełnienie bożej *micwy* – *communio* z Bogiem. Stąd też homoseksualizm uchodzi w żydowskiej egzegezie za nienaturalny, „niewrodzony” ludziom – nieodpowiadający bowiem boskiemu zamysłowi, tj. temu jak Bóg stworzył ludzi i jakimi ich uczynił.

Nieco dalej, w Rdz 4,1 mówi się z kolei: *Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina [...]*³. W innym przekładzie natomiast pada: *A Adam poznał Chawę [Ewę], żonę swoją, i poczęła, i urodziła Kaina [...]*⁴. Kluczowe tu słowo „zbliżył się” [„obcował”]/„poznał” to w języku hebrajskim *jād'a* (יָדָא)⁵. Słowo to bliskie jest leksykalnie terminowi *da'at* (דָּאָת), oznaczającemu ‘wiedzę’, ‘poznanie’ (swoistą *gnosis*⁶), będącemu jedno-

¹ Sotah 17a.

² *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003. Cytaty biblijne według tego przekładu, chyba że zaznaczono inaczej.

³ W przekładzie *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1996: *Adam obcował z żoną swoją Ewą, a ta poczęła i urodziła Kaina [...]*.

⁴ *Bereszit/Genesis*, tłum. I. Cyłkow, Kraków 1895.

⁵ Zob. np. ibidem.

⁶ Grecki termin *gnosis* odnosi się na potrzeby niniejszego tekstu do swojego etymologicznego znaczenia, stanowi zatem synonim dla ‘poznania’ i ‘wiedzy’, i nie jest tutaj wiązany z gnostycyzmem – nurtami filozoficzno-religijnymi o zabarwieniu ezoterycznym i soteriologicznym, które pojawiły się na terenie Imperium Rzymskiego w II w. Gnostycyzm jest jednak pewną historyczną formą, którą przyjęła gnoza (por. z hasłem „gnostycyzm” w: M. Eliade, I.P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007, s. 112–113). Aplikowanie terminu *gnosis* (gnoza) przy rozważaniach o kabale jest uzasadnione, zważywszy na to, że autorytety naukowe posługują się tym terminem w swoich pracach – kabala jest wówczas gnozą żydowską, rabiniczną (zob. np. G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 13), a mistyczne poznanie jest *hassagat ha-chochma*, czyli w terminologii kabali ‘mistycznym *gnosis*’ (zob. E.R. Wolfson, *Weeping, Death, and Spiritual Ascent in Sixteenth-Century Jewish Mysticism*, w: J. Corrigan (red.), *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, New York, 2004, s. 278). *Notabene*, przy omawianiu mistycyzmu żydowskiego pojawia się u tychże autorytetów i termin „gnostycyzm” – judaizm mistyczny jest wówczas żydowskim gnostycyzmem, żydowską gałęzią gnostycyzmu (G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, transl. A. Arkush, Princeton 1990, s. 21–23; por. również sam tytuł pracy badacza: idem, *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism*,

wcześnie nazwą własną jedenastej *sefiry*⁷ na kabalistycznym wykresie *ec chajim* ('drzewa życia'). Natomiast ידע jako rzeczownik (*jeda*) oznacza, podobnie jak *da'at* (דעת), 'wiedzę'. Stąd ידע z przytoczonego wersetu Rdz 4,1 odczytywane może być – w mistycznej interpretacji – równocześnie jako „poznał” (Adam), jak i „posiadł Ewę (seksualnie)”⁸, co wyraża swoistą współzależność konotacyjną kategorii poznania i relacji seksualnej, a dalej egzemplifikuje mistyczną ideę seksualnej polarności zniesionej w swoim zjednoczeniu⁹.

Poznanie ma więc charakter erotyczny: możliwość poznania partnera determinowana jest, na mocy zapisu z Rdz 4,1, przez relację seksualną (ugruntowaną na uczuciu miłości). Rdz 2,24 *explicite* opisuje ów wzorzec relacji płciowej. Ideał seksualnego połączenia się kobiety z mężczyzną wyraża mistyczne odzyskanie pierwotnej (niejako boskiej) pełni – poprzez osiągnięcie *coincidentia oppositorum* – tj. stanowi „powrót” do (boskiej) jedności. Posługując się słowami dwudziestowiecznego francuskiego teologa i filozofa Claude Tresmontanta: „Antropologia dualistyczna [tzn. przeciwległa do tej zaprezentowanej powyżej – D.B.] nie pozwala miłości i zjednoczeniu cielesnemu być poznaniem. [...] w tekstach biblijnych zjednoczenie mężczyzny i kobiety jest inicjacją w tajemnicę tajemnic [...]”¹⁰.

and Talmudic Tradition, New York 1965 [1. wyd. – 1960]). Przy czym, co należy zaznaczyć, „gnostycyzm żydowski” jest określeniem właściwym nie tyle kabale, co wcześniejszemu (tj. przedkabalistycznemu) mistycyzmowi żydowskiemu, a zasadniczo jednego z jego istotnych nurtów *ma'ase merkawa* [z hebr. 'dzieło rydwanu'] – kabała *sensu stricto* na scenie historii pojawia się bowiem w średniowiecznej (XI-XII w.) Langwedocji, Prowansji i Hiszpanii wraz z *Sefer ha-Bahir* [„Księga Jasności”]. Nurt ten bazował na mistycznych spekulacjach dotyczących wizji boskiego tronu i niebiańskich pałaców, ściśle związanych z pierwszym rozdziałem biblijnej Księgi Ezechiela (mistycyzm prekabalistyczny zorganizowany był w dwa kierunki: wspomniany mistycyzm rydwanu/tronu oraz *ma'ase beresit* [z hebr. – 'dzieło stworzenia/początku']). Stąd gnostycyzm żydowski to „gnostycyzm *merkawy*”. Oczywiście należy podkreślić, że „[...] powiązania między gnostycyzmem [tutaj: „nieżydowskim” – DB] a judaizmem prawdopodobnie istnieją [...]” i że: „[...] prawdopodobną jest rzeczą, że na niektóre teksty gnostyczne wywarły wpływ pewne żydowskie idee bądź źródła literackie” (R. Goetschel, *Kabala*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 33).

⁷ *Sefirot* (l. poj. *sefira*) – podstawowy termin kabały – stanowią struktury, aspekty, potencje, przejawy, hipostazy, atrybuty, siły Boga (*Ein-Sof*), poprzez które wychodzi On ze swojej „ukrytości” (*Ein-Sof* właśnie). Wyjściowo, tj. etymologicznie, pojęcie *sefirot* konotuje sens 'liczb', lub lepiej: 'wyliczeń', 'enumeracji'; słowo *sefira* pochodzi od hebrajskiego rdzenia ס-פ-ר (*s-f-r*), od którego pochodzą słowa *safar* – 'liczyć', 'wyliczać' oraz *sifra* – 'cyfra'. W kabale *sefirot* nadane zostały konkretne tytuły oraz – ze zwieńczeniem w kabale szesnastowiecznej (Mosze Kordowero, Izaak Luria) – pozycje, jakie zajmować zaczęły na kabalistycznym „drzewie życia”, tzw. *ec chajim*, tj. diagramie symbolicznie odzwierciedlającym boską strukturę.

⁸ P. Briks (red.), *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 140 podaje sporą liczbę możliwych tłumaczeń terminu ידע, mianowicie: 'zauważyć', 'zobaczyć', 'doświadczyć', 'odczuć', 'poznać', 'znać', 'rozumieć', 'zrozumieć', 'wiedzieć', 'rozróżniać', 'troszczyć się', 'mieć stosunek seksualny', 'pozostawać w związku seksualnym'.

⁹ Nawiasem mówiąc, *sefira Da'at* określana jest przez żydowskich mistyków *sefirą* „ukrytą” – co dobrze oddaje ukryty, niejako podwójny, sens i *jāda* (ידע).

¹⁰ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 84.

Nadto, osoby odmiennej płci współżyjące seksualnie ze sobą włączają się w „działanie” samego Boga, ponieważ ich współżycie zawiera w sobie aspekt kreacyjny – tzn. może doprowadzić do pojawienia się nowego ludzkiego życia¹¹, co w tym momencie zbliża ludzi (parę kobieta–mężczyzna) do Boga jako *de facto* stwórcy.

2. Homoseksualizm i heteroseksualizm w optyce judaizmu i kabaty

Na planie ziemskim najwyższą *micwą* szabatową jest pełne miłości i szacunku obcowanie małżeńskie. Ponieważ to relacja heteroseksualna umożliwia osiągnięcie mistycznego *conunctio*, (męski) seks homoseksualny jest przez Torę – a więc i w ortodoksyjnym judaizmie, i w kabale – potępiany oraz zabraniany (na ten temat zob. np. Księgę Kapłańską 18,22, 20,13¹²) – mianowicie m.in. z racji niezdolności złączenia w nim (i poprzez niego) dwóch odmiennopłciowych pierwiastków. W mistycznym rozumieniu relacja homoseksualna nie umożliwia osiągnięcia *coincidentia oppositorum*, co dawałoby poznanie partnera, a z drugiej strony rzeczywistości boskiej jako pozbawionej wszelkiej różnorodności, tj. takiej, jaką ona jest w istocie, czyli ostatecznie po prostu mistyczne poznanie Boga. I wydaje się, gdy idzie o krytykę homoseksualizmu przez Torę i judaizm¹³, że jest to powód równie uzasadniony, co talmudyczne potępienie (męskich) praktyk homoseksualnych jako takich, które są pokłosiem odstąpienia od bożego nakazu bycia płodnym i rozmnażania się (w stosunkach homoseksualnych występuje bowiem niepożądane niszczenie nasienia)¹⁴.

Poznanie w kontekście konotowania swoistego poznania erotycznego (seksualnego) dotyczy więc poznania osoby o odmiennej płci. Bardzo dobre zobrazowanie tej idei stanowi fragment z biblijnej historii o Locie i sodomitach: *Mam dwie córki, które jeszcze nie żyły z mężczyzną, pozwólcie, że je wyprowadzę do was; [...] resp. Oto mam dwie córki, które jeszcze nie poznały mężczyzny, wyprowadzę je do was, [...]*¹⁵ (Rdz 19,8). Córki Lota „nie żyły z mężczy-

¹¹ Zob. Rdz 1,28.

¹² Kpł 18,22: *Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!*; 20,13: *Ktokolwiek obcuje cieleśnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popęlnia obrzydliwość. Obaj będą ukarani śmiercią, sami tę śmierć na siebie ściągnęli.*

¹³ Stosunki homoseksualne wchodzą w zakres tzw. *giluj arajot*. Termin ten określa potępiane przez religię możeszową zachowania seksualne (w tym relacje homoseksualne).

¹⁴ Por. M. Kordowero, *Palma Dewory*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007, s. 132–137 (rozważania dotyczące *sefiry Jesod*).

¹⁵ Według Biblii to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.

zną”/„nie poznały mężczyzny”, czyli hebr. *lō' jād'û 'isz* hebr. (לא ידעו איש). Były zatem dziewicami, i Lot „oddał” je sodomitom w zamian za przybyszów, którzy się u niego zatrzymali, by nie doszło do aktów homoseksualnych. Lot podejrzewał, że mieszkańcy Sodomy mają zamiary seksualne. Dlatego chcąc oszczędzić przybyszów, zaproponował swoje córki w zamian. Córki Lota jeszcze „nie poznały” (לא ידעו), a więc nie współżyły seksualnie („nie żyły”) z mężczyzną¹⁶.

Właściwa relacja seksualna, zjednoczenie (*jichud*) jest poznaniem, wiedzą. Relacja właściwa, tzn. heteroseksualna, ustanowiona przez Boga w archetypowym porządku (z figurami Adama i Ewy). Wszak „[...] Tajemnica płci jest dla kabalistów czymś doprawdy przerażająco głębokim”¹⁷. W kabalistycznym traktacie z XIII w. pt. *'Iggeret ha-Kodesz* [„Święty list”], przypisywanym niesłusznie autorstwu Nachmanidesa, padają słowa, które potwierdzają tę optykę:

[...] tak, jak zjednoczenie mężczyzny i kobiety zwane jest wiedzą, tak Igniecie duszy w świecie intelektu zwane jest wiedzą. I wiesz już, że nie uważa się, aby osoba posiadała jakąkolwiek wiedzę, zanim intelekt nie zjednoczy się z przedmiotem wiedzy¹⁸.

[...] jak spłodzić dziecko, które będzie pobożnie studiować Torę? Poprzez właściwy stosunek z żoną. Właściwy, tzn. odpowiadający boskiemu porządkowi i strukturze boskiego wszechświata¹⁹.

A także:

[...] mężczyzna jest tajemnicą mądrości, kobieta jest tajemnicą zrozumienia, a czyste zjednoczenie jest tajemnicą wiedzy. I to jest tajemnica mężczyzny i kobiety za pomocą tajemnicy właściwej ścieżce wewnętrznej kabały. [...] ²⁰.

3. Da'at w kabale. Sefirotyczne relacje

Powiedziano wcześniej, że *jād'a/jeda* (ידע) koreluje z kategorią *da'at* (דעת) [‘wiedza’, ‘poznanie’] – w kabale jedenastej *sefiry*. Unifikujący, „seksualny” charakter *da'at* przejawia się w tym, że stanowi ona punkt (na *sefirotycznym* „drzewie życia”), w którym zbiegają się – więc jednoczą – *sefirot Chochma* („Mądrość”) [druga *sefira*] i *Bina* („Pojmowanie”/„Rozumienie”/„Inteligencja”)

¹⁶ Zob. całą historię: Rdz 19,1-11.

¹⁷ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 252.

¹⁸ *'Iggeret ha-Kodesz* 334; cyt. za: K. Guberman, „To Walk In All His Ways”. Towards a Kabbalistic Sexual Ethic, *The Journal of Religious Ethics* 14 (1) (1986), s. 74.

¹⁹ *'Iggeret ha-Kodesz* 321; cyt. za: K. Guberman, „To Walk In All His Ways”..., s. 68.

²⁰ *'Iggeret ha-Kodesz* 334; cyt. za: K. Guberman, „To Walk In All His Ways”..., s. 73–74.

[*sefira* trzecia]. Dopelniająca dwójkę *Chochma-Bina sefira* *Da'at* pojawiła się w doktrynie kabały z końcem XIII w. Jak zaznacza Gershom Scholem, *sefira* ta stanowi rodzaj harmonizacji pomiędzy wspomnianymi *Chochma* i *Bina*, i jako taka nie wyznacza nawet typowo odrębnej *sefiry*, ale raczej zewnętrzny aspekt pierwszej *sefiry* *Keter* (jako że *Chochma* jest drugą, a *Bina* trzecią *sefirą*). Zabieg taki miał być warunkowany chęcią spoglądania przez kabalistów na każdą grupę trzech *sefirot* jako na jedność łączącą opozycyjne atrybuty i jako syntezę, która ostatecznie znosi przeciwieństwa²¹. Pozostałe trójce to *sefirot*: *Chesed*, *Din/Gewura* z unifikującą (tzn. ze środkowej kolumny *sefirotycznego* wykresu) *sefirą* *Tiferet* oraz *Necach* i *Hod* z jednoczącą *sefirą* *Jesod*; *Malkut/Szechina* (dziesiąta *sefira*) pozostaje *sefirą* niezwiązaną w trójcy: jest miejscem, w którym wszystkie pozostałe *sefirot* zbiegają się.

W tym kontekście fragment z *'Iggeret ha-Kodesz*:

[...] mężczyzna jest tajemnicą mądrości, kobieta jest tajemnicą zrozumienia, a czyste zjednoczenie jest tajemnicą wiedzy. I to jest tajemnica mężczyzny i kobiety za pomocą tajemnicy właściwej ścieżce wewnętrznej kabały. [...] ²²,

okazuje się posiadać głębszą interpretację: stosunek mężczyzny jako „mądrości” z kobietą jako „zrozumieniem” odpowiada *sefirotycznej* relacji *Chochma-Bina* („Mądrość”-„Zrozumienie”), gdzie rezultatem owej unii jest wiedza (jako poznanie), a więc *da'at* (a na planie *sefirot*: *sefira* *Da'at*)²³.

Według kabalistów „poznawanie” z Rdz 4:1 symbolizuje ciągłą, stale dokonywaną się „seksualną” unię pomiędzy albo *sefirot* *Chochma* – „Mądrość” i *Bina* – „Pojmowanie”/„Rozumienie” (gdy chodzi o *sefirot* górne, tzw. pałac wyższy), albo – ale to rzadziej – *Mikroprozopa* (z terminologii zoharycznej²⁴, tzn. strukturę konstytuowaną przez *sefirot*: *Chesed*, *Gewura*, *Tiferet*, *Necach*, *Hod*, *Jesod*) z *Szechiną/Malkut*, tj. *sefirą* dziesiątą (w dominium *sefirot* niższych, tzw. pałacu dolnym)²⁵.

Warto tu również dodać, że główny cel mistycznego poznania żydowskich kabalistów polega na doprowadzeniu do zjednoczenia *sefirot*, co egzemplifikuje zasadniczo złączenie *sefirot* *Chochma* i *Bina* w *Da'at*: zjednoczenie drugiej i trzeciej *sefirot* jest wzorcem dla innych zjednoczeń pośród *sefirot*. I tu chodzi w istocie o zjednoczenie płciowe, bowiem *sefirot* *Chochma* oraz *Bina* ująć

²¹ G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, s. 107.

²² *'Iggeret ha-Kodesz* 334; cyt. za: K. Guberman, „*To Walk In All His Ways*”..., s. 73–74.

²³ Perspektywa poznania jako aktywności o charakterze erotycznym wybrzmiewa także z wydanej w Krakowie w 1591 r. pracy kabalisty Moszego Kordowery pt. *Pardes Rimmonim* (rozdz. IV). Zob. angielskie wydanie: M. Cordovero, *Pardes Rimmonim. Orchard of Pomegranates*, Parts 1-4, transl. E. Getz, Monfalcone 2007.

²⁴ *Sefer ha-Zohar* – pierwotne wydanie: Mantua 1558–1560.

²⁵ O owym „świątym złączeniu” w „Biblii” kabalistów, tj. *Sefer ha-Zohar* zob. np. t. I, 207b.

można tutaj (co proponuje kabała, ze swoim rozwinięciem w systemie szesnastowiecznego mistyka Izaaka Lurii) jako *parcufim* (l. poj. – *parcuf*: ‘oblicze’, ‘twarz’, ‘wizerunek’ [Boga]) „ojca” i „matki” (*parcuf Aba* ‘Ojciec’ – *Chochma*; *parcuf Ima* ‘Matka’ – *Bina*), które to *parcufim* wskazują relację *stricte* seksualną. Ponadto, *Abba* i *Ima* stanowią duchowy archetyp dla „prokreacyjnego zjednoczenia” (*ziwwug*), „[...] które w swoim metaforycznym aspekcie »patrzenia twarzą w twarz« (*histakkelut panim-be-fanim*) jest ogólną podstawą wszelkich intelektualnych i erotycznych unii”²⁶. Co istotne, owa intelektualna unia w prostej linii odsyła tu do idei wiedzy i poznania. Relacja pomiędzy boskim „twarzami” (*parcufim*) w strukturze *sefirotycznej* na planie ziemskim realizowana jest przez seksualną relację „twarzą w twarz”, co warunkuje, że relacja taka jest relacją heteroseksualną.

Źródła kabalistyczne (głównie zoharyczne i luriańskie), podejmując motyw zjednoczenia pomiędzy męską i żeńską potencją jako „spoglądania twarzą w twarz” (*histakkelut panim be-fanim*, także jako *hashggahah panim be-fanim*) bazują na midraszowej interpretacji wersetu Wj 24,2 (*Mojżesz sam zbliży się do Pana, lecz oni się nie zbliżą i lud nie wstąpi z nim*)²⁷, gdzie oglądanie Bożej Obecności (w kabale – dziesiątej *sefiry*²⁸) dotyczy *de facto* oglądania przez Mojżesza Boga „twarzą w twarz”²⁹.

Poza tym, że w doktrynie kabały istnieją *sefirot* męskie i żeńskie, obecne jest także przeświadczenie, że całe kolumny *sefirotycznego* wyobrażenia (*ec chajim*) są płciowo zdeterminowane. Stąd też prawa kolumna (*amud*) struktury *sefirot* jest męska (*sefirot*: *Chochma*, *Chesed*, *Necach*), a lewa – żeńska (*Bina*, *Din/Gewura*, *Hod*). Taki stan znamionuje, że wszelkie stosunki *sefirotyczne* (już nie tylko pomiędzy *Chochmą* i *Biną*) – a w ślad za tym i relacje ziemskie – mogą być opisywane w kontekście relacji męskie/żeńskie.

Zarysowane powyżej relacje zachodzą bowiem w doktrynie kabały w ciele mistycznej, boskiej prapostaci *Adama Kadmona* (jako *sefirotycznej* formie), ale także – paralelnie – w postaci ludzkiej, ziemskiej (pierwotnie adamowej), gdyż człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo”, hebr. *demut we-celem*, Boga (zob. Rdz 1,26), a Bóg w akcie immanentyzacji przyjmuje formę ludzką, tj. formę „niebiańskiego”, „wyższego”, „górnego” *Adama* – *Adama Ilaaha*, określanego *de facto* również jako *Adam Kadmon* (wówczas, literalnie, występuje on jako „pracznik”, „pierwotny człowiek” – wszelako jednak nie ten

²⁶ G. Scholem, *Kabbalah*, s. 141.

²⁷ A wcześniej: (Wj 24,1) *I rzekł [Pan] do Mojżesza: »Wstąp do Pana, ty, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu ze starszych Izraela i oddajcie pokłon z daleka«.*

²⁸ *Malkut* /*Szechina* w swoim podstawowym znaczeniu określana jest jako „Boża Obecność” na ziemi, „Boże przebywanie” pośród narodu żydowskiego.

²⁹ E.R. Wolfson, *Weeping, Death, and Spiritual Ascent...*, s. 281.

ziemski, biblijny „pierwszy człowiek”; ten ostatni bowiem określany jest za pomocą terminu *Adam ha-Riszon*). Stąd też zasygnalizowane *sefirotyczne* i *parcuficzne* stosunki zachodzą tak w obrębie rzeczywistości boskiej, duchowej, jak i na płaszczyźnie cielesnej człowieka ziemskiego, co oznacza, że można je odzwierciedlić w życiu ludzkim, fizycznym, ziemskim, skąd też m.in. bierze się obecne w judaizmie wartościowanie jedynie heteroseksualnych relacji płciowych (bowiem i relacje pomiędzy *sefirot* są natury odmiennopłciowej: „łączą się” *sefirot* odmiennych rodzajów, „płci”). ‘Święte zaślubiny’ (*ziwwuga kadisza*) uobecniające się w dziedzinie *sefirot* (w duchowym ciele *Adama Kadmona*) korespondują z ciałem *Adama ha-Riszon* z hebrajskiego mitu o Adamie i Ewie, w następstwie zaś – z każdym ludzkim organizmem³⁰.

W kabale twierdzi się, że wszelka dysharmonia na świecie wynika z dyzunii pomiędzy boskimi siłami męską i żeńską (na podstawie zasady korespondencji). W świecie ziemskim ta dyzunia przyjmuje postać oddzielenia mężczyzny od kobiety. Stąd znaczenie małżeństwa i w judaizmie ortodoksyjnym, i w kabale – związek kobiety z mężczyzną na planie materialnym wpływa bowiem na unię między tym, co żeńskie a tym, co męskie w boskiej strukturze.

Przedstawiona powyżej idea ponownie łączy kategorie poznania, *gnosis*, i obcowania płciowego: poprzez fizyczne zespolenie płciowe (żydów – w tym mistyków żydowskich – z ich żonami) dokonuje się zjednoczenie *sefirot*, zespolenie elementów boskiej struktury (w myśl mistycznej idei korespondencji wyrażającej się w formule „jak na górze, tak na dole”, tzn. przekonania o istnieniu zależności makrokosmos/mikrokosmos³¹, a skoro tego ostatniego, to i reguły *imitatio dei* – naśladowania „czynów” Boga), co umożliwiałoby mistyczne, duchowe poznanie Boga – taki jest wszak cel mistyki i doświadczeń mistycznych w ogóle. Tylko więc w heteroseksualnej relacji małżeńskiej możliwe staje się osiągnięcie przez mistyka boskiej wiedzy (*da‘at*), tzn. cechy przynależnej Bogu na mocy *sefirotycznego* układu, gdzie *Da‘at* jest jedenastą („ukrytą”) boską jakością, boskim atrybutem. A skoro mistyk ów boski atrybut osiąga, to Boga poznaje.

³⁰ Kwestię symbolizmu seksualnego w kontekście hierogamii i *conciunctio oppositorum* działającego się w sferze *sefirot* w mistycznej doktrynie judaizmu poruszyłam nieco szerzej w: *Antynomiczne dyrektywy radykalnego sabataizmu jako wyraz etyki „odwróconej” według Gershoma Scholema*, *Studia Religiologica* 45 (2012), s. 237–254 (to zagadnienie na s. 250–252; fragment dotyczący *Adama Kadmona* i *Adama ha-Riszon* jest wyimkiem *in extenso*, po niewielkich zmianach, z tejże pracy).

³¹ W kabalistycznej *Sefer ha-Bahir* (XI/XII w.) mówi się przykładowo: „Uczniowie rzekli do niego: Z góry na dół znamy. Ale z dołu w górę nie znamy. Odrzekł: Czyż nie jest to tym samym – na dole i u góry oraz u góry i na dole? [...]” – akapit 171 (zgodnie z numeracją podaną przez Aryeha Kaplana w jego angielskim przekładzie dzieła opublikowanym jako: *The Bahir. Illumination, Translation, Introduction, and Commentary* by Aryeh Kaplan, York Beach, ME 1990; tekst ten odpowiada elektronicznej wersji zamieszczonej na stronie: <http://www.hermetics.org/pdf/sacred/bahir.pdf> (22.02.2013)).

Intencja jednoczenia *sefirot* nakładana jest przez żydowskich mistyków na (idealnotypicznie patrząc) wszystkie wykonywane w codziennym życiu (tj. na planie fizycznym) czynności (w tym na seks). Jest to proces mimetyzacji aktów zachodzących w samym boskiej strukturze (strukturze *sefirotycznej*), a więc swoiste *imitatio dei*³². Kabalista pozostaje bowiem świadomy istniejących odpowiedniości pomiędzy planem ziemskim a boskim, skupia się natomiast na odkryciu wewnętrznej „duchowej logiki” tych zależności. Wypełnianie *micwot* jest więc *imitatio dei*, co upodabnia człowieka do Boga, boskiego obrazu³³, którym w kabale jest wyobrażenie *sefirot*. Stąd przejawianie cech właściwych konkretnej *sefirze* (lub lepiej: przymiotu korelatywnego z konkretną *sefirotyczną* jakością) sprawia, że mistyk ową jakość interioryzuje, co zbliża go do samego Boga, a więc poznania Go.

4. Jesod i cadyk (konotacje seksualne). Dewekut

Dobre czyny (tzn. zgodne z bożym porządkiem) – a więc *micwot* – wypełnia sprawiedliwy, tj. cadyk. W szesnastowiecznej *Sefer Mar'ot ha-Zove'ot* [„Księga zwierciadła”] autorstwa kabalisty Dawid ben Jehuda padają słowa:

Ten strój utkany jest z *micwot* i aktów *cedaki* [sprawiedliwości] oraz dobrych uczynków, jak napisane jest: Przywdział *sprawiedliwość* jak pancerz (Iz 59,17)³⁴. Ten strój przygotowany jest jedynie dla tego, który jest udoskonalony na dole i zachowuje Obraz Łańcucha Istnienia na tym świecie poprzez rodzenie nowego życia. Oznacza to, że ma on partnera. Wówczas jest on cały [pełny, kompletny – D.B.], zarówno u góry, jak i na dole, i wówczas strój ten jest dla niego przygotowany tak, jak powinien.

Ale jeśli, gdyby to było możliwe, strój ten nie został przygotowany dla niego, ponieważ nie został on udoskonalony na dole, ponieważ nie jest on żonaty, to jest on splamiony [obciążony zmazą – D.B.], ponieważ nie wypełnił przykazania prokreacji, i wówczas strój ten zostaje zdjęty z niego u góry³⁵.

„Udoskonalony na dole” to, jak chce się sądzić, cadyk jako obraz *Adama ha-Riszon*, a temu ostatniemu „na górze” odpowiada *Adam Kadmon* jako struk-

³² Na temat tej ostatniej idei w kabale pisałam w artykule: „Palma Dewory” Moszego Kordowera jako egzemplifikacja żydowskiej kabalistycznej doktryny etycznej pod postacią „imitatio dei”, *Etyka* 44 (2011), s. 148–168. Odnośnie do chasydzkiego ujęcia jak żyć świętym (tj. podobnym Bogu [*imitatio dei*] i podobającym się Mu) życiem zob. Z.H. Eichenstein, *Turn Aside from Evil and Do Good. An Introduction and a Way to the Tree of Life*, transl. L. Jacobs, London-Washington 1995.

³³ K. Guberman, „To Walk In All His Ways”..., s. 62.

³⁴ W przekładzie Biblii Tysiąclecia.

³⁵ K. Guberman, „To Walk In All His Ways”..., s. 67–68, która za tłumaczeniem: D.C. Matt, *David ben Yehudah Hehasid and his “Boks of Mirrors”*, Hebrew Union College Annual 51 (1980), s. 129–172; idem (red. i tłum.), *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot* by David ben Yehudah ha-Hasid, Brown Judaica Studies no. 30. Chico, CA: Scholars Press, Chico, CA 1982.

tura *sefirotyczna*. Podstawową *micwą* jest w powyższym fragmencie wydanie nowego życia, a więc stosunek płciowy, *ziwwuga kadisza* (święte zespolenie z żoną). Jest to *micwa* fizyczna – realizowana na planie materialnym, i duchowa – realizowana na planie niefizycznym, tj. w sferze *sefirot*, gdzie dokonuje się święte złączenie (*ziwwuga kadisza, jichud*) pomiędzy konkretnymi *sefirotycznymi* strukturami. A ponieważ „*Micwot* nie mogą być rozumiane lub wykonywane z doskonałą *kawaną* [intencją – D.B.] bez wiedzy o boskości, nie może być też taka wiedza uzyskana bez propedeutyki właściwych czynów”³⁶. Stąd związek z wiedzą – wiedzą o Bogu.

Figura cadyka istotna jest tu także z uwagi na jej silne konotacje seksualne. Postać cadyka traktowana bywa w kabale (wyjściowo w *Sefer ha-Bahir* i *Sefer ha-Zohar*) jako personifikacja *sefiiry Jesod*³⁷ (dziewiątej *sefiiry* na kabalistycznym *sefirotycznym* „drzewie”), która to *sefira* posiada w istocie bardzo seksualny charakter: reprezentuje męskie organy rozrodcze, stanowiąc jednocześnie mistyczną sferę zjednoczenia, gdzie ostatnia *sefira Malkut/Szechina* (jako *parcuf nukwa* [dosłownie ‘dziura’]) reprezentuje w tym układzie genitalia żeńskie.

W kontekście „seksualnego poznania” warto zwrócić uwagę na występujące w kabale wiązanie fallusa z narządem wzroku, czyli na „falliczny symbolizm oka” (obecny głównie w systemie kabały Izaaka Lurii), a to mianowicie przez wzgląd na możliwość osiągnięcia stanu mistycznego, zjednoczenia z Bogiem, czyli swoistego duchowego poznania Go, za pomocą płazu. „Łzy bowiem powodują przylgnięcie człowieka (*dewekut ha-’adam*).... i otwiera on bramy *Biny*...”³⁸, tzn. otwiera „bramy Rozumienia”, tj. mistycznego poznania. „Obraz żydowskiego mistycyzmu, który się [stad – D.B.] wyłania jest takim, w którym doświadczenie emocjonalne samo w sobie jest celem mistycznego rytuału szlochania, tak samo jak sposobu, za którego pomocą dusza wznosi się i uzyskuje *gnosis*”³⁹.

Elliot R. Wolfson podaje, że płacz symbolicznie reprezentuje wytrysk nasienia, z uwagą jednak, że oczy jako takie idei fallusa nie oddają, a reprezentują aspekt wyższej rzeczywistości Boga, która z tym ostatnim koresponduje⁴⁰ (najpewniej chodzi tu o to, że odniesienie owo zachodzi poprzez *sefirę Jesod*). Badacz dodaje także, że korelacja pomiędzy oczami i męskimi genitaliami po-

³⁶ K. Guberman, „*To Walk In All His Ways*”..., s. 76.

³⁷ Dosłownie ‘Fundament’, ‘Podstawa’. Por. Prz 10,25 na temat cadyka: *Gdy wicher zawieje – nie ma już grzesznika, lecz sprawiedliwego podstawy są wieczne*.

³⁸ M. Kordowero, *’Elimah Rabbati*; cyt. za: E.R. Wolfson, *Weeping, Death, and Spiritual Ascent*..., s. 280. W pracy tej Kordowero komentuje księgę *Zohar* (’*Elimah Rabbati* ogłoszono drukiem we Lwowie w 1881 r.).

³⁹ J. Corrigan, *Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion*, w: idem (red.), *Religion and Emotion*..., s. 24.

⁴⁰ E.R. Wolfson, *Weeping, Death, and Spiritual Ascent*..., s. 281.

wstała w kabale przypuszczalnie na fundamencie przekonania, że hebrajskie słowo *ajin* (עין) oznacza zarówno ‘oko’⁴¹, jak i ‘wytrysk fontanny/źródła’ – a to drugie niesie symbolizm falliczny – które to przekonanie obecne jest już w wielu rabinicznych tekstach klasycznych i średniowiecznych⁴².

Z poznaniem – noszącym konotacje seksualne – łączy się *Jesod* również poprzez *sefirę* *Da‘at* (‘wiedza’/‘poznanie’/*gnosis*). Owe dwie *sefirot* na symbolicznej reprezentacji kabalistycznego „drzewa życia” znajdują się wszak na jednej (środkowej) linii, na jednej kolumnie tegoż „drzewa”. W nich to zbiegają się, jednoczą i harmonizują inne *sefirot*.

Jesod w mistycznej myśli żydowskiej symbolizuje też ideę przymierza (hebr. *berit*) – mianowicie poprzez związek z męskimi organami seksualnymi, a przez to aktem obrzezania jako znakiem przymierza zawartego z Bogiem. Por. chociażby słowa z *Palmy Dewory* Moszego Kordowery: „To jest miara ostrożności w stosunku do znaku przymierza – by nie dopuszczać żadnych grzesznych myśli i nie powodować marnotrawnego wypływu nasienia”, bowiem „[...] człowiek nie powinien naciągać swego łuku – to znaczy powodować u siebie pobudzenia cielesnej żądz, z wyjątkiem momentu zjednoczenia, kiedy jego małżonka jest w stanie czystości. Wszystko, co poza to wykracza, powoduje, Boże uchowaj, splamienie atrybutu *Jesod*”⁴³.

W kontekście seksualnego charakteru poznania warto także wspomnieć o ujęciu cadyka jako ascety seksualnego. Ideał sprawiedliwego hipostazuje mianowicie osiągnięcie równowagi, harmonii we wszelkich sferach życia – zatem i w sferze seksualności (stąd też *sefira* *Jesod* – będąc uplasowaną na środkowej kolumnie *ec chajim* – stanowi harmonizację pozostałych *sefirot*, które w niej się zbiegają). Tak ujętego sprawiedliwego personifikuje też biblijny Józef – głównie w talmudycznej egzegezie – który, zachowując przymierze z Bogiem, wyrzeka się seksualnych instynktów. Zachowywanie *berit* oznacza tu duchowe „współżycie” z Bogiem, którego celem jest poznanie Jego. Ponadto, Józef koresponduje z *Jesod* poprzez ideę fallusa, a to na mocy biblijnego zapisu z Rdz 49,22: *Józef – latorośl owocująca, latorośl owocująca nad źródłem [...]*, gdzie w oryginale występuje zapis ‘*ale ‘ajin* [עלי עין] (w powyższym tłumaczeniu jako ‘nad źródłem’)⁴⁴, a jak powiedziano, słowo (i litera) *ajin* niesie m.in. sens ‘wytrysku fontanny/źródła’ – który jest w swojej istocie falliczny.

⁴¹ Por. „*Ajin* עין nie mówi. *Ajin* widzi. Jest okiem, עין AJIN. [...]” (L. Kushner, *Księga Liter. Mistyczny alef-bet*, tłum. P. Paziński, Kraków-Budapeszt 2010, s. 70. Księga „[...] formą nawiązuje do Talmudu, treścią – do wielowiekowej spuścizny żydowskiej mistyki” [z okładki]).

⁴² E.R. Wolfson, *Weeping, Death, and Spiritual Ascent...*, s. 281.

⁴³ M. Kordowero, *Palma Dewory*, s. 135, 137.

⁴⁴ E.R. Wolfson, *Weeping, Death, and Spiritual Ascent...*, s. 283.

W końcu, *berit* znajduje swój wyraz w *Jesod* także jako w mistycznej sferze zjednoczenia: przymierze jest wszakże znakiem zaprzęgnięcia duchowego związku, aż do samego zjednoczenia, z Bogiem, tj. swoistego mistycznego poznania Go poprzez przyłgnięcie (*dewekut*) doń⁴⁵. Wydaje się mianowicie, że owo przyłgnięcie do Boga – „które [...] stanowi w Biblii wyraźny imperatyw; wielokrotne powtarzanie tego nakazu w Pięcioksięgu⁴⁶ wyraźnie wskazuje na kluczowe znaczenie, jakie mu przypisywano”⁴⁷ – oznacza poznanie Go (choć i tutaj bardziej duchowe i uczuciowe niż intelektualne), a tym samym koresponduje w jakiś sposób z poznaniem *jā'd'a* (יָדָא), które w mistycznym ujęciu umożliwia poznanie boskiej pełni (skoro wyznacza osiągnięcie pełnego zespolenia, *coincidentia oppositorum*, mistycznej unii, a boski stan rzeczy odzwierciedla ziemski stan rzeczy). Owo duchowe poznanie Boga dokonuje się tu na drodze seksualnej, tj. poprzez seksualne zjednoczenie mężczyzny i kobiety. Jako rodzaj duchowego poznania, *dewekut* nie może jednak stanowić radykalnej *unio mystica*, całkowitego zjednoczenia z bóstwem, gdzie mistyk w totalnej ekstazie zatracca własne „ja”. Aby zaszło poznanie (nawet duchowe), musi zostać zachowana epistemiczna relacja podmiot–przedmiot⁴⁸.

Notabene, mimo że kabaliści definiują *dewekut* jako duchowe łągnięcie do Boga, pierwotne znaczenie tego słowa jest w Torze, jak zauważa Mordechai

⁴⁵ Jako mentalne zespolenie z Bogiem, swoista *communio mystica*. O *dewekut* zob. głównie: M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, rozdz. „*Dewekut* – różne sposoby rozumienia terminu w misticie żydowskiej” (s. 74–117); G. Scholem, *Kabbalah*, s. 174–176; idem, *Devekuth or Communion with God in Early Hasidic Doctrine*, *Review of Religion* 14 (1950), s. 115–139.

⁴⁶ Zob. Pwt 4,4, 10,20, 11,22, czy np. 13,5: *Za Panem, Bogiem swoim, pójdziesz. Jego się będziesz bał, przestrzegając Jego poleceń. Jego głosu będziesz słuchał, Jemu będziesz służył i przyłgniesz do Niego*.

⁴⁷ M. Idel, *Kabala...*, s. 78.

⁴⁸ Scholem powie zresztą: „[...] Żydowski mistyk niemal zawsze również w ekstazie zachowuje świadomość dystansu między Stwórcą a stworzeniem. Oboje mogą wchodzić z sobą w kontakt [...], jednak nie zachodzi między nimi zwykle utożsamienie. Moim zdaniem nic nie wyraża lepiej tego poczucia dystansu między Bogiem i człowiekiem (nawet gdy łączy ich najściślejsza więź) niż słowo używane w piśmiennictwie hebrajskim na wyrażenie tego, co zwykle zwie się *unio mystica*. Jest to słowo *dewekut* [...]” (idem, *Mystycyzm żydowski...*, s. 139–140). Por. także: „[...] *Dewekut* lub »komunia« to nie »unia« w sensie mistycznej unii pomiędzy Bogiem a człowiekiem [...]” (idem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, transl. M.A. Meyer et al., New York 1971, s. 213). Podobne słowa wypowiada Gerhard Wehr: „[...] *Debekut** w znaczeniu mistycznego oddania Bogu pozwala się do pewnego stopnia porównać z połączeniem człowieka z Bogiem, z *communio mystica*. Jednak w żydostwie w obliczu wzniosłości transcendentnego Boga nie może chodzić o totalną *unio mystica* [...]. Za trzeźwością i zmysłem rzeczywistości kabalistów przemawia fakt, że według ich przekonania żadne wzniesienie w najwyższe rejony nieba nie potrafi znieść dystansu między Stworzycielem i jego stworzeniem. W najlepszym wypadku chodzi o zbliżenie się do sfery największej świętości, jednak nie o połączenie się z nią. Dystans pomiędzy stwórcą i stworzeniem pozostaje nienaruszony” (idem, *Kabala*, tłum. I. Slotwińska, Białystok 2005, s. 25–26). * Niejednoznaczność w zapisie słowa *dewekut/debekut* wynika z podwójnej możliwości transkrypcji hebrajskiej litery *bet* (ב) – mianowicie jako „w” i jako „b”.

Rotenberg⁴⁹, ściśle seksualne: oznacza fizyczne przyłgnięcie (od hebr. *vedavak* [וּדַבֵּק] męża do swojej żony (zob. ponownie Rdz 2,24: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*⁵⁰). Nawiasem mówiąc, Rotenberg w kontekście rozważań nad *dewekut* stawia śmiałą tezę, że ekstatyczne *dewekut* jest duchowym orgazmem⁵¹, co i w tym ujęciu silnie wiąże *dewekut* – także jako duchowe poznanie – z relacją seksualną, co w efekcie i tu daje związek poznania ze stosunkiem płciowym.

Podsumowanie

W mistycznej myśli żydowskiej idea poznania wiązana z hebrajskim *jād'a* (יָדַע) niesie poprzez wyrażaną jednocześnie ideę obcowania płciowego konotacje erotyczne. Poznanie partnera poprzez stosunek płciowy (co wyraża יָדַע) znajduje jednak swoją realizację wyłącznie w heteroseksualnej unii, w relacji pomiędzy partnerami o odmiennej płci. Tylko taka umożliwia bowiem *ziwwuga kadisza*, mistyczną unię (zarówno w wymiarze cielesnym, jak i duchowym) dwóch przeciwległych pierwiastków (męskiego i żeńskiego), *coniunctio* (resp. *coincidentia oppositorum* (po jungowsku: integrację *animy* i *animusa*⁵²), która swój duchowy pierwowzór posiada według nauki kabały w relacjach zachodzących na planie *sefirot*: relacjach elementów boskiej struktury. To *sefirotyczne* zależności i związki stanowią w istocie wzór relacji ludzkich – a wzór relacji seksualnych wyznaczają zasadniczo relacje *sefirot Chochma-Bina* (*parcufim Abba-Imal* 'Ojciec' - 'Matka'), gdzie kluczem jest osiągnięcie *jichud*, świętego zespolenia, *unio mystica* przeciwległych pierwiastków.

Ponadto, osiągnięcie *coniunctio* umożliwia swoiste (bo mistyczne, duchowe) poznanie Boga, który w mistycznej doktrynie judaizmu jest takim właśnie zespoleniem przeciwieństw, idealną pełnią, pełnią rzeczywistości. Poznanie Boga dokonuje się poprzez zjednoczenie się z Nim, przyłgnięcie do Niego (*dewekut*).

Z ideą mistycznego zespolenia (więc i poznania) łączy się w kabale także *sefira Jesod* – i jej personifikacja w figurze cadyka – będąca na kabalistycznym *ec chajim de facto* mistyczną sferą zjednoczenia.

W związku z tym, że w kabale zachodzi referencyjność dominium boskiego i dominium ziemskiego, to – by użyć słów Karen Guberman – „Stosunek

⁴⁹ M. Rotenberg, *Cabalic Sexuality and Creativity*, The International Journal for the Psychology of Religion 5 (4) (1995), s. 240, przyp. 7.

⁵⁰ Emfaza moja.

⁵¹ M. Rotenberg, *Cabalic Sexuality and Creativity*, s. 240. Ów duchowy orgazm ma być próbą oswojenia śmierci poprzez chwilowe osiągnięcie stanu „spoza ciała”.

⁵² Nawiasem mówiąc, analizy kabalistycznej symboliki erotycznej w duchu psychoanalizy podjął się M.G. Langer w: idem, *Die Erotik der Kabbala*, Prag 1923.

seksualny i wiedza dzielą przeto ten sam język zjednoczenia i określają podobne procesy zjednoczenia. Różnice pomiędzy nimi odzwierciedlają poziomy, na których te dwie unie zachodzą. Ta pierwsza jest zewnętrznym łączeniem się różnych, fizycznych jakości, ta druga jest wewnętrznym procesem skupiającym ludzką uwagę na boskości i przyłgnięciu [*dewekut* – D.B.] do niej. W swoim podobieństwie pierwsza łączy się z drugą jako jej zewnętrzna manifestacja, podczas gdy ta druga towarzyszy tej pierwszej jako jej wewnętrzna doskonałość. Obie są stąd odpowiadającymi sobie czynnościami, które się uzupełniają⁵³.

EROTYCZNY CHARAKTER POZNANIA W KABALE

(STRESZCZENIE)

W artykule ukazano kabalistyczne (tj. z obrębu średniowiecznego i późniejszego mistycyzmu żydowskiego) ujęcie idei poznania, mianowicie poznania określanego i warunkowanego przez seksualną unię mężczyzny i kobiety. Ponieważ kabała bazuje na tekstach Tanachu, przeto elementem kluczowym jest tu werset z Księgi Rodzaju (4,1). Pojawiające się w nim słowo *jād'a* (יָדָע) ('obcował'/'poznał') [Adam z Ewą/Ewę] zestawiane jest kolejno, na podstawie jego leksyki, z kategorią *da'at* (דַּעַת) – 'wiedzą', 'poznaniem' oraz nazwą kabalistycznej *sefiry*. W związku z rolą odgrywaną w mistycznej teologii judaizmu przez tę ostatnią, ukazane zostały zależności seksualne zachodzące w dominium *sefirotycznym*, które stanowią *de facto* wzorzec dla relacji ludzkich. Ideałem owych relacji na planie ziemskim jest osiągnięcie między mężczyzną i kobietą pełnego (skutkiem wydarzającego się seksualnego *ziwvuga kadisha*, zespolenia przeciwnych, ale komplementarnych, pierwiastków) poznania drugiej osoby, a także pewnego typu duchowe poznanie Boga, który w kabale jest *coincidentia oppositorum* oraz *sefirotyczną* strukturą.

AN EROTIC CHARACTER OF KNOWING ACCORDING TO KABBALAH

(SUMMARY)

The article presents kabbalistic (i.e. from the medieval and later Jewish Mysticism) perspective on the idea of knowing, namely knowing that is defined and determined by the sexual union of man and woman. Since Kabbalah, when doing its interpretations, is based on the texts of Tanah, the starting point is made here the vers from the biblical Book of Genesis (4,1). The word *jād'a* (יָדָע) ('made love'/'knew') [Adam with Eve/Eve] from here is then lexically compared to the category of *da'at* (דַּעַת), 'wisdom', 'knowing', and the name of the kabbalistic *sephira*. Due to the role of this *sephira* in the doctrine of mystical judaism, the text presents the sexual connections that happen in the *sephirotic* dominium which form the pattern for the human relations. The ideal of these relations is on the material plane the attainment by man and woman (as an effect of the sexual *zivvuga kadisha*, an union between contradictory but complementary elements) the complete knowing (wisdom) of the partner, but also of God. This kind of spiritual knowing of God is determined by the fact that God is in Kabbalah the *coincidentia oppositorum* and the *sephirotic* structure.

⁵³ K. Guberman, „To Walk In All His Ways” ..., s. 74. Emfaza moja.

DER EROTISCHE CHARAKTER DES ERKENNENS IN DER KABBALA

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Beitrag wird die aus der Kabbala, d.h. aus der mittelalterlichen und späteren jüdischen Mystik, bekannte Idee des Erkennens ausdiskutiert, die sich auf das Erkennen durch die sexuelle Einheit von Mann und Frau stützt. Da die mystischen Interpretationsansätze der Kabbala auf den Tanach-Texten basieren, rückt in den Mittelpunkt der Betrachtungen der Schlüsselvers 4,1 aus dem Buch Genesis, in dem das Wort *jā'd'a* (יָדָע) ['verkehrte'/'erkannte' – Adam mit Eva] aufgrund seiner Lexik mit der Kategorie *da'at* (דַּעַת) ['dem Wissen', 'dem Erkennen'] und mit der kabbalistischen Bezeichnung *Sefira* kombiniert und zusammengestellt wird. Weil im mystischen Judaismus die *Da'at-Sefira* eine relevante Rolle gespielt hatte, wurden auch sexuelle Verhältnisse bzw. Wechselbeziehungen aufgezeigt, die sich im *Sefirot*-Dominium zutragen und die im Endeffekt das Musterbeispiel einer zwischengeschlechtlichen Beziehung (Mann-Frau) bilden. Auf Erden sollte zwischen Mann und Frau ein vollkommenes Erkennen 'stattfinden', das sich aus dem sexuellen *zivvuga kadisha*, aus der Verknüpfung von widersprüchlichen, aber in sich komplementären Teilchen *resp.* Elementen ergibt, und das zum Ziel sowohl das Erkennen der anderen Person als auch das Erkennen des Gottes, der in der Kabbala ein *coincidentia oppositorum* ist und sich durch eine *Sefirot*-Struktur definiert, hat.

Ks. Radosław Czerwiński
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Metody stosowane przez złego ducha na podstawie konfrontacji Jezusa z szatanem (Mt 4,1-11 i par.)

Słowa kluczowe: Jezus, szatan, pokusa, kuszenie, zło.

Keywords: Jesus, Satan, temptation, evil.

Schlüsselworte: Jesus, Satan, Lockung, Versuchung, Böse.

Wielu uważa, że szatan to tylko zmyślona postać, przy pomocą której w prosty sposób można wytłumaczyć, czym jest zło. Kultura XXI w. mocno podkreśla, że to wyłącznie człowiek jest twórcą i wyznacznikiem dobra albo zła. W ten sposób został wyłączony udział Boga i szatana, a człowiek układając życie w zgodzie z tym założeniem, jest nieświadomy wielkiego zagrożenia, jakie niesie trwanie w takim przekonaniu¹.

Szatan to jednak realna istota, która jest obecna tu i teraz. Potwierdzenie tego znajdujemy w Piśmie Świętym i dokumentach Kościoła. Jednak mimo złowrogiej działalności, szatan robi wszystko, aby żyć w ukryciu, w utajonej postaci. Zależy mu na tym, aby wszystkie dzieła, które tworzy, nie zostały utożsamione z jego imieniem. Chociaż nosi miano *władcy tego świata* (J 12,31; 14,30), to jednak stara się tego nie proklamować. Łatwiej jest mu funkcjonować pod płaszczykiem przekonania, że nie istnieje. Swoje oddziaływanie rozpoczyna od wewnętrznej myśli. A najłatwiej skusić tych, którzy odeszli od przestrzegania Dekalogu, którzy świadomie odrzucają przymierze z Bogiem. Szatan nie chce, by śmiertelnik wzrastał duchowo². Diabeł zawsze próbuje wtrącić się tam, gdzie Bóg okazuje łaskę, mnoży się dobro, poznaje Ewangelię, buduje Królestwo

Adres/Adresse/Anschrift: ks. mgr Radosław Czerwiński, Instytut Teologii Moralnej (doktorant), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, radimex@wp.pl.

¹ Por. H. Dominiczak, *Strzeż się człowieka szatana*, Marki 2009, s. 18–19.

² Por. J. Grabarek, *Czy szatan istnieje?*, Nowe Życie 318 (2001), nr 3, s. 3–4.

Boże i właśnie tam wprowadza pewne antagonizmy. Zło miesza z dobrem w taki sposób, że wierzący traci trzeźwe patrzenie na świat i dokonuje błędnych wyborów, a kiedy za pomocą pokusy wzbudzi ludzką żądzę, wtedy diabeł ma już potężną broń, by doprowadzić do zniewolenia. Szatan, nie zdradzając swojej obecności, wzbudza w ludziach myśl, że sami dokonują takich wyborów. Tak się dzieje, ponieważ każdy obdarzony jest wolną wolą. Sposób działania złego ducha dobrze obrazuje przypowieść o zbożu, które wzrasta wraz z chwastem (zob. Mt 13,24-30). Można tu zaobserwować, że wśród dobrego owocu wzrasta niszczycielska roślina. Z wielu przypowieści, jakie Jezus opowiedział swoim uczniom nad jeziorem Genenezaret, to właśnie ta o chwaście spotkała się z niezrozumieniem. Jezus w prosty i bezpośredni sposób wyjaśnił naukę i zarazem po raz kolejny przybliżył prawdę o istnieniu szatana (zob. Mt 13,36-43). Tam, gdzie Syn Człowieczy zasiewa dobro, szatan wkóło próbuje rozsiewać zło³.

Pismo Święte wymiennie używa imienia „szatan”, „diabeł” czy „zły duch”, stąd i w niniejszej pracy zamiennie stosuje się te imiona. Obrazuje to przypowieść o siewcy – każdy z ewangelistów synoptycznych choć relacjonuje to samo wydarzenie, to jednak używa innego imienia. Mk w tej przypowieści mówi o *szatanie* (Mk 4,15), Łk twierdzi, że *diabeł* (Łk 8,12), a Mt używa pojęcia *zły duch* (Mt 13,19). Nie istnieje jedna klasyczna definicja pojęcia „szatan”. Na przestrzeni wieków wielu teologów próbowało ukazać, kim naprawdę jest zły duch, o którym mówi Biblia⁴. Na łamach wielu słowników i encyklopedii, jak np. w *Encyklopedii biblijnej*⁵, *Leksykonie biblijnym*⁶, *Praktycznym słowniku biblijnym*⁷ czy *Słowniku wiedzy biblijnej*⁸ próbuje się usystematyzować wiedzę na temat szatana, co do jednego zgodną – jest on postacią definitywnie złą. Pod każdym względem pragnącą zwieść człowieka z drogi prowadzącej do Boga. Analizując samą nazwę w języku hebrajskim (שטן) czy greckim (διάβολος) szatan jawi się jako *wróg, przeciwnik, adwersarz, fałszywy oskarżyciel*. Potwierdzenie znajdziemy w następujących miejscach Biblii: Job 16,9; 30,21; 1 Krn 21,1; Za 3,1-3. Sama forma czasownikowa wskazuje, że „być szatanem” w praktyce oznacza *być wrogiem, walczyć z kimś przeciw, przeciwstawiać się komuś, zwalczać*. W nazwie złego ducha jawi się natura kogoś, kto najlepiej czuje się

³ Por. M. Wojciechowski, *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2007, s. 56–60.

⁴ Zob. D. Cerbelaud, *Diabeł – A jednak istnieje!*, Częstochowa 2002, s. 19.

⁵ Zob. J.M. Efrid, *Szatan*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 1179.

⁶ Zob. F. Rienecker, *Szatan*, w: G. Maier, F. Rienecker (red.), *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 779.

⁷ Zob. E. Zenger, *Szatan*, w: L. Ryken (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1998, s. 1264–1265.

⁸ Zob. H.I. Avalos, *Szatan*, w: M.D. Coogan, B.M. Metzger (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 735.

w chaosie, skłóca dwie strony, oczernia. Każde działanie szatana ma na celu poróżnić i zniszczyć wszystko, co napotka na swojej drodze. Szatan to prawdziwy zakłamywany wróg w stosunku do tego, co dobre, pożyteczne i prawdziwe⁹. Trzeba jednak nadmienić, że jest to również stworzenie Boga, które ma wpływ na funkcjonowanie człowieka. W nim płonie gniew i zazdrość w stosunku do tych, którzy czują się ludźmi szczęśliwymi¹⁰.

Człowiek może mieć problem z określeniem, co jest dobre, a co jest faktycznym złem. Przykładem może być perskie rozumienie pojęć: „dobro” i „zło”, które były ze sobą tożsame – stawiano między nimi znak równości. Każde bowiem z tych pojęć zawiera dobro i zło. Ten dualizm zagrażał Izraelitom, którzy u początków kształtowania się demonologii mogli niejednoznacznie patrzeć na szatana. Stary Testament, rozwijając naukę o szatanie, z coraz większym przekonaniem przedstawia go jako postać, w której nie ma nic dobrego¹¹.

Najlepiej jednak taktykę podstępного działania złego ducha ukazuje moment kuszenia Jezusa na pustyni (Mk 1,12-13, Mt 4,1-11, Łk 4,1-13). Trzech Ewangelistów porusza temat kuszenia Jezusa, chcąc ukazać pewien wzór postępowania i zabezpieczenia się przed złem. Jezus, konfrontując się z szatanem, częściowo demaskuje podstępne kroki wroga, które mają sprowadzić z drogi zbawienia. Analizując perykopy o kuszeniu Jezusa, można wysnuć pewne praktyczne wnioski, które mogą pomóc w osobistej, duchowej walce z pokusami.

1. Taktyka szatana na podstawie perykopy o kuszeniu Jezusa

Analizując trzy pokusy ze sceny kuszenia Jezusa, odkrywamy taktykę, którą stosuje szatan w walce z człowiekiem. Dzięki refleksji nad tymi scenami można zdemaskować sprytne i złowrogie postępowanie złego ducha. Na pustyni szatan próbował zwieść Chrystusa i jednocześnie ustalić wysokość i rodzaj wynagrodzenia, za które Jezus mógłby zaprzepaścić Boży plan zbawienia ludzkości. Najpierw próbował przekupić Jezusa rzeczami materialnymi, pokazując, że to zapewni Mu wygodne życie. Następnie starał się, aby Jezus zerwał albo

⁹ Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, t. I, Lublin 2009, s. 457–465.

¹⁰ G. Witaszek, *Biblia o szatanie – rzeczywistość czy mit?*, w: K. Gózdź (red.), *Teologia o szatanie*, Lublin 2000, s. 42–43.

¹¹ A.M. Nola, *Diabeł. O formacjach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrożej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytności aż po teraźniejszość*, Kraków 1997, s. 9–10.

przynajmniej osłabił relację z Ojcem. I w końcu kuśił, że Jezus uzyska na ziemi wielkie wpływy i ludzie będą oddawać Mu pokłon. Zaskakujące jest, że w szatan w prosty sposób próbował przekonać Jezusa do przyjęcia przedstawianych Mu propozycji i „dopasował się” do aktualnej sytuacji, w jakiej Jezus się znajdował, oczekując od Niego natychmiastowej, bezrefleksyjnej odpowiedzi¹².

1.1. Pierwsze kuszenie – uderzenie w ludzką naturę

W pierwszej szatańskiej pułapce Jezus miał ulec namowie, aby zaspokoić głód (zob. Mt 4,3; Łk 4,3). Jako ciekawostkę *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* przedstawia, że wielu ówczesnych szamanów, magów czy czarowników postrzegało siebie samych jako zdolnych do „wyczarowania z niczego” pożywienia, co mogłoby oznaczać, iż Jezus po przeposzczeniu na pustyni czterdziestu dni mógł spotkać któregoś z nich i któryś z nich, inspirowany przez złego ducha, mógł Mu przedstawić określoną propozycję. Samo Pismo Święte takiej wersji zdarzeń nie potwierdza¹³.

Chrystus, mając nieskalane życie, musiał sobą wzbudzać szczególne zainteresowanie ze strony diabła. Stąd założenie, że zły duch nie odstępował Go na krok. W zasadzie szatan w biblijnej historii ludzkości przed kuszeniem Jezusa z bezgrzesznym człowiekiem spotkał się bezpośrednio tylko jeden raz – w raju. To z pewnością determinowało złego ducha do działania na szkodę ludzkości¹⁴.

Zły duch wszystkim, co tylko może, próbuje przysłonić Boga. Interpretując tekst szatańskich pokus, dochodzi się do zdania, że „pierwsza podobnie jak druga próba, to nic innego, jak bitwa szatana o Jezusa, aby wyrzekł się synostwa Bożego i przerwał ścisłą relację ufności, jaką pokładał w Ojcu”¹⁵. Chrystus miał w zamierzeniu diabła wyrzec się swojego Ojca. Początkowo za bochenek chleba. Niby to bardzo banalna pokusa, na którą człowiek myślący i trzeźwo patrzący, by nie przystał. Jednak właśnie w prostocie tkwi sukces. Często taka taktyka przynosiła szatanowi oczekiwany skutek. Znane jest Pismu Świętemu takie uleganie. W raju Adam i Ewa zamienili życie z wiecznej szczęśliwości na życie śmiertelne przez zerwanie owocu z drzewa poznania dobra i zła (zob. Rdz 3,1-24). Izrael chciał wrócić w niewolę egipską, byle tylko napęłnić swój brzuch (zob. Wj 16,1-35). Ezaw sprzedał swoje pierworództwo i błogosławieństwo Ojca za chleb i miskę soczewicy (zob. Rdz 25,29-34). Można zauważyć,

¹² Por. F. Mickiewicz i in., *Metody szatana oraz sposoby walki z nim w świetle kuszenia Jezusa*, *Communio* 151 (2006), nr 1, s. 91-100.

¹³ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 15.

¹⁴ Por. M. Green, *Wierzę w klęskę szatana*, Warszawa 1992, s. 198.

¹⁵ A. Jankowski i in., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, s. 24.

jak zaspokojenie tej ludzkiej ciekawości i podstawowej potrzeby jedzenia może zaślepić umysł¹⁶.

Dalej, diabeł skłania do określonego zachowania, przedstawiając Jezusowi propozycję przewrotnie rozumianej pomocy. Jezus miał poświęcić swoje życie za wszystkich ludzi. Syn Boży nie byłby wiarygodny, gdyby, mając takie posłannictwo, nie umiał poradzić sobie sam z własnymi „problemami”. Szatan ponadto występuje w roli opiekuńczego ojca, który przebiegle dba o swojego syna. Chce, by Jezus myślał, że pragnie Jego dobra, że chce Mu pomóc. Podpowiada, że jako Syn samego Boga może robić, co Mu się podoba i nikt nie ma prawa Go z tego rozliczać. Podsuwa złudną myśl, że jedno drobne nagięcie boskiej mocy dla własnych celów niczego w całej misji nie zmieni. Zagłębiając się w to kuszenie, można dostrzec, że szatan powoli dąży do namowy, by Jezus przekroczył pierwsze przykazanie Dekalogu: *Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie* (Wj 20,3; Pwt 5,7). Dając złemu duchowi odpór, Chrystus wyraźnie ukazuje, że szatańska mowa nie ma nic wspólnego z prawdą, a postępowanie zgodne z nią oznaczałoby, że Jezus uczyniłby szatana swoim Bogiem¹⁷.

1.2. Druga pokusa – działanie pod pozorem dobra

Kolejnym szatańskim zabiegiem jest próba przysłonięcia zła maską świętych rzeczy. Oto Jezus przeniesiony został do Jerozolimy – miasta, które uchodziło za święte (zob. Mt 4,5; Łk 4,9). Szatan w wyszukany sposób dobiera miejsce swego kuszenia. Pustynia sama w sobie była miejscem surowym i niesprzyjającym namowom do bogactwa, stąd umiejscowił Jezusa pośród wspaniałych majątności. Tam łatwiej było szatanowi odwołać się do ludzkiego egoizmu i pychy. Łatwo też szatan realizuje swoje plany przez wprowadzanie nieuzasadnionych roszczeń względem Boga. Szatan najpierw, przytaczając tekst Ps 91, mówi prawdę, o tym, że Jezus jest ubogim i sprawiedliwym, próbuje zasiać złość objawiającą się w pretensjach do Boga. Diabeł powiedział: *na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień* (zob. Mt 4,6; Łk 4,11). Ufność ma być zastąpiona oburzeniem i obrażeniem się na Boga¹⁸.

¹⁶ Por. F. Mickiewicz i in., *Metody szatana...*, s. 91.

¹⁷ Por. P. Henrici, „*Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie*”. Rozważanie nad kuszeniem Jezusa, *Communio* 15 (1995), nr 1, s. 17.

¹⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, s. 163.

1.3. Trzecia pokusa – oddziaływanie na wyobraźnię

Trzecia pokusa pokazuje, że szatan posługuje się obrazami. Tworzy zachwycające wyobrażenia w umyśle kuszonego. W przypadku Jezusa były to wspaniałości doczesnego świata. Na to, że działa się to w umyśle Jezusa a nie na realnej górze, wskazuje niemożliwość istnienia takiego miejsca, skąd byłoby widać cały przepych całego świata. Wszakże Pismo Święte dosłownie przyjmuje, że *diabeł [...] pokazał wszystkie królestwa świata* (zob. Mt 4,8; Łk 4,5). Fizycznie jest to niemożliwe. Szatan w swojej pokusie kieruje uwagę na przepych świata¹⁹. Owym bogactwem mogły być również pieniądze, które otwierają przed człowiekiem nieograniczone możliwości²⁰. Współczesny konsumpcjonizm narzuca myśl, że pieniądze kierują światem. Historia dodatkowo zdaje się potwierdzać ten zamysł, ponieważ nieraz można zauważyć, że władza i pieniądze paradoksalnie są największymi słabościami człowieka. Tę wiedzę wykorzystuje szatan w ostatniej pokusie i usiłuje wzbudzić w Jezusie przyziemną żądzę posiadania wszystkiego, co zobaczyły Jego oczy²¹.

2. Indywidualne i personalne działanie złego ducha

Wielość i różnorodność zabiegów zastosowanych przez diabła utwierdza przekonanie, że jest on dość elastyczny w swoim działaniu. Jednak analiza perykop o kuszeniu Jezusa pokazuje niektóre charakterystyczne cechy szatańskich zachowań i prób oddziaływania na kuszonego. Każde posunięcie diabła jawi się jako przygotowane i przemyślnie mające stopniowo doprowadzić do zamierzonego celu, czego Jezus był bez wątpienia świadomy i dlatego skutecznie się szatanowi przeciwstawił²².

W walce z szatanem kluczowa jest świadomość, że jest się pod wpływem silnej pokusy. Decydujący jest tutaj sam wybór. Reguły są jasne: albo wybierze się dobro, albo zło. By pozostać wiernym Bogu, należy wybrać dobro, co wiąże się z pewnym trudem i przewyciężeniem własnych słabości. Ulegając podszeptom złego ducha, wybiera się z reguły łatwo dostępne zło, przyjemne dla ciała i zmysłów²³.

¹⁹ Por. B.T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: R.E. Brown (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004, s. 923 [W. Chrostowski (red. wyd. pol.)].

²⁰ Por. A. Mieñ, *Syn Człowieczy*, Warszawa 1994, s. 52.

²¹ Por. F. Mickiewicz i in., *Metody szatana...*, s. 95.

²² Por. S. Matusiak, *I Niedziela Wielkiego Postu*, w: *Homilie i kazania na każdy dzień. Duc in altum*, t. 3, Warszawa 2011, s. 1-2.

²³ Por. G. Huber, *Idź precz Szatanie! Działanie diabła dzisiaj*, Marki 2010, s. 92.

Gdyby tylko Jezus zaczął wewnątrznie rozważać pokusy, byłby to drobny sukces diabła, który szybko postawiłby kolejne kroki, prąc do przodu. Początkowo małe zwycięstwo przeobraziłoby się konsekwentnie w ostateczny sukces. Jezus silną i wolną wolą od razu musiał odrzucić każdą pokusę. Nie analizował ich ani nie rozprawiał z wrogiem o ich przydatności czy znaczeniu²⁴. Demon ma możliwość oddziaływania na różnych płaszczyznach ludzkiej egzystencji, ale nie może zmuszać do grzechu, ograniczając tym samym wolną wolę człowieka. Wykorzystuje chwyt psychologiczne, wkraczając w sferę cielesną, zwodząc umysł i pamięć²⁵. Św. Augustyn przestrzegał przed tym, że najłatwiej jest szatanowi namówić do grzechu przez to, że wykorzystuje to, co jest bliskie sercu człowieka i także przez to, co niezbędne jest do codziennego życia²⁶. Najlepszymi dziedzinami, w których człowiek jest narażony na pokusy to według św. Augustyna m.in. pycha obżarstwa i pijaństwa (Jezus poprzez przemienienie kamienia w chleb miał zaspokoić głód), piękno wrażeń wzrokowych (Jezus widział wspaniałe królestwa świata) czy chęci bycia docenionym przez ludzi, wrażliwość na różne ludzkie pochwały (skok z narożnika świątyni miał Jezusowi zapewnić podziw przebywających na dziedzińcu)²⁷.

W tzw. dziesięciu przykazaniach do walki duchowej, które René Laurentin podaje jako wiedzę potrzebną do walki z szatanem, ukazane są podstępny zły duch. Przede wszystkim szatan jest dobrym retorem, nie wolno więc wchodzić z nim w dialog. Diabeł ukochał chaos i każda ludzka dezorganizacja jest dobrym środowiskiem, w którym chętnie pojawia się ze złymi zamiarami. Dodatkowo każdy kontakt z magią, wiedzą tajemną ułatwia złemu duchowi pracę. Niepohamowana chęć osiągnięcia jakiegoś celu może także stać się niebezpieczna, bo może maskować głęboko ukrytą diabelską motywację. Nie zawsze to, co na pozór dobre, pochodzi od Boga. I odwrotnie, poczucie braku światła w życiu człowieka nie oznacza braku opatrności Bożej. Lęk przed złym pomaga uświadomić, że szatan nie jest tylko pyłem, choć w obecności Boga jest tak naprawdę niczym. Umocnieniem są słowa z Listu św. Jakuba Apostoła: *przeciwstawiajcie się diabłu, a ucieknie od was* (Jk 4,7)²⁸.

Jezus podczas ziemskiej działalności naucza, jak wygląda natura złego ducha, który po opuszczeniu człowieka wcześniej czy później wraca ponownie do niego, ale ze wzmoczoną siłą – *bierze siedem innych duchów złośliwszych niż*

²⁴ Por. ibidem.

²⁵ Zob. M. La Grua, *Misja wyzwania: pogłębienie rozważań na temat dzieła złego ducha i sposobu uwolnienia od niego*, w: G. Amorth, A. Musolesi, *Świadectwo egzorcysty. Wywiad z ks. Gabrielem Amorthem, światowej sławy egzorcystą*, Kraków 2008, s. 108.

²⁶ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2008, s. 389–390.

²⁷ Zob. ibidem, s. 386–390; 394–396; 404–407.

²⁸ Zob. R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość?*, Warszawa 1998, s. 218–219.

on sam [...] stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzedni (Łk 11,24-26). Tę naukę Jezus mógł zaczerpnąć z własnego doświadczenia spotkania z szatanem na pustyni²⁹. Absurdem jest natomiast stwierdzenie, że szatan jest ateistą. On w Boga wierzy, ma nawet całkowitą pewność Jego istnienia i wszechmocy. Zna cel i nieuchronność zrealizowania się Bożych planów, a pomimo to robi wszystko, aby wstrzymać ich urzeczywistnienie się przynajmniej na jakiś czas. W tekstach kuszenia, co znamienne, „szatan próbuje nawet ukazać siebie jako wysokiej klasy teologa [...]”³⁰. W przypadku kuszenia Jezusa wiara zwyciężyła, a dodatkowa fragmentaryczna interpretacja tekstów biblijnych, przez które zły duch próbuje uzasadnić swoje propozycje, okazuje się żałosna. Nadając zupełnie inny sens słowom pochodzącym od Boga, chciał Jezusowi udowodnić, że jego intencje nie są ani złe, ani kłamliwe. Przeliczył się jednak, sądząc że Jezus da się na to nabrać³¹.

3. Psychologia zła

Psychologia jako dyscyplina naukowa w wielu przypadkach pomaga człowiekowi odnaleźć się w rzeczywistości. Dzięki różnym technikom możliwe jest przezwyciężenie depresji, stanów lęków, wszelakich stresów. Psychologia staje się narzędziem prostującym ludzkie drogi. Niestety, może być także instrumentem w ręku szatana. Okazuje się, że jest on „genialnym psychologiem”³², który dobrze zna ludzkie funkcjonowanie. Przykładem potwierdzającym tę tezę są poglądy Abrahama Masłowa³³, a zwłaszcza jego teoria piramidy potrzeb człowieka. Widać tutaj pewne podobieństwo do wartości, w które uderzał szatan. Według jego poglądów człowiek ma konkretne pragnienia, które muszą być zaspokojone. Może te żądze pogrupować według schematu, który sam stworzył. Nazywa się to piramidą ludzkich potrzeb. U jej podstawy leżą wszelkie sprawy fizjologiczne (głód, pragnienie). Następnymi poziomami są: potrzeba bezpieczeństwa, przynależności i miłości (pokusa wystawienia miłości Boga na

²⁹ Por. A. Burakowska, *Kuszenie Jezusa*, Communio 151 (2006), nr 1, s. 80.

³⁰ M. Szamot, *Chcę widzieć Jezusa*, Kraków 2007, s. 22.

³¹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 115.

³² Por. P. Skucha, *Wielki Post – sakramentalnym znakiem naszego nawrócenia*, Współczesna Ambona 24 (1986), nr 1, s. 65.

³³ Abraham Harold Maslow żył w latach 1908–1970; był światowej sławy amerykańskim psychologiem. Znany jest jako jeden z twórców psychologii humanistycznej, autor teorii hierarchii potrzeb. Jego najbardziej znaną książką jest *W stronę psychologii istnienia* (przeł. I. Wyrzykowska, Poznań 2004). Zob. hasło *Maslow Abraham*, w: B. Kaczorowski (red.), *Nowa encyklopedia podręczna PWN*, Warszawa 2006, s. 565.

próbę), własnej godności, a najwyższą wartością jest samorealizacja (pokusa pozyskania bogactwa i ukazania się jako Mesjasz ekonomiczno-polityczny). Poglądy Masłowa nie są chrześcijańskie, ponieważ w tym wszystkim nie ma ani słowa na temat potrzeb religijnych, nie ma tu miejsca dla Boga. Sam jednak spór o przydatność i słuszność tej koncepcji nie jest przedmiotem rozważań. Przedstawienie tej piramidy potwierdza, że człowiek działa według pewnych mechanizmów, nad którymi, jeżeli nie będzie ich świadomy, może nie panować³⁴. Istnieje niebezpieczeństwo, że chęć zaspokojenia różnych ludzkich pożądań będzie tak silna, iż człowiek posunie się do łatwego sposobu ich pozyskania przez szatański sposób: kradnąc i kłamiąc lub na sposób Boży: zasługując i zapracowując³⁵.

4. Szatan nieustannie atakuje

Tekst Listu do Efezjan (6,10-20) przypomina, że trzeba ciągle trwać w gotowości do boju z wrogiem. Posługując się wojskowym opisem przygotowania do wielkiego starcia, należy przyoblec pełnię *zbroję Bożą*, a wszystko to czyni się w celu ochrony przed *zakusami diabła* (Ef 6,11). Szatan, mając znaczne możliwości działania, chce człowieka przyciągnąć do grzechu. Zły duch, zazdroszcząc ludziom łask, jakie otrzymują od Stwórcy, robi wszystko, by Boga znienawidzili tak samo, jak nie potrafi znieść faktu, że w obliczu Boga nie ma on żadnej władzy. Jednak o diabelski sukces wcale nie jest trudno. Nie ma ludzi, którzy by w jakiś sposób w większym lub mniejszym stopniu nie ulegli namowom złego ducha. A każdy nawet drobny gest w stronę zła cieszy go i motywuje do kolejnych kroków. Co więcej, szatan ciągle atakuje ludzi swoimi pokusami. Ma więc nadzieję, że w końcu człowiek któreś ulegnie. Z pomocą złemu duchowi przychodzi pycha i pożądliwość. W tych sferach człowiek jest niezwykle wrażliwy. Diabeł – jak na pustyni – będzie wzbudzał wątpliwość, fałszywy ascetyzm, poczucie klęski, wprowadzi w depresję, wzmocni strach, poszuka w każdym człowieku słabego punktu³⁶.

5. Brak wiedzy o naturze zła

Papież Paweł VI uważał, że należy rozszerzyć ogólną wiedzę o szatanie. Powodem tego było powszechne negowanie czy umniejszanie mocy diabła.

³⁴ Zob. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 2002, s. 98–113.

³⁵ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, Częstochowa 2007, s. 52.

³⁶ Por. M. Green, *Wierzę w klęskę szatana*, Warszawa 1992, s. 60–64.

Teologia powinna powtórnie przeprowadzić analizę tego zagadnienia, by nakreślić prawdziwy obraz przeciwnika Boga. A uwzględniając czasy, w których żyjemy, ukazać tę prawdę w sposób jak najbardziej możliwy do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Obraz złego ducha o odrażającym wyglądzie, z rogami i widłami obecnie nie przemawia, a bardziej poddaje w wątpliwość jego istnienie. Paweł VI w jednej wypowiedzi wyraził swój smutek, że jeśli nawet czyni się badania teologiczne na temat szatana, to są one niewystarczające³⁷.

Obecność wielu błędów o naturze i istocie szatana doprowadziła teologów (zwłaszcza za czasów pontyfikatu papieża Pawła VI) do wniosku, że nie ma sensu jakakolwiek próba „odświeżenia” nauki demonologicznej. 15 listopada 1972 r. podczas jednej audiencji generalnej w odważny sposób papież Paweł VI podkreślał, że za wszelkiego rodzaju złem, które spotykamy w świecie odpowiedzialny jest demon. Jednak samo zło to nie tylko sytuacja, gdzie nie ma ani jednego ziarenka prawdy i dobra. Jest to tajemnica, którą, choć próbuje się wyperswadować z ludzkiej świadomości, to nadal przyciąga i przeraża człowieka. Papież ponadto uważał, że kto odbiera osobowość szatanowi, kto nie wierzy w jego istnienie, to okłamuje sam siebie i podważa prawdę zawartą w słowach Pisma Świętego i Kościoła³⁸. Joseph Ratzinger przekonuje, że nie ma innego tak popularnego tematu w środkach społecznego przekazu, jak problem istnienia szatana. Każdy temat związany ze złym duchem związany jest z burzliwymi dyskusjami, które u zagorzałych przeciwników realności szatana przejawiają się nieuzasadnioną złością³⁹.

Niewątpliwie osoba szatana dla dobrze rozeznającego chrześcijanina ściśle łączy się z moralnością. A kiedy świat uważa, że moralność to tylko twór ludzkiego mózgu, szybko przechodzi się do przekonania, że i diabeł jest tworem fantazji. Stąd zwłaszcza wśród egzegetów pochodzących z Zachodu szerzy się twierdzenie, że niemal niemożliwe jest dosłownie złego ducha nazwać osobą, a inni próbują tłumaczyć go jedynie niezrozumiałymi pojęciami, co tylko wprowadza ludzi w błąd⁴⁰.

6. Aktualność sceny kuszenia

Współcześnie żyjemy w czasach, gdzie zaciera się granica między sprawami Boga a tym, co pochodzi z tego świata. Działając w świecie, budując go

³⁷ Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawiał Vittorio Messori*, Kraków 1986, s. 118.

³⁸ Por. *ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 121–123.

⁴⁰ Por. P. Jaskółka, *Ostateczna przyczyna wszelkiego zła*, w: R. Kamiński i in. (red.), *W służbie wartościom*, Kielce 1999, s. 205–215.

i rozwijając trzeba posiadać umiejętność usunięcia się w cień – na pustynię. Nie jest jednak czynem heroicznym odcięcie się od ludzi, wszelkich ziemskich problemów i zamknięcie się na pustyni. To właśnie życie we wspólnocie, zmaganie się ze słabościami, unikanie zła i zwalczanie pokus wzmacnia człowieka – *moc bowiem w słabości się doskonali* (2 Kor 12,9b)⁴¹. Czasy teraźniejsze są okresem wielkich i niezwykle silnych pokus. Zwłaszcza żądza pieniądza i władzy zagraża dzisiejszym wierzącym w podążaniu za wzorem Jezusa. Każdy powinien mieć własną pustynię, na którą w chwilach próby będzie mógł się udać. Może to być kościół, kaplica, własne mieszkanie, konkretna miejscowość – miejsce, gdzie człowiek czuje się dobrze, ma możliwość trwania w modlitwie i zbierania sił do walki z pokusami.

Receptą Jezusa na walkę z szatanem, co uwidacznia się w każdej pokusie, jest czytanie Pisma Świętego. To właśnie Słowo Boże zawiera mądrość, która w momencie trudnej próby nakreśla drogę, po której uczeń Chrystusa powinien podążać. Trwając w wierności i służbie Ewangelii, człowiek podobnie jak Jezus na pustyni, pozostanie nieugięty. I nie upadnie nawet w przypadku, gdyby za małe zło obiecano wszystkie królestwa świata. Ostatnie pocieszenie zawarte we fragmencie Mt 4,11 zapewnia wszystkich, że diabeł w końcu odpuści, a do pomocy przybędą aniołowie, którzy będą służyć i wspierać. Bóg nikogo nie pozostawia w osamotnieniu. Zawsze w odpowiednim czasie zsyła pomoc⁴².

Wydarzenia na pustyni dają prawdziwą i przydatną lekcję życia wszystkim ludziom współcześnie żyjącym. Podobnie przekonuje Jezus, że należy unikać wszelkiej okazji do grzechu. Jeżeli człowiek trwa w Bogu, to jest w stanie bez większych problemów odeprzeć każdą propozycję szatana. Fundamentem tej relacji powinna być ufność i podporządkowanie. Istotna jest zdolność rezygnacji z własnych planów na korzyść prawdy i dobra. Szatan, który pragnie unieszczęśliwiać innych, nie potrafi zdobyć kogoś, kto w stosunku do bliźniego jest bezinteresowny, kto pragnie szczęścia drugiego człowieka. Szatan nie czuje lęku przed ludźmi, ale przed Bogiem, którego każdy człowiek powinien reprezentować. To jednak nie może paraliżować, gdyż szatan to tak naprawdę tchórz, chociaż uporczywie dążący do celu. Zatem człowiek chcący odrzucić jego propozycje, musi być przede wszystkim wytrwały i cierpliwy⁴³.

⁴¹ Por. T. Gannon, *Pustynia i miasto*, Kraków 1998, s. 370.

⁴² Ibidem, s. 30.

⁴³ Por. M. Green, *Wierzę w klęskę szatana*, Warszawa 1992, s. 198–200.

Zakończenie

Dobra Nowina, a szczególnie scena kuszenia Jezusa w całym swym przekazie, bardziej kładzie nacisk, by ukazać prawdziwego Boga niż jego odwiecznego wroga. Dzieje się tak, ponieważ to Bóg jest kierunkiem naszego życia. Szatan próbuje z tej drogi nas zawrócić. Na złego ducha trzeba spojrzeć oczami Jezusa. Nie ma potrzeby podkreślania mocy szatana, bo Jezus go przewyciężył. Błędem natomiast jest podważanie jego istnienia, ignorowanie obecności i działalności. Niebezpieczne są także sądy zbyt wyolbrzymiające jego władzę i moc. To jedynie budzi w człowieku uczucie panicznego lęku przed starciem z szatanem. W takiej sytuacji zły duch może już mieć nad ludźmi przewagę⁴⁴.

W scenie kuszenia Jezusa każdy odnajdzie pomoc, jeśli jej z wiarą poszukuje. Chrystus jest tu Jedynym Panem, ale sytuacja ta umacnia również myśl, że w ludzkiej naturze tkwi zdolność odrzucenia tego, co zły duch nam proponuje. Szatan zna każdego człowieka indywidualnie, nieco odmiennie każdego też atakuje, by zaniechał dobra, a wybrał zło. Takie postępowanie szatana nie może jednak rodzić w człowieku lęku. Człowiek winien natomiast zaufać bezwzględnie Bogu, który sam pokazał, w jaki sposób należy pokonywać złego ducha.

METODY STOSOWANE PRZEZ ZŁEGO DUCHA NA PODSTAWIE KONFRONTACJI JEZUSA Z SZATANEM (MT 4,1-11 I PAR.)

(STRESZCZENIE)

Wydarzenia, jakie dokonały się podczas kuszenia Jezusa na pustyni (zob. Mt 4,1-11; Mk 1,12; Łk 4,1-13) mogą pomóc zdemaskować złego ducha i poznać jego metody. Kuszenie przez szatana daje wiedzę, jak trzeba walczyć z nim, by skutecznie zwyciężyć. Jezus zostawia pewne wytyczne, wskazówki, które w tym pomagają. Zło w ludzkim życiu często pojawia się niespodziewanie. Chociaż wydaje się silne, jest zawsze do przewyciężenia. Analizując scenę kuszenia Jezusa, poznajemy, w jaki sposób szatan nam zagraża i jak należy go przewyciężać. Z kuszenia Jezusa wynikają konkretne wskazania i postawa, co może przydać się ludziom współczesnym.

THE METHODS EMPLOYED BY THE EVIL SPIRIT BASED ON THE CONFRONTATION OF JESUS WITH SATAN (MT 4,1-11 AND PARALLEL GOSPELS)

(SUMMARY)

The events that took place during Jesus' temptation in the desert (cf. Mt 4,1-11; Mk 1,12; Łk 4,1-13) can prove helpful in unveiling the evil spirit and fathoming his methods. Temptation by

⁴⁴ Por. K. Wons, *Przewodnik po stanach pokus*, Kraków 2003, s. 15–17.

Satan proffers the knowledge of how to combat him most effectively in order to stand undefeated. Jesus offers us some guidelines and tips which are designed to aid us in this process. Evil may often enter our lives unexpectedly. Although it may appear forceful, it is always surmountable. In analysing the scene of Jesus' temptation, we learn how Satan threatens us and how we ought to overcome him. The temptation of Jesus offers specific indications together with a paragon of attitude, which the people of today can find useful.

DIE VOM BÖSEN EINGESETZTEN METHODEN ANHAND DER KONFRONTATION JESU MIT DEM TEUFEL (MT 4,1-11 UND PARALLELEN)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Ereignisse, die sich während der Versuchung Jesu in der Wüste abspielten (siehe Mt 4,1-11; Mk 1,12; Lk 4,1-13), können helfen, den Bösen zu entlarven und seine Methoden kennen zu lernen. Die Versuchung durch den Teufel liefert das Wissen, wie man ihn bekämpfen muss, um ihn erfolgreich zu bezwingen. Jesus gibt bestimmte Richtlinien, Hinweise, die dabei helfen. Das Böse taucht im menschlichen Leben oft unerwartet auf. Obwohl es stark zu sein scheint, ist es doch immer zu besiegen. Wenn wir die Szene der Versuchung Jesu analysieren, erfahren wir, auf welche Weise der Teufel uns bedroht und wie er zu schlagen ist. Aus der Versuchung Jesu resultiert eine bestimmte Haltung, ergeben sich konkrete Anweisungen, die den heutigen Menschen dienlich sein können.

Marta Kowalczyk
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątów na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistra Jana z Kwidzyna

Słowa kluczowe: Dorota z Mątów, Jan z Kwidzyna, rekluza, mistyka.

Keywords: Dorothy of Montau, Johannes of Marienwerder, hermitess, mysticism.

Schlüsselworte: Dorothea von Montau, Johannes von Marienwerder, reklusin, mystic.

Wstęp

W roku 2014 mija 620 lat od śmierci mistyczki, patronki kobiet oraz Prus i Pomorza, bł. Doroty z Mątów. Dzięki wielkim staraniom biskupów warmińskich po tak długim czasie Polacy doczekali się przekładu dzieł opowiadających o doświadczeniach mistycznych wyjątkowej niewiasty, która na przestrzeni swojego życia mieszkała w Mątach, Gdańsku i Kwidzynie. Autorem przekładu trzech oryginalnych dzieł poświęconych przez Mistra Jana z Kwidzyna właśnie bł. Dorocie jest biskup Julian Wojtkowski, który wykonał wielką pracę, aby przybliżyć je współcześnie żyjącym kapłanom i wiernym. Są to: *Żywot Łaciński*¹, *Siedmiolilie*²,

Adres/Adresse/Anschrift: dr Marta Kowalczyk, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, 760313@wp.pl.

¹ *Vita Dorotheae Montoviensis magistri Johannis Marienwerder*, hrsg. von Hans Westpfahl unter Mitwirkung von Anneliese Triller, geb. Birch-Hirschfeld (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 1), Köln-Graz 1964; Jan z Kwidzyna, *Żywot Dortoy z Mątów*, z krytycznego wydania: Hans Westphal, Annelise Birch-Hirschfeld-Triller, Böhlau Verlag Köln-Graz 1964, przeł. bp Julian Wojtkowski, Lublin 2012. Dalej: *Żywot*.

² *Septililium venerabilis dominae Dorotheae Montoviensis, auctore Joanne Marienwerder*, hrsg. von Franz Hipler (Analecta Bollandiana, Vol. 2–4), Bruksela 1883–1885; nadbitka 1885. – Mistrz Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów* (1347–1394), z krytycznego wydania: dr. Franciszka Hiplera, Analecta Bollandiana, Bruksela 2–4 (1883–1885), ZGAE, Braniewo 6 (1878) 148–183, przeł. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2012. Dalej: *Siedmiolilie*.

oraz *Księga o świętach*³. Pierwsze dwa ukazały się drukiem w 2012 r., natomiast trzecie zostało wydane w Olsztynie w roku 2013.

Przekład *Żywota Doroty z Mątów Mistrza Jana z Kwidzyna* autorstwa biskupa Juliana Wojtkowskiego ukazał się z końcem 2012 r. dzięki Towarzystwu Naukowemu KUL. Kilka miesięcy wcześniej ukazały się *Siedmiolilie*, które dzięki staraniom arcybiskupa warmińskiego Wojciecha Ziembę, zostały opublikowane w Olsztynie. Tekst ten, również przetłumaczony przez biskupa Juliana Wojtkowskiego, w oryginale został napisany po łacinie i poza opisami przeżyć mistycznych zawiera umieszczone na końcu dzieła, spowiedzi bł. Doroty, które zostały spisane w języku górnoniemieckim. W obu przekładach główny wysiłek tłumacza skierowany został na wierność pierwowzorowi, zachowanie znaczenia wyrazów, stosowanie odpowiedników czysto polskich oraz pisownię odzwierciedlającą stany uczuciowe i doświadczenia mistyczne kwidzyńskiej rekluzji. Ponadto *Żywo*t skoncentrowany jest bardziej na chronologicznie ułożonym przekazie opowiadającym o latach młodości, małżeństwie, wychowaniu dzieci, pielgrzymkach i towarzyszących tym latom życia przeżyciach duchowych⁴. Natomiast *Siedmiolilie* to dzieło składające się z 7 traktatów, w których zostały opisane łaski mistyczne otrzymane przez bł. Dorotę⁵.

³ *Liber de Festis seu Apparitiones venerabilis dominae Dorotheae auctore Johanne Marienwerder*, w: 1) Ms. Theol. Lat. k. 207 Biblioteki Uniwersyteckiej w Tybindze, 2) Ms. Mar. F. 260 Biblioteki Miejskiej w Gdańsku; spis treści i wiele rozdziałów przedrukowano w: Positio, s. 59–157. – *Liber de festis Magistri Johannis Marienwerder. Offenbarungen der Dorothea von Montau. Herausgegeben von Anneliese Triller, geboren Birch-Hirschfeld, unter Mitwirkung von Ernst Borchert nach vorarbeiten Hans Westpfahl, Köln, Weimar, Wien 1992.* – *Księga o świętach Mistrza Jana z Kwidzyna. Objawienia Błogosławionej Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania: Dr Anneliese Birch-Hirschfeld Triller, przy współpracy Ernesta Borcherta, po przygotowaniach Jana Westpfahla, przeł. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2013. Dalej: *Księga o świętach*.

⁴ Jak zaznaczył bp Wojtkowski we wprowadzeniu, pierwsza księga *Żywota* w osiemnastu rozdziałach mówi o objawieniach Doroty w ogólności, ich autentyczności i zapisie oraz wyjaśnia niektóre trudne wyrażenia rozwiniętego przez Dorotę z Mątów nazewnictwa. Druga (46 rozdziałów) i trzecia księga (28 rozdziałów) opowiadają o jej życiu do roku 1391 i niemal dosłownie przytaczają 54 rozdziałów *Vita Lindana*, które jednak poszerzają o następne 20 rozdziałów. Czwarta księga (40 rozdziałów) zawiera tylko traktaty o męce i pociesze Doroty, piąta księga (49 rozdziałów) mówi o jej życiu i ćwiczeniach w zamknięciu, szósta księga (25 rozdziałów) o jej miłosnym obcowaniu z Chrystusem, siódma księga (31 rozdziałów) o jej tęsknocie za śmiercią, niebiańskich procesjach i błogosławionej śmierci Doroty. W Prologu jest mowa o siedmiu pieczęciach, które ukrywały przed światem życie wewnętrzne Doroty i odnosi je do siedmiu obrazów apokaliptycznych w symbolicznym wykładzie używanym w średniowieczu. Tablica, czyli skorowidz osobowy i rzeczowy składa się z ok. 150 wyrazów z dalszym ciągiem, który początkowo Jan z Kwidzyna umieścił na początku swego dzieła, co miało na celu ułatwienie czytelnikowi orientacji w trudnym tekście mistycznym. Dlatego w Tablicy po każdym zdaniu podany jest odpowiedni odnośnik: księga, rozdział i odcinek (od a do f). Zob. *Żywo*t, s. 13–14.

⁵ *Siedmiolilie* składają się z 7 traktatów. Pierwszy z nich poświęcony jest miłości, drugi zesłaniu Ducha Świętego, trzeci mówi o uczuciach Eucharystii, czwarty o kontemplacji, piąty o porwaniu, czyli uniesieniu duszy ponad siebie, szósty o doskonałości życia chrześcijańskiego, a siódmy o spowiedzi. Zob. *Siedmiolilie*, s. 9.

W obu dziełach uwidacznia się duchowość bł. Doroty, której cechą charakterystyczną jest wyraźny chrystocentryzm przeżyć, przepojony tęsknotą za zjednoczeniem duszy z wolą Bożą. Budowanie więzi z Oblubieńcem oraz rozwój życia duchowego błogosławionej rekluzji opierał się według mistrza Jana z Kwidzyna na Eucharystii, częstym przyjmowaniu komunii świętej i spowiedzi oraz na modlitwie kontemplacyjnej. Jak bowiem zanotował spowiednik: „Pod nauczycielem posłuszeństwa, którego katedra jest w niebie a szkoła na ziemi, czcigodna pani Dorota uczyła się mieć dobre sumienie, surową stosować karność i poznawać dobroć swego Stwórcy. Uczył ją bowiem sprawca wszystkiego, którego z Psalmistą (118,66) błagała mówiąc: *Naucz mnie dobroci i karności i umiejętności*. Zaiste trudną nauką, mianowicie czuwać i potu, osiągnęła pełną czystość serca. I tak posiadała wiedzę wlaną sobie przez Boga”⁶. Przemiana jej życia dokonywała się stopniowo, gdyż Ojciec Miłosierdzia: „Zasadził ją najpierw w ogrodzie zieleni dziewiczej czystości. Następnie przesadził ją, przenosząc na rolę płodności małżeńskiej powściągliwości. Potem uwalniając ją od prawa męża, przesadził na pole duchowo urodzajnej świętości wdowiej. Wreszcie wprowadził ją na miejsce uniesienia i radości, mianowicie kontemplacji Bóstwa”⁷, co znalazło swoje uwieńczenie w doświadczeniu mistycznych zaślubin oraz zamiany serc. Kwestie te zostaną szerzej omówione w kolejnych punktach niniejszej publikacji.

Błogosławiona patronka Prus i Pomorza

Bł. Dorota z Mątwów (1347–1394) przyszła na świat 24 stycznia 1347 r. w Mątwach Wielkich, na terenie ówczesnych Prus, jako siódme spośród dziewięciorga dzieci⁸. Jej ojciec Wilhelm Schwatze (+1359) pochodził z Holandii. O matce wiadomo niewiele ponadto, że miała na imię Agata (+1401). Jako siedemnastoletnia panienka, Dorota, 15 sierpnia 1363 r., została wydana za mąż za 20 lat starszego od niej płatnerza z Gdańska o imieniu Wojciech⁹, z którym zamieszkali przy ul. Długiej. W okresie małżeństwa Dorota urodziła dziewięcioro dzieci. Niestety, poza córką Gertrudą, która wstąpiła do klasztoru benedyktynek w Chełmnie, wszystkie dzieci (pięciu synów i trzy córki) zmarły podczas zarazy panującej w latach 1373–1382. Po kontaktach Doroty z córką pozostały jednak

⁶ *Żywot*, I, 1, a.

⁷ *Ibidem*, II, 1, b.

⁸ Jan z Kwidzyna podaje w rozdziale drugim Księgi Drugiej, że Agata i Wilhelm mieli 4 synów i 5 córek oraz ok. 50 wnucząt. Zob. *ibidem*, II, 2, b–c.

⁹ *Ibidem*, II, 41, a.

listy o charakterze mistyczno-ascetycznym. Przykład takiego tekstu znaleźć można w *Modlitewniku Matek Kościoła*, który wydany został przez ojców karmelitów w Poznaniu. W liście do córki Gertrudy bł. Dorota pisała: „Moja ukochana i jedyna córko! Pamiętaj o dziełach, których dokonał w Tobie i we mnie Pan nasz Jezus Chrystus. Obyś nigdy o Nim nie zapomniała. Przyzywaj Go do siebie i mów: Panie Jezu Chryste, oto przybyłeś do mnie w swoim majestacie. Spraw, aby moja dusza ustawicznie wzrastała w doskonałym poznawaniu Ciebie. Przygotuj i umocnij wolę moją, abym ochotnie i gorliwie, z radością i męstwem spełniała w każdej chwili najdroższą wolę Twoją. Rozjaśnij pamięć mej duszy i weź ją w posiadanie. Spraw, aby słuch mojej duszy z uwagą przyjmował wszystkie Twe natchnienia i pouczenia. Daj oczom mej duszy nowe światło, abym siebie jasno mogła poznać i rozpamiętywać. Duszę moją oświeć i oczyść Twoją łaską, trzema cnotami teologicznymi oraz czterema cnotami kardynalnymi, siedmioma darami Ducha Świętego, ośmioma błogosławieństwami, pełną doskonałością, aby w każdej chwili Tobie jednemu być posłuszną. Najśłodszy Panie, daj także mojej duszy duchowy zmysł powonienia, aby pachniały jej sprawiedliwość i cnoty; niesprawiedliwość zaś, wada i jakkolwiek grzech wydały wstrętną woń. Udziel także duszy mojej najdroższy Panie duchowego smaku, aby dobra duchowe, rzeczy święte i cnotliwe, zwłaszcza przykazania Twe i polecenia były dla niej słodkie, życie zaś w grzechu, przekraczanie Twoich przykazań, życie nie duchowe i nie święte – prawdziwą goryczą. Najśłodszy Panie Jezu Chryste, udziel mej duszy łaski, ażebym odczuwała i rozpamiętywała rany grzechów, ich zło i zgubne następstwa. Niechaj tego wszystkiego unika moja dusza, podobnie jak ciało, unika zła materialnego i szkody. Spraw, aby dusza moja pragnęła duchowego postępu, dobra i pożytku, aby wzrastała w łasce i miłości dzięki pomocy Ojca i Ducha Świętego. Amen”¹⁰.

Podobny charakter mają też inne teksty, w których Jan z Kwidzyna relacjonuje doświadczenia mistyczne bł. Doroty w celu „pociągnięcia” ku Bogu kolejnych pokoleń czytelników *Żywota*. Albowiem jak zapowiadał jej Pan: „Oni z duchowych dóbr zostawionych przez ciebie, gdy umrzesz, mają stać się bogatsi niż synowie tego wieku przez cielesne dobra od swoich rodziców po śmierci zostawione. Mianowicie ponieważ dobra, które każesz im pozostawić, są dobrami prawdziwymi i uczciwie nabytymi, a są to: prawdziwa wiara, wielka miłość, silna nadzieja, pełne zawierzenie i usilne pragnienie. Jeśli zechcą, będą mogli z nich być szczęśliwi”¹¹. Aby przesłanie przekazane przez Dorotę dotarło do szerokich rzesz wiernych, rekluza, przepowiadając własną śmierć, przekazała swojemu spowiednikowi wolę Pana, aby to on, po jej zgonie, zajął się przepo-

¹⁰ M. Kowalczyk (oprac.), *Modlitewnik. Matki Kościoła*, Poznań 2012.

¹¹ *Żywot*, VII, 25, d.

wiadaniem wielkich dzieł Boga, które otrzymała¹². Aby zrozumieć przekaz pozostawiony przez bł. Dorotę oraz jej spowiednika, Mistrza Jana z Kwidzyna, trzeba zagłębić się w treść przetrwałych do naszych czasów dzieł. Ich przekaz, pomimo śmierci mistyczki, która nastąpiła przed zachodem słońca 25 czerwca 1394 r., pozostaje żywym świadectwem umiłowania Boga.

Doświadczenia mistyczne bł. Doroty z Mątwów

Kwintesencję dzieł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna (1343–1417) stanowi opis łask mistycznych otrzymywanych podczas objawień przez błogosławioną rekluzę. Przy czym głównym celem autora było ukazanie czytelnikom miłości jako fundamentu chrześcijańskiej doskonałości oraz danie świadectwa świętości pruskiej mistyczki. Wśród opisanych praktyk duchowych, które doprowadziły Dorotę z Mątwów do mistycznych zaślubin oraz pozwalającej jej przylgnąć do Chrystusa „przemiany serca”, na pierwszy plan wysuwają się charakterystyczne dla *devotio moderna* – czystość, ubóstwo, miłosierdzie oraz umartwienia i pokuta, wśród których wyróżnić trzeba surowe posty i pielgrzymki do miejsc świętych¹³. To one wyniosły patronkę Prus i Pomorza na szczyty modlitwy kontemplacyjnej. Warto też wspomnieć o jej współdziałaniu z łaską bożą. Jak napisał jej spowiednik, „do wstępowania po stopniach kontemplacji była [Dorota] po pierwsze ustanowiona w łaskach sakramentalnych, które przyjmuje się w sakramentach chrztu, bierzmowania, pokuty i Eucharystii. Po drugie była odziana szatami cnót, mianowicie czterech kardynalnych i trzech teologicznych. Po trzecie była kierowana siedmioma darami Ducha Świętego do wybitniejszych i doskonalszych aktów cnót, ponad zwykłe, nawet cnotliwe, życie ludzkie. Podejmowała bowiem dzieła bardzo trudne, o których jest w księdze jej Życia; wykonywała je z rozkoszą, ponieważ kosztowała pierwocin słodczy ojczyzny niebiańskiej. Po czwarte, ponieważ smakowanie tego rodzaju rozkoszy nie zwykło tu być ciągłe, dlatego że zmysły ciała mają własne działania i doznania, by więc nie ustała we wspomnianych aktach darów oraz stopniach kontemplacji, odżywiana była dwunastu duchowymi owocami, które wylicza Apostoł w *Liście do Galatów*. Po piąte, aby była wspierana w swym pragnieniu życia wiecznego

¹² Ibidem, VII, 25, f.

¹³ Bł. Dorota pielgrzymowała m.in. do Kartuz, Koszalina, Akwizgranu i Rzymu (na rok jubileuszowy). Razem z mężem pielgrzymowała też do Eremitów w Finsterwalde (Einsiedeln), gdzie – wliczając czas podróży – przebywali od 12 X 1385 do około 20 I 1387 (do Gdańska dotarli 25 III 1387 r.). Pieszo udawała się również z Gdańska do Kwidzyna. W 1393 r. została zamurowana w katedrze kwidzyńskiej. Zob. *Żywot*, Kalendarium.

i nadziei ojczyzny wbrew trudowi, znużeniu i obrzydzeniu drogi, a swobodniej oddawała się czystej kontemplacji, obdarzona była ośmiu błogosławieństwami, które wyraźnie wyliczył Pan i święty Mateusz. Tym więc była przygotowana do kontemplacji i przez to daleka od tego, co przeszkadza kontemplacji. Troje przeszkadza kontemplacji, mianowicie skażenie grzechów, miłość spraw doczesnych, roztargnienie umysłu¹⁴.

Mocno rozwinięta pobożność i widzenia mistyczki nie były czymś zwyčajnym i budziły wiele wątpliwości – nawet u jej spowiednika, który dopytywał rekluzę, „skąd wie, że jej widzenia i objawienia są prawdą, a nie wyobraźniowymi zjawami, [...] które mogłyby przez niektórych przewrotnie tłumaczących być uznane za sny lub urojenia”¹⁵. Jej odpowiedzi były jednak proste i przejrzyste. Opowiadała bowiem, jak zapala się do miłości Boga i bliźniego, rozplómania do pobożności, do potępienia grzechu, wzgardy rzeczy doczesnych, lekceważenia siebie, do prawdziwej i stałej pokuty za grzechy, stałej cierpliwości, czystej powściągliwości, dzielności czynienia dobra, życzliwości, wstrzeźliwości i pokory¹⁶. Motywacją dla jej działań było wielkie pragnienie osiągnięcia życia wiecznego, co z kolei zachęcało ją do dbałości o czystość duszy, która wyrażała się w częstych spowiedziach, żalu za grzechy wyrażanym przez płacz, noszeniu włosienicy, samobiczowaniach oraz codziennym uczestniczeniu w Eucharystii.

Z pozostawionych przez Mistrza Jana opisów wynika, że stanom mistycznym doświadczanym przez Dorotę towarzyszyło m.in.: naturalne widzenie oczyma, które wyjaśniała w sensie nadprzyrodzonym, widzenia wewnętrzne oraz objawienia bezpośrednie wyrażane poprzez wewnętrzną mowę duszy. Relacjonowane przez nią objawienia, spowiednicy porównywali, sprawdzali z doktryną Kościoła i odnosili do tekstów Pisma świętego¹⁷. Wizje wewnętrzne dotyczyły tajemnic wiary, takich jak: wcielenie, odkupienie, chwała Maryi i zbawionych. Przy czym większość wizji następowała po przyjęciu przez rekluzę komunii świętej. Wówczas poprzez głębokie zjednoczenie duszy z Chrystusem, bł. Dorota była tak ogniem miłości roztopiona, iż dusza jej przemieniała się na obraz i podobieństwo Boże. Działo się tak, ponieważ „Pan Jezus przychodząc przez Sakrament do duszy oblubienicy wciągał jej wolę i pragnienie, a ona głęboko zanurzała się w przepaść Boskości i przybierała Boże podobieństwo, tak jak

¹⁴ Zob. *Żywot*, III, 4, a; *Siedmiolilie*, IV, 1, s. 145.

¹⁵ *Żywot*, I, 6, i.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ W Księdze Pierwszej *Żywota* napisano, że Chrystus dał Dorocie zapewnienie, że spowiednicy zostali dani jej dla opieki. Mówił bowiem: „Wyznażyłem tobie dwóch mężów dobrej sławy, biegłych w Piśmie Świętym, mianowanych magistrami, aby dobrze ważyli i patrzyli, czy objawione tobie zgadza się z Pismem Świętym, aby tylko prawdziwe wypowiedzi były spisywane”. Zob. *Żywot*, I, 4, k. Por. ibidem, I, 5, d.

wosk pieczęcią głęboko tłoczony przyjmuje wygląd pieczęci, i jak kropla wody wlana do wina traci smak, barwę i zapach wody i przechodzi w wino, a także jak rozżarzone żelazo staje się bardzo podobne do ognia, jakby zostało wyzute ze swej natury”¹⁸.

Cechą charakterystyczną doświadczeń mistycznych bł. Doroty były towarzyszące im objawy zewnętrzne, takie jak: „trwogi ducha, obfite poty, i płacze, wielkie łkania i głębokie jęki, oraz głębokie i długie, z dna ciągnięte westchnienia”¹⁹. I choć przeżycia podobne raczej obce były św. Brygidzie Szwedzkiej, to warto wspomnieć, że to właśnie ją rekluza z Kwidzyna uważała za inspiratorkę dla swojej duchowości. Odniesienia dotyczące faktu, że bł. Dorota była pod wpływem św. Brygidy, można znaleźć przy różnych okazjach, kiedy między nią a spowiednikiem dochodziło do dyskusji na temat wizji mistyczki pruskiej sprzecznych z objawieniami św. Brygidy, a niekiedy i z nauką Kościoła²⁰. Niemniej jednak przyznać trzeba, że kwidzyńska rekluza darzyła świętą ze Szwecji wielkim szacunkiem i estymą.

Jak wynika z przekazu Doroty z Mątów, po oczyszczeniu duszy i odpowiednim przyozdobieniu jej przez Pana, dusza może dostąpić łaski mistycznych zaręczyn i zaślubin. Według relacji Jana z Kwidzyna: „Jezus Chrystus, Syn króla wiecznego, chcąc ją [Dorotę] pojąć jako oblubienicę, oczyścił ją, oświecił i ją pięknie udoskonalił. Oczyścił jej grzechy, obmywając ją we krwi swojej, namaścił olejkim radości i zachwytu, bo zarówno w przeciwnościach jak w powodzeniu okazywała się miła i pogodna, przydzielił jej świat niewieści zgodnie z królewską przyzwoitością, strzegąc jej nie tylko od piętna niesławy, od grubyh zmaż sumienia, lecz nawet od wszelkiego rodzaju zła, mianowicie od zła pozornego i od złego domysłu. Oświecił ją ogniem swej miłości i światłem jasnego poznania, objawiając jej tajemnice na niebie i na ziemi. Ją samą zaś udoskonalił w wyglądzie odziewając delikatnie i różnobarwnie, mianowicie gorącymi pragnieniami, świętymi myślami, różnymi cnotami, które duszę zdobiły przedziwną rozmaitością i niewypowiedzianym pięknem. Innej bowiem barwy jest sprawiedliwość, innej miłosierdzie, innej pokorne posłuszeństwo, lub cierpliwość w przeciwnościach, a innej żarliwość o dusze i męska stałość, zarówno w powodzeniu jak w nieszczęściach – a innej cnota zwalczana i cnota w pokoju zachowana, innej czystość małżeńska, innej czystość wdowia, i tak o innych bardzo wielkich cnotach. Dalej ozdobą tej duszy była czystość sumienia,

¹⁸ *Siedmiolilie*, III, 27, s. 142.

¹⁹ *Ibidem*, I, 10, s. 41.

²⁰ Fascynacja Doroty postacią św. Brygidy pojawiła się najprawdopodobniej wówczas, gdy była ona naocznym świadkiem przewożenia ciała mistyczki z Rzymu do Szwecji przez Gdańsk. Por. *Księga o świętach*, 54; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, s. 105.

w której jaśniała prawda, a dusza w prawdzie się oglądała. Poznając siebie w Bożej obecności rzadko musiała ona odwracać swą twarz od Boga ze wstydu swej nieczystości, albo odbita przez Boże światło, lecz jak zostało powiedziane nieolśnionymi oczami patrzyła w blask Bożej jasności. Owa ozdoba lśniąca wewnątrznie wylewała się promiennie na zewnątrz, jaśniała bowiem w jej mowie i obliczu, ruchu i wyglądzie, chodzie i każdym geście, a przez to każda jej czynność była zarazem zdobna i uczciwa²¹. Dopiero tak przygotowana oblubienica jest godną, by spotkać się z Chrystusem Oblubieńcem²². Właśnie łaski takiego, szczególnego spotkania z Bogiem dostąpiła bł. Dorota z Mątów. Jej drogę na duchowy szczyt w sposób obrazowy i symboliczny przedstawił w swoich dziełach Jan z Kwidzyna. Dokładną analizę doświadczeń duchowych, będących udziałem pruskiej mistyczki znaleźć można przede wszystkim w *Siedmioliliach*. I tak, jak opisał to kierownik duchowy rekluzji, 3 maja 1364 r., w święto znalezienia Krzyża Świętego miało miejsce pierwsze widzenie, ukazujące jej tzw. uroczystość świętą, czyli widzenie świętowanej tajemnicy. Od tego dnia Dorota zaczęła doświadczać stopnia miłości charakteryzowanego jako „miłość gorąco płonąca”²³. Z czasem dostąpiła też innych łask, wizji, ekstaz, audycji i objawień, spośród których szczególnie wyróżnić należy łaskę mistycznej

²¹ Por. *Żywot*, VI, 12, a-c; *Siedmiolilie*, Wstęp, s. 23.

²² W jednej z wizji Jezus Chrystus mówił do Doroty: „To ja przystroilem cię rozmaicie, bo me Oblubienice powinny mieć w swoich szatach, tu na ziemi noszonych, różne barwy. Rozmaitość zaś szat jest wielością łask, cnót, miłości, pociech oraz dobrodziejstw moich, które duszy są tu przeze mnie udzielane, jak przemożna miłość, porwanie ducha, radość serca, wylewna miłość, upojenie ducha, głęboka pokora i wiele innych podobnych, które dusza winna tu nosić jako porządna oblubienica, by mogła być rozpoznana jako oblubienica wiecznego Króla. Dusza, która wybiera mnie za oblubieńca, jest i będzie mądra. Taka bowiem wybrała sobie oblubieńca jedynie przepotężnego, wysokiej godności, bogatego i przystojnego. Bo taka powinna mieć ode mnie tu na ziemi wielorakie dobro. Gdy zaś przeprowadzę ją do królestwa mego, wtedy wystarczy jej jedyne dobro i jedno odzienie tylko mieć będzie przewspaniałe i drogie. Tu także w każdej uroczystości wielkiego święta winna mieć na sobie odpowiednią suknię ślubną i nie powinna mieć odzienia zgrzebnego lub szorstkiego, lecz delikatne i lekkie. A co do duszy nie powinna mieć potraw jakiegoś rodzaju nędznych lub prostackich, lecz smaczne i delikatne. I ja taką ciebie przygotowałem, jaką ciebie chcę mieć, i przyozdobiłem łaską oraz dobrocią, złotem i srebrem i drogim kamieniem”. *Żywot*, VI, 12, e. Por. ibidem, VI, 13.

²³ Według wyjaśnień zawartych w *Siedmioliliach*, ilekroć człowiek z miłości mnoży uczynki nadobowiązkowe, sprawia, że „ogień miłości Bożej prowadzi go z gorąca do żaru i gorąco go zapala”, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Łukasza (24, 32): *Czyż serce nasze nie paliło w nas?*. Według relacji Jana z Kwidzyna, płomieniem tej miłości bł. Dorota zapalała się w trakcie rozmowy z Bogiem, jej serce biło porywczo. Ponadto, „gdy Bóg mówił, dusza jej roztopiała się, serce jej rozszerzało, świadomość rozjaśniała, każda władza duszy wzmacniała, duch jej stawał się lekki i chyży, unosił się w górę i stawał jedynym duchem z Panem Bogiem: tak jak jedno powstaje z węgla i ognia, że węgiel nie łatwo da się od ognia wydzielić. Nadto z tej gorąco natężonej miłości obficie pociła się, jakby była w bardzo gorącej łaźni. Zwykła także mocno płakać, bardziej z miłości niż ze smutku. Wreszcie zgodnie z tą miłością była pracowita i płodna; tak zazwyczaj modliła się, błagała, przymilała i dziękowała. A ponieważ ze wzrostem żaru wybucha płomienne światło i powstaje blask mądrości, stąd ona w tej miłości była bardzo światła, radosna i zadowolona”. Zob. *Siedmiolilie*, I, 1, s. 25; I, 5, s. 35–36.

zamiany serc. Doświadczyła jej mistyczka w 39 roku życia, prawdopodobnie miało to miejsce 21 stycznia 1385 r., podczas modlitwy przed ołtarzem Matki Bożej w kościele Mariackim w Gdańsku. Wówczas to, jak opisał Jan z Kwidzyna: „Pan Jezus, cudowny jej miłośnik, wydobył jej dawne serce, a w jego miejsce włożył serce nowe i gorąco rozpalone”²⁴. W ten sposób „charyzmaty wszystkich poprzednich darów gorącą miłością umocnione i znacznie powiększone wstąpiły na wysoki stopień doskonałości”²⁵. Jak zaznaczył Mistrz Jan: „Wtedy dokonało się tam wewnętrzne zjednoczenie jej duszy z Panem, zapomnienie wszystkiego co zewnętrzne, oświecenie umysłu, duchowo zmysłowe poznanie pocałunku i objęcia duszy z Chrystusem, jawne słyszenie głosu Pana Boga, mówiącego wewnątrz a niekiedy zewnątrz, widzenie i kontemplacja świętych tajemnic, oraz nagłe pouczenie w jaki sposób święci na tym świecie żyli święcie”²⁶. Jasnemu poznaniu, umiłowaniu i rozkoszowaniu się Panem Bogiem towarzyszył słyszany przez nią głos Oblubieńca oraz doznania zachwyty sprawiające, że bł. Dorota „nadprzyrodzonym światłem rozjaśniona poznała wiele tajemnic na niebie i na ziemi, które widziała czasem wyobraźniowo, czasem umysłowo, bez obrazu jakiejś rzeczy stworzonej”²⁷. Mogła też widzieć w sobie „jak przez kryształ najmniejsze grzechy”²⁸, co pomogło jej w oczyszczaniu i utrzymywaniu duszy w nieskazitelnej niemal czystości.

Ponadto, pośród licznych wizji, ekstaz, audycji i objawień Mistyczka Północy (bo tak też była nazywana Dorota) doświadczyła również owoców kontemplacji i ściślejszego zjednoczenia duszy z Bogiem, które wyrażało się upojeniem ducha²⁹, osłupieniem³⁰, szaleństwem ducha³¹, poca-

²⁴ *Żywot*, III, 1, b. Por. A. Cabassut, *Changement des coeurs*, DSAM III, 1046–1051.

²⁵ Usłyszała też słowa Oblubieńca, który wyjaśniając dar mówił: „Pierwsza miłość, którą dałem ci, gdy wydobyłem serce, była miłością opływającą, niezmierzoną i bardzo wielką. Nazywa się ona także miłością sycącą, słodzącą, dobrze uporządkowaną, dobrze smakującą, dobrze pachnącą, owocną, nieoddzieloną, niezwyciężoną i nieśmiertelną”. *Żywot*, III, 1, c.

²⁶ *Ibidem*, I, e.

²⁷ *Ibidem*, II, b.

²⁸ *Ibidem*, II, l.

²⁹ Według słów Jana z Kwidzyna: „Upojeniem ducha może być nazwana każda wielka pobożność miłości i radości, która jest pewnym namaszczeniem ducha, z którego, jakby mocą kielicha wina duchowego, zapal ducha tak bardzo wzrasta, że nie może się wewnętrznie powstrzymać, lecz wybucha przez niezwykle ruchy, głosy lub łkania. Stąd w upojeniu zadowalającym, które wynika z częstego picia ze słodkiego kielicha poza porwaniem, upojony raduje się duchowo, śmieje, śpiewa itd.”. Zob. *ibidem*, I, 13, a.

³⁰ W *Żywocie* spowiednik bł. Doroty zauważa, że „Osłupienie czasem zdarza się pobożnym, a dzieje się to wtedy, gdy członki ciała dzięki naglemu przyływowi żaru i słodczy stają się sztywne i niezdolne do swych zadań, jak: język traci mowę, nogi chód, ręce ruch itd. Ta niezdolność trwa, aż żar, który napinał mięśnie, stanie się słabszy, a wpływ słodczy, który zamykał ujścia duchowych dróg, też stanie się mniejszy”. Zob. *ibidem*, I, 14, a.

³¹ Jak opisał Jan z Kwidzyna: „Szaleństwo ducha zachodzi, gdy z wielkiej radości wlanej przez Ducha Świętego, lub żaru miłości przezeń rozpalonego, lub silnego pragnienia Boskiej rozkoszy oraz

łunkiem³² oraz uśpieniem duchowym³³. W rozdziale 24 Księgi Drugiej Jan z Kwidzyna zaświadczył też o ranach wyciśniętych przez Oblubieńca na ciele Doroty, co sugeruje otrzymanie przez nią stygmatów³⁴.

Momentem zwieńczającym doświadczenia duchowe rekluzji z kwidzyńskiej katedry były niewątpliwie zaślubiny mistyczne. Według notatek sporządzonych przez Jana z Kwidzyna, zaślubin łaski bł. Dorota dostąpiła 16 września 1393 r.³⁵ Jak wynika z opisu zawartego w rozdziale czternastym Księgi Szóstej, zaślubiny mistyczne tej oblubienicy dokonały się nie tylko w sposób ogólny i właściwy wszystkim wybranym, czyli w wierze, miłosierdziu i litościach, jak świadczy prorok Ozeasz (2,19-20) – lecz jak zwrócił uwagę Jan z Kwidzyna także sposobem wyjątkowym³⁶, gdyż Chrystus postanowił wprowadzić oblubienicę nabytą cenną krwią do piwnicy winnej Jego najśodszej miłości, gdzie wyjawione jej zostały tajemnice Najświętszego Serca, innym nieobjawiane³⁷.

jakiegoś nagle obudzonego nowego opromienienia, serce gorąco się rozplómiennia i z żaru rozplómiennia tak się w sobie rozszerza i rozciąga, że wzburza i wstrząsa całe ciało, a ponieważ serce w ciasnocie piersi nie mogąc się zmieścić w pewien sposób usiłuje się wydobyć, by płomień, którego wewnątrz doznaje wyrzucić na zewnątrz i osiągnąć jakąkolwiek ochłodę swego żaru, dlatego wybucha jakimiś jawnymi oznakami wewnętrznej pogody lub pobożności, na przykład śmiechem, chichotem, krzykiem, płaczem lub łkaniem itd., których nie może ani ukryć, ani im rozkazywać, ani się od nich uwolnić”. Zob. ibidem, I, 15, a.

³² „Pocałunek bowiem, jak pojęła przez słowo Pana, jest wewnętrznym i głębokim zjednoczeniem duszy z Panem w wybitnie wielkich rozkoszach i zadowoleniach duchowych. Dzięki nim dusza topnieje i opływa oparłszy się o miłego swego (PnP 8,5). On wtedy mile ją obejmuje (PnP 2,6) swoją prawicą, otaczając i darząc swoimi dobrami. *Do kontemplacji tychże wstąpiła, uchodząc od rzeczy przemijających i ludzkich.* [...] Po tego rodzaju pocałunku i objęciu dusza jej wracając do siebie czuła w sobie słodczy obfitującą w sercu, rozlewającą się na ciało, wszystkie członki i wnętrzości. Dzięki temu rozlewowi wszystkie wnętrzości i członki jej ciała były przepełnione jakby słodką rosą i trochę nabrzmiałe, a uważnie patrzącemu wyraźnie było to widoczne zwłaszcza na jej palcach i twarzy. Po ustąpieniu wypełnienia słodką rosą zwykła często czuć nadal słodką ślinę w ustach”. Zob. ibidem, I, 18, c. e.

³³ „Uśpienie duchowe wynika z duchowego upojenia. Stąd, gdy dusza pobożna słodko objęta ramionami Oblubieńca jakąś siłą Boskiej słodczy uwalniana jest od wszelkiego pocucia i pamięci rzeczy zmysłowych, a tkwi w Bogu już nie tylko rozkosznie, ale i trwale, wtedy zaczyna w pewien sposób usypiać czyli zapadać w głęboki sen, jak opity i upojony szlachetnym winem w sen zapada. W tego rodzaju duchowym śnie człowiek nie zapomina się całkowicie, ale nie jest prawdziwie przytomny. Stąd, gdy długo trzymany jest w takim śnie, chociaż jest mu to przyjemne, jednak ponieważ boi się, że czas mija, zaniedbuje modlitwy, a ciałem swoim zbytnio się niża, które rozkoszuje się w tego rodzaju śnie, dlatego niekiedy zadaje sobie siłę i z pewną trudnością wyrwa się z objęć Oblubieńca. [...] Porwanie przez Ducha Świętego jest wyobcowaniem serca od tego, co jest przyrodzone, do tego co jest nadprzyrodzone, mianowicie do pewnych spraw nadprzyrodzonych z oderwaniem od zmysłów, to jest z wyobcowaniem zmysłów”. Zob. ibidem, I, 16, a–c.

³⁴ W *Żywocie* czytamy: „Oblubieniec jej, dla którego nieznużenie nosiła tak gorzkie rany, wycisnął wśród jej ran także swoje, na znak niepodzielnej miłości, mianowicie na łopatkach, ramionach, na piersi, grzbiecie, pod pachami, na gołeniach, policzkach i pieszczelach, i gdy ona była pogrążona we śnie, szybko – jedną, dwie, cztery, pięć, sześć, siedem, osiem lub więcej – zadawał”. Zob. ibidem, II, 24, a.

³⁵ Ibidem, VI, 17, b.

³⁶ Ibidem, VI, 14, a.

³⁷ Ibidem, VI, 14, h.

Wówczas to ujrzała Oblubieńca i siebie, że razem się jednoczą. Jak zapisał Jan z Kwidzyna: „To najszcześniejsze zjednoczenie z Jezusem dokonało się tej godziny, w której Oblubienica przyjęła Boskie Sakramenty Eucharystii”³⁸.

Innym razem bł. Dorota doświadczyła również rany miłości rozrywającej serce, która była przyczyną jej śmierci³⁹. Jak zaznaczył spowiednik rekluzy: „nikt ze śmiertelnych nie uczestniczył w jej błogim odejściu, kto mógłby dać świadectwo o jej szczęśliwej śmierci”⁴⁰. Zmarła samotnie przed zachodem słońca 25 czerwca 1394 r. Pogrzeb bł. Doroty odbył się 28 czerwca 1394 r. Od tamtego czasu na Żuławach, a przede wszystkim w Kwidzynie i Mątwach Wielkich żyje pamięć o wybranej przez Boga kobiecie, która umiłowała Chrystusa ponad wszystko pozostając świadkiem wiary w Niego w czasach średniowiecza, w okresie, kiedy zakon krzyżacki przeżywał ostatnie lata świetności na tej ziemi.

Zakończenie

Do dziś w katedrze w Kwidzynie oglądać można miejsce, gdzie w zamknięciu, jako rekluza, bł. Dorota dokonała żywota. Miejsce to warto jest odwiedzenia również ze względu na fakt, że badania prowadzone w ostatnich latach przez naukowców z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu ujawniły pod posadzką prezbiterium niezidentyfikowany dotychczas grób oraz umożliwiły, od 31 lipca 2010 r., udostępnienie dla zwiedzających krypty wielkich mistrzów krzyżackich. Stało się to możliwe, ponieważ odkryte w trakcie badań archeologicznych komory grobowe nie zostały ponownie pokryte kamienną posadzką, lecz taflami hartowanego szkła. W katedrze znajdują się również relikwiarze oraz zbiorowa skrzynka z prochami biskupów pomezańskich. Wciąż jednak nie wiadomo, gdzie znajduje się grób ze szczątkami bł. Doroty z Mątw. Pewne wskazówki odnośnie do jego umiejscowienia można znaleźć w dziełach Mistrza Jana, które z takim oddaniem przełożył z łaciny na język polski biskup Julian Wojtkowski. Możliwe, że właśnie te publikacje przybliżą naukowców do odkrycia także innych tajemnic kwidzyńskiej katedry – pochowanych w niej

³⁸ Ibidem.

³⁹ Według Jan z Kwidzyna, „Miłość rozrywająca serce wzięła nazwę ze skutku, ponieważ serce Oblubienicy w końcu rozerwała. Objawił ją Pan po raz pierwszy Dorocie w dniu swego Wniebowstąpienia, cztery tygodnie przed jej śmiercią (28 V 1394), podczas których ta miłość w Oblubienicy bardzo wzrosła a wreszcie tak bardzo życie łaski wzmocniła, że zgasła życie jej natury, a duszę wprowadziła do życia chwały. Mając mianowicie tę miłość, przed objawieniem jej nazwy czuła wielokrotnie jej czyn i działanie, jeszcze nie usłyszawszy jej miana i właściwości. *To jest zaiste miłość rozrywająca serce, o której w Pieśni nad Pieśniami (8,6) powiedziano: Przyłóż mię, jako pieczęć do serca twego..., bo mocna jest jako śmierć miłość twoja, twarda jak piekło zazdrość twoja*”. Zob. ibidem, VII, 22, a.

⁴⁰ Ibidem, VII, 28, d.

mistrzów krzyżackich oraz samej rekluzji. Dla kapłanów i wiernych, przetłumaczone po kilkuset latach teksty, świadczące o bogactwie duchowych przeżyć mistyczki, mogą stanowić źródło inspiracji modlitewnej oraz świadectwo życia chrześcijańskiego w tamtych czasach. Co warto podkreślić, bł. Dorota nie tylko troszczyła się o własną doskonałość i rozwój duchowy, miała bowiem pod swoją modlitewną opieką również inne, powierzane jej staraniom osoby, dla których wyjednywała łaski u Boga⁴¹. Niech jej żywot oraz doświadczenia mistyczne wydadzą owoce i w naszych czasach.

CHARAKTERYSTYKA DOŚWIADCZEŃ MISTYCZNYCH BŁ. DOROTY Z MĄTÓW NA PODSTAWIE HISTORYCZNYCH ŹRÓDEŁ AUTORSTWA MISTRZA JANA Z KWIDZYNA

(STRESZCZENIE)

Objawienia Doroty oraz historię jej życia przedstawił Jan z Kwidzyna w trylogii składającej się z: *Liber de vita venerabilis* – 237 rozdziałów opowiadających o latach młodości, małżeństwie, wychowaniu dzieci, pielgrzymkach i towarzyszących tym latom życiu przeżyciach duchowych, *Apparitiones seu liber de festis* – zawierającej wizje Świętej otrzymane w dni świąteczne roku kościelnego oraz *Septililium* – zawierającej 7 traktatów o dowodach łask mistycznych otrzymanych przez Dorotę i o jej wyznaniach grzechów. Z dzieł tych na pierwszy plan wychodzi duchowość chrystocentryczna, przepełniona tęsknotą za zjednoczeniem duszy z wolą Bożą, budująca życie duchowe na Eucharystii, częstym przyjmowaniu komunii świętej i spowiedzi oraz na modlitwie kontemplacyjnej. W przedstawionych wizerunkach świętej, bł. Dorota najczęściej ukazana jest z następującymi atrybutami: ze stygmatami i wieżą, w której została zamurowana. Jej wspomnienie liturgiczne przypada na 25 czerwca.

CHARACTERISTICS OF MYSTICAL EXPERIENCE BL. DOROTHY OF MONTAU BASED ON HISTORICAL SOURCES OF MASTER JOHANNES OF MARIENWERDER

(SUMMARY)

Johannes of Marienwerder presented Dorothy's revelations and the story of her life in the trilogy comprising of: *Liber de vita venerabilis* – 237 chapters telling about the childhood, the marriage, raising children, pilgrimages and spiritual experiences; *Apparitiones seu liber de festis* – containing her sacred visions received on holidays of the liturgical year and *Septililium* – concluding 7 treaties about mystical graces received by Dorothy and about her confessions of sins. In the centre of her spiritual life is Jesus Christ. An Eucharist, frequent accepting the Holy Communion, the confession and the contemplative prayer are the essence. Dorothea's feast day is celebrated on 25 June.

⁴¹ W celu prześlągania Boga za grzechy oraz umocnienia łaski wiary bł. Dorota praktykowała posty, biczowania, czuwania, podczas których czciła pamięć męki Pańskiej oraz czyniła dobre uczynki. Odwiedzała chorych, pomagała kalekom i z godnością znosiła kłopoty i cierpienia dnia powszedniego. Jej heroizm widać zwłaszcza w sytuacji, kiedy dążyła do nawrócenia rozbójników, którzy napadli na nią podczas jednej z pielgrzymek. Por. ibidem, III, 9, d–i.

CHARAKTERISTIK DER MYSTISCHEN ERFAHRUNGEN DER SELIGEN DOROTHEE VON MAŁOWY ANHAND DER ÜBERMITTLUNG VON MEISTER JOHANNES MARIENWERDER

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Offenbarung der Dorothee und Geschichte ihres Lebens hat Johannes Marienwerder in der Trilogie dargestellt, die aus *Liber de vita venerabilis* – 237 Kapitel, die von den jugendlichen Jahren, von der Ehe, der Erziehung von Kindern, den Pilgerfahrten und den diese Jahre begleitenden geistigen Erfahrungen erzählen, *Apparitiones seu liber de festis* – den Visionen der Heiligen, die sie in den Festtagen des Kirchenjahres erfuhr, bestehen, und aus *Septililium*, das aus 7 Traktate über Beweise der mystischen von Dorothee bekommenen Gnaden und über ihr Geständnis der Sünden, sowie aus den Biografien *Vita prima* und *Vita lindana* (Der lindanische Lebenslauf) besteht. Aus diesen Werken erscheint auf dem ersten Blick die christozentrische Geistigkeit, die mit Sehnsucht nach der Vereinigung der Seele mit dem Willen Gottes erfüllt ist, die das geistige Leben auf der Eucharistie, dem häufigen Empfang der Kommunion, dem Beichten und auf dem kontemplativen Gebet baut. Auf den Bildern ist sie oft mit den Wundmalen und dem Turm dargestellt, in den sie eingemauert wurde. Sie wird am 25. Juni, dem Tag ihres Todes, liturgisch erwähnt.

Aleksandra Nalewaj
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Pojawił się człowiek, posłany przez Boga... (J 1, 6). Jan Chrzciciel w ujęciu autora czwartej Ewangelii

Słowa kluczowe: Ewangelia Jana, Jan Chrzciciel, świadek, uczeń.

Keywords: the Gospel of John, John the Baptist, witness, disciple.

Schlüsselworte: Johannesevangelium, Johann der Täufer, Zeuge, Jünger.

Postać Jana Chrzciciela przywołują wszystkie Ewangelie kanoniczne. Zna ją także Józef Flawiusz, wspominając Jana w kontekście działalności pokutnej oraz okoliczności jego śmierci poniesionej z rąk Heroda Antypasa w twierdzy Macheront (*Ant.* 18,5,2)¹. Podczas gdy synoptycy postrzegają Chrzciciela jako poprzednika Mesjasza (por. Mt 3, 11 i par.), tego, którego zadaniem jest utorować drogę Panu (Mt 3, 3 por. Iz 40, 3) i przygotować lud na przyjęcie chrztu „Duchem Świętym i ogniem” (por. Mt 3, 11-12 i par.), czwarty ewangelista powierza Janowi funkcję świadka. W tekstach natchnionych rolę świadka przyjmują osoby, które poświadczają zawarcie umowy, np. handlowej, lub składają zeznania w procesach sądowych (por. Jr 32, 10.12; Rt 4, 9-11; Iz 8, 2). Termin „świadek” nabiera w Piśmie Świętym szczególnego znaczenia, gdy służy do ukazania funkcji narodu wybranego, a także Jezusa i Jego uczniów jako świadków Boga przed światem².

Temat świadka i dawania świadectwa należy do centralnych tematów Ewangelii umiłowanego ucznia. Pierwszym, który pełni tę funkcję jest Jan Chrzciciel. Pojawia się już w prologu księgi, by złożyć świadectwo o światłości

Adres/Adresse/Anschrift: dr Aleksandra Nalewaj, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, analewaj@wp.pl.

¹ T. Hergesel, M. Rosik, „*Posłany, aby zaświadczyć o światłości*” (*J 1, 8*). Postać Jana Chrzciciela we współczesnej literaturze egzegetycznej, RBL 55 (2002), s. 146–152. Autorzy studium prezentują kilka sposobów interpretacji życia i działalności prekursora Chrystusa, obecnych we współczesnych opracowaniach biblijnych.

² A.A. Trites, *Świadek*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 745.

(por. J 1, 8.15.19.32.34; 3, 26.28; 5, 33; 10, 41), Przedwiecznym Słowem Boga, które stało się Ciałem (J 1, 14)³. Świadeztwo zawarte w prologu autor rozwija w dalszej części księgi.

1. Świadeztwo Jana Chrzciciela w prologu dzieła

Co do kwestii genezy i autorstwa prologu Janowego zdania komentatorów są podzielone. Dla części krytyków J 1, 1-18 stanowi jedność kompozycyjną (C.K. Barrett, J. Staley), dla innych rezultat złożonego procesu redakcyjnego (R.E. Brown, D.G. Deek, C.H. Gibling). Punktem sporu jest nade wszystko materiał o Janie Chrzcicielu zawarty w ww. 6-8 i 15⁴. Komentatorzy opowiadający się za jednością literacką prologu twierdzą, że postać Jana jest dla ewangelisty tak znacząca, że wprowadzenie go już na początku dzieła jest oczywiste. Druga grupa uczonych stoi na stanowisku, że świadeztwo Jana Chrzciciela zostało wcielone do już istniejącego tekstu w procesie redakcyjnym, gdyż przerwywa tok myślowy i rozbija jedność kompozycyjną. C.S. Keener⁵, abstrahując od obu opinii zauważa, że dla współczesnego czytelnika wprowadzenie historycznej postaci Jana (por. J 1, 1-5) po opisie kosmicznego i preegzystującego Chrystusa jest niezrozumiałe i nieoczekiwane. Dlatego, sugeruje komentator, należy zadać fundamentalne pytanie, jaką funkcję pełnił materiał o Janie Chrzcicielu dla pierwszych odbiorców Ewangelii, czyli wspólnoty Janowej, w łonie której i dla której powstała księga. Być może niektórzy z odbiorców nadmiernie eksponowali postać Jana Chrzciciela, uznając go za kogoś większego aniżeli tylko świadka Chrystusa i dlatego autor już na wstępie przedstawia właściwą relację między Janem i Jezusem, innymi słowy, między stworzeniem i Stwórcą. Ponadto, obecność Jana Chrzciciela w prologu mogła służyć podkreśleniu tak istotnej dla ewangelisty funkcji świadka. Motyw świadka stanowi inkluzję. W prologu jest nim Jan Chrzciciel (por. J 1, 6-8.15), w opisie śmierci Jezusa i w epilogu księgi ta rola przypada umiłowanemu uczniowi (por. J 21, 24-25 por. 19, 35)⁶.

Jan Chrzciciel jest nie tylko pierwszą osobą wprowadzoną na scenę ewangelicznych wydarzeń, ale także pierwszym, który zabiera głos. Narrator przedstawia go za pomocą biblijnej formuły: *egenetō anthrōpos* (J 1, 6 por. Jr 1,

³ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 132.

⁴ A. Suski, *Przekaz świadeztwa Jana Chrzciciela w czwartej Ewangelii*, CT 71 (2001) 1, s. 91–102. Na podstawie analizy tekstu J 1, 19-34 z punktu widzenia struktury literackiej, jego integralności i dodatków redakcyjnych, Autor rekonstruuje pierwotny przekaz o świadeztwie Jana Chrzciciela następująco: ww. 6-8.15.19-27.29-34.28.

⁵ *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1, Peabody 2005, s. 388.

⁶ Ibidem, s. 393.

1.4.11.13; Ez 1, 3; 3, 16; 6, 1), która w Starym Przymierzu służy do wprowadzenia proroka Pańskiego lub samego słowa Bożego. Podczas gdy wystąpieniu starotestamentalnych bohaterów towarzyszą określone ramy czasowe, w stosunku do Jana nie ma żadnych danych chronologicznych. Na historyczny wymiar postaci wskazuje jedynie czasownik *gi(g)nomai* użyty w aoryście oraz podkreślenie, że Jan Chrzciiciel jest człowiekiem, przynależy do rodzaju ludzkiego, dla którego Słowo było światłem i życiem⁷. Sformułowanie „posłany przez Boga” (w. 6) określa pochodzenie misji Jana, którą autoryzuje sam Bóg. Podczas gdy w dalszej części Ewangelii Jezus wielokrotnie przekonuje, że jest posłany przez Ojca, tak narrator zapewnia o boskim charakterze posłannictwa Jana Chrzciiciela. I podobnie jak Jezus w procesie przed Piłatem wyzna, że przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie (por. 18, 37), tak ewangelista może powiedzieć, że pojawienie się Jana jest ściśle związane z daniem świadectwa o światłości⁸.

Autor księgi nie tyle koncentruje się na samym Janie, zakładając, że jest postacią znaną jego czytelnikom, ile na jego funkcji wobec Słowa jako światłości. Cel posłannictwa Jana Chrzciiciela określa stwierdzenie: „przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości” (*hina martyrēsē peri tou fōtos*). Jan przybywa, by świadczyć (por. 1, 7.15.19.32.34; 3, 26.28; 5, 33; 10, 41), „aby wszyscy uwierzyli przez niego”. Świadectwo Jana Chrzciiciela ma charakter uniwersalny. Nie koncentruje się wyłącznie na Izraelu, ale obejmuje całą wspólnotę ludzką, bez jakichkolwiek granic i wykluczeń. W prologu dostrzegamy kontrast między Janem a przedmiotem jego świadectwa. W w. 3 autor zaznacza, że świat został stworzony przez „Niego” (Jezusa – Słowo), zaś w. 7 głosi, że przez „niego” (Jana) wszyscy mogą uwierzyć. Rola Jana Chrzciiciela jest ogromnej wagi. Gdyby nie mówił, nie byłoby możliwości „rozpoznania przybycia Światłości”⁹. Dzięki jego świadectwu otwierają się podwoja wiary. Uwierzyć „przez Jana” oznacza przyjąć jego świadectwo za prawdę¹⁰. Zapowiedź świadectwa Jana Chrzciiciela w wierszach 6-8 zawiera aspekt pozytywny: „przyszedł, aby zaświadczyć o światłości” oraz negatywny: „nie był światłością”. Nie być światłością oznacza w przypadku Jana bycie jakby jutrzeńką, która u schyłku nocy oznajmia nadejście dnia obfitującego w pełnię światła¹¹. Aspekt negatywny suge-

⁷ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, w: NKB.NT IV/1, Częstochowa 2010, s. 264–265.

⁸ A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, London 2005, s. 100.

⁹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 265.

¹⁰ A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, s. 100. Terminy „świadczyć”, „świadectwo” i „wierzyć” są częste w Janowej księdze. Rzeczownik *martyria* – „świadectwo” pojawia się 14 razy na 4 użycia u synoptyków, a czasownik *martyrein* – „świadczyć” 33 razy na 2 użycia u synoptyków. Z kolei czasownik *pisteuein* – „wierzyć” pojawia się 98 razy na 136 razy w reszcie Nowego Testamentu.

¹¹ A. Salas, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus – Ten, który stwarza nowego człowieka*, Częstochowa 2002, s. 28.

ruje, że ewangelista miał świadomość możliwości pomieszania Jana z przedmiotem jego świadectwa, Światłością. Prawdopodobieństwo pomieszania, zdaniem R.E. Browna¹², mogło wynikać z faktu, że Jan Chrzciciel był pierwszym, który autorytatywnie zaświadczył o Światłości. S. Mędała z kolei suponuje, że możliwość pomieszania wiąże się z tym, iż Światłość i Jan jawią się jako dwie porównywalne wielkości. Jan Chrzciciel to postać o określonej osobowości¹³, Światłość na tym etapie świadectwa nie jest jeszcze osobą. Stanie się nią w w. 9, gdy ewangelista określi ją mianem „Światłości prawdziwej”. Odtąd nie będzie jedynie elementem porządku kosmicznego czy przedmiotem wypowiedzi, ale stanie się symbolem Słowa. W zapowiedzi świadectwa Jana Światłość nie jest jeszcze „przyobleczeniem Słowa osobowego”, niemniej jest już przeznaczona do pełnienia tej funkcji. Posłannictwo Jana Chrzciciela „stanowi pierwszy element modyfikujący pierwotny stan świata”. Jan przygotowuje przemieszczenie się Słowa z Jego działalności w historii świętej na wydarzenie wcielenia¹⁴.

Podczas gdy wiersze 6–8 odnoszą się do etapu przed Wcieleniem Słowa, w. 15 dotyczy etapu po Wcieleniu. W pierwszym etapie narrator stwierdza fakt złożenia świadectwa przez Jana ale nie podaje jego treści, w w. 15 pozwala osobiście przemówić świadkowi Słowa. Jan ogłasza, że idący po nim Jezus przewyższył Jana Chrzciciela godnością, gdyż był przed nim. O wyższości Jezusa nad Janem świadczy gramatyka tekstu. Użyty w tym miejscu przyimek *emprosthén* może przyjąć znaczenie zarówno czasowe, jak i przestrzenne. Wypowiedź Jana można przetłumaczyć: *był „przede mną” lub „ponad mną”*¹⁵. Z kolei czasownik *eimi* (być, istnieć) użyty w formie *imperf.* wyraża ontologiczne pierwszeństwo (por. J 8, 58), nie tylko wyższą godność. Z historycznego punktu widzenia Jan Chrzciciel poprzedził Jezusa, jednakże Jezus jest wcielonym Słowem Boga, którego jednym z przymiotów jest nieskończone istnienie. Nawet występując po Janie, Jezus jest zawsze „przed nim”¹⁶. Oświadczenie Jana Chrzciciela w w. 15 ma wydźwięk zdecydowanego sprzeciwu wobec jakichkolwiek sugestii, że Jan mógł być większy od Jezusa tylko dlatego, że jako pierwszy rozpoczął swoją działalność.

¹² *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), New York 1966, s. 172. Zdaniem komentatora, s. 27–28, kantykt Zachariasza – *Benedictus* (Łk 1, 68–79) mógł być niegdyś hymnem o Janie Chrzcicielu, później zaadaptowanym do chrześcijańskiego użycia. Wiersze 78–79 mówiące o świetle wschodzącym z wysoka, które rozproszy mroki pozostających w ciemności, mogły być związane z działalnością Jana Chrzciciela. Jan w istocie nie był światłością, ale jej wiernym świadkiem.

¹³ To znaczy: jest człowiekiem posłanym przez Boga w ściśle określonym celu, ma na imię Jan.

¹⁴ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 265–266.

¹⁵ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 288–289.

¹⁶ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte NT 4), Poznań 1975, s. 123.

2. Świadek Jana Chrzciciela w narracji księgi

2.1. Pierwsze świadectwa Jana o Chrystusie

Wraz z J 1, 19 czytelnik zostaje przeniesiony w przestrzeń doliny Jordanu, „gdzie rozbrzmiewa głos i świeci światło lampy świadka Jezusowego ogłaszającego Go Mesjaszem”¹⁷. Narrator umieszcza świadectwo Jana Chrzciciela w trzech kolejnych dniach oddzielonych od siebie przysłówkiem *epaurion* (por. 1, 19.29.35). Odbiorcami słowa są: przedstawiciele oficjalnego judaizmu – w pierwszym dniu, tłum – w drugim dniu i uczniowie Jana Chrzciciela – w trzecim dniu.

Pierwszy dzień świadectwa zawiera się w perykopie 1, 19-28. Ramy tekstu wyznacza wstęp: „A takie jest świadectwo Jana” (w. 19a), który nawiązuje do słów prologu w 1, 6-8, oraz zakończenie ze wskazówką geograficzną: „Działo się to w Betanii (inne lekcje: w Betabarze), po drugiej stronie Jordanu” (w. 28a). Świadectwo Jana Chrzciciela jest wynikiem konfrontacji z przedstawicielami oficjalnego judaizmu, którzy usiłują poznać jego tożsamość. Ewangelista charakteryzuje przesłuchujących Jana najpierw jako Żydów z Jerozolimy, następnie jako kapłanów i lewitów (1, 19), wreszcie jako faryzeuszów (1, 24). Przesłuchanie ma charakter urzędowy i dotyczy upoważnienia Jana do działalności pokutnej. Jan Chrzciciel przeczy kolejnym sugerowanym mu przez Żydów godnościom: mesjańskiej na wzór króla Dawida (1, 20), prorockiej na wzór Eliasza oraz prorockiej na wzór Mojżesza (1, 21). On nie jest tym, kogo z utęsknieniem od wieków wypatruje Izrael. Cel misji Jana odzwierciedlają słowa proroka Izajasza (por. 40, 3). Jan Chrzciciel jest „głosem” zwiastującym nadejście Mesjasza¹⁸. Jednocześnie zapewnia, że Chrystus jest już obecny. Stoi pośród wyznawców judaizmu, ale nie jest przez nich rozpoznany. F.J. Moloney¹⁹ zauważa, że od pierwszych słów narracji wyczuwa się napięcie między „Żydami” a Bożymi posłańcami, Jezusem Chrystusem Słowem Wcielonym (por. J 1, 14-18) i Jego świadkiem Janem (J 1, 6-8.15). Co prawda, już w prologu słyszymy, że misję Jana i Jezusa potwierdza sam Bóg, ale ten fakt jest obcy Żydom. Oni Go „nie znają”. Odsyłając przedstawicieli judaizmu od siebie, Jan kieruje ich wzrok ku „Nadchodzącemu”²⁰.

Świadectwo Jana Chrzciciela złożone w drugim dniu zawiera się w jednostce 1, 29–34. Ma ono najbardziej uroczysty charakter i jest skierowane do bliżej

¹⁷ A. Kuśmirek, *Funkcja teologiczna danych topograficznych w czwartej Ewangelii*, RBL 42 (1989), s. 342–348.

¹⁸ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 144.

¹⁹ *The Gospel of John*, Collegeville 1988, s. 52.

²⁰ H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii*, Kielce 2012, s. 173.

nieokreślonej grupy słuchaczy²¹. Widząc nadchodzącego Jezusa, Jan Chrzciciel określa Go enigmatycznym tytułem „Baranek Boży” (gr. *ho amnos tou theou*). S. Mędała²² zwraca uwagę na grę słów oddających rzeczywistość widzenia i czasu, w jakim one zostały zastosowane: Jan zauważa – *blepō* (*praes.*) Jezusa, dostrzega – *theaomai* (*perf.*) i kontempluje – *horaō* (*aor.* i *perf.*). Od fizycznej czynności widzenia dochodzi do duchowego poznania, od widzenia do wiary. Rozpoznanie w Jezusie Baranka – Mesjasza daje Janowi Chrzcicielowi sposobność ujżenia Ducha zstępującego jak gołębica, który trwale spocznie na Chrystusie. Podczas gdy synoptycy pomijają fakt pozostania Ducha na (w) Jezusie, czwarty ewangelista uwypukla ten fakt przez zastosowanie terminu *menō*, tłumaczonego przez czasowniki: trwać, pozostać, spocząć, mieszkać²³. Jan, dzięki uprzedniemu objawieniu Bożemu (por. J 3, 34; 7, 37-39), mógł pojąć sens dokonującego się dzieła i we właściwy sposób zinterpretować zstąpienie Ducha. Ten, który posłał Jana Chrzciciela stoi za jego świadectwem i zaręcza o jego zawartości. Całe dzieło Jezusa należy rozumieć jako dokonane w komunii z Duchem Boga²⁴. To Duch Święty dokonuje inwestytury mesjańskiej Jezusa, a Jego obecność z Jezusem i w Jezusie jest pełna i trwała. Jan Chrzciciel nie ma w tym objawieniu władzy czy inicjatywy. One należą wyłącznie do Boga. Ujrzawszy Baranka i Ducha Jan słyszy również głos Ojca. To objawienie Trzech Osób Bożych jest przeznaczone dla Jana Chrzciciela, który stojąc na granicy czasów kończy wielkie oczekiwania Starego Testamentu.

W trzecim dniu świadectwa Jana Chrzciciela opisanym w jednostce 1, 35-43 narrator wprowadza nowe postacie. Są to dwaj uczniowie Jana, a mianowicie: Andrzej, brat Szymona, i nienazwany uczeń. Chrzciciel jest przedstawiony statycznie, stoi (gr. *heistēkei* – w. 35), podobnie i jego uczniowie, Jesus jest w ruchu. On przechodzi (*peripatounti*). Jan Chrzciciel, wskazując na Jezusa, powtarza wobec uczniów świadectwo z poprzedniego dnia: „Oto Baranek Boży” (w. 36 por. 1, 29-34). Odpowiedzią Andrzeja i drugiego ucznia na słowo mistrza jest ruch. To jest ruch od Jana do Jezusa. Uczniowie wyruszają za nowym Rabbim (w. 37 *ēkolouthēsan tō Iēsou*), podczas gdy ich dotychczasowy nauczyciel pozostaje w miejscu. Do chwili objawienia się Mesjasza Jan Chrzciciel był aktywny: udzielał chrztu i głosił. Jezus w tym czasie był pasywny: „pośród was stoi Ten, którego wy nie znacie” (1, 26). Z chwilą ogłoszenia Mesjasza kończy się działalność Jana Chrzciciela. Nastaje „czas Przychodzące-

²¹ M.-É. Boismard, *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en français, t. III), Paris 1977, s. 81.

²² *Ewangelia według świętego Jana*, s. 308–309.

²³ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 135.

²⁴ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 148.

go”. Ewangelista przedstawia Jezusa w ruchu: On nadchodzi (1, 29.35), odwraca się, dostrzega, mówi (1, 38-39). Ruch, jaki czyni Jezus jest ruchem mesjańskim. W ten ruch włączają się kolejni uczniowie, którzy niosąc świadectwo Jana aktywnie przyczyniają się do poszerzania grona świadków.

2.2. Końcowe świadectwo o Mesjaszu

Ostatnie wystąpienie Jana Chrzciciela i oficjalne świadectwo o mesjańskim charakterze osoby Jezusa ewangelista umieszcza po dialogu z Nikodemem w jednostce 3, 22-36. Kontekstem bliższym wypowiedzi Jana jest spór między jego uczniami (niektóre lekcje – *Jezusa*) a pewnym Żydem dotyczący oczyszczenia i upoważnienia Jezusa do działalności chrzcielnej i pokutnej. Tradycja Janowa знаła działalność Jezusa jako ucznia Jana Chrzciciela (por. 3, 27)²⁵. Ewangelista raz jeszcze przytacza świadectwo, w którym Jan Chrzciciel jednoznacznie stwierdza wyższość Jezusa. Aby przekonać słuchaczy, autor, w perykopie 3, 22–30, wykorzystał powszechnie znaną w Izraelu tematykę zaślubin, która nawiązuje do biblijnego obrazu Izraela jako Oblubienicy Jahwe (por. Iz 62, 4-5; Oz 2, 14-20), a którą teraz ewangelista stosuje w odniesieniu do Jezusa i Jana. Jan podejmuje swoje poprzednie świadectwo, zaprzeczając raz jeszcze godności mesjańskiej (por. 1, 20) i wyjaśnia na czym polega jego posłannictwo²⁶. W czwartej Ewangelii Chrystus jest Oblubieńcem, a wspólnota mesjańska, którą On gromadzi przez nauczanie i chrzest, Jego Oblubienicą²⁷. To jest oryginalna myśl chrystologiczna czwartego ewangelisty. Podczas gdy teksty z Ap 19, 7.9; 21, 1.9 i 2 Kor 11, 2 mówią o mesjańskich zaślubinach wspólnoty eschatologicznej w niebie, Mesjasz, w ujęciu czwartej Ewangelii, uczestniczy we wspólnocie eschatologicznej już tu na ziemi. Janowi Chrzcicielowi przypadła rola przyjaciela Oblubieńca, który pomaga Panu Młodemu w przygotowaniu zaślubin Nowego Przymierza. C.K. Barrett²⁸ zauważa, że wyrażenie *przyjaciel oblubieńca* (*filos tou nymfiou*) nie jest greckim terminem technicznym, ale koresponduje z hebrajskim rzeczownikiem *šōšbîn* znanym z pism rabinicznych. Przyjaciel (drużba) jako przedstawiciel oblubieńca był ważną postacią podczas uroczystości zaślubin, ale w naturalny sposób ustępował miejsca panu młodemu.

W zakończeniu perykopy Jan raz jeszcze zabiera głos, by wskazać, że funkcja, którą powierzył mu Bóg, właśnie dobiegła końca. Jan Chrzciciel po okresie aktywności przyjmuje rolę bierną, jest „przyjacielem Oblubieńca”, które-

²⁵ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 438.

²⁶ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 169–170.

²⁷ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 186.

²⁸ Ibidem.

go zadaniem jest stać i słuchać słów Pana Młodego. W tym miejscu warto odwołać się do badań J. Staleya²⁹. Krytyk, analizując strukturę literacką czwartej Ewangelii, zwrócił uwagę, że jednym z jej elementów, obok układu koncentrycznego i użycia *Leitwörter*, jest budowanie napięcia między czasownikami użytymi w narracji i powtórzonymi w mowie niezależnej. Czasowniki użyte w narracji służą ukazaniu czynności fizycznej, użyte w mowie bezpośredniej przyjmują charakter metafory. W tekstach o Janie Chrzcicielu komentator przypisuje szczególne znaczenie terminowi *histēmi* – „stać”, który występuje w 1, 26; 1, 35; 3, 29 i rzadko w dalszej części Ewangelii. W pierwszych dwóch przypadkach (1, 26.35) czasownik opisuje przestrzenną pozycję Jezusa i Jana. Składając świadectwo o Jezusie pierwszego dnia Jan Chrzciciel ukazuje Go biernie: „Pośród was stoi Ten, którego wy nie znacie” (1, 26). Nazajutrz Jezus jest przedstawiony w ruchu, a narrator stwierdza, że Jan ujrzał Go przychodzącego do niego. Następnego dnia Jan jest ukazany w bezruchu, on stoi w miejscu i spogląda na przychodzącego Jezusa. Uważne czytanie tej sceny do w. 35 ukazuje dominującą rolę Jana Chrzciciela. Jan jest: „głosem wołającego na pustkowiu” oraz „posłanym, aby chrzcić”. Po w. 35 inicjatywę przejmuje Jezus, który mówi i Jego rola znacznie się zwiększa. W trzecim przypadku w J 3, 29, ewangelista stosuje czasownik „stać” w mowie bezpośredniej. Jan określa siebie mianem „przyjaciela Oblubieńca, który stoi i słucha Go” (3, 29). Teraz termin *histēmi* nabiera nowego znaczenia i teologicznej głębi.

Zakończenie

W odróżnieniu od synoptyków ukazujących Jana Chrzciciela jako poprzednika Mesjasza, czwarty ewangelista powierza mu funkcję świadka. Cel posłannictwa Jana jest ściśle określony, ma zaświadczyć o Światłości, by dzięki jego słowu wszyscy mogli uwierzyć. Słowo Wcielone jest prawdą ostateczną dla całej historii ludzkiej. By jednak ta prawda była rozpoznana, potrzebuje świadków. Jan jest pierwszym z nich, a po jego świadectwie dołączają inni. Otwartość Jana Chrzciciela na Boga i jego pełna dyspozycyjność sprawiły, że rozpoznał wyczekiwanego Mesjasza, gdy Ten przyszedł, i złożył o Nim świadectwo. Choć Jan po wskazaniu na Chrystusa nie podążył za Nim, ale pozostał „w miejscu” to, jak zauważa M. Rissi, w teologicznej koncepcji czwartego ewangelisty funkcjonuje jako „prototyp ucznia Jezusa”³⁰. I trudno się z tą opinią nie zgodzić.

²⁹ *The Structure of John's Prologue. Its Implications for the Gospel's Narrative Structure*, CBQ 4/1986, s. 251–252.

³⁰ Opinię krytyka przytacza C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, s. 391.

**POJAWIŁ SIĘ CZŁOWIEK, POSŁANY PRZEZ BOGA... (J 1, 6).
JAN CHRZCICIEL W UJĘCIU AUTORA CZWARTEJ EWANGELII**

(STRESZCZENIE)

Postać Jana Chrzciciela jest znana wszystkim ewangelistom. Podczas gdy synoptycy ukazują go jako poprzednika Mesjasza, który toruje Mu drogę, w czwartej Ewangelii jawi się jako świadek Przyszedłego. Dzięki Bożemu objawieniu Jan mógł rozpoznać Chrystusa, gdy Ten przyszedł, i złożyć o Nim świadectwo. Otwartość „na moc z wysoka” i pełna dyspozycyjność sprawiły, że Jan Chrzciciel właściwie odczytał swoją misję, nie przesłaniając sobą Syna Bożego. Chociaż nie włączył się w ruch mesjański oraz nie podążył za Jezusem, co jest istotną cechą Jego naśladowców, w czwartej Ewangelii funkcjonuje jako „prototyp ucznia Chrystusa”.

**THERE WAS A MAN SENT FROM GOD... (J 1, 6).
ST. JOHN THE BAPTIST IN THE VIEW OF THE AUTHOR
OF THE FOURTH GOSPEL**

(SUMMARY)

Every evangelist is familiar with the character of St. John the Baptist. While the Synoptic Gospels tend to show him as the predecessor of the Messiah who paves the way for Him, in the Fourth Gospel he appears as a figure witnessing the Approaching One. Thanks to God's revelation John was able to recognize Christ when He came, and bear witness to Him. Openness to "the might from heaven" and complete availability meant that Baptist read his mission properly, not overshadowing the Son of God with his presence. Although he did not join in the messianic movement and did not follow Jesus, which is an important feature of his followers, in the Fourth Gospel he performs the function of a "prototype of a disciple of Christ".

**ES WARD EIN MENSCH VON GOTT GESANDT... (J 1, 6).
JOHANNES DER TÄUFER NACH DEM AUTOR
DES VIERTEN EVANGELIUMS**

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Gestalt von Johannes der Täufer ist für alle Evangelisten bekannt. Wenn die Synoptiker ihn als Nachfolger von Messias darstellen, der Ihm den Weg ebnet, erscheint er im vierten Evangelium als Zeuge des Kommenden. Dank der Offenbarung von Gott konnte Johannes den Christus erkennen und über Ihn die Bescheinigung geben, wenn Er ankommt. Die Offenheit auf „Stärke aus dem Oben“ und volle Verfügbarkeit haben verursacht, dass Johannes der Täufer seine Mission richtig erraten hat, ohne mit sich den Gottessohn zu verdecken. Obwohl er in die messianische Bewegung nicht eingetreten ist und dem Jesus folgte, was als eine wesentliche Eigenschaft Seiner Verfolger gilt, funktioniert Johannes der Täufer im vierten Evangelium als „Vorbild eines Junger von Jesus Christus“.

Ks. Dariusz Sonak
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Ikona błogosławionej Reginy Protmann jako forma przekazu wiary

Słowa kluczowe: ikona, ikonografia, bł. Regina Protmann, jubileusz, świętość, diecezja warmińska.

Keywords: icon, iconography, blessed Regina Protmann, jubilee, sanctity, Diocese of Warmia.

Schlüsselworte: Ikone, Ikonografie, selig gesprochene Regina Protmann, Jubiläum, Heiligkeit, ermländische Diözese.

Wprowadzenie

W Kościele Warmińskim od 18 stycznia 2013 r. do 18 stycznia 2014 r. trwał rok jubileuszowy z okazji 400-lecia śmierci bł. Reginy Protmann¹ – założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Z okazji obchodów tego roku miało miejsce wiele wydarzeń. Odkonstytuowało się sympozjum o Reginie Protmann w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie – „Błogosławiona Regina Protmann i Zgromadzenie Sióstr Św. Katarzyny – wkład w dziedzictwo kulturowe Warmii”. W Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie miała miejsce wystawa poświęcona historii i pracy Zgromadzenia² zatytułowana: „Bł. Regina Protmann (1552–1613) i jej dzieło. Wkład Sióstr Katarzynek w dziedzictwo kulturowe Warmii”. W olsztyńskiej konkatedrze św. Jakuba oraz w kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Braniewie wykonano oratorium muzyczne o błogosławionej. Została również wydana książka *Światło, które nie może zagasnąć*³ o życiu

Adres/Adresse/Anschrift: ks. mgr Dariusz Sonak, Wydział Teologii (doktorant), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, xdsanak@wp.pl.

¹ Zob. B. Śliwińska, *Regina Protmann, Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, k. 1317-1318.

² Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Aleksandryjskiej Dziewicy i Męczennicy – dalej jako Zgromadzenie.

³ K. Leszczyńska, D. Sonak, *Światło, które nie może zagasnąć. Opowiadanie o życiu Błogosławionej Reginy Protmann*, Olsztyn 2013.

Reginy Protmann adresowana głównie do młodzieży. Nie zabrakło rekolekcji i dni skupienia prowadzonych dla młodych oraz licznych spotkań dotyczących jej życia i działalności. Ponadto z tytułu roku jubileuszowego została namalowana⁴ ikona⁵ bł. Reginy Protmann. Powstało wiele opracowań dotyczących jej życia oraz Zgromadzenia, które założyła⁶. Najważniejszym z nich jest *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana z 1623 r.* przetłumaczony na język polski w 1979 r. Brakuje jednak publikacji ukazujących i omawiających jej duchowość. Stąd też w artykule zostanie podjęta próba interpretacji jej ikony. Artystyczny i duchowy komentarz może pomóc w poznaniu części duchowości tak ważnej błogosławionej Ziemi Warmińskiej; sakralny charakter ikony jest drogą kontemplacji samego Stwórcy i Jego dzieł, i tym tokiem będziemy postępowali, analizując ikonę jako formę przekazu wiary.

Ikony dzisiaj

Gdy mówimy o ikonie należy przypomnieć, że u jej fundamentu leży tajemnica wcielenia Syna Bożego⁷. Człowiek po stworzeniu miał w sobie obraz Boży (Rdz 1,27), był już wtedy Jego ikoną. Piękno tego obrazu naruszył grzech pierworodny. Jednak wcielenie odwiecznego Słowa przywróciło ludziom drogocенność ikony stworzenia. W człowieczeństwie Jezusa nasze człowieczeństwo odnalazło swoją prawdę i zdolność do przebóstwienia jako dzieci Boże. Tak więc malując ikony świętych i błogosławionych można przybliżyć się do Boga,

⁴ „Niektórzy autorzy uznają, że słowo »pisać« aplikowane do twórczości ikonograficznej jest w języku polskim rusycyzmem; inni wyprowadzają z tradycji »pisania« ikony teologię analogii Pisma Świętego i ikony oraz Słowa – *Logosu*, które stało się Ciałem i jest bardziej Obrazem (ikoną) Boga niewidzialnego niż Słowem. Wydaje się jednak, że tradycję tę należy wyprowadzić od słowa *perigraphēin*, które zostało użyte w *Horosie* Soboru Nicejskiego II. Słowo to wyraża, że Jezus Chrystus jest »do opisania«, że można Go opisać w formie plastycznej (np. w ikonie, mozaice itd.)”. Za: J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, Zabrze 2011, s. 18–19.

⁵ Gr. *eikon* – obraz, wizerunek, podobizna.

⁶ Zob. B. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Olsztyn 1998; eadem, *Bł. Regina Protmann – osobowość i dzieło*, Studia Warmińskie 38 (2001), s. 155–166; M. Olczyk, *Głębia wiary i miłości*, Olsztyn 1991; M.Ł. Krebs, *Błogosławiona Regina Protmann i jej dzieło*, Braniewo 1999; eadem, *Kult Matki Reginy Protmann na przestrzeni wieków*, Studia Warmińskie 40 (2003), s. 429–440; eadem, *Wpływ beatyfikacji Matki Reginy Protmann na rozwój jej kultu*, Olsztyn 2003; T. Podgórska, *Regina Protmann wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wypływającej z miłości Boga i człowieka*, Studia Warmińskie 40 (2003), s. 417–428; A.C. Endlich, G. Bohn, *Imię jej Regina*, Rzym-Grottaferrata 1999; B. Ziviani, *Regina Protmann opowiada historię swego życia*, Rzym 1996; K. Leszczyńska, *Aby służyć*, Strasburg 1999.

⁷ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 39–40.

który w danym człowieku ukazał swoje dzieła⁸. W kulcie ikon nie chodzi o oddawanie czci samemu przedmiotowi. Ikona pełni rolę pośrednika, to dążenie do archetypu⁹, więc wpatrując się w ikonę, cześć oddaje się danemu świętemu, a przez to Bogu¹⁰. Współcześnie w Kościele łacińskim jest widoczne spore zainteresowanie ikonami oraz odnotowuje się renesans ich powstawania nie tylko w zgromadzeniach zakonnych malujących ikony (np. Karmelitanki Bose ze Szczecina, Spręcowa, Gdyni itd.). Działają liczne szkoły i warsztaty pisania ikon w Polsce (Szkola Ikonopisarska Pantokrator z siedzibą w Zabrze, Policealne Studium Ikonograficzne w Bielsku Podlaskim, Karmelitańska Szkoła Malowania Ikon im. św. Józefa w Wadowicach, Śląska Szkoła Ikonograficzna), w wielu wspólnotach ikona zajmuje ważne miejsce i często wkomponowuje się w życie liturgiczne parafii. Odkrywana jest jako wskazówka w życiu chrześcijańskim, która sprzyja modlitwie oraz pogłębianiu relacji z Bogiem. Ikona wyraża jedność wiary, gdyż należy do Kościoła pierwszych wieków. Dlatego korzystanie z jej bogactwa przybliży Kościół Wschodni i Zachodni. Często podkreśla się, że Sobór Nicejski II w 787 r. był ostatnim wspólnym soborem chrześcijańskim przed podziałem, a dotyczył kultu ikon. Powrót do tego historycznego momentu pomaga odnaleźć wspólne źródło fascynacji ikonami. Odkrywanie jej jako płaszczyzny komunikacji między poszczególnymi tradycjami chrześcijańskimi rozwija dialog ekumeniczny. Ciągłe na nowo jest także odkrywana waga i siła sztuki ikon. Odbiorca dojrzały wchodzi z ikoną w relację podmiotową, a co więcej, dzięki łasce może ona przemienić go wewnątrz¹¹.

Ikona bł. Reginy Protmann

Kanonizacji i beatyfikacji nowych świętych i błogosławionych zawsze towarzyszy powstawanie ich wizerunków. Pierwszy portret Reginy pochodzi z 1613 r. i przedstawia ją na łożu śmierci z krzyżem i różańcem w dłoni. Z okazji beatyfikacji bł. Reginy Protamann, która miała miejsce 13 czerwca 1999 r. w Warszawie, został sporządzony jej portret przez Zbigniewa Kotyło¹² z Lublina.

⁸ S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, Bydgoszcz 2002, s. 55.

⁹ Zob. H. Paprocki, *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią*, ELPIS. Czasopismo teologiczne 13 (2011), s. 38–58.

¹⁰ K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2002, s. 18–19.

¹¹ R. Rogozińska, *Ikona w sztuce XX wieku*, Kraków 2009, s. 51–55, 207; L. Uspienski, *Teologia ikony*, Warszawa 2009, s. 423; J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, s. 302.

¹² „Zbigniew Kotyło – artysta plastyk. Urodzony 1 XII 1953 w Lublinie. Malarz, rzeźbiarz, grafik, medalier. Autor ponad 100 medali (w tym serii »Wielkie bitwy i dowódcy polscy« wybitych przez Mennicę Państwową). W dziedzinie malarstwa wykonał monumentalne prace na uroczystości beatyfikacyjne

W roku jubileuszu 400-lecia śmierci Reginy namalowanie jej ikony było okazją do nowego spojrzenia na jej osobę i charyzmat. Ikona świętych to nie portret ani fotografia przedstawiająca naturalny wygląd. Obcy jest jej realizm postaci, proporcjonalność, zewnętrzne podobieństwo, choć wizerunek ma cechy indywidualne danego świętego. Ikona przedstawia świętego jako osobę przemienioną Bożą łaską, uduchowioną oraz przebóstwioną. Nie ukazuje samego ciała, ale ducha żyjącego w ciele, przez co staje się obrazem całego człowieczeństwa. To ona jest nośnikiem kontaktu między świętym, a wiernym, który przez modlitwę bierze udział w jego świętości¹³.



Ikona bł. Reginy Protmann napisana przez Grzegorza Prokopiuka; obecnie znajduje się w neogotyckim klasztorze *Regina Coeli* Sióstr Zgromadzenia Świętej Katarzyny w Braniewie (zdjęcie ks. Dariusz Sonak)

w Polsce i we Włoszech. Jeden z obrazów znajduje się [...] w Watykanie. Specjalizuje się w malarstwie portretowym i sakralnym. Prace jego pędzla znajdują się w ołtarzach kościołów w Rzymie, Rio de Janeiro, Warszawie, Lublinie, Białymstoku, Opatowie, Nowym Mieście n. Pilicą i Ostrzeszowie, Łomży, Żarach i wielu innych. Wykonał liczne portrety znanych postaci, m.in. Ojca Świętego w sali obrad Episkopatu Polski w Warszawie. Otrzymał osobiste podziękowanie za działalność twórczą i błogosławieństwo od papieża Jana Pawła II"; za: <http://kotylo.republika.pl/Home/home.html> (16.02.2014).

¹³ I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, Warszawa 2011, s. 213; S. Bułgakov, *Ikona i kult ikony*, s. 88–89; J. Charkiewicz, *Ikonoграфия świętych w prawosławiu*, Warszawa 2012, s. 50, 68–70.

Ikone Reginy zalicza się do typu portretowych. Namalował ją Grzegorz Prokopiuk, absolwent Wydziału Teologii Prawosławnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, prowadzący swoją pracownię ikon w Supraślu. Malarstwo dla niego to sztuka, która umożliwia głębsze poznanie Boga, człowieka i świata przemienionego. „W niej odbija się obraz wszechobecnego Boga, obraz ludzi i świata”¹⁴. Ikona Reginy ma wymiary 120x96 cm i obecnie znajduje się w neogotyckim klasztorze *Regina Coeli* Sióstr Zgromadzenia Świętej Katarzyny w Braniewie. Praca nad nią trwała kilka tygodni. Najpierw przez dwa tygodnie powstawała deska i przygotowywany był grunt. (Deska w swej symbolice odwołuje się do drzewa życia z Księgi Rodzaju oraz do drzewa krzyża. Płaszczyna wewnątrz obramowania to kowczeg, co w języku cerkiewno-słowiańskim oznacza Arkę, czyli miejsce święte¹⁵). Następnie przez tydzień sporządzano projekt na bazie wcześniejszych obrazów, ponieważ nie jest łatwo z realistycznych form obrazu wydobyć realizm ikoniczny. Kolejne dwa tygodnie pracy zajęło malowanie i złocenie. Później nastąpiło lakierowanie, które trwało cztery dni. Przy malowaniu zastosowano technikę tempery jajecznej¹⁶. Ostatni etap w pisaniu to nadanie imienia ikonie, które jest tożsame z osobą przedstawioną na niej. Uwieńczenie całego dzieła stanowi poświęcenie ikony, czyli obrzęd kościelnego nadania nazwy. Dopiero wtedy „ikona w pełni staje się ikoną” dzięki łasce Ducha Świętego¹⁷. Poświęcenie tej ikony miało miejsce 27 grudnia 2012 r. w wyżej wymienionym klasztorze.

Komentarz artystyczny i duchowy

Złote tło ikony eliminuje iluzję przestrzeni, zatrzymuje oko tylko na wizerunku i uwidacznia go. Każdy kolor dzięki takiemu tłu jest wyodrębniony, poszczególne barwy sprawiają wrażenie autonomicznych. Nie widać źródeł światła – ani wewnętrznego, ani zewnętrznego. Na takie ujęcie ma wpływ technika temperowa, choć wymiar duchowy jest tu ważniejszy: ikona jest uwolniona od materialnej rzeczywistości, to „okno do wieczności”, to łączność z dziełem życia Reginy¹⁸. Na ikonie przeważa kolor złoty – to on jest tu światłem. Przypo-

¹⁴ <http://pisanieikon.pl/o-mnie.html> (13.02.2014).

¹⁵ J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, s. 173; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 44.

¹⁶ Tempera (z łac. *temperare* – mieszać płyny, rozcieńczać) jajeczna jest jedną z najstarszych technik malowania ikon. Jajko kurze służy w niej za substancję wiążącą, z którą łączy się np. miód, wino, sok figowy, piwo. Dodaje się do nich czasem glicerynę, cukier bądź miód, aby opóźnić proces schnięcia takiej farby przy cienko-warstwowym nakładaniu. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 239.

¹⁷ S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, s. 72–73.

¹⁸ K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 281–283.

mina blask Boga, Jego niedostępność¹⁹. W ten blask Bożej rzeczywistości wpisuje się postać bł. Reginy, która cała jest zanurzona w tej światłości, niepochochodzącej od człowieka. Jej życie zostało przebóstwione przez Boga. Nimb nad jej głową – figura uważana za najdoskonalszą, niemającą początku ani końca – tak jak Bóg – głosi prawdę o doskonałości Boga. Nie jest wyróżniającym znakiem świętości, ale promieniowaniem świetlistej istoty, dla której świętość to norma ontologiczna²⁰. Regina promieniuje nie sobą, ale Bogiem, w którym w swoim życiu była zanurzona, mówiąc: „I w Sercu Twym odpocznę na wieki [...] ach oby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak wosk od słońca. I z Tobą się zjednoczyła Panie i Boże mój”²¹.

Dłoń z prawej górnej strony ikony to dłoń Boga Ojca, który zapoczątkował dobre dzieła w Reginie. Dłoń jest wysunięta z obręczy będącej w różnych niebieskich barwach – od błękitu aż po granat. Kolor ten symbolizuje Niebo, życie niebiańskie, transcendencję w relacji do tego, co ziemskie i zmysłowe. Ostatni kolor jest granatowy, mroczny – symbol Boga niepojętego ludzkim rozumem i niepoznawalnego, jednak stopniowo objawiającego się człowiekowi, który słucha Jego Słowa²². Regina otrzymała łaskę z głębi Bożego istnienia, aby podjąć życie oddane Bogu, po ludzku niezrozumiane i niepojęte, gdyż pochodzi z Niego samego. Dłoń Ojca Niebieskiego błogosławi jej, a ona wpatrzona w nią, w duchu posłuszeństwa, wyraża swym pokornym spojrzeniem gotowość pełnienia Jego woli, tak jak On chce, prosząc słowami: „O Panie i mój Boże, spraw, abym nie upodobała w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie”²³.

Regina w prawej dłoni trzyma czerwony krzyż, czyli podstawowy symbol wierności. Czerwony kolor przypomina męczeńską śmierć Syna Bożego oraz to, że tylko krzyż i jego umiłowanie daje prawdziwe życie. To symbol nie tyle śmierci, ale życia (kolor krwi), zmartwychwstania i prawdy, że człowiek umierając tutaj na ziemi dla siebie i swojej woli, tak naprawdę zmartwychwstaje i żyje Bożym życiem²⁴. Jego czerwień przypomina miłość Boskiego Oblubieńca do swej Oblubienicy – Reginy i to właśnie on staje się „ognistą strzałą miłości, która wszystko przewyższa”²⁵. Krzyż niejako unosi Reginę, podtrzymuje jej życie i ją prowadzi. Świadoma tego wznosi spojrzenie wdzięczności do Ojca,

¹⁹ I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 2007, s. 32.

²⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 277–279.

²¹ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979*, s. 18.

²² J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, s. 180; J. Charkiewicz, *Ikonografia świętych w prawosławiu*, s. 89–90.

²³ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann...*, s. 18.

²⁴ J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, s. 180–181.

²⁵ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann...*, s. 18.

gdyż Ten prowadził ją królewską drogą krzyża, śladami Syna swego Umiłowanego²⁶. Krzyż utrzymuje ją w pełnym oddaniu się Jezusowi przez ślub czystości, który jest darem Jezusa – Miłości Ukrzyżowanej, i to on stanowi centrum jej życia, tak jak stanowi centrum ikony. To nie Regina trzyma krzyż, ale on ją podtrzymuje, a ona uniesiona łaską Oblubieńca wołała: „O słodki Panie Jezu utrzymaj mnie w łasce swojej bym Cię nigdy nie opuściła i nie zasmuciła grzechami”²⁷.

Królewską drogę, jaką przeszła Regina, przypomina habit, który jest koloru purpurowego. Czerń – symbol śmierci, przechodzi w purpurę dzięki blaskowi krzyża. Ten kolor symbolizuje miłość Boga do swojej służebnicy. To dzięki krzyżowi Regina partycypuje w królewskiej godności oraz w wiecznej uczcie Bożego Baranka²⁸. Na purpurowy habit zarzucony jest, od głowy po ramiona, biały welon – symbol czystości, świętości, prostoty (kolor niezmieszany), wspólnoty ze światem boskim, sprawiedliwości²⁹. Regina, żyjąc według prawdy, zasłużyła na miano sprawiedliwej przed Bogiem.

W lewej dłoni Regina trzyma regułę swojego Zgromadzenia zatwierdzoną przez Matkę – Kościół w osobie bpa Marcina Kromera w 1583 r.³⁰ Nie trzyma jej w gołej dłoni, ale przez habit³¹. Czyni tak dlatego, ponieważ reguła powstała wskutek posłuszeństwa natchnieniom Ducha Świętego. To Bóg daje regułę. Stanowi ona przedłużenie Ewangelii i odczytanie jej w pełnym poświęceniu się przez praktykę trzech rad ewangelicznych. Złoty kolor reguły przypomina o jej Boskim natchnieniu. Regina obejmując ją wyraża oddanie się w ubóstwie Bogu, gdyż to reguła wyznacza granicę i formę życia bogatego przed Bogiem, a ubogiego przed światem. Prawnie spisana forma życia jest niejako zapieczętowana trzema pieczęciami i wymaga za każdym razem, aby odczytywać ją na nowo. Odpieczętowanie się to, co nowe. Nie wystarczy raz do niej sięgnąć i zapamiętać. Należy ją czytać przez swoje życie, przez praktykowanie trzech ślubów, gdyż bez jedności między tym Bożym orędziem a życiem – traci swój sens. Pieczęcie przypominają, że nie może jej czytać każdy, gdyż forma życia, jaką przedstawia, „przeznaczona” jest dla powołanych i wybranych przez samego Boga. Cztery prostokąty widoczne na regule symbolizują pierwsze cztery

²⁶ Ibidem, s. 32.

²⁷ Ibidem, s. 36.

²⁸ J. Charkiewicz, *Ikonaografia świętych w prawosławiu*, s. 91; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, s. 67.

²⁹ I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 34; J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, s. 178–179.

³⁰ Zob. J. Misiurek, *Kromer Marcin*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, kol. 1305–1306.

³¹ W liturgii prawosławnej do tej pory jest zwyczaj brania przedmiotów przez welony, aby nie pokalać ich świętości. Tak samo w liturgii rzymskokatolickiej, np. błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem udziela kapłan, osłaniając swoje ręce welonem.

konwenty: Braniewo (1583 r.), Orneta (1586 r.), Lidzbark Warmiński (1587 r.) i Reszel (1593 r.)³². Przypominają również, że misja Reginy i jej dzieło zostały nie tylko zainspirowane, ale są dalej prowadzone przez Ducha Świętego, i tym samym wpisują się w działalność ewangelizacyjną Kościoła³³. Tylko w łasce Ducha Świętego reguła pomogła jej realizować słowa modlitwy: „Spraw, bym mogła z czystej miłości ku Tobie pogardzać sobą i całym światem”³⁴.

Błogosławiąca ręka symbolizująca Boga Ojca, krzyż – miejsce zaślubin z Synem Bożym i reguła – owoc posłuszeństwa natchnieniom Ducha Świętego, wyznaczają cały ruch ikony. Układają się w trójkąt – symbol Trójjedynego Boga i zarazem koło, w które niejako wpisuje się Regina. Zewnętrznie jej osoba wydaje się nieruchoma, statyczna. Bez znajomości jej życia, oddania Bogu nie dostrzeże się ukrytego dynamizmu, paradoksu ikony, czyli nieruchomego ruchu³⁵. Trudno jest oddać tajemnicę Trójcy Świętej w formie materialnego przekazu. Można czasem obserwować Jej działania w człowieku, który przykładem swojego życia został przeobstwiony łaską. Przez posłuszeństwo Ojcu, życie oddane Synowi w czystości i życie ubogie w Duchu Świętym, Regina wpisuje się w życie samego Boga, w dynamizm Jego działania. Jej oczy zdają się być zanurzone w Bogu, co symbolizuje poszukiwanie przez Reginę Jego woli. Ikona nie oddaje piękna ludzkich oczu, ale bogactwo ducha, którego źródłem jest Bóg. Oczy sprawiają wrażenie, że wszystko koncentruje się i żyje w jej wnętrzu Bogiem. Spojrzenie oddaje duchowe napięcie i oczekiwanie na słowa Tego, który ją wezwał. Przez swą gotowość zostaje zaproszona i włączona w ruch życia Bożego. Dzieli się Jego miłosierdziem, patrząc również na tych, których Bóg powierza jej opiece. Wąskie usta są zamknięte, ponieważ trwają w modlitewnej kontemplacji, tak jak cała jej osoba. Usta stworzone są po to, by spożywać Eucharystię i śpiewać hymn uwielbiania w wieczności³⁶: „Daj mi tylko o Boże kochać Cię wiecznie, wiecznie Cię czcić i uwielbiać”³⁷.

Rękaw Reginy ma ten sam kolor, co rękaw dłoni Boga Ojca. Habit, który charakteryzuje się skromnością i prostotą jest zakończony złotym mankietem rękawa. W taki sposób została podkreślona królewska godność drogi zakonnej obranej przez nią i inne kobiety, które zapragnęły żyć jak ona³⁸. Działalność Reginy była czynami natchnionymi: posługa chorym, nauczanie dziewcząt, troska o kościoły, o współsiostry – są to dzieła podtrzymywane prawicą samego

³² M. Olczyk, *Głębia wiary i miłości*, s. 26.

³³ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 465.

³⁴ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann...*, s. 18.

³⁵ P. Evodokimov, *Sztuka ikony teologia piękna*, Warszawa 2006, s. 191.

³⁶ Ibidem, s. 191; J. Charkiewicz, *Ikonoграфия świętych w prawosławiu*, s. 79–81.

³⁷ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann...*, s. 36.

³⁸ A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, Warszawa 2011, s. 288.

Boga. Jej integralną część życia stanowiło pełnienie uczynków miłosierdzia wpływających z jej jedności z Bogiem. Praktykowana przez nią asceza uczyniła z niej „pannę roztrofną”, która doczekała się przybycia Oblubieńca i została zaproszona na gody weselne (Mt 25, 1-13). Pokora była jej największą siłą, która umieściła ją w kręgu bliskości Boga³⁹. Kontemplacja Boga i uczynki miłosierdzia w jej codzienności uzupełniały się wzajemnie, a przez to uobecniały Chrystusa, który całego siebie oddał Kościołowi w tamtych wiekach dotkniętego podziałem, ograbionego i cierpiącego⁴⁰.

Zakończenie

Jan Paweł II podczas Mszy beatyfikacyjnej wypowiedział o Reginie następujące słowa:

„[...] oddała się całym sercem dziełu odnowy Kościoła na przełomie XVI i XVII stulecia. Jej działalność, płynąca z umiłowania Pana Jezusa ponad wszystko, przypadła na czasy po Soborze Trydenckim. Czynnie włączyła się w posoborową reformę Kościoła, wielkodusznie pełniąc pokorne dzieło miłosierdzia. Założyła zgromadzenie, które łączyło kontemplację Bożych tajemnic z opieką nad chorymi w ich domach oraz z nauczaniem dzieci i młodzieży żeńskiej. Szczególnie wiele uwagi poświęciła duszpasterstwu kobiet. Zapominając o sobie, błogosławiona Regina dalekowzrocznym spojrzeniem obejmowała potrzeby ludu i Kościoła. Hasłem jej życia stały się słowa: Jak Bóg chce. Żarliwa miłość przynaglała ją do pełnienia woli Ojca Niebieskiego, na wzór Syna Bożego. Nie lękała się podejmować krzyż codziennej służby, dając świadectwo Chrystusowi zmartwychwstałemu”⁴¹. Z ikony bł. Reginy można odczytać jej charyzmat potwierdzony zacytowanymi słowami papieża: jej oddanie serca Kościołowi, działalność płynącą z umiłowania Jezusa ponad wszystko, żarliwą miłość w pełnieniu woli Boga, ukochanie krzyża i jego drogi oraz poświęcenie ludziom. Jej życie i charyzmat jest wielkim darem dla całego Kościoła, a szczególnie Warmii. Poświęciła swoje życie Bogu i Kościołowi, służąc ludziom zamieszkującym te ziemie. Pochylała się nad ubogimi, chorymi, pomagała im w bezustannej służbie, ale wybierając formę życia ubogiego na wzór rad ewangelicznych. Ojciec Święty Franciszek, wybrany na papieża w roku jubileuszowym poświęconym bł. Reginie, często przypomina o tym, aby pamiętać o ubogich i samemu uczyć się ubóstwa. W sposób szczególny wzywa do tego osoby

³⁹ P. Evodokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 100–102.

⁴⁰ A.C. Endlich, G. Bohn, *Imię jej Regina*, s. 49.

⁴¹ M.L. Krebs, *Wpływ beatyfikacji Matki Reginy Protmann na rozwój jej kultu*, s. 60.

konsekrowane i duchowieństwo. Patrząc zatem na ikonę tej błogosławionej, czytając ją, można wybrać świadomie formę życia – ubożego przed światem, a bogatego przed Bogiem, który widzi ludzkie serca.

IKONA BŁOGOSŁAWIONEJ REGINY PROTMAHN JAKO FORMA PRZEKAZU WIARY

(STRESZCZENIE)

Jubileusz 400-lecia śmierci bł. Reginy Protmann był okazją, aby na nowo przyjrzeć się jej życiu, dziełu i charyzmatowi, jakim została obdarowana przez Boga. Należy wciąż na nowo odczytywać jej duchowość jako drogę wytyczoną wskazaniami ewangelicznymi. Kościół łaciński przeżywa renesans ikon. Namalowana ikona z okazji jubileuszu śmierci bł. Reginy jest konkretną formą zarówno przekazu wiary jaką żyła, jak i propozycją włączenia się w jej duchowość całkowicie skupioną na posłuszeństwie woli Bożej. Swoim życiem poświęconym w pełni Bogu i Kościołowi przypominała, że istotą życia konsekrowanego jest kontemplacja Jego tajemnic na modlitwie oraz służba chorym, biednym i odrzuconym.

ICON OF THE BLESSED REGINA PROTMAHN AS A FORM OF TRANSMISSION OF FAITH

(SUMMARY)

The 400th anniversary of the death of blessed Regina Protmann was an opportunity to contemplate once more her life, her work and charisma, which was her gift from God. Her spirituality must be read anew as a practical model of following the evangelical guidelines. The Catholic Church is undergoing a kind of renaissance in the popularity of icons. An icon painted as a celebration of the anniversary of her death is a concrete form of the transmission of faith that she lived by as well as a proposal to join her spiritual message as expressed in the words: as God wishes! By her life devoted to God and the Church, she reminds us that the essence of a consecrated life lies in contemplating His mystery in prayer as well as serving the sick, the poor and the rejected.

DIE IKONE DER SELIGGESPROCHENEN REGINA PROTMAHN ALS GLAUBENSÜBERMITTLUNGSFORM

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der 400-jährige Todestag der selig gesprochenen Regina Protmann lieferte den Anlass, ihr Leben, ihr Werk und ihr Charisma, mit dem sie durch Gott beschert war, neu zu betrachten. Ihre Geistigkeit, die als ein konkreter Vorschlag zu verstehen ist, das Leben nach den Geboten des Evangeliums zu verwirklichen, soll immer wieder neu gedeutet werden. Die lateinische Kirche erlebt eine gewisse Ikonen-Renaissance. Die gemalte Ikone zu ihrem Todestag bildet eine konkrete Form der Glaubensübermittlung, nach dem sie ihr Leben gestaltete wie auch ein Angebot, sich an ihre Geistigkeit, ausgedrückt nach dem Motto: Sei der Wille Gottes, anzuschließen. Mit ihrem Leben, das sie dem Gott und der Kirche gewidmet hat, erinnert sie, dass das Wesen des geweihten Lebens in der Komplementation Seiner Geheimnisse durch Gebete sowie der Hingabe und dem Dienst für Kranke, Arme und Ausgestoßene liegt.

Bogusław Sygit
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Łódzki

Damian Wąsik
Wydział Nauk o Zdrowiu
Collegium Medicum im. Ludwika Rydygiera w Bydgoszczy

Symbolika ognia w prawie karnym judaizmu

Słowa kluczowe: ogień, prawo karne judaizmu, kara śmierci, podpalenie.

Keywords: fire, criminal law of Judaism, death penalty, arson.

Schlüsselworte: Feuer, jüdische Strafrecht, Todesstrafe, Brandstiftung.

Niewątpliwie ogień ma ambiwalentne znaczenie symboliczne. Postrzegany jest jednocześnie jako żywioł dobroczynny i groźny, zarówno ogrzewający i dający światło, jak i przynoszący śmierć i cierpienie. W Biblii ogień jest elementem składowym teofanii Boga Stwórcy, o czym mówi fragment Księgi Wyjścia: *Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. (Mojżesz) widział jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. (Wj 3,2)*¹. Ogień symbolizuje także piekło i karę, zniszczenie przez pożar, często wywoływany uderzeniem pioruna. W dziejach ludzkości „udomowienie” ognia wyznaczyło powstanie cywilizacji. Co więcej, spośród wszystkich stworzeń tylko człowiek potrafił sam wzniecić ogień, co nadaje mu znamię podobieństwa do bogów, w wielu bowiem mitach (greckich, polinezyjskich, gruzińskich) ogień był własnością bogów i został wykradziony właśnie przez ludzi. Wiara w boskie pochodzenie ognia sprawiła, że przypisywano mu właściwości oczyszczające i niszczące zło².

Adres/Adresse/Anschrift: prof. dr hab. Bogusław Sygit, Katedra Postępowania Karnego i Kryminalistyki, Zakład Kryminalistyki, Uniwersytet Łódzki, ul. Kopcińskiego 8/12, 90-232 Łódź, bsygit@op.pl; dr Damian Wąsik, Zakład Podstaw Prawa Medycznego, Collegium Medicum im. Ludwika Rydygiera w Bydgoszczy, ul. Jagiellońska 13-15, 85-067 Bydgoszcz, damian.wasik@cm.umk.pl.

¹ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przykładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1989.

² H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2003, s. 243. Co ciekawe, teksty asyryjskich zaklęć składają się w większości z inwokacji do ognia mających pokonać szkodliwe czary, a sam ogień traktowany jest jako istota nadprzyrodzona. W starożytnych Grecji i Rzymie ogień miał charakter oczyszczający,

Jak zauważa J.A. Arlow, ogień w tradycji judaistycznej symbolizuje Boga i wszystkie stworzenia opiekujące się ludźmi na Jego polecenie, np. anioły³. Ogień jest potężną siłą, która wywołuje u ludzi strach, ale jednocześnie budzi głęboki szacunek, fascynując swoją nietyknością. Boski, święty ogień, jest czymś nadzwyczajnym, absolutnie doskonałym, czystym i niezgłębionym, a przy tym wszechmocnym. Siła ognia, zwłaszcza wywołanego w sposób przypadkowy, niekontrolowany, oznacza niebezpieczne zagrożenie, stąd też powszechny szacunek względem tego żywiołu⁴.

Zdaniem Rabbiego M. Bechera, Talmud naucza, że człowiek otrzymał zdolność wzniecania ognia zaraz po *szabacie*. Czas ten nie był przypadkowy. Ogień jest instrumentem koniecznym do uzyskania umiejętności tworzenia niemalże wszystkiego na ziemi, a przez to postrzegany jest jako symbol potęgi człowieka – jedynego stworzenia zdolnego do świadomego wzniecenia i posługiwania się ogniem. *Szabat* tymczasem jest okresem refleksji, m.in. nad kondycją człowieka, który nie jest władcą absolutnym świata, lecz jest dziełem Bożym. Świadczy to nie tylko o potędze Boga, ale i olbrzymiej odpowiedzialności za losy świata spoczywające na barkach ludzi. Z tej przyczyny ludzie mieli otrzymać ogień dopiero po lekcji odpowiedzialności, przeprowadzonej w dniu *szabatu*. Żydzi w okresie *szabatu* zobowiązani są powstrzymać się od używania zdobyczy cywilizacji, w tym światła, stąd też błogosławią nowo rozpalone płomienie podczas rytuału *hawdali* na zakończenie *szabatu*. Ogień jest symbolem rozróżnienia *szabatu* i dni powszednich⁵.

J.D. Rayner słusznie wskazuje, że w Biblii związek pomiędzy ogniem i boskością jest stale powracającym motywem. Mojżesz spotyka Boga w krzaku gorejącym, w podróży Hebrajczyków przez pustynię towarzyszy im, jako sym-

a wokół chorych umysłowo lub pokutujących za zbrodnie krążono z pochodniami. Ogień pełni ważną rolę w chrześcijaństwie, zwłaszcza w katolickiej koncepcji czyśca i w liturgii podczas mszy, chrztu i komunii jako symbol światła duchowego. W starożytnych Indiach bóg ognia – Agni – był przedmiotem szczególnej czci religijnej. W zaratusztrianizmie ogień święty płonący w świątyni (*atar*) był głównym obiektem praktyk obrzędowych oraz symbolem Ahura-Mazdy i czystości sakralnej. O głębokim zakorzenieniu w świadomości ludzkiej przekonania o wyjątkowej roli ognia świadczą poglądy Heraklita, który widział w nim zasadę (*arche*) istnienia świata. W symbolice marzeń sennych – sen o ogniu jest snem szczęśliwym, gdyż oznacza zdrowie i wielkie szczęście, korzystne znajomości i szczerych przyjaciół. Śnić, że się jest poparzonym oznacza klęskę i niedolę, dotykane we śnie ognia utożsamia się z gniewem i niebezpieczeństwem, a jego gaszenie – z ubóstwem. Zob. H. Biedermann, *Leksykon symboli*, s. 243–245; Z. Poniatowski (red.), *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 309; *Wielki sennik babiloński*, Warszawa 1992, s. 205.

³ J.A. Arlow, *The Consecration of the Prophet*, w: M. Ostow (red.), *Judaism and Psychoanalysis*, New York 1982, s. 65.

⁴ H.K. Harrington, *Holiness. Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman world*, London–New York 2002, s. 13–14.

⁵ Rabbi Mordechai Becher, *Gateway to Judaism: The What, How and Why of Jewish Life*, New York 2005, s. 98–99.

bol protekcji Bożej, słup obłoku, który w nocy staje się słupem ognia (Wj 13,21), a w najważniejszym momencie Objawienia, Góra Synaj jest spowita dymem, a Bóg zstępuje na nią w ogniu (Wj 19,18). W wizji proroka Izajasza tron Boga jest otoczony przez serafinów – „ognistych aniołów”, z których jeden zdejmuje płonący kawałek węgla z ołtarza. Wizje proroka Ezechiela chwały Bożej są pełne symboliki płonących węgla i pochodni (Ez 10,6). Daniel, w jednej ze swoich wizji, widzi rzekę ognia, będącą dowodem obecności Boga. Ponadto ogień traktowany jest przez Żydów jako jeden z najistotniejszych symboli cywilizacji. Wszak babilońskie miasto, z którego pochodził Abraham, uznawane przez wielu Żydów za kolebkę cywilizacji, zwano Ur, co oznacza ogień (światło)⁶.

Zważywszy na symboliczny wymiar ognia nie może dziwić fakt, że żywioł ten wykorzystywano do przykładowego karania szczególnie groźnych przestępców. Według interpretacji apotropaicznej kary śmierci przez spalenie, w wyniku zetknięcia z ogniem zbrodniarz ulegał destrukcji nie tylko fizycznej, ale i metafizycznej⁷.

Kilku słów wprowadzenia wymaga kwestia obecności kary śmierci w kulturze prawnej judaizmu. Tora dość szeroko traktuje o karze śmierci, niemniej jednak unormowania te są łagodzone na gruncie Talmudu. Pozwala to postawić tezę o raczej umiarkowanym stosunku prawa karnego judaizmu do tej formy karania sprawców przestępstw. Jak zauważa S. Ladier, „kara śmierci istnieje właściwie w Talmudzie tylko teoretycznie, a sprawiają to przepisy prawa talmudycznego, normujące postępowanie w sprawach karą tą zagrożonych, które praktycznie jej stosowanie wprost uniemożliwiają”. Łagodząc prawo karne zapisane w Torze, mędrcy żydowscy, formalnie nie znosząc kary śmierci, obwarowali jej stosowanie szeregiem warunków i znacznie ograniczyli możliwość jej orzekania przez sądy. Dowodem tego jest określenie przez Misznę mianem „niszczącego” Sanhedrynu, który wydawał wyrok skazujący zbrodniarza na śmierci raz na 7 lat (a zdaniem rabi Eleazara ben Azarji raz na 70 lat)⁸.

Karą śmierci w judaistycznym prawie karnym zagrożone są przede wszystkim szeroko rozumiane przestępstwa antyreligijne, przeciwko moralności, przeciwko rodzicom, a także zbrodnia morderstwa. Idea oszczędzenia skazanemu cierpienia na gruncie judaistycznego prawa karnego odzwierciedlona jest w dopuszczalnych rodzajach kary śmierci. Prawu żydowskiemu obce były bowiem metody uśmiercania skazanych znane i praktykowane w innych państwach starożytnych, takie jak zakopywanie skazanego żywcem w ziemi, gotowanie żywcem w oleju czy też ćwiartowanie, uważane w kulturze żydowskiej za bezczeszczenie ciała ludzkiego.

⁶ J.D. Rayner, *An Understanding of Judaism*, New York 1997, s. 48–49.

⁷ G.R. Newman, *The Punishment Response*, New Jersey 1978, s. 44.

⁸ S. Ladier, *Przestępstwo, wino i kara w prawie talmudycznym*, Lwów 1935, s. 51.

Według tradycji judaistycznej istniały cztery metody wykonania kary śmierci, które mogli stosować Hebrajczycy: ukamienowanie, spalenie, śmierć od miecza, a także uduszenie. Słusznie zauważa się, że kary te stanowią tzw. *arba mithoth beth-din* – cztery dopuszczalne przez Prawo metody egzekucji skazanego⁹.

Biorąc pod uwagę Pięcioksiąg Mojżeszowy, kara śmierci przez spalenie (hebr. *serefa*) bezwzględnie przewidziana była dla córek kapłanów skazanych za cudzołóstwo, o czym mówi fragment Księgi Kapłańskiej: *Jeżeli córka kapłana bezcześci siebie nierządem, bezcześci przez to swojego ojca. Będzie spalona w ogniu.* (Kpł 21,9)¹⁰. Karę śmierci przez spalenie stosowano ponadto np. w sprawach o bigamię, a konkretnie jednoczesnego poślubienia kobiety i jej matki. Straceni byli w tej sytuacji oboje małżonkowie: *Jeżeli kto bierze za żonę kobietę i jej matkę, dopuszcza się rozpusty: on i ona będą spaleni w ogniu, aby nie było rozpusty wśród was.* (Kpł 20,14)¹¹.

Judaistycznej kary śmierci przez spalenie nie należy utożsamiać ze spalaniem zbrodniarza na stosie, które było częstą formą karania przestępców np. w średniowiecznej Europie. Przedłużająca się agonía skazanego trawionego przez żywy ogień kłóciłoby się z żydowskim nakazem zachowania głębokiego szacunku dla ciała ludzkiego, a także ideą zaoszczędzenia skazanemu na karę śmierci dodatkowych, zbędnych cierpień fizycznych¹². Ponadto spalenie zwłok uniemożliwiałoby późniejszy pochówek skazanego¹³. Warto zauważyć, że z tych względów w literaturze niekiedy poddaje się w wątpliwość, czy kara śmierci przez spalenie w ogóle mogła być praktykowana przez Żydów. Zdaje się jednak, że prawo talmudyczne, w nieco odmienniejszej formie, ale akceptuje ten rodzaj kary śmierci.

Miszna wskazuje zasadniczo różniącą się od tradycyjnie pojmowanego „spalenia w ogniu” metodę uśmiercenia skazanego. Wedle przekazu talmudycznego egzekucja polegać miała na wykopaniu dołu, zalaniu go nieczystościami i zmuszeniu skazanego do stanięcia w nich po kolana – celem było pohańbienie i unieruchomienie kończyn. Potem skazany był obalany na ziemię, a jego szyję owijano chustą, przytrzymywaną przez egzekutorów z obu stron, unieruchamia-

⁹ P.B. Benny, *The criminal code of the Jews: according to the Talmud, Massecheth Synhedrin*, London 1886, s. 86, 94; D. Steinmetz, *Punishment and Freedom: The Rabbinic Construction of Criminal Law*, University of Pennsylvania Press 2008, s. 1.

¹⁰ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przykładzie z języków oryginalnych*.

¹¹ Ibidem.

¹² M. Duschak, *Das mosaisch-talmudische strafrecht. Ein Beitrag zur Historischen Rechtswissenschaft*, Wien 1869, s. 10.

¹³ R.J. Simon, D.A. Blaskovich, *A Comparative Analysis of Capital Punishment. Statutes, policies, frequencies, and public attitudes the world over*, Plymouth 2007, s. 3.

jąc tym samym jego głowę. Po czym do ust wlewano skazanemu roztopiony ołów, który trawił jego wnętrzności¹⁴ albo wrzucano mu do ust podpalony knot¹⁵.

Przypuszcza się, że kara śmierci przez spalenie została zabroniona społeczności żydowskiej w czasach okupacji perskiej. Persowie uważali bowiem, że czyn ten zanieczyszcza ogień¹⁶.

Ogień mógł być wykorzystany nie tylko do wymierzania zbrodniarzom sprawiedliwości. Mogło się bowiem zdarzyć, że ogień w określonych okolicznościach stawał się niszczycielskim „narzędziem zbrodni”. Konieczne jest tym samym omówienie zagadnienia odpowiedzialności karnej za szkody spowodowane podpaleniem z perspektywy założeń judaistycznego prawa karnego.

Na wstępie zasygnalizować należy, że potrzeba prawnokarnej ochrony dóbr materialnych i życia ludzkiego przed pożarami wywoływanymi celowo przez człowieka oraz uznawanie takich zachowań za przestępne znajdowała odzwierciedlenie już w najdawniejszych ustawodawstwach karnych. Brakuje jednoznacznych dowodów na uznawanie za przestępstwa zachowań sprowadzających pożar w starożytnym prawie sumeryjskie (np. kodyfikacji Urukaginy z III tysiąclecia p.n.e., kodeksie Ur Nammu lub w kodeksie Lipit Isztara) albo dawnym prawie chińskim (np. w Zbiorze Pięciu Kar czy kodeksach Hia, Changa i Chon), nie oznacza to jednak, że czyny takie pozostawały bezkarne. Jako przykłady kryminalizacji tychże zachowań w ustawodawstwie starożytnym wskazać można § 98 i § 99 prawa hetyckiego z końca XV i XIV w. przed Chr., traktujące jako przestępstwa „świadome” podpalanie domów i w następstwie tego niszczenie znajdującego się w nich dobytku (owce, bydło) lub spowodowanie śmierci człowieka. Jeżeli ogień podłożył człowiek wolny, „miał dać odszkodowanie”, gdy zaś sprawcą był niewolnik – „obcinano nos i uszy”. Prawo hetyckie kryminalizowało jedynie czyny wywołujące skutek materialny. Płądrowanie i kradzież dokonywaną podczas pożaru, zagrożone karą wrzucenia do płonącego domu, przewidywał § 25 Kodeksu Hammurabiego. Czynów tego typu zabraniało pod groźbą kary śmierci m.in. prawo Drakona z 624 r. przed Chr. oraz prawo XII tablic w tablicy oznaczonej numerem 8. Przedmiot wykonawczy poza „domem i dobytkiem” obejmował tam też „stertę słomy położoną obok domu”. Prawo to знаło już podłożenie ognia ze świadomością lub rozeznaniem (zagrożone karą „wrzucenia do ognia” po uprzednim związaniu i ochłostaniu) oraz z przypadku czy niedbalstwa, kiedy to sprawca zobowiązany był naprawić powstałą szkodę. W początkach ustawodawstwa karnego zakres kryminalizacji zachowań sprowa-

¹⁴ M. Duschak, *Das mosaisch-talmudische strafrecht*, s. 9.

¹⁵ P.B. Benny, *The criminal code of the Jews*, s. 90.

¹⁶ M. Duschak, *Das mosaisch-talmudische strafrecht*, s. 9.

dzających pożar był jeszcze bardzo zawężony, a prawo do karalności czynu wymagało wystąpienia określonego skutku („spalony dom, dobytek, śmierć człowieka, strata słomy”) oraz świadomego zachowania¹⁷.

W literaturze podkreśla się, że prawo karne judaizmu uchodzi za pierwszy wielki system prawa religijnego nowej cywilizacji. Kultura prawna judaizmu należąca do najstarszych, żywotnych do dzisiaj kultur prawnych świata, wywarła wpływ na wszystkie kultury prawne, z którymi miała kontakty. Wpływy judaizmu na inne kultury prawne zaznaczyły się przede wszystkim poprzez jego oddziaływanie na chrześcijaństwo i islam, a tych z kolei na wartości uznawane jako ogólnoludzkie¹⁸.

Sakralny charakter prawa judaistycznego zakłada, że jego twórcą jest Bóg i od Niego pochodzą wszystkie przepisy normujące wzajemne stosunki między ludźmi. Konsekwencją tego jest niezmiennosc prawa, które według nauki żydowskiej może być dostosowywane do potrzeb zmieniających się czasów tylko metodą interpretacji uniwersalnej symboliki Tory i poszukiwanie w niej ukrytych przesłań.

Z uwagi na powyższe, i nie tylko, brakuje jednolitości poglądów w przedmiocie klasyfikacji przestępstw właściwych prawu karnemu judaizmu. Związane jest to bądź to z konstruowaniem katalogów przestępstw wyłącznie w oparciu o Torę, lub tylko na kanwie prawa talmudycznego. Niewątpliwym utrudnieniem jest też brak wystarczającej ilości źródeł historycznych, pozwalających na odtworzenie regulacji prawnokarnych obowiązujących i stosowanych w praktyce przez sądy żydowskie na przestrzeni wieków.

W prawie karnym judaizmu spowodowanie szkody w wyniku podpalenia rzadko kiedy wyszczególnia się jako odrębne przestępstwo. Na ogół podpalenie traktowane jest jako czynność sprawcza przestępstwa niszczenia mienia.

Podpalenie, jako szczególny typ przestępstwa przeciwko mieniu, powodującego zniszczenie cudzej własności, wyodrębnia M. Duschak. Zalicza on podpalenie do przestępstw o charakterze prywatnym, podobnie jak kradzież, rozbój, uszkodzenie ciała, zniewagę, uwiedzenie, zgwałcenie, czyny nierządne

¹⁷ B. Sygit, *Pożary w aspekcie prawnokarnym i kryminologicznym*, Warszawa 1981, s. 7 i nn.; idem, *Zbrodnia jako kategoria przestępstwa*, Toruń 2005, s. 286 i nn.; idem, *Historia prawa kryminalnego*, Toruń 2007, s. 69 i nn.; idem, *Kryminalizacja zachowań sprowadzających pożar*, w: S. Pikulski, M. Romańczuk-Grącka, *Granice kryminalizacji i penalizacji*, Olsztyn 2013, s. 267–268.

¹⁸ Zob. m.in. B. Sygit, *Historia prawa kryminalnego*, s. 87; R. Tokarczyk, *Komparatystyka prawnicza*, Kraków 2005, s. 127; M. Szczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 37; J. Grajewski (red.), *Prawo karne procesowe – część ogólna*, Warszawa 2007, s. 43; D. Wąsik, *Zeznania świadków w judaistycznym procesie karnym*, w: W. Cieślak, S. Steinborn (red.), *Profesor Marian Cieślak – osoba, dzieło, kontynuacje*, Warszawa 2013, s. 1177–1189; D. Wąsik, *Przestępstwa seksualne w kulturze prawnej judaizmu a prawo karne współczesnego Izraela*, *Studia Prawnoustrojowe* 19 (2013), s. 87–96.

(sodomie, stosunku homoseksualne, kazirodztwo, cudzołóstwo), przestępstwa przeciwko rodzicom i władzom oraz składanie fałszywych zeznań, obok kategorii tzw. przestępstw publicznych (morderstwo, zabójstwo, bałwochwalstwo, składanie ofiar z ludzi, fałszywe prorocstwo, wróżbiarstwo, czary i bluźnierstwo)¹⁹.

Zasadniczo w przypadku zniszczenia cudzego mienia przez podpalenie, np. gdy podczas wypalania pól kukurydzy ogień rozprzestrzenił się na dobytek innych osób, sprawca zobowiązany był wypłacić pokrzywdzonym stosowne odszkodowanie za cały zniszczony majątek (Talmud Babiloński, Traktat Baba Kamma 61)²⁰.

W przypadku zniszczenia cudzego mienia przez sprowadzenie nań ognia, na sprawcę – po udowodnieniu mu winy – nakładano karę pieniężną, przyjmującą formę nawiązki (hebr. *knas* – kara), ponieważ płaciło się ją do rąk pokrzywdzonego, oraz odpowiednią kwotę odszkodowania cywilnego odpowiadającej wysokości wyrządzonej szkody (hebr. *keren* – kapitał; względnie hebr.-aram. *mamon* – pieniądz)²¹.

Problemy z wymierzeniem kary sprawcy podpalenia pojawiały się jednak w sytuacjach, w których pożar powodował uszkodzenie ciała człowieka lub jego śmierć.

Zdaniem M. Duschaka poprawna interpretacja zdarzenia prowadzi do wniosku, że w pierwszym przypadku wobec uszkodzenia ciała człowieka właściwe było stosowanie kary grzywny według zasad przewidzianych dla tej kategorii przestępstw (odszkodowanie za cierpienie fizyczne, wyrównanie uszczerbku na zdrowiu, koszty leczenia, utracony zarobek i odszkodowanie za wstyd i straty moralne). Natomiast w drugim przypadku sprawcy groziła kara śmierci. W ocenie M. Duschaka był to uzasadniony nawet wobec faktów, że sprawca podpalenia nie chciał spowodować śmierci człowieka i nie miał faktycznej kontroli nad żywiołem. Zastosowanie znajdowała tu reguła, w myśl której za śmierć człowieka nie można było płacić pieniędzmi²².

Pogląd M. Duschaka może budzić pewne zastrzeżenia, gdy wziąć pod uwagę postulowaną w Talmudzie zasadę ponoszenia odpowiedzialności karnej w granicach rzeczywistego zamiaru sprawcy. Powoduje to konieczność zmierzenia się z problemem, czy sprawca, który dokonał podpalenia (np. własnego pola) i doprowadził do kalectwa lub śmierci człowieka, wbrew swemu zamierzeniu i woli, mógł ponosić odpowiedzialność karną za te czyny.

¹⁹ M. Duschak, *Das mosaisch-talmudische strafrecht*, s. 19–43.

²⁰ Ibidem, s. 33.

²¹ S. Ladier, *Proces karny w Talmudzie. Z zagadnień stosunku prawa procesowego do prawa karnego materialnego w Talmudzie*, Lwów 1933, s. 66.

²² M. Duschak, *Das mosaisch-talmudische strafrecht*, s. 33.

Jak słusznie zauważa S. Ladier, jedną z charakterystycznych cech judaistycznego prawa karnego jest to, że „sprawca odpowiada [...] za winę i w miarę wielkości winy, a nie w miarę wielkości skutku. Talmud nie zna przedmiotowych warunków wyższej karygodności, stanowiąc, że sprawca nie odpowiada za skutki swego działania, jeżeli nie zamierzał skutków tych wywołać, a przedsiębrał działanie dla popełnienia mniejszego przestępstwa”²³. Innymi słowy, sprawca przestępstwa – według założeń judaistycznego prawa karnego – ponosił odpowiedzialność karną w granicach zamiaru przestępnego.

W odróżnieniu od ustawodawstw starożytnych, judaistyczne prawo karne uzależnia odpowiedzialność karną sprawcy od równoległego wystąpienia skutku przestępnego i zamiaru bezpośredniego popełnienia przestępstwa. Wyrazem tej specyficznej konstrukcji prawnej jest np. brak karalności usiłowania w prawie karnym judaizmu. Dalszą konsekwencją konieczności wystąpienia zamiaru bezpośredniego jest bezkarność sprawcy, który popełnia przestępstwo, pozostając w błędzie co do jego znamion. Zamiar popełnienia przestępstwa, tudzież wyrządzenia szkody, jest ponadto okolicznością odróżniającą odpowiedzialność karną od cywilnej. Na gruncie prawa cywilnego sprawca szkody powinien być wynagrodzić ją poszkodowanemu, chociażby czynu dopuścił się nieświadomie.

Rozważania na temat konieczności przewidywania przez sprawcę następstw jego zachowania odnaleźć można np. w Sifri, gdzie zakłada się, że za zabójstwo należy skazać sprawcę tylko wówczas, gdy zostało ono popełnione narzędziem, które było w stanie uśmiercić człowieka, oraz gdy uderzono nim w taką część ciała, że spowodowanie śmierci było wysoce prawdopodobne. Podobnie też sprawca uważany był za niewinnego, gdy wrzucił człowieka do wody lub ognia, ale w taki sposób, że ten mógł się jeszcze uratować²⁴.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że sprawca podpalenia powinien ponosić odpowiedzialność karną za morderstwo w sytuacji, gdy bez zamiaru wyrządzenia szkody innym spowodował pożar (bez znaczenia czy celowo, czy też w wyniku np. niedbalstwa lub lekkomyślności), ogień rozprzestrzenił się w sposób zagrażający życiu innego człowieka, istniała możliwość jego ratunku, jednakże sprawca podjął działania niweczące szanse przeżycia pokrzywdzonego. Okoliczność tę traktować trzeba jako tzw. morderstwo zawinione i zestawiać na równi z pomocą w zabiciu ofiary (np. przyprowadzeniu pokrzywdzonego w miejsce, gdzie narażony jest na atak dzikich zwierząt itd.)²⁵. Jak jednak trakto-

²³ S. Ladier, *Proces karny w Talmudzie*, s. 31.

²⁴ Ibidem, s. 25.

²⁵ S. Mendelsohn, *The Criminal Jurisprudence of the ancient Hebrews Compiled from the Talmud and other Rabbinical Writings, and Compared with Roman and English Penal Jurisprudence*, Baltimore 1891, s. 58–77.

wać sytuację, gdy sprawca podpalenia działa odwrotnie i np. podejmuje nieskuteczne próby ratowania pokrzywdzonego?

Jak zostało zauważone, faktem jest obowiązywanie w prawie karnym judaizmu zasady odpowiedzialności w granicach zamiaru. Jednocześnie jednak prawo to rozróżnia pewien specyficzny typ przestępstwa, tj. zabójstwo, zwane też niekiedy morderstwem wybaczalnym i wyszczególnianym obok morderstwa zbrodniczego, morderstwa zawinionego i morderstwa usprawiedliwionego²⁶. Przyznając słuszność stwierdzeniu M. Duschaka o odpowiedzialności karnej podpalacza za śmierć człowieka w pożarze będącym skutkiem owego umyślnego podpalenia, uznać trzeba, że czyn ten w świetle prawa karnego judaizmu stanowiłoby przestępstwo zabójstwa (morderstwa wybacznego). Czyn taki – powodujący *de facto* śmierć człowieka – byłby przestępstwem popełnionym w gruncie rzeczy przypadkowo, niemotywowanym nienawiścią lub osobistym uprzedzeniem oraz niewynikłym z zemsty. W takiej sytuacji prawo wykonania kary śmierci przysługiwałoby tzw. mścicielowi krwi (hebr. *go'el hadam*).

Faktem jest rozróżnianie w nauce prawa karnego tzw. zamiaru ewentualnego, w którym sprawca swoim zachowaniem (zaniechaniem) co prawda nie chce popełnić przestępstwa, jednakże przewiduje możliwość jego popełnienia i godzi się na to. Nie przesądzając o obowiązywaniu koncepcji zamiaru ewentualnego w prawie karnym judaizmu, należy wyrazić pogląd, że uwiarygodnia je okoliczność, iż przestępstwo zabójstwa nie musiało być popełnione w zamiarze bezpośrednim. Odnoszące te uwagi do podpalenia, podnieść trzeba, że sprawca – mający świadomość destrukcyjnego charakteru żywiołu ognia – wzniecający pożar w bezpośrednim sąsiedztwie zabudowań gospodarczych i mieszkalnych lub w obecności innych ludzi, przewiduje możliwość niekontrolowanego rozprzestrzenienia się i spowodowania szkód. Samo podpalenie jest natomiast aktem świadomym i zamierzonym. Konkludując, podpalenie w judaistycznym prawie karnym powinno być traktowane jako czynność sprawcza przestępstwa zniszczenia mienia, uszkodzenia ciała lub zabójstwa człowieka. Ze względu na wielowymiarowość skutków podpalenia, mając na uwadze założenia prawa karnego judaizmu, nie jest zasadne wyszczególnienie tego czynu jako odrębnego przestępstwa.

²⁶ Ibidem, s. 58–77.

SYMBOLIKA OGNIĄ W PRAWIE KARNYM JUDAIZMU

(STRESZCZENIE)

Od zarania dziejów żywiołowi ognia nadawano charakter mistyczny. Ogień kojarzony był z siłą, potęgą, tajemnicą i siłami nadprzyrodzonymi. Judaizm i chrześcijaństwo, pośród innych religii, są przykładem takiego ujmowania tego zjawiska. Zasadniczym celem publikacji jest prezentacja symboliki ognia w judaistycznym prawie karnym rozumianym jako prawo wynikające z Tory i Talmudu. Autorzy poruszają tematykę w dwóch ujęciach – ognia jako narzędzia kary oraz ognia jako narzędzia zbrodni. W pierwszym przypadku skupiono się na dopuszczalnej w judaizmie formie wykonywania kary śmierci przez spalenie, w drugim natomiast poruszono zagadnienie dotyczące zasad ponoszenia odpowiedzialności karnej przez sprawców podpażeń. Powołując się na zasady judaistycznego prawa karnego autorzy dowodzą m.in., że podpalenie, wbrew niektórym poglądom prezentowanym w doktrynie, powinno być traktowane jako czynność sprawcza niektórych zbrodni, nie zaś jako odrębny typ przestępstwa.

THE SYMBOLISM OF FIRE IN THE CLASSIC JUDAIC CRIMINAL LAW

(SUMMARY)

Since the dawn of history, fire was given a mystical character. Fire was associated with strength, power, mystery and the supernatural. Fire is of particular importance in the Jewish tradition and culture. The main aim of the publication is to present the symbolism of fire in Judaic criminal law, which is understood as a law arising from the Torah and the Talmud. Authors describe the subject of the treatment of fire as a kind of punishment tool and as a murder weapon. In the first case, the publication focuses on permissible in Judaism form of capital punishment by burning. In the second case authors raise the question of the principles of criminal responsibility by the perpetrators of arson. Recalling the principle of Judaic criminal law the authors argue that arson, contrary to some opinions presented in literature, should be treated as a causative action of certain crimes, and not as a separate offense.

DIE SYMBOLIK DES FEUERS IM KLASSISCHEN JÜDISCHEN STRAFRECHT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Seit Anbeginn der Geschichte hat das Feuer einen mystischen Charakter. Das Feuer wurde mit Stärke, Macht, Geheimnis und dem Übernatürlichen verbunden. Das Feuer ist von besonderer Bedeutung in der jüdischen Tradition und Kultur. Das wichtigste Ziel des Artikels ist die Symbolik des Feuers im jüdischen Strafrecht, und diese, als Gesetz der Thora und des Talmuds verstanden, zu präsentieren. Die Autoren beschreiben das Thema der Behandlung durch Feuer als eine Art Strafwerkzeug und als Mordwaffe. Im ersten Teil konzentriert sich die Veröffentlichung auf die im Judentum zulässige Form der Todesstrafe durch Verbrennen. Im zweiten Teil werfen die Autoren die Frage nach den Prinzipien der strafrechtlichen Verantwortlichkeit der Täter von Brandstiftung auf. Die Autoren argumentieren mit dem Hinweis auf den Grundsatz des jüdischen Strafrechts, dass Brandstiftung, im Gegensatz zu einigen vorgestellten Meinungen in der Literatur, als ursächliche Wirkung von bestimmten Verbrechen und nicht als eigenständige Straftat behandelt werden sollte.

Ks. Tomasz Szalanda
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Skreślone dusze. O homoseksualizmie na ambonie uwag kilka

Słowa kluczowe: homoseksualizm, homilia, kaznodziejstwo, gej, lesbijka.

Keywords: homosexuality, homily, preaching, gay, lesbian.

Schlüsselworte: Homosexualität; Homilie; Predigtum, Schwuler; Lesbierin.

Wypowiedzi Magisterium na temat homoseksualizmu często są przyczynkiem do publicznej debaty zarówno w gremiach kościelnych, jak i świeckich. Najczęściej wymiana zdań ma miejsce na internetowych forach, wówczas „aż huczy” od ostrej wymiany stanowisk, wzajemnych oskarżeń i inwektyw. Marsze równości podsycają tylko ów spór. W tym dramacie słowa biorą również udział ludzie Kościoła, którzy często wypowiadają słowa niemające wiele wspólnego z Dobrą Nowiną. Jedni więc niedzielni słuchacze Słowa są obrażani i wbijani w jeszcze większe poczucie winy, drudzy utwierdzają się w przekonaniu, że „homo” to zakała ludzkości z piekła rodem, inni milczą zdegowani, bezskutecznie szukając Miłosiernego, bądź wychodzą ze świątyni trzaskając ostentacyjnie drzwiami.

Kościół, który winien badać znaki czasu i odpowiadać na wyzwania współczesności nie powinien przemilczać i tego „kairosu”, głosząc słowo Boże z ambony. Jak zatem Kościół rozumie to zjawisko, jak o nim mówi i jak powinien to robić kaznodzieja będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

1. Homoseksualizm w Starym i Nowym Testamencie

Podstawowe teksty Pisma świętego, które zwracają uwagę na interesujące nas zagadnienia zawierają się w: Rdz 19,1-13; Kpł 18,22; 20,13; Sdz 19,1-30;

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Tomasz Szalanda, Katedra Teologii Praktycznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 10-041 Olsztyn, tsz2000@poczta.fm.

Pwt 23,18-19; 1 Krl 15,12; 1 Mch 1,15.48-49 i 2 Mch 4,12-19; Rz 1,18-32; 1 Kor 6,9; 1 Tym. 1,9-11; Jud 7.

W Rdz 19,1-13 na określenie czynów mieszkańców Sodomy powszechnie używa się zwrotu *abyśmy ich poznali* (w. 5). Jednakże czasownik „poznać” (hebr. „jada”, a w czasie przyszłym „neda”), oznacza także „zauważać, usłyszeć o czymś, dowiedzieć się, troszczyć się, znać, poznać seksualnie, odbyć stosunek płciowy, kopulować, zatroszczyć się o kogoś, uznać, wiedzieć”¹. Gdyby jednak chodziło jedynie o nachalnie wyrażaną chęć dowiedzenia się od gości Lota, kim i skąd są, to niezrozumiała jest propozycja gospodarza oddania na pohańbienie własnych córek w zamian za spokój gości². Nachalność mieszkańców Sodomy nie zagrażała prawu gościnności, natomiast pełna agresji chęć współżycia mężczyzn z mężczyznami – tak. Co prawda, na podstawie tekstu nie można jednoznacznie stwierdzić czy była to chęć zgwałcenia gości Lota, ale chęć współżycia homoseksualnego z nimi jest bezsprzeczna.

W Księdze Kapłańskiej 18,22 i 20,13 akt seksualny polegający na tym, że mężczyzna leży z mężczyzną *leżeniami kobiety*, co z kolei Wujek zręcznie przekłada na złączenie mężczyzny z mężczyzną *złączeniem niewieścim*³, jest potępiony jako obrzydliwość (tô ‘ēbâ) i karany śmiercią. Hebrajskie tô ‘ēbâ wskazuje na odrażający czyn i nie jest to ani choroba, ani alternatywna opcja życia płciowego⁴. O ile niektóre rodzaje nieczystości wymagały rytualnego oczyszczenia i po nich można było ponownie być przyjętym do wspólnoty (Kpł 12,2-5; 14,9; 15,2.16.19.25), to akt homoseksualny definitywnie wykluczał zarówno z niej, jak i spośród żywych.

W Sdz 19,1-30, uderzająco podobnym do Rdz 19,1-13, Gabaonici próbowali wymusić na gospodarzu przyprowadzenie gościa - mężczyzny, z którym chcieli współżyć (w. 22). Seksualny kontekst nachalności mieszkańców nie tylko wynika z dalszej części opowiadania, ale potwierdza to również wyjaśniony powyżej (Rdz 19,1-13) czasownik „jada”. Potępiający wydźwięk tego aktu pod-

¹ L. Koehler. W. Baumgartner. J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-hebrajski*, t. 1, Warszawa 2008, s. 370–371. Raszi, komentując to wyrażenie, określa je jako „zakazane stosunki pomiędzy mężczyznami”. Zob. *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza. Bereszit*, Kraków 2001, s. 114 (przypis do 19:5). Podobnie interpretuje to wyrażenie Izaak Cytkow. Zob. *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, t. 1, tłum. I. Cytkow, Warszawa 2009, s. 94 (przypis do wiersza 5); S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962, s. 375.

² Przeciwnie stanowisko zob. D.A. Helminiak, *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, tłum. J. Jaworski, Gdynia 2002, s. 47.

³ *Biblia w przekładzie Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcje typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski*, Warszawa 1999, s. 200.

⁴ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 274.

kreśla określenie „nebalah” (coś odpychającego, ubliżające postępowanie, szaleństwo, rozmyślny albo określony grzech oraz świętokradztwo)⁵.

Tora także potępia homoseksualną prostytutkę świątynną, którą trudnili się młodzi chłopcy określani mianem „kedešim” (Pwt 23,18-19; 1Krl 15,12). Tego rodzaju czyny, jak w Księdze Kapłańskiej, są określone mianem „tô ‘ēbâ”, a oddających się jej chłopców przyrównuje się do psów⁶.

I warto jeszcze zwrócić uwagę na mało znane fragmenty z Ksiąg Machabejskich: 1 Mch 1,15.48-49 i 2 Mch 4,12-19⁷.

Według L. Hocana na homoseksualne akcenty 1 Mch 1,15 wskazuje wyrażenie „zeugizein” („sprzęgnąć się”) metaforycznie określające także seksualne zjednoczenie⁸. Wydaje się jednak, że jest to nadinterpretacja, ponieważ wyrażenie to i jemu pochodne tłumaczy się jako sprzęganie w sensie połączenia w pary żołnierzy czy gladiatorów, będących w tym samym szeregu, połączenia węzłem małżeńskim, ujarzmienia zwierząt, zaprzęgania, mocnego związania, więzów i pęt⁹. Tekst z 1 Mch 1,48-49 odnoszący się do wprowadzania helleńskich zwyczajów wobec społeczności żydowskiej w niewoli babilońskiej, które miały na celu zniszczenie kult Jedyne Boga z dużą ostrożnością można odnosić również do aktów seksualnych pomiędzy mężczyznami, obecnych w tamtejszej kulturze i kulcie.

Fragment 2 Mch 4,12-19 wyraźniej nakreśla interesujące nas zagadnienie. Informacja, że Antioch Epifanes *najlepszych młodzieńców zachęcił do włożenia kapelusza* (w. 12), zdaniem L. Hocana winna brzmieć: „uwiódł pod grecki kapelusz”, bo i w takim kontekście przedstawia ją Wulgata *in lupanaribus ponere*, tzn. „zaprowadzić do burdelu”¹⁰. Takie rozumienie potwierdza Biblia Wujka: *a co piękniejsze młodzieniaszki w nierządnych domiech posadzić*¹¹. W świetle tego „włożenie kapelusza” to nie informacja o nakryciu głowy charakterystycznego dla Hermesa – patrona zawodów sportowych, ale o młodzień-

⁵ Zob. L. Koehler. W. Baumgartner. J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-hebrajski*, t. 1, Warszawa 2008, s. 625.

⁶ W judaizmie zwierzęta te należały do nieczystych i symbolizowały pogaństwo, bezbożnictwo, nienawiść i niemoralność (Wj 22,30; Ps 22,17; 59,7.15; Prz 26,11), a porównanie kogoś do psa wyrażało pogardę. Zob. H. Strack. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1982 s. 722; X. León-Dufour, *Pies*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1993, s. 479; L. Ryken. J. C. Willhoit. T. Longmann III, *Pies*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 689.

⁷ Jedyne zwraca na to uwagę L. Hockan, *Homoseksualizm w Starym i Nowym Testamencie*, Fronda 30 (2003), s. 74–75.

⁸ Ibidem, s. 75.

⁹ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 396–397.

¹⁰ L. Hockan, *Homoseksualizm w Starym i Nowym Testamencie*, s. 75.

¹¹ *Biblia w przekładzie Jakuba Wujka*, s. 900.

cach – męskich prostytutkach mającym służyć mężczyznom¹². O takim kierunku owych usług mogłaby świadczyć informacja o gimnazjoni i efebach (w. 12)¹³.

Według L. Hocana, homoseksualne kwestie odnajdujemy w wierszu 19, mówiącym o składaniu ofiar greckiemu bogu Heraklesowi (symbol homoseksualnej miłości)¹⁴. Jednakże w mitologii ów wątek jest marginalny chociaż potwierdzony przez Teokryta i Apolloniusza z Rodos, a kult Heraklesa wynikał z faktu, że był opiekunem kultury, atletyki, handlu, zysku kupieckiego, powodzenia i chronił od zła¹⁵. Pewne światło w omawianej kwestii daje uwaga tłumaczy jednego z nowszych wydań Biblii, że chodzi tu o Melkarta – bóstwo patronujące Tyrowi, często w kulturze helleńskiej utożsamiane z Heraklesem¹⁶. Zarówno jednak wątek homoseksualny w życiorysie Heraklesa, jak i nawet praktykowanie prostytucji sakralnej w kulcie Melkarta, w świetle biblijnej informacji dotyczącej jedynie przekazania kwoty pieniężnej (300 drachm srebra) na ofiarę Heraklesowi, ostatecznie oddanej na budowę okrętów wojennych, nie upoważnia do stawiania tak jednoznacznej tezy.

Starotestamentowy sprzeciw wobec aktów homoseksualnych był potężną rewolucją kulturową i obyczajową. Akcentowana odrębność płci i heteroseksualny ideał stanowiły zarówno przez wierność, jak i ekonomiczną stabilizację dostateczną ochronę i trwałość społeczeństwa, a z kobiet czyniły równoprawnego partnera seksualnego¹⁷. Zakaz kontaktów homoseksualnych stoi więc u podstaw instytucji rodziny¹⁸.

Warto również zaznaczyć, że w Starym Testamencie nie porusza się kwestii lesbijek, co mogło wynikać z faktu, iż tylko współżycie połączone z męską penetracją miało rangę aktu seksualnego. Również w żaden sposób nie odnosi się do samej skłonności homoseksualnej ani jej nie potępia. Z całą surowością piętnuje natomiast sam akt.

¹² O kapeluszu rozumianym jako element ubioru znajdujemy m.in. w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2009, s. 1026 (przypis e); *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 632 (przypis do 4,12).

¹³ Dorastający chłopcy ćwiczenia fizyczne na placach gimnazjonu odbywali nago, przez co miejsca te były oblegane przez ich pożądanymi dorosłych mężczyzn, o czym pisał choćby Platon. Efeb natomiast to młodzieniec (często ponadprzeciętnej urody, odznaczający się harmonijną budową ciała) w wieku 18–20 lat, który przechodził obowiązkowe szkolenie wojskowe (efebia). Zob. M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 2006, s. 396; L. Winniczuk (red.), *Efeb*, w: *Słownik kultury antycznej*, Warszawa 1989, s. 127; E. Sobol (red.), *Efeb*, w: *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1995, s. 268–269.

¹⁴ Por. L. Hocan, *Homoseksualizm w Starym i Nowym Testamencie*, s. 75.

¹⁵ Por. W. Kopaliński, *Herakles*, w: *Słownik mitów i tradycji*, Warszawa 2003, s. 411.

¹⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, s. 1027 (przypis b). Zob. także. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Ba'al, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, Stuttgart 1999, s. 185; F. Rienecker. G. Maier, Tyr, w: *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 820.

¹⁷ Por. D. Prager, *Dlaczego judaizm odrzucił homoseksualizm?*, Fronda 6 (1996), s. 248–250.

¹⁸ Por. ibidem, s. 249.

Również w Nowym Testamencie odnajdujemy krytykę stosunków homoseksualnych: Rz 1,24.26-27; 1 Kor 6,9; 1 Tym 1,9-11; Jud 7.

List do Rzymian zwraca uwagę na akty homoseksualne nie tylko mężczyzn, ale i kobiet. Opisuje je za pomocą wyrażenia „akatharsia” – zanieczyszczenie, brud, a w sensie moralnym zepsucie, nieczystość, zmaza¹⁹. Jej wynikiem była „atimia”, którą tłumaczy się jako zniewagę wyrządzoną bogom, a gdy dotyczy ludzi – jako zniesławienie, wzgardzenie, brak szacunku, hańba, poniżenie, zawstydzenie, znieważenie, zbezczeszczenie, pozbawienie zaszczytów, przywilejów, praw obywatelskich²⁰. Nie jest to więc nic nieznaczące odstępstwo od zasad obowiązujących w danej społeczności religijnej, ale uderzenie w samego siebie, w swoją godność. Jest samowzgardzeniem i zbezczeszczeniem własnego ciała (w. 24), a ono według Pawła jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19).

Jeżeli w kontekście lingwistycznym ta forma nieczystości (zepsucia) jest znieważeniem bóstwa, to w przypadku chrześcijan, na zasadzie dalekiej analogii, odnosiłaby się do Boga. Wiersze 26–27 zwracają uwagę, że współżycie seksualne kobiety z kobietą i mężczyzny z mężczyzną to namiętność bezczeszcząca (hańbiąca, poniżająca), przeciwna naturze („para phisin”). Natomiast akt seksualny kobiety z mężczyzną jest zgodny z naturalnym porządkiem²¹.

Wyrażenia „para physin” w tym wypadku nie należy tłumaczyć jako „nietypowe” czy „wykraczające poza to, co pospolite lub zwyczajne”, ale jako działanie naganne moralnie „przeciwnie naturze” czy „wbrew naturze”. Obrazowa czynność Boga, który przeszczepia dziczkę oliwną na szlachetne drzewo oliwne (por. Rz 11,17-24), chociaż jest działaniem „para phisin” (wbrew naturze, nietypowe), nie ma wymiaru etycznego, moralnego. Natomiast akty homoseksualne – tak. Podobnym przykładem jest J 8,24: działanie diabła jako zabójcy nie jest tożsame z popełnieniem tego z najcięższych przestępstw przez człowieka.

Kolejne teksty z 1 Kor 6,9 i 1 Tym 1,9-11 bardzo mocno odnoszą się do płaszczyzny religijnej. Używane przez Pawła w 1 Kor 6,9 i 1 Tym 1,10 wyrażenie „arsenokoitai” (określające mężczyzn współżyczących ze sobą), nie jest negatywną oceną postawy pasywnej jednego z nich, do której „zmusza” partner aktywny, ale aktu homoseksualnego czy homoseksualizmu w ogóle. Jak bowiem wynika już ze Starego Testamentu nie pasywność czy aktywność, a sam akt

¹⁹ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 61; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 16–17; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu dem Schriften des Neuen Testaments Und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988, kol. 55–56.

²⁰ Por. ibidem, s. 364–365; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 87; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, kol. 241.

²¹ Por. idem, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 574–575.

dwóch mężczyzn miał znaczenie. Paweł więc nie piętnuje przyjętej roli w trakcie współżycia seksualnego między mężczyznami, ale wyłącznie sam fakt męskiego aktu. Współżycie homoseksualne uniemożliwia udział w królestwie Bożym i jest sprzeczne ze „zdrową nauką” – Ewangelią. Natomiast ostatni fragment – Jud 7, nawiązuje do Rdz 19,1-13 i potwierdza starotestamentowy osąd tamtejszych wydarzeń.

Pismo Święte uznaje więc stosunki homoseksualne za niezgodne z porządkiem rzeczy, które ustalił Stwórca. Mają one znamiona nieczystości i obrzydliwości, i godzą przede wszystkim w samych sprawców, w ich przyrodzoną godność. Stanowią również zagrożenie szczęśliwej wieczności.

2. Nauczanie Kościoła o homoseksualizmie

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa uważano homoseksualizm za poważne wykroczenie moralne. Wyraźnie potwierdzają to pisma choćby 1 Apologia św. Justyna, *List do Filipian* św. Polikarpa czy *Prośba za chrześcijanami* Atenagorasa²² oraz synody, np. w Elwirze (306 r.), Toledo (693), Nablus (1120), sobory laterańskie III–V (1179, 1215, 1512–1517), papieskie bulle Piusa V *Cum Primum* (1566) i *Horrendum illud scelus* (1568) oraz katechizm Piusa X (1910). Na szczególną jednak uwagę zasługują nowsze dokumenty, są bowiem wyraźnym świadectwem odczytywania przez Kościół ostatnich „znaków czasu”.

Podstawę nauczania stanowią Biblia i Tradycja, i to z niej wynika potępienie aktów homoseksualnych jako poważnej deprawacji i zgubnego następstwa odrzucenia Boga²³. Inna interpretacja jest działaniem fałszującym biblijną prawdę²⁴. Warto również zauważyć, że w dokumentach wyraźnie rozróżnia się skłonność i sam akt, przy czym nie ma jednoznacznego określenia jej przyczyny²⁵.

²² Por. Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 60–61; tekst św. Polikarpa w: http://www.scribd.com/full/51045279?access_key=key-17lgjx0e0buam76vgdxu (10.06.2013); Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1985, s. 55. Zagadnieniem tym zajmowali się również Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Orygenes, Hieronim, Jan Chryzostom, Augustyn, Doroteusz z Gazy, Piotr Damiani, Tomasz z Akwinu, Piotr Kanizjusz i inni.

²³ Por. KKK 2357; Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona Humana* z 29.12.1975, nr 8, Wrocław 1993.

²⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* *Homosexualitatis problema* z 1.10.1986, nr 5, http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_pl.html (12.06.2013).

²⁵ Por. „Zawsze jesteście naszymi dziećmi”. *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych i sugestie duszpasterskie* z 10.09.1997, <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/homosexuality/always-our-children.cfm> (12.06.2013).

Ze współczesnych dokumentów Kościoła tylko *Persona Humana* wskazuje na chorobowy aspekt homoseksualności, czyniąc rozróżnienie pomiędzy uleczalnością a nieuleczalnością z homoseksualizmu. Do pierwszej grupy (uleczalnej) zalicza się: błędne wychowanie, brak dojrzałości, przyzwyczajenie i zły przykład, a do nieuleczalnej – wrodzony popęd lub patologiczną konstrukcję²⁶. Przy czym sama skłonność nie jest grzechem, natomiast akt homoseksualny tak²⁷.

Współżycie homoseksualne jest wewnętrznie nieuporządkowanym aktem, sprzeczne z prawem naturalnym i złem z punktu widzenia moralnego²⁸. Wynika to z faktu, że brak w takim akcie komplementarnej jedności i przekazywania życia, które jest współdziałaniem ze Stwórcą²⁹. Jest wyraźną przeszkodą w realizacji siebie i szczęścia, gdyż jest sprzeciwem wobec mądrości Stwórcy³⁰. Jest także uderzeniem w model rodziny³¹. Stąd do zaakceptowania jest tylko współżycie małżonków. Kościół zdecydowanie więc odrzuca te koncepcje, które podchodzą do tego problemu lekceważąco i całkowicie usprawiedliwiająco, zrównując związki homoseksualne z małżeństwami heteroseksualnymi³².

Homoseksualność jest doświadczeniem niezwykle delikatnej materii, tym bardziej więc od wszystkich wymaga szacunku, współczucia, delikatności³³. Dyskryminacja, przemoc, otwarta wrogość i pogarda wobec osób, które także mają swoją godność, są działaniami niesprawiedliwymi i irracjonalnymi³⁴.

Dokumenty Kościoła zwracają uwagę na potrzebę organizowania w diecezjach duszpasterstwa dla osób homoseksualnych. Mają one uchronić przed złudnym przekonaniem o jego pozytywnej wartości, doprowadzić o czystego życia, wzbudzać nadzieję w przezwyciężaniu trudności³⁵.

Duszpasterze winni służyć pomocą w zakresie sakramentalnym (częsta spowiedź), pokazywać nieocenioną wartość Eucharystii i modlitwy oraz nieść indywidualną pomoc³⁶. Nade wszystko jednak muszą osoby z problemem homoseksualności „przyjmować z rozważną łagodnością” i „roztropnie osądzać problem ich winy”³⁷. Nie wolno jednak posługiwać się żadną metodą duszpa-

²⁶ Por. *Persona Humana* 8.

²⁷ Por. KKK 2357; *Homosexualitatis problema* 3.

²⁸ Por. KKK 2357; *Persona Humana* 3.6.8; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

²⁹ Por. KKK 2357; *Homosexualitatis problema* 6.8; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

³⁰ Por. KKK 2335; *Homosexualitatis problema* 8; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

³¹ Por. *Homosexualitatis problema* 9.

³² Por. *Persona Humana* 8.

³³ Por. KKK 2358; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

³⁴ Por. *Homosexualitatis problema* 10.11; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

³⁵ Por. *Homosexualitatis problema* 3.13; *Persona Humana* 8; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*. Na temat duszpasterstwa zob. T. Wielebski, *Duszpasterstwo osób homoseksualnych. Nowe wyzwania dla Kościoła w Polsce*, Warszawskie Studia Pastoralne 7 (2008), s. 222–239.

³⁶ Por. KKK 2359; *Homosexualitatis problema* 15; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

³⁷ *Persona Humana* 8.

sterską, która dawałaby tym czynom moralne usprawiedliwienie ani łączyć się z organizacjami przeciwnymi nauce Kościoła w tym względzie³⁸.

Dokumenty Kościoła podkreślają również wolność człowieka w dokonywaniu wyborów i zapraszają do korzystania z niej osoby homoseksualne. Wolność ta jest wolnością „od” nieuporządkowanych aktów oraz skierowana „ku” wyborowi czystości. Jest sposobem praktykowania cnoty i źródłem wyzwolenieczego samooddania Bogu i bliżnim³⁹. Niezwykle klarownie mówi o tym Katechizm: „Czystość domaga się osiągnięcia panowania nad sobą, które jest pedagogią ludzkiej wolności. Alternatywa jest oczywista: albo człowiek panuje nad swoimi namietnościami i osiąga pokój, albo pozwala zniewolić się przez nie i staje się nieszczęśliwy (por. Syr 1, 22). Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namietności, dąży do swojego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”⁴⁰.

3. Kaznodziejstwo wobec homoseksualizmu

Przepowiadanie Dobrej Nowiny w przypadku zagadnienia homoseksualizmu wydaje się być niezwykle trudne, a wynika to przede wszystkim z szerokiego spektrum odbiorców homilii. Wspólnotę Kościoła tworzą osoby o różnym podejściu do omawianych kwestii: są to zdecydowani przeciwnicy, ale także obojętni na te sprawy, jak również zwolennicy. W grupie homoseksualistów są osoby bezpośrednio dotknięte, przejawiające jedynie same skłonności, mające sporadyczne kontakty seksualne oraz osoby mające kontakty regularne. Odbiorcami słowa Bożego są również osoby żyjące w homoseksualnych związkach współżyjących ze sobą bądź żyjących w czystości.

Co ważne wśród osób homoseksualnych są takie, które nie pogodziły się z faktem swojej natury (cierpią z powodu niemożności pokochania kobiety, założenia rodziny czy bycia w konflikcie z nauką Kościoła), które zasady wiary traktują wybiórczo (akty homoseksualne są wyrazem miłości, więc nie ma konfliktu) oraz takie, które świadomie wybrały życie w czystości. Osobną, równie ważną grupę odbiorców przepowiadania liturgicznego stanowią rodziny takich osób, wśród których jedne walczą, inne cierpią bądź akceptują tę sytuację.

³⁸ Por. ibidem, 8; *Homosexualitatis problema* 15.

³⁹ Por. *Homosexualitatis problema* 11; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

⁴⁰ KKK 2339. Także KKK 2359; *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

Jak więc zwiastować Dobrą Nowinę osobom homoseksualnym i ich rodzinom oraz tym, których problem ten osobiście nie dotyka? Fundamentem jest wierność prawdzie biblijnej, nauce Kościoła i człowiekowi.

Wierność Biblii polega na odczytaniu prawd zawartych we fragmentach dotyczących interesujących nas zagadnień, a więc: Rdz 19,1-13; Kpł 18,22; 20,13; Sdz 19,1-30; Pwt 23,18-19; 1 Krl 15,12; (1 Mch 1,15.48-49; 2 Mch 4,12-19); Rz 1,18-32; 1 Kor 6,9; 1 Tym 1,9-11; Jud 7⁴¹. Z dokonanej w pierwszej części opracowania analizy jednoznacznie wynika negatywna ocena współżycia osób tej samej płci. Wszelkie inne koncepcje dotyczące przesłania tekstu biblijnego są próbą fałszowania go⁴².

Wierność nauce Kościoła wyrażać się będzie w przekazywaniu jej w nienaruszonym kształcie. O ile spekulacje, poszukiwania interpretacyjne są stałym elementem warsztatu naukowca teologa, o tyle dyskurs akademicki na ambonie mieć miejsca nie powinien.

Jeżeli jednak w homilii używać się będzie argumentu, że homoseksualizm jest „z natury wewnętrznie nieuporządkowany”, to nie wolno na tym poprzestać. Ów bowiem teologiczny język niczego nie wyjaśnia i w niczym nie pomaga. Słuchacz musi wiedzieć, że według prawa naturalnego, który jest „rozumną interpretacją celów wpisanych w człowieka jako osoby cielesnej i płciowej”, każdy człowiek jest mężczyzną albo kobietą (por. Rdz 1,27)⁴³. Z tego faktu wynika komplementarność (wzajemne uzupełnianie się, dopełnianie się) płciowa, uczuciowa oraz płodność⁴⁴. Nieuporządkowanie tak rozumianą seksualność niszczy zatem albo na pewno deformuje⁴⁵. „Kłopot” homoseksualizmu polega więc na braku związku z płodnością i komplementarnością płci. Nie powinno się również używać terminu „orientacja homoseksualna”, ponieważ mogłoby to sugerować możliwość alternatywy⁴⁶.

⁴¹ Fragmenty z Ksiąg Machabejskich wymagają dalszej analizy, na co wskazuje omówienie w pierwszej części tego opracowania, dlatego zostały ujęte w nawias.

⁴² Por. *Homosexualitatis problema* 4-5.7.

⁴³ „Czy orientacja seksualna jest warunkiem zbawienia?” Z o. Jackiem Prusakiem rozmawiają Dominika Kozłowska i Marzena Zdanowska, Znak 679 (2011), wydanie internetowe <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/index.php?tekst=1860&p=all> (10.06.2013). Trzeba bardzo wyraźnie zaznaczyć, że powszechnie używany w dokumentach Kościoła termin „prawo naturalne” ma wyraźne konotacje religijne: „jest światłem poznania włożonym w nas przez Boga, przez co poznajemy co należy czynić a czego unikać” (św. Tomasz z Akwinu). W dyskusji ze „światem” krytyka homoseksualizmu z powoływaniem się na prawo naturalne jest najtrudniejszym argumentem, ponieważ ścierają się dwie całkiem różne płaszczyzny: sacrum z profanum.

⁴⁴ Por. KKK 2357; *Homosexualitatis problema* 6.

⁴⁵ Por. „Czy orientacja seksualna jest warunkiem zbawienia?”.

⁴⁶ Por. *Homosexualitatis problema* 9: „opinia, według której aktywność homoseksualna byłaby równorzędna albo przynajmniej tak samo dopuszczalna, jak ta będąca wyrażeniem miłości małżeńskiej, wywiera bezpośredni wpływ na koncepcję, jaką społeczność ma o naturze i prawach rodziny oraz naraża ją na poważne niebezpieczeństwo”.

Ostatni element przepowiadania homilijnego dotyczący homoseksualizmu to wierność człowiekowi.

Fundamentem chrześcijaństwa jest miłość najpełniej wyrażona w trosce człowieka i w męce i śmierci Jezusa ofiarowanymi światu przez Ojca. Aspekt miłości musi na wskroś wręcz przeszywać słuchacza Słowa. Osoba o skłonnościach homoseksualnych winna usłyszeć przede wszystkim podstawową prawdę, że Bóg kocha go nie mniej niż innych – heteroseksualnych osób⁴⁷. Homoseksualni nie są osobami drugiej kategorii! To nasi bracia i siostry.

O tej miłości winien mówić sługa Słowa także w odniesieniu do rodziny osoby homoseksualnej. Polegać to będzie na wzywaniu jej do towarzyszeniu dzieciom czy rodzeństwu w ich życiu. One nie powinny doświadczać odrzucenia czy wyrzucenia z domu, przeklinania i pogardy. To jest może najłatwiejszy sposób pozbycia się „problemu”, tyle że nie ma nic wspólnego z zasadami wyznawanej wiary, a przede wszystkim miłości.

Homiliści osobom homoseksualnym winni ukazywać Kościół jako ich dom. Do nich także Bóg kieruje swoje słowo, dla nich obficie zastawia stół Eucharystii, dla nich także przygotował łaskę odpuszczenia w sakramencie pokuty i pojednania. Skłonność bowiem nie wyklucza ani ze wspólnoty, ani uczestnictwa w sakramentach. Natomiast wspólnota Kościoła ma prawo do odmowy powierzenia funkcji w niej osobom, których postawa publiczna otwarcie narusza jej nauczanie⁴⁸.

Kaznodziejstwo musi być przeniknięte głębokim personalizmem, i widzieć w osobie homoseksualnej człowieka, który posiada wrodzoną godność. Wszelkie objawy i przypadki deptania tej godności winny być stanowczo piętnowane.

Kolejnym ważnym akcentem jest zapraszanie osób o skłonnościach homoseksualnych do życia w czystości. Jest to długi i stopniowy proces dojrzewania nacechowany wieloma wyzwaniem, z którymi zmierza się osoba homoseksualna⁴⁹. Cierpliwość siewcy ziarna słowa Bożego jest więc nieodzowna, ale przecież nigdy nie jest tak, że cały zasiew się „marnuje” (por. Mt 13,1-8). Propozycja drogi w czystości nie może brzmieć „musisz przestać współżyć, bo pójdziesz do piekła”. Tego rodzaju komunikat jest nieskuteczny. Dlatego winno się w homilii wskazywać na cierpliwe dojrzewanie wiary, w czym pomaga ludzka przyjaźń, Eucharystia, modlitwa, sakrament pokuty, kierownictwo duchowe, a także wsparcie terapeutyczne. Jednakże nie wolno nigdy robić złudnych nadziei, że terapia uczyni cuda. Jest to zawsze forma pomocy, wędka – nie ryba do podejmowania ostatecznie własnych decyzji.

⁴⁷ Por. *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

⁴⁸ Por. *ibidem*.

⁴⁹ Por. KKK 2359.

Nade wszystko kaznodzieja musi wsłuchiwać się w ludzi homoseksualnych, a poznając ich częste cierpienia i ból, rozdarcie i tęsknoty, nie wolno mu ich kamienować. „Wyobraźnia miłosierdzia” jest tu bezwzględnie konieczna. Oni nie chcą kościelnej litości („formy zamaskowanej pogardy”), ale miłującej obecności Kościoła⁵⁰.

Mówią biskupi kanadyjscy o homoseksualnych: „Jesteśmy powołani, aby stać się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie. Potrzebujemy siebie nawzajem [...] Jesteście zawsze naszymi dziećmi”⁵¹. Polska ambona na razie walczy z „homo” i tylko „Chrystus zstępuje do wszystkich miejsc, z których miłość wydaje się wygnana na zawsze”⁵².

SKREŚLONE DUSZE. O HOMOSEKSUALIZMIE NA AMBONIE UWAG KILKA

(STRESZCZENIE)

Pismo Święte i nauczanie Kościoła stosunki homoseksualne uznaje za niezgodne z porządkiem ustanowionym przez Stwórcę. Godzą one w przyrodzoną godność sprawców, a także w społeczny model rodziny. Kaznodziejstwo mówiące o homoseksualizmie oraz skierowane do osób homoseksualnych winno być delikatnym zaproszeniem do czystości. Fundamentem, na którym opiera się przepowiadanie jest miłość, dzięki której wszyscy jesteśmy w Kościele, również osoby homoseksualne. Do nich – braci i siostr – Kościół mówi: „Potrzebujemy siebie nawzajem. [...] Jesteście zawsze naszymi dziećmi”.

SOULS WRITTEN OFF: A FEW REMARKS ON HOMOSEXUALITY ON THE PULPIT

(SUMMARY)

The Holy Scripture and Church teaching recognise homosexual relations as contrary to the order of things established by the Creator. These relations constitute a threat to happy eternity as well as damage the innate dignity of their perpetrators and the social model of the family. Preaching on the subject of homosexuality addressed to homosexual persons should be a gentle invitation to chastity. The preaching must absolutely be founded on love, which will allow the Church to call out to its homosexual brothers and sisters: “We need one another [...] You are always our children”.

⁵⁰ J. Prusak, *Świątynia a nie więzienie*, Znak 674 (2011); wydanie internetowe, <http://www.mie-siecznik.znak.com.pl/index.php?tekst=886&p=all> (10.06.2013).

⁵¹ *List pasterski do rodziców dzieci homoseksualnych*.

⁵² W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998, s. 70.

GELÖSCHTE SEELEN. ÜBER HOMOSEXUALITÄT AUF DER KANZEL – MEHRERE KOMMENTARE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Heilige Schrift und die Lehre der Kirche halten homosexuelle Beziehungen unvereinbar mit der Ordnung der Dinge, die der Schöpfer bestimmt hat. Sie sind eine Bedrohung für die Ewigkeit und stimmen nicht mit der Würde der Täter sowie dem sozialen Modell der Familie überein. Eine Predigt über Homosexualität sollte eine sanfte Einladung zur Keuschheit sein. Die Grundlage der Predigt muss die Liebe sein, mit der die Kirche den homosexuellen Brüdern und Schwestern zuruft: „Wir brauchen einander [...] Ihr seid immer unsere Kinder“.

Michał Wojciechowski
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Symbolic Acts of Jesus

Słowa kluczowe: czynności symboliczne, czynności prorockie, Jezus historii, cuda, sakramenty w Biblii.

Keywords: symbolic acts, prophetic acts, Jesus of history, historical Jesus, miracles, sacraments in the Bible.

Schlüsselworte: symbolische Handlungen, zeichenhafte Handlungen, Jesus der Geschichte, Wunder, Sakramente in der Bibel.

I. Introductory remarks

1. The notion of the symbolic act

There are some difficulties on an introductory level which have to be resolved before we begin a closer examination of the symbolic acts of Jesus. The symbolic acts of Jesus were never recognized as an important category, neither inside the Gospels nor in the thought of modern commentators. Symbolic acts were rarely perceived as one category even though contemporary interest in symbolism should have led to their appreciation.

The notion of a symbolic act is not a biblical one and it seems necessary to describe its proposed understanding. The idea of a symbol is not applied here to words or images, but to gestures, deeds and planned situations which serve as an announcement, cause, part or just image of the represented state of things (a situation symbolizing another situation). The contributions of Ricoeur and Tillich towards the understanding of a symbol could be mentioned since the notion of a symbolic act could be subject to further philosophical analysis. Although, we shall limit ourselves to its applications in the Bible.

The symbolic acts of Jesus are obviously not the only ones we know about. In the Gospels, we find some actions performed by other people, but commented on by Jesus. Jesus even submitted himself to other people's significant acts. There are also some symbolic acts mentioned elsewhere in the NT. They occurred in contemporary Judaism (Zelotes) and even accompanied healing activities of Hellenistic magicians.

An even larger number of symbolic acts can be found in the OT; they help us to better understand both the general properties of the acts of Jesus as well as their particular features, discerning them from the OT background. The most important and the most discussed are the symbolic acts of prophets¹, but we should also mention the liturgical symbolism in gestures used for communication and miracles.

More than 30 symbolic acts of prophets are described in the Bible. They are an important element of the prophetic mission. Most often they serve to illustrate or to announce some events from the life of a nation, usually disasters. Older narratives (1-2 Kings) contain a description of the act and its interpretation, later ones (Hos, Isa, Jer, Ezek) are formulated rather as an "instruction" from God to prophet, detailing the way the action should be performed as well as describing its meaning.

Nobody doubts the historicity of the prophetic acts. Their descriptions, despite some theological elaboration, belong to the historical genre; the acts were performed in public in well-defined circumstances; they are remarkably varied, original and sometimes shocking. Only 1 Kings 13 and Ezek 24:1-14 seem to be pieces of allegorised fiction; doubts about other texts are not important. The prophetic acts were performed consciously and intentionally.

The symbolic acts in the OT are quite varied and numerous. Nevertheless, we can discern their main features. An action marked by a symbolic meaning adds dramatic appeal and strength to the word, in particular to the word of prayer and to the word of God proclaimed by the prophets; the biblical symbolic acts are both "communicative" and "theological"². Sometimes they were also credited with producing far-reaching effects. Although, properly speaking, God himself decides about the events announced by the symbolic act.

¹ Especially G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten*, Zürich 1968. Wider approach: M.I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Studia Pohl 12/1-2, Rome 1980.

² Therefore they are compared to parables, cf. E. Arens, *Kommunikative Handlungen: Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982.

2. The interest of this category

This paper is based on my doctoral dissertation in Polish, dating from 1986³. It pertained to the symbolic acts of Jesus. I do not return to this problem only in order to present my work in a foreign language. I wish to offer a modified interpretation of the problem.

My dissertation was primarily exegetical, concentrated on tradition and redacting the history of the texts as well as their meaning. From my present perspective, I see better the consequences of this research for the problem of the historical Jesus. Therefore in this article I shall reuse much of previous material, but present it in a new light. I presented the essential elements of this paper at a conference on the historical Jesus in Prague (2009), but it has remained unpublished.

Symbolic acts of Jesus could be seen as a relatively neutral sample of the traditions about his life, which can be studied without many presuppositions. Why? First, this notion itself was not known to the biblical authors – therefore they were not aware of it. It seems that they could not and they did not offer an interpretation of the symbolic acts of Jesus. They constitute a cross-section through other categories. Next, this category was never used in the theological traditions of Christianity. Judgements about it are not related to any doctrine. If we deal with miracles or even with the teachings of Jesus we are more biased. Modern scholars have studied the symbolic acts of Jesus, but not much. Therefore, we have no fixed idea about them.

3. Principles of analysis

For this presentation, I have chosen those acts of Jesus whose symbolic meaning is crucial for the interpretation: those that can be explained only as symbolic acts. Hence, there are neither miracles among them (only some healing gestures), nor christophanies, deeds bringing salvation or decisions concerning the disciples and the community.

Too many deeds of Jesus had deeper meanings to include them all into the category of symbolic acts. Therefore, other acts of Jesus that possess wider and more complex meanings or are aimed at some practical results will not be mentioned; the same concerns the acts whose symbolic meaning seems secondary or doubtful. All deeds of Jesus can be considered meaningful, so we must focus our attention on the typical symbolic acts – otherwise, their particularities would be effaced.

³ Published as M. Wojciechowski, *Czynności symboliczne Jezusa*, Studia z Biblistyki 6, Warszawa 1991. If compared with this book, footnotes and bibliography in this article are very selective; I omit multiple commentaries and general works, indicating only important articles.

I shall look for the oldest form of the tradition concerning the given symbolic act. Next, the historicity of the event as described in the primitive tradition has to be discussed and its elements confronted with parallels or illustrations taken from the environment, from the OT and other sources. After such preparation we are able to identify the meaning of the act according to its nature and the comments made by Jesus himself.

As our attention is focused solely on the symbolic acts of the historical Jesus and not on the later theological developments, any additions due to the editorial work of the authors are to be eliminated. Only in some cases, a later interpretation of the story requires an extensive commentary.

Only few scholarly works concerning the symbolism of the acts of Jesus deal with more than one event; even though they often treat the problem in an inadequate manner. Any single article or chapter written on such a wide subject is inevitably too short, superficial and selective. Some authors insist on messianic, eschatological or sacramental aspects. The symbolic acts of Jesus are given names which are too general (“meaningful”) or inadequate (“prophetic”; “comparative” or “parabolic”).

Let me mention the only monograph on this subject, written by Maria Trautmann⁴. She has provided an extensive analysis of some symbolic acts of Jesus described in the synoptic Gospels and quite correctly presented the whole category, but her choice of eight “meaningful acts” seems at least doubtful and the conclusion that all such acts were related to the salvation of Israel must be rejected.

The above remarks illustrate the difficulty of the problem. Nevertheless, it is possible to select the most important symbolic acts of Jesus and analyse them with constant reference to their complex background. Moreover, I have been able to come across several interesting explanations of particular events and have proposed some general conclusions concerning the nature and importance of the symbolic acts of Jesus.

II. Particular symbolic acts and gestures of Jesus

1. Eating with tax collectors (Mk 2:15-17 par.; cf. Lk 19:1-10)⁵. I assume that the vocation of Levi did not belong to the same primitive tradition, but

⁴ M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, Forschung zur Bibel 37, Würzburg 1980 (it was her doctoral dissertation). She had incorporated earlier attempts of various scholars.

⁵ Cf. e.g. R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl (Mk 2,15-17)*, in: *Mélanges bibliques en hommage de R. P. Beda Rigaux*, ed. A. Descamps, Gembloux 1970, p. 63–87; B.M.F. Van Iersel, *La vocation de Lévi*

the original story could contain his name. Some details can be attributed to the redaction: *for there were plenty who followed him* (v. 15b)⁶; the phrase anticipating the question in v. 16 (*when they saw that he was eating with sinners and tax-collectors*); the words “sinners” in v. 15 and “tax-collectors” in v. 16b. The kernel seems authentic and historical (social position of the tax-collectors, surprising behaviour of Jesus, his friendship for public sinners confirmed by other texts).

Whilst eating with the tax-collectors, Jesus gave them a visible sign of his friendship with an allusion to the eschatological salvation (the image of the banquet!). It should have led them to conversion. In the two-part saying from Mk 2:17 Jesus declared directly that he came to heal and to call (= invite) sinners (and not the just people – probably because he denied their existence, everybody has sinned).

2. Laying on hands and touching⁷. The tradition about Jesus healing with hands is certainly historical; the Gospel abounds with mentions about such events and about the public interest provoked by them. Using hands for healing was virtually unknown in the OT and contemporary Judaism; Jesus probably followed the Hellenistic paramedical practices.

The authors of the Gospels do not call these kinds of healings miracles (*dunameis*) or signs. For the witnesses they appeared as more or less natural, so that Jesus simply passed for a doctor. Whatever we would think about the natural explanation, in the Gospels laying on hands and touching were signs leading to the extraordinary healings through a gesture reputed as medically effective. There was a symbolic association between the act and its effects. Moreover, other biblical texts about laying on hands suggest some link with the sphere of the liturgy.

3. Touching of the leper (Mk 1:40-45 par.)⁸. A literary and theological remodelling of the text can be discovered in the formulation of the request of the leper (v. 40), in the description of the results of the gesture (v. 42: see Mt 8.3 with a more simple and primitive expression) and in the elements of the ending typical for Mk (vv. 44a, 45). The classical difficulty concerning the words witnes-

(Mk 2,13,17 et par.): *Traditions et redactions*, in: *De Jésus aux Evangiles: Tradition et redaction dans les Evangiles synoptiques, donum natalicium Iosepho Coppens*, ed. I. de la Potterie, BETL 25, Gembloux 1967, p. 212–232.

⁶ Biblical quotations are from RSV.

⁷ Touching is usually overlooked (absent in ThWNT). J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le NT et dans l'Eglise ancienne*, Wetteren 1925.

⁸ M. Wojciechowski, *The Touching of the Leper (Mk 1,40-45) as a Historical and Symbolical Act of Jesus*, BZ 33 (1989), p. 114–119; with further references.

sing that Jesus acted in anger can be resolved if we refer to their Aramaic counterparts proposed by some authors. *Orgistheis* corresponds to *'tr'm* (the easier version "moved with pity" = *splanchnistheis* == *trhm!*) and *embrimesamenos autō* to *t^eqef lah*. Both Aramaic verbs designate an internal commotion, which could result in a violent and passionate behaviour (there in nothing mild in touching the leper!). It is quite conceivable too, that Jesus threw out the cured leper, sending him to a priest immediately. The primitive form of the narrative does not seem to be a typical "miracle story" and has features of an early, historical tradition.

Touching a leper voluntarily was something quite unheard of. It should have resulted in making Jesus unclean but paradoxically it appeared to have a cleaning effect. In the Gospels, his touch had the power to make clean attributed by the OT to God and to things sanctified by him. It throws a light both on the power of Jesus and on his self-consciousness.

4. Spitting and laying on of hands to restore sight and hearing happens three times⁹: Mk 7:31-37 (v. 31 – maybe another source; vv. 32-33a: standard form introduction; vv. 33b-34: fully authentic; v. 35: older description of the results rewritten in a more elaborate form of triple parallelism; vv. 36f: typical ending); Mk 8:22-26 (independent from Mk 7:31-37; some influence from the redaction in vv. 22 b and 26a; a more elaborate form in v. 25 b); Jn 9:1-7 (the source contained v. 1, the dialogue from vv. 2-3a, vv. 6-7; possibly also 8:59b and 9:8). After the elimination of the secondary developments we obtain a primitive tradition, which does not follow the patterns of "miracle stories". They have some very original features, which are difficult to interpret theologically. On the other hand they fit in with our knowledge about the milieu, its beliefs and capacity to understand Jesus.

Jesus used gestures, believed by some in the Hellenistic milieu to be medically effective, as signs leading to a miraculous healing (saliva, hands, mud). He could conceive these deeds as a proclamation of the coming of the Messiah (cf. Mt 11:5 = Lk 7:22: the saying that summarizes some previous deeds). An allegorical interpretation on the redacted level is obvious: Jesus heals spiritual blindness and deafness.

5. Blessing the children (Mk 10:13-14,16: v. 15 is a separate saying; Mk 9:33-37 seems to depend on the above text)¹⁰. Both the contents and the

⁹ Commented either as miracles or stories; rarely as symbolic acts.

¹⁰ Cf. e.g. J. Sauer, *Der ursprüngliche „Sitz im Leben“ von Mk 10,13-16*, ZNW 71 (1981), p. 27–50. Often quoted in books and articles on children in the Bible.

form of the story have original and primitive features (even Bultmann accepted that it had a historical basis). As a matter of fact, Jesus showed friendship towards servants, the poor and also children – in spite of the negative opinion about them, current in the Antiquity.

The gesture of the imposition of hands (*tithemi* in Greek, not *epitithemi*) resembles paternal blessing (cf. Gen 48:6,14). As it is coupled with the promise of the Kingdom, it would also contain an announcement of salvation. According to Mt 19:13-15 the blessing prefigures the laying on of hands associated with the baptism (it uses terms *epitithemi* and *proseuchomai*, both related to the baptism in Acts).

6. The triumphal procession towards Jerusalem (Mk 11:1-11 par.)¹¹. Mk reproduces a text enlarged by some additions compared to the probable primitive version (reference to Bethany; *on which no one has ever sat*; an authentic conversation from v. 3 presented as a prediction; vv. 4-6 – secondary, absent in Mt; perhaps *garments on the road*; v. 11). Nevertheless, the core remains untouched. The differences found in Mt and Lk can be explained by their theological interests. Luke, however, introduced a fragment from another source (in Lk 19:37). Jn 12:12-15 confirms the main facts in an independent manner, but the text also shows some theological preferences (crowds from Jerusalem? palm-branches?). His OT quotations come from the synoptic tradition.

The context and the date of the entry are not quite sure. The mention about the branches or rather the cut off “rests” (*stibades*) from the fields (Mk 11:8), suggests the winter or an early spring, after the pruning of the olive-trees.

According to Mark, the entry lacked publicity – Jesus simply came to Jerusalem with some disciples and pilgrims; the ovation took place on the road. However, the untypical behaviour of Jesus allows us to guess the intended deeper meaning of the event. The use of an ass can be interpreted as an allusion to the messianic prophecies from Zech 9:9 and Gen 49:10 (both widely exploited in Rabbinic literature). Next, Jesus permitted the crowd to give him an ovation – him, who always refused by such honours. The hymn sung by the crowd sounds like a targumic paraphrase of Ps 118 and contains no Christian features, but only Jewish ones (Davidic Kingdom!).

¹¹ Cf. e.g. W. Schenk, *Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974, p. 166–175; H. Patsch, *Der Einzug Jesu in Jerusalem: Ein historischer Versuch*, ZTK 68 (1971), p. 1–26; R. Jacob, *Les péripécies de l'entrée a Jerusalem et de la preparation de la Cene*, Eglise nouvelle – Eglise Ancienne. Etudes Bibliques 3/2, Paris 1973.

7. Looking for figs (Mk 11:12-14 par.)¹². The language of vv. 20f suggests they were formulated by Mark himself (cf. Hos 9:16). Some minor repetitions and explanations during the narration can also be attributed to a redactor. The theories opposed to the historicity of the whole story are as numerous as unconvincing (etiology, miracle legend – *Strafwunder*, allegory, transformed parable, expanded eschatological saying). Besides, they are mainly concerned with the withering of the tree, which is not of primary importance for the message contained in Mk 11:12-14.

Looking for figs most certainly represents an unsuccessful search for just people in Israel (Jer 8:13; Mic 7:1). The choice of season when no figs could be found stressed the symbolism of this act. In the OT and in early Judaism the figs designated the chosen people (often unfaithful), but the fig-tree itself never served as an image of Israel. Rather, it symbolized well-being and abundance (promised or lost). The judgement of Jesus deprived the people of the fruit of the tree and was not openly directed against its existence. This judgement seems to paraphrase Gen 3:22 or rather its targumic version (*Tg. Neof., Ps.-J., Frg.*), which permits the identification of the Tree of Life with the eternal Law. Jesus proclaimed an oracle that Israel unfaithful to God would lose the fruit of the Law as the first people had lost Paradise. This act bears some similarity to the classical prophetic acts.

8. Expelling the merchants from the Temple (Mk 11:15-19 par.)¹³. Vv. 15f are primitive, but the saying from v. 17 was added from a different source to replace the original and similarly structured saying known from Jn 2:16b. Jn 2:(13),14-16 contains an independent description of the same event (with some redacted developments in detail).

The act of Jesus was unexpected and original. Considering the dimensions of the temple and also the absence of any clash with priests or guards, Jesus probably emptied only a part of the outer court where he wanted to teach; he also forbade the merchants there to carry anything out (*skeuos*). Therefore, he gave an example of what should be changed in the temple.

¹² M. Wojciechowski, *Marc 11.14 et Tg.Gn. 3.22 – les fruits de la Loi enlevés à Israël*, NTS 33 (1987), p. 287–289; cf. e.g. W.R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT Supplements 1, Sheffield 1980; K. Romaniuk, *Car ce n'était pas la saison des figes... (Mk 11,12-14 parr.)*, ZNW 66 (1975), p. 275-278; R.H. Hiers, *Not the Season for Figs*, JBL 87 (1968), p. 394-400.

¹³ Cf. e.g. E. Trocmé, *L'expulsion des marchands du Temple*, NTS 15 (1968/69), p. 1–22; R.J. Campbell, *Evidence for the Historicity of the Fourth Gospel in John 2:13-22*, StEv 7 = TU 126, Berlin 1982, p. 101–120; V. Eppstein, *The Historicity of the Gospel Account on the Cleansing of the Temple*, ZNW 55 (1964), p. 42–58.

To justify his intervention against the trade and money-changing, traditionally admitted in the temple, Jesus appealed to the messianic and eschatological prophecy from Zech 14:21. He acted however in his own name, calling God his Father. Besides, any action in the temple demanded at least a prophetic dignity.

9. Washing the feet of the disciples (Jn 13:1-20)¹⁴. The statistics of the vocabulary and style permits the reconstruction of the primitive tradition (vv. 4-5; the dialogue found in vv. 6, (8a?), 8b, 9; vv. 12, 17a); the redactor also used some separate sayings taken from other sources: vv. 10a (shorter text), 13, 16, 20. The primitive narration was symmetrically arranged around v. 8b.

The course of events is highly probable (the reactions of Peter!). The act of Jesus is surprising and quite impossible to invent since some traces of this event can be found in Lk 12:37; 22:27; Phil 2:7.

Washing the feet was first of all an act of both humble service and extraordinary hospitality. The explanation given by Jesus himself (v. 8b) proves that it was moreover an exceptional act similar to the sacraments, aimed at assuring the disciples their “part” with Jesus, which implies salvation (cf. *Tg. Gen* 15.1). We could also include in the explanation an invitation to the eschatological banquet and a preparation for the Eucharist.

A later redactor joined to the text an interpretation of the washing of the feet as an example for the disciples (vv. 14-15), some separate saying of Jesus and references to Judas. The narrative he constructed, vv. (1a), 2, 4-18, belonged to a draft Gospel, which was in due course completed by the last redactor, who added some theological reflections.

10. The refusal of wine (Mk 14:25; 15:23)¹⁵. During the Last Supper Jesus said he would not drink again *from the fruit of the vine*. This announcement resembles the vow of a Nazirite as described by Num 6:3-4. Jesus fulfilled this vow refusing to drink wine mixed with myrrh (only a later piety and theology attributed to him a will of suffering more consciously).

According to Num 6:2-11 the naziriteship designates a state of special holiness (*qdš*) and consecration to God (*nzr*). From the Last Supper onwards, Jesus turned entirely to his Father and as the “saint of God” he accepted the Passion and death.

¹⁴ M. Wojciechowski, *La source de Jean 13.1-20*, NTS 34 (1988), p. 135-141; cf. e.g. F.F. Segovia, *John 13,1-20: The Footwashing in the Johannine Tradition*, ZNW 73 (1982), p. 31-51; A.J. Hultgren, *The Johannine Foot-Washing (13.1-11) as a Symbol of Eschatological Hospitality*, NTS 28 (1982), p. 539-546; G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung*, Regensburg 1967.

¹⁵ M. Wojciechowski, *Le naziréat et la Passion (Mc 14,25a; 15,23)*, Biblica 65 (1984), p. 94-96.

11. Giving the Holy Spirit through a breath (Jn 20:22)¹⁶. The brief and primitive description of this event corresponds neither to Johannine nor Lucan concept of the Spirit. A later reflection of the same fact can be found in Acts 1:8. V. 23 (=Mt 18:18) witness an attempt of explanation (cf. Acts 2:38 etc.).

The verb “breathe” (*emfysao* – *nph*) describes a physical act and at the same time contains an allusion to God’s breath (LXX!). However, the breath of Jesus is not conceived as the breath of life, following Gen 2:7, but as a gift of speech – similarly to the targumic version of Gen 2:7 (Neof., Ps.-J., Onq.), which informs us about the understanding of this text in the Palestine of the 1st century. The Spirit manifested himself indeed in the speech; the Pentecost helped to understand the intentions of Jesus.

III. Conclusions

At the beginning of this article I could only propose to apply the notion of a symbolic act to the Bible. Now we can learn more about the symbolic acts of Jesus and their distinctive features.

1. History

The symbolic acts of Jesus are quite varied and include: healing gestures; acts with spiritual (salutary) effects for persons or groups; acts showing who Jesus was. Hence the symbolic acts of Jesus significantly differ from the prophetic acts, whose purposes and effects were of another kind. The prophets acted on an express order from God, Jesus behaved as if he himself had his authority. The symbolic acts of Jesus did not follow the OT patterns. On the other hand, their form and contents can often be explained by OT notions and symbols, and sometimes by ideas taken from contemporary Judaism (Targums) and from Hellenism (healing gestures).

The authors of the Gospels do not manifest any special interest in the symbolic acts. Rather, they tend to fit their descriptions into other patterns. They do not underline the symbolic meaning – except for the messianic interpretation; they are also interested in the deeper meaning of the miracles following the symbolic gestures.

Nevertheless, the influence of the “post-resurrectional” look on the body of the tradition proves to be secondary (especially in Mark) for the redactors

¹⁶ M. Wojciechowski, *Le don de l'Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7*, NTS 33 (1987), p. 289–292.

and communities who were not particularly interested in the symbolism of actions. The literary analysis has enabled me to separate the later elements of the narratives (introductions, endings, more elaborate descriptions of the same facts, influences of the Septuagint, conclusions and commentaries made by the authors of the Gospels, saying of Jesus artificially related to the main story and also – in John – the elements dependent on the synoptic Gospels).

Our main source is Mark, and some parallel texts (9 texts), but good examples are also found in John. The primitive traditions appear very closely to the time of Jesus and fulfil the criteria of historicity. It seems that the descriptions of symbolic acts in the Bible belonged to the historical genre, even if afterwards they were sometimes remade according to other patterns. Their historical occurrence cannot be doubted.

The category of symbolic acts was absent from the minds of ancient authors; it may be seen as relatively neutral. It could not have carried a particular theological meaning; it was not used or introduced intentionally. Therefore, we have no reasons to think that the features of this category were a literary creation. Their study contributes to the knowledge about historical Jesus and to establishing the historical and biographical value of the Gospels. They can indeed be treated as a good sample in this respect.

2. Theology

In the Gospels, Jesus performed symbolic acts from his own initiative, consciously and intentionally. The effects of his acts are to be seen as quick and assured, not only announced. The symbolic acts are important for the whole mission of Jesus. Looking for them allowed us to better understand many events from his life. The search for the symbolic meaning of his acts is a useful hermeneutical principle.

The sacramental gestures can be described as symbolic acts. Like the sacraments, a number of symbolic acts of Jesus had salutary effects. The Eucharist and baptism were certainly not only visible acts performed by Jesus, but intended to have spiritual consequences. Nevertheless, the sacraments of the church do not continue any symbolic act we have examined. If so, Jesus would have given an example of a multiform sacramental activity and the Church would establish its continual forms. It is also possible that some sacramental practices found in the primitive church were related to symbolic acts of Jesus not preserved by the Gospels (laying hands on the disciples? anointing with oil? – cf. Mk 6:13). Next, blessing of the children could influence confirmation; healing gestures – the idea of “Extreme Unction”; washing the feet – the baptism.

The relation of the symbolic acts to the idea of salvation is quite diversified. Some acts have mainly direct, visible effects, some announce or prepare the salvation, and others proclaim the Saviour. Eschatological and soteriological perspectives help to understand their meaning, but provide no universal explanation of the symbolic acts of Jesus. Their impact is mainly christological: the symbolic acts reveal directly or indirectly who Jesus really is. He acted as the Saviour with the power and authority of God. He pointed clearly at his messianic dignity, holiness and the exceptional relation to his Father.

CZYNNOŚCI SYMBOLICZNE JEZUSA

(STRESZCZENIE)

Czynności symboliczne Jezusa można potraktować jako przejaw różnorodnych tradycji w postrzeganiu Jego życia. Ich badanie jest stosunkowo niezależne od uprzednich założeń, gdyż kategoria ta nie jest uwikłana w spory doktrynalne. Nie była znacząca ani dla koncepcji teologicznych autorów biblijnych, ani dla teorii hermeneutycznych autorów współczesnych. W przykładach omówionych w tym artykule można znaleźć historyczne rdzenie tradycji (Mk 2, 15-17; 1, 40-45; 10, 13-14. 16; 11, 1-11; 11, 12-14; 11, 15-19; 14, 25; 15, 23; J 13, 1-20; 20, 22; nakładanie rąk, dotykanie, użycie śliny). To potwierdza, że w Ewangeliach można znaleźć wiele wiarygodnych tradycji na temat Jezusa historii i jego intencji.

SYMBOLIC ACTS OF JESUS

(SUMMARY)

Symbolic acts of Jesus could be seen as a neutral sample of the traditions about his life. Their study is relatively free of presuppositions, because this category has not been involved in doctrinal discussions. It was neither important for the theological concepts of the biblical authors, nor for the hermeneutical theories of modern scholars. In the examples discussed in this paper (Mk 2:15-17; 1:40-45; 10:13-14,16; 11:1-11; 11:12-14; 11:15-19; 14:25; 15:23; Jn 13:1-20; 20:22; laying on hands, touching, spitting) historical kernels can be identified. It confirms that in the Gospel we can find many reliable traditions about historical Jesus and even about his intentions.

SYMBOLISCHE HANDLUNGEN VON JESU

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Symbolhandlungen Jesu lassen sich als eine neutrale Probe der Traditionen über sein Lebens verstehen. Ihre Untersuchung ist eigentlich unabhängig von irgendwelchen Voraussetzungen, weil diese Kategorie in keinerlei doktrinen Kontroverse verwickelt ist. Sie war unbedeutend sowohl für theologische Konzepte der biblischen Autoren, als auch für hermeneutische Theorien der gegenwärtigen Forscher. In den im folgenden Artikel besprochenen Beispielen kann man historische Kerne der Tradition (Mk 2, 15-17; 1, 40-45; 10, 13-14. 16; 11, 1-11; 11, 12-14; 11, 15-19; 14, 25; 15, 23; J 13, 1-20; 20, 22; Handauflegung, Berührung, Verwendung vom Speichel) finden. Dies bestätigt, dass in den Evangelien zahlreiche glaubwürdige Traditionen über den historischen Jesus und seine Intentionen zu finden sind.

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

Próba umiejscowienia *gender studies* w ramach fundamentalnych metafizyczno- -teoriopoznawczych nastawień do rzeczywistości. Kilka wskazówek dla krytyków *gender studies*

Słowa kluczowe: *gender studies*, krytyka *gender studies*, metafizyczny realizm, metafizyczny idealizm, teoriopoznawczy realizm, teoriopoznawczy idealizm.

Keywords: *gender studies*, criticism of *gender studies*, metaphysical realism, metaphysical idealism, epistemological realism, epistemological idealism.

Schlüsselworte: Gender-Studien, Kritik der Gender-Studien, metaphysischer Realismus, metaphysischer Idealismus, erkenntnistheoretischer Realismus, erkenntnistheoretischer Idealismus.

Wprowadzenie

Badania nad społeczno-kulturową tożsamością płciową, które zwykło się określać mianem *gender studies*, wywołują w ostatnim czasie niezwykle ożywioną dyskusję. Jest w niej obecnych wiele głosów krytycznych, które z jednej strony podważają naukowy status *gender studies*, a z drugiej strony wskazują i przestrzegają – co czyni przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki¹ – przed zgubnymi dla tkanki społecznej skutkami tez stawianych przez badaczy *genderowych*. Wśród dzisiejszych krytyków *gender studies* na polu badawczym i popularnonaukowym sztandarową postacią wydaje się być niemiecka socjo-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, zdzislawkieliszek@onet.pl.

¹ Wyrazista w tej materii jest wypowiedź Benedykta XVI z 19 stycznia 2013 r., którą usłyszeli członkowie Papieskiej Rady *Cor Unum*: „Dlatego Kościół potwierdza swoje wielkie »tak« wobec godności i piękna małżeństwa jako wyrazu wiernego i płodnego przymierza mężczyzny i kobiety, a jego »nie« wobec filozofii takich jak filozofia *gender* uzasadnione jest faktem, że wzajemne dopełnianie się męskości i kobiecości jest wyrazem piękna natury zaplanowanej przez Stwórcę”. Zob. <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/bozy-punkt-widzenia#.Uwsh7bCYbZ4> (24.02.2013).

łożka Gabriele Kuby. W głównej mierze na jej merytorycznie rzetelne opracowania, z których w języku polskim są dostępne m.in. *Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności* (Kraków 2009) oraz *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności* (Kraków 2013), powołują się obecnie kontestatorzy tego kierunku badawczego. Na gruncie polskim za pionierski zbiór modelowych badawczych tekstów krytycznych wobec *gender studies* może być uznane także dzieło pod red. Antoniego Jucewicza i Mariana Machinka *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (Olsztyn 2009). Można powiedzieć, że kulminację krytyki *gender studies* w Polsce w środowisku naukowym uosabia stanowisko pracowników kilku uczelni, o czym zaświadcza poniższa wypowiedź:

Jako pracownicy naukowcy polskich uczelni dopowiadamy za naszymi biskupami wprost [jest to odniesienie do Listu pasterskiego na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku², w którym Episkopat Polski przestrzega przez ideologią *gender* – Z.K.]: ideologia *gender*, o której mówią pasterze Kościoła i tzw. *studia gender*, są tym samym. Szerzyciele propagandy *gender* i wykładowcy na tych, rzekomo naukowych, kierunkach, to często te same osoby. Od dawna wprowadzanie tych tzw. *studiów gender* w polskich uczelniach obserwujemy z niepokojem. Jest to tak naprawdę ośmieszanie polskiej nauki. Obecna debata jest dobrym momentem, by powiedzieć, że te pseudonaukowe przedsięwzięcia powinny z polskich uczelni zniknąć³.

W dyskusji nad *gender studies* nie brakuje też głosów broniących ich naukowej rzetelności oraz społeczno-kulturowej doniosłości. Formułują je przede wszystkim liczni autorzy parający się badaniami społeczno-kulturowej tożsamości płciowej. Jednym z „najmocniejszych” ostatnich polskich głosów broniących *gender studies* jest orzeczenie Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego odnośnie do zajęć i badań dotyczących *gender* w polskich szkołach wyższych. W ministerialnym orzeczeniu, będącym bezpośrednią odpowiedzią na przywołane wyżej krytyczne stanowisko pracowników naukowych kilku polskich uczelni, można przeczytać m.in.:

Gender studies, które rozwinęły się w ramach nauk społecznych, socjologii i antropologii kulturowej, odnoszą się do zjawisk społecznych i kulturowych, a nie biologicznych. Bariere przed ideologizacją nauki stanowi metodologia, sprawdzalność tez oraz ocena niezależnych środowisk naukowych⁴.

² Zob. http://episkopat.pl/dokumenty/5545.1,List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html (24.02.2014).

³ Treść całego oświadczenia oraz listę podpisanych naukowców zob. np. <http://www.niedziela.pl/artukul/110032/nd/Pracownicy-naukowci-polskich-uczelni> (24.02.2014).

⁴ Skan stanowiska MNiSW z 14 stycznia 2014 r. podpisanego przez minister Lenę Kolarską-Bobińską zob. http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2014_01/a744022cd1a5fee464c8c8f303ce698e.pdf (24.02.2014).

W kontekście toczonej nad *gender studies* dyskusji, której – jak można się spodziewać – intensywność będzie się dopiero nasilać, warto podjąć próbę umiejscowienia badań nad społeczno-kulturową tożsamością płciową w obrębie podstawowych metafizycznych oraz teoriopoznawczych stanowisk filozoficznych. Kwestia ta przewija się wprawdzie podczas toczonych sporów, ale nie wydaje się być przejrzystie uporządkowana, choć paradoksalnie właśnie od prawidłowego „ułożenia” *gender studies* w ramy metafizyczno-epistemologicznej problematyki winno się rozpoczynać dyskusję z *genderowymi* badaczami. Odsłonięcie metafizyczno-epistemologicznego zakorzenienia *gender studies* pozwala – jak się wydaje – wskazać kluczowe obszary, na których ich krytycy winni się skupiać.

Chcąc umiejscowić *gender studies* w obrębie fundamentalnych metafizyczno-teoriopoznawczych sporów, trzeba najpierw przeglądowo polemiki te scharakteryzować, co też zostanie uczynione w pierwszej części niniejszych rozważań. Następnie konieczne będzie nakreślenie węzłowych założeń, tez i postulatów *genderowych*. Dzięki takiemu przygotowaniu powinna powstać wystarczająca baza do tego, by podjąć próbę odniesienia prymarnych metafizycznych i epistemologicznych stanowisk do *gender studies*. Na koniec będzie można wskazać najważniejsze wnioski, jakie wypływają z określonej pozycji *gender studies* w obrębie zasadniczych metafizyczno-teoriopoznawczych stanowisk dla krytyki badań nad społeczno-kulturową tożsamością płciową.

Fundamentalne nastawienia metafizyczne i teoriopoznawcze

Bez zbytniej przesady można powiedzieć, że wszelkie filozoficzne koncepcje sytuują się wokół sporu między idealizmem i realizmem. W najbardziej podstawowym rozumieniu mówi się o dwóch aspektach tego sporu: „metafizycznym” (względnie „ontologicznym”) oraz „epistemologicznym”. Z tej też racji wymienia się cztery zasadnicze typy (stanowiska, nastawienia) filozoficznego myślenia. I tak, odróżnić można realizm metafizyczny od idealizmu metafizycznego, a także realizm epistemologiczny od idealizmu epistemologicznego. Typologia w ten sposób nakreślona składa się na swoistą mapę prymarnych filozoficznych nastawień, które w poszczególnych ideowych projektach bądź to samodzielnie, bądź też „splatając się” ze sobą, tworzą ich zasadniczą strukturę⁵.

⁵ Omówienie sporu między idealizmem a realizmem, a także ukazanie go jako węzłowego w filozofii zob. np. S. Judycki, *Realizm i idealizm: Struktura problemu, Analiza i Egzystencja* 9 (2009), s. 7–34.

Rudymmentarnym przekonaniem metafizycznego realizmu jest stwierdzenie, że niezależnie od podmiotu (świadości) istnieją jakieś rzeczy, na które może on oddziaływać i je zmieniać tylko w pewnym ograniczonym stopniu bądź też nawet w ogóle nie jest w stanie tego zrobić. W zależności od tego, czy te niezależne od podmiotu przedmioty uznaje się za byty o charakterze substancji duchowych (np. Platowska doktryna o ideach), czy też za byty czysto materialne (np. marksizm), czy też w końcu za duchowo-cielne (np. św. Tomasz z Akwinu i tomizm), można mówić o metafizycznym realizmie o nachyleniu odpowiednio monistyczno-spirytualistycznym, monistyczno-materialistycznym i spirytualistyczno-materialistycznym⁶.

Idealizm metafizyczny jest ufundowany na przekonaniu, że najgłębsza struktura (ostateczna podstawa) rzeczywistości ma charakter duchowy. Idealizm metafizyczny jest zatem równoznaczny ze spirytualizmem, co sprawia, że niejedenkrotnie różne formy idealizmu metafizycznego i metafizycznego realizmu o monistyczno-spirytualistycznym nachyleniu „zlewają się” ze sobą. Zwolennicy idealizmu metafizycznego niezwykle szeroko rozumieją przy tym „ducha”, gdyż odnoszą to pojęcie zarówno do indywidualnych ludzkich dusz (umysłów), jak i nieosobowego ponadindywidualnego ducha, jakim jest np. „klimat duchowy” określonej kultury czy też momentu dziejowego. Idealizm metafizyczny przyjmuje postać spirytualizmu monistycznego (np. koncepcje neoplatowskie, tzw. idealizm obiektywny Friedricha W.J. Schellinga czy Georga W.F. Hegla) bądź spirytualizmu pluralistycznego (np. pluralistyczna monadologia Gottfrieda W. Leibniza i chrześcijańska metafizyka). W pierwszym przypadku rzeczywistość jest postrzegana jako przejaw (rozwiniecie) ponadindywidualnego bytu duchowego. W drugim natomiast sądzi się, że charakter duchowy posiadają poszczególne osoby (dusze), wśród których szczególną pozycję zajmuje nieskończony i osobowy Bóg⁷.

Epistemologiczny realizm, wiążący się przede wszystkim z realizmem metafizycznym, charakteryzuje teza o poznawalności – przynajmniej w jakiejś istotnej mierze – przedmiotów istniejących niezależnie od poznającego je podmiotu (świadości). W realistyczno-epistemologicznym spojrzeniu (np. tomizm, marksizm i niektórzy przedstawiciele filozofii analitycznej) twierdzi się, że nie tylko świat niezależny od psychofizycznej konstrukcji człowieka (poznającego podmiotu, świadomości) istnieje, ale także, że jest możliwe poznawcze „dotar-

⁶ Encyklopedyczne przedstawienie metafizycznego realizmu zob. np. H. Bräuer, *Realismus*, Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet, http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=758&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=72f15c0a0ff31eec7c0b6838d4a7e931 (31.01.2014).

⁷ Przedstawienie idealizmu metafizycznego zob. np. H. Kiereś, *Idealizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 721-726.

cie” do niego. Epistemologiczny realizm nie ogranicza jednakże świata poza-zjawiskowego wyłącznie do rzeczywistości materialnej, gdyż nie wyklucza także realności i możliwości poznania tego, co duchowe. Epistemologiczny realizm można więc powiązać również w jakimś stopniu z idealizmem metafizycznym⁸.

Idealizm epistemologiczny trzeba określić mianem przeciwieństwa teoriiopoznawczego realizmu. Kluczowe jest bowiem dla niego twierdzenie o niemożliwości poznania bytu niezależnego od świadomości (poznającego podmiotu). Zdaniem epistemologicznych idealistów świat zewnętrzny jest uwarunkowany istnieniem świadomości (poznającego podmiotu) i jej prawidłowościami. Idealizm epistemologiczny może przybrać formę subiektywną (np. koncepcja Georga Berkeleygo) lub transcendentalną (np. teoriopoznawcze poglądy Immanuela Kanta i przedstawicieli neokantyzmu). W pierwszym przypadku świat zewnętrzny jest utożsamiany z treścią strumienia świadomości pojedynczego podmiotu. Zaś w drugim przypadku rzeczywistość zewnętrzna postrzegana jest jako konstrukt (a nie jakiś przedmiot ujęty takim, jakim jest on faktycznie) ponadindywidualnej (transcendentalnej) świadomości, którego własności nie są uzależnione od doświadczeń czy też treści umysłu poszczególnych podmiotów. W świetle stanowiska transcendentalnego idealizmu zarówno ponadindywidualna (transcendentalna) świadomość, jak i jej konstrukt, nie istnieją na sposób ontologiczny, ale logiczno-idealny⁹.

Charakterystyka *gender studies* – najważniejsze założenia, tezy i postulaty

Początki *gender studies* sięgają końca lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i pierwszych kilku lat osiemdziesiątych XX w. Wówczas to niektórzy badacze coraz gwałtowniej zaczęli kontestować analityczne kategorie uważane dotychczas w refleksji antropologiczno-społeczno-kulturowej za oczywiste, takie jak: męskość, kobiecość, tożsamość płciowa, pokrewieństwo czy rodzina. Wśród prekursorów *gender studies* na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim David Schneider, Jane Collier, Michelle Z. Rosaldo i Sylvia J. Yanagisako. Autorzy ci położyli pojęciowe podwaliny pod prace kolejnych badaczy

⁸ Przeglądowe omówienie epistemologicznego realizmu zob. np. M.A. Krapiec, *Realizm poznawczy*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 666–669.

⁹ Sumaryczną prezentację teoriopoznawczego idealizmu zob. np. T. Blume, *Idealismus*, Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet, http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=422&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=8fbc3e498da45f0f3350bae76ac8677a (31.01.2014).

genderowych. Swój ideowy ślad na badaniach prowadzonych w obrębie *gender studies* wycisnęło bez wątpienia także wybitne dzieło Michela Foucaulta *Historia seksualności* (t. 1–3, 1976–1984). W kolejnych latach istotny wkład w *gender studies*, rozwijając studia nad społeczno-kulturową tożsamością płciową na różnych polach, wnieśli m.in.: Henrietta Moore, Signe Howell, Marit Melhuus, Frances Pine, Harriet Whitehead, Floya Anthias, Nira Yuval-Davis, Pnina Werbner, Jennifer Schirmer, Victoria A. Goddard, Anne Allison, Thomas Chivens, Melisa Llewelyn-Davis, Edward Said, Talal Asad, Homa Hoodfar, Subhadra M. Channa, Suzanne A. Brenner, Carole S. Vance, Emily Martin, Sandra Lee Bartky, Judith Okely, Michele Rivkin-Fish, Annick Prieur, Sofka Zinovieff oraz Eduardo P. Archetti¹⁰. Dorobek polskich autorów *genderowych* nie jest obecnie jeszcze zbyt znaczący, choć bez wątpienia ten kierunek badawczy rozwija się w Polsce coraz dynamiczniej, o czym może świadczyć chociażby powstały (z inicjatywy Marii Janion) w 2008 r. projekt Podyplomowych *Gender Studies* im. Marii Konopnickiej i Marii Dulębianki. Jest on realizowany w ramach Instytutu Badań Literackich Państwowej Akademii Nauk¹¹.

Podstawowe założenia, tezy i postulaty stawiane w obrębie *gender studies* nawiązują do funkcjonującego od kilkudziesięciu lat w naukach humanistyczno-społecznych odróżnienia dwóch podejść badawczych do rzeczywistości. Z jednej strony odróżnia się perspektywę ocenianą jako subiektywna, gdyż jest spojrzeniem na rzeczywistość uwarunkowanym kulturą badacza. I z drugiej strony mówi się o podejściu uważanym za próbujące być obiektywne, ponieważ „odrywa się” ono od uwarunkowań kulturowych badacza i dąży do osiągnięcia perspektywy zobiektywizowanej, czyli kulturowo neutralnej. Zgodnie z terminologią zaproponowaną po raz pierwszy w 1954 r. przez amerykańskiego językoznawcę Kennetha Pike’a pierwsze podejście badawcze określa się mianem *emic*, zaś drugie *etic*¹².

¹⁰ Wybór klasycznych dla *gender studies* tekstów dopiero przed paru laty został po raz pierwszy udostępniony polskiemu czytelnikowi. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego pod wspólnym tytułem „*Gender*” perspektywa antropologiczna (red. R.E. Hryciuk, A. Kościńska) opublikowało w 2007 r. dwa domy, w których zebrane są reprezentatywne wypowiedzi oraz analizy prowadzone przez większość przywołanych wyżej autorów. Pierwszy tom prezentuje teksty omawiające z *genderowej* perspektywy kwestie dotyczące organizacji życia społecznego, natomiast drugi – problemy związane z rozumieniem kobiecości, męskości oraz seksualności.

¹¹ Więcej o aktualnym stanie badań prowadzonych w ramach *gender studies* w Polsce i na świecie można znaleźć np. na portalu internetowym powiązanym ze wspomnianym projektem: <http://genderstudies.pl/> (3.01.2014).

¹² Zob. *Emic and etic*, http://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Emic_and_etic.html (7.01.2014); M.W. Morris, K. Leung, D. Ames, B. Lickel, *Views from Inside and Outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment*, Academy of Management Review 24 (1999), nr 4, s. 781–784 (http://www.columbia.edu/~da358/publications/etic_emic.pdf; 7.01.2014).

Prekursorzy *gender studies* zaczęli powątpiewać, czy w ramach badań nad rzeczywistością humanistyczno-społeczną jest w ogóle możliwe zastosowanie perspektywy *etic*. Na przykład D. Schneider w analizach dowodzi, że terminy stosowane w dotychczasowych refleksjach nad fenomenem pokrewieństwa mają charakter *emiczny*, a nie jak sądzono *eticzny*. Jego zdaniem przyjmowane również dotąd w studiach humanistyczno-społecznych znaczenie pojęcia „rodzina” jest charakterystyczne wyłącznie dla kultury zachodniej, a uznawanie go za ogólnie obowiązujące jest niewątpliwym przekłamaniem. Prowadzone przemyslenia zaowocowały postawieniem przez D. Schneidera niezwykle kontrowersyjnej tezy, że każde rozumienie natury czy też biologii jest jedynie swego rodzaju metaforą, która jest właściwa określonej ideowej tradycji. Zdaniem Schneidera w relacjach międzyludzkich nie można dostrzec ani żadnych obiektywnych uwarunkowań, ani też nie są one w żaden sposób porządkowane niezależną od człowieka rzeczywistością¹³.

W duchu Schneiderowskim inne prekursorki *gender studies* S.J. Yanagisako oraz J.F. Collier w następujących słowach wyrażają podstawową tezę stawianą w ramach tego kierunku badawczego:

[...] nie istnieją *fakty* biologiczne czy materialne, które miałyby jakieś konsekwencje społeczne oraz zawierały same z siebie znaczenie kulturowe. Stosunek płciowy, ciąża i poród to fakty kulturowe, których forma, konsekwencje i znaczenia są konstruowane społecznie przez poszczególne społeczeństwa, podobnie jak macierzyństwo, ojcostwo, sądownictwo, rządzenie i rozmawianie z bogami. Podobnie nie istnieją *fakty* materialne, które można by uznać za dane przedkulturowe. Konsekwencje i znaczenia siły są tworzone społecznie, podobnie jak znaczenia środków produkcji czy bogactw, od których zależy życie ludzi¹⁴.

Wspomniane dwie autorki wraz z kolejną badaczką M.Z. Rosaldo dopowiadają, że przyjęta w ramach badań *genderowych* perspektywa otwiera przez naukami humanistyczno-społecznymi nowe możliwości, ponieważ pozwala spojrzeć na wszelkie fenomeny humanistyczno-społeczne, w szczególności na rodzinę, a także kategorie męskości i kobiecości, jako na ideologiczne konstrukcje, które są właściwe określonym kulturom. Niewątpliwym – w oczach przedstawicieli *gender studies* – zyskiem takiego spojrzenia jest możliwość uchwycenia znaczeń określonych fenomenów w danym ideowym klimacie oraz unikanie „mieszania” ze sobą sensów poszczególnych terminów, pochodzących z różnych i często w ogóle nieprzystających do siebie kultur¹⁵.

¹³ Zob. R.E. Hryciuk, A. Kościańska, *Wstęp*, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 1, *Organizacja społeczna*, Warszawa 2007, s. 9.

¹⁴ Zob. S.J. Yanagisako, J.F. Collier, *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, przeł. E. Klekot, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 1, s. 44.

¹⁵ Zob. J.F. Collier, M.Z. Rosaldo, S. Yanagisako, *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcia antropologiczne*, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 1, s. 60–75.

Według zgodnej opinii przedstawicieli *gender studies* zasługą prowadzonych przez nich badań jest odkrycie, że żadne z kulturowych wytworów człowieka nie są przeznaczone do zaspokojenia uniwersalnych ludzkich potrzeb, gdyż takowe nie istnieją. Ponadto – zdaniem badaczy *genderowych* – „oderwanie” od naturalnych źródeł wszelkich przejawów kształtowania się relacji międzyludzkich, w szczególności odniesień między kobietami a mężczyznami, umożliwia opisanie niezwyklej wprost ich dynamiki i złożoności. I tak, A. Allison, antropolożka kulturowa, zauważa – na przykładzie społeczeństwa japońskiego – że nawet tak rozpowszechnione wśród kobiet zjawisko, jak troska o los własnego potomstwa, nie musi być wcale interpretowane jako naturalny fenomen, ale może być postrzegane jako wytwór określonych norm, które są niejako „odgórnie” narzucone kobietom przez zdominowane przez mężczyzn społeczeństwo¹⁶. W podobnym tonie wypowiada się amerykańska filozofka i znawczyni feminizmu S. Lee Bartky. Dochodzi ona do przekonania, że niemal powszechne wśród kobiet dbałość o fizyczną atrakcyjność oraz troska o duchową delikatność względem innych nie są uwarunkowane ani żadnymi naturalnymi potrzebami kobiet, ani też strukturą kobiecej mentalności, ale są „wypadkowymi” norm obyczajowo-moralnych obowiązujących w większości społeczeństw i arbitralnie ustanowionych przez mężczyzn¹⁷.

Autorzy prowadzący badania w ramach *gender studies* uznają wprawdzie istnienie biologicznej różnicy między płciami, ale jednocześnie zdecydowanie odrzucają przekonanie, że ta różnica generuje identyczne konsekwencje wspólne wszystkim kulturom. Na przykład badaczka H. Whitehead prowokująco pyta:

Czy [...] powinniśmy postrzegać paradygmat dominacji heteroseksualności jako przypadek *natury* narzucającej ograniczenia kulturowym wariacjom? Zapewne natura w pewnym stopniu krępuje [poszczególne kultury – Z.K.], jednak pozostaje pytanie: w jakim?

Po czym na podstawie analiz złożoności zjawiska instytucjonalnego homoseksualizmu wśród północnoamerykańskich Indian dochodzi to przekonania, że stopień wpływu natury na kulturowe modele kobiecości i męskości wydaje się być marginalny¹⁸.

¹⁶ Zob. A. Allison, *Japońskie matki i „obentō”*: pudełko z drugim uniadaniem jako ideologiczny aparat państwa, przeł. A. Ostolski, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „Gender” perspektywa antropologiczna, t. 1, s. 146–170.

¹⁷ Zob. S. Lee Bartky, *Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „Gender” perspektywa antropologiczna, t. 2, *Kobiecość, męskość, seksualność*, Warszawa 2007, s. 50–75.

¹⁸ Zob. H. Whitehead, *Łuk i nosidełko. Nowe spojrzenie na zinstytucjonalizowany homoseksualizm wśród Indian Ameryki Północnej*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „Gender” perspektywa antropologiczna, t. 2, s. 195–238 (przycięzony fragment pochodzi ze s. 234).

Różnica biologiczna między płciami jest przez przedstawicieli *gender studies* zwykle widziana jako konkretny kulturowo określony typ rozumienia fenomenu człowieka, a także model kształtowania stosunków międzyludzkich. Oznacza to, że kategorie płci, a także poszczególne powiązane z nimi fenomeny, jak np. macierzyństwo, ojcostwo, małżeństwo, bycie żoną, bycie mężem czy rodzina są postrzegane tylko i wyłącznie jako symboliczne systemy właściwe określonej tradycji ideowej. Modelowe jest w tym względzie spostrzeżenie przywoływane już S. Lee Bartky:

Rodzimy się mężczyznami lub kobietami, ale nie rodzimy się męscy lub kobiece. Kobiecość [i analogicznie również męskość – Z.K.] jest fortelem, osiągnięciem, *sposobem odgrywania wciąż na nowo przekazywanych norm dotyczących płci, które ujawniają się w wielu różnych stylach życia*. [...] [Można bowiem odnaleźć w poszczególnych społeczeństwach praktyki dyscyplinarne wytwarzające ciało – Z.K.], które przez charakterystyczne dla siebie gesty i wygląd jest rozpoznawalne jako [odpowiednio – Z.K.] ciało kobiece [lub męskie – Z.K.]¹⁹.

W retoryce stosowanej przez zwolenników rozwijania *gender studies* podkreśla się zazwyczaj, że każdy społeczno-kulturowy model tożsamości płciowej jest swego rodzaju gorsetem nakładanym na danego człowieka, który go ogranicza oraz sztywno strukturyzuje jego życie, psychikę, a także samorozumienie oraz relacje z innymi ludźmi. Na ogół nie bierze się natomiast pod uwagę możliwości, że określona wizja płciowej tożsamości może dla danego człowieka stanowić również swoisty impuls umożliwiający mu i pobudzający go do odpowiedniego samorozwoju, a także tworzenia pozytywnie naznaczonych więzi międzyludzkich²⁰.

Badacze zajmujący się problematyką *genderową* zauważają, że jedną z zasadniczych konstrukcji społeczno-kulturowych jest wyraźne oddzielanie od siebie dwóch sfer ludzkiego życia: „domowej” i „publicznej”. Pierwszą w poszczególnych kulturach łączy się zazwyczaj z aktywnością właściwą kobietom, zaś drugą odnosi się do mężczyzn. Przedstawiciele *gender studies* podkreślają, że przypisywanie w danych ideowych tradycjach przedstawicielom obydwu płci określonych ról, jakie mają do wypełnienia w wyraźnie od siebie odróżnialnych obszarach „domowym” i „publicznym”, odpowiednio „formatują” kobiety i mężczyzn. Podejmują więc wysiłki, by zakwestionować zarówno zasadność poszczególnych społeczno-kulturowych dychotomii „domowy–publiczny”, jak również wykazać ich szkodliwość. Kwestionowanie zasadności odróżniania sfery „domowej” od „publicznej” i przypisywania w każdej z nich kobietom

¹⁹ Zob. S. Lee Bartky, *Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej*, s. 52.

²⁰ Zob. S.J. Yanagisako, J.F. Collier, *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, s. 37 (przypis 3).

i mężczyznom innych zadań sprowadza się najczęściej do argumentowania, że kobiety i mężczyźni nie są ani jednolitymi oraz przeciwstawnymi kategoriami, ani też nie mają naturalnie odmiennych wizji funkcjonowania systemów relacji międzyludzkich. Chodzi o to, że kobiety i mężczyźni oraz kobiece i męskie spojrzenie na określone sprawy są „wytworami” danej tradycji kulturowej. Zdaniem autorów *genderowych* szkodliwość odróżniania „domowego” od „publicznego” i przypisywania w każdej ze sfer kobietom i mężczyznom innych ról do odegrania polega na odbieraniu poszczególnym osobom prawa do zupełnie swobodnego decydowania o swoim życiu²¹.

Wyrażnie pejoratywna interpretacja sensu poszczególnych kulturowych kategorii związanych z ludzką płciowością, którą można zaobserwować u przedstawicieli *gender studies*, wydaje się odciskać swoje piętno również na postulatach przez nich stawianych. W *genderowych* sugestiach widoczne jest założenie, że każda wizja i rozumienie płciowości człowieka oraz proponowane w danych kulturach modele jej przeżywania predestynują człowieka do określonego sposobu życia, zupełnie przed nim zamykając inne możliwości. *Genderowe* „żądania” można podzielić na dwie zasadnicze grupy: badawczo-teoretyczne oraz społeczno-praktyczne.

Wśród pierwszych wymienić należy: 1) kulturową analizę znaczeń kategorii związanych z płcią, która ma na celu odsłonięcie, w jaki sposób poszczególne kategorie są rozumiane oraz wprowadzane w życie przez przedstawicieli określonej kultury; 2) budowanie systemowych modeli różnic między płciami, które są właściwe dla danej ideowej tradycji, dzięki czemu ma się stać możliwe studium konkretnych przypadków, tzn. badanie sytuacji życiowej poszczególnych ludzi, grup itp.; 3) historyczną analizę kategorii odnoszących się do płciowości, mającą za zadanie prześledzenie ich rozwoju i zmian, które się w określonym czasie dokonały, oraz odkrycie przyczyn i konsekwencji tychże zmian²².

Wymownym zobrazowaniem zmiany kierunku myślenia o ludzkiej płciowości i sprawach z nią powiązanych, jakie dokonuje się wraz z przyjęciem powyż-

²¹ Zob. np.: V.A. Goddard, „*Dziewica i państwo*”. *Płeć i polityka w Argentynie*, przeł. R.E. Hryciuk, s. 121–145; M. Llewelyn-Davies, *Kobiety, wojownicy i patriarchowie*, przeł. A. Ostolski, s. 192–224; H. Hoodfar, *Zasłona w ich umysłach i na naszych głowach: muzułmanki i praktyki zasłaniania*, przeł. M. Elas, s. 227–257; S.M. Channa, *Hinduska kobieta: konstrukt i prawda w dobie globalizacji*, przeł. M. Bierca, s. 258–275; S.A. Brenner, *Dlaczego kobiety rządzą w domu: nowe spojrzenie na jawańskie ideologie płci kulturowej*, przeł. M. Rajtar, s. 276–308 (wszystkie teksty w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 1); J. Okely, *Uprzywilejowane, wyćwiczone i ułożone. Szkoły z internatem dla dziewcząt*, przeł. M. Petryk, A. Kościańska, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 2, s. 76–107.

²² Takie badawczo-teoretyczne postulaty odnaleźć można m.in. w programowym dla *gender studies* tekście S.J. Yanagisako i J.F. Collier *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa* (s. 44–52).

szych badawczo-teoretycznych postulatów *genderowych*, może być następujące sformułowanie autorstwa przywoływanych już znaczniejszych prekursorów *gender studies* S.J. Yanagisako i J.F. Collier:

Zamiast pytać, w jaki sposób kategorie *męski* i *żeński* wyposażone są we właściwe sobie charakterystyki kulturowe – co oznacza uznanie różnicy między nimi za oczywistą – powinniśmy postawić pytanie o to, jak definiują tę różnicę konkretne społeczeństwa. Zamiast pytać, jak na siatce więzi krewniaczych rozkładają się prawa i obowiązki – co oznacza przyjęcie założenia o istnieniu siatki genealogicznej – powinniśmy postawić pytanie o to, jak konkretne społeczeństwa uznają roszczenia i rozmieszczają odpowiedzialność²³.

Natomiast wśród społeczno-praktycznych postulatów stawianych przez autorów parających się *gender studies* pierwszoplanowymi wydają się być: 1) trwałe przemodelowanie – z wykorzystaniem głównie massmediów, różnych podmiotów opiniotwórczych oraz prawa pozytywnego – ideowego środowiska życia poszczególnych osób czy grup ludzkich w taki sposób, by stało się ono neutralne płciowo, tzn. wolne od przypisywania poszczególnym osobom niejako „z góry” określonych ról ze względu na ich płeć biologiczną; 2) całkowite zrównanie zarówno w obowiązkach, jak i prawach kobiet i mężczyzn; 3) dekonstrukcję funkcjonującego jeszcze w poszczególnych społeczeństwach podziału na „domową” i „publiczną” przestrzeń ludzkiego życia; 4) pozostawienie ludziom całkowitej swobody odnośnie do tego, jakich zadań – dotąd zwykle przypisywanych dychotomicznie kobietom bądź mężczyznom – i w jakich konfiguracjach będą się podejmować.

W tekstach przedstawicieli *gender studies* pojawiają się liczne retoryczne wezwania – częstokroć w tonie niezwykle emocjonalnym – do zintensyfikowania podejmowanych już od wielu dziesięcioleci określonych działań, mających na celu urzeczywistnienie wymienionych wyżej społeczno-praktycznych postulatów. Na przykład antropolożka społeczna P. Werbner zauważa, że mimo niewątpliwych sukcesów różnych organizacji i ruchów feministycznych w walce o równouprawnienie kobiet, nadal należy dokładać starań, by „likwidować” istniejące w poszczególnych społeczeństwach formy dyskryminacji ludzi ze względu na ich płeć biologiczną²⁴. Ponadto C.S. Vance, autorka wielu artykułów dotyczących ludzkiej płciowości, mówi wprost o „wojnie idei”. Jedną stroną w tej konfrontacji są zwolennicy – do których zalicza też samą siebie – rozumienia płci i zachowań seksualnych jako społeczno-kulturowych kon-

²³ Zob. ibidem, s. 40.

²⁴ Zob. P. Werbner, *Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*, przeł. K. Stańczak-Wiślicz, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), „Gender” *perspektywa antropologiczna*, t. 1, s. 93–120 (zwł. s. 116).

struktów, zaś drugą – badacze postrzegający płciowość i zachowania seksualne jako uwarunkowane biologicznym uposażeniem człowieka²⁵. Inna badaczka *genderowa* E. Martin wzywa do przewyciężenia w analizach problemów związanych z ludzkim rozmnażaniem się „męskiej perspektywy”. Jej zdaniem stosowany dotychczas zwyczajowo w opisach tych problemów język zawsze ujmuje mężczyznę jako stronę aktywną, zaś kobietę przedstawia jako pasywną. Zostaje przez to całkowicie zniekształcony obraz faktycznie dokonujących się w trakcie zapłodnienia procesów. E. Martin zauważa m.in., że przypisywanie plemnikom aktywności przy jednoczesnym uważaniu jaja za pasywne nie jest zgodne z prawdą, gdyż jajo jest tak samo, jeśli nawet nie bardziej, aktywne w czasie zapładniania, jak plemnik. Postuluje zatem, aby porzucić w opisach kwestii rozrodczych „męskie spojrzenie” na rzecz adekwatniejszego spojrzenia, które dowartościowałoby „kobiecą rolę” w powstawaniu nowego ludzkiego życia²⁶.

Punkty styeczne, napięcia oraz sprzeczności pomiędzy *gender studies* a kluczowymi metafizyczno-teoriopoznawczymi stanowiskami

Odnosnie do postawionego na początku niniejszych rozważań problemu umiejscowienia badań nad społeczno-kulturową tożsamością płciową w obrębie podstawowych metafizycznych oraz teoriopoznawczych nastawień na podstawie poczynionych powyżej charakterystyk można wyciągnąć następujące wnioski.

Po pierwsze, przy powierzchownym zestawieniu można zauważyć, że przekonania badaczy rozwijających *gender studies* wykazują pewne symptomy właściwe metafizycznemu realizmowi. Zarówno w *genderowym* spojrzeniu, jak i w metafizycznym realizmie twierdzi się, że istnieje rzeczywistość zewnętrzna wobec podmiotu (świadomości), która jest czymś na wzór „gorsetu”. Oznacza to, że w obydwu przypadkach owa zewnętrzna względem człowieka rzeczywistość jest postrzegana jako „krępująca” ludzkie poczynania i musi być przez człowieka traktowana jako coś zastanego. Przedstawiciele obu oglądów są więc przekonani, że ta niezależna od podmiotu rzeczywistość strukturyzuje obszar możliwego ludzkiego działania. Mimo tej ogólnej analogii – przy głębszej analizie – okazuje się jednak, że poszczególne wersje metafizycznego realizmu dużo

²⁵ Zob. C.S. Vance, *Konstruktywizm społeczny. Kłopoty z historią seksualności*, przeł. A. Kościńska, w: R.E. Hryciuk, A. Kościńska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 2, s. 15–32 (zwł. s. 29).

²⁶ Zob. E. Martin, *Jajo i plemnik. Naukowy romans*, przeł. J. Włodarczyk, w: R.E. Hryciuk, A. Kościńska (red.), „*Gender*” *perspektywa antropologiczna*, t. 2, s. 33–49.

więcej od *gender studies* różni niż je z nimi łączy. Dwie z wersji metafizycznego realizmu należałoby nawet umieścić na antypodach *genderowych* przekonań. Według stanowiska realizmu metafizycznego o monistyczno-materialistycznym nachyleniu działający ludzki podmiot jest istotnie „krępowany” prawidłowościami naturalno-przyrodniczymi. Tymczasem zdaniem przedstawicieli *gender studies* tego typu prawidłowości albo w ogóle nie istnieją, albo jeśli nawet istnieją, to jednak nie wiążą człowieka w sposób istotny dla jego działania, gdyż może on swoje zachowania w znacznym stopniu kształtować bez uwzględniania naturalno-przyrodniczego uposażenia. Zbliżona różnica zachodzi pomiędzy *gender studies* a metafizycznym realizmem w wersji spirytualistyczno-materialistycznej, według której człowiek podlega jednocześnie określonym niezmiennym prawidłowościom duchowym i cielesnym, a których to istnieniu *genderowi* badacze zdecydowanie zaprzeczają lub też przynajmniej negują ich istotny, jednoczesny i stały wpływ na strukturę ludzkiego działania. Wśród trzech typów metafizycznego realizmu najbliższy ideom *genderowym* wydaje się być typ monistyczno-spirytualistyczny, zgodnie z którym istnieje niezależna od człowieka i niezmienna duchowa sfera rzeczywistości, która określa zasadnicze ramy ludzkiego działania. W *gender studies* także podkreśla się, że istnieje duchowa płaszczyzna rzeczywistości (chodzi tu przede wszystkim o sferę znaczeń i wzorców kulturowych), która jako jedyna ma istotny wpływ na ludzkie zachowania. Jednakże sfera ta jest przez badaczy *genderowych* postrzegana jako zawsze możliwa do przekształcenia. Z jednej strony twierdzą oni bowiem, że określone znaczenia i wzorce kulturowe są przez poszczególne podmioty „zastawane”, co oznacza, że ludzie są przez „klimat duchowy” danej kultury predestynowani do przyjmowania określonych modeli zachowań. Z drugiej zaś strony, w ramach *gender studies* postuluje się odpowiednie przebudowanie sfery owych znaczeń i wzorców kulturowych, co świadczy o tym, że nie jest ona traktowana jako niezmienna.

Po drugie, *gender studies* doskonale wpisują się w typowe dla metafizycznego idealizmu podejście do rzeczywistości. Podobnie jak metafizyczni idealisci badacze *genderowi* wydają się być przekonani o tym, że najgłębsza struktura rzeczywistości ma charakter duchowy. W ramach *gender studies* nie objaśnia się ludzkich zachowań naturalno-przyrodniczymi właściwościami człowieka, gdyż są postrzegane jako niemające istotnego wpływu na ludzkie działanie lub co najwyżej traktowane są pod tym względem marginalnie. Zdaniem przedstawicieli *gender studies* „kluczem” do zrozumienia danych postaw człowieka jest przede wszystkim „klimat duchowy” określonych kultur oraz historycznych momentów, a nie biologia człowieka. Wydaje się, że badaczom *genderowym* jest równie blisko do idealizmu metafizycznego w wydaniu pluralistycznym, jak i monistycznym. Można w badaniach *genderowych* zaobserwować przejawy

pluralistycznego rozumienia ducha jako najgłębszej podstawy rzeczywistości, ponieważ podkreśla się w nich fakt istnienia wielu różnych „klimatów duchowych”, które w poszczególnych kulturach i momentach historycznych w odmienny sposób kształtowały bądź kształtują modele ludzkich zachowań. Na zbieżność *gender studies* z metafizycznym idealizmem w wersji pluralistycznej wskazuje także to, że w obydwu przypadkach jest akcentowany duchowy wymiar poszczególnych osób, a zazwyczaj jest pomijany wymiar naturalno-przyrodniczy człowieka. Zdaniem autorów *genderowych* ludzie są przede wszystkim istotami o duchowym charakterze, gdyż zwykle odzwierciedlają w swoich postawach, przyjmowanych wartościach oraz wybieranych celach „ducha” kultury, w której funkcjonują. Jednakże ów przejaw pluralizmu wydaje się być jednocześnie „stępiany” poprzez społeczno-praktyczne postulaty stawiane przez przedstawicieli *gender studies*. Domagają się oni takiego ujednolicenia – można by powiedzieć „zmonizowania” – „duchowego klimatu” wszystkich społeczności, by stał się całkowicie „a-płciowy”, czyli żadnemu człowiekowi ze względu na jego płeć biologiczną nie narzucał określonych zadań, ról itd. Przedstawiciele *gender studies* proponują także przekształcenie wszystkich systemów kulturowych w ten sposób, by ich „duch” nie narzucał ludziom żadnych wzorców, ale pozwolił im swobodnie „duchowo” konstruować samych siebie.

Po trzecie, z uwagi na wyraziste metafizyczno-idealistyczne spojrzenie na świat, z jakim mamy do czynienia w przypadku *gender studies*, paradoksem jest, że wydają się być one jednocześnie typowym przykładem epistemologicznego realizmu, w którym przyjmuje się możliwość poznawczego dostępu do rzeczywistości zewnętrznej wobec podmiotu. Jednym z najważniejszych założeń badań prowadzonych w ramach *gender studies* jest przekonanie o poznawalności wzorców kobiecości i męskości, które są „proponowane” w poszczególnych kulturach i które są jednocześnie niezależne od psychofizycznej konstrukcji człowieka. Badacze *genderowi* twierdzą, że wnikliwa analiza określonych fenomenów kulturowych, ludzkich zachowań czy też preferowanych przez ludzi wartości i postaw odsłania wzorce kobiecości i męskości właściwe danemu społeczno-kulturowemu systemowi.

Po czwarte, częściowo nie do pogodzenia a częściowo zbieżny z *genderowymi* przekonaniem wydaje się być epistemologiczny idealizm. Dla badaczy *genderowych* nie do przyjęcia jest przede wszystkim fundamentalne w idealizmie teoriopoznawczym twierdzenie, że postrzegany kształt i sposób przeżywania świata zewnętrznego są uwarunkowane prawidłowościami ludzkiej świadomości. Ich zdaniem takie prawidłowości nie istnieją, a postrzegany kształt i sposób przeżywania świata, w szczególności relacji międzyludzkich, są człowiekowi zawsze „narzucane” przez kulturę i społeczeństwo, w których żyje. Zbieżna

natomiast z założeniami *gender studies* wydaje się być teza subiektywnego idealizmu epistemologicznego, w której twierdzi się, że świat zewnętrzny jest tożsamy z wewnętrznymi doznaniem danego podmiotu, tzn. może być utożsamiany z treściami obecnymi w jego świadomości. Zdaniem przedstawicieli *gender studies* przyjęte i zasymilowane przez człowieka kulturowe wzorce są decydującymi kryteriami porządkowania świata zewnętrznego oraz treściami, które decydują o sposobie jego postrzegania. Również teza transcendentalnego idealizmu epistemologicznego, zgodnie z którą rzeczywistość zewnętrzna jawi się jako konstrukt ponadindywidualnej świadomości, wydaje się być styczna z przekonaniami *genderowymi*. Ów konstrukt ponadindywidualnej świadomości w opinii przedstawicieli transcendentalnego idealizmu teoriopoznawczego jest logicznie idealną strukturą, która wyznacza ramy dla odnoszenia się człowieka do zewnętrznej rzeczywistości. Styczne z tą opinią zdaje się być właściwe dla *gender studies* postrzeganie poszczególnych kultur jako „ram”, które strukturyzują sposób funkcjonowania w rzeczywistości danego człowieka.

Podsumowanie i wnioski

Na podstawie poczynionych powyżej uwag wydaje się, że *gender studies* wpisują się przede wszystkim w metafizyczny idealizm, ponieważ sfera duchowa jest w nich postrzegana jako najgłębsza podstawa rzeczywistości i sądzi się, że tą sferą jest płaszczyzna zmiennych sensów i znaczeń kulturowych. Pod względem zaś epistemologicznym badaniom nad społeczno-kulturową tożsamością płciową najbliższą wydaje się być do realizmu, gdyż zakładają możliwość poznawczego dotarcia do odpowiednich fenomenów (społeczno-kulturowych) i ich objaśnienie. Ujęcie w taki właśnie sposób miejsca *gender studies* w ramach podstawowych metafizyczno-epistemologicznych stanowisk wskazuje zasadnicze kierunki, w jakich powinna podążać krytyka badań *genderowych*.

Po pierwsze, krytycy powinni być świadomi, że *gender studies* – jak każda postać metafizycznego idealizmu – są ukierunkowane na nieustanne zmienianie zgodnie z określonymi postulatywnymi ideami sfery społeczno-kulturowej, co ma na celu odpowiednie przemodelowanie całego świata zewnętrznego względem człowieka. I chociaż badawczo cenne może być odróżnianie tez czy też hipotez o charakterze opisowo-objaśniającym od postulatywnych idei, to jednak zawsze zwracać trzeba też uwagę na te ostatnie, ponieważ bez wątpienia przynależą one do całego korpusu dziedzictwa *genderowego*, a nawet w jakimś sensie tworzą jego trzon. Oznacza to, że całkowicie błędne byłoby zawężanie *gender studies* jedynie do kierunku badawczego. Refleksja naukowa jest tylko

jednym z elementów składowych *gender studies*, ale nie jest to wcale element najważniejszy.

Po drugie, dyskusja z przedstawicielami *gender studies* choć winna – jak się wydaje – zaczynać się na płaszczyźnie postulatów społeczno-praktycznych stawianych przez badaczy *genderowych*, to jednak musi także podążyć w stronę tez i hipotez, za pomocą których są objaśniane dane zjawiska.

Po trzecie, w przypadku płaszczyzny postulatywnych idei *genderowych* należy zwracać uwagę na możliwie najszerzej ujmowane konsekwencje, jakie w odpowiedniej perspektywie czasu przynosi bądź może przynieść urzeczywistnianie *genderowych* żądań. W określaniu następstw urzeczywistniania *genderowych* postulatów jest więc miejsce dla wielu dyscyplin badawczych, począwszy od dyscyplin medycznych, poprzez społeczne, humanistyczne, a skończywszy na filozoficzno-teologicznych.

Po czwarte, na płaszczyźnie teoretyczno-objaśniającej niezbędne wydaje się być dołożenie starań, by ukazać, na ile trafne a na ile błędne jest *genderowe* stwierdzenie, że poszczególne kultury proponują inne modele kobiecości oraz męskości. Skoro badacze *genderowi* twierdzą, że określone kultury i wzorce społeczne inaczej ujmują kobiecość i męskość, to należałoby zbadać, czy przypadkiem „nie przeoczą” oni jakichś „ideowych mechanizmów”, które we wszystkich kulturach i społeczeństwach w ten sam sposób określają kobiecość i męskość. Być może jest też możliwe pokazanie, że fenomeny i wzorce społeczno-kulturowe, które badacze *genderowi* interpretują jako różne, w istocie rzeczy są identyczne bądź też określone różnice są jedynie marginalne. Wydaje się, że waga tego typu argumentacji w dyskusji z przedstawicielami *gender studies* byłaby znacząca, gdyż odnosiłaby się do tej samej płaszczyzny badawczej.

Po piąte, z uwagi na to, że w *gender studies* neguje się wpływ ludzkiego biologicznego uposażenia na odpowiednie formowanie się typowo żeńskich czy też męskich postaw, w dyskusjach z autorami *genderowymi* ludzką biologię jako strukturę wyjaśniającą określone zachowania człowieka powinno się przywoływać możliwie najpóźniej. Tego typu argumentacja jest bowiem przez autorów *genderowych* uznawana za niewiarygodną. Innymi słowy, wydaje się, że dyskusję z przedstawicielami *gender studies* najlepiej jest prowadzić możliwie najdłużej na ich własnym polu, czyli na płaszczyźnie analizy społeczno-kulturowych wzorców, poszukując w nich głównie podobieństw w przedstawianiu modelu kobiecości i męskości.

Warto w tym miejscu przywołać jeszcze refleksję Friedricha A. von Hayeka, wybitnego dwudziestowiecznego austriackiego myśliciela. W znakomitej, choć już nieco zapomnianej książce, *Nadużycie rozumu* zauważa on, że dwudziestowieczne totalitaryzmy swoimi ideowymi korzeniami sięgają czasów o przynaj-

mniej kilka dekad wcześniejszych, kiedy to ówczesna opinia publiczna oraz intelektualiści zachwycali się koncepcjami Augusta Comte'a, G.W.F. Hegla, Ludwiga A. Feuerbacha czy też Karola Marksa. Niestety „jadowitość” myśli tej czwórki autorów, a także całej masy pomniejszych myślicieli, którzy ich ideami się inspirowali, z całą mocą ujawniła się dopiero wówczas, gdy już było o wiele za późno, by skutecznie zatrzymać określone procesy. Dlatego austriacki ekonomista podkreśla:

Jest może prawdą, iż my jako uczeni skłonni jesteśmy przeceniać wpływ, jaki wywieramy na bieg spraw współczesnych. Wątpię jednak, czy można przecenić oddziaływanie idei w długich okresach. Nie ulega więc kwestii, że naszym szczególnym obowiązkiem jest rozpoznanie prądów myślowych formujących opinię publiczną, zbadanie ich znaczenia oraz, jeśli to konieczne, ich obalenie²⁷.

W nawiązaniu do przemysłów F.A. von Hayeka można stwierdzić, że krytyka *gender studies* jest z pewnością konieczna. Studia nad społeczno-kulturową tożsamością płciową są bowiem fenomenem, który coraz mocniej oddziałuje na kształt opinii społecznej w wielu krajach. Możliwe, że nie wszystkie stawiane przez autorów *genderowych* postulaty społeczno-praktyczne są destruktywne, a formułowane tezy oraz hipotezy nietrafne. Ale bez wątpienia należałoby to gruntownie wciąż „prześwietlać” zgodnie z nakreślonymi powyżej wskazówkami²⁸.

PRÓBA UMIEJSCOWIENIA *GENDER STUDIES* W RAMACH FUNDAMENTALNYCH METAFIZYCZNO- TEORIOPOZNAWCZYCH NASTAWIEŃ DO RZECZYWISTOŚCI. KILKA WSKAZÓWEK DLA KRYTYKÓW *GENDER STUDIES*

(STRESZCZENIE)

Autor podzielił tekst na pięć części. W pierwszej krótko zaprezentował najważniejsze strony w toczonej coraz gwałtowniej dyskusji nad badaniami społeczno-kulturowej tożsamości płciowej. Zasugerował także, że określenie miejsca *gender studies* w obrębie podstawowych metafizyczno-teoriopoznawczych stanowisk umożliwia wskazanie najważniejszych kierunków, w których winna podążać krytyka *gender studies*. Część druga została poświęcona charakterystyce podstawowych

²⁷ Zob. F.A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2013, s. 318.

²⁸ Krokiem w dobrym kierunku i zgodnym z nakreślonymi wskazówkami wydają się być np. badania przeprowadzone przez Marka Regnerusa, które niedawno zostały udostępnione również polskojęzycznym czytelnikom. Amerykański badacz w krytyce stawianego przez wielu autorów związanych z *gender studies* postulatu uprawnienia par homoseksualnych do wychowywania dzieci skupia się przede wszystkim na analizie odpowiednich struktur społecznych oraz konsekwencjach, jakie one w określonych przypadkach generują. Treść dzieła M. Regnerusa zob. <http://www.stowarzyszeniefidesratio.pl/Presentations/0/14-06Regnerus.pdf> (25.02.2014).

metafizyczno-teoriopoznawczych nastawień do rzeczywistości. Kolejno autor zaprezentował: metafizyczny realizm, metafizyczny idealizm, teoriopoznawczy realizm oraz teoriopoznawczy idealizm. W partii trzeciej omówione zostały najważniejsze założenia, tezy oraz postulaty stawiane w ramach *gender studies*. Czytelnik może zapoznać się z przedstawicielami *gender studies*, ich poglądami i założeniami. W części czwartej ukazano punkty styczne, napięcia oraz sprzeczności pomiędzy *gender studies* a kluczowymi metafizyczno-teoriopoznawczymi stanowiskami. W części ostatniej autor dochodzi do przekonania, że *gender studies* wydają się być przejawem idealistyczno-metafizycznego oraz realistyczno-teoriopoznawczego nastawienia do rzeczywistości. Na tej podstawie formułuje pięć najważniejszych wskazań, które winni uwzględnić krytycy *gender studies*.

THE ATTEMPT OF LOCATION OF GENDER STUDIES WITHIN THE FUNDAMENTAL METAPHYSICAL AND EPISTEMOLOGICAL ATTITUDES TO REALITY. SOME TIPS FOR THE CRITICS OF GENDER STUDIES

(SUMMARY)

The paper *The Attempt of Location of Gender Studies within the Fundamental Metaphysical and Epistemological Attitudes to Reality. Some Tips for the Critics of Gender Studies* has five parts. In the first part the author briefly presents the most important participants of the discussion about the gender identity. He also suggests that the definition of gender studies within the basic metaphysical and epistemological positions enables the identification of the most important directions, in which criticism of gender studies should follow. The second part is devoted to the characteristics of the basic metaphysical and epistemological attitudes to reality. Sequentially presented afterwards are metaphysical realism, metaphysical idealism, epistemological realism and epistemological idealism. The third part discusses the most important assumptions, arguments, and demands placed within gender studies. It also summons the typical representatives of gender studies. The fourth part shows the points of contact, tension and conflict between gender studies, and key metaphysical and epistemological positions. In the last part the author comes to the conclusion that gender studies seem to be a manifestation of the idealistic-metaphysical and realistic-epistemological attitude to reality. On this basis, he formulates five key indications that the critics of gender studies should take into account.

DER STANDORT DER GENDER-STUDIEN IN DER METAPHYSISCHEN UND ERKENNTNISTHEORETISCHEN HALTUNG ZUR WIRKLICHKEIT. EINIGE TIPPS FÜR DIE KRITIKER DER GENDER-STUDIEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Aufsatz *Der Standort der Gender-Studien in der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Haltung zur Wirklichkeit. Einige Tipps für die Kritiker der Gender Studien* hat fünf Teile. Im ersten Teil präsentiert der Autor die wichtigsten Gruppen in der Diskussion der sozio-kulturellen Geschlechtsidentität. Er zeigt auch, dass die Definition des Standortes der Gender-Studien in den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundpositionen die Identifizierung der wichtigsten Richtungen ermöglicht, in die die Kritik erfolgen soll. Der zweite Teil wird auf die Merkmale der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundhaltungen zur Wirklichkeit gerichtet: metaphysischer Realismus, metaphysischer Idealismus, erkenntnistheoretischer Realismus und erkenntnis-

theoretischer Idealismus. Im dritten Teil diskutiert man die wichtigsten Annahmen, Argumente und Forderungen der Gender-Studien. Der Autor stellt auch die typischen Vertreter der Geschlechterforschung vor. Ein Fragment des vierten Teiles zeigt Berührungspunkte, Spannungen und Konflikte zwischen Gender-Studien und metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundpositionen. Im letzten Teil kommt der Autor zu dem Schluss, dass die Gender-Studien eine Manifestation der idealistisch-metaphysischen und realistisch-erkenntnistheoretischen Haltung zur Realität zu sein scheinen. Auf dieser Basis formuliert er fünf Hinweise, die die Kritiker der Gender-Studien berücksichtigen sollen.

Ks. Piotr Wójcik
Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji
Uniwersytet Warszawski

Transmisja pokoleniowa – przekaz wartości w rodzinie w kontekście nauki Kościoła, informacja z badania młodzieży z województwa warmińsko-mazurskiego

Słowa kluczowe: rodzina, wartości, przekaz wartości, transmisja pokoleniowa.

Keywords: family, values, transmission of values, generational transmission.

Schlüsselworte: Familie, Werte, Wertevermittlung, Generationenübertragung.

Rodzina jest ważnym elementem każdego społeczeństwa, tak jak żywa komórka w żywym organizmie. W rodzinie dokonuje się proces socjalizacji, poznawania ról społecznych oraz kształtuje się umiejętność życia w społeczeństwie. Jeśli rozumieć człowieka jako nieustannie twórczego w swojej wielowymiarowości, to człowiek ten żyje i jest twórczy najpierw dzięki tej małej społeczności rodzinnej, która go kształtuje i która jednocześnie nieustannie podlega modelowaniu przez działania jednostki, aby następnie być kształtowaną przez każdą inną społeczność i równocześnie także i ją zmieniać i przebudowywać. Od samego początku dziecko rozpoznaje swoje miejsce w środowisku, które je otacza, a w kolejnych etapach życia podmiotem działania społecznego staje się coraz bardziej świadoma siebie i otaczającego ją świata osoba ludzka.

Kapitał kulturowy

Rodzina jest także tym miejscem, w którym dziecko poznaje fundamenty kapitału kulturowego i zaczyna na nim budować swoje bycie jako jednostka

w społeczeństwie – buduje kapitał społeczny. Kapitał kulturowy stanowią idee, wiedza, umiejętności i przedmioty o wartościach kulturowych, które ludzie nabywają, w czasie uczestnictwa w życiu społecznym. Wyraża się on w pierwszym rzędzie w językowych i kulturowych kompetencjach jednostki¹. Innymi słowy: kapitał kulturowy to nawyki oraz umiejętności powstałe na skutek socjalizacji jednostki społecznej. Kapitał kulturowy można nabyć, kształcąc się w elitarnych szkołach, uczęszczając do teatru, opery itp. Zdobyć go ułatwia uzyskanie wysokiej pozycji społecznej i tym samym gwarantuje wpływy, buduje prestiż u innych. Kapitał kulturowy ulega dziedziczeniu, gdyż nawyki i umiejętności, jakie nabywa się od lat najmłodszych w rodzinie, decydują w dużej mierze o osiągnięciu pozycji społecznej².

Tabela 1

Kapitał kulturowy	
KAPITAŁ KULTUROWY	
OSOBY	SPOŁECZNOŚCI
Wiedza (wykształcenie)	Infrastruktura edukacyjna
Umiejętności (zawód)	Struktura zawodowa
Kompetencje w zakresie komunikacji symbolicznej (językowej)	Struktura socjolektalna społeczności
Doświadczenie tradycji kulturowej (zakorzenienie w kulturze)	Homogeniczność – heterogeniczność kulturowa społeczności
Orientacje na wartości, etos (religia, moralność)	Instytucjonalizacja wartości i ich infrastruktura środowiskowa
Aspiracje życiowe i otwartość na nowe doświadczenia (kierunki mobilności)	Struktura społeczna i kryteria mobilności (reprodukcji)
Style uczestnictwa w kulturze	Rozmieszczenie przestrzenne instytucji upowszechniania kultury i ich oferta
Zwyczaje, obyczaje	Folklor i jego zasięg społeczny
Nonkonformizm, gotowość do akceptacji zmian	Obszary zmian kulturowych (innowacji) i ich struktura

Źródło: W. Świątkiewicz, *Kapitał kulturowy a zagadnienie integracji społecznej*, w: A. Barska, T. Michalczyk, M.S. Szczepański (red.), *Ku integracji rozwoju człowieka i społeczeństwa. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Władysławowi Macherowi*, Katowice–Opole 2001, s. 93.

¹ P. Bourdieu, *The school as a Conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities*, w: J. Eggelston, *Contemporary Research in the Sociology of Education*, Londyn 1974, s. 33–47. Por. za: S. Kozyr-Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań 2000, s. 128–129.

² Kapitał kulturowy określany jest także jako „[...] specyficzny i wewnętrznie ustrukturalizowany typ wzorów zachowań kulturalnych, pozostający w specyficznych relacjach wobec kapitału ekonomicznego i społecznego. [...] kapitał kulturowy ułatwia osiąganie statusu społecznego, co jest niemożliwe w żaden inny sposób”. W. Świątkiewicz, *Kapitał kulturowy a zagadnienie integracji społecznej*, w: A. Barska, T. Michalczyk, M.S. Szczepański (red.), *Ku integracji rozwoju człowieka i społeczeństwa. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Władysławowi Macherowi*, Katowice–Opole 2001, s. 93–98.

Specyficzne formy zachowań kulturowych mogą być traktowane jako wskaźnik identyfikacji społecznej dla tych, którzy takie zachowania reprezentują, jak i innych grup o odmiennym statusie. W ten sposób kapitał kulturowy umożliwia uzyskanie statusu społecznego, którego nie można osiągnąć w inny sposób. Określone zachowania kulturalne nabierają cech rytualizacji, której zadaniem staje się tworzenie przywiązania do grupy uczestnictwa, ale także budowa swoistej izolacji i dystansu wobec innych grup³. Każda wspólnota stwarza ramy określające podobieństwo reguł postrzegania świata jako uporządkowanej całości – uszczegóławia, definiuje społeczną rzeczywistość. Wspólnota wyposaża człowieka w wiedzę potoczną, która umożliwia każdemu funkcjonowanie w codzienności. Dzięki czemu ludzkie zachowania są podobne, ale nie takie same. Dynamika kapitału kulturowego sprzyja jego pomnażaniu (mobilności społecznej) w obszarach życia indywidualnego i zbiorowego⁴.

Innymi słowy: kapitał kulturowy, podążając za myślą P. Bourdieu, przejawia się w różnych formach. Po pierwsze, w formie ucieleśnionej jako długotrwałe dyspozycje ciała i umysłu, w tym w szczególności dobre maniere, gust kulturowy, smak, znajomość form kultury wysokiej, konwencji kulturowych i towarzyskich. Po drugie, w formie zinstytucjonalizowanej – głównie w postaci sformalizowanego wykształcenia, w szczególności potwierdzonego przez dyplomy prestiżowych uczelni oraz po trzecie w formie uprzedmiotowionej – jako posiadane dobra kulturowe (książki, dzieła sztuki itp.).

Kapitał kulturowy może być konwertowany na dwie inne formy kapitału – jako społeczny i ekonomiczny. Najłatwiej wymianie podlega kapitał kulturowy w postaci uprzedmiotowionej, ponieważ wiąże się z pozyskiwaniem zasobów materialnych. Akumulacja zinstytucjonalizowanego kapitału kulturowego wymaga poważniejszych nakładów i długotrwałych zabiegów. Kapitał kulturowy w formie ucieleśnionej jest najbardziej trwałym jego typem, a jego komasacja najczęściej przebiega na przestrzeni wielu pokoleń. Najtrudniej go zdobyć, ale i najtrudniej go odebrać.

Kapitał kulturowy stanowi fundament, na którym jednostka może budować kapitał społeczny – czyli zbiór rzeczywistych i potencjalnych zasobów, jakie związane są z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych związków wspartych na wzajemnej znajomości i uznaniu – lub inaczej mówiąc z członkostwem w grupie, która dostarcza każdemu ze swych członków wsparcia w postaci kapitału posiadanego przez kolektyw, wiarygodności, która daje im dostęp do kredytu w najszerszym sensie tego słowa. Kapitał społeczny jest dość popularnym i modnym pojęciem. Jego kariera wydaje się

³ Ibidem, s. 93–98.

⁴ Ibidem, s. 98–99.

mieć źródło w powszechnym przekonaniu, że jak kapitał finansowy (to, co się posiada) w czasach przednowoczesnych, kapitał ludzki (to, co się wie i potrafi) w epoce nowoczesnej, tak właśnie kapitał społeczny (to, kogo się zna, z kim jest się związanym) przesądza obecnie (w erze postnowoczesnej) zarówno o sukcesie jednostek, jak i szerszych grup społecznych. Dla P. Bourdieu, bo do jego myśli przede wszystkim tu się odwołuję, kapitał społeczny jest źródłem sieci powiązań wraz z płynącymi z nich korzyściami, które wykraczają poza ramy najbliższej rodziny. Jego zdaniem, troska rodziców o rozwój dzieci jest źródłem kapitału kulturowego, podczas gdy kapitał społeczny odnosi się do korzyści wynikających z udziału w szerszych sieciach powiązań. Bourdieu podkreśla nienamacalność kapitału społecznego w stosunku do innych jego form. Kiedy więc ekonomiczny czy finansowy kapitał znajduje się na kontach bankowych, a kapitał ludzki w ludzkich umysłach (choć namacalność tej formy kapitału może być dyskusyjna), to kapitał społeczny istnieje w strukturach relacji⁵. Niemniej tę socjologiczną teorię kapitału należy traktować wąsko i ostrożnie ze względu na swoistość jej źródła, a mianowicie cech strukturalnych społeczeństwa francuskiego nie można w prosty sposób przełożyć na warunki polskie. Co prawda, intelektualna konstrukcja teorii jest bardzo przydatna do rozumienia jednostek i społeczeństw.

Nie zawsze jednak rodzina funkcjonuje w taki sposób, który pozwala na kształtowanie człowieka otwartego, myślącego, umiejącego żyć w społeczeństwie i przysparzać mu bogactwa w wielu wymiarach, a więc wyposażać także w odpowiedni kapitał kulturowy, kompetencje kulturowe. Niektóre rodziny podlegają dysfunkcjom na różnych poziomach i odcinkach współdziałania oraz w różnych dziedzinach. Oprócz najłatwiejszych do wyliczenia dysfunkcji, takich jak: uzależnienia czy bieda, koniecznie trzeba wskazać na trudności komunikacyjne między dziećmi a rodzicami, na budżet czasu w rodzinach, który w większości pochłania praca zarobkowa, oraz nieobecność jednego z rodziców lub zamieszkiwanie rodzica z konkubentem. W ostatnich latach wspólnota czasu rodzinnego została drastycznie zmniejszona przez migrację zarobkową rodziców, szczególnie mocny wpływ na ocenę relacji rodzinnych ma nieobecność matki⁶.

Zasób czasu, który rodzina może poświęcić na wspólne przeżywanie więzi rodzinnych, nierzadko jest mocno ograniczony nie tylko przez pracę zawodową rodziców. Deficyt powiększa się w tym miejscu również z powodu czasu, który młodzież musi poświęcić na dojazd do szkoły lub na przebywanie w internacie.

⁵ A. Rymsza, *Klasyczne koncepcje kapitału społecznego*, w: T. Kaźmierczak, M. Rymsza (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna, Instytut spraw publicznych, Program Polityki Społecznej*, Warszawa 2007, s. 23–25.

⁶ Szczegółowe dane dostępne są na stronach internetowych GUS i CBOS.

Nie tylko w takich sytuacjach rodzice mają nikłe szanse, aby skutecznie oddziaływać na swoje dzieci, które coraz częściej ulegają wpływom rówieśników, odkrywają inne, nie zawsze pozytywne, style życia, a więc często także zmieniają swoje poglądy i postawy. Nie jest to jednak regułą. Młodzież przynosi do środowiska rówieśniczo-szkolnego wzory środowiska rodzinnego (wsi, miasta, osiedla) i usiłuje je praktykować w grupie, która wyznaje podobne wartości, dąży do podobnych celów. Dojeżdżanie do szkoły i czas spędzany w niej najczęściej wzmacnia wzorce kulturowe i style życia, czasami niestety wywraca je i niszczy.

Powyższe trudności wpływają niejednokrotnie na słabą skuteczność wychowawczą rodziców, zakłócają transmisję pokoleniową – utrwalają obecne w rodzinie patologie albo uniemożliwiają eliminowanie dysfunkcji niesionych przez środowisko⁷. Konieczność dojazdu do szkoły albo zamieszkiwanie w czasie roku szkolnego na stacji czy w internacie szkolnym, ogranicza czas, który dzieci mogłyby spędzić razem z rodzicami – rodziną w ogóle. To z kolei pociąga za sobą zubożenie kontaktów rodzinnych oraz zmniejszenie intensywności opieki rodzicielskiej.

Przedstawione w artykule dane, interpretacje i wnioski są częścią przeprowadzonego autorskiego badania.

Informacja o badaniu

Badanie zostało przeprowadzone w roku szkolnym 2006/2007 w ostatnich klasach wybranych szkół licealnych Olsztyna, Elbląga i Ełku. Ze względu na odstęp czasowy badanie może jednak stanowić materiał porównawczy dla badań współczesnych. Badanie miało charakter eksploracyjny, do jego przeprowadzenia przygotowano kwestionariusz ankiety, narzędzie do ewentualnej standaryzacji w przyszłości.

Szkoły – ze względu na zasadę *pieniędzy idących za uczniem* – starają się tworzyć jak najwięcej oddziałów i przyjmują uczniów, którzy w normalnym trybie naboru najprawdopodobniej nigdy nie dostaliby się do danej szkoły. W ten właśnie sposób często powstaje duży rozryw między najlepszą i najsłabszą klasą w ramach tego samego poziomu nauczania. Dla przeprowadzonego badania miało to skutek raczej dobry niż zły, gdyż udało się nim objąć bardziej zróżnicowaną grupę młodzieży niż w wypadku, gdyby selekcja do liceum działała w sposób opisany chociażby przez Bourdieu⁸. Ta elita licealna – wydawałoby

⁷ E. Żerel, *Kondycja moralna maturzystów lubelskich*, Socjologia religii 6 (2008), s. 205–206.

⁸ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja*, Warszawa 2006.

się, że z najlepszym zapleczem społecznym i kulturowym – jest nierzadko elitą tylko z nazwy i nie brakuje wśród niej osób przypadkowych co do umiejętności i zdolności uczenia się. Z założonego planu badania tylko w jednej ze szkół pominięto jedną klasę, ponieważ wychowawca nie wyraził zgody na przeprowadzenie ankiety. Przypadek ten dowodzi, że – mimo wspomnianej wyżej tendencji – procesy selekcji w środowisku szkolnym zachodzą, chociaż odbywa się to w sposób mniej zalegitymizowany, niż gdyby działały mechanizmy odrzucania przy rekrutacji do liceów. Próba została dobrana w sposób celowo-warstwowy i dopasowana do regionu, aby objąć badaniem mieszkańców trzech diecezji: warmińskiej (Olsztyn), elbląskiej i ełckiej. Ostatecznie badaniem objęto grupę $N=1148$ uczniów. Ze względu na potrzebę podtrzymania lokalnego charakteru badania oraz porównywania podobieństw i różnic pomiędzy młodzieżą z Olsztyna, Elbląga i Ełku zdecydowano się analizować wyniki po utworzeniu trzech prób według subregionów województwa. Najwięcej dziewcząt w tych próbach było w Elblągu, w Olsztynie nieco ponad połowę badanych stanowiły dziewczęta, a w Ełku w próbie przeważali chłopcy (tabela 2).

Tabela 2

Płeć respondentów według miast, w %

Miara	Olsztyn		Elbląg		Ełk	
	dziewczęta	chłopcy	dziewczęta	chłopcy	dziewczęta	chłopcy
%	55,4	44,6	67,9	32,1	43,6	56,4
Liczba uczniów	243	196	290	137	123	159
Liczba uczniów	439		427		282	

W tabelach możliwe błędy zaokrąglenia, nieprzekraczające jednak 0,01%.

Źródło: opracowanie własne.

Problematyka wartości w socjologii

Wartości w socjologii można rozumieć jako wartości-ideały zgodnie z ujęciem C. Kluckhohna, że wartość to charakterystyczna dla danej jednostki lub grupy wizja tego, co jest godne pragnienia, która wywiera wpływ na wybór określonego sposobu, środka czy celu działania. Podobnie kwestię tę prezentuje S. Nowak, dla którego wartości to określone wizje bądź obrazy przedmiotów, rzeczy czy działań pożądaných, które uznawane są za słuszne, właściwe lub chciane. Wartości-ideały określają ogólne cele, a ich wybór nie zależy tylko od wartości, lecz także od interesów. Niekiedy mówiąc o wartościach obejmuje się tym ogólnym pojęciem zarówno wartości, jak i interesy, jednak można je również postawić naprzeciw siebie. Wartości są wtedy celami uznawanymi za słuszne lub właściwe, wynikającymi z orientacji aksjologicznej. Natomiast interesy stają się celami uznawanymi za korzystne, związanymi z orientacją utylitarną.

Różnice pomiędzy tymi dwiema orientacjami są jednak kwestią stopnia. Jakiś obiekt-cel może być zarazem i wartością, i interesem, ale najciekawsze są sytuacje, gdy jedna cecha wyklucza drugą, tzn., kiedy interes nie jest wartością, a wartość nie jest interesem. Dzieje się tak wtedy, gdy np. człowiek próbuje realizować cele, które uznaje za słuszne, ale dla siebie niekorzystne⁹.

Na system wartości polskiego społeczeństwa wpływają rozmaite czynniki, które M. Ziółkowski porządkuje według kryterium czasowego, uwzględniając wpływ kolejnych epok historycznych aż po teraźniejszość. Zgodnie z tym kryterium daje się wyróżnić następujące grupy czynników: pochodzące z odległej przeszłości – ze społeczeństwa tradycyjnego, przedsocjalistycznego; będące efektem oddziaływania okresu realnego socjalizmu; wywodzące się z historii najbliższej, żywej jeszcze w pamięci i doświadczeniu: historia opozycji demokratycznej, Solidarności, stanu wojennego i uniesienia w momencie zmiany systemu oraz wywodzące się i oddziałujące w teraźniejszości. Ostanía grupa jest w najwyższym stopniu rozległa i wewnętrznie zróżnicowana. Oprócz procesów zachodzących wewnątrz istnieje oddziaływanie wpływów zewnętrznych: systemu światowego i globalizacji, a zwłaszcza procesy imitacji i dyfuzji¹⁰.

Metodologia

Nauki społeczne mają duży problem z jednoznacznym zdefiniowaniem pojęcia wartości. Innym zagadnieniem jest trudność klasyfikacji wartości. Kluczem jest w tej kwestii Biblia i nauka Kościoła o hierarchii i uniwersalności wartości, w szczególności tych najbardziej podstawowych. Rzetelna odpowiedź na pytanie o rozumienie aksjologii w naukach społecznych wymaga określenia jasnego punktu wyjścia i okiełznania granic wyobraźni. Zatem u podstaw podejmowanych tu interpretacji wyników badania leży moje przekonanie o hierarchii wartości, która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym. Innymi słowy, porządek ważności wartości, ich ranga, służy dobru danej społeczności, broniąc dobra wszystkich przed zachłannością jednostek.

⁹ M. Ziółkowski, *Zmiany systemu wartości*, w: J. Wasilewski (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa 2006, s. 145. Zob. także: M. Ziółkowski, *Společno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 18; M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980, s. 18; H. Świda-Ziemba, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1995, s. 9–25; D. Sarzała, *Sztuka dokonywania wyborów*, *Edukacja i dialog* 6 (2007), nr 189, http://www.eid.edu.pl/archiwum/2000,98/marzec,157/sztuka_dokonywania_wyboru,966.html (19.02.2014). O socjologii moralności zob. J. Mariański, *Moralność jako fakt społeczny*, *Socjologia religii* 6 (2008), s. 11–35.

¹⁰ M. Ziółkowski, *Zmiany...*, s. 147. Zob. także: J. Baniak, *Wielostronność spojrzeń na moralność dzisiejszych środowisk i grup społecznych w Polsce*, *Socjologia religii* 6 (2008), s. 8.

Odwołania do niektórych wskazań etyki chrześcijańskiej są interesujące o tyle, o ile chodzi jedynie o zgodność lub niezgodność rzeczywistych postaw wartościujących z tym systemem etycznym, a nie o jego wartość obiektywną. Często nie udaje się powstrzymać od oceny kierunku przemian w świadomości moralnej społeczeństwa, czy jest on korzystny czy niekorzystny. Socjolog nierzadko przywołuje tzw. fakty większościowe, ale zastosowanie zasady większości do stwierdzeń doktrynalnych i etycznych byłoby nieporozumieniem. Wartości i normy moralne mają słuszość lub nie w sensie aksjologicznym i brak tu miejsca na jakieś rozstrzygnięcia większościowe. Do zadań socjologii nie należy badanie ani filozoficznego, ani teologicznego aspektu życia moralnego. Dlatego przedmiotem zainteresowania socjologa nie są zagadnienia słuszości czy niesłuszości wartości i norm moralnych, lecz społeczny mechanizm ich powstawania i funkcjonowania, czyli zewnętrzne wymiary moralności, które dają się zaobserwować i empirycznie opisać. Nie można jednak poprzestać zaledwie na poziomie rejestracji faktów, lecz poszukiwać ich teoretycznego i empirycznego wyjaśnienia. Nie wszystkie linie rozwojowe wartości moralnych można uznać z etycznego punktu widzenia za równie ważne czy dobre, niemniej socjolog powinien powstrzymać się od ich arbitralnego i obiektywnego kwalifikowania w kategoriach dobra czy zła. Oprócz tego powinien próbować jedynie opisywać pewien fragment rzeczywistości społecznej, bez włączania się w nurt tworzenia wartości, jednocześnie rozumiejąc, że moralność (w tym i wartości) nie jest jedynie i wyłącznie czymś tylko społecznym¹¹.

W dalszej części niniejszego artykułu prezentacja i omówienie wyników badań będą bazowały na skrótowo przedstawionym powyższym stanowisku. W szczególności zaś aksjologiczne wybory dokonywane przez zbadanych uczniów liceów z trzech miast w województwie warmińsko-mazurskim będą zestawiane z nauczaniem Kościoła katolickiego (zwłaszcza biblijnym Objawieniem oraz Katechizmem Kościoła Katolickiego).

Ten rodzaj interpretacji badań został wybrany przede wszystkim dlatego, że taki typ analizy pozwala zarazem dokładnie wskazać, w wypadku których wartości wybory licealistów są koherentne z nauczaniem znanym im chociażby z lekcji religii i innych form życia religijnego w ich społecznościach. Z przyjętego punktu widzenia nawet kontestacja katolicyzmu wraz z deklarowanym odrzuceniem wartości w nim zawartych pozwala dokonywać interesujących porównań i weryfikować lub naukowo potwierdzać obiegowe przekonania na temat wyborów aksjologicznych współczesnej młodzieży.

¹¹ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 22–23. Zob. także: idem, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 94–100.

Przekaz wartości w rodzinie w badaniach młodzieży z województwa warmińsko-mazurskiego

Kształtowanie określonych wartości odbywa się w toku procesu wychowania. Podstawowym środowiskiem, które kształtuje system wartości dzieci i młodzieży jest rodzina. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że rodzina jest taką grupą, wspólnotą, w której skupia się kształtowanie wszystkich trzech rodzajów wartości: rodzinnych, społecznych i państwowych¹².

Środowisko rodzinne kształtuje w młodych ludziach pewien system wartości; młodzież najczęściej wskazywała ogólnie na miłość, następnie na: szacunek dla ludzi, moralność, uczciwość, pomoc potrzebującemu, zaradność życiową. Interesującym naświetleniem tej kwestii było wyodrębnienie tych wartości, które – jak się wydaje – nie zostały ukształtowane w środowisku rodzinnym. Stąd też zwrócono uwagę szczególnie na te odpowiedzi, gdzie wyniki choćby raz w którymkolwiek z miast wynoszą zero lub niewiele ponad tę wartość. Okazało się zatem, że rodzina nie wykształca lub słabo wykształca takie wartości, jak: zgoda w rodzinie, sprawiedliwość, szacunek dla pracy, pracowitość i honor.

Młodzież ucząca się w Olsztynie niemal o połowę rzadziej wybierała miłość jako wartość wykształconą w rodzinie. Chłopcy w każdym z miast dwukrotnie rzadziej, przy czym w Ełku trzykrotnie, uczą się w rodzinie szacunku dla ludzi. Olsztyńscy maturzyści najrzadziej doświadczają w życiu rodzinnym takiej wartości, jak dobroć, elbląscy – moralność. Chłopcy w każdym z miast, w porównaniu do odpowiedzi dziewcząt, rzadziej zauważali wartość pomocy potrzebującym, co współgra ze spostrzeżeniem mniejszej wybieralności odpowiedzi: „szacunek do ludzi” w jednym z pozostałych pytań ankiety. Chłopcy mają mniej empatii i odczuwają rzadziej współczucie dla innych w porównaniu do dziewcząt.

Na dwadzieścia dwie kategorie, w które zgrupowano odpowiedzi respondentów w tym otwartym pytaniu, ułożone w skali ogólnej według rangi ważności, odpowiedź: „szczęście rodzinne” znalazła się dopiero na 15 miejscu. Na tę wartość częściej wskazywały dziewczęta niż chłopcy w Olsztynie i Ełku, odwrotnie w Elblągu. W poszczególnych próbach najrzadziej o szczęściu rodzinnym mówiły osoby, których ojcowie legitymowali się wykształceniem zawodowym i niższym. W podziale na pochodzenie społeczne najczęściej takiej odpowiedzi udzielały osoby deklarujące pochodzenie społeczne inteligenckie (Olsztyn) i inne (Elbląg i Ełk). Na szczęście rodzinne częściej wskazywały osoby opisujące swoją sytuację materialną w domu jako przeciętną (Olsztyn) oraz bardzo dobrą (Elbląg i Ełk).

¹² A. Róg, M. Orzechowska, *Wychowanie do wartości*, Edukacja i Dialog 5 (2004), nr 198, http://www.eid.edu.pl/archiwum/2004,102/maj,199/wychowanie_do_wartosci,1619.html (19.02.2014). Testom poddano 213 osób, w tym 133 uczniów liceum i 80 studentów.

Tabela 3

Wartości wykształcone w rodzinie według płci respondentów, w %

Lp.	Wartości wykształcone w rodzinie	Płeć						Razem
		Olsztyn		Elbląg		Ełk		
		K	M	K	M	K	M	
1	miłość	25,4	20,7	47,0	34,9	47,1	49,6	36,5
2	szacunek dla ludzi	28,8	15,6	26,9	15,6	29,4	8,1	22,2
3	dobroć	7,2	6,7	20,1	15,6	31,1	22,8	15,9
4	moralność	24,6	17,3	4,5	11,9	17,6	10,6	14,4
5	odpowiedzialność	8,5	10,1	16,7	15,6	16,0	8,1	12,4
6	uczciwość	16,9	16,2	7,6	8,3	6,7	11,4	11,7
7	pomoc potrzebującemu	12,3	7,8	14,0	9,2	13,4	6,5	11,1
8	zaradność życiowa	11,4	6,7	10,2	12,8	7,6	4,9	9,2
9	godność osobista	9,3	11,2	8,3	10,1	7,6	7,3	9,0
10	prawda	6,4	4,5	11,7	7,3	11,8	9,8	8,5
11	szczerłość	4,7	3,4	7,6	2,8	12,6	13,8	7,0
12	honor	10,2	9,5	1,1	1,8	0,0	4,9	5,0
13	samodzielność	5,5	4,5	2,7	11,0	5,9	2,4	4,9
14	pracowitość	3,8	2,2	3,0	2,8	6,7	5,7	3,8
15	szczęście rodzinne	5,5	3,9	1,9	5,5	2,5	0,8	3,4
16	przywiązanie	1,7	0,6	5,7	5,5	1,7	4,9	3,3
17	spokój	2,5	3,4	1,9	1,8	2,5	7,3	3,0
18	sprawiedliwość	1,7	1,1	5,7	6,4	0,0	0,0	2,7
19	szacunek dla pracy	4,7	4,5	2,7	0,0	0,0	0,0	2,5
20	żadnych/nie wiem	2,1	6,1	1,9	1,8	1,7	0,8	2,5
21	zaufanie	1,3	1,1	2,7	0,9	4,2	2,4	2,0
22	zgoda w rodzinie	0,8	1,1	1,5	1,8	0,0	0,8	1,1
Liczba odpowiedzi		236	179	264	109	119	123	1030

Objaśnienia: K – kobieta, M – mężczyzna

Pytanie było otwarte, kolumny nie sumują się do 100%.

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 4

Wartości wykształcone w rodzinie w zależności od wykształcenia ojca respondentów, w %

Lp.	Wartości wykształcone w rodzinie	Wykształcenie ojca									Razem
		Olsztyn			Elbląg			Ełk			
		W	Ś	Z	W	Ś	Z	W	Ś	Z	
1	miłość	25,7	21,4	21,4	41,8	41,9	46,3	41,7	53,3	46,6	36,5
2	szacunek dla ludzi	22,0	26,2	21,4	21,8	19,4	29,1	19,4	18,9	18,1	22,2
3	dobroć	5,2	5,6	12,2	14,5	20,2	20,9	30,6	27,8	25,0	15,9
4	moralność	23,6	23,0	15,3	3,6	10,9	5,2	19,4	11,1	14,7	14,4
5	odpowiedzialność	9,9	6,3	11,2	13,6	19,4	15,7	8,3	10,0	14,7	12,4
6	uczciwość	14,1	18,3	19,4	7,3	7,0	9,0	16,7	10,0	6,0	11,7
7	pomoc potrzebującemu	12,6	7,9	9,2	11,8	9,3	16,4	8,3	11,1	9,5	11,1
8	zaradność życiowa	10,5	8,7	8,2	11,8	8,5	12,7	11,1	2,2	7,8	9,2
9	godność osobista	9,9	12,7	7,1	15,5	8,5	3,7	11,1	7,8	6,0	9,0
10	prawda	5,8	7,1	3,1	7,3	14,0	9,7	8,3	11,1	11,2	8,5
11	szczerość	3,1	1,6	9,2	3,6	6,2	8,2	16,7	16,7	9,5	7,0
12	honor	10,5	11,1	7,1	1,8	0,8	1,5	2,8	2,2	2,6	5,0
13	samodzielność	5,8	3,2	6,1	5,5	1,6	8,2	5,6	1,1	6,0	4,9
14	pracowitość	4,2	2,4	2,0	2,7	2,3	3,7	5,6	6,7	6,0	3,8
15	szczęście rodzinne	5,8	5,6	2,0	2,7	4,7	1,5	2,8	3,3	0,0	3,4
16	przywiązanie	1,6	0,8	1,0	6,4	4,7	6,0	0,0	6,7	1,7	3,3
17	spokój	3,7	1,6	3,1	3,6	2,3	0,0	5,6	2,2	6,9	3,0
18	sprawiedliwość	2,6	0,8	0,0	6,4	7,8	3,7	0,0	0,0	0,0	2,7
19	szacunek dla pracy	5,2	4,0	4,1	3,6	1,6	0,7	0,0	0,0	0,0	2,5
20	żadnych/nie wiem	2,6	4,0	6,1	1,8	0,8	3,0	2,8	0,0	1,7	2,5
21	zaufanie	0,5	1,6	2,0	1,8	3,1	1,5	2,8	4,4	2,6	2,0
22	zgoda w rodzinie	1,0	1,6	0,0	0,0	2,3	2,2	0,0	0,0	0,9	1,1
Liczba odpowiedzi		191	126	98	110	129	134	36	90	116	1030

Objaśnienia: W – wyższe, Ś – średnie, Z – zawodowe

Pytanie było otwarte, kolumny nie sumują się do 100%.

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 5

Wartości wykształcone w rodzinie w odniesieniu do deklarowanego pochodzenia społecznego respondentów, w %

Lp.	Wartości wykształcone w rodzinie	Pochodzenie społeczne												Razem
		Olsztyn				Elbląg				Ełk				
		int.	rob.	chł.	inne	int.	rob.	chł.	inne	int.	rob.	chł.	inne	
1	miłość	21,2	24,1	15,0	56,5	45,5	47,5	37,5	24,3	56,7	45,9	40,9	55,6	36,5
2	szacunek dla ludzi	24,2	26,7	10,0	17,4	21,8	28,1	25,0	13,5	23,9	15,6	18,2	22,2	22,2
3	dobroć	5,1	9,5	10,0	8,7	19,4	18,7	9,4	24,3	26,9	26,2	25,0	44,4	15,9
4	moralność	26,7	16,4	15,0	4,3	6,7	6,5	12,5	2,7	9,0	18,0	13,6	0,0	14,4
5	odpowiedzialność	10,6	6,9	7,5	8,7	16,4	15,8	18,8	16,2	9,0	9,0	27,3	0,0	12,4
6	uczciwość	16,9	18,1	17,5	4,3	6,1	7,9	15,6	8,1	14,9	9,0	2,3	0,0	11,7
7	pomoc potrzebującemu	13,6	5,2	12,5	0,0	11,5	12,9	9,4	18,9	13,4	7,4	11,4	11,1	11,1
8	zaradność życiowa	10,2	10,3	5,0	4,3	10,3	11,5	9,4	13,5	7,5	4,9	6,8	11,1	9,2
9	godność osobista	9,7	11,2	10,0	8,7	12,1	5,0	12,5	5,4	7,5	5,7	6,8	33,3	9,0
10	prawda	5,9	5,2	5,0	4,3	8,5	11,5	6,3	18,9	11,9	10,7	9,1	11,1	8,5
11	szczerłość	3,4	6,9	2,5	0,0	4,2	9,4	3,1	5,4	11,9	16,4	9,1	0,0	7,0
12	honor	8,9	9,5	17,5	8,7	1,2	0,7	6,3	0,0	3,0	1,6	4,5	0,0	5,0
13	samodzielność	5,5	2,6	7,5	8,7	4,8	4,3	12,5	2,7	3,0	4,1	6,8	0,0	4,9
14	pracowitość	3,0	2,6	7,5	0,0	3,0	3,6	3,1	0,0	1,5	8,2	9,1	0,0	3,8
15	szczęście rodzinne	5,5	6,0	0,0	0,0	3,0	2,2	0,0	8,1	3,0	0,0	2,3	11,1	3,4
16	przywiązanie	0,8	1,7	0,0	4,3	5,5	5,8	12,5	0,0	1,5	4,1	2,3	11,1	3,3
17	spokój	3,4	2,6	2,5	0,0	1,8	2,2	3,1	0,0	4,5	6,6	2,3	0,0	3,0
18	sprawiedliwość	2,1	0,9	0,0	0,0	5,5	6,5	6,3	5,4	0,0	0,0	0,0	0,0	2,7
19	szacunek dla pracy	5,5	3,4	5,0	0,0	3,0	1,4	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	2,5
20	żadnych/nie wiem	2,1	5,2	5,0	13,0	1,8	1,4	0,0	5,4	1,5	0,8	2,3	0,0	2,5
21	zaufanie	0,8	2,6	0,0	0,0	3,0	2,2	0,0	0,0	1,5	4,9	0,0	11,1	2,0
22	zgoda w rodzinie	0,4	1,7	0,0	4,3	0,0	3,6	0,0	2,7	1,5	0,0	0,0	0,0	1,1
Liczba odpowiedzi		236	116	40	23	165	139	32	37	67	122	44	9	1030

Objaśnienia: int. – inteligentkie, rob. – robotnicze, chł. – chłopskie

Pytanie było otwarte, kolumny nie sumują się do 100%.

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 6

**Wartości wykształcone w rodzinie według deklarowanej sytuacji materialnej
w domach respondentów, w%**

Lp.	Wartości wykształcone w rodzinie	Sytuacja materialna w domu												Razem
		Olsztyn				Elbląg				Ełk				
		B.d.	D	P	Z	B.d.	D	P	Z	B.d.	D	P	Z	
1	miłość	23,9	24,5	22,9	0,0	48,1	44,3	39,4	25,0	54,3	51,8	42,5	38,5	36,5
2	szacunek dla ludzi	23,9	21,1	30,1	0,0	19,0	24,5	24,5	37,5	17,1	19,3	17,5	23,1	22,2
3	dobroć	6,0	7,4	7,2	9,1	16,5	21,4	17,0	0,0	25,7	29,8	25,0	15,4	15,9
4	moralność	21,4	24,0	14,5	27,3	5,1	6,3	9,6	0,0	2,9	10,5	25,0	7,7	14,4
5	odpowiedzialność	12,8	7,8	6,0	18,2	17,7	15,1	17,0	25,0	5,7	8,8	18,8	15,4	12,4
6	uczciwość	14,5	17,6	15,7	27,3	7,6	6,3	11,7	0,0	11,4	11,4	5,0	7,7	11,7
7	pomoc potrzebującemu	8,5	11,3	10,8	9,1	10,1	13,0	13,8	12,5	14,3	10,5	6,3	15,4	11,1
8	zaradność życiowa	6,8	9,3	13,3	9,1	12,7	11,5	7,4	25,0	11,4	5,3	6,3	0,0	9,2
9	godność osobista	9,4	11,8	8,4	0,0	15,2	8,3	5,3	0,0	8,6	11,4	2,5	0,0	9,0
10	prawda	6,8	5,4	4,8	0,0	8,9	10,4	10,6	25,0	11,4	10,5	10,0	15,4	8,5
11	szczerłość	2,6	3,4	7,2	9,1	2,5	6,8	7,4	12,5	14,3	14,9	12,5	0,0	7,0
12	honor	8,5	9,8	10,8	18,2	0,0	1,6	2,1	0,0	2,9	1,8	2,5	7,7	5,0
13	samodzielność	4,3	5,4	6,0	0,0	7,6	4,7	3,2	12,5	0,0	3,5	3,8	23,1	4,9
14	pracowitość	2,6	2,5	6,0	0,0	1,3	2,1	5,3	12,5	5,7	6,1	7,5	0,0	3,8
15	szczęście rodzinne	3,4	5,4	6,0	0,0	3,8	3,6	1,1	0,0	2,9	1,8	1,3	0,0	3,4
16	przywiązanie	0,9	1,5	1,2	0,0	8,9	4,7	5,3	0,0	2,9	3,5	3,8	0,0	3,3
17	spokój	1,7	2,9	4,8	0,0	2,5	2,1	1,1	0,0	2,9	4,4	5,0	15,4	3,0
18	sprawiedliwość	1,7	2,0	0,0	0,0	3,8	7,3	5,3	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	2,7
19	szacunek dla pracy	6,8	2,9	4,8	9,1	6,3	0,0	2,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	2,5
20	żadnych/nie wiem	4,3	2,5	6,0	9,1	0,0	2,1	3,2	0,0	0,0	1,8	1,3	0,0	2,5
21	zaufanie	0,9	0,0	4,8	0,0	2,5	2,1	2,1	0,0	5,7	3,5	2,5	0,0	2,0
22	zgoda w rodzinie	0,9	1,5	0,0	0,0	0,0	2,6	1,1	0,0	0,0	0,9	0,0	0,0	1,1
Liczba odpowiedzi		117	204	83	11	79	192	94	8	35	114	80	13	1030

Objaśnienia: B.d. – bardzo dobra, D – dobra, P – przeciętna, Z – zła

Pytanie było otwarte, kolumny nie sumują się do 100%.

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 7

Wartości wykształcone w rodzinie według miejsca zamieszkania respondentów, w %

Lp.	Wartości wykształcone w rodzinie	Miejsce zamieszkania												Razem
		Olsztyn				Elbląg				Ełk				
		W	M.m.	Ś.m.	D.m.	W	M.m.	Ś.m.	D.m.	W	M.m.	Ś.m.	D.m.	
1	miłość	21,0	22,2	29,3	23,2	33,7	54,5	54,3	40,9	44,4	58,5	49,5	0,0	36,5
2	szacunek dla ludzi	16,1	27,8	31,7	22,8	28,9	13,6	24,3	23,3	18,2	12,2	22,2	0,0	22,2
3	dobroć	4,8	11,1	9,8	6,5	10,8	13,6	24,3	21,6	30,3	19,5	25,3	66,7	15,9
4	moralność	21,0	22,2	26,8	20,7	6,0	9,1	8,6	5,7	16,2	14,6	11,1	33,3	14,4
5	odpowiedzialność	12,9	8,3	9,8	8,3	16,9	6,8	15,7	18,8	12,1	12,2	12,1	0,0	12,4
6	uczciwość	16,1	11,1	17,1	17,4	12,0	4,5	4,3	8,0	8,1	14,6	8,1	0,0	11,7
7	pomoc potrzebującemu	6,5	19,4	12,2	9,8	8,4	11,4	14,3	14,2	9,1	17,1	8,1	0,0	11,1
8	godność osobista	16,1	8,3	9,8	9,1	13,3	6,8	10,0	6,8	7,1	4,9	9,1	0,0	9,0
9	prawda	8,1	5,6	7,3	4,7	7,2	11,4	10,0	11,9	9,1	12,2	11,1	33,3	8,5
10	zaradność życiowa	9,7	11,1	7,3	9,4	7,2	13,6	7,1	13,6	5,1	4,9	8,1	0,0	9,2
11	szczerłość	6,5	5,6	2,4	3,6	6,0	6,8	5,7	6,3	14,1	17,1	11,1	0,0	7,0
12	honor	11,3	8,3	17,1	8,7	1,2	2,3	2,9	0,6	1,0	0,0	5,1	0,0	5,0
13	samodzielność	6,5	2,8	4,9	5,1	6,0	4,5	4,3	5,1	4,0	7,3	3,0	0,0	4,9
14	pracowitość	4,8	2,8	0,0	3,3	3,6	0,0	1,4	4,0	10,1	4,9	3,0	0,0	3,8
15	szczęście rodzinne	3,2	2,8	2,4	5,8	1,2	4,5	1,4	4,0	2,0	0,0	2,0	0,0	3,4
16	przywiązanie	1,6	0,0	0,0	1,4	7,2	6,8	7,1	4,0	4,0	0,0	4,0	0,0	3,3
17	spokój	4,8	2,8	0,0	2,9	2,4	2,3	1,4	1,7	6,1	7,3	2,0	33,3	3,0
18	sprawiedliwość	0,0	5,6	0,0	1,4	4,8	9,1	2,9	6,8	0,0	0,0	0,0	0,0	2,7
19	szacunek dla pracy	3,2	2,8	2,4	5,4	3,6	0,0	0,0	2,3	0,0	0,0	0,0	0,0	2,5
20	żadnych/nie wiem	3,2	0,0	0,0	5,1	4,8	2,3	1,4	0,6	1,0	0,0	2,0	0,0	2,5
21	zaufanie	0,0	0,0	0,0	1,8	0,0	4,5	4,3	1,7	3,0	4,9	3,0	0,0	2,0
22	zgoda w rodzinie	0,0	2,8	2,4	0,7	0,0	2,3	1,4	2,3	0,0	0,0	1,0	0,0	1,1
Liczba odpowiedzi		62	36	41	276	83	44	70	176	99	41	99	3	1030

Objaśnienia: W – wieś, M.m. – małe miasto, Ś.m. – średnie miasto, D.m. – duże miasto

Pytanie było otwarte, kolumny nie sumują się do 100%.

Źródło: opracowanie własne.

Środowisko rodzinne wykształca w młodzieży sporo ważnych cech i postaw niezbędnych do współdziałania w społeczeństwie i w późniejszej własnej rodzinie. Szacunek do ludzi, uczciwość oraz postawy charytatywne są jednymi z konstytutywnych w społeczeństwie, zastanawiające może być jednak to, że rodzina, zgodnie z deklaracjami badanych, częściej wykształca w dzieciach zaradność życiową niż szacunek dla pracy. Próba odpowiedzi na to zagadnienie może być opis czynników kształtujących system wartości Polaków prezentowany przez wspomnianego już w uwagach teoretycznych M. Ziółkowskiego, który do czynników wynikających z dawniejszej historii zalicza przede wszystkim tradycyjny system wartości, obejmujący wartości wyraźnie artykułowane i należące także do nie w pełni uświadamianego, głębokiego dziedzictwa kulturowego, czyli tradycyjnej mentalności i charakteru narodowego Polaków. Wymienić tu można silne przywiązanie do wartości narodowych i religijnych, brak poszanowania dla władzy państwowej, która długi czas była władzą obcą, a także szczególnie charakter polskiej wspólnotowości: „romantycznego patriotyzmu”, poświęcenia i walki, symboli oraz wyjątkowych masowych manifestacji i wystąpień. Natomiast znacznie rzadziej natura tej wspólnotowości ma znamiona „pracy organicznej” – codziennego, zespołowego, pragmatycznego, niekiedy nawet rutynowego działania. Wiąże się z tym słabo rozwinięty etos pracy. W polskiej tradycji kulturowej trudno doszukiwać się w stosunku do pracy traktowania jej jako celu samego w sobie, przywileju i źródła poczucia własnej wartości albo okazji do przejawiania się dążeń i dążeń twórczych. Przyczyn tego stanu można upatrywać w szlacheckich tradycjach „klasy próżniaczej”, odziedziczonych częściowo przez inteligencję; również we wpływach etyki katolickiej, która niestety w odróżnieniu od protestantyzmu (przynajmniej do encykliki *Laborem exercens*) zdawała się stawiać rezultat pracy ponad samym jej procesem; wreszcie w historycznym utożsamianiu pracy (zwłaszcza ciężkiej, mozolnej) z pracą chłopa, dla którego była to konieczność życiowa, a nigdy wartość sama w sobie. Drugi rodzaj czynników to z kolei te, które należą do dziedzictwa realnego socjalizmu, czyli swoisty stosunek do władzy państwowej, którą traktowano wprawdzie jako narzuconą, ale od której oczekiwano pewności zatrudnienia, opieki, spełnienia minimalnych potrzeb życiowych i, niezależnie od jednostkowego wysiłku i efektów pracy, przejścia odpowiedzialności za los każdego obywatela. Centralizacja i upaństwowienie wszelkich obszarów życia, brak wolności w życiu publicznym oraz realnej kontroli społecznej nad władzą doprowadził w mnóstwie przypadków do „wyuczonej bezradności” i „uogólnionego zrzeczenia się odpowiedzialności” za państwo i – co może nawet ważniejsze – za własne życie. W rezultacie nastąpiła dalsza degradacja etosu pracy. Praca przestała być już nie tylko wartością autoteliczną, ale także wartością instrumen-

talną, czyli skutecznym środkiem do osiągnięcia innych celów, a tym bardziej godziwego dochodu. W całej gospodarce bardzo słabe były tendencje merytokratyczne. W potocznej świadomości zaszło zerwanie związku między pracą a dochodami i poziomem życia. Zarobki inteligencji były niższe od robotniczych, a stratyfikacja społeczna cechowała się daleko posuniętą dekompozycją czynników statusu (dochodu, władzy i prestiżu). Niedowład systemu organizacji pracy dodatkowo nazbyt często niweczył indywidualne wysiłki i zaangażowanie, a w rezultacie jednostce coraz trudniej przychodziło akceptować sens ciężkiej pracy¹³.

Przekaz wartości w rodzinie w nauczaniu Kościoła

Nauczanie Kościoła postrzega małżeństwo i dom rodzinny jako najbardziej podstawowe i naturalne środowisko, w którym człowiek realizuje zadania wpisane przez Boga w ludzką naturę, uświęcone Jego łaską i zmierza do osiągnięcia celu, którym jest zbawienie. Małżeńska miłość i płodność wyraża absolutną miłość Boga do człowieka – istoty rozumnej i wolnej oraz do całego stworzenia.

Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) podkreśla, że instytucja małżeństwa oraz małżeńska miłość z samej swojej natury nastawione są na rodzenie i wychowywanie potomstwa, „co stanowi jej jakoby szczytowe uwieńczenie” (KKK 1652). Płodność małżeństwa dotyczy także owoców moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego życia, które rodzice w procesie wychowania przekazują swoim dzieciom, jako że są oni dla potomstwa pierwszymi i głównymi wychowawcami (KKK 1653).

Dom rodzinny jest w ten sposób pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego, w której urzeczywistniają się dary wynikające z sakramentu chrztu: przyjmowanie pozostałych sakramentów, dziękczynienie i modlitwa, świątobliwe życie, poświęcenie się dla innych w czynnej miłości. W środowisku domu rodzinnego dziecko uczy się wytrwałości, szacunku do pracy, wzajemnej miłości, wielko-duszości i umiejętności przebaczenia oraz modlitwy i czci należnej Bogu oraz ofiarności (KKK 1657).

Rodzice jako pierwsi są odpowiedzialni za wychowanie swoich dzieci. Wypełniają tę odpowiedzialność przez założenie ogniska rodzinnego – domu rodzinnego, który jest właściwym miejscem kształtowania cnót, w którym panuje czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba. Do zadań

¹³ M. Ziółkowski, *Zmiany...*, s. 147–150. Zob. także: idem, *Spoleczno-kulturowy...*, s. 22–23; A. Miszańska, *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 165–168.

rodziców należy zatem uczenie dzieci podporządkowywania tego, co materialne i instynktowne temu, co wewnętrzne i duchowe. Rodzice mają także obowiązek bycia dobrym przykładem dla swoich dzieci. Umiejętność przyznania się przed potomstwem do swoich błędów pozwala „lepiej kierować dziećmi i je poprawiać: *Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć* (Syr 30,1-2). *A wy, ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je, stosując karcenie i napominanie Pańskie!* (Ef 6,4)” (KKK 2223).

Środowisko domu rodzinnego to także naturalna przestrzeń do wprowadzania dzieci w poczucie solidarności i odpowiedzialności wspólnotowej¹⁴. Stąd też „rodzice powinni uczyć swoje dzieci unikania fałszywych ustępstw i poniżania się, które stanowią zagrożenie dla każdej społeczności ludzkiej (KKK 2224)”.

Wnioski

W nauczaniu Kościoła podkreśla się, że rodzice są pierwszymi wychowawcami swoich dzieci, mają obowiązek wychowania i prawo do wychowania, czyli dla przykładu doboru szkoły. Według Katechizmu rodzice wypełniają ten obowiązek najpierw przez założenie rodziny, w której panuje czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba. Oprócz tego w procesie wychowania rodzice powinni nauczyć dzieci wyrzeczenia, zdrowego osądu, panowania nad sobą. Porównanie odpowiedzi maturzystów w kwestii wartości wykształconych w rodzinie z zacytowanym stanowiskiem Kościoła można odnieść wrażenie, że kościelne nauczanie jest jakoś obecne w domach badanych młodych ludzi. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że pytanie ankietowe odnosiło się wyłącznie do środowiska rodzinnego badanych. W określonym stopniu katechizmowa czułość realizuje się w domu rodzinnym przez miłość, dobroć, szczęście rodzinne, przywiązanie, spokój, zgodę; przebaczenie przez szczerość; szacunek przez szacunek dla ludzi, szacunek dla pracy; wierność przez uczciwość, prawdę, zaufanie; bezinteresowna służba przez pomoc potrzebującemu; wyrzeczenie przez zaradność życiową, samodzielność i pracowitość; zdrowy osąd przez ukształtowaną moralność, sprawiedliwość i odpowiedzialność; panowanie nad sobą przez honor i godność osobistą¹⁵.

Socjologiczne badania wartości, szczególnie systemów wartości młodzieży, pokazują niezbicie, że pomimo silnych przywiązań do tradycyjnych wartości

¹⁴ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012, s. 9.

¹⁵ Idem, *Kryzys moralny...*, s. 305.

maleje wpływ kościelnego oddziaływania na budowanie i kształtowanie systemów aksjologicznych Polaków przez duszpasterstwo czy katechizację szkolną. Mówi się często o kryzysie moralności. Wydaje się, że raczej należałoby mówić o procesie modernizacji lub transformacji wartości, w który powinno się włączyć jak najszerzej rozumiane duszpasterstwo¹⁶. Powyższe wnioski, chociaż pokazują w pewnym stopniu pozytywny – z punktu widzenia nauki Kościoła – obraz deklarowanych wartości, nie są empirycznym dowodem na stabilność, wręcz odwrotnie. Powyższe refleksje są raczej przyczynkiem do krytycznego przyjrzenia się konkretnym działaniom duszpasterskim w zakresie programów duszpasterskich, homiletyki i kaznodziejstwa, katechezy parafialnej, animacji grup parafialnych i przede wszystkim szkolnej katechizacji¹⁷. Deklarowane przez respondentów wartości trzeba widzieć jako pole do pracy niż jako trwałe zasób posiadania, a przedstawione wnioski rozumieć wąsko w kontekście prezentowanego fragmentu badania.

TRANSMISJA POKOLENIOWA – PRZEKAZ WARTOŚCI W RODZINIE W KONTEKŚCIE NAUKI KOŚCIOŁA. INFORMACJA Z BADANIA MŁODZIEŻY Z WOJEWÓDZTWA WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO

(STRESZCZENIE)

W rodzinie realizuje się proces socjalizacji dzieci, przekazywania wartości, transmisji pokoleniowej, poznawania przez nie ról społecznych, umiejętności życia w społeczeństwie – nabywania kompetencji kulturowych, poznania fundamentów kapitału kulturowego, który tworzą idee, wiedza, umiejętności i przedmioty o wartościach kulturowych. Nie zawsze jednak rodzina funkcjonuje w taki sposób, który pozwala na kształtowanie człowieka otwartego, myślącego, umiejącego żyć w społeczeństwie, a więc wyposażać dzieci w odpowiedni kapitał kulturowy, w kompetencje kulturowe. Niektóre rodziny podlegają dysfunkcjom na różnych poziomach. Oprócz najłatwiejszych do wyliczenia dysfunkcji, takich jak: uzależnienia czy bieda, konieczne trzeba wskazać na kurczący się budżet czasu w rodzinach pochłaniany przez pracę zarobkową, nieobecność jednego z rodziców lub zamieszkiwanie z konkubentem rodzica. W ostatnich latach wspólnota czasu rodzinnego została jeszcze zmniejszona przez migrację zarobkową rodziców, szczególnie mocny wpływ na ocenę relacji rodzinnych ma nieobecność matki. Socjologia – jako nauka o społeczeństwie i zachodzących w nim procesach – pomaga zdiagnozować zachodzące zmiany, transformację wartości i wskazać, np. duszpasterstwu potencjalne możliwości współuczestnictwa w formowaniu, szczególnie przez młodych ludzi, systemów wartości opartych na moralnych wskazaniach kościelnego nauczania.

¹⁶ Idem, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 43.

¹⁷ Por. idem, *Przemiany moralności...*, s. 14–17; idem, *Kryzys moralny...*, s. 11–12.

GENERATIONAL TRANSMISSION – TRANSMISSION OF VALUES IN A FAMILY IN THE CONTEXT OF THE CHURCH TEACHING. INFORMATION ON THE RESEARCH OF THE YOUTH FROM WARMIAN-MASURIAN VOIVODESHIP

(SUMMARY)

The family realises a process of children's socialization, transmission of values, generational transmission, learning about their social roles, skills, life in the society - the acquisition of cultural competence, learning the foundations of cultural capital, which consists of ideas, knowledge, skills and items of cultural values that people acquire during their participation in social life. Yet, not always does the family function in a way that allows the formation of a man who is open, thinking, able to live in the society, so as to equip that man in the appropriate cultural capital, in cultural competence. Some families are subject to dysfunctions at various levels. Apart from the easiest to enumerating dysfunctions such as: addictions or poverty, it is crucial to point to the shrinking time budget in families that are absorbed by gainful employment, the absence of one of the parents or living with a cohabitee of a parent. In the recent years, the community of the family time has been even more decreased by the labour migration of parents, and the absence of the mother has a particularly strong impact on the assessment of the family relationships. Sociology, examining the value system, helps to diagnose the changes - the transformation of values - and it aids to indicate, for instance, to the priesthood, the potential opportunities of participating in the formation, particularly by young people, of the systems of values based on the moral indications of the Church teaching.

GENERATIONENÜBERTRAGUNG – VERMITTLUNG DER WERTE IN DER FAMILIE IM KONTEXT DER KIRCHLICHEN LEHRE. BERICHT AUS DER JUGEND-UMFRAGE VON DER WOJEWODSCHAFT ERMLAND-MASUREN

(ZUSAMMENFASSUNG)

In der Familie findet der Prozess der Sozialisierung der Kinder, der Wertevermittlung und der Generationenübertragung statt. Dadurch werden gesellschaftliche Rollen und die Fähigkeit zum Leben in der Gesellschaft erlernt – kulturelle Kompetenzen werden erworben, Fundamente des kulturellen Kapitals kennengelernt, welches auf Ideen, Wissen, Fähigkeiten und Gegenständen kulturellen Wertes basiert. All das erwerben die Menschen im Laufe ihrer Teilnahme am Leben in der Gesellschaft. Die Familie funktioniert jedoch nicht immer auf eine Art und Weise, die die Entwicklung zu einem offenen und denkenden Menschen ermöglicht, der für das Leben in der Gesellschaft vorbereitet ist, d.h. sie sichert ihm nicht immer das entsprechende Kulturkapital, die kulturellen Kompetenzen. Manche Familien unterliegen Dysfunktionen auf verschiedenen Ebenen. Neben den geläufigsten Dysfunktionen wie z.B. Abhängigkeiten oder Armut muss unbedingt auf das schrumpfende Zeitbudget in den Familien hingewiesen werden, das durch die Erwerbstätigkeit bedingt ist, als auch auf die Abwesenheit eines Elternteils oder das Leben mit dem Lebensgefährten der Mutter oder des Vaters. In den letzten Jahren ist die gemeinsame Familienzeit durch die Arbeitsmigration der Eltern kürzer geworden, insbesondere wird die Beurteilung der Familienverhältnisse durch die Abwesenheit der Mutter geprägt. Die Soziologie untersucht das Wertesystem und hilft die Veränderungen – die Veränderung der Werte - zu diagnostizieren – und darauf hinzuweisen, z.B. im Fall der Seelsorger, wo die potenziellen Möglichkeiten der aktiven Beteiligung am Gestalten der an Moralempfehlungen der kirchlichen Lehre orientierten Wertesysteme v.a. für junge Menschen liegen.

Anna Zellma
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Współpraca policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży – możliwość czy utopia?

Słowa kluczowe: cyberprzemoc, policja, rodzina, dzieci, młodzież, nieletni, profilaktyka, współpraca, wychowanie, edukacja, nowe technologie informacyjno-komunikacyjne.

Keywords: cyberviolence, the police, the family, children, teenagers, minors, prevention, cooperation, upbringing, education, new information technology.

Schlüsselworte: Cybergewalt, Polizei, Familie, Kinder, Jugendliche, Minderjährige, Prophylaxe, Zusammenarbeit, Erziehung, Bildung, neue Informations- und Kommunikationstechnologien.

Od kilku lat w Polsce wrasta zainteresowanie zjawiskiem cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. Poza analizą tego zjawiska w monografiach, czasopiśmie i publikacjach zbiorowych¹, konstruowane są i wdrażane w szkołach programy profilaktyczne². Określają one działania szkoły w zakresie systemowych rozwiązań dotyczących wspomagania uczniów w radzeniu sobie z trudnościami, jakie zagrażają prawidłowemu rozwojowi i zdrowemu życiu. Wiele uwagi

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Anna Zellma, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, anna.zellma@uwm.edu.pl.

¹ Zob. np. J. Bednarek, *Cyberagresja nowym i groźnym patologicznym procesem*, w: A. Rejzner (red.), *Systemowe rozwiązywanie problemu przemocy i agresji w szkole*, Warszawa 2011, s. 167–176; R.M. Kowalski, S.P. Limber, P.W. Agatson, *Cyberprzemoc wśród dzieci i młodzieży*, przekł. A. Wicher, Kraków 2010; D. Macander, *Nauczyciel i uczeń w obliczu cyberprzemocy*, *Głos Pedagogiczny* 30 (2011), s. 22–24; J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbulling jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków 2012; D. Sarzała, *Cyberagresja – nowe wyzwanie dla edukacji i wychowania*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 18 (2009), s. 225–240.

² Zob. o tym np. w: D. Modrzejewska, R. Szczepanik, J. Wawrzyniak (red.), *Kompleksowe podejście w działaniach profilaktycznych*, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, Łódź 2008, s. 208–216; M. Nowak, *Stop cyberprzemocy! – (Dobra praktyka)*, *Meritum* 2 (2010), s. 42–45.

poświęca się ograniczaniu i likwidowaniu czynników jednostkowych, rodzinnych, rówieśniczych, szkolnych i środowiskowych ryzyka oraz sprzyjających prawidłowemu rozwojowi. Wśród tych zagadnień znajdują się kwestie związane z cyberprzemocą. Media elektroniczne są bowiem nie tylko źródłem informacji i narzędziem komunikowania się osób, ale także sprzyjają aktom przemocy wśród dzieci i młodzieży. Stąd też młode pokolenie potrzebuje pomocy w odpowiedzialnym korzystaniu z Internetu i telefonu komórkowego. Oczywiście wydaje się, że pierwszym i podstawowym środowiskiem przeciwdziałania cyberprzemocy jest rodzina. Wywiera ona istotny wpływ na zachowanie się dzieci i młodzieży oraz na sposób korzystania z Internetu i telefonu komórkowego. Powszechnie jednak rodzice postrzegani są jako wychowawcy, którzy napotykać na liczne problemy w zakresie wspierania dzieci w mądrym i odpowiedzialnym korzystaniu z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Sami zatem rodzice potrzebują pomocy w zakresie przeciwdziałania cyberprzemocy wśród młodego pokolenia.

Spośród różnych form wsparcia udzielanego rodzinie, istotną rolę spełnia współpraca z podmiotami odpowiedzialnymi nie tylko za edukację i wychowanie młodego pokolenia, ale również za utrzymanie bezpieczeństwa i porządku publicznego. Do tej grupy zalicza się policję jako organ wykonawczy władz państwowych i samorządowych, odpowiedzialny za ochronę bezpieczeństwa, spokoju i porządku publicznego³. Funkcjonariusze policji pilnują przestrzegania prawa i ścigają przestępców, zapewniają obywatelom ochronę i pomoc w sytuacjach kryzysowych oraz przeciwdziałają przestępczości⁴. Uczestniczą również w różnego rodzaju inicjatywach zwalczania przestępczości w sieci internetowej. Coraz częściej funkcjonariusze policji angażują się w działania, które mają na celu przeciwdziałanie cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży⁵.

Przedmiotem niniejszych analiz będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytania postawione w tytule. Sugerują one dwa zasadnicze zagadnienia. Pierwsze dotyczy możliwości współpracy policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. Drugie zagadnienie natomiast wiąże się z zamiarem, który wydaje się niemożliwy do realizacji. Mając to na uwadze, zostanie wyjaśnione pojęcie „cyberprzemoc” oraz krótko scharakteryzowane zjawisko cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. W tym kontekście zwróci się uwagę na konkretne formy współpracy policji z rodziną oraz związane z tym ograniczenia prawne, organizacyjne i społeczne.

³ Por. E. Wiszowaty, *Etyka policji. Między prawem, moralnością i skutecznością*, Warszawa 2011, s. 55.

⁴ Ibidem.

⁵ Do takich wniosków prowadzą m.in. informacje zamieszczane w prasie lokalnej.

Wyjaśnienie pojęcia „cyberprzemoc”

Pojęcie „cyberprzemoc” pochodzi od angielskiego słowa „cyberbullying”. W polskiej literaturze pedagogicznej, socjologicznej i w dokumentach publicznych pojęcie to pojawiło się na przełomie XX i XXI w. – wraz z rozpowszechnianiem się technologii informacyjnych i komunikacyjnych⁶. Zostało ono rozpowszechniane przez Fundację „Dzieci Niczyje”, która w ramach programu „Dziecko w Sieci” zajmuje się m.in. problemem agresji w sieci⁷. Obecnie „cyberprzemoc” bywa zastępowana takimi wyrażeniami, jak: „cyberbullying”, „cybermobbing”, „e-mobbing”, „przemoc internetowa”, „przemoc elektroniczna”, „cybernękanie”, cyberprześladowanie”, „agresja elektroniczna”, co prowadzi do braku jasności pojęciowej i utrudnia prowadzenie rzetelnej, pogłębionej debaty na temat działań profilaktycznych i interwencyjnych⁸.

W ogólnym rozumieniu pojęcie „cyberprzemoc” utożsamiane jest z aktami agresji i przemocy stosowanymi za pomocą technologii informacyjnych i komunikacyjnych. Tego rodzaju zachowania łączy się przede wszystkim z przemocą rówieśniczą, typową dla dzieci i młodzieży⁹. Sporadycznie też badacze nie stawiają ograniczeń wiekowych, słusznie używając pojęcia „cyberprzemoc” także w odniesieniu do aktów przemocy internetowej lub elektronicznej, które stosują osoby dorosłe¹⁰. Zjawisko to dotyczy bowiem wszystkich grup wiekowych.

Współcześnie polscy badacze w definiowaniu pojęcia „cyberprzemoc” odwołują się do dwóch angielskich słów: „cyber” i „bully”¹¹. Pierwszy wyraz

⁶ Można sądzić, że z powodu dynamicznego rozwoju Internetu i telefonii komórkowej oraz coraz szerszego wykorzystania tych narzędzi przez młode pokolenie, problem przemocy rówieśniczej z użyciem Internetu lub telefonów komórkowych będzie narastał. Zob. szerzej o tym np. w: J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, s. 39 i nn.

⁷ Zob. <http://dzieckowsieci.fdn.pl/> (20.01.2014).

⁸ Pisz o tym np. I. Uflik-Jaworska, *Cyberprzemoc czy cybermobbing? Kontrowersje terminologiczne i charakterystyka zjawiska*, w: B. Szmigielska (red.), *Psychologiczne konteksty Internetu*, Kraków 2009, s. 197–215; idem, *Cyberbullying, cyberprzemoc czy cybermobbing?*, w: D. Bis, A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, s. 491–500.

⁹ Zob. np. K. Słomka-Michalak, *Cyberprzemoc: przegląd badań*, w: Z. Bartkiewicz, A. Węgliński, A. Lewicka (red.), *Powinności i kompetencje w wychowaniu osób niedostosowanych społecznie*, Lublin 2010, s. 113–118; A. Zieja, *Cyberprzemoc” jako zagrożenie dla współczesnej młodzieży – w kontekście adolescencji norm społecznych*, w: I. Pufal-Struzik (red.), *Młodzież a patologie i zagrożenia społeczne*, Kielce 2011, s. 73–81.

¹⁰ W publikacjach z dziedziny prawa na określenie zjawiska agresji elektronicznej wśród osób dorosłych (sprawców i ofiar) coraz częściej stosuje się pojęcie „cyberstalking”, które z języka angielskiego oznacza cyberprześladowanie. Zob. więcej o tym np. w: J. Groth, *Cyberstalking – perspektywa psychologiczna*, Forum Oświatowe 2 (2010), s. 85–98; B. Hołyst, *Psychologia kryminalistyczna*, Warszawa 2004, s. 628; J. Kosińska, *Prawnokarna problematyka stalkingu*, Prokuratura i Prawo 10 (2008), s. 33; J. Plis, *Cybertalking. Podstawowe problemy prawnokarnej ochrony*, w: S. Bębas, J. Plis, J. Bednarek (red.), *Patologie w cyberswiecie*, Radom 2012, s. 350.

¹¹ Zob. np. S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, Toruń 2013, s. 52 i nn; K. Słomka-Michalak, *Cyberprzemoc: przegląd badań*, s. 113–118.

oznacza komputerowe lub elektroniczne sterowanie. Drugi natomiast wskazuje na brutalność, terroryzowanie, nękanie, znęcanie się nad słabszymi¹². Na podstawie znaczenia wyżej przywołanych wyrazów badacze twierdzą, że pojęcie „cyberprzemoc” określa złożone zjawisko, obejmujące wiele różnych zachowań z wykorzystaniem Internetu i telefonii komórkowej¹³. Tę szeroką definicję próbuje się doprecyzować, zwłaszcza w naukach społecznych. Badacze nie są jednak zgodni co do zakresu znaczeniowego „cyberprzemocy”. Stąd też, pisząc często o tym samym zjawisku, posługują się różnymi pojęciami, jak również używają takich samych terminów w odniesieniu do różnych form agresji elektronicznej¹⁴.

Pomijając szczegółowy przegląd różnych definicji „cyberprzemocy”, na potrzeby niniejszego tekstu można przyjąć określenia zaproponowane przez pedagogów. W literaturze pedagogicznej zwykle pojęcie „cyberprzemoc” wskazuje na rodzaj agresywnego, celowego, świadomego, powtarzalnego i długotrwałego zachowania jednostki lub grupy osób wobec słabszej fizycznie lub psychicznie ofiary, z użyciem elektronicznych form kontaktu¹⁵. Zarówno sprawca, jak i ofiara należą do tej samej grupy społecznej. Tak ogólnie określone działania online są różnicowane. Wymagają zatem uszczegółowienia w odniesieniu do grupy dzieci i młodzieży.

Zjawisko cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży

Cyberprzemoc stanowi wyjątkowo niebezpieczne zjawisko społeczne. W ostatnich latach ta forma agresji stała się powszechna wśród dzieci i młodzieży. Występuje ona w postaci świadomego, powtarzanego oczerniania, wyszydzania, kompromitowania rówieśników, grożenia, prześladowania, zastraszania za pośrednictwem technologii informacyjno-komunikacyjnych (głównie Internetu i telefonu komórkowego). Stąd też zwykle wyodrębnia się: 1) przemoc werbalną w sieci, która przybiera formę wulgarnego wyzywania, poniżania, ośmieszania, straszenia, szantażowania, przesyłania nieprzyjemnych (ośmieszających, agresywnych, zastraszających) wiadomości do ofiary, agresywnej wymiany zdań (tzw. flamingu) w grupie dyskusyjnej lub w pokojach czatowych; 2) reje-

¹² S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, s. 52 i nn.

¹³ Zob. np. ibidem; J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying...*, s. 119–138, 157–162.

¹⁴ Zob. więcej o tym w: S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, s. 52 i nn; J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying...*, s. 119–138, 157–162.

¹⁵ Zob. np. S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, s. 51–55; por. P.K. Smith, J. Mahdavi, M. Carvalho, S. Fisher, S. Russell, N. Tippet, *Cyberbullying: Its nature and impact in secondary school pupils*, *The Journal of Child Psychology and Psychiatry* 49 (2008), no 4, pp. 376–377.

strowanie filmów i zdjęć dziecka lub nastolatka wbrew jego woli, a następnie upublicznianie w sieci; 3) publikowanie w sieci prywatnych materiałów (np. zapisów rozmów, listów, zdjęć) nieletniej ofiary i informacji ośmieszających ją, które sprawca wykradł z komputera lub telefonu ofiary, lub wszedł w ich posiadanie, gdy przyjaźnił się z ofiarą; 4) kradzież tożsamości dziecka lub nastolatka poprzez podszywanie się w sieci pod ofiarę; 5) wykluczenie polegające na celowym usunięciu z listy kontaktów internetowych (np. na portalu społecznościowym) lub niedopuszczanie do niej danej osoby¹⁶. Oprócz tego rodzaju form cyberprzemocy wymienia się: inwigilację ofiary w sieci i nękanie jej niechcianymi komunikatami, prowokowanie lub atakowanie ofiary oraz dokumentowanie zdarzenia za pomocą filmu lub zdjęć, a następnie rozpowszechnianie kompromitujących materiałów w Internecie¹⁷. Za równie niebezpieczną, jak wyżej wymienione formy, uznaje się agresję techniczną związaną z niszczeniem należącego do ofiary sprzętu komputerowego czy oprogramowania lub infrastruktury informatycznej (np. stron internetowych, blogów). Sprawca zazwyczaj rozsyła wirusy komputerowe, włamuje się do komputera ofiary czy też automatycznie wysyła do ofiary ogromną liczbę poczty elektronicznej, blokując jego system komputerowy¹⁸.

Osoby nieletnie, dopuszczające się wyżej wymienionych form cyberprzemocy¹⁹ zwykle korzystają nie tylko z komputera, ale również z telefonów komórkowych wyposażonych w dostęp do Internetu. Co ważne, posługują się takimi narzędziami, jak: e-maile, komunikatory internetowe (np. gadu gadu, skype), portale i serwisy społecznościowe (np. facebook), blogi, grupy dyskusyjne, czatromy²⁰. Narzędzia te służą sprawcom m.in. do prześladowania, zastraszania, nękania, wyśmiewania innych. Agresorzy przez dłuższy czas prześladują i dręczą swoje ofiary, tworzą specjalne strony internetowe²¹. Niejednokrotnie też, jak już wyżej zauważono, sprawcy cyberprzemocy podszywają się w sieci pod kogoś wbrew jego woli. Ofiary natomiast nie potrafią się bronić, czują bowiem, że sprawca ma nad nimi przewagę fizyczną lub psychiczną²².

U podłoża wyżej wymienionych zachowań dzieci i młodzieży znajdują się przyczyny indywidualne i sytuacyjne. Wiążą się one nie tylko z właściwościami osobowymi dzieci i młodzieży, ale także z przemianami okresu dojrzewania,

¹⁶ Zob. więcej o tym np. w: J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbulling...*, s. 119–138.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zachowanie to nosi znamiona tzw. *bombingu*. Zob. ibidem.

¹⁹ Osoby te określane są w literaturze pojęciem „stalker” lub „cybermobber”. Zob. np. J. Groth, *Cyberstalking – perspektywa psychologiczna*, Forum Oświatowe 2 (2010), s. 85–98.

²⁰ S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, s. 51–66.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

skłonnością do działania pod wpływem impulsu i niemal nieograniczonym, pozbawionym kontroli ze strony osób dorosłych, dostępem do nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych²³. Ujawnieniu się i eskalacji cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży sprzyja m.in. niski poziom empatii, skłonność do prowokowania innych osób i pozornie niewinnych żartów, brak zainteresowania ze strony rodziców i opiekunów, niekontrolowany przez dorosłych dostęp do Internetu i telefonu komórkowego, tendencja do podkreślania swojej niezależności, chęć imponowania, akceptacji i wyróżnienia się na tle grupy rówieśniczej, nieumiejętność prowadzenia refleksji nad własnym zachowaniem²⁴. Poza tym zachowania charakterystyczne dla agresji elektronicznej nie tylko mają swoje źródło w relacjach z rówieśnikami, ale także z rodzicami i nauczycielami²⁵. Coraz częściej też stosowanie cyberprzemocy wobec kolegów i koleżanek staje się formą dobrej zabawy i spędzania wolnego czasu. Również charakterystyczna dla okresu dorastania skłonność do prowokowania innych, przekraczania zasad moralnych, odreagowania frustracji, pozyskania uwagi otoczenia czy chęć odwetu za doznane upokorzenia, sprzyjają występowaniu cyberprzemocy w grupie uczniów gimnazjum²⁶. Zatem przyczyny te są zróżnicowane.

Warto zauważyć, że cyberprzemoc wśród dzieci i młodzieży może stanowić kontynuację przemocy stosowanej w realnym świecie. Ma ona charakter częstej lub okazjonalnej wiktylizacji. Wyróżnia się jednak od innych form przemocy. Z uwagi na częstotliwość i charakter, jej negatywne skutki mogą być większe niż w przypadku przemocy, agresji i mobbingu²⁷. W sposób szczególny cyberprzemoc cechuje: przekraczanie granic „czasu i miejsca”, permanentna dostępność ofiary, potencjalna anonimowość sprawcy utrudniająca jego wykrycie, działanie sprawcy w ukryciu, pozostawianie ofiary w nieświadomości bycia w roli osoby nękanego oraz nierównowaga sił wynikająca z większych kompetencji sprawcy w zakresie obsługi nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych²⁸. Ofiara nie ma miejsca, w którym czuje się bezpieczna. W początkowym etapie aktów agresji elektronicznej doświadcza trudności w ustaleniu tożsamości sprawcy (np. czy jest to chłopak, czy dziewczyna, kolega czy wróg, ktoś znajomy czy obcy, osoba z klasy czy z innej grupy rówieśniczej) oraz liczby

²³ Ibidem, s. 66–70.

²⁴ Ibidem.

²⁵ S. Kozak, *Patologie komunikowania w Internecie. Zagrożenia i skutki dla dzieci i młodzieży*, Warszawa 2011, s. 165.

²⁶ Do takich wniosków prowadzą badania realizowane w różnych grupach uczniów. Zob. np. *Bezpieczeństwo dzieci w internecie. Raport z badań jakościowych i ilościowych*, <http://fdn.pl/badania-fdn> (7.01.2014).

²⁷ S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, s. 70–74.

²⁸ J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbulling...*, s. 119–156.

osób, które ją prześladują²⁹. Sprawca natomiast, posługując się komunikatorami internetowymi nie musi znajdować się w fizycznej bliskości ofiary o tej samej porze³⁰. Zwykle agresor atakuje ofiarę w sposób świadomy i celowy, raniąc jej uczucia nawet w miejscu tradycyjnie postrzeganym jako bezpieczne (np. w domu rodzinnym, na terenie szkoły). Powtarzalność tych zachowań wynika z cech samego materiału zamieszczonego w Internecie. Materiał ten może być wielokrotnie kopiowany i rozsyłany przez sprawcę i innych użytkowników Internetu, albo raz zamieszczony bywa długotrwale obecny w sieci³¹. W ten sposób obraźliwe lub ośmieszające osobę wiktyimizowaną komunikaty trafiają do dużej liczby odbiorców. Ofiara nie ma możliwości sprawdzenia, kto z jej znajomych zapoznał się z materiałem rozpowszechnianym w Internecie, co staje się dla niej źródłem większego cierpienia. W ten sposób sprawca podkreśla swoją dominację. Nie widząc bezpośrednio cierpień ofiary, agresor jest pozbawiony współczucia i empatii, które mogłyby zredukować działania agresywne³².

Celem wyżej wymienionych działań, jakie podejmują agresorzy, jest zdyskredytowanie konkretnych osób lub grup, a nawet całych społeczności. Coraz częściej, jak wynika z badań³³, sprawcy cyberprzemocy adresowanej do nieletnich zazwyczaj pochodzą ze środowiska szkolnego ofiary. W grupie agresorów są zarówno chłopcy, jak i dziewczęta³⁴. Stosując agresję elektroniczną, sprawcy zwykle nie są świadomi możliwych konsekwencji prawnych. Z kolei ofiara, niezależnie od płci, odczuwa np. lęk, osamotnienie, odrzucenie, wstyd, bezsilność, brak przynależności do grupy rówieśniczej i akceptacji, spadek samooceny, brak zaufania, a także złość, irytację i rozpacz³⁵. Czuje się też nieszczyśliwa. Na sposób przeżywania ataków ze strony agresora nieznaczny wpływ ma płeć ofiary. Jak pokazują badania empiryczne, bezradne i obojętne reakcje są typowe dla dziewcząt, a rewanżowe i obojętne dla chłopców³⁶. Niezależnie od płci

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Zob. o tym w: *ibidem*.

³⁴ Dotychczasowe badania prowadzone na temat cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży w różnych krajach (np. w Austrii, Turcji, USA, Polsce) nie dają jednoznacznych wyników dotyczących różnic płciowych w zaangażowaniu w cyberprzemoc czy też w jej doświadczanie. Zob. więcej o tym np. w: *ibidem*; A. Bassam, K. Piwowarska, *Cyberprzemoc w życiu młodzieży ponadgimnazjalnej: komunikat z badań*, w: A. Bassam, K. Czerwiński, D. Wosik (red.), *Internet w psychologii*, Toruń 2011, s. 160–180; J. Pyżalski, *Polscy nauczyciele i uczniowie a agresja elektroniczna – zarys teoretyczny i najnowsze wyniki badań*, w: M. Jędrzejko, D. Sarzała, *Człowiek i uzależnienia*, Pułtusk–Warszawa 2010, s. 117–140.

³⁵ S. Bębas, *Patologie społeczne w sieci*, s. 74–78.

³⁶ Zob. np. *Bezpieczeństwo dzieci w internecie. Raport z badań jakościowych i ilościowych*, s. 3 i nn; A. Latos, *Zjawisko przemocy rówieśniczej z wykorzystaniem nowych technologii informacyjnych*, http://edunet.tarnow.pl/res/edunet_portal/przemoc_r_wie_nicza_z_wykorzystaniem_nowych_tehnologii_informacyjnych.pdf (7.02.2014).

często ofiara sama zaczyna izolować się od rówieśników, doświadcza stanów typowych dla depresji dziecięcej i ma myśli samobójcze.

Coraz częściej wśród nieletnich, zwłaszcza adolescentów występują sprawco-ofiary cyberprzemocy. Są to osoby, które doświadczenia agresji elektronicznej ze strony rówieśników i równocześnie sami podejmują tego rodzaju działania wobec innych osób³⁷. W grupie tej występują zarówno chłopcy, jak i dziewczęta. Często są to osoby wiktyimizowane w szkole, które za pomocą nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych podejmują działania o charakterze zemsty i odwetu w środowisku online. Prawdopodobnie ta – jak pokazują badania – częściej dotyczy chłopców³⁸.

Doświadczając różnych form cyberprzemocy, dzieci i młodzież rzadko zwracają się o pomoc do rodziców, nauczycieli i innych osób dorosłych. Fakt bycia wiktyimizowanym wywołuje emocje o ujemnym charakterze, a milczenie na temat doznawanych cierpień prowadzi do samoobwiniania się i poczucia bezradności³⁹. Jest to tym bardziej niepokojące, że długotrwały przebieg cyberprzemocy może skutkować zaburzeniami psychicznymi i prowadzić do prób samobójczych⁴⁰. Perspektywa ta implikuje potrzebę podejmowania działań, które uświadomią rodzicom wielorakie skutki fizyczne i psychiczne cyberprzemocy oraz pomogą im w przeciwdziałaniu atakom agresji elektronicznej wśród dzieci i młodzieży.

Zakres możliwości współpracy policji z rodziną

Przeciwdziałanie cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży stanowi część programu prewencyjnego policji⁴¹. W ramach tego programu zwraca się uwagę na zapewnienie bezpieczeństwa osobom nieletnim i małoletnim. To priorytetowe zadanie policja realizuje nie tylko przez wykrywanie sprawców czynów zabronionych prawem, ale również poprzez inicjatywy o charakterze profilaktycznym. Coraz częściej funkcjonariusze policji podejmują działania na rzecz podnoszenia świadomości społecznej w zakresie zagrożeń związanych z korzystaniem z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych⁴². Oprócz informacji zamiesz-

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Zob. np. http://www.kujawsko-pomorska.policja.gov.pl/_portal/13347386234f8e7ebf39c6d/Szkolenie_w_ramach_programu_%22safeNET%22.html (4.02.2014); <http://www.radom24.pl/arttykul/czytaj/16243> (4.02.2014).

⁴² Zob. np. *ibidem*.

czanych na stronach internetowych komendy policji (np. miejskiej, powiatowej), funkcjonariusze uczestniczą w spotkaniach i prelekcjach organizowanych dla dzieci i młodzieży – w związku z realizacją programu profilaktycznego szkoły⁴³. Inicjują też działania adresowane głównie do rodziców, opiekunów, pedagogów szkolnych i wychowawców. Działania te, jak wynika z analizy dostępnej literatury i wpisów na stronach internetowych policji, są jednak sporadyczne⁴⁴. Warto zatem wskazać na konkretne formy, które zasługują na uwagę w pracy prewencyjnej funkcjonariuszy policji.

Za priorytetowe należy uznać cykliczne spotkania o charakterze informacyjnym, których celem jest pedagogizacja rodziców w zakresie przeciwdziałania cyberprzemocy. Należą one do tradycyjnych, zbiorowych form współpracy. Tematyka tych spotkań wykracza poza kompetencje zawodowe i możliwości nauczycieli. Podczas tego rodzaju spotkań mogłaby mieć miejsce prelekcja połączona z pogadanką tematyczną⁴⁵. Funkcjonariusz policji występowałby tu zarówno w roli stróża prawa, jak też eksperta. Rodzice mieliby okazję dowiedzieć się: na czym polega cyberprzemoc, jak ją rozpoznać, jakie są jej przyczyny i skutki, co należy zrobić, aby zapobiegać cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. Zagadnienia te warto wzbogacić o wyjaśnienie pojęć „osoba nieletnia” i „czyn karalny” wraz z podaniem przykładów np. znieważenia, zniesławienia kolegi lub koleżanki w Internecie. Niemniej istotne wydaje się również omówienie zagadnienia naruszenia dóbr osobistych, zasad odpowiedzialności prawnej nieletnich za czyny związane z przestępczością internetową. Z tym wiąże się potrzeba uświadomienia rodzicom, że dziecko, które ukończyło 13 lat, weszło już w okres odpowiedzialności karnej i samo ponosi odpowiedzialność za swoje zachowanie. Zagadnienia te warto wzbogacić o omówienie: aspektów ochrony wizerunku i dóbr użytkowników nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Kończącą część każdego spotkania należałoby poświęcić na pytania stawiane przez rodziców. Zadaniem funkcjonariusza policji byłoby udzielenie konkretnych odpowiedzi. W ten sposób rodzice mogliby pozyskać większą świadomość zagrożeń, poszerzyć wiedzę na temat skutków prawnych i sposobów przeciwdziałania cyberprzemocy oraz znaleźć odpowiedź na nurtujące ich pytania. Odpowiednim czasem do spotkań tematycznych poświęconych agresji elektronicznej mogłyby być zebrania dla rodziców⁴⁶, podczas których funkcjonariusz policji omawia zagadnienia z tym związane.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Zob. np. <http://www.gazetakaszubska.pl/46419/policjanci-spotkali-sie-z-rodzicami-gimnazjalistow> (7.02.2014).

⁴⁵ M. Banasiak, *Współpraca rodziców ze szkołą w kontekście reform edukacji w Polsce*, Toruń 2013, s. 50–51.

⁴⁶ Ibidem.

W celu zmotywowania rodziców do aktywnego udziału w tego rodzaju spotkaniach warto prelekcję wzbogacić o projekcję krótkich filmów edukacyjnych na temat cyberprzemocy, których zakończenie miałyby dwie formy: dobrą i złą. Taki materiał stanowiłby podstawę do zainicjowania dyskusji w gronie rodziców i wspólnego wyciągnięcia wniosków dotyczących przeciwdziałania zagrożeniom wśród młodych użytkowników nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Pozwoliłby uświadomić rodzicom ważną rolę, jaką spełniają w wychowaniu dzieci do odpowiedzialnego korzystania z Internetu i telefonu komórkowego.

Istotne znaczenie mogą mieć również zajęcia prowadzone przez funkcjonariuszy policji (np. przez psychologów policyjnych, policjantów z prewencji kryminalnej) w formie warsztatów dla rodziców. Obejmowałyby one cykl spotkań poświęconych przeciwdziałaniu cyberprzemocy. Podczas tych zajęć rodzice są aktywnymi i twórczymi uczestnikami. Nie tylko słuchają prelekcji funkcjonariusza policji, ale również uczestniczą w moderowanej przez niego dyskusji. Poza tym w przyjaznej atmosferze odgrywają role związane z byciem ofiarą i sprawcą cyberprzemocy, uczą się rozpoznawać symptomy zachowań ofiary i sprawcy oraz poszukują wspólnych, konstruktywnych rozwiązań. Podczas warsztatów funkcjonariusze policji mogą też zwrócić uwagę rodziców na problemy związane z publikowaniem zdjęć czy też filmów nagranych przez dzieci i młodzież za pomocą telefonów komórkowych, które następnie, bez zgody zainteresowanego, są rozpowszechniane w Internecie (np. na portalach społecznościowych). Wszystkie wymienione działania sprzyjałyby edukacji prawnej i wiktymologicznej rodziców, przez co wyraźnie wzrastałaby ich świadomość skali niebezpieczeństw związanych z korzystaniem z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych.

W tym miejscu warto wspomnieć o rzetelnie opracowanych i prezentowanych przez funkcjonariuszy policji na spotkaniach z rodzicami materiałach zawierających nie tylko opis form krzywdzenia dzieci w sieci, ale także informacje, do kogo należy zwrócić się w celu uzyskania pomocy, jeśli dziecko będzie krzywdzone, prześladowane i nękanie przez rówieśników za pomocą nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych czy też kiedy i w jaki sposób o zdarzeniach informować policję. Godna uwagi jest tu działalność *Helpline Polska*⁴⁷ (zwłaszcza program *Pomoc w NET*⁴⁸ i *Dziecko w Sieci*⁴⁹) oraz *Fundacji Dzieci Niczyje*⁵⁰. Organizacje te przekazują rodzicom informacje o zagro-

⁴⁷ Zob. więcej o tym np. w: <http://helpline.org.pl/o-nas> (4.02.2014); por. W. Sobierajska, *Cyberprzemoc w doświadczeniach Helpline.org.pl*, *Cyberprzemoc* 8 (2009), nr 1, s. 141–149.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Zob. <http://dziekowsieci.fdn.pl/materialy-edukacyjne-programu-dziecko-w-sieci> (4.02.2014).

⁵⁰ Zob. <http://fdn.pl/> (4.02.2014).

zeniach, doradzają w sprawach przeciwdziałania tym zagrożeniom oraz w zakresie możliwości postępowania w sytuacjach, gdy dziecko zostało skrzywdzone przy użyciu nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. W celu skutecznego zapobiegania cyberprzemocy funkcjonariusze policji powinni podczas prelekcji przekazywać rodzicom rzetelne informacje na temat materiałów drukowanych, poradników dostępnych w formie online, kursów e-learningowych⁵¹ oraz sposobów nawiązania kontaktu z organizacjami zajmującymi się przeciwdziałaniem cyberprzemocy. Poza tym, zarówno funkcjonariusze policji, jak i rodzice, mogą włączyć się w lokalne kampanie na rzecz bezpieczeństwa dzieci i młodzieży w Internecie, wspólnie uczestnicząc w spotach telewizyjnych i radiowych oraz w reklamach prasowych.

Wyżej wymienione inicjatywy należy uznać za podstawowe. W praktyce na szczególną uwagę zasługują prelekcje dla rodziców, których dzieci uczęszczają do szkoły podstawowej i gimnazjum. Właśnie w tych grupach uczniów, jak już wyżej zauważono, obserwuje się największe nasilenie zjawiska cyberprzemocy.

Ograniczenia w zakresie współpracy policji z rodziną

Zaangażowanie funkcjonariuszy policji w przeciwdziałanie cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży przyczynia się do zwiększenia świadomości społecznej w zakresie zagrożeń związanych z korzystaniem z Internetu i telefonów komórkowych. Napotyka jednak na liczne trudności, które ograniczają skuteczność wyżej opisanych form współpracy z rodzicami. Niewątpliwie brakuje przepisów prawnych, odpowiednio przygotowanych folderów informacyjnych oraz spójnego systemu skoordynowanych działań pomiędzy policją i instytucjami oświatowymi, które zajmują się pedagogizacją rodziców. Również w programach profilaktycznych szkół marginalizuje się spotkania organizowane dla rodziców z udziałem funkcjonariuszy policji. Wynika to m.in. z ograniczeń czasowych, problemów organizacyjnych, a niekiedy także z braku środków finansowych i barier prawnych. Często bowiem kwestie formalne i ekonomiczne decydują o braku możliwości zorganizowania warsztatów z udziałem funkcjonariusza policji (zwłaszcza psychologa policyjnego) czy też o publikowaniu materiałów edukacyjnych adresowanych do rodziców.

Poza ograniczeniami formalnymi i ekonomicznymi istotne są również inne problemy. Do nich zaliczyć należy bierność rodziców, a zwłaszcza brak chęci

⁵¹ Tego rodzaju szkolenia są prowadzone m.in. przez Fundację Dzieci Niczyje – na platformie edukacyjnej „Dziecko w Sieci”. Zob. <http://fdn.pl/kursy/> (5.02.2014).

do współpracy oraz bagatelizowanie problemu cyberprzemocy. Niemniej istotny wydaje się zarówno brak zaufania społeczeństwa do policji, jak i utrwalone negatywne stereotypy w odniesieniu do funkcjonariuszy policji. W praktyce ogranicza to w znacznym stopniu możliwość współpracy policji z rodzicami. Z tym wiąże się obawa rodziców przed kontaktem i rozmową z funkcjonariuszami policji. Są to bariery psychologiczne. Wiążą się one wprost z ograniczeniami podmiotowymi. Można je również dostrzec w postawach funkcjonariuszy policji. Prowadzenie spotkań, prelekcji, dyskusji z rodzicami oraz warsztatów dla rodziców wymaga, oprócz przygotowania zawodowego, także specjalnych predyspozycji psychicznych, zdolności prowadzenia dialogu i posiadania podstawowych umiejętności pedagogicznych. Wśród nich na uwagę zasługuje zdolność tworzenia przyjaznej atmosfery spotkania, wzbudzanie zaufania, otwartość na problemy rodziców, umiejętność zainteresowania słuchaczy i upogładowienia prezentowanych zagadnień.

Uwagi końcowe

Nowe technologie informacyjno-komunikacyjne, zwłaszcza Internet i telefony komórkowe, dają dzieciom i młodzieży różne możliwości wykorzystania ich m.in. w celach edukacyjnych, rozrywkowych, komunikacyjnych. Stanowią także potencjalne źródło zagrożeń związanych z cyberprzemocą. Stąd też za istotne należy uznać działania prewencyjne policji adresowane zarówno do dzieci i młodzieży, jak i do rodziców. Wszyscy bowiem potrzebują odpowiedniego wsparcia w rozpoznawaniu cyberprzemocy i eliminowaniu zagrożeń.

Współpraca policji z rodziną w zakresie przeciwdziałania cyberprzemocy, mimo braku umocowań prawnych, zasługuje na uwagę osób odpowiedzialnych za przygotowanie zawodowe policjantów. Należy ją potraktować jako nowe wyzwanie społeczne. Wymaga ono przygotowania oferty edukacyjnej skierowanej do rodziców ze strony funkcjonariuszy policji pionu prewencji kryminalnej.

Doceniając znaczenie współpracy policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży, warto więcej uwagi poświęcić tym zagadnieniom zarówno w teorii, jak i w praktyce. Potrzebne są pogłębione analizy na gruncie pedagogiki. Każda forma współpracy policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy, jeśli ma być skuteczna, wymaga odwołania się do naukowych podstaw i twórczych inspiracji pedagogów. Ważna jest również rola pedagogiki w formowaniu przyszłych funkcjonariuszy policji. Właściwe przygotowanie zawodowe stwarza optymalne możliwości do korzystania z wiedzy pedagogicznej w działalności prewencyjnej związanej z cyberprzemocą.

WSPÓŁPRACA POLICJI Z RODZINĄ W PRZECIWDZIAŁANIU CYBERPRZEMOCY WŚRÓD DZIECI I MŁODZIEŻY – MOŻLIWOŚĆ CZY UTOPIA?

(STRESZCZENIE)

W ostatnich latach podejmowane są różne inicjatywy, które mają na celu ograniczanie i likwidowanie zagrożeń związanych z cyberprzemocą. Za istotne uznaje się wspieranie dzieci i młodzieży w odpowiedzialnym korzystaniu z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Zadanie to zasługuje na szczególną uwagę rodziców. W wypełnianiu tego zadania rodzice potrzebują pomocy. Spośród różnych form wsparcia udzielanego rodzinie istotną rolę może spełnić współpraca z policją. Coraz częściej funkcjonariusze policji angażują się w różnego rodzaju działania, które mają na celu przeciwdziałanie cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. Analizy podjęte w niniejszym artykule koncentrują się wokół poszukiwania odpowiedzi na pytania: czy i w jakim stopniu możliwa jest współpraca policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży? Czy współpraca ta nie jest tylko utopią? Co należy zrobić, aby współpraca policji z rodziną w zakresie przeciwdziałania cyberprzemocy była możliwa? Tak określony problem wymaga ukazania możliwości i ograniczeń w zakresie współpracy policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. Mając to na uwadze, najpierw opisano pojęcie „cyberprzemoc”, a następnie krótko scharakteryzowano zjawisko cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży. W tym kontekście zwrócono uwagę na konkretne inicjatywy policji oraz różne ograniczenia prawne, organizacyjne i społeczne.

COOPERATION OF THE POLICE AND FAMILY IN PREVENTION OF CYBERVIOLENCE AMONG CHILDREN AND TEENAGERS – POSSIBILITY OR UTOPIA?

(SUMMARY)

In recent years various initiatives that aim at limiting and eliminating the threats connected with cyberviolence were taken. Supporting children and teenagers in responsible usage of new information technology seems to be very important. This task deserves particular parents' attention. However, parents need help in fulfilling this task. From among different forms of support given to the family, cooperation with the police can fulfill a significant role. More and more frequently, police officers engage in diverse actions to prevent cyberviolence among children and teenagers. The analyses undertaken in this article concentrate on the following questions: is cooperation with the police and family in prevention of cyberviolence among children and teenagers possible?, isn't it utopian?, what should be done to make such cooperation possible? A problem defined in this way requires presenting the possibilities and limitations in cooperation of the police and family in preventing cyberviolence among children and teenagers. Keeping that in mind, the notion of "cyberviolence" was described. Afterwards, the phenomenon of cyberviolence among children and teenagers was characterized. In this context the attention was paid to specific initiatives of the police and numerous legal, organizational, and social limitations.

DIE ZUSAMMENARBEIT DER POLIZEI MIT DER FAMILIE BEIM ENTGEGENWIRKEN DER CYBERGEWALT UNTER KINDERN UND JUGENDLICHEN – MÖGLICHKEIT ODER UTOPIE?

(ZUSAMMENFASSUNG)

In den letzten Jahren wurden verschiedene Initiativen unternommen, deren Ziel die Begrenzung und Ausschaltung der Gefahren ist, die mit der Cybergewalt zusammenhängen. Als wesentlich wird die Unterstützung der Kinder und Jugendlichen bei der verantwortlichen Benutzung der neuen Informations- und Kommunikationstechniken angesehen. Diese Aufgabe obliegt ganz besonders den Eltern, sie müssen jedoch dabei unterstützt werden. Unter verschiedenen Formen der Unterstützung kann auch die Zusammenarbeit mit der Polizei eine wichtige Rolle spielen. Immer öfters engagieren sich die Polizeibeamten in verschiedenen Maßnahmen, deren Ziel das Entgegenwirken der Cybergewalt unter Kindern und Jugendlichen ist. Die in diesem Artikel durchgeführten Analysen versuchen folgende Fragen zu beantworten: Ob und in welchem Umfang ist eine Zusammenarbeit zwischen der Polizei und der Familie beim Entgegenwirken der Cybergewalt unter Kindern und Jugendlichen möglich? Ist eine solche Zusammenarbeit nur eine Utopie? Was muss man tun, damit eine Zusammenarbeit zwischen der Polizei und der Familie auf diesem Gebiet möglich wäre? Ein so formuliertes Problem verlangt danach, die Möglichkeiten und Grenzen auf diesem Bereich zu untersuchen. So wurde zuerst der Begriff „Cybergewalt“ umschrieben. Dann wurde auch das Phänomen der Cybergewalt in den Milieus der Kinder und Jugendlichen charakterisiert. In diesem Kontext wurde die Aufmerksamkeit auf konkrete Initiativen der Polizei sowie auf diesbezügliche rechtliche, organisatorische und soziale Begrenzungen gelenkt.

Alessandro Hirata
Faculdade de Direito de Ribeirão Preto
Universita di Sao Paolo

I contratti innominati e il cosiddetto *Lebensrettungsvertrag* nel diritto romano

Słowa kluczowe: swoboda umów, zasada nominalizmu kontraktowego, umowa o uratowanie życia, kontrakty nienazwane, prawo rzymskie.

Keywords: freedom of contract, private autonomy, life saving contract, innominate contracts, Roman law.

Schlüsselworte: Vertragsfreiheit, Privatautonomie, Lebensrettungsvertrag, Innominatkontrakte, römisches Recht.

1. Introduzione

L'autonomia privata¹ è quel principio del diritto privato moderno per cui un soggetto, in una società libera, può costruire la sua volontà, esternalarla ed agire in base ad essa. All'interno dell'autonomia privata è compresa la cosiddetta libertà di contrattare, con cui è concesso ad un individuo il diritto di concludere qualsiasi contratto. Le parti si possono accordare affinché non siano applicate alcune norme giuridiche, ma ne siano utilizzate altre stabilite nel contratto. Si può in tal caso parlare, da una parte, della libertà di concludere il contratto (*Abschlussfreiheit*), dall'altra, della libertà di determinare il contenuto del contratto (*Inhaltsfreiheit*).

Adres/Adresse/Anschrift: Alessandro Hirata, Professore Associato di Diritto Romano dell'Università di Sao Paolo, Libero docente di Diritto Romano per l'Università di Sao Paolo, Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Rua Prof. Aymar Baptista Prado, 835, CEP:14040-906 – Campus da USP de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto/SP – Brasil, alessandro.hirata@usp.br.

¹ L'Autore è coordinatore di un progetto di ricerca, finanziato dal FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), che si occupa di istituti del diritto privato analizzati attraverso metodologie comparatistiche diacroniche e storiche. Il presente contributo è stato sviluppato nell'ambito di questo progetto.

La libertà contrattuale, così come ora definita, non esisteva nel diritto romano. Nel diritto romano delle obbligazioni vigeva il cosiddetto *Typenzwang*: *a priori* le parti non avrebbero potuto stipulare contratti per i quali non fosse stata fornita un'*actio*. Tuttavia, si può affermare che, in pratica, questa limitazione del *Typenzwang* poteva essere elusa.

In un contratto per il salvataggio della vita un soggetto riceve qualcosa da un altro soggetto o si obbliga nei suoi confronti, perché il primo ha salvato il secondo da una qualche violenza. Questo contratto innominato costituisce un bell'esempio di come i giuristi romani abbiano affrontato la questione della libertà contrattuale.

2. La libertà contrattuale nel diritto romano

Attualmente ogni persona ha fondamentalmente il potere, quando si tratta di applicare esclusivamente il diritto privato, di dare forma alle sue relazioni con altri individui secondo la propria volontà. Norme giuridiche lasciano spazio alla volontà delle parti. Quando, invece, si tratta di diritto pubblico, trovano applicazione naturalmente regole diverse (il tema non sarà qui preso in esame).

Nel *ius publicum* manca la cosiddetta autonomia privata, che caratterizza il diritto privato e, al tempo stesso, la separa dal diritto pubblico. Se questa autonomia fosse cancellata dal diritto privato, non solo se ne toglierebbe il fondamento, ma esso sarebbe addirittura abolito.

Un'autonomia privata illimitata tuttavia ovviamente non esiste. Il legislatore deve porre dei limiti e gestire i diritti del singolo individuo per salvaguardare gli interessi di tutti, ossia il bene comune. Nel fare ciò, deve essere parimenti assicurata l'efficacia di talune opinioni della maggioranza. Atteso che esse spesso differiscono in modo non marginale, si possono constatare, attraverso il percorso storico e da Stato a Stato, diversità notevoli anche nella limitazione dell'autonomia privata.

Dall'autonomia privata in generale si può isolare la cosiddetta libertà contrattuale², il tema centrale di questo contributo. Attraverso la libertà contrattuale

² Sull'analisi storica della libertà contrattuale si vedano, tra gli altri, W. Scherrer, *Die geschichtliche Entwicklung des Prinzips der Vertragsfreiheit*, Basel 1948, p. 7 ss., Th. Mayer-Maly, *Privatautonomie und Vertragsethik im Digestenrecht*, Iura 6 (1955), p. 128 ss., e M. Artner, *Agere praescriptis verbis: atypische Geschäftsinhalte und klassisches Formularverfahren*, Berlin 2002, p. 11 ss. Cfr. anche A. Burdese, *I contratti innominati in Derecho romano de obligaciones (Studi in onore di Murga Gener)*, Madrid 1994, p. 63 ss., L. Zhang, *Contratti innominati nel diritto romano – Impostazioni di Labeone e di Aristone*, Milano 2007, p. 1 ss., e (con bibliografia dettagliata) E. Sciandrello, *Studi sul contratto estimatorio e sulla permuta nel diritto romano*, Trento 2011, p. 3 ss.

viene in primo luogo concesso ad un privato il diritto di concludere un contratto „arbitrario”. Un tale contratto ha il vantaggio di poter essere concluso senza ulteriore conoscenza dettagliata delle norme giuridiche. Le parti si accordano sulla base della ragione comune. La legge interviene solo nel momento dell'obbligo di adempiere le prestazioni nel modo concordato.

La libertà contrattuale include la scelta libera della controparte, della forma e del contenuto dell'accordo. Si può, pertanto, parlare da un lato di libertà di conclusione e dall'altro di libertà di contenuto del contratto³; le parti, nel moderno diritto delle obbligazioni tedesco, possono decidere se vogliono concludere il contratto e possono altresì – in principio⁴ – determinare liberamente il contenuto del regolamento contrattuale e anche la forma del contratto senza alcun *Typenzwang*⁵.

Se si guarda al diritto romano sotto la luce di questi *Begriffe*, una tale libertà in ambito contrattuale non veniva concessa ad ognuno, come invece avviene oggi. Le persone completamente capaci di agire erano numericamente inferiori rispetto ad oggi⁶. Si può parlare di una libertà di conclusione del contratto solo nel caso di un *pater familias* completamente capace di agire⁷.

Con riguardo alla libertà di determinare il contenuto del contratto, nel diritto romano delle obbligazioni esisteva il già menzionato *Typenzwang*: le parti fondamentalmente non potevano concludere contratti per cui non fosse prevista un'*actio*⁸. Da ciò si potrebbe dedurre che nel diritto romano classico non esisteva una libertà contrattuale analoga a quella conosciuta nel diritto moderno, ad esempio tedesco. Questo, però, non è del tutto corretto. Quantunque il concetto contemporaneo di libertà contrattuale fosse sconosciuto nel diritto romano classico, si può nondimeno constatare che il *Typenzwang* poteva, nella prassi, essere superato senza grandi problemi. La prima possibilità era l'utilizzo di una *stipulatio*, che non aveva un contenuto determinato e con la quale

³ Cfr. M. Kaser, *Das römische Privatrecht I – Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht*, München 1971, p. 477, M. Artner, *Agere praescriptis verbis*, p. 11 ss., L. Zhang, *Contratti innominati*, op. cit., p. 1 ss., e E. Sciandrello, *Studi sul contratto estimatorio*, p. 3 ss.

⁴ Vi sono anche eccezioni, ad esempio nel diritto del lavoro o nel diritto di locazione, ove il legislatore deve limitare la libertà contrattuale per motivi sociali. Cfr. approfonditamente U. Wesel, *Juristische Weltkunde: Eine Einführung in das Recht*, Frankfurt 1984.

⁵ Come era usuale nel diritto romano (ed anche nel moderno diritto reale tedesco).

⁶ Cfr. M. Kaser, R. Knütel, *Römisches Privatrecht*, München 2005, p. 102 ss.

⁷ Anche con riguardo alla libertà di conclusione del contratto si può citare il *SC Velleianum*, che vietava alle donne di *intercedere*, ossia di vincolarsi sotto il profilo obbligatorio nell'interesse di terzi, e il *SC Macedonianum*, che vietava al terzo di agire contro il padre per restituzioni di somme date a mutuo al figlio. Cfr. W. Scherrer, *Die geschichtliche Entwicklung*, p. 10 s., und M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, p. 667 e 532. Cfr. anche D. Medicus, *Zur Geschichte des Senatus Consultum Velleianum*, Köln 1957.

⁸ Cfr. E. Betti, *Der Typenzwang bei den römischen Rechtsgeschäften und die sogenannte Typenfreiheit des heutigen Rechts* in *Festschrift L. Wenger*, München 1944, p. 249, M. Kaser, R. Knütel, *Römisches Privatrecht*, p. 163, e M. Artner, *Agere praescriptis verbis*, p. 13 ss.

pertanto si poteva promettere fondamentalmente tutto⁹. In questo periodo era anche decisivo, per una certa „libertà contrattuale”, il potere dei pretori di concedere un’azione (*actio in factum*) per un caso specifico¹⁰, per la cui concessione probabilmente era decisivo il carattere sinallagmatico del negozio.

Pertanto, ai romani era consentita, così come nel diritto moderno, una grande libertà di determinazione del contenuto di un contratto. Ovviamente anche allora esistevano dei limiti posti dall’ordinamento giuridico o dai valori morali comuni¹¹. I tribunali, per esempio, non riconoscevano l’esonero contrattuale della responsabilità per il danno inferto¹².

Sulla base di tutto ciò, si può presumere che nella prassi quotidiana del diritto romano classico i principi della libertà contrattuale fossero presenti, anche se i Romani non trattavano questo concetto come oggi. Nonostante questo fenomeno non fosse nominato, i Romani costruivano i loro negozi – e perciò anche i loro contratti – secondo i propri interessi economici. Attraverso la concessione di *actiones in factum*, i cosiddetti contratti innominati – che non potevano essere classificati chiaramente in uno dei tipi contrattuali riconosciuti, ma che avevano elementi di essi – potevano essere suscettibili di una tutela processuale.

Come esempio per questi contratti innominati sarà analizzato in seguito il contratto per il salvataggio della vita, il quale mostra una costellazione interessante con riguardo alla libertà contrattuale.

3. Il cosiddetto *Lebensrettungsvertrag* nel Digesto

Nel Digesto si trovano due testi sul cosiddetto contratto per il salvataggio della vita. Il primo di questi frammenti proviene dal quinto libro delle *Sententiae* di Paulus ed è contenuto all’interno del titolo „*de donationibus*”:

⁹ Cfr. M. Artner, *Agere praescriptis verbis*, p. 13 ss. e B. Biondi, *Contratto e stipulatio: corso di lezioni*, Milano 1953.

¹⁰ Si veda approfonditamente sulle *actiones in factum*, tra gli altri, P. Gröschler, *Actiones in factum – Eine Untersuchung zur Klage-Neuschöpfung im nichtvertraglichen Bereich*, Berlin 2002, p. 11ss., M. Sargenti, *Actio civilis in factum e actio praescriptis verbis*, SDHI 72 (2006), p. 229 ss., e „*Actio civilis in factum e actio praescriptis verbis*” – ancora una riflessione in *Iuris vincula*, Studi in onore di Mario Talamanca 7 (2001), p. 237ss., M. Artner, *Agere praescriptis verbis*, p. 34 ss., e L. Zhang, *Contratti innominati*, p. 60 ss.

¹¹ I romani rifiutavano completamente, ad esempio, ogni tipo di ingerenza nell’eredità. Gli eredi presunti non potevano vendere la loro quota, non esistevano contratti di eredità in un senso moderno o altri accordi prima della successione. Cfr. W. Scherrer, *Die geschichtliche Entwicklung*, p. 12.

¹² L’obbligo di adempimento del contratto esisteva comunque come oggi. Se una delle parti voleva recedere dal contratto si aveva il risarcimento del danno. L’obbligo bilaterale era non modificabile, nonché vincolante e simile ad una legge. Anche se una delle parti non adempiva, l’altra non poteva facilmente mutare o recedere dalla sua prestazione, anche se ciò era molto gravoso per lui. Cfr. W. Scherrer, *Die geschichtliche Entwicklung*, p. 13 s.

Paul. 5 *sent.* D: 39, 5, 34, 1¹³: „Si quis aliquem a latrunculis vel hostibus eripuit et aliquid pro eo ab ipso accipiat, haec donatio irrevocabilis est: non merces eximii laboris appellanda est, quod contemplatione salutis certo modo aestimari non placuit”.

Paolo sostiene che nel caso in cui un soggetto riceva qualcosa per aver liberato un altro da rapinatori o nemici si ha una donazione irrevocabile. Inoltre, non deve essere visto come un premio per una prestazione eccezionale, in quanto non è possibile fissare un determinato valore per il salvataggio della vita.

E' evidente che Paolo qui riconosce l'efficacia di un cosiddetto *Lebensrettungsvertrag*. Egli reputa lecito che un soggetto paghi qualcosa – poco o tanto – ad un altro nel caso in cui quest'ultimo lo abbia liberato da un pericolo. Dal caso descritto da Paolo si può probabilmente anche dedurre quando¹⁴ era stata posta la questione. Risulta invero che colui che ha salvato un altro ha già ricevuto qualche cosa. Atteso che questo accordo è valido, il donante non può richiederla indietro.

Inoltre, si tratta – come riportato nel testo – di una *donatio irrevocabilis*. Più che il contesto di una donazione ordinaria, il giurista vorrebbe sottolineare l'impossibilità di richiedere la cosa donata¹⁵. Secondo me, Paolo qui tratta di una donazione perché è un atto di liberalità¹⁶. Oltre a ciò, non si può, come ha scritto Paolo, determinare un valore al salvataggio della vita. Per questo motivo non parla di un contratto di scambio, ma di una donazione¹⁷. Tuttavia, si può constatare il carattere contrattuale del contratto per il salvataggio della vita. Il donante ha promesso qualcosa ad un altro – e in questo testo del Digesto anche dato – perché gli ha salvato la vita (o affinché gli salvi la vita).

Bisogna ancora rilevare che nel contesto di questo passo bisogna anche tenere a mente la *lex Cincia de donis et muneribus*¹⁸. Se vogliamo classificare il

¹³ In verità, si tratta di una doppia „tradizione” di questo testo delle *Sententiae* di Paolo, PS 5, 11, 6: „Ei, qui aliquem a latrunculis vel hostibus eripuit, in infinitum donare non prohibetur (si tamen donatio et non merces eximii laboris appellanda est), quia contemplationem salutis certo modo aestimari non placuit”.

¹⁴ Cfr. O. Kahn, *Der Nothilfevertrag im römischen Recht*, Botha's Hill 1977, p. 5 s.

¹⁵ Cfr. O. Kahn, *Der Nothilfevertrag*, p. 4.

¹⁶ M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, p. 601.

¹⁷ Diversamente O. Behrends, *Recensione O. Kahn, Der Nothilfevertrag im römischen Recht*, SZ 96 (1979), p. 356. Lo Studioso sostiene che il contratto di salvataggio della vita ha un elemento (carattere) di scambio. Inoltre, come ritiene O. Behrends, *Recensione O. Kahn*, p. 356, il testo non contiene quasi elementi che indichino „einen Lohn für außerordentliche Mühe” („un premio per impegni eccezionali”).

¹⁸ La *lex Cincia de donis et muneribus* era un plebiscito del 204 a.C., che vietava donazioni sopra un certo valore a noi non noto. Cfr. M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, p. 602 ss. Vi veda altresì F. Casavola, *Lex Cincia: contributo alla storia delle origini della donazione romana*, Napoli 1960.

contratto per il salvataggio della via come donazione, dobbiamo considerare la possibilità dell'*exceptio legis Cinciae* nel caso di donazione esagerata¹⁹.

Il secondo frammento del Digesto concernente questo contratto innominato è tratto dall'undicesimo libro del commentario all'editto di Ulpiano:

Ulp. 11 *ad ed.* D. 4, 2, 9, 1: „Animadvertendum autem, quod praetor hoc edicto generaliter et in rem loquitur nec adicit a quo gestum: et ideo sive singularis sit persona, quae metum intulit, vel populus vel curia vel collegium vel corpus, huic edicto locus erit. Sed licet vim factam a quocumque praetor complectatur, eleganter tamen Pomponius ait, si quo magis te de vi hostium vel latronum vel populi tuerer vel liberarem, aliquid a te accepero vel te obligavero, non debere me hoc edicto teneri, nisi ipse hanc tibi vim summi: ceterum si alienus sum a vi, teneri me non debere, ego enim operae potius meae mercedem accepisse videor”.

Ulpiano cita qui l'opinione di Pomponio dimostrandosi d'accordo. Il caso è il seguente: un soggetto riceve qualcosa o obbliga l'altro, perché il primo ha salvato il secondo da una violenza. Questa violenza era stata causata da un nemico, un rapinatore o in generale dal popolo. Secondo l'opinione di Pomponio l'editto non deve essere applicato ad una tale situazione. In altre parole, il negozio qui descritto è valido perché non ricade sotto il divieto dell'editto.

Il titolo 4, 2 del Digesto si occupa del tema del *metus*. I numerosi frammenti dell'undicesimo libro del commentario all'editto di Ulpiano iniziano con la nota citazione: „*quod metus causa gestum erit*”. E' evidente come la questione centrale concernente un possibile contratto per il salvataggio della vita in Ulp. 11 *ad ed.* D. 4, 2, 9, 1 debba essere sulla validità di un tale accordo. Ulpiano e Pomponio si domandano se la promessa o la donazione da parte di colui che sia stato salvato possano essere state create sotto una specie di *metus*. Se fosse così, il negozio sarebbe vietato dall'editto²⁰. La soluzione di Pomponio (e anche di Ulpiano, che cita la sua opinione) è chiara: l'editto non viene qui applicato, perché il negozio non è caratterizzato da *metus*.

Considerevole è l'ultima frase del frammento: *ego enim operae potius meae mercedem accepisse videor*. Quivi è spiegato (non è chiaro se da Pompo-

¹⁹ In PS 5, 11, 6 si legge che si può „*in infinitum donare*”. Ciò ovviamente non è inteso nel senso della *lex Cincia de donis et muneribus*. D'altro canto, però, si può combinare con la *lex Cincia* senza alcun problema: la donazione rimane valida anche sopra il valore determinato dalla *lex* se non è usata l'*exceptio legis Cinciae*. Essa è efficace secondo lo *ius civile*. Cfr. anche M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, p. 603.

²⁰ Questa probabilmente era la soluzione dominante o almeno largamente sostenuta e perciò Ulpiano doveva puntualizzare la sua opinione (e di Pomponio), per sostenerla *e contrario*. Cfr. O. Behrends, *Recensione O. Kahn*, p. 356.

nio o Ulpiano) che colui che ha salvato l'altro riceve qualcosa per il suo servizio. Pertanto in questo caso si può pensare ad una ipotizzabile *locatio conductio operarum*²¹: il contratto per il salvataggio di una persona funzionerebbe analogamente ad una *locatio conductio operarum* (o ad un contratto di lavoro), in quanto colui che è stato salvato ha pagato qualche cosa per il salvataggio della sua vita (ossia per il servizio). D'altro canto, non si può ritenere che sia stato visto in questo modo anche dai giuristi romani. Qui, come nel caso precedente, si trattava, semmai, di un contratto innominato²².

Senza dubbio, però, anche in questo caso è riconosciuta l'efficacia di questo contratto per il salvataggio della vita. Ulpiano e Pomponio reputano essere vincolato colui che abbia promesso qualche cosa ad un altro per avergli salvato la vita²³. Qui, pertanto, il problema non è la richiesta di restituzione, ma il tema centrale di questo frammento è il *metus*.

4. Conclusioni

Quantunque si debba partire dalla tipicità del diritto romano classico delle obbligazioni, è dunque chiaro come nella prassi giuridica di allora si fosse in grado di aggirarla. Con la concessione, ad esempio, di *actiones in factum* si poteva agire anche sulla base di un contratto innominato, come quello di salvataggio della vita.

Dalle fonti emerge che il contratto per il salvataggio della vita contiene, come è usuale nei contratti innominati, caratteristiche di diversi altri contratti. Si possono qui identificare elementi della *locatio conductio operarum* o della donazione. In questo senso sarà stato probabilmente inteso anche dai giuristi romani, i quali per tale motivo hanno riconosciuto efficacia al vincolo derivante da questo negozio.

Poco chiara è la relazione tra il contratto per il salvataggio della vita e la *lex Cincia de donibus et muneribus* nel periodo classico. Dalle fonti in tema di contratto di salvataggio della vita non emerge esplicitamente che le parti sarebbero incorse nel divieto di donazione eccessiva. D'altro canto, sembra altrettanto possibile che si potesse realizzare l'*exceptio legis Cinciae* per fornire a colui che era stato salvato una qualche protezione minima, ad esempio nell'evenienza

²¹ O. Behrends, *Recensione O. Kahn*, op. cit., p. 356 parla di una *locatio conductio operarum*, ma nel contesto di D. 39, 5, 34, 1. Per tale ipotesi il testo non offre tuttavia nessun appoggio. Diversamente, invece, nel passo di Ulpiano, anche se non è l'unica possibilità.

²² Cfr. M. Kaser, R. Knütel, *Römisches Privatrecht*, p. 294.

²³ Cfr. O. Kahn, *Der Nothilfevertrag*, p. 5.

in cui avesse dato tutto il suo patrimonio. Va, in conclusione, sottolineato come il contratto di salvataggio della vita sia un bell'esempio per capire meglio come sia stata trattata la libertà contrattuale nel diritto romano.

KONTRAKTY NIENAZWANE I TAK ZWANY KONTRAKT O URATOWANIE ŻYCIA W PRAWIE RZYMSKIM

(STRESZCZENIE)

Swoboda zawierania umów we współczesnym rozumieniu tego pojęcia nie była znana prawu rzymskiemu. W rzymskim prawie obowiązywała tzw. zasada nominalizmu kontraktowego: tzn. strony zasadniczo nie mogły zawrzeć innego kontraktu niż ten, dla którego przewidziana była ochrona procesowa w postaci odpowiedniej skargi (*actio*). Można jednak stwierdzić, że związanie stypizowanymi wzorcami kontraktów w praktyce mogło być usunięte. W kontrakcie o uratowanie życia chodzi o to, że jedna ze stron otrzymuje coś lub przyjmuje zobowiązanie drugiej strony wobec siebie, ponieważ uratowała ona darczyńcę względnie zobowiązanego przed jakimś aktem przemocy. Kontrakt ten stanowi doskonały przykład na to, w jakim zakresie juryści rzymscy uznawali zasadę swobody umów.

UNNAMED CONTRACTS AND SO-CALLED CONTRACTS FOR SAVING OF LIFE IN THE ROMAN LAW

(SUMMARY)

Freedom of contract, as defined today, has not been known in Roman Law. The Roman Law of obligations was determined by the so-called *numerus clausus*: in general, the parties were not allowed to conclude contracts other than those for which an *actio* was provided. On the other hand, this limitation could be circumvented with relative ease in legal practice. In the contract to save the life of someone, an individual receives something from another, for saving or having saved the latter from a violent, potentially lethal threat. This kind of contract serves as a good example of how the Roman jurists dealt with the freedom of contract.

DIE INNOMINATKONTRAKTE UND DER SOGENANNT LEBENSRETTUNGSVERTRAG IM RÖMISCHEN RECHT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Vertragsfreiheit, wie heutzutage definiert wird, hat man im römischen Recht nicht gekannt. Im römischen Schuldrecht galt der sogenannte Typenzwang: Die Parteien konnten grundsätzlich keine anderen Verträge abschließen, für die eine *actio* nicht vorgesehen war. Andererseits kann man feststellen, dass die Typengebundenheit in der Praxis problemlos beseitigt werden konnte. Bei einem Lebensrettungsvertrag bekommt jemand etwas oder verpflichtet sich dem anderen gegenüber, weil der erste den zweiten von einer Gewalt befreit hat. Ferner ist er ein gutes Beispiel, wie die römischen Juristen mit der Vertragsfreiheit umgegangen sind.

Anna Korzeniewska-Lasota
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Alina Sarnowska
Szpital Wielospecjalistyczny im. dr. Ludwika Błażka w Inowrocławiu

Pozaustawowe psychologiczne determinanty orzeczeń sądowych

Słowa kluczowe: orzeczenie, sędzia, stosowanie prawa, proces decyzyjny.

Keywords: court verdict, judge, application of law, decision-making process.

Schlüsselworte: Entscheidung, Richter, Anwendung des Rechts, Entscheidungsprozess.

Wstęp

Podejmowanie decyzji jest nie tylko jedną z umiejętności niezbędnych w codziennym życiu, umożliwiającą adaptację do otoczenia, ale też jest istotne w związku z wykonywaniem czynności zawodowych. Klasyczne teorie podejmowania decyzji przyjmowały doskonałą racjonalność osoby decydującej (decydenta), która zna możliwe opcje działania, wie, z jakim prawdopodobieństwem wystąpią możliwe konsekwencje poszczególnych opcji, dokonuje najlepszego wyboru, a wybiera działania, które zagwarantują największy zysk¹. Późniejsza koncepcja ograniczonej racjonalności uznawała, że człowiek ma niepełną wiedzę o środowisku, w którym żyje i ograniczone możliwości przetwarzania informacji, dąży do uproszczenia strategii poznawczych zaangażowanych w proces decyzyjny i preferuje rozwiązania satysfakcjonujące z punktu widzenia przetrwania. Obecne teorie dotyczące tego zagadnienia uwzględniają znaczenie zmieniających się

Adres/Adresse/Anschrift: dr Anna Korzeniewska-Lasota, Katedra Teorii i Filozofii Prawa i Państwa, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, a.korzeniewska@uwm.edu.pl; mgr Alina Sarnowska, Szpital Wielospecjalistyczny im. dr. Ludwika Błażka w Inowrocławiu, ul. Poznańska 97, 88-100 Inowrocław.

¹ Zob. J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia*, t. 1, Gdańsk 2008, s. 483.

warunków otoczenia i rodzaju sytuacji decyzyjnej oraz sposobu umysłowej reprezentacji problemu decyzyjnego².

W procesie sądowego stosowania prawa decydentem jest sędzia, który ma proceduralny nakaz rozstrzygnięcia sporu i jako ostateczny arbiter zobowiązany jest rozstrzygnąć sprawę i wydać orzeczenie. I choć wydanie wyroku, postanowienia czy zarządzenia ujęte jest w ramy proceduralne i implikowane przede wszystkim przez przesłanki normatywne, to rozstrzygnięcie sędziego nie jest jedynie prostym sylogizmem prawniczym. Wydanie in concreto orzeczenia jest procesem wieloetapowym, w tym również psychologicznym³. Sędzia zobowiązany jest bowiem wydać nie tylko rozstrzygnięcie praworządne⁴, ale i sprawiedliwe. Oczekuje się od sędziego, że nie będzie jedynie „ustami ustawy”, lecz przyjmie postawę wartościującą⁵, będzie „szczęśliwym Syzyfem”, uwrażliwionym na sprawy człowieka⁶. Tymczasem w procesie oceniania, nawet mimo starań sędziów o zachowanie wysokich standardów, o wyeliminowanie czynników pozaprawnych, dbałości o niezawisłość i bezstronność w orzekaniu, całkowite zneutralizowanie determinantów psychologicznych zdaje się być niemożliwe⁷.

Wpływ czynników pozanormatywnych na proces decyzyjny sędziów nie został jak dotąd wnikliwie zbadany. W niniejszym artykule autorki chcą zwrócić uwagę na potrzebę empirycznych badań nad psychologicznymi determinantami rozstrzygnięć sędziowskich⁸.

² M. Jaracz, A. Borkowska, *Podejmowanie decyzji w świetle badań neurobiologicznych i teorii psychologicznych*, *Psychiatria* 7 (2010), nr 2, s. 68–69.

³ Por. M. Zdyb, *Istota decyzji*, Lublin 1993, s. 20. Zob. też uwagi Edyty Gapskiej zawarte w I rozdziale: *Znaczenie sądowych aktów decyzyjnych w postępowaniu decyzyjnym*, w: E. Gapska, *Czynności decyzyjne sądów w postępowaniu cywilnym*, Oficyna 2010, LEX on-line.

⁴ Na temat normatywnych uwarunkowań sędziowskiego procesu decyzyjnego zob. M. Zubik, M. Wiącek, *Kompetencje sądu konstytucyjnego a granice swobody orzekania*, *Przegląd Sejmowy* 4 (2009), s. 26–29.

⁵ Zob. J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, Warszawa 1972, s. 382 oraz idem, *Wartość a decyzja sądowa*, Warszawa 1973, s. 20–23. Por. też J. Giezek, *Okoliczności wpływające na sędziowski wymiar kary*, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo* 1202 (1989), s. 17–18.

⁶ Zob. A. Rossmann, *Wrażliwość aksjologiczna sędziego*, w: W. Stańkiewicz i T. Stawieckiego (red.), *Dyskrecjonalność w prawie*, Warszawa 2010, s. 256.

⁷ Tym bardziej że nie ma możliwości określenia wszystkich kryteriów oceny, a nawet te określone pozostawiają często duży margines interpretacyjny. Jako przykład można podać określenie kodeksowe, że dowody należy oceniać zgodnie z zasadami prawidłowego rozumowania oraz wskazań wiedzy i doświadczenia. Poza tym oceny nie mogą być zdehumanizowane – por. E. Gruza, *Psychologia sądowa dla prawników*, Warszawa 2009, s. 307.

⁸ Postulaty podjęcia interdyscyplinarnych badań nad sądowym wymiarem kary sformułowano już dużo wcześniej, czynił to np. A. Krukowski. Zob. A. Krukowski, *Ogólne dyrektywy sądowego wymiaru kary w teorii i praktyce sądowej*, ZN IBSP 16 (1983), s. 286.

1

Na proces decyzyjny składają się procesy przeddecyzyjne, dzięki którym człowiek uzyskuje informacje o możliwych działaniach i ich wynikach, procesy stricte decyzyjne, polegające na wyborze określonej opcji działania oraz procesy postdecyzyjne, zachodzące w trakcie realizowania decyzji, polegające m.in. na ocenie dokonanego wyboru⁹. W proces podejmowania decyzji zaangażowana jest sfera poznawcza, emocjonalna i motywacyjna człowieka. Na sposób podejmowania decyzji wpływają zarówno czynniki względnie stałe, osobowościowe, jak i sytuacyjne. Osobowość rozumiana jest jako trwała organizacja procesów psychicznych kierujących zachowaniem. Jako organizacja wrodzonych (np. cechy temperamentu) i nabytych dyspozycji i schematów reagowania jednostki, względnie stała, spoista, specyficzna dla jednostki, powstała jako wynik dojrzewania, uczenia się (nabywania doświadczeń) i przystosowania, determinującą dalszy rozwój i przystosowanie jednostki¹⁰.

Zachowanie człowieka przebiega według określonych praw, a sposób, w jaki człowiek reguluje swoje postępowanie, jest zdeterminowany każdorazowym układem warunków, do których należą czynniki zmienne składające się na sytuację oraz determinanty względnie trwałe, związane z właściwościami osobowości człowieka¹¹. Sytuacja zewnętrzna to aktualny „układ bodźców”, tj. pozostające ze sobą w określonych relacjach przedmioty i osoby, mające dla jednostki określoną wartość. Sytuacja ta obejmuje nie tylko przedmioty i osoby aktualnie działające na jednostkę, ale także pewne komponenty wewnętrzne, w tym te, które związane są z pozostałością po sytuacji, w której osoba brała wcześniej udział i przejawiają się stanem emocjonalnym związanym z wcześniejszą sytuacją.

Elementem wewnętrznym wchodzącym w skład sytuacji są bodźce somatyczne dopływające do mózgu z wnętrza organizmu, np. doświadczenie bólu czy odczucie dyskomfortu fizycznego¹². Część sytuacji, w których jednostka bierze udział może mieć charakter sytuacji trudnych, powodować wzrost napięcia emocjonalnego i poczucie doświadczania stresu psychicznego¹³.

⁹ Por. J. Koziński, *Psychologia procesów decyzyjnych*, Warszawa 1969, s. 23–24; G. Bartkowski, *Racjonalne i nieracjonalne przesłanki podejmowania decyzji*, Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Poznaniu 250 (1997): *Psychologiczne aspekty procesu podejmowania decyzji*, s. 75–78.

¹⁰ Zob. S. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986, s. 14.

¹¹ A. Lewicki (red.), *Psychologia kliniczna*, Warszawa 1969, s. 35.

¹² Ibidem, s. 36.

¹³ Zob. J. N. Stanik, *Psychologia sądowa. Podstawy, Badania, Aplikacje*, Warszawa 2013, s. 170–185.

2

W sądowym procesie stosowania prawa istotne znaczenie odgrywa rola decydenta – sędziego, który ma wymierzać sprawiedliwość zgodnie z przepisami prawa, bezstronnie, według swego sumienia¹⁴. Sędzia, jak wynika z Zasad Zbioru Etyki Zawodowej Sędziów „nie może ulegać jakimkolwiek wpływom naruszającym jego niezawisłość¹⁵, bez względu na ich źródło lub przyczynę”¹⁶. Sędzia ma być „bezwzględnie” niezawisły i „bezwzględnie” neutralny. Podejmować decyzje w sposób wolny od jakichkolwiek bezpośrednich lub pośrednich nacisków zewnętrznych¹⁷. Ma być bezstronny w stosunku do uczestników postępowania, niezależny wobec władz i innych organów sądowych i pozasądowych, czynników politycznych, ale i od samego siebie – ma być niezależny wewnętrznie¹⁸.

Takie rozumienie niezawisłości sędziowskiej oznacza zatem, że sędzia w sprawowaniu wymiaru sprawiedliwości ma podlegać wyłącznie normie prawnej, własnemu wewnętrznemu przekonaniu (sumieniu)¹⁹ i być neutralny. Wierny uniwersalnym standardom sprawiedliwości, leżącym u podstaw idei praw człowieka, w celu przezwyciężenia konfliktu pomiędzy własnym sumieniem a przepisami prawa²⁰.

Bezwzględne zastosowanie powyższych wymogów, z punktu widzenia psychologicznego, uznać można za nierealne. Jak się wydaje, w trakcie orzekania sędziowie ujawniają zachowania typowe dla ich profesji i obowiązujących

¹⁴ Zob. np. art. 66 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych: „Przy powołaniu sędziego składa ślubowanie wobec Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej według następującej roty: „Ślubuję uroczyście jako sędzia sądu powszechnego służyć wiernie Rzeczypospolitej Polskiej, stać na straży prawa, obowiązki sędziego wypełniać sumiennie, sprawiedliwość wymierzać zgodnie z przepisami prawa, bezstronnie według mego sumienia, dochować tajemnicy prawnie chronionej, a w postępowaniu kierować się zasadami godności i uczciwości”. – Dz.U. 2001, nr 98, poz. 1070. Por. też art. 82 tejże ustawy: „§ 1. Sędzia jest obowiązany postępować zgodnie ze ślubowaniem sędziowskim. § 2. Sędzia powinien w służbie i poza służbą strzec powagi stanowiska sędziego i unikać wszystkiego, co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabiać zaufanie do jego bezstronności”.

¹⁵ Zob. art. 178 ust. 1 Konstytucji: „1. Sędziowie w sprawowaniu swojego urzędu są niezawisli i podlegają tylko Konstytucji oraz ustawom”. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. – Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 ze zm.

¹⁶ Zob. § 9 ust. 1. Zbioru Zasad Etyki Zawodowej Sędziów: „Sędzia nie może ulegać jakimkolwiek wpływom naruszającym jego niezawisłość, bez względu na ich źródło lub przyczynę”.

¹⁷ Por. wyrok TK z 9 listopada 1993, K 11/93, OTK 1993, nr 2, poz. 37.

¹⁸ Zob. Z. Czeszejko-Sochacki, *Prawo do sądu w świetle Konstytucji RP*, Państwo i Prawo 11–12 (1997), s. 99–100; Wyrok TK z dnia 24 czerwca 1998 r., K. 3/98, OTK ZU 1998/4, poz. 52.

¹⁹ Por. S. Włodyka, *Ustrój organów ochrony prawnej*, Warszawa 1968, s. 72.

²⁰ Zob. wyrok TK z 14 kwietnia 1991, K 8/99, OTK 1999, nr 3, poz. 41. Por. wyrok Sądu Najwyższego – Sądu Dyscyplinarnego z dnia 5 października 2010 r., SNO 42/2010, Orzecznictwo Sądu Najwyższego w Sprawach Dyscyplinarnych 2010, poz. 8; wyrok SN z 8 lutego 2011 r., V KK 227/10, OSNKW 2011, nr 4, poz. 35.

procedur sądowych, ale także przejawiają indywidualne cechy osobowości, pozostają w sytuacji określonej przez rzeczywistość sali rozpraw, często doświadczając sytuacji trudnej, podejmują decyzje i wydają oceny podlegając przy tym prawom psychologicznym charakterystycznym dla procesów podejmowania decyzji. I co ważne, sędzia, dysponując władzą dyskrejonalną, ma możliwość w granicach prawa, podjęcia rozstrzygnięcia o znacznej rozpiętości. Należy zauważyć, że nawet tam, gdzie przepisy prawa nie pozostawiają sędziemu żadnego luzu decyzyjnego, pojawia się indywidualny psychologiczny proces podejmowania decyzji²¹. Sędzia może przecież podjąć decyzje cząstkowe, które ostatecznie doprowadzą bądź nie doprowadzą do orzeczenia konkretnych konsekwencji²².

3

Charakterystyczne cechy systemu poznawczego jednostki oraz jej indywidualnej osobowości wpływają na ukształtowanie się stylu decyzyjnego, tj. charakterystycznego i indywidualnego dla danej osoby, niezmiennego w czasie sposobu podejmowania decyzji. Dotyczy to również osób piastujących urząd sędziego. Sędzia, jako podmiot decyzyjny dokonujący osądu, jak każdy, ma określoną osobowość, kształtowaną m.in. przez inteligencję, doświadczenie, emocje, wyobrażenia, dążenia, sumienie, przyjęty system wartości. Przymioty te nadają podejmowanej przez sędziego decyzji wymiar osobowy²³. Ta aksjologia sędziowska²⁴ jest szczególnie widoczna w sferze dyskrejonalnej władzy sędziego, kiedy sędzia może, a czasami powinien odwołać się do swobodnego uznania²⁵, tam gdzie sędzia poszukuje słusznego rozstrzygnięcia. I choć sędzia stara się być bezstronny, niezawisły wewnętrznie, to wydaje się, że nie uniknie tego psychologicznego, może często nieuświadomianego aspektu. Stąd decyzja pod-

²¹ Według T. Tyszki, „w każdym przypadku orzeczniczego stosowania prawa mamy do czynienia z procesem psychicznym – tworzeniem ocen”. T. Tyszka, *Psychologiczne pułapki oceniania i podejmowania decyzji*, Gdańsk 1999, s. 13.

²² Zwracał na to uwagę już J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, Warszawa 1988, s. 245.

²³ Na znaczenie walorów osobistych sędziego przy podejmowaniu decyzji zwracali uwagę m.in. T. Romer, *Etyka sędziego*, w: E. Łojko (red.), *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Warszawa 2002, s. 28; M. Safjan, *Etyka zawodu sędziowskiego*, w: E. Łojko (red.), *Etyka prawnika...*, s. 34.

²⁴ K. Piasecki używa określenia „aksjologia podmiotowa niezawisłości sędziowskiej”. Zob. K. Piasecki, *Organizacja wymiaru sprawiedliwości w Polsce*, Warszawa 1995, s. 116–119.

²⁵ Założenie, że dyskrejonalna władza sędziego, jest sferą swobodnej decyzji przyjmujemy za: M. Pieniążek, *Dyskrejonalna władza sędziego w świetle etyki fenomenologicznej*, w: W. Staśkiewicz, T. Stawecki (red.), *Dyskrejonalność w prawie*, Warszawa 2010, s. 257.

jęta w analogicznej sytuacji faktycznej, ale przez sędziów o różnych osobowościach bywa odmienna.

Nie można bowiem wykluczyć, że sędziowie ulegają podstawowym zniekształceniom w ocenianiu, zjawisku błędu „aureoli”, tj. złudzeniu współwystępowania pewnych cech i przypisywaniu jednych na podstawie występowania innych, uznając np. że osoba inteligentna jest również odpowiedzialna²⁶, tendencji centralnej, charakteryzującej się przesuwaniu ocen w kierunku środka²⁷, która w przypadku sędziów mogłaby polegać na unikaniu orzekania kary określonej widełkowo, w wymiarze dolnego oraz górnego zagrożenia, a wymierzeniu kary pośredniej (wypośrodkowanej), efektowi pierwszeństwa, czyli przecenianiu pierwszych informacji (wrażenia, dowodów w postępowaniu) albo efektowi świeżości, nadmierną wagę przydając ostatnim dowodom czy informacjom zawartym w mowach końcowych²⁸.

Na podstawie badań amerykańskich można stwierdzić, że na wysokość wymierzanych kar wpływają takie cechy, jak płeć sędziego, religia, przekonania polityczne, a nawet to czy sędzia jest jeszcze przed lunchem, czy już po. Nie bez znaczenia jest też sposób przedstawienia sprawy sędziemu, odpowiednio skonstruowane pismo procesowe czy zdolności pełnomocnika strony do „naświetlenia problemu”²⁹. Nawet atrakcyjność fizyczna oskarżonego wpływa na ocenę naganności popełnionego czynu³⁰. Przywołane badania przeprowadzone na pięćdziesięciu amerykańskich sędziach federalnych pokazały dużą rozpiętość orzekanych kar. Oceniając te same stany faktyczne, sędziowie wymierzali kary nawet kilkakrotnie wyższe, np. w przypadku przestępstwa sprzedaży heroiny najsurowsza z wymierzonych kar wynosiła 10 lat pozbawienia wolności (przy pięcioletnim zawieszeniu wykonania kary) a najłagodniejsza – rok pozbawienia wolności (z rocznym zawieszeniem)³¹.

Również badania polskich uczonych potwierdzają znaczący wpływ czynników pozanormatywnych, w tym psychospołecznych, na sędziowską ocenę osób i zdarzeń, a w konsekwencji rodzaj i wysokość orzeczonej kary. Przeprowadzone jeszcze przed wojną przez B. Wróblewskiego i W. Świdę badania ankietowe nad sędziowskim wymiarem kary ujawniły, że wśród okoliczności mających wpływ na wymiar kar są np. pozbycie się sprawy, chęć uzyskania dobrego wyniku statystycznego, uchronienia się od pisania uzasadnienia po-

²⁶ T. Tyska, *Psychologiczne pułapki...*, s. 157.

²⁷ Ibidem, s. 28–30.

²⁸ Por. ibidem, s. 33–36; D.G. Myers, *Psychologia społeczna*, Poznań 2003, s. 419–420.

²⁹ Zob. Ł. Markiewicz, A. Markiewicz-Żuchowska, *Skłonności poznawcze sędziego wpływające na wysokość wymierzonej kary*, *Decyzje* 18 (2012), s. 75.

³⁰ T. Tyska, *Psychologiczne pułapki...*, s. 37 i 42–43.

³¹ Ibidem, s. 21.

przez wymierzanie niższej kary satysfakcjonującej oskarżonego oraz przepełnione więzienia³².

To już wyniki badań A. Podgóreckiego i A. Pilinow³³ pozwoliły na wyróżnienie pewnych grup czynników, które wpływają w procesie karnym na sędziego: grupę koleżeńską sędziego, publiczność, prasę, zwierzchnią władzę sędziego, biegłych, prawników naukowców oraz systemy odniesienia sędziego, takie jak: system prawny, ogólnie uznawane wartości społeczne i polityczne. Sformułowana została więc konkluzja, że „sędzia niezawisły w sensie normatywnym, pozostaje zawiśły i zależny w sensie innym, a mianowicie empirycznie-faktycznym”³⁴.

Oddziaływanie czynników psychologicznych na sędziowski proces decyzyjny potwierdzają też późniejsze badania³⁵. Wskazują one, że na treść orzeczeń bardzo istotny wpływ ma poziom samooceny, poziom neurotyzmu i ekstrawersji (introwersji), właściwości procesów poznawczych oraz manifestowane przez sędziów postawy³⁶. Badania dowiodły, że poziom samooceny sędziów w istotny sposób wpływa na wysokość orzekanych przez nich kar. Sędziowie o niskim i średnim poziomie samooceny, uważający się za niedocenianych, mieli tendencję do orzekania kar surowszych, doceniani – orzekali zwykle kary łagodniejsze. Sędziowie o niskim poziomie neurotyzmu, wydając surowe lub łagodne wyroki nie obawiali się społecznej dezaprobaty i byli gotowi bronić swojego stanowiska. Kary surowe wymierzane były z reguły przez sędziów o wysokim poziomie ekstrawersji. Z kolei sędziowie „optymiści”, tj. o wysokim stopniu zadowolenia z życia, wykonywanego zawodu, dostrzegający ludzi jako bardziej życzliwych i godnych zaufania, częściej orzekali kary łagodne, „pesymiści” – kary surowsze³⁷. Ostatecznie w obrębie uwarunkowań psychologicznych zespół badawczy wyróżnił trzy grupy czynników: właściwości, które dotyczą osobowości sędziów, właściwości poznawcze sędziów oraz postawy sędziów i ich system wartości³⁸.

³² Zob. B. Wróblewski, W. Świda, *Sędziowski wymiar kary w Rzeczypospolitej Polskiej*, Wilno 1939, s. 468–472.

³³ A. Podgórecki, A. Pilinow, *Badania nad procesem podejmowania decyzji przez sędziego*, w: A. Podgórecki (red.), *Zjawiska prawne w opinii publicznej*, Warszawa 1964.

³⁴ A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, Warszawa 1966, s. 29.

³⁵ Badaniami objęto sędziów orzekających w I instancji w Wydziale Rewizyjnym Sądu Wojewódzkiego, sędziów orzekających w 3 sądach rejonowych we Wrocławiu i 6 sądach rejonowych na terenie województwa wrocławskiego orzekających w sprawach karnych oraz sędziów orzekających w sądzie śląskiego okręgu wojskowego. Próba badawcza obejmowała 59 sędziów, spośród których 34 sędziów, tj. 57,6% wzięło udział w badaniach. Zob. T. Kaczmarek, G. Dolińska, J. Giezek, W. Sitek, *Decyzja sędziego w sprawie wpływu kary i jej psychospołeczne uwarunkowania*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo 1009 (1987), s. 31.

³⁶ Ibidem, s. 65–74.

³⁷ Ibidem, s. 69–73.

³⁸ Ibidem, s. 27.

Badania nad sędziowskim wymiarem kary przeprowadził też J. Giezek, który przeanalizował akta sądowe 280 spraw z włamaniem lub kradzieżą szczególnie zuchwałej, dotyczących przestępstwa kradzieży zakończonych prawomocnymi wyrokami skazującymi zapadłymi w latach 1976–1981 przed Sądami Rejonowymi Okręgu Sądu Wojewódzkiego we Wrocławiu³⁹. Próbując odtworzyć faktyczne wartości determinujące orzeczenie konkretnej kary, J. Giezek stwierdził, że to osobowość sędziego i przyjmowane postawy decydują o tym, które fakty społeczne sędzia uwzględni i jaką przypisuje im wartość⁴⁰.

Na podstawie przytoczonych wyników badań można wnioskować, że osobowość sędziego, kształtowana m.in. przez jego zdolności poznawcze, inteligencję, temperament, typ charakteru, godność, sumienie, wpływa na proces decyzyjny i nie powinna być pomijana przy kształtowaniu pojęcia wewnętrznej niezawisłości. Cechy osobowości sędziego są obok przepisów prawnych ważnym elementem gwarancji słusznych orzeczeń sądowych⁴¹. Tymczasem psychologiczna ocena funkcjonowania osobowościowego i poznawczego przeprowadzana jest tylko u kandydatów na urząd sędziego. Brakuje natomiast badań cyklicznych, sprawdzających, czy decyzyjna zdolność trwa czy zmienia się.

Niezmienne cenne w pracy każdego sędziego jest doświadczenie zgromadzone w ciągu życia, w tym doświadczenie zawodowe. Nabyty w ten sposób zespół wiedzy i umiejętności zapisanych w pamięci, obejmujących informacje o ludziach, przedmiotach i zjawiskach oraz wzajemnych powiązaniach między nimi, a także informacje o samym sobie oraz o normach i sposobach postępowania dostosowanych do różnych sytuacji, sprzyja tworzeniu określonych nawyków i umiejętności, które umożliwiają sprawne wykonanie czynności, w tym podejmowanie decyzji. Nie od dziś wiadomo, że osoby z dużym doświadczeniem, eksperci, dzięki wcześniej nabytej wiedzy, wykształconym schematom wnioskowania i łatwemu dostępowi do informacji zapisanych w pamięci trwałej podejmują decyzje szybciej niż nowicjusze⁴². Zdobyte doświadczenie ułatwia pracę, ale jest też determinantem oceniania. Przez pryzmat własnych doświadczeń oceniamy określone zdarzenia, zachowania, osoby. Przytoczone przez T. Tyszkę badania amerykańskie potwierdzają, że nawet eksperci, w tym również sędziowie, w znacznej mierze opierają się w swoich ocenach na doświadczeniach, szczególnie tych, które miały miejsce niedawno, najświeższych. Badani sędziowie, którzy w swojej praktyce orzecniczej, zwłaszcza w nieodległej

³⁹ Zob. J. Giezek, *Okoliczności wpływające na sędziowski wymiar kary*, s. 57–59.

⁴⁰ Ibidem, s. 122.

⁴¹ Por. M. Zdyb, *Istota decyzji*, s. 20 i 23.

⁴² J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia*, s. 482. Por. E. Gruza, *Psychologia sądowa dla prawników*, Warszawa 2009, s. 308.

przeszłości, mieli do czynienia z przypadkami zgwałceń dokonanych przez przedstawicieli określonej grupy narodowej, czy subkultury, wykazywali tendencję do podejrzewania kolejnego reprezentanta tej grupy o podobne skłonności⁴³. Na wpływ własnych doświadczeń, tak zawodowych, jak i życiowych, na orzekanie – wymiar kary – wskazywał również T. Kaczmarek. Znamienny jest podany przez niego przykład wypowiedzi jednego z sędziów, który przyznawał, że nienajlepsze doświadczenia z ekspedientkami, które były wobec niego opryskliwe, w czasie gdy załatwiał swoje codzienne sprawy, wpływały na wyższą surowość kar orzekanych wobec oskarżonych pracujących jako ekspedientki⁴⁴.

Często już sam fakt oskarżenia o popełnienie czynu może wpływać na stronniczość ocen. Działa tu skłonność osób oceniających (i to nie tylko sędziów, ale również zeznających w postępowaniu świadków) do dopasowywania przytaczanych dowodów do domniemanej winy oskarżonego na zasadzie złudzenia „wiedziałem, że to się zdarzy”⁴⁵. Można przypuszczać, że schemat ten będzie działał jeszcze bardziej, jeśli osoba ta będzie po raz kolejny oskarżona o taki sam lub podobny czyn. Złudzenie „wiedziałem, że to się zdarzy” może występować jeszcze silniej, jeśli za każdym razem bądź w większości przypadków, o winie oskarżonego orzeka ten sam sędzia, co jest nierzadko spotykane w małych sądach rejonowych⁴⁶.

Decyzje podejmowane przez człowieka uwarunkowane są nie tylko przez środowisko fizyczne i przez jego osobowość, ale również przez czynniki społeczne. Proces podejmowania decyzji różni się w zależności od tego, czy podejmujemy decyzję indywidualnie czy w grupie. Pod wpływem grupy, na skutek złożonych procesów grupowych decydent gotowy jest zaakceptować wariant działania, którego nigdy nie przyjąłby w czasie pracy indywidualnej, a decydenci działający w zespole podejmują z reguły działania bardziej śmiało i ryzykowne niż wtedy, gdy pracują indywidualnie. W wielu okolicznościach jakość decyzji grupowych jest lepsza od decyzji indywidualnych, ale nie zawsze tak jest. W czasie pracy zespołowej zachodzić bowiem mogą pewne deformacje myślenia, które powodują, że grupa złożona z kompetentnych i zdolnych członków akceptuje nierozsądne rozwiązania. Jedną z takich deformacji jest syndrom myślenia grupowego⁴⁷. Nie można wykluczyć, że będzie on zachodzić także wtedy,

⁴³ Zob. T. Tyszka, *Psychologiczne pułapki...*, s. 148.

⁴⁴ T. Kaczmarek, *Ogólne dyrektywy wymiaru kary w teorii i praktyce sądowej*, Wrocław 1980, s. 14.

⁴⁵ Ibidem, s. 178–181.

⁴⁶ Mamy tu na myśli sytuacje, kiedy w danym wydziale sądu, np. karnym orzeka jeden czy dwoje sędziów.

⁴⁷ Szerzej na temat efektu myślenia grupowego w zespołowym podejmowaniu decyzji zob. T. Tyszka, T. Zaleśkiewicz, *Racjonalność decyzji*, Warszawa 2001, s. 279–287.

kiedy sędziowie orzekają kolegialnie. Odwołując się w tym zakresie do procedury karnej należy zauważyć, że w przypadku składów kolegialnych, naradą i głosowaniem kieruje przewodniczący składu. To on zbiera głosy, poczynając od najmłodszego, najpierw od ławników według ich wieku, następnie od sędziów według ich starszeństwa służbowego, a sam głosuje ostatni⁴⁸. Orzeczenia zapadają większością głosów, sędzia prezentujący stanowisko odmienne może złożyć zdanie odrębne, co skutkuje obowiązkiem sporządzenia z urzędu uzasadnienia wyroku oraz zdania odrębnego⁴⁹. Wydaje się, że to normatywne, dość szczegółowe uregulowanie eliminuje potencjalne zniekształcenia wynikające z syndromu myślenia grupowego. Najmłodszy, głosując jako pierwszy, nie sugeruje się opinią bardziej doświadczonego, a ławnicy, głosujący przed sędziami, mając szerszy czy inny ogłód sytuacji niż przede wszystkim normatywny, zapewniają „społeczny czynnik” w wymierzaniu sprawiedliwości. Należy jednak pamiętać, że głosowanie nad końcowym rozstrzygnięciem poprzedza narada sędziów, podczas której można zapewne zorientować się, jakie stanowisko prezentuje każdy z członków kolegialnego składu. Niewiadomą pozostaje na ile narada, argumentacja poszczególnych członków składu determinuje ostateczne głosowanie oraz czy, a jeśli tak, to w jakim zakresie, obowiązek uzasadnienia swojego stanowiska w postaci złożenia do uzasadnienia wyroku zdania odrębnego, skłania sędziów do wypracowania jednolitego rozstrzygnięcia?

Kolejnym, istotnym determinantem rozstrzygnięć sędziego może być świadomość możliwości podlegania ocenie przez sąd wyższej instancji. Procesowi decyzyjnemu sędziego towarzyszy stale obecne ryzyko negatywnej weryfikacji podejmowanych działań, a ta z kolei może mieć wpływ na awansowanie sędziego (przejście do sądu wyższej instancji)⁵⁰. Stanowi to z reguły nie tylko znaczne obciążenie psychiczne sędziów, ale i czynnik, który może determinować treść wydawanej decyzji. Sędzia może mieć dylemat, czy zaryzykować i wydać precedensowe orzeczenie, narażając się na możliwość negatywnej weryfikacji w postaci uchylecia, bądź zmiany treści rozstrzygnięcia, a w konsekwencji złą ocenę statystyczną swojej pracy. Tymczasem kontrola wydanego orzeczenia obejmująca ocenę formalnej prawidłowości rozstrzygnięcia sądu, poza kryteriami normatywnymi, obejmuje również czynniki pozaprawne, takie jak logiczność i wewnętrzną spójność rozumowania sędziego, które polegają w dużej mierze na wartościowaniu. Sąd wyższej instancji, zawsze może inaczej ocenić właściwości

⁴⁸ Zob. art. 109 kpk.

⁴⁹ Zob. art. 111 kpk i art. 114 kpk.

⁵⁰ Zob. P. Chmielnicki, *Jak zachęcić sędziów do wydajnej pracy?*, pkt. 3.5 i 3.12, w: R.M. Czarny, K. Spryszak (red.), *Państwo i prawo wobec współczesnych wyzwań*, t. 3, Toruń 2012.

i warunki osobiste⁵¹ oskarżonego mające wpływ na wymiar kary i uznać, że orzeczona kara jest niewspółmierna do popełnionego czynu, zbyt łagodna lub zbyt surowa.

W procesie sądowego stosowania prawa, nie bez znaczenia jest też kontekst społeczny. Sędzia, orzekając w konkretnej sprawie, analizując zjawiska składające się na sytuację decyzyjną, wydaje rozstrzygnięcia, które ukierunkowane są społecznie oraz oceniane nie tylko przez osoby czy strony bezpośrednio zainteresowane rozstrzygnięciem, ale również przez grupę koleżeńską, przedstawicieli nauki prawa i opinię publiczną. Owo bliższe i dalsze otoczenie analizuje potencjalne warianty decyzji z punktu widzenia trafności, słuszności i sprawiedliwości, przez co może wywierać wpływ na treść sędziowskiej decyzji. Proces ten może zachodzić z większą intensywnością, gdy dana sprawa cieszy się dużym zainteresowaniem medialnym. Działając pod wpływem stresu i znając z mediów różne opinie, w tym ekspertów, a czasami mając na podjęcie decyzji niewiele czasu (np. 24 godziny na wydanie postanowienia o tymczasowym aresztowaniu) sędzia może ulec presji otoczenia⁵².

Nie można też wykluczyć, że pozanormatywnym determinantem decyzji sędziowskiej będzie heurystyka zakotwiczenia, polegająca na tym, że poprzez odpowiednie podanie wartości wyjściowych, skłania się ludzi do odpowiedniego oceniania. Badania wśród sędziów amerykańskich wykazały, że nawet kolejność rozpatrywania spraw ma przełożenie na surowość orzekanej kary. Sędziowie rozpoznający sprawy od „cięższych do lżejszych” wymierzali kary surowsze, ci rozpoczynający od spraw „lżejszych” – kary łagodniejsze⁵³.

Zakończenie

W sądowym procesie stosowania prawa, jak w każdym procesie decyzyjnym, zdarzają się zniekształcenia, będące wynikiem często nieuświadomionego,

⁵¹ Zob. dyrektywy wymiaru kary zawarte w Kodeksie karnym w art. 53 kk: „§ 1. Sąd wymierza karę według swojego uznania, w granicach przewidzianych przez ustawę, bacząc, by jej dolegliwość nie przekraczała stopnia winy, uwzględniając stopień społecznej szkodliwości czynu oraz biorąc pod uwagę cele zapobiegawcze i wychowawcze, które ma osiągnąć w stosunku do skazanego, a także potrzeby w zakresie kształtowania świadomości prawnej społeczeństwa. § 2. Wymierzając karę, sąd uwzględnia w szczególności motywację i sposób zachowania się sprawcy, popełnienie przestępstwa wspólnie z nieletnim, rodzaj i stopień naruszenia ciężących na sprawcy obowiązków, rodzaj i rozmiar ujemnych następstw przestępstwa, właściwości i warunki osobiste sprawcy, sposób życia przed popełnieniem przestępstwa i zachowanie się po jego popełnieniu, a zwłaszcza staranie o naprawienie szkody lub zadośćuczynienie w innej formie społecznemu poczuciu sprawiedliwości, a także zachowanie się po krzywdzonym”. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553 ze zm.

⁵² Por. T. Tysza, *Psychologiczne pułapki...*, s. 51–64.

⁵³ Ibidem, s. 140–142.

psychologicznego zaangażowania osoby podejmującej dane rozstrzygnięcie. Powszechnie się uznaje, że nie można być bezstronnym sędzią nie tylko we własnej sprawie, ale również w sprawie osób czy zdarzeń, z którymi pozostajemy w związkach emocjonalnych. Przed ewentualną stronniczością, wpływem na proces decyzyjny sędziego takich cech, jak strach, chciwość, miłość, nienawiść czy zazdrość, zabezpieczać ma powszechnie przyjmowana w porządkach prawnych instytucja wyłączenia sędziego⁵⁴, uznawana za ważną gwarancję sędziowskiej niezawisłości i zasady obiektywizmu postępowania.

Niezależnie jednak od owych gwarancji, osobowość sędziego, procesy poznawcze, emocje, czynniki motywacyjne, a także różne doświadczenia osobiste, rodzinne i zawodowe, przyjęty system wartości i wyznawane poglądy będą nadawały decyzji sędziowskiej indywidualny (osobowy) charakter. Inne konsekwencje dla orzekania mogą wywoływać czynniki osobowościowe, jeszcze inne ograniczenia poznawcze (w zakresie percepcji, uwagi, pamięci, myślenia, rozwiązywania problemów, procesów decyzyjnych) czy czynniki emocjonalno-motywacyjne. Bardzo ważki problem to również kwestia aksjologii sędziów i innych uczestników procesu. Każdy z powyższych czynników zasługuje na odrębną i pogłębioną analizę, zbadanie czy, a jeśli tak, to w jakim zakresie, determinują one treść rozstrzygnięć wydawanych przez sędziów. Podjęcie odpowiednich badań empirycznych nad sędziowskim stosowaniem prawa uznajemy za konieczne dla lepszego poznania i zrozumienia procesu decyzyjnego w postępowaniu sądowym. Wynika to z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, przywołane powyżej badania, tylko w ograniczonym zakresie pozwalają na odtworzenie faktycznych wartości determinujących orzeczenia sędziowskie. Niektóre badania zostały zrealizowane poza Polską. Tymczasem system prawny w Polsce różni się znacząco od systemu w USA i wydaje się, że różnice te nie pozostają bez wpływu na proces decyzyjny sędziego⁵⁵. Po drugie, wskazane powyżej badania polskich uczonych, w tym te najnowsze, przeprowadzono w latach osiemdziesiątych. Od tego czasu polski system prawny uległ znacznej modyfikacji i wydaje się, że zmiana ta może mieć wpływy na ewentualne zniekształcenia procesu decyzyjnego sędziów. Nie oznacza to oczywiście, że polscy sędziowie nie podlegają podobnym, czy może identycznym błędom

⁵⁴ Instytucja ta obliuguje sędziego do wyłączenia się od rozpoznania danej sprawy z mocy prawa (np. art. 40 kpk) albo na wniosek (np. art. 41 kpk), jeżeli istnieje okoliczność mogąca wywołać uzasadnioną wątpliwość co do bezstronności sędziego w danej sprawie. Do okoliczności tych możemy zaliczyć np. czynniki ściśle osobiste, jak powiązanie sędziego z jedną ze stron uczuciami przyjaźni czy niechęci, ale również powody trudne do ścisłego określenia, np. określone poglądy na daną sprawę.

⁵⁵ E. Gruza uważa, że recypowanie wprost wyników badań psychologicznych prowadzonych w innych warunkach procesowych – systemu common law do praktyki wymiaru sprawiedliwości jest nieuprawnione. Zob. E. Gruza, *Psychologia sądowa*, s. 311.

decyzyjnym, co sędziowie amerykańscy, ani że badania przeprowadzone przez J. Giezka i T. Kaczmarka straciły na aktualności. W naszej ocenie konieczne są po prostu badania pełniejsze⁵⁶, przeprowadzone na większej niż dotychczas próbie badawczej oraz badania porównawcze, które mogłyby potwierdzić lub zanegować wpływ wskazanych powyżej czynników pozanormatywnych na decyzje sędziego.

POZAUSTAWOWE PSYCHOLOGICZNE DETERMINANTY ORZECZEŃ SĄDOWYCH

(STRESZCZENIE)

W sądowym procesie stosowania prawa istotne znaczenie odgrywa rola decydenta – sędziego. Decyzje sędziego, choć ujęte w ramy proceduralne i implikowane przede wszystkim przez przesłanki normatywne, nie są jedynie prostym sylogizmem prawniczym, a procesem wieloetapowym, w tym również psychologicznym. Choć sędziowie starają się o zachowanie wysokich standardów, o wyeliminowanie w orzekaniu czynników pozaprawnych, o pozostanie niezawisłymi i bezstronnymi, to całkowite wyeliminowanie czynników psychologicznych zdaje się być niemożliwe. W artykule autorki zwracają uwagę na psychologiczne determinanty orzeczeń i sygnalizują potrzebę empirycznych badań nad wpływem owych czynników na proces decyzyjny sędziego.

NON-STATUTORY PSYCHOLOGICAL DETERMINANTS OF COURT DECISIONS

(SUMMARY)

In the legal court process, the role of the key decision maker – the judge – is vital. The decisions of a judge, although they are enclosed in the procedures and guided, above all, by normative premises, do not constitute a simple legal syllogism, but a multi-stage process, which is also a psychological process. Although judges put great effort into maintaining high standards, to eliminate non-legal factors during the process of decision-making and to remain independent and impartial, it seems impossible to fully eliminate psychological factors. In this article, the authors analyse the psychological determinants of verdicts and indicate the need for empirical research into the influence of these factors on the decision-making process of a judge.

⁵⁶ Już J. Giezek zauważył, że dokonana przez niego analiza akt sądowych tylko w ograniczonym zakresie pozwala na odtworzenie faktycznych wartości determinujących orzeczenie konkretnej kary. Poza tym wskazywał, że nie tyle analizował determinanty pozanormatywne, co koncentrował się na powoływanych w uzasadnieniach okolicznościach. Zob. J. Giezek, *Okoliczności wpływające na sędziowski wymiar kary*, s. 90–96.

AUßERRECHTLICHE PSYCHOLOGISCHE BESTIMMUNGSFAKTOREN BEI DEN RICHTSENTSCHEIDUNGEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Eine wesentliche Rolle bei der Anwendung des Rechts in einem Gerichtsverfahren spielt der Entscheidungsträger – der Richter. Die richterlichen Entscheidungen, wenngleich diese in einen Verfahrensrahmen einbezogen sind und vorwiegend durch normative Prämissen impliziert werden, sind nicht nur als ein einfacher Rechtssyllogismus zu sehen, sondern vielmehr auch als ein mehrstufiger Prozess mit psychologischem Hintergrund. Obwohl die Richter danach streben, hohe Standards aufrechtzuerhalten, bei Urteilsfindungen die außerrechtlichen Faktoren außer Acht zu lassen, unabhängig und unbefangen zu sein, scheint eine totale Abtrennung der Faktoren psychologischer Natur unmöglich zu sein. Die Verfasserinnen weisen in ihrem Beitrag auf die psychologischen Entscheidungsfaktoren der Entscheidungen hin und legen den Bedarf nahe, den Einfluss dieser Faktoren auf den richterlichen Entscheidungsprozess empirisch zu untersuchen.

Bogna Orłowska-Zielińska, Krystyna Szczechowicz
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ograniczenia zasady bezpośredniości w polskim procesie karnym

Słowa kluczowe: prawo, postępowanie karne, prawo karne, przestępstwo.

Keywords: law, criminal procedure, criminal law, an offence crime.

Schlüsselworte: Recht, Strafverfahren, Strafrecht, Straftat.

W aktualnym stanie prawnym obowiązywanie zasady bezpośredniości jest bezdyskusyjne, pomimo faktu, że dyrektywa ta nie została zdefiniowana przez Kodeks postępowania karnego z 1997 r.¹ i wymaga wyprowadzenia z art. 174 k.p.k. oraz *a contrario* z art. 389 i 391–393a k.p.k.² Niewątpliwie jej kwintesencję stanowi założenie, że organ procesowy powinien dokonywać ustaleń faktycznych z dowodów pochodnych tylko wówczas, gdy dowód „z pierwszego źródła” nie istnieje lub nie jest on dostępny, ponieważ im więcej ogniw pośrednich, tym większe istnieje ryzyko zniekształceń w poznaniu prawdy. Zasada ta obejmuje trzy węższe dyrektywy, które pozostają ze sobą w ścisłej korelacji, zaś z ich wypadkowej wynika, że sąd powinien opierać się wyłącznie na dowodach pierwotnych³.

Zdaniem M. Cieślaka wskazana zasada oznacza po prostu „postulat maksymalnego zbliżenia organu procesowego badającego daną sprawę do faktu będącego przedmiotem tego badania”⁴. Autor podkreśla, że dowód pierwotny wytwarza zaledwie jedno ogniwo pomiędzy adekwatnym organem dowodowym

Adres/Adresse/Anschrift: dr Bogna Orłowska-Zielińska, dr Krystyna Szczechowicz, Katedra Prawa Karnego Materialnego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, b.orlowska-zielinska@wp.pl.

¹ Dz.U. 1997, nr 89, poz. 555 ze zm.

² A. Gaberle, *Dowody w sądowym procesie karnym. Teoria praktyka*, Warszawa 2010, s. 86; por. też: R. Kmiecik, E. Skrętowicz, *Proces karny. Część ogólna*, Kraków 2004, s. 101.

³ T. Grzegorzczak, J. Tylman, *Polskie postępowanie karne*, Warszawa 2005, s. 97.

⁴ M. Cieślak, *Zasada bezpośredniości de lege ferenda*, w: S. Waltoś (red.), *M. Cieślak, Dzieła wybrane*, t. 4, Kraków 2011; pierwotnie cytowany artykuł ukazał się w: *Nowe Prawo* 2 (1953).

a samym przedmiotem dowodu. Z. Doda i A. Gaberle nazywają dowody pośrednie dowodami z przekazu z uwagi na fakt, że informacje przechodzą przez „przekazniki”, przez co mogą być zmienione lub nawet w poważnym stopniu zniekształcone, co niewątpliwie może stanowić przyczynę dokonania ustaleń procesowych w oparciu o nieprawdziwe ustalenia faktyczne⁵. Każde dalsze przekazywanie informacji stanowi jej kolejną deformację i zwiększa stopień ryzyka wystąpienia błędu⁶, co jest wysoce niebezpieczne dla procesu dowodzenia. Albowiem, jak słusznie określa to A. Gaberle, realizacja zasady bezpośredniości w polskim procesie karnym ma również „służyć urzeczywistnianiu zasady prawdy materialnej”⁷.

Ustawę nowelizującą z 10 stycznia 2003 r.⁸ należy odczytać jako reakcję ustawodawcy na pogłębiający się kryzys wymiaru sprawiedliwości w sprawach karnych, którego osiłą była przede wszystkim nadmierna przewlekłość postępowania karnego⁹. W rezultacie doszło do poszerzenia katalogu możliwości odstępstw od zasady bezpośredniości. Można tu stwierdzić nawet o uwidocznieniu się tendencji zmian w kierunku pośredniości procesowej, a zwłaszcza biorąc pod uwagę treści przepisów art. 389, 391, 392, 393¹⁰.

Przepisy art. 391 k.p.k. interpretuje się ściśle, ponieważ stanowią one ograniczenie zasady bezpośredniości¹¹. Wskazane uregulowanie pozwala sądowi na odczytanie protokołu złożonych w postępowaniu przygotowawczym zeznań lub też przed sądem w przedmiotowej lub innej sprawie albo w innym postępowaniu, które przewiduje ustawa. Jednakże możliwości odstąpienia od zasady bezpośredniości ustawodawca ujął wręcz kazuistycznie¹². Stąd też warunkiem *sine qua non* jest wystąpienie którejś z sytuacji sprecyzowanych w przepisie art. 391 k.p.k.¹³, a więc bezpodstawnej odmowy zeznań przez świadka lub też jego zeznań odmiennych w stosunku do pierwotnych, gdy oświadczy, że pewnych okoliczności nie pamięta. Przepis 391 k.p.k. ma również zastosowanie, gdy świadek zmarł, przebywa za granicą¹⁴, nie można mu doręczyć

⁵ Z. Doda, A. Gaberle, *Dowody w procesie karnym. Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Komentarz*, Warszawa 1995, s. 238.

⁶ K. Buchała, S. Waltoś, *Zasady prawa i procesu karnego*, Warszawa 1975, s. 287.

⁷ A. Gaberle, *Dowody sądowym w procesie karnym. Teoria i praktyka*, Warszawa 2010, s. 86.

⁸ Ustawa o zmianie ustawy – Kodeks postępowania karnego, ustawy – Przepisy wprowadzające Kodeks postępowania karnego, ustawy o świadku koronnym oraz ustawy o ochronie informacji niejawnych, Dz.U. 2003, nr 17, poz. 155.

⁹ Zob. D. Wysocki, *Przewlekłość procesu karnego*, Kraków 2001, s. 16; W. Grzeszczyk, *Główne kierunki zmian kodeksu postępowania karnego*, Prokuratura i Prawo 6 (2003), s. 7 i n.

¹⁰ T. Grzegorzczak, J. Tylman, *Polskie postępowanie karne*, Warszawa 2011, s. 107.

¹¹ Por. postanowienie SN z 26.07.2006, III KK 168/06, LEX nr 192990.

¹² Por. wyrok SA w Katowicach z 1.02.2008, II AKa 382/07, LEX nr 399951.

¹³ Wyrok SN z 4.02.2003, IV KK 475/02, LEX nr 77431.

¹⁴ Por. postanowienie SN z 11.03.2003, V KK 150/02, LEX nr 77022.

wezwania¹⁵, nie stawiał się z powodu niedających się usunąć przeszkód¹⁶ lub też, gdy prezes sądu zaniechał wezwania świadka w trybie art. 333 § 2¹⁷.

W aktualnym stanie prawnym przyjmuje się, że świadek zeznaje odmiennie niż wcześniej, kiedy zmienia treść swojej wypowiedzi w zakresie istotnym do rozstrzygnięcia danej sprawy. Wówczas organ procesowy jest wręcz zobligowany do ujawnienia pierwotnych zeznań i rozpytania świadka na okoliczność przyczyn powstałych rozbieżności. Przy czym taka sama jest wartość dowodowa zeznań złożonych zarówno w toku postępowania przygotowawczego, jak i sądowego. Do roli sądu należy więc trudne zadanie, jakim jest ocena wszystkich zeznań świadka przy równoczesnym uwzględnieniu genezy wychwyconych rozbieżności¹⁸. W sytuacji bezpodstawnej odmowy złożenia zeznań sądowi przysługuje prawo do odstąpienia od zasady bezpośredniości z wyjątkiem świadka korzystającego z prawa do odmowy zeznań na podstawie art. 182 k.p.k. czy też prawa do uchylenia się od odpowiedzi na poszczególne pytania (art. 183 k.p.k.).

Warto dodać, że odczytanie wskazanych protokołów na rozprawie jest jednoznaczne z nałożeniem na sąd obowiązku kontroli w zakresie ich zgodności z obowiązującymi przepisami¹⁹. Niezbędność istnienia prawnie relewantnego protokołu podkreśla A. Gaberle. Aby można było przypisać taką cechę, niezbędne jest tu kumulatywne spełnienie kilku warunków. Ich źródło tkwi w treści art. 148-150 k.p.k., a nadto musi być to protokół czynności, która jest określona w przepisach k.p.k. dotyczących wyjaśnienia oskarżonego lub też zeznania świadka. Poza tym istotna jest także geneza tego protokołu, tj. może być on sporządzony zarówno w przygotowawczym lub sądowym stadium procesu, jak i w zupełnie innym postępowaniu karnym, które przewiduje ustawa²⁰.

Podkreślenia wymaga, że potrzebę odejścia od zasady bezpośredniości w procesie karnym z powodu przebywania świadka za granicą musi charakteryzować realność. Należy tu kierować się wykładnią celowościową, pomimo że „Sam fakt długotrwałego przebywania świadka za granicą uprawnia (art. 391 § 1 k.p.k.) do odczytania jego zeznań bez względu na ich wagę dla prowadzonego postę-

¹⁵ Zob. postanowienie SN z 21.01.2003, II KKN 314/01, OSNKW 2003/ 5-6/ 45.

¹⁶ Zob. wyrok SN z 27.05.2002, VKK 51/02, LEX nr 54418.

¹⁷ Zob. wyrok SN z 15.05.1978, I KR 91/78, OSNKW 1978/11/135 z glosą aprobowaną M. Cieślaka, *Państwo i Prawo* 6 (1980), s. 179; wyrok SN z 13.02.1974, I KR 300/73, OSNKW 1974/6/118 z aprobatą M. Cieślaka i Z. Dody, *Przegląd orzecznictwa Sądu Najwyższego w zakresie postępowania karnego (I półrocze 1974 roku)*, Palestra 3 (1975), s. 59.

¹⁸ Zob. wyrok SA w Katowicach z 30.12.2004, II AKa 435/04; wyrok SA w Katowicach z 23.10.2003, II AKa 371/03, KZS 2004/2/54.

¹⁹ Zob. wyrok SA w Krakowie z 12.02.2008, II AKa 236/07, KZS 2008/9/33, LEX nr 472199.

²⁰ A. Gaberle, *Dowody w sądowym procesie karnym. Teoria praktyka*, Warszawa 2010, s. 86.

powania”²¹. W judykaturze utrwalił się pogląd, że w przypadku świadka przebywającego za granicą należy przede wszystkim dążyć do sprowadzenia go na rozprawę²², a dopiero w dalszej kolejności zastosować odstępstwo od zasady bezpośredniości w sytuacji, w której zeznanie świadka pełni kluczową rolę dla rozstrzygnięcia danej sprawy²³. Stąd też przesłanką nie jest tu np. zagraniczna wizyta świadka, uczestnictwo w wycieczce turystycznej²⁴. Przychylić się należy do poglądu P. Hofmańskiego, że nawet w wypadku spełnienia przesłanki formalnej związanej z pobytem świadka za granicą lub też jego niestawiennictwem z uwagi na niedające się usunąć przeszkody, sąd powinien rozważyć możliwość jego przesłuchania za pomocą urządzeń, które umożliwiają przeprowadzenie tej czynności na odległość (art. 177 § 1a k.p.k.)²⁵.

Włączenie Polski do strefy Schengen dało asumpt do powszechnego przemieszczania się obywateli polskich poza granice RP w ramach Unii Europejskiej. W takiej sytuacji w procesie karnym istotne jest wykorzystanie instrumentów prawnych przewidzianych do współpracy pomiędzy Państwami Członkowskimi Unii Europejskiej. Szeroki wachlarz takich instrumentów przewiduje Konwencja o pomocy prawnej w sprawach karnych pomiędzy państwami członkowskimi Unii Europejskiej, sporządzona w Brukseli 29 maja 2000 r.²⁶ Określa ona w art. 10 procedury umożliwiające przesłuchania świadka lub biegłego, który znajduje się na terytorium jednego Państwa Członkowskiego przez organy sądowe innego Państwa Członkowskiego w formie wideokonferencji. Przesłuchanie w tej formie świadka na odległość jest celowe i zasadne tak z punktu zasad ekonomiki procesowej, jak i z uwagi na konieczność zapewnienia rzetelnego procesu realizującego prawa oskarżonego wynikające z art. 6 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności²⁷.

Podobnie możliwość przesłuchania w systemie wideokonferencji świadka lub biegłego przewiduje Drugi Protokół Dodatkowy do Europejskiej konwencji

²¹ Postanowienie SN z 6.04.2006, IV KK 7/06, OSNKW 2006/6/60, Biul. SN 2006/6/16, Prokuratura i Prawo – wkładka 10 (2006), poz. 7, LEX nr 182800; por. postanowienie SN z 2.06.2011, V KK 410/10, LEX nr 848187.

²² Wyrok SA w Białymstoku z 29.04.2003, II AKa 78/03, OSA 2003/12/116.

²³ P. Hofmański, E. Sadzik, S. Zgryzek, *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, t. 2, Warszawa 2007, s. 459.

²⁴ Por. wyrok SA w Katowicach z 1.02.2008, II AKa 382/08, Biul. SAKa 2008/2/14, KZS 2008/7-8/100, LEX nr 446771; wyrok SA w Krakowie z 22.11.2006, II AKa 168/06, KZS 2007/1/49, Prokuratura i Prawo – wkładka 6 (2007), poz. 41, Lex nr 252491; T. Nowak, *Zasada bezpośredniości w polskim procesie karnym*, Poznań 1971, s. 139; por. również M. Cieślak, *Glosa do wyroku SN z dnia 20.06.1968 r., VKRN/ 294/67*, Państwo i Prawo 1 (1970), s. 190.

²⁵ P. Hofmański, E. Sadzik, S. Zgryzek, *Kodeks postępowania karnego*, s. 461.

²⁶ Dz.U. 2007, nr 135, poz. 950.

²⁷ Dz.U. 1993, Nr 61, poz. 285. Konwencja została ratyfikowana przez Polskę dnia 7 kwietnia 1993 r.

o pomocy prawnej w sprawach karnych²⁸, sporządzony w Strasburgu 8 listopada 2001 r.²⁹

Oskarżony i jego obrońca oraz pozostałe strony procesowe są obecne podczas przesłuchania świadka czy biegłego w systemie wideokonferencji. Mają możliwość zadawania mu pytań i bezpośredniego ustosunkowywania się do składanych przez niego zeznań.

Nie stanowi także obrazu przepisu art. 391 § 1 k.p.k. okoliczność odczytania zeznań świadka na rozprawie z powodu niemożności ustalenia jego aktualnego pobytu, jeśli sąd przeprowadził w tym celu szereg czynności poszukiwawczych³⁰. Jednakże uprzednio organ procesowy jest obowiązany do podjęcia wszelkich prób doręczenia adekwatnego wezwania na rozprawę³¹. Jak słusznie wskazuje L.K. Paprzycki, odczytaniu mogą podlegać nie tylko oryginały protokołów, lecz również i ich odpisy, ale tylko, gdy ich treść jest analogiczna do oryginału. Ten fakt musi być urzędowo stwierdzony przez osobę uwierzytelniającą odpis³². Ponadto, sąd może odczytać także protokoły sądów i innych organów państwa obcego, które zostały sporządzone w ramach międzynarodowej pomocy prawnej, a nadto protokoły zeznań świadka złożonych przez niego w postępowaniu przygotowawczym, prowadzonym przez prokuratora państwa obcego albo organ działający pod jego nadzorem lub przed sądem państwa obcego. Jednakże jest to możliwe, w sytuacji przeprowadzenia tych czynności w sposób niesprzeczny z zasadami porządku prawnego w Rzeczypospolitej Polskiej, mimo że nie zostały one podjęte na wniosek polskiego sądu lub prokuratora (art. 587) ani też przed podjęciem ścigania – art. 590 § 4³³. Pomimo że § 1 przepisu art. 391 statuuje odstępstwo od zasady bezpośredniości w przedmiocie kontaktu sądu z dowodem w postaci zeznań świadka, to jednak sąd nie może skorzystać z dobrodziejstwa wskazanego uregulowania, jeśli uprzednio nie wyczerpał możliwości przesłuchania tego świadka³⁴.

Kolejną przesłankę przewidzianą przez ustawodawcę w § 1 przepisu art. 391 jest niestawiennictwo świadka z powodu niedających się usunąć prze-

²⁸ Dz.U. 2004, nr 139, poz. 1476.

²⁹ Przyjęta w ramach Rady Europy Europejska Konwencja o pomocy prawnej w sprawach karnych, sporządzona została 20 kwietnia 1950 r. w Strasburgu, Dz.U. 1999, nr 76, poz. 854.

³⁰ Postanowienie SN z 22.12.2010, II KK 284/10, OSNwSK 2010/1/2551, LEX nr 843146.

³¹ Wyrok SA w Łodzi z 9.06.2008, II AKa 204/07, Prokuratura i Prawo – wkładka 5 (2009), poz. 28, KZS 2009/5/50. LEX nr 491915.

³² Por. wyrok SA w Krakowie z 11.05.2009, II AKa 169/08, KZS 2009/9/44, LEX nr 533944.

³³ L.K. Paprzycki, *Komentarz aktualizowany do art. 391 kodeksu postępowania karnego*, LEX; zob. wyrok SA w Katowicach z 5.11.2009, II AKa 250/09, KZS 2010/1/64, Prokuratura i Prawo – wkładka 11 (2010), poz. 27, LEX nr 553842; uchwała SN 7 sędziów z 30.09.1977, VII KZP 32/77, OSNKW 1977/10-11/113, LEX nr 19309; postanowienie SN z 28.03.2002, VKKN 122/00, OSNKW 2002/7-8/60, LEX nr 53740.

³⁴ Wyrok SN z 8.01.2003, III KK 261/02, LEX nr 75374.

szkód³⁵. Do przeszkód tych zalicza się w szczególności zły stan zdrowia fizycznego lub psychicznego świadka, który uniemożliwia mu stawienictwo na rozprawie, np. niezdolność do składania zeznań z uwagi na stan zdrowia po przebytej operacji naczyń mózgu i wodogłowia wewnętrznego, stwierdzona przez biegłego neurologa³⁶. Ponadto, wskazaną przesłankę wypełnia także realność pogorszenia się stanu zdrowia w następstwie przeżyć spowodowanych stawienictwem na rozprawie małoletniej pokrzywdzonej, ofiary molestowania seksualnego³⁷.

Niewątpliwie wobec małoletniego pokrzywdzonego składającego zeznania w charakterze świadka oraz małoletniego świadka niebędącego pokrzywdzonym należy stosować inny zakres i poziom ochrony w procesie karnym. W pierwszym przypadku celem jest ochrona przed wtórną wiktymizacją, wynikającą głównie z wielokrotności przesłuchań, w drugim istotne jest ograniczenie negatywnych przeżyć psychicznych związanych z samą czynnością przesłuchania.

Ustawodawca wprowadził szczególne tryby przesłuchania takich osób określone w art. 184a k.p.k., art. 185 b k.p.k. i art. 184c k.p.k. W myśl art. 184a § 1 k.k. w sprawach o przestępstwa popełnione z użyciem przemocy lub groźby bezprawnej lub określone w rozdziałach XXIII (przestępstwa przeciwko wolności), XXV (przeciwko wolności seksualnej i obyczajowości) i XXVI (przeciwko rodzinie i opiece) Kodeksu karnego, pokrzywdzonego, który w chwili przesłuchania nie ukończył 15 lat, przesłuchuje się w charakterze świadka tylko wówczas, gdy jego zeznania mogą mieć istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy, i tylko raz, chyba że wyjdą na jaw istotne okoliczności, których wyjaśnienie wymaga ponownego przesłuchania, lub żąda tego oskarżony, który nie miał obrońcy w czasie pierwszego przesłuchania pokrzywdzonego.

Ochroną objęte są, co do zasady, osoby, które w chwili czynu nie ukończyły 15 lat, ale także małoletni pokrzywdzeni, którzy ukończyli 15 lat – art. 184a § 4 k.p.k. Możliwości stosowania szczególnego trybu przesłuchania małoletnich pokrzywdzonych czynami zabronionymi, wymienionymi w § 1 k.p.k., którzy ukończyli 15 lat w czasie przesłuchania uzależniono jednak od ustalenia, że przesłuchanie w innych warunkach mogłoby wywrzeć negatywny wpływ na stan psychiczny pokrzywdzonego. Regulacja ta prowadzi również do ograniczenia zasady bezpośredniości. Taką osobę przesłuchuje się w charakterze świadka tylko raz, chyba że pierwsze przesłuchanie odbyło się przed przeprowadzeniem czynności przedstawienia zarzutów podejrzanemu i zażąda on ponowienia tej czynności. Obecnie, jeżeli oskarżony (podejrzany) nie ma obrońcy, sąd z urzędu wyznacza mu obrońcę, co ma eliminować konieczność powtórnego przesłu-

³⁵ Zob. postanowienie SN z 11.03.2003, V KK 150/02, LEX nr 77022.

³⁶ Zob. postanowienie SN z 26.09.2001, IV KKN 395/00, LEX nr 51401.

³⁷ Wyrok SN z 28.03.2000, IV KKN 171/99, LEX nr 51120.

chania pokrzywdzonego z uwagi na fakt, że podczas pierwszego przesłuchania nie miał on obrońcy³⁸. Co do zasady świadek taki nie jest zatem przesłuchiwany na rozprawie. Protokół z takiego przesłuchania odczytuje się na rozprawie głównej. Nadto, jeżeli został sporządzony zapis obrazu i dźwięku przesłuchania, należy go odtworzyć (art. 185a § 3). Obecnie po nowelizacji Kodeksu postępowania karnego ustawą z 13 czerwca 2013 r., art. 147 § 2a k.p.k. nakazuje, aby przesłuchanie pokrzywdzonego, o którym mowa w art. 185a i art. 185c, oraz świadka, o którym mowa w art. 185b, utrwalane było za pomocą urządzenia rejestrującego obraz i dźwięk.

Wskazane uregulowania dotyczą zarówno postępowania przygotowawczego, jak i postępowania sądowego. Skład sądu właściwy do przesłuchania pokrzywdzonego w trybie art. 185a w postępowaniu sądowym określa art. 30 § 1 oraz art. 329 § 1 i 2 k.p.k.³⁹ Przesłuchanie pokrzywdzonego w trybie art. 185a k.p.k. i art. 185ck.p.k. oraz świadka, o którym mowa w art. 185b k.p.k. może następować w postępowaniu jurysdykcyjnym (po raz pierwszy lub ponownie). Odbywa się ono na posiedzeniu i jak wskazano powyżej w składzie określonym w art. 30 § 1 k.p.k. Podzielić należy w pełni pogląd SN wyrażony w uchwale z 30 listopada 2004 r.⁴⁰, że ze względu na znaczenie zeznań pokrzywdzonego dla rozstrzygnięcia sprawy byłoby najbardziej celowe, gdyby przesłuchania na posiedzeniu dokonywał sędzia (sędziowie) biorący udział w rozpoznaniu sprawy.

W tym przypadku ograniczenie zasady bezpośredniości może niekiedy prowadzić do naruszenia prawa oskarżonego do rzetelnego procesu zagwarantowanego w art. 6 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzonej w Rzymie 4 listopada 1950 r.⁴¹

Europejski Trybunał Praw Człowieka (ETPC) wskazał w swoich orzeczeniach, że zasadą powinno być przeprowadzanie dowodów na rozprawie w obecności oskarżonego i jego obrońcy. Dopuszczalne są jednak odstępstwa od tej zasady, jednak nie mogą one naruszać w sposób istotny prawa do obrony⁴². Wielokrotnie także podkreślał, że to prawo krajowe reguluje kwestie dopuszczal-

³⁸ Zmiana wprowadzona 27 stycznia 2014 r. ustawą z 13 czerwca 2013 r. o zmianie ustawy – Kodeks karny oraz ustawy – Kodeks postępowania karnego, Dz.U. 2013, poz. 849.

³⁹ Zob. uchwała SN z 30.11.2004, I KZP 25/2004, OSNKW 2004/11-12/101.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Dz.U. 1993, nr 61, poz. 285.

⁴² Zob. wyrok ETPC z 27.02.2001, 33354/96, *Luci v. Włochy*, <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/portal.asp?sessionId=85398091&skin=hudoc-en&action=request> (24.01.2012); por. także wyrok z 19.06.2007 w sprawie *W.S. przeciwko Polsce*, w: M. Wąsek-Wiaderek (oprac.), *Przegląd orzecznictwa europejskiego dotyczącego spraw karnych*, z. 1-2 (2007), http://www.sn.pl/orzecznictwo/Orzecz_Euro_Karne/Orzecz_Euro_Karne_01-02_2007.pdf (28.08.2014); wyrok z 4.11.2008 w sprawie *Demski przeciwko Polsce*, w: M. Wąsek-Wiaderek (oprac.), *Przegląd orzecznictwa europejskiego dotyczącego spraw karnych*, z. 3-4 (2008), http://www.sn.pl/orzecznictwo/Orzecz_Euro_Karne/Orzecz_Euro_Karne_03-04_2008.pdf (28.08.2014).

ności dowodów, a zadaniem Trybunału nie jest rozstrzygnięcie, czy zeznania świadka zostały prawidłowo dopuszczone jako dowód, lecz ocena czy postępowanie – jako całość – łącznie ze sposobem uzyskania materiału dowodowego, było rzetelne⁴³. Istotna z punktu widzenia rzetelnego procesu jest w szczególności możliwość zadawania świadkowi pytań, by nie naruszyć prawa do obrony i zasady równości. W aspekcie tych kwestii istotne jest przyjęte w art. 185a, że w sytuacji, gdy w czasie pierwszego przesłuchania pokrzywdzonego oskarżony nie posiada obrońcy z wyboru, sąd wyznacza mu obrońcę z urzędu. Dodatkowo w tym miejscu należy odwołać się do stanowiska Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który w swoich orzeczeniach wskazał, że prawo do kontradyktoryjnego procesu oznacza, w sprawie karnej, iż zarówno oskarżeniu, jak i obronie, musi zostać dana możliwość uzyskania wiedzy i wypowiedzenia się w przedmiocie oświadczeń lub dowodów podnoszonych przez drugą stronę⁴⁴.

Szczególny sposób traktowania przewidziany jest dla pokrzywdzonego określonego w art. 184a § 1 – 3 k.p.k., aczkolwiek fakultatywnie został rozciągnięty na świadka, który w chwili przesłuchania nie ukończył 15 lat, w sprawach o przestępstwa popełnione z użyciem przemocy lub groźby bezprawnej lub określone w rozdziałach XXV i XXVI (art. 185b § 1 k.p.k.).

Ustawodawca przewidział w art. 185c k.p.k. szczególny trybu przesłuchania pokrzywdzonego przestępstwami określonymi w: art. 197 k.k., art. 198 k.k. i art. 199 k.k. W tym przypadku również pierwsze przesłuchanie pokrzywdzonego w charakterze świadka przeprowadza sąd na posiedzeniu, w którym prawo mają wziąć udział: prokurator, obrońca podejrzanego oraz pełnomocnik pokrzywdzonego, o ile zostali ustanowieni.

Europejski Trybunał Praw Człowieka wielokrotnie zajmował się sprawami związanymi z przesłuchaniem ofiar przestępstw popełnionych na tle seksualnym. Trybunał przyznawał, że postępowania karne dotyczące tego rodzaju przestępstw posiadają szczególne cechy i mogą wymagać ochrony świadków lub ofiar wezwanych do składania zeznań. Istotne jest, by respektowane jednocześnie było w trakcie procesu prawo oskarżonego do obrony⁴⁵.

Z punktu widzenia rzetelnego procesu zdecydowanie większe kontrowersje budziła jednak instytucja świadka anonimowego (*incognito*)⁴⁶. Przesłuchanie

⁴³ Zob. wyrok ETPC z 14.01.2003, 62424/00, *Madela v. Polska*, LEX nr 56987; wyrok ETPC z 10.11.2005, 54789/00, *Bocos-Cuesta*, LEX nr 165413.

⁴⁴ Wyrok ETPC z 31.03.2009, 21022/04, *Natunen v. Finlandia*, LEX nr 498971.

⁴⁵ Szeroko omówił te zagadnienia ETPC w wyroku z 4.11.2008, 22695/03, *Demski v. Polska*, <http://bip.ms.gov.pl/pl/prawa-czlowieka/europejski-trybunal-praw-czlowieka/orzecznictwo-europejskiego-trybunalu-praw-czlowieka/orzeczenia-w-sprawach-dotyczacych-polski/rok-2008> (26.01.2012).

⁴⁶ Zob. L.K. Paprzycki, *Instytucja świadka koronnego i świadka incognito w świetle Konstytucji RP i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Palestra 5–6 (2008), s. 36–39.

świadka *incognito* może być przeprowadzone na wiele sposobów, poczynając od bezpośredniego przesłuchania na sali rozpraw, przy wykorzystaniu technik maskujących jego głos i wizerunek, do przesłuchania w miejscu utajnionym z zastosowaniem ścisłych zasad bezpieczeństwa⁴⁷. Europejski Trybunał Praw Człowieka nie wykluczył również wykorzystania w procesie karnym świadka *incognito*. W przypadku posłużenia się dowodem z zeznań świadka *incognito* zachodzi po stronie sądu obowiązek podjęcia środków procesowych zmierzających do zniwelowania utrudnień, jakie dla oskarżonego i jego obrońcy wynikają z posłużenia się anonimowym źródłem dowodowym. Dodatkowo dowód z zeznań utajnionego świadka powinien być oceniany z wyjątkową ostrożnością⁴⁸. Istotne jest w takim przypadku zapewnienie oskarżonemu i jego obrońcy prawo do zadawania pytań świadkowi anonimowemu, nawet, jeżeli zadawane byłyby one w formie pisemnej. Nadto w opinii Trybunału dowód z zeznań świadka *incognito* nie może być jedynym lub „podstawowym” dowodem, na którym opiera się skazanie⁴⁹.

Wracając do rozważań na grunt art. 391 k.p.k. dodać należy, że art. 391 § 2 k.p.k. dotyczy zamiany ról procesowych i ma zastosowanie zarówno do świadka składającego zeznania na rozprawie, jak i do nieskładającego zeznań bezpośrednio przed sądem, ale poprzednio przesłuchanego w tym charakterze oraz w charakterze oskarżonego czy podejrzanego. Wymaga on przy tym spełnienia warunków określonych w § 1 wskazanego przepisu oraz art. 182 § 3 k.p.k.⁵⁰ W wyroku z dnia 3 października 2002 r. Sąd Apelacyjny w Katowicach podniósł, iż w przypadku, gdy świadkiem, o jakim mowa w art. 182 § 3 k.p.k. jest nieletni współsprawca, przeciwko któremu toczy się jednocześnie postępowanie w trybie ustawy o postępowaniu w sprawach nieletnich⁵¹, to organ procesowy zgodnie z wymogami tego przepisu zobowiązany jest do pouczenia o prawie do odmowy zeznań obu nieletnich. W przypadku skorzystania przez nich ze wskazanego uprawnienia sąd winien zastosować tryb z art. 391 § 2 k.p.k., a więc odczytać im protokoły złożonych przez nich wyjaśnień w charakterze podejrzanych w postępowaniu przygotowawczym, a następnie wezwać ich do ustosunkowania się co do treści odczytanego protokołu zgodnie z wymogiem

⁴⁷ Por. P. Wiliński, *Przesłuchanie świadka anonimowego z zachowaniem jawności*, Prokuratura i Prawo 11 (2000), s. 66.

⁴⁸ Zob. wyrok ETPC z 9.10.2007, 52479/99, *Rybacki v. Polska*, w: M. Wąsek-Wiaderek (oprac.), *Przegląd orzecznictwa europejskiego dotyczącego spraw karnych*, z. 3–4 (2007), s. 7–12, http://www.sn.pl/orzecznictwo/Orzecz_Euro_Karne/Orzecz_Euro_Karne_03-04_2007.pdf (28.08.2014).

⁴⁹ Por. L.K. Paprzycki, *Instytucja świadka koronnego i świadka incognito w świetle Konstytucji RP i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, *Palestra* 5–6 (2008), s. 37–38 i powołane tam orzeczenia ETPC.

⁵⁰ Por. uchwałę składu 7 sędziów SN z 27.11.1975, VI KZP 5/75, OSNKW 1975/1/1.

⁵¹ Dz.U. 2014, poz. 382 tekst jedn.

z art. 391 § 3 k.p.k.⁵² Warto dodać, że nie ma również przeszkód do odczytania na podstawie przepisu art. 391 § 2 k.p.k. protokołu wyjaśnień podejrzanego, który zmarł przed złożeniem zeznań⁵³.

Kolejnym odstępstwem od zasady bezpośredniości jest możliwość odczytania przez sąd na rozprawie głównej protokołów przesłuchania świadków i oskarżonych, sporządzonych w postępowaniu przygotowawczym, przed sądem lub w innym postępowaniu, które przewiduje ustawa, w sytuacji gdy bezpośrednie przeprowadzenie dowodu nie jest niezbędne. Ponadto przepis wprowadza tu również wymóg zgody obecnych stron (art. 392 § 1 k.p.k.). W związku z tym do skorzystania przez organ sądowy z możliwości, jakie daje nam art. 392 § 1 wymaga kumulatywnego zaistnienia obu przesłanek. Stąd też niedopuszczalne jest powołanie się na przepis art. 392, gdy okoliczności, mające być przedmiotem zeznań świadka, mają istotne znaczenia dla rozstrzygnięcia sprawy, albowiem nie może on stać na drodze do ustalenia prawdy⁵⁴. Ponadto, dowód ten nie może pozostać „w zasadniczej sprzeczności z innymi dowodami i jest wewnętrznie niesprzeczny”⁵⁵. Aktualny stan obowiązujący przepisu art. 392 k.p.k. został wprowadzony do stanu prawnego nowelizacją z 2003 r.

W związku z tym, to w zakresie sądu należy ocena czy protokoły podlegające odczytaniu, zawierające zeznania lub wyjaśnienia odnoszą się do strony, która składa sprzeciw. odczytanie na rozprawie zeznań świadka jest możliwe w sytuacji, gdy osoba, której protokół zeznań lub wyjaśnień ma być odczytany, w toczącym się postępowaniu występuje w charakterze oskarżonego albo świadka, gdy jej przesłuchanie na rozprawie jest niemożliwe, jest to protokół sporządzony przed sądem, oraz gdy czynność przesłuchania została przeprowadzona przez prokuratora lub inny organ uprawniony do prowadzenia czynności tego postępowania, a także nie dotyczyło to protokołów sporządzonych przez inny organ. Ponadto, ujawnienie wskazanego przedmiotowego protokołu nie jest zabronione przez ustawę oraz wszystkie strony, które są obecne w chwili podejmowania decyzji, co do omawianej czynności, wyrażają na nią zgodę.

Jednakże sama możliwość złożenia sprzeciwu przez stronę, z punktu widzenia dynamiki procesu wzbudzała liczne wątpliwości w przedmiocie rozpoznania sprawy w rozsądnym terminie, a zwłaszcza, co do zgodności tego uregu-

⁵² Wyrok SA w Katowicach z 3.10.2002, II AKa 266/02, OSA 2003/7/78, KZS 2003/2/51, LEX nr 78583.

⁵³ Uchwała SN z 20.09.1996, I KZP 22/96, OSNKW 1996/11-12/77.

⁵⁴ Zob. wyrok SNA w Katowicach z 20 października 2005, II AKa 355/05, KZS 2006/4/47, OSA 2006/8/49, KZS 2006/9/37, LEX nr 183815.

⁵⁵ Postanowienie SN z 4.05.2007, WZ 13/07, OSNwSK 2007/1/991, LEX nr 471428; wyrok SN z 6.10.2006, III KK 42/06, LEX nr 202225.

lowania z art. 45 ust 1 Konstytucji RP, bowiem przy sprawach wielotomowych i wielowątkowych odczytaniu muszą ulec na tej podstawie setki protokołów. Stąd też Sąd Rejonowy w Lublinie, IX Wydział Karny, przedstawił Trybunałowi Konstytucyjnemu pytanie prawne odnośnie zgodności przepisu art. 392 § 1 k.p.k.⁵⁶, a konkretnie uzależnienia od braku sprzeciwu obecnych stron możliwości odczytania na rozprawie głównej protokołów przesłuchania świadków i oskarżonych, które zostały sporządzone w postępowaniu przygotowawczym lub przed sądem albo w innym postępowaniu przewidzianym przez ustawę, gdy bezpośrednie przeprowadzenie dowodu nie jest niezbędne, zasada prawa do sądu w aspekcie adekwatnego ukształtowania procedury sądowej gwarantującej rozpoznanie sprawy w rozsądnym terminie, wyrażonej w art. 45 ust. 1 w związku z art. 2 Konstytucji oraz art. 6 ust. 1 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁵⁷.

W wyroku z 18 lutego 2009 r.⁵⁸ Trybunał Konstytucyjny wskazał, że konstytucyjny nakaz rozpatrzenia sprawy sądowej „bez uzasadnionej zwłoki” stanowi gwarancję proceduralną dla jednostki, której nadaje się szczególne znaczenie. Natomiast ocena, co do zasadności zwłoki powinna być dokonywana *in concreto*. Nadto naruszenie art. 45 ust. 1 Konstytucji następuje w dwóch przypadkach, tj. w sytuacji braku adekwatnych powodów do przedłużania danego postępowania lub też, gdy nie są one usprawiedliwione z punktu widzenia ochrony sądowej⁵⁹. Jednakże nawet nakaz szybkości postępowania nie może przecież być determinantem ignorowania gwarancji procesowych, np. z art. 45 ust. 1 Konstytucji⁶⁰. W uzasadnieniu orzeczenia Trybunał Konstytucyjny podkreślił również wagę zasad procesowych i ich nieocenione znaczenie w praktyce procesu karnego, a także nadrzędną rolę sformułowanej w przepisie art. 2 § 2 k.p.k. zasadzie prawdy materialnej. Nie bez znaczenia jest, że zasada ta jest ściśle związana z zasadą bezpośredniości. Jednakże jak stwierdził ustawodawca, „poszanowanie zasady bezpośredniości nie wymaga tak wielkiego rygoryzmu, jaki zaciążył na rozwiązaniach obecnie obowiązującego kodeksu postępowania karnego i także na tym polu możliwe i konieczne są pewne koncesje na rzecz zasady szybkości postępowania”⁶¹. W związku z tym Trybunał Konstytucyjny orzekł, że postulat szybkości postępowania karnego nie może być nadrzędnym

⁵⁶ Zob. uzasadnienie wyroku TK z 7.12.2010, P 11/09, OTK ZU nr 10A/10, poz. 128.

⁵⁷ Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284, ze zm.

⁵⁸ Kp 3/08, OTK ZU nr 2A/09, poz. 9.

⁵⁹ Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Zespół Orzecznictwa i Studiów, *Wybór tez w orzecznictwie TK od 1 stycznia 2009 r. do 31 sierpnia 2009 r.*, Warszawa 2009, s. 21.

⁶⁰ P. Hofmański, *Prawo do sądu w ujęciu Konstytucji i ustaw oraz standardów prawa międzynarodowego*, w: *Wolności i prawa jednostki oraz ich gwarancje w praktyce*, Warszawa 2006, s. 276.

⁶¹ Druk sejmowy nr 82/IV kadencja Sejmu.

jego celem, ponieważ priorytetową kwestią jest tu przede wszystkim wykrycie sprawcy danego przestępstwa i uchronienie od odpowiedzialności osoby nie-winnej⁶². Stąd też Trybunał odwołał się do wyrażonego już wcześniej przez siebie poglądu, że na rzecz szybkości rozpoznania sprawy nie można poświęcić ochronę praw podmiotowych⁶³. Natomiast eliminacja prawa do złożenia sprzeci-wu przez stronę obecną na rozprawie w przedmiocie odstąpienia od bezpo-sredniego przesłuchania świadka byłaby wyrazem naruszenia gwarancji konsty-tucyjnych wiążących się zarówno z prawem do sądu (art. 45 ust. 1 Konstytucji), jak i prawem do obrony (art. 42 ust. 2 Konstytucji).

Z kolejnym odstępstwem od zasady bezpośredniości mamy do czynienia w art. 389 k.p.k., statuującym możliwość odczytania na rozprawie protokołów wyjaśnień złożonych poprzednio w charakterze oskarżonego w przedmiotowej lub też innej sprawie w postępowaniu przygotowawczym, przed sądem lub w innym postępowaniu przewidzianym przez ustawę, w sytuacji odmowy skła-dania wyjaśnień przez niego lub jego odmiennego wyjaśniania w stosunku do pierwotnej wersji, czy też oświadczenia, iż nie pamięta pewnych okoliczności (§ 1). Jednakże po ich odczytaniu sąd jest zobligowany do zwrócenia się do oskarżo-nego o wypowiedzenie się odnośnie ich treści, a także o wyjaśnienie zachodzą-cych sprzeczności (§ 2). Podkreślenia wymaga, że obecnie każda odmienność wyjaśnień stanowi upoważnienie do odczytania protokołu pierwotnego. Nato-miast przed nowelizacją z 10 lipca 2003 r. ustawodawca zakładał, że odczytywa-nie protokołu z uwagi na odmienne wyjaśnianie mogło mieć miejsce jedynie w sytuacji „wyraźnej” odmienności. Ponadto, odczytany może być jedynie ten fragment protokołu, który obejmuje swoim zakresem przedmiotową odmien-ność. Przepis art. 389 § 1 k.p.k. odnosi się do protokołów wyjaśnień oskarżo-nego złożonych w tej lub innej sprawie w postępowaniu przygotowawczym lub przed sądem. Na rozprawie odczytane mogą być także protokoły, które zostały sporządzone „w innym postępowaniu przewidzianym przez ustawę”, a więc przykładowo protokołu przesłuchania sprawcy wykroczenia⁶⁴, czy też sporzą-dzonego w postępowaniu dyscyplinarnym⁶⁵ lub służbowym⁶⁶. W trybie przepi-su art. 389 § 1 wolno odczytać: pisemne wyjaśnienia oskarżonego złożone poprzednio w postępowaniu przygotowawczym, a stanowiące załącznik do pro-

⁶² Por. wyrok TK z 30.04.2004, sygn. SK 14/03, OTK ZU nr 3/A/2003, poz. 23.

⁶³ Zob. wyroki TK z: 13.01.2004, sygn. SK 10/03, OTK ZU nr 1/A/2004, poz. 2; 15.04.2009, sygn. SK 28/08, OTK ZU nr 4/A/2009, poz. 48.

⁶⁴ Uchwała SN z 22.01.1992, I KZP 42/91, OSNKW 1992/5-6/35, LEX nr 20503.

⁶⁵ Zob. wyrok SN z 14.05.1977, V KR 64/77, LEX nr 21739.

⁶⁶ T. Grzegorzczak, *Kodeks postępowania karnego oraz ustawa o świadku koronnym. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 825.

tokółu oraz pisemne wyjaśnienia z postępowania sądowego z okresu przed 1 lipca 2003 r., a także zapisy przesłuchania dokonane z użyciem urządzeń technicznych (art. 393 a k.p.k.) i protokół wyjaśnień zmarłego oskarżonego lub podejrzanego⁶⁷. Wskazany przepis stanowi także podstawę do odczytania protokołu oskarżonego, który w chwili przesłuchania przebywa za granicą, sporządzonego przez adekwatne organy państwa obcego w ramach międzynarodowej pomocy prawnej, jeśli sposób jego przeprowadzenia nie pozostaje w sprzeczności z uregulowaniami polskiego porządku prawnego. Uprawnienie to przysuguje również w sytuacji przejęcia ścigania i nie stoi temu na przeszkodzie sytuacja, w której czynności dowodowe nie zostały podjęte na wniosek polskich organów (art. 590 § 4 k.p.k.)⁶⁸.

Istotne jest, że przy odczytywaniu przez sąd protokołów wyjaśnień złożonych przez oskarżonego w postępowaniu przygotowawczym, w przypadku ich odmienności w stosunku do tych złożonych przez niego na rozprawie głównej, nie ma znaczenia czy są one dla niego z punktu widzenia procesu korzystne, czy też nie. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia, gdy dotyczą on współoskarżonych, odnośnie do których oskarżony złożył przeciwnie niż pierwotnie⁶⁹. W świetle orzecznictwa odczytaniu nie mogą ulec protokoły z zeznań w charakterze świadka i wszelkich dokumentów sporządzonych w ich trakcie i to nawet w sytuacji, gdy wnosi o to sam oskarżony. Dotyczy to także osoby, która w danym postępowaniu z pozycji świadka stała się oskarżonym, a nie mają tu zastosowania przepisy art. 392 i 393 k.p.k. Przy czym w sytuacji, gdy protokół zawierał fałszywe zeznania, następuje jego odczytaniu na podstawie przepisu art. 393 § 1⁷⁰.

Ustawodawca w art. 389 § 2 k.p.k. nakłada na sąd obowiązek, by ten po odczytaniu protokołu zwrócił się do oskarżonego o ustosunkowanie się do jego treści⁷¹. W przypadku rozbieżności pomiędzy obecnie, a uprzednio złożonymi wyjaśnieniami to do sądu należy ocena, które z wyjaśnień należy uznać za

⁶⁷ Ibidem; zob. też wyrok SN z 6.12.2006, III KK 181/06, OSNKW 2007/2/16, Biul. SN 2007/2/20, Prokuratura i Prawo – wkładka 6 (2007), poz. 13, Prokuratura i Prawo – wkładka 6 (2007), poz. 19, OSP 2007/10/110, LEX nr 224623.

⁶⁸ P. Hofmański, *Prawo do sądu w ujęciu Konstytucji*, s. 454.

⁶⁹ Wyrok SN z 2.04.1981, I KR 201/80, OSNKW 1981/7-8/44, LEX nr 19717.

⁷⁰ Jan Grajewski, Lech K. Paprzycki, Sławomir Steinborn, *Komentarz aktualizowany do art. 389 Kodeksu postępowania karnego*, LEX/el. 2014; zob. też. uchwałę SN z 8.02.1995, I KZP 37/94 OSNKW 1995/3-4/15, LEX nr 20721; wyrok SN z 14.10.1970, IV KR 177/70, OSNKW 1971/1/11, LEX nr 18173; wyrok SN z 31.10.1978, II KR 220/78, OSNPG 1979/6/82, LEX nr 17108; wyrok SN z 22.11.1974, IV KR 426/73, OSNKW 1975/3-4/42, LEX nr 18941; uchwała SN z 8.02.1995, I KZP 37/94, OSNKW 1995/3-4/15, LEX nr 20721; uchwałę SN z 20.06.1991, I KZP 12/91, OSNKW 1991/10-12/46, LEX nr 20459.

⁷¹ Zob. wyrok SA w Szczecinie z 21.12.2006, II AKa 147/06, LEX nr 283395.

wiarygodne⁷². W świetle orzecznictwa Sądu Najwyższego sama faza postępowania, w której złożono wyjaśnienia nie decyduje o ich wiarygodności⁷³.

Ograniczenie zasady bezpośredniości odnajdujemy również w przepisie art. 393 k.p.k. Ustawodawca w poszczególnych paragrafach tego przepisu wylicza, jakiego rodzaju protokoły i dokumenty mogą zostać odczytane na rozprawie i wskazuje wszelkie ograniczenia w tej materii. Przyjmuje się, że nie mogą one zostać odczytane w oparciu o przepisy art. 389, 391 i 392 k.p.k., albowiem odmienna interpretacja pozbawiłaby sensu przedmiotowe uregulowanie. Ponadto, ich odczytanie nie jest tu uzależnione od zgody poszczególnych stron⁷⁴.

W trybie art. 393 § 3 k.p.k. sąd może odczytać na rozprawie głównej dokument prywatny, który został sporządzony poza postępowaniem karnym i nie dla jego celów, a szczególności oświadczenia, publikacje, listy i notatki. Podkreślenia wymaga, że wskazane wyliczenie nie należy traktować jako wyczerpujące. Istotnym jest, że jak wynika z orzecznictwa, dokumentem prywatnym w rozumieniu art. 393 § 3 k.p.k. nie jest ekspertyza dokonana na polecenie osoby zainteresowanej, albowiem nie można jej zaliczyć do środków dowodowych w sytuacji, gdy jej autor nie został przez sąd wezwany jako biegły⁷⁵.

Ustawodawca w § 4 art. 393 k.p.k. statuuje możliwość odczytania zeznań świadka anonimowego, jednakże tej czynności procesowej można dokonać jedynie po wyłączeniu jawności, a ponadto po opuszczeniu sali rozpraw tzw. mężów zaufania (art. 361 § k.p.k.)⁷⁶. Przepis ten zawiera jednakże zakaz odczytywania notatek z czynności, z których wymagane jest sporządzenie protokołu. Jak słusznie orzekł Sąd Apelacyjny w Lublinie w wyroku z 10 stycznia 2006 r., jeżeli z rozmowy z osobą, która powinna być przesłuchana w charakterze świadka sporządzono notatkę urzędową, sąd nie może odczytać jej na rozprawie, a tym samym wprowadzić do procesu w charakterze dowodu. Dzieje się tak nawet, gdy nie można już przesłuchać wskazanej osoby w tymże charakterze z uwagi na treść przepisów art. 174 k.p.k. w związku z art. 143 § 1 pkt 2 k.p.k. oraz art. 393 § 1 k.p.k.⁷⁷

Ponadto, w postępowaniu przed sądem odpowiednio stosuje się również przepis art. 393 § 1 k.p.k. w stosunku do dowodów uzyskanych w toku działań

⁷² Zob. wyrok SN z 14.03.1974, II KR 311/73, OSNKW 7-8/1974, poz. 146.

⁷³ Wyrok SN z 22.06.2006, WA 20/06, OSNKW 2006/11/103, Biul. SN 2006/11/27, Prokuratura i Prawo – wkładka 3 (2007), poz. 9, LEX nr 201057.

⁷⁴ Jan Grajewski, Lech K. Paprzycki, Sławomir Steinborn, *Komentarz aktualizowany do art. 393 Kodeksu postępowania karnego*, LEX/el. 2014; zob. wyrok SN z 3.02.2009, IV KK 275/08.

⁷⁵ Postanowienie SA w Katowicach z 22.11.2001, II AKa 395/01, OSA 2003/6/65, KZS 2002/4/53, KZS 2002/11/42, LEX nr 56936.

⁷⁶ Por. wyrok SN z 23.09.2004, II KK 132/04, LEX nr 126695.

⁷⁷ Wyrok SA w Lublinie z 10.01.2006, II AKa 284/05, KZS 2006/6/98, Prokuratura i Prawo – wkładka 7–8 (2006), poz. 31, LEX nr 168024.

operacyjnych przez Policję⁷⁸, ABW⁷⁹, Straż Graniczną⁸⁰ i CBA⁸¹, jeśli pozwalają one na wszczęcie postępowania przygotowawczego lub też mają znaczenie dla toczącego się już postępowania karnego. Jednakże warunkiem *sine qua non* uznania ich przez sąd za dowód w postępowaniu karnym „jest stwierdzenie, że do jego uzyskania i utrwalenia doszło w sposób odpowiadający ustawowym rygorom, właściwym dla różnych kategorii zagrożeń porządku prawnego, w związku z którymi czynności te są podejmowane”⁸².

W trybie art. 393 § 1 wolno również odczytać protokół zawiadomienia o przestępstwie, jednakże musi być to protokół łączny z art. 304 a k.p.k. Oznacza to, że wprost z niego musi wynikać, iż nastąpiło w nim zarówno przyjęcie ustnego zawiadomienia o przestępstwie, jak i przesłuchanie w charakterze świadka osoby zawiadamiającej. Natomiast, jeśli mamy do czynienia jedynie z protokołem zawiadomienia o danym przestępstwie, to procesowo może być on jedynie potraktowany jako dowód na okoliczność kto i kiedy o jakim czynie zawiadomił. Wówczas podlega on odczytaniu w oparciu o § 2 przepisu art. 393 k.p.k.⁸³

Przedstawiony model postępowania karnego w tym w zakresie zasady bezpośredniości ulegnie wręcz rewolucyjnej zmianie po wejściu w życie 1 lipca 2015 r. regulacji wprowadzonych ustawą z 13 czerwca 2013 r. o zmianie ustawy – Kodeks karny oraz ustawy – Kodeks postępowania karnego⁸⁴. Odnosi się to w szczególności do zmiany zasad udziału oskarżonego w rozprawie głównej, który, poza sytuacjami określonymi w art. 374 § 1 zd. 2 oraz § 1a k.p.k. (po nowelizacji), staje się prawem, a nie obowiązkiem oskarżonego. Stanowi to odwrócenie dotychczasowej podstawowej reguły. Pociągnęło to za sobą konieczność modyfikacji art. 389 § 1 k.p.k. i rozszerzenia zakresu podstaw uprawniających do odczytania na rozprawie w odpowiednim zakresie protokołów uprzednich wyjaśnień oskarżonego o sytuację, w której oskarżony nie stawiał się na rozprawę. Ogranicza to niewątpliwie zasadę bezpośredniości. Jednakże oskarżony będzie pouczany o konsekwencjach niestawiennictwa się na rozpra-

⁷⁸ Zob. art. 19 ust. 15, art. 19a ust. 7 i art. 19b ust. 7 ustawy z 6 kwietnia 1990 r. o Policji, Dz.U. 2007, nr 43, poz. 277 tekst jedn. ze zm.

⁷⁹ Zob. art. 27 ust. 15, art. 29 ust. 4 i art. 30 ust. 4 ustawy z 24 maja 2002 o Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz Agencji Wywiadu, Dz.U. 2010, nr 29, poz. 154 tekst jedn. ze zm.

⁸⁰ Zob. art. 9e ust. 10, art. 9f ust. 5 i art. 9g ust. 5 ustawy z 12 października 1990 r. o Straży Granicznej, Dz.U. 2005, nr 234, poz. 1997 tekst jedn. ze zm.

⁸¹ Zob. art. 17 ust. 15 i art. 19 ust. 5 ustawy z 9 czerwca 2006 r., Dz.U. 2006, nr 104, poz. 708.

⁸² Postanowienie SN z 22.09.2009, III KK 58/09, OSNKW 2010/3/28, Biul. SN 2010/3/20, LEX nr 564555.

⁸³ Wyrok SA w Katowicach z 18.03.2004, II AKa 64/04, Prokuratura i Prawo – wkładka 5 (2005), poz. 22, LEX nr 147429.

⁸⁴ Dz.U. 2013, poz. 849.

wę przy doręczaniu odpisu aktu oskarżenia (art. 338 § 1a k.p.k.). To oskarżony będzie decydował, czy chce aktywnie uczestniczyć w procesie. Niewykluczone, że będzie to działało mobilizująco, jeżeli będzie miał świadomość, że proces może toczyć się bez jego udziału.

Zmiana ta jest konsekwencją przede wszystkim rozszerzenia kontrydiktoryjności postępowania sądowego. Po nowelizacji to strony, a nie sąd będą decydowały o zakresie przeprowadzonego postępowania dowodowego. Elementarnym warunkiem kontrydiktoryjności postępowania sądowego jest równa pozycja spierających się stron. Sąd zaś powinien pełnić rolę biernego arbitra, który po przeprowadzeniu przez strony dowodów, uprzednio przez nie wnioskowanych, wyda w oparciu o nie rozstrzygnięcie. Służy temu przede wszystkim zmiana art. 167 k.p.k. Po nowelizacji na etapie postępowania sądowego to do stron będzie należała inicjatywa w zakresie wprowadzania dowodów do procesu. Nadto, w przypadku osobowych źródeł dowodowych to one będą przeprowadzały ich przesłuchanie i pierwsze zadawały pytania. Zwrócić należy także uwagę na to, że już w akcie oskarżenia oskarżyciel publiczny będzie obowiązany formułować odnośnie do każdego dowodu określone tezy dowodowe. Świadek będzie tym samym co do zasady przesłuchiwany w stadium sądowym jedynie w zakresie wskazanym we wniosku oskarżyciela, a w razie odczytania protokołu przesłuchania z postępowania przygotowawczego, odczytanie takie będzie ograniczone także tylko do określonych fragmentów, a nie w zakresie całego protokołu. Sąd będzie mógł wyręczyć stronę jedynie wyjątkowo w szczególności, gdy nie stawi się ona na rozprawę, ale przeprowadzi dowód tylko w zakresie tezy dowodowej. Powyższe wymusi na stronach lepsze przygotowanie się do rozprawy oraz większą aktywność. Niewątpliwie poszerzeniu kontrydiktoryjności służyć ma szerokie zagwarantowanie dostępu na etapie postępowania sądowego do pomocy prawnej udzielanej z urzędu. Udział w postępowaniu sądowym obrońcy i pełnomocnika stawać ma się regułą, a nie wyjątkiem. Wystarczy złożenie samego wniosku o jego ustanowienie (art. 80a k.p.k. i art. 87 a k.p.k.). Jediną podstawą odmowy wyznaczenia obrońcy, czy pełnomocnika będzie funkcjonowanie obrońcy czy pełnomocnika z wyboru.

Niewątpliwie początki funkcjonowania nowych uregulowań mogą rodzić różne problemy, z czasem jednak strony będą korzystały z nowych możliwości. Praktyka pokaże czy strony oraz ich reprezentanci będą wykazywać się większą aktywnością w postępowaniu sądowym i jaki będzie ich udział na rozprawach. Od powyższego także będzie zależała ocena nowych uregulowań.

OGRANICZENIA ZASADY BEZPOŚREDNIOŚCI W POLSKIM PROCESIE KARNYM

(STRESZCZENIE)

Artykuł dotyczy zasady bezpośredniości i jej funkcjonowania w polskim postępowaniu karnym. Pomimo faktu, że przedmiotowa zasada nie została zdefiniowana w aktualnie obowiązującym kodeksie postępowania karnego z 1997 r., jej obowiązywanie w obecnym stanie prawnym jest bezdyskusyjne. Zasada bezpośredniości obejmuje trzy węższe dyrektywy, które pozostają ze sobą w ścisłej korelacji. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie jej złożonego charakteru oraz przesłedzenie ograniczeń, jakim ona podlega.

LIMITATIONS OF THE PRINCIPLE OF IMMEDIACY IN THE POLISH CRIMINAL PROCEDURE

(SUMMARY)

The article discusses the principle of immediacy and its function in the Polish criminal procedure. In spite of the fact that the principle in question was not defined in the Code of Criminal Procedure of 1997 that is currently in force, its validity in the current legal status is unquestionable. The principle of immediacy includes three narrower directives which are strictly correlated. The objective of the following article was to present the complex nature of this principle and conduct the analysis of limitations that the principle is subject to.

DIE EINSCHRÄNKUNGEN DES GRUNDSATZES DER UNMITTELBARKEIT IM POLNISCHEN STRAFPROZESS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel betrifft den Grundsatz der Unmittelbarkeit und dessen Funktion im polnischen Strafverfahren. Trotz des Umstandes, dass der gegenständliche Grundsatz der Unmittelbarkeit in der aktuell geltenden Strafprozessordnung von 1997 nicht definiert wurde, ist seine Geltung in der aktuellen Rechtslage unbestritten. Der Grundsatz der Unmittelbarkeit umfasst drei engere Richtlinien, die sich eng aneinander anlehnen. Dieser Artikel hat zum Ziel, seinen zusammengesetzten Charakter zu veranschaulichen, und die Einschränkungen, deren er unterliegt, zu verfolgen.

Małgorzata Tomkiewicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wypadek w szkole. Cywilnoprawny wymiar relacji szkoła – nauczyciel – uczeń

Słowa kluczowe: szkoda, odszkodowanie, odpowiedzialność prawna, wypadek, nauczyciel, uczeń, oświata.

Keywords: damage, compensation, liability, accident, teacher, student, education.

Schlüsselworte: Schaden, Entschädigung, Gesetzliche Haftung, Unfall, Lehrer, Schüler, Bildungswesen.

Wypadki w szkole nie tylko nie są zdarzeniami odosobnionymi, lecz – w większym lub mniejszym zakresie – są nieomal stałym elementem szkolnej rzeczywistości. Zdarzają się one na tyle często¹, że na podstawie danych statystycznych można zaryzykować twierdzenie, iż w szkole jest bardziej niebezpiecznie niż w kopalni, branży budownictwa czy przetwórstwie przemysłowym².

Pomimo skali i społecznej wagi tego zjawiska, problem odpowiedzialności za szkody wyrządzone w związku z tymi zdarzeniami nie został jednoznacznie sprecyzowany w przepisach regulujących funkcjonowanie szkolnictwa. W przeważającej mierze pozostaje on materią dość niejasną i zawiłą dla środowiska nauczycielskiego, a jak pokazuje doświadczenie – jest materią budzącą wątpliwości również praktyków i teoretyków prawa. Ów brak klarowności zdaje się

Adres/Adresse/Anschrift: dr Małgorzata Tomkiewicz, Katedra Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, margotom@wp.pl.

¹ Według danych Systemu Informacji Oświatowej (SIO) w roku szkolnym 2011/2012 we wszystkich szkołach w Polsce doszło do 73571 wypadków, z czego 297 to były wypadki ciężkie, a 51 śmiertelne. Zob. Centrum Informatyczne Edukacji, dane statystyczne <http://www.cie.men.gov.pl/index.php/dane-statystyczne/137.html> (13.07.2013).

² Zob. T. Zalewski, *W szkole jest bardziej niebezpiecznie niż w kopalni*, *Gazeta Prawna* 2012 z 22 V. Szerzej zob. K. Myrcha, M. Dąbrowski, *Narzędzia wspomagające analizę stanu bezpieczeństwa w szkole*, Centralny Instytut Ochrony Pracy – Państwowy Instytut Badawczy, <http://www.ciop.pl/57755> (13.07.2013).

pogłębiać fakt, że przepisy prawa cywilnego, czy też prawa pracy, nie formułują uniwersalnej odpowiedzi na pytanie: kto, kiedy i w jakim zakresie oraz na jakiej podstawie ponosi odpowiedzialność cywilnoprawną za szkody powstałe w związku z tego rodzaju zdarzeniami.

Wypadek zaistniały w szkole zaliczany jest przez ustawodawcę do tzw. wypadków powstałych w szczególnych okolicznościach. Ustawa z 30 października 2002 r. o zaopatrzeniu z tytułu wypadków lub chorób zawodowych powstałych w szczególnych okolicznościach³ za tego rodzaju wypadek, uzasadniający przyznanie świadczeń określonych w tej ustawie, uważa nagłe zdarzenie wywołane przyczyną zewnętrzną, powodujące uraz lub śmierć, które nastąpiło m.in. w czasie zajęć dydaktycznych, wychowawczych lub opiekuńczych realizowanych przez jednostki organizacyjne systemu oświaty, zajęć w szkole wyższej lub zajęć na studiach doktoranckich albo w czasie odbywania praktyki przewidzianej organizacją studiów lub nauki (art. 2 pkt 7).

W świetle wskazanej regulacji, za „wypadek w szkole” rozumieć zatem należy nie tylko takie zdarzenie, do którego doszło w trakcie zajęć *stricte* na terenie szkoły (jednostki organizacyjnej systemu oświaty) ale również takie, które zaistniało wprawdzie poza obiektem placówki, ale w czasie realizowania zajęć dydaktycznych, wychowawczych czy opiekuńczych, czyli np. w czasie wycieczki szkolnej, wyjścia uczniów do kina itd. W taki też sposób wypadek w szkole ujmuje judykatura, według której „[...] wypadkiem w czasie zajęć szkolnych jest zdarzenie, jakiemu uległ uczeń przebywający w szkole lub w innej ustawowo określonej jednostce systemu oświaty albo w innym miejscu wyznaczonym przez tę placówkę oświatową w związku z uczestniczeniem w zajęciach szkolnych, podczas których realizowany jest pod nadzorem pedagogiczno-dydaktycznym program nauczania, uwzględniający podstawę programową kształcenia uczniów w konkretnej szkole lub klasie”⁴. Z powyższej regulacji wynika zatem, że – *a contrario* – wypadkiem w rozumieniu wyżej wskazanym nie będzie zdarzenie, które wprawdzie miało miejsce na terenie szkoły czy też w czasie wymienionych zajęć, jednakże nie zostało wywołane przyczyną nagłą i zewnętrzną. Nie będzie nim również takie zdarzenie, które wprawdzie nastąpiło w trakcie zajęć opiekuńczych lub wychowawczych, jednakże nierealizowanych przez jednostki organizacyjne systemu oświaty.

Na marginesie tych ostatnich uwag nadmienić należy, że nawet jeśli dane zdarzenie, do którego doszło w obiekcie szkolnym, nie wyczerpuje wszystkich wskazanych wyżej ustawowych przesłanek wypadku w szczególnych okolicz-

³ Dz.U. 2002, nr 199, poz. 1674.

⁴ Wyrok SN z 27.09.2002, II UKN 385/01, OSN Zbiór Urzędowy, Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych 2004, nr 4, poz. 70.

nościach, nie oznacza, że zdarzenie takie nie rodzi żadnej odpowiedzialności organu prowadzącego szkołę.

Osobie, która uległa wypadkowi w szkole jako wypadkowi powstałemu w szczególnych okolicznościach przysługują świadczenia wskazane w wymienionej ustawie o zaopatrzeniu z tytułu wypadków, które wypłacane są przez ZUS. Wysokość tego odszkodowania ma jednak charakter ryczałtowy, jego kwota jest z góry ustalona, toteż nie zawsze świadczenie to będzie gwarantowało całkowite naprawienie szkody. Osoba, która w opisanej sytuacji uległa wypadkowi ma więc możliwość dochodzenia świadczeń wyrównawczych na podstawie przepisów Kodeksu cywilnego (dalej: k.c.)⁵. W przypadku szkody na osobie, pokrzywdzonemu (lub najbliższym członkom jego rodziny) przysługują świadczenia określone w art. 444–447 k.c., tj. m.in. jednorazowe odszkodowanie na pokrycie wszelkich kosztów poniesionych w związku z uszkodzeniem ciała lub rozstrojem zdrowia, renta z tytułu całkowitej lub częściowej utraty zdolności do pracy zarobkowej, zadośćuczynienie (ekwiwalent za szkody niematerialne, takie jak np. cierpienie fizyczne i psychiczne związane z oszpecceniem ciała), zwrot kosztów leczenia oraz pogrzebu w razie śmierci. Pokrzywdzonemu przysługuje również odszkodowanie z tytułu szkody na mieniu.

Wypadki w szkole są zdarzeniami wielopostaciowymi, za które odpowiedzialność o charakterze cywilnoprawnym mogą ponosić różne osoby. Nie popadając w nadmierną kazuistykę, stwierdzić należy, że odpowiedzialność ta najczęściej pozostaje w związku z działaniami (lub zaniechaniami) trzech podmiotów: szkoły, nauczyciela i ucznia.

1. Odpowiedzialność prawna szkoły

Szkoły nie posiadają osobowości prawnej⁶, toteż jako takie nie ponoszą odpowiedzialności za szkody powstałe na jej terenie lub w związku z jej funkcjonowaniem.

Zgodnie z art. 5 ust. 7 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty⁷ za działalność szkoły lub placówki oświatowej odpowiada organ prowadzący, natomiast zgodnie z art. 5 ust. 7 pkt 1 tej ustawy do zadań organu prowadzącego szkołę lub placówkę należy w szczególności: zapewnienie warunków działania

⁵ Ustawa z 23.04.1964, Kodeks cywilny (tekst jedn.: Dz.U. 1998, nr 21, poz. 94 ze zm.).

⁶ Zgodnie z art. 33 k.c., osobami prawnymi są jedynie Skarb Państwa oraz te jednostki organizacyjne, którym osobowość prawną przyznają przepisy szczególne.

⁷ Dz.U. z 2004, nr 256, poz. 2572.

szkoły lub placówki, w tym bezpiecznych i higienicznych warunków nauki, wychowania i opieki⁸.

Organem prowadzącym są te podmioty, które mogą zakładać i prowadzić szkoły oraz placówki określone w ustawie o systemie oświaty. Szkoły publiczne są zakładane i prowadzone przez jednostki samorządu terytorialnego, ewentualnie ministrów właściwych do spraw wewnętrznych i administracji, obrony narodowej i sprawiedliwości oraz ministra edukacji prowadzącego szkoły dla dzieci obywateli polskich poza granicami i szkoły o charakterze eksperymentalnym. Szkoły niepubliczne mogą zaś zakładać i prowadzić inne osoby: prawne i fizyczne.

Skoro – zgodnie z przywołaną treścią ustawy o systemie oświaty – organ prowadzący szkołę odpowiada za jej działalność, w tym za zapewnienie odpowiednich warunków owego działania, to odpowiada on również za szkodę powstałą na terenie placówki lub w związku z jej funkcjonowaniem. Odpowiada zatem zarówno za szkodę powstałą na skutek niezapewnienia odpowiednich warunków funkcjonowania szkoły, w tym m.in. właściwego stanu technicznego obiektów placówki, jak i za szkodę związaną z działaniem lub zaniechaniem personelu szkoły, tj. nauczycieli, wychowawców i pracowników administracyjnych.

Odpowiedzialność cywilnoprawną organu prowadzącego szkołę określają przepisy o odpowiedzialności odszkodowawczej, w tym art. 415 k.c.⁹, w przypadku, gdy szkoda powstała w związku z działaniem lub zaniechaniem samego organu prowadzącego szkołę bądź z art. 430 k.c.¹⁰, jeśli szkoda pozostawała w związku z odpowiedzialnością osób zobowiązanych do nadzoru na osobami powierzonymi pieczy.

Jednakże w piśmiennictwie występuje pogląd¹¹, że podstawę cywilnoprawnej odpowiedzialności szkoły (organu prowadzącego szkołę) stanowić może również art. 417 k.c.¹² Pogląd ten, jak wydaje się, od września 2004 r. stracił na

⁸ Podstawowe zadania szkoły lub placówki związane z zapewnieniem bezpiecznych warunków nauki zostały zamieszczone w Rozporządzeniu MENiS w sprawie bezpieczeństwa i higieny w publicznych i niepublicznych szkołach i placówkach z 31.12.2002 r. (Dz.U. 2003, nr 6, poz. 69 ze zm.).

⁹ Art. 415 k.c.: „Kto z winy swej wyrządził drugiemu szkodę obowiązany jest do jej naprawienia”.

¹⁰ Art. 430 k.c.: „Kto na własny rachunek powierza wykonanie czynności osobie, która przy wykonywaniu tej czynności podlega jego kierownictwu i ma obowiązek stosować się do jego wskazówek, ten jest odpowiedzialny za szkodę wyrządzoną z winy tej osoby przy wykonywaniu powierzonej jej czynności”.

¹¹ Pogląd ten prezentuje m.in. A. Brzezińska i M. Cyrankiewicz. Zob. A. Brzezińska, *Odpowiedzialność cywilna nauczycieli za wypadki w szkole*, LEX/el, teza 2; M. Cyrankiewicz, *Kiedy gmina odpowie za wypadek w szkole*, <http://www.rp.pl/arttykul/280561.html?print=tak&p=0> (17.12.2013).

¹² Art. 417 k.c.: „§ 1. Za szkodę wyrządzoną przez niezgodne z prawem działanie lub zaniechanie przy wykonywaniu władzy publicznej ponosi odpowiedzialność Skarb Państwa lub jednostka samorządu terytorialnego lub inna osoba prawna wykonująca tę władzę z mocy prawa. § 2. Jeżeli wykonywanie zadań z zakresu władzy publicznej zlecono, na podstawie porozumienia, jednostce samorządu terytorialnego albo innej osobie prawnej, solidarną odpowiedzialność za wyrządzoną szkodę ponosi ich wykonawca oraz zlecająca je jednostka samorządu terytorialnego albo Skarb Państwa”.

aktualności. Analizując kwestię odpowiedzialności organu prowadzącego szkołę w kontekście art. 417 k.c. przede wszystkim odnotować należy, że w stanie prawnym obowiązującym do 1 września 2004 r. pomiędzy art. 417 k.c. i art. 77 ust. 1 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.¹³ powstały rozbieżność co do zakresu kodeksowej i konstytucyjnej regulacji odpowiedzialności za szkody władzy publicznej¹⁴. Nie wchodząc w szczegóły tych rozbieżności¹⁵, przypomnieć trzeba, że niejasności, jakie pojawiły się na tle odpowiedzialności Skarbu Państwa w związku z regulacją art. 77 ust. 1 Konstytucji, rozstrzygnął ostatecznie ustawodawca w noweli do Kodeksu cywilnego z 17 czerwca 2004 r.¹⁶ Ustawa ta zmieniła brzmienie art. 417 k.c. i jednocześnie uchyliła budzące kontrowersje przepisy art. 419, art. 420 k.c. oraz art. 420¹ i 420² k.c., wprowadzając w to miejsce unormowania zawarte w art. 417–417² k.c., które wprost nawiązują do przesłanek określonych w Konstytucji i odpowiadają zasadom przyjętym przez Komitet Ministrów Rady Europy w Rekomendacji nr R/84/5 z 18 września 1984 r. w sprawie odpowiedzialności władzy publicznej¹⁷.

Nie dokonując precyzyjnej wykładni omawianego przepisu, wskazać jedynie należy, że art. 417 § 1 k.c. w brzmieniu nadanym wspomnianą nowelizacją wyraźnie związał odpowiedzialność podmiotów w nim wskazanych jedynie z takim bezprawnym działaniem lub zaniechaniem, które wystąpiło przy wykonywaniu władzy publicznej. Określenie, czym jest wykonywanie władzy publicznej, nie należy do zadań łatwych, bowiem nie jest łatwe rozróżnienie czynności należących do sfery *dominium* i *imperium*. Posiłkując się jednakże stanowiskiem judykatury, wskazać należy, że pojęcie „wykonywanie władzy publicznej” określone w art. 417 § 1 k.c. obejmuje tylko takie działania, które ze swej istoty, a więc ze względu na charakter i rodzaj funkcji przynależnej władzy publicznej, wynikają z kompetencji określonych w samej Konstytucji oraz in-

¹³ Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.

¹⁴ Zgodnie z ówczesną wykładnią art. 417 § 1 k.c. niezbędną przesłanką zastosowania tego przepisu było takie działanie lub zaniechanie funkcjonariusza państwowego przy wykonywaniu powierzonych mu czynności, które nosiło znamiona winy, ewentualnie przyjmowało postać winy anonimowej. Natomiast w Konstytucji RP dochodzenie roszczeń odszkodowawczych od władzy publicznej uzależnione zostało od wykazania, że działanie sprawcze organów tej władzy jest obiektywnie bezprawne. Przewidziany w k.c. zakres odpowiedzialności Skarbu Państwa ujęty był znacznie szerzej niż art. 77 ust. 1, gdyż obejmował zarówno szkody powstałe przy wykonywaniu czynności o charakterze władczym (*imperium*), jak i gospodarczym (*dominium*). Szerzej zob. M. Safjan, *Odpowiedzialność Państwa na podstawie art. 77 Konstytucji RP*, PiP 4 (1999), s. 7–18.

¹⁵ Szerzej zob. P. Dzienis, *Odpowiedzialność cywilna władzy publicznej*, Warszawa 2006, s. 142–151.

¹⁶ Ustawa z dnia 17 czerwca 2004 r. o zmianie ustawy, Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. nr 164, poz. 1692). Przepisy te weszły w życie 1 września 2004 r.

¹⁷ Zob. M. Safjan, *Rekomendacja nr R(84) 15 w sprawie odpowiedzialności władzy publicznej a stan prawny obowiązujący w Polsce*, w: *Standardy prawne Rady Europy. Tekst i Komentarze*, t. 2, Warszawa 1995, s. 289.

nych przepisów prawa, przy czym ich wykonywanie z reguły łączy się z możliwością władczego kształtowania sytuacji jednostki¹⁸. W orzecznictwie zwraca się przy tym uwagę, iż bezprawność, o której mowa w art. 417 § 1 k.c. jako stanowiąca element stosunku o charakterze publicznoprawnym, nie może być utożsamiana z bezprawnością, będącą elementem stosunków cywilnoprawnych. Bezprawność z art. 417 § 1 k.c. nie jest elementem stosunku cywilnoprawnego lecz stosunku publicznoprawnego¹⁹.

Mając powyższe na uwadze, stwierdzić trzeba, że realizacja zadań z zakresu oświaty i wychowania, czy też szeroko pojmowanej edukacji, niewątpliwie należy do zadań publicznych o charakterze państwowym²⁰. Nie jest jednakże zadaniem władczym, nie należy do sfery „wykonywania władzy publicznej”²¹. Nie wchodząc w szczegóły tej materii dość zauważyć, że opierając się na „teście weryfikacyjnym”²² autorstwa M. Safjana, edukację wykonywaną np. w prywatnej szkole prowadzonej przez osobę fizyczną (czy też tzw. „edukację domową”) z dość oczywistych względów trudno byłoby uznać za realizację działań władczych władzy publicznej.

Analizując kwestię odpowiedzialności szkoły nie sposób również nie zadać pytania, jak dalece sięga spoczywający na tego rodzaju placówkach zakres odpowiedzialności? Zagadnienie to było przedmiotem ożywionej dyskusji doktryny i orzecznictwa już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ub. wieku, przy czym ukształtowana wówczas linia orzecznicza sądów w przeważającej mierze zachowała swą aktualność do chwili obecnej. Wynika z niej, że zapewnienie bezpieczeństwa uczącej się młodzieży i dzieciom należy do podstawowych obowiązków administracji szkolnej i to zarówno w czasie zajęć szkolnych, jak i przerw międzylekcyjnych czy też innych zajęć zleconych przez szkołę. W wyroku z 3.01.1974 r., II CR 643/73 SN zaznaczył wprawdzie, że obowiązek sprawowania opieki i nadzoru oraz zapewnienia bezpieczeństwa ze strony szkoły dotyczy tylko uczniów powierzonych funkcjonariuszom szkoły lub szkole jako całości²³, jednakże w wyroku z 10.09.1971, I CR 260/71 Sąd ten stwier-

¹⁸ Wyrok SA we Wrocławiu z 29.03.2012, IACa 180/12, LEX nr 1171315.

¹⁹ Wyrok SA w Poznaniu z 27.09.2012, IIACa 678/12, LEX nr 1237420; wyrok SA w Białymstoku z 13.01.2010, IACa 596/09, OSAB 2011, nr 2–3, s. 15–23.

²⁰ Tak też: P. Dzienis, *Podstawy prawne odpowiedzialności cywilnej za szkody wyrządzone przy wykonywaniu niewładczych zadań publicznych*, Samorząd Terytorialny 4 (2003); idem, *Odpowiedzialność cywilna władzy publicznej*, s. 168.

²¹ Tak też: Marek P. Wędrychowski, *Odpowiedzialność za szkody wyrządzone na terenie szkoły*, LEX/el.

²² Test ten polega na zbadaniu, czy dana czynność może należeć do sfery aktywności innych podmiotów lub instytucji, niemających charakteru władzy publicznej (zob. M. Safjan, *Odpowiedzialność państwa...*, s. 4).

²³ OSP 1974, nr 10, poz. 202.

dził, że cały teren szkoły w czasie, gdy odbywają się zajęcia, pozostaje pod jej opieką i nadzorem, wobec czego obowiązek należytego nadzoru obciąża szkołę również w stosunku do młodzieży, która nie ma zleconych zajęć dodatkowych, ale w czasie gdy szkoła jest czynna, ma możliwość przebywania na szkolnym boisku²⁴. SN zaznaczył również, że obowiązek nadzoru ze strony szkoły nie ustaje z chwilą osiągnięcia pełnoletniości lub zbliżania się do tego wieku²⁵.

Szerokie i dość rygorystyczne pojmowanie odpowiedzialności szkoły za szkody powstałe w wyniku realizacji obowiązku nadzoru lub deliktu innego rodzaju dostrzec można również w orzecznictwie współczesnym. Dla przykładu wskazać należy, że np. w wyroku z 21.01.2010 r., I ACa 987/09 SA w Poznaniu podniósł, iż „obowiązek dbałości o życie i zdrowie człowieka może wynikać nie tylko z normy, także ustawowej, ale również ze zwykłego rozsądku, popartego zasadami doświadczenia, które nakazują podjęcie niezbędnych czynności zapobiegających możliwości powstania zagrożenia dla zdrowia lub życia człowieka. Dotyczy to w szczególności ogólnie dostępnego placu zabaw”²⁶.

2. Odpowiedzialność cywilna nauczyciela

Odpowiedzialność cywilnoprawna nauczyciela zależy od szeregu determinantów, przede wszystkim od tego, czy wypadek został spowodowany działaniem (zaniechaniem) samego nauczyciela czy też do wypadku doszło na skutek działania ucznia, który pozostawał pod nadzorem nauczyciela. Zakres tej odpowiedzialności zależy również oraz od rodzaju winy nauczyciela, tj. czy działał on w warunkach winy umyślnej czy też nieumyślnie.

W przypadku, gdy nauczyciel był sprawcą zdarzenia, w wyniku którego uczeń doznał urazu ciała lub poniósł śmierć, cywilnoprawna odpowiedzialność nauczyciela jest odpowiedzialnością *ex delicto* określoną w art. 415 k.c. Przesłankami tej odpowiedzialności jest: a) powstanie szkody²⁷; b) popełnienie przez

²⁴ OSNC 1972, nr 4, poz. 71. W wyroku z 5.08.1971, ICR 301/71 SN wskazał, że „[...] szkoła ma prawo bronić się przed przejawami dążenia do nieusprawiedliwionego przerzucania na nią opieki nad dziećmi, jednakże obrona taka nie może prowadzić do sytuacji, w której dziecko, zwłaszcza w młodszy wieku, byłoby z tego powodu w ogóle pozbawione niezbędnej pieczy. Wymaga to zatem takiego zorganizowania pracy szkoły, by na jej terenie mogli znajdować się tylko uczniowie, którzy są do tego uprawnieni i względem których funkcjonariusze szkoły mają możliwość sprawowania nadzoru, w zakresie niezbędnym ze względu na ich wiek” (OSP 1972, nr 2, poz. 32).

²⁵ Wyrok SN z 19.06.1974 r., II CR 289/74, LEX nr 7526.

²⁶ LEX nr 628236.

²⁷ Pojęcie szkody odnosi się do wszelkich uszczerbków w dobrach lub interesach prawnie chronionych, których doznał poszkodowany wbrew swej woli. Szkoda na osobie może objąć zarówno uszczerbek majątkowy w postaci poniesionych kosztów leczenia, jak i szkodę niemajątkową, a więc

sprawcę (nauczyciela) czynu niedozwolonego²⁸; c) istnienie związku przyczynowego pomiędzy szkodą a czynem zabronionym sprawcy²⁹ oraz d) wina sprawcy. Brak którejkolwiek z wymienionych przesłanek wyłącza odpowiedzialność sprawcy czynu, zaś zgodnie z ogólną zasadą prawa cywilnego (art. 6 k.c.), to na osobie dochodzącej roszczeń z tytułu czynu niedozwolonego spoczywa ciężar dowodu.

W przypadku, jeśli sprawcą czynu był uczeń, odpowiedzialność cywilnoprawna nauczyciela uzależniona jest (co do zasady) od wieku sprawcy i występuje w dwóch wariantach:

1) jeśli sprawcą był uczeń **poniżej 13 roku życia** – odpowiedzialność nauczyciela wynika z art. 427 k.c.³⁰;

2) jeśli sprawcą był uczeń **powyżej 13 roku życia** – odpowiedzialność nauczyciela wynika z art. 415 k.c.

Odpowiedzialność określona w art. 427 k.c. jest jednym z przejawów tzw. odpowiedzialności za cudze czyny, czyli za szkodę wyrządzoną przez inną osobę. Przepis ten reguluje odpowiedzialność cywilnoprawną wszystkich osób zobowiązanych do nadzoru nad osobami powierzonymi ich pieczy (a więc odnosi się do nauczycieli niejako wprost), jednakże zakres stosowania tego przepisu nie obejmuje wszystkich sytuacji sprawowania nadzoru. Odnosi się on bowiem tylko do nadzoru nad takimi osobami, którym nie można przypisać winy z powodu m.in. wieku czy stanu psychicznego.

Art. 427 k.c. przewiduje następujące przesłanki odpowiedzialności osoby zobowiązanej do nadzoru: a) wyrządzenie szkody przez nadzorowanego, któremu nie można poczytać winy, pod warunkiem jednakże, że jego zachowanie ma znamiona bezprawności, b) związek przyczynowy pomiędzy działaniem nadzo-

krzywdę, która będzie łagodzona za pomocą przyznania zadośćuczynienia za cierpienia fizyczne i moralne. Szkada na mieniu zawsze jest szkodą majątkową. W przypadku szkody majątkowej odpowiedzialność sprowadza się z reguły do zapłaty odszkodowania w wysokości równej szkodzie. Gdy natomiast zachodzi szkoda niemajątkowa poszkodowany może żądać zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę.

²⁸ Czynem niedozwolonym w świetle prawa cywilnego jest nie tylko czyn zabroniony pod groźbą kary przez prawo karne lub prawo administracyjne, lecz każdy czyn naruszający porządek prawny.

²⁹ Przepis art. 361 § 1 k.c.: „Zobowiązany do odszkodowania ponosi odpowiedzialność tylko za normalne następstwa działania lub zaniechania, z którego szkoda wynikła”. Związek przyczynowy zachodzi zatem jeśli skutek jest normalnym, zwykłym następstwem przyczyny, ocena zaś opiera się nie na subiektywnym przewidywaniu sprawcy, lecz na doświadczeniu życiowym i aktualnej wiedzy naukowej. Aby ustalić czy zachodzi „normalny związek przyczynowy”, należy najpierw zbadać, czy pomiędzy kolejnymi faktami istnieje obiektywne powiązanie.

³⁰ Art. 427 k.c.: „Kto z mocy ustawy lub umowy jest zobowiązany do nadzoru nad osobą, której z powodu wieku albo stanu psychicznego lub cielesnego winy poczytać nie można, ten obowiązany jest do naprawienia szkody wyrządzonej przez tę osobę, chyba że uczynił zadość obowiązkowi nadzoru albo że szkoda byłaby powstała także przy starannym wykonywaniu nadzoru. Przepis ten stosuje się również do osób wykonujących bez obowiązku ustawowego ani umownego stałą pieczę nad osobą, której z powodu wieku albo stanu psychicznego lub cielesnego winy poczytać nie można”.

rowanego a szkodą; c) istnienie po stronie osoby odpowiedzialnej za szkodę obowiązku nadzoru; d) wina w nadzorze; e) związek przyczynowy pomiędzy nienależytym (wadliwym) wykonywaniem nadzoru a szkodą.

Odpowiedzialność, o której mowa w art. 427 k.c. opiera się na winie osoby zobowiązanej do nadzoru (*culpa in custodiendo*), przy czym omawiany przepis wprowadza zaostrzoną odpowiedzialność w stosunku do ogólnych zasad odpowiedzialności deliktowej poprzez zastosowanie ułatwień dowodowych. Z regulacją tą ustawodawca wiąże domniemanie winy w nadzorze osoby zobowiązanej do nadzoru oraz domniemanie związku przyczynowego między wyrządzeniem szkody przez osobę poddaną pieczy a wadliwym wykonywaniem nadzoru³¹. Przepis art. 427 k.c. wzmacnia zatem ochronę prawną roszczeń poszkodowanego, zwalniając go z obowiązku udowodnienia dwóch wymienionych przesłanek odpowiedzialności. Poszkodowany musi wykazać jedynie fakt powstania szkody oraz jej wysokość.

Wskazane domniemania są jednakże domniemaniami wzruszalnymi (*pre-
asumptio iuris tantum*). Osoba nadzorująca, chcąc się uwolnić od odpowiedzialności, może obalić oba wskazane domniemania, wykazując brak winy w nadzorze (nadzór był sprawowany należycie i osoba ta zachowała się zgodnie z ciążącymi na nim obowiązkami pieczy³²) bądź brak związku przyczynowego pomiędzy nienależytym wykonywaniem nadzoru a szkodą (czyli że szkoda by nastąpiła również wtedy, gdyby nadzór wykonywany był należycie). Obalić domniemanie związku przyczynowego pomiędzy szkodą a wadliwie wykonywanym nadzorem można poprzez np. wykazanie, że czyn pozostającego pod nadzorem nastąpił tak niespodziewanie, że nie można mu było przeszkodzić pomimo starannego nadzoru.

Zakres obowiązku nadzoru zdeterminowany jest za każdym razem konkretnymi okolicznościami, które powodują, że dopiero po ich uwzględnieniu można ocenić, czy nadzór wykonywany był starannie czy wadliwie. Nie ma jednego, abstrakcyjnego wzorca, określającego zakres wymaganej staranności, aktualnego w każdym przypadku. Zakres ten zależy bowiem od takich czynników, jak: a) rodzaj stosunku powodujący obowiązek nadzoru; b) wiek i właściwości osoby poddanej nadzorowi (poziom rozwoju fizycznego i psychicznego, osobowości) i związany z tym stopień potencjalnego zagrożenia dla osób trzecich; c) faktyczna możliwość wykonywania nadzoru³³.

³¹ A. Rzetecka-Gil, *Komentarz do art. 427 Kodeksu cywilnego*, Lex/el.

³² Zob. wyrok SA w Katowicach z 25.06.2008 r., I ACa 333/2008, Orzecznictwo Sądu Apelacyjnego w Katowicach i Sądów Okręgowych 2008, nr 4, poz. 3.

³³ A. Rzetecka-Gil, *Komentarz do art. 427 Kodeksu cywilnego*, Lex/el.

Regulacja określona w art. 427 k.c. ma zastosowanie zarówno do takich przypadków, gdy jedynie sprawca szkody podlegał nadzorowi nauczyciela, jak i do sytuacji, gdy tak poszkodowany, jak i sprawca szkody poddani byli nadzorowi tej samej osoby sprawującej pieczę³⁴. Nadmienić przy tym należy, że osobami pozostającymi pod nadzorem, o których mowa w art. 427 k.c. są również osoby niepełnoletnie oraz osoby, które z uwagi na swoją ułomność fizyczną nie mogły rozpoznać znaczenia swojego czynu lub pokierować swoim postępowaniem w taki sposób, by uniknąć wyrządzenia szkody. W tej kategorii osób mogą zatem znaleźć się również małoletni powyżej 13 roku życia, o ile stopień ich rozwoju umysłowego nie pozwalał im na działanie z rozeznanem. Podkreślenia wymaga również to, że odpowiedzialność osoby zobowiązanej do nadzoru na podstawie art. 427 k.c. nie powstanie, jeśli czyn sprawcy poddanego nadzorowi nie był czynem bezprawnym, tzn. gdy osoba objęta nadzorem działała np. w warunkach kontratypu stanu wyższej konieczności czy w obronie koniecznej³⁵.

W drugim z przedstawionych wariantów, tj. wówczas, gdy sprawcą szkody jest działający z rozeznanem małoletni powyżej 13 roku życia (oraz uczeń pełnoletni), odpowiedzialność nauczyciela oparta jest, jak wskazano wyżej, na art. 415 k.c. Powoduje to inne – w porównaniu z art. 427 k.c. – rozłożenie ciężaru dowodu. W tym przypadku, to na poszkodowanym spoczywa ciężar udowodnienia wszystkich okoliczności koniecznych do ustalenia odpowiedzialności nadzorującego, w tym także obowiązek wykazania winy w nadzorze oraz istnienia związku przyczynowego między zachowaniem się osoby nadzorującej a szkodą wyrządzoną przez podopiecznego.

Odpowiedzialność małoletniego i osoby zobowiązanej do nadzoru jest solidarna na podstawie art. 441 k.c., co oznacza, że poszkodowany może żądać naprawienia szkody bezpośrednio od sprawcy i od odpowiedzialnej solidarnie ze sprawcą osoby nadzorującej³⁶.

Analizując aspekt odpowiedzialności cywilnoprawnej nauczyciela odnotować również należy, że zgodnie z art. 120 § 1 ustawy z 26 czerwca 1974 r., Kodeks pracy (dalej: k.p.)³⁷: „w razie wyrządzenia przez pracownika przy wykonywaniu przez niego obowiązków pracowniczych szkody osobie trzeciej, zobowiązany do naprawienia szkody jest wyłącznie pracodawca”.

³⁴ G. Bieniek, w: G. Bieniek, H. Ciepla, S. Dmowski, J. Gudowski, K. Kołakowski, M. Sycho-wicz, T. Wiśniewski, C. Żuławska, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga trzecia – Zobowiązania*, t. 1, LexisNexis, s. 326.

³⁵ Z. Masłowski, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 2, *Księga trzecia. Zobowiązania*, Warszawa 1972, s. 1038.

³⁶ Zob. uchwała SN z 26.06.1959 r., I CO 18/59, OSN 1960, nr 3, poz. 80.

³⁷ Tekst jedn. Dz.U. z 1998, nr 21, poz. 94 z późn. zm.

Wymieniony przepis, mimo że w swej warstwie redakcyjnej brzmi dość jednoznacznie, budzi spory interpretacyjne. Zasadnicza wątpliwość sprowadza się do tego, czy wskazana w nim odpowiedzialność pracodawcy ma charakter wyłączny czy też dopuszcza subsydiarną odpowiedzialność pracownika będącego sprawcą szkody³⁸. Zdaniem M. Nesterowicza analizowany przepis nie mówi o wyłącznej odpowiedzialności zakładu pracy, lecz o wyłącznym wynagrodzeniu szkody przez zakład pracy. Oznacza to, że – według tego autora – regulacja ta nie może uchylać odpowiedzialności cywilnej pracownika, który czynem niedozwolonym wyrządził szkodę, lecz wskazuje tylko, że w pierwszej kolejności zobowiązanym do odszkodowania jest pracodawca i przeciwko niemu należy kierować egzekucję. Sam sprawca jednakże również odpowiada cywilnie na podstawie przepisów k.c. o czynach niedozwolonych³⁹. Zdaniem A. Szpunara art. 120 § 1 k.p. nie może zmieniać zasad rządzących odpowiedzialnością cywilną, co oznacza, że przepis ten nie wyklucza własnej odpowiedzialności cywilnoprawnej pracownika⁴⁰. Z tezą tą zgadza się B. Lewaszkiewicz-Petrykowska⁴¹.

Pogląd powyższy, mimo że znajduje silne oparcie w teorii prawa, nie jest poglądem dominującym we współczesnej literaturze przedmiotu. Doktryna w przeważającej mierze odrzuca obecnie tezę o subsydiarnym charakterze odpowiedzialności pracownika sprawcy szkody, uznając, że *ratio legis* rozwiązań przyjętych w komentowanym przepisie prowadzi do wniosku, iż wprowadza on wyłączną odpowiedzialność pracodawcy wobec osoby trzeciej⁴². Przepis ten ma bowiem na celu ochronę pracownika przed surowymi skutkami odpowiedzialności cywilnej ze względu na związane z procesem pracy ryzyko popełnienia uchybień bądź zaniedbań, z którymi związane jest powstanie szkody, niejednokrotnie w bardzo wysokim wymiarze. Na takim stanowisku konsekwentnie stoi też judykatura⁴³. Odnotować jednakże należy, że SN w jednym z ostatnich

³⁸ Zob. m.in.: M. Marek, *Odpowiedzialność cywilna za szkodę wyrządzoną przez pracownika osobie trzeciej*, Nowe Prawo 12 (1977), s. 1543; M. Nesterowicz, *Stosunek prawa pracy do przepisów kodeksu cywilnego o czynach niedozwolonych*, Palestra 7 (1977), s. 5–8; M. Piekarski, *Pracownicza odpowiedzialność odszkodowawcza*, Warszawa 1976, s. 7–9; M. Gersdorf, w: M. Gersdorf, K. Rączka, M. Raczkowski, *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 619.

³⁹ M. Nesterowicz, *Odpowiedzialność kontraktowa i deliktowa (Uwagi de lege ferenda i o stosowaniu prawa)*, PiP 1 (1999), s. 20.

⁴⁰ A. Szpunar, *Odpowiedzialność Skarbu Państwa za funkcjonariuszy*, Warszawa 1985, s. 315–318; idem *Wynagrodzenie szkody wynikłej wskutek wypadku komunikacyjnego*, Warszawa 1976, s. 150–155; idem *Odpowiedzialność osób zobowiązanych do nadzoru*, Warszawa 1978, s. 147–150.

⁴¹ B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *Wyrządzenie szkody przez kilka osób*, Warszawa 1978, s. 153.

⁴² Tak m.in.: W. Perdeus, *Komentarz do art. 120 Kodeksu Pracy*, LEX/el, teza 1; K. Jaśkowski, *Komentarz do art. 120 Kodeksu Pracy*, LEX /el, teza 1; J. Skoczyński, *Komentarz do art. 120 Kodeksu pracy*, LEX/el, teza 1.

⁴³ Zob. m.in.: uchwała 7 sędziów SN z 7.06.1976 r., III CZP 19/75, OSNCP 1976, nr 2, poz. 20; wyrok SN z 30.10.1975 r., III PR 82/75, LEX nr 14290; wyrok SA w Warszawie z 3.11.1999 r., I ACA 750/99, OSA 2001, nr 1, s. 6–8.

swoich orzeczeń dotyczących omawianej problematyki wyraźnie podkreślił, iż zasada wyłącznej odpowiedzialności pracodawcy nie ma charakteru bezwzględniego⁴⁴. Zważywszy na potrzebę ochrony interesów poszkodowanych SN dopuszcza bezpośrednią odpowiedzialność pracownika, jeżeli z przyczyn faktycznych (np. ogłoszenia upadłości) poszkodowany nie może dochodzić naprawienia szkody od pracodawcy.

Inną wątpliwością, jaka na tle art. 120 k.p. pojawiała się w doktrynie jest to, czy przepis ten ma zastosowanie do szkód wyrządzonych przez pracownika jedynie z winy nieumyślnej, czy również do takich szkód, które pracownik wyrządził umyślnie⁴⁵. W piśmiennictwie nie brak głosów, że obowiązek naprawienia szkody wyrządzonej osobie trzeciej spoczywa na pracodawcy również w przypadku umyślnego wyrządzenia przez pracownika szkody osobie trzeciej⁴⁶. Przeważa jednakże pogląd, że pracodawca odpowiada za szkodę wyrządzoną przez pracownika jedynie w sposób nieumyślny. Jeśli szkoda powstała z winy umyślnej pracownika, przyjmuje się, że art. 120 § 1 k.p. nie ma zastosowania, a pracownik ponosi odpowiedzialność osobistą wobec poszkodowanego⁴⁷. W taki też sposób polemikę tę rozstrzygnęła judykatura⁴⁸.

Zatrzymując się przy aspekcie relacji pracodawca-sprawca szkody podkreślić trzeba, że wypłacenie przez pracodawcę odszkodowania nie zamyka kwestii finansowej odpowiedzialności pracownika. Pracodawca, wypłacając odszkodowanie uzyskuje bowiem możliwość dochodzenia zwrotu wypłaconej należności (tzw. regres) od pracownika, który swoim nieumyślnym działaniem

⁴⁴ Wyrok SN z 11.04.2008 r., II CSK 618/07, OSNCP-ZD 2009, nr 2, poz. 41.

⁴⁵ Zaznaczyć przy tym trzeba, że – jak wyraził to SN w wyroku z 9.03.2010 r., IPK 195/09 – „[...] pojęcie winy w prawie pracy jest zbliżone do rozumienia tego pojęcia w prawie karnym. Wina nieumyślna pracownika występuje wtedy, gdy ma on możliwość przewidzenia tego, że jego bezprawne zachowanie wyrządzi szkodę lecz bezpodstawnie przypuszcza, że szkoda nie nastąpi (niedbalstwo), bądź wówczas, gdy pracownik nie przewiduje możliwości powstania szkody, choć w okolicznościach sprawy mógł i powinien przewidzieć jej powstanie (lekkomyślność). Wina umyślna natomiast istnieje wówczas, gdy sprawca chce wyrządzić szkodę w mieniu i celowo do tego zmierza (zamiar bezpośredni) lub gdy mając świadomość szkodliwych skutków swego działania i przewidując ich nastąpienie, godzi się na nie, choć nie zmierza bezpośrednio do wyrządzenia szkody (zamiar ewentualny). Umyślne wyrządzenie szkody ma zatem miejsce wtedy, gdy pracownik objął następstwa swego działania zamiarem bezpośrednim lub ewentualnym” (LEX nr 6034407). Umyślnego naruszenia podstawowych obowiązków pracowniczych nie można jednakże utożsamiać z umyślnym wyrządzeniem szkody w rozumieniu art. 122 k.p. (zob. wyrok SN z 13.02.1981 r., IV PR 395/80, LEX nr 14572).

⁴⁶ Tak m.in. F. Małyśz, *Odpowiedzialność materialna za szkodę wyrządzoną przez kilku pracowników*, cz. II, *Szkoda umyślna*, Służba Pracownicza 9 (2005), s. 36.

⁴⁷ Tak m.in.: R. Sadlik, *Odpowiedzialność pracodawcy za szkody wyrządzone przez pracownika*, Prawo Pracy 12 (2000), s. 10; E. Poślajko, *Wina pracownika a odpowiedzialność pracodawcy za szkodę osoby trzeciej na podstawie art. 120 k.p.*, *Studia z zakresu prawa pracy i polityki społecznej* 1 (2011), s. 119–131.

⁴⁸ Zob. m.in.: wyrok SN z 11.04.2008 r., II CSK 618/07, OSNCP-ZD 2009, nr 2, poz. 41; wyrok SA w Białymstoku z 14.11.2012 r., III APa 9/11, LEX nr 1254315.

szkodę wyrządził. Zgodnie jednakże z art. 119 k.p. pracodawca nie może dochodzić więcej niż wyniosło odszkodowanie oraz nie więcej aniżeli trzymiesięczne wynagrodzenie pracownika. Ograniczenie wskazane w wymienionym art. 119 k.p. będzie miało zastosowanie również wówczas jeśli pracownik swym nieumyślnym działaniem wyrządził szkodę zarówno osobie trzeciej, jak i samemu pracodawcy. Także i w tym przypadku łączna suma regresu nie może przekraczać trzymiesięcznego wynagrodzenia pracownika⁴⁹. W sytuacji natomiast gdy pracodawca wypłaci odszkodowanie za szkodę wyrządzoną przez pracownika z winy umyślnej (np. innemu pracownikowi tego pracodawcy), może domagać się od pracownika, który szkodę wyrządził pełnej kwoty zapłaconego odszkodowania (art. 122 k.p.).

Zaznaczyć jednakże należy, że zgodnie z poglądem przyjętym w judykaturze, art. 120 § 1 k.p. ma zastosowanie tylko wówczas, gdy szkodę wyrządzoną przez pracownika osobie trzeciej wyrównuje pracodawca. W sytuacji natomiast, gdy szkodę pokrywa inny podmiot (np. ubezpieczyciel) zastosowanie art. 120 k.p. jest wyłączone⁵⁰. Na podkreślenie zasługuje również i to, że konstrukcja odpowiedzialności określonej w art. 120 k.p. dotyczy tylko takich przypadków, gdy do zaistnienia szkody doszło p r z y w y k o n y w a n i u przez wyrządzającego szkodę o b o w i ą z k ó w pracowniczych, tzn. wówczas, gdy szkoda ta pozostaje w normatywnym wewnętrzno-organizacyjnym, funkcjonalnym związku przyczynowym z powierzonymi czynnościami, które pracownik podjął na podstawie stosunku pracy w ramach wykonywania zadań związanych z przedmiotem działalności danego zakładu⁵¹. Przepis ten nie ma natomiast zastosowania, jeśli pracownik wyrządził szkodę osobie trzeciej nie podczas wykonywania obowiązków pracowniczych, a jedynie przy sposobności wykonywania tych obowiązków⁵².

Na kanwie omawianej problematyki pewne pytania może rodzić również to, jaki podmiot *de facto* winien realizować obowiązek określony w omawianym art. 120 k.p. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż szkoła, mimo że nie ma osobowości prawnej, ma – wobec personelu szkolnego – status pracodawcy. Wynika to wprost z art. 3 k.p. oraz pośrednio z art. 10 Karty Nauczyciela. Gdyby zatem odczytać wymieniony przepis literalnie, to należałoby stwierdzić, że właśnie na szkole spoczywa obowiązek wypłacenia odszkodowania, o którym w wymie-

⁴⁹ W. Perdeus, *Komentarz...*, teza 2.2; R. Sadlik, *Odpowiedzialność pracodawcy za szkody wyrządzone pracownika*, Służba Pracownicza 9 (2008), s. 15–17.

⁵⁰ Wyrok SA we Wrocławiu z 14.11.2008 r., I ACa 849/08, OSAW 2010, nr 2, poz. 168.

⁵¹ Wyrok 7 sędziów SN z 19.06.1975 r., V PRN 2/75, OSNC 1976, nr 4, poz. 70.

⁵² Wyrok SN z 5.05.1998 r., ICKU 110/97, Prokuratura i Prawo – wkł. 1998, nr 10, s. 27; wyrok SA w Szczecinie z 14.02.2013 r., IACa 778/12, LEX nr 1324785.

nionym przepisie mowa. Rzecz jednakże w tym, że brak osobowości w rozumieniu prawa cywilnego oznacza, że szkoły i placówki są pozbawione możliwości uczestniczenia w obrocie cywilnoprawnym i nie mają też zdolności prawnej. Nie mogą zatem nabywać we własnym imieniu prawa własności oraz w zasadzie same nie odpowiadają za zobowiązania zaciągane w związku z prowadzeniem działalności. W konsekwencji szkoły i placówki (zarówno publiczne, jak i niepubliczne) w świetle art. 64 § 1¹ ustawy z 17 listopada 1964 r., Kodeks postępowania cywilnego (dalej: k.p.c.)⁵³ są pozbawione zdolności sądowej w postępowaniu cywilnym (z wyjątkiem postępowania odrębnego w sprawach z zakresu prawa pracy, w którym zdolność sądowa przysługuje im jako pracodawcom z mocy przepisu szczególnego – art. 460 § 1 k.p.c. w zw. z art. 3 k.p.). Jeśli zatem uznać, że to szkoła winna wypłacić odszkodowanie, o którym w art. 120 k.p. mowa, to równocześnie uznać należałoby, iż w takim stanie rzeczy pokrzywdzony zostaje pozbawiony prawnej możliwości dochodzenia swych roszczeń przy zastosowaniu art. 120 k.p., nauczyciele zaś pozbawieni są ochrony, jaka z regulacji tej wynika. Oznaczałoby to więc, że w odniesieniu do wypadku w szkole, art. 120 k.p. jest przepisem pozbawionym normatywnej treści, co z kolei pozostawałoby w sprzeczności z zasadą racjonalności ustawodawcy.

Wszystkie te uwagi prowadzą zatem do wniosku, że jakkolwiek pracodawcą w odniesieniu do personelu szkolnego jest szkoła, to jednakże podmiotem, na którym spoczywa obowiązek wypłacenia odszkodowania w przypadku zaistnienia przesłanek określonych w art. 120 k.p. nie jest szkoła, lecz jej organ prowadzący. Wniosek ten zdaje się znajdować swoje uzasadnienie w *ratio legis* wskazanej regulacji, analizowanej w powiązaniu z normą zawartą we wskazanym wyżej art. 5 ust. 7 ustawy o systemie oświaty.

3. Odpowiedzialność cywilna ucznia

Zgodnie z art. 426 k.c. małoletni, który nie ukończył 13 lat nie ponosi odpowiedzialności za wyrządzoną szkodę. Co istotne przy tym, brak odpowiedzialności małoletniego ustalany jest w odniesieniu do chwili wyrządzenia szkody. Jeśli więc w dacie wyrządzenia szkody małoletni nie miał ukończonych lat 13, nie poniesie on odpowiedzialności nawet jeśli w chwili wyrokowania jest już osobą pełnoletnią⁵⁴. Zaznaczyć jednakże należy, iż wskazany przepis wyłącza odpowiedzialność małoletniego w wieku poniżej lat 13 jedynie na zasadzie winy. Nie

⁵³ Dz.U. nr 43, poz. 296 z późn. zm.

⁵⁴ Wyrok SN z 22.03.1996 r., II CKN 36/96, niepubl.

uchyla natomiast ewentualnej odpowiedzialności małoletniego na zasadzie ryzyka czy słuszości, bowiem, jak przyjmuje się w piśmiennictwie, małoletniość nie stanowi okoliczności egzoneracyjnej⁵⁵. Oznacza to więc, że w sytuacjach wyjątkowych, gdy np. nie da się dowieść winy w nadzorze lub brak jest osób zobowiązanych do nadzoru można dochodzić odszkodowania od małoletniego. Może mieć to miejsce np. wówczas, gdy z okoliczności, a zwłaszcza z porównania stanu majątkowego poszkodowanego i sprawcy, wynika, że wymagają tego zasady współżycia społecznego (art. 428 k.c.).

W przypadku małoletniego powyżej 13 roku życia, jego odpowiedzialność deliktowa uzależniona jest od stopnia dojrzałości. W piśmiennictwie kwestia rozkładu ciężaru dowodu niepoczytalności, jako okoliczności wyłączającej odpowiedzialność małoletniego, który ukończył lat 13 jest sporna⁵⁶. Orzecznictwo natomiast jednoznacznie przyjęło, że w sprawie o naprawienie szkody wyrządzonej przez małoletniego, który w chwili popełnienia czynu miał ukończone lat 13, to na stronie powodowej ciąży obowiązek przeprowadzenia dowodu dojrzałości umysłowej sprawcy, pozwalającej na przypisanie mu winy⁵⁷.

Uczeń, który w dacie czynu był osobą pełnoletnią, za wyrządzoną szkodę odpowiada na zasadzie art. 415 k.c.

Reasumując podkreślić należy, że wypadki w szkole są zdarzeniami o bardzo zróżnicowanych stanach faktyczno-prawnych. Zarówno sprawcami, jak i ofiarami tych wypadków mogą być tak uczniowie, jak i nauczyciele, zaś to, kto jest pokrzywdzonym oraz z czyjej winy, gdzie i w jakich okolicznościach do wypadku doszło, w zasadniczy sposób określa zarówno podmiot obowiązany do naprawienia szkody, jak i zakres oraz podstawę prawną tej odpowiedzialności. Odpowiedzialność cywilnoprawna za szkody powstałe w związku z wypadkiem w szkole spoczywać może zarówno na szkole (organie prowadzącym szkołę), nauczycielach i uczniach, jednakże najszersze spektrum tej odpowiedzialności dotyczy szkoły (organ prowadzący szkołę). Jest to naturalną konsekwencją faktu, że to wszak od szkoły i jej organu prowadzącego w głównej mierze zależy poziom bezpieczeństwa w placówkach oświatowych.

⁵⁵ Zob. m.in. G. Bieniek, w: G. Bieniek, H. Ciepla i in., *Komentarz ...*, s. 323.

⁵⁶ Szerzej zob. A. Rzetecka-Gil, *Komentarz do art. 426 Kodeksu cywilnego*, LEX/el, teza 9–10.

⁵⁷ Wyrok SN z 11.01.2001 r., IV CKN 1469/2000, OSNC 2001, nr 9, poz. 129 z glosą Z. Banaszczyka, OSP 2002, nr 1, s. 6.

WYPADEK W SZKOLE. CYWILNOPRAWNY WYMIAR RELACJI SZKOŁA – NAUCZYCIEL – UCZEŃ

(STRESZCZENIE)

Artykuł dotyczy tytułowego problemu wypadku w szkole, analizowanego w aspekcie odpowiedzialności cywilnoprawnej. Zawiera syntetyczną analizę przepisów prawa oświatowego, prawa cywilnego i prawa pracy odnoszących się do kwestii odpowiedzialności trzech zasadniczych podmiotów: szkoły (organu prowadzącego szkołę), nauczyciela i ucznia. Stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: kto, kiedy i w jakim zakresie oraz na jakiej podstawie ponosi finansową odpowiedzialność za szkody powstałe w związku z wypadkiem w szkole.

ACCIDENT AT SCHOOL. CIVIL LAW DIMENSION OF SCHOOL – TEACHER – STUDENT RELATIONS

(SUMMARY)

The article concerns the accident issue at school analysed in terms of civil liability. It contains a synthetic analysis of educational law, civil law, and labour law regulations relating to the responsibility of the three major parties: the school (the body responsible for the school), the teacher and the student. It is an attempt to answer the question of who, when, and to what extent and on what basis the party shall be financially liable for damages arising from an accident at school.

UNFALL IN DER SCHULE. ZIVILRECHTLICHES AUSMAß DES VERHÄLTNISSSES SCHULE – LEHRER – SCHÜLER

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel bezieht sich auf das Problem des im Titel genannten Unfalls, der unter dem Gesichtspunkt der zivilrechtlichen Haftung analysiert wird. Er enthält eine synthetische Analyse der Vorschriften des Bildungs- und Zivilrechts sowie des Arbeitsrechts, die sich auf die Haftungsfrage der drei grundlegenden Träger beziehen: Schule (als Behörde, die die Schule leitet), Lehrer und Schüler. Er ist ein Antwortversuch auf folgende Fragen: Wer trägt wann und wie weit sowie auf welcher Grundlage die Finanzhaftung für Schäden, die im Zusammenhang mit einem Schulunfall entstanden sind.

Krystyna Ziółkowska
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Nowe rozwiązania prorodzinne na podstawie prawa polskiego oraz europejskiego

- Słowa kluczowe:** urlop rodzicielski, rodzina, zasiłek macierzyński, kodeks pracy, Międzynarodowa Organizacja Pracy.
- Keywords:** parental leave, family, maternity allowance, the Labour Code, the International Labour Organisation.
- Schlüsselworte:** Elternzeit, Familie, Kindergeld, Arbeitsgesetzbuch, Internationale Arbeitsorganisation.

Wstęp

Po transformacji ustrojowej rozpoczętej w roku 1989 przyjęto nowe regulacje dotyczące rozwoju demokracji w Polsce. Przede wszystkim przywrócono wolność słowa, wprowadzono rzeczywisty wpływ na demokratyczny wybór senatorów do izby wyższej Parlamentu – Senatu. Społeczeństwo otrzymało możliwość do polepszenia swojego standardu życia, coraz więcej pojawiało się przedsiębiorców z kapitałem zagranicznym, a tym samym tworzyły się nowe miejsca pracy. Jednakże należy podkreślić, że nowe reformy wprowadzane przez ówczesnego ministra finansów doprowadzały do upadłości rodzimych zakładów pracy, w szczególności tzw. opartych na kapitale państwowym, co w dalszym czasie doprowadzało do zwiększenia bezrobocia w społeczeństwie.

Należy podkreślić, że rodzina jest podstawową komórką społeczną, która przyczynia się do rozwoju państwa, zaś rodzące się dzieci powinny zastępować pokolenie, które w chwili obecnej coraz szybciej się starzeje. Niestety, system ubezpieczeniowy w zakresie wypłacania emerytur lub rent staje się coraz mniej

wydolny. Powodem takiej sytuacji jest niewątpliwie zbyt mała dzietność w populacji. Należałoby postawić pytania: czy władze państwowe, które mają służyć społeczeństwu proponują wprowadzenie odpowiedzialnej polityki prorodzinnej, czy dysponują instrumentami prawnymi, które zachęciłyby do posiadania więcej dzieci, czy polityka w zakresie zatrudnienia jest odpowiednio prowadzona? Statystyki wskazują na model rodziny dwa plus jeden (rodzice plus jedno dziecko), posiadanie więcej dzieci skazuje rodzinę na krytykę ze strony społeczeństwa. Innym czynnikiem jest obawa utrzymania finansowego rodziny na godnym poziomie czy brak stabilności zatrudnienia na rynku pracy. Praca zawodowa determinuje układ dnia, styl życia, relacje społeczne. Jej utrata może zmienić radykalnie światopogląd, opinie, system wartości, zamierzenia i aspiracje członków rodziny. Długotrwałe bezrobocie zakłóca życie rodzinne, prowokuje rozruchy społeczne¹.

Prawna ochrona rodziny – wybrane zagadnienia

Problematyka prawnej ochrony rodziny jest pojęciem bardzo szerokim oraz złożonym, toteż zostaną przedstawione najważniejsze akty prawne regulujące ten aspekt. Należy przypomnieć, że według prawa polskiego rodzina nie posiada osobowości prawnej, zaś poszczególne normy prawne są adresowane do jej członków, np. małżonków, dzieci. Według M. Andrzejewskiego² pojęcie rodziny można określić w drodze wykładni z norm regulujących daną dziedzinę stosunków społecznych. Normy prawne pełniące funkcję ochronną rodziny pojawiają się w różnych gałęziach prawa i mają różny charakter prawny. Kodeks rodzinny i opiekuńczy³ wskazuje na definicję „rodziny” mającej, w której skład wchodzi małżonkowie, ich dzieci lub sami małżonkowie. Niewiele jest wzmianek szerszego pojęcia rodziny, dotyczą one w szczególności aspektu obowiązku alimentacyjnego, którym objęci są wszyscy krewni, byli małżonkowie oraz niektórzy powinowaci. Szersze pojęcie rodziny występuje w Ustawie z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej⁴ art. 6 pkt 14 uznaje za rodzinę osoby spokrewnione lub niespokrewnione pozostające w faktycznym związku, wspólnie zamieszkujące i gospodarujące.

Najważniejszy w Polsce akt prawny – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – również wskazuje na wysoką rangę w aspekcie prawnym jednostki jaką

¹ B. Mierzwiński, *Zjawisko bezrobocia a życie rodzinne*, w: W. Nowak, M. Tunkiewicz (red.) *Rodzina w jednoczącej się Europie*, Olsztyn 2013, s. 40.

² M. Andrzejewski, *Prawna ochrona rodziny*, Warszawa 1999, s. 17.

³ Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59.

⁴ Dz.U. 2004, nr 64, poz. 593.

jest rodzina, małżeństwo czy rodzicielstwo. Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r.⁵ daje gwarancję ochrony indywidualnej oraz w ramach tzw. grupy rodzinnej. W rozdziale I Konstytucji można znaleźć naczelne zasady ustrojowe naszego państwa zawarte w art. 18 wskazujące, że: „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej”⁶. Przepis ten świadczy o przyznaniu konstytucyjnej ochrony jaką otrzymała rodzina. Zdaniem M. Dobrowolskiego⁷ zainteresowanie prawa konstytucyjnego rodziną wynika z faktu, że z jednej strony jest ona instytucją ustrojową *sensu largo* (instytucją ustroju społecznego), z drugiej założenie rodziny i ochrona spokojnego jej funkcjonowania są podstawowymi prawami człowieka. Zgodnie z Konstytucją RP związek małżeński może zawrzeć wyłącznie jedna kobieta i jeden mężczyzna, którzy korzystają z ochrony i opieki przyznanej przez ustawę zasadniczą. Jednakże należy podkreślić, że inne niż małżeństwo formy pożycia nie są zakazane. Związki takie, w tym konkubinat, są przez prawo tolerowane, a niektóre interesy majątkowe i osobiste konkubentów pośrednio i w ograniczonym zakresie są nawet chronione⁸.

Ustawa zasadnicza, jaką jest Konstytucja RP, wskazuje również na aspekt ochrony macierzyństwa. W szczególności wskazuje na to art. 68 ust. 3, który stanowi: „władze publiczne są obowiązane do zapewnienia szczególnej opieki zdrowotnej dzieciom, kobietom ciężarnym [...]”. Na mocy art. 71 ust. 2 „matka przed i po urodzeniu dziecka ma prawo do szczególnej pomocy ze strony władz publicznych w zakresie określającym ustawą”⁹. J. Ignatowicz i M. Nazar, tworząc definicję macierzyństwa, podkreślają, że macierzyństwo powinno być odnoszone przede wszystkim do więzi łączącej kobietę ciężarną z jej nienarodzonym jeszcze dzieckiem, natomiast rodzicielstwo obejmuje więź wynikającą z faktu bycia matką albo ojcem¹⁰. Warty podkreślenia jest również aspekt państwa, który w swej polityce społecznej i gospodarczej uwzględnia dobro rodziny¹¹. Jednakże, jak wskazuje M. Chmaj, wymieniony przepis nie może być podstawą skargi konstytucyjnej. Jest to tzw. norma programowa, która wskazuje na postulaty, jakimi powinny się kierować organy władzy podczas stanowienia i stosowania prawa¹².

⁵ Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.

⁶ Ibidem, art. 18.

⁷ M. Dobrowolski, *Status prawny rodziny w świetle nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Przegląd Sejmowy 4 (1999), s. 25–26.

⁸ J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2006, s. 47.

⁹ Konstytucja RP z dnia 2.04.1997 r., art. 68 i art. 71, ust. 2.

¹⁰ J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, s. 48.

¹¹ Konstytucja RP z dnia 2.04.1997 r., art. 71, ust 1.

¹² M. Chmaj, *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 181.

Wśród aktów niższego rzędu, które również poruszają problematykę rodzinną, w szczególności jest to funkcja ochronna wskazana w Kodeksie pracy¹³. Według T. Liszcz z reguły, gdy oboje z rodziców pracują poza domem, konieczne jest ustanowienie w prawie pracy takich rozwiązań, które pomogą im zorganizować opiekę nad dziećmi stosowną do ich wieku i stanu zdrowia, a także będą chronić organizm kobiety jako matki (przyszłej matki) przed szkodliwym wpływem pracy zawodowej na jej potomstwo. Prawo pracy może też odegrać pewną rolę, chociaż na pewno nie pierwszoplanową, w zapewnieniu rodzinie materialnych podstaw egzystencji przez stworzenie preferencji w zatrudnieniu i umocnienie trwałości stosunku pracy i zatrudnienia osobom obciążonym obowiązkiem utrzymania rodziny¹⁴.

Nauka Kościoła katolickiego również wspiera i wskazuje na ochronę rodziny w państwie, podkreślając jak ważną funkcję pełni rodzina jako podstawowa komórka społeczna. Należy podkreślić fakt ochrony rodziny w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w 1993 r., który stanowi że: „układające się Strony deklarują wolę współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa”¹⁵. Kościół katolicki „rodzinę” pojmuje jako odrębny podmiot praw i obowiązków. Papież Jan Paweł II w *Liście do rodzin* podkreślił, że: „prawa rodziny nie są tylko matematyczną sumą praw osoby. Rodzina bowiem jest czymś więcej niż każdy z osobna człowiek. Jest wspólnotą rodziców i dzieci, bywa nieraz wspólnotą wielu pokoleń. Dlatego też jej podmiotowość domaga się własnych specyficznych praw”¹⁶. Prawa fundamentalne, które powinny uwzględniać rolę państwa w prowadzeniu polityki rodzinnej zawarte są w Karcie Praw Rodziny z 1983 r.¹⁷ W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* wskazuje się, w jaki sposób państwo oraz społeczeństwo powinno udzielać wsparcia dla rodziny: „Władze publiczne przekonane o tym, że dobro rodziny stanowi wartość niezastąpioną i nieodzowną we wspólnocie obywateli, winny czynić wszystko celem zabezpieczenia wszelkiej pomocy gospodarczej, społecznej, pedagogicznej, politycznej i kulturalnej, niezbędnej do tego, ażeby rodziny mogły w sposób ludzki sprostać swoim odpowiedzialnym zadaniom”¹⁸.

Należy również w tym miejscu podkreślić, że zauważa się odniesienie się do regulacji związanych z prawem pracy dotyczących aspektów zabezpieczenia

¹³ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy, Dz.U. 1974, nr 24, poz. 141 ze zm.

¹⁴ T. Liszcz, *Prawo pracy instrumentem polityki prorodzinnej państwa*, PiZS 6 (2007), s. 3.

¹⁵ Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318.

¹⁶ T. Liszcz, *Prawo pracy instrumentem polityki prorodzinnej państwa*, PiZS 6 (2007), s. 3.

¹⁷ S.Ł. Stadniczenko, *Rodzina i jej prawa w świetle Karty Praw Rodziny*, w: T. Jasudowicz (red.), *Prawa rodziny – prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Materiały Krajowej Konferencji Naukowej*, Toruń 1999, s. 23.

¹⁸ S.Ł. Stadniczenko, *Rodzina i jej prawa*, s. 26.

społecznego czy równego wynagrodzenia dla kobiety i mężczyzny. Z Karty Praw Rodziny wynika, że rodziny mają prawo do takiego systemu gospodarczego i społecznego, w którym organizacja pracy: zapewniałaby rodzinom wspólne życie, nie zagrażałaby ich wspólnocie majątkowej, stabilności oraz zdrowiu, stwarzała by też możliwość odpoczynku; zapewniałaby wynagrodzenie wystarczające na potrzeby założenia i godnego utrzymania rodziny czy to w formie tzw. płacy rodzinnej, czy też innych form zabezpieczenia społecznego; zapewniałaby równe wynagrodzenie za pracę jednakowej wartości, co miało by szczególne znaczenie w kontekście pracy kobiet. Karta Praw Rodziny stawia wyraźny postulat, by wynagrodzenie otrzymywane przez ojca rodziny było takie, aby kobieta – matka nie była zmuszona do pracy poza domem, ze szkodą dla życia rodzinnego, a zwłaszcza dla wychowania dzieci¹⁹.

Nowa instytucja prawna w polskim Kodeksie pracy – urlop rodzicielski

Z dniem 17 czerwca 2013 r. rząd wprowadził do Kodeksu pracy nowe rozwiązania w zakresie polityki prorodzinnej, w szczególności wprowadzenia urlopu rodzicielskiego oraz wydłużenia urlopu macierzyńskiego. Szczegółowe prace nad nowymi rozwiązaniami prawnymi trwały do końca kwietnia 2013 r., po przeprowadzeniu wcześniej konsultacji społecznych. Następnie projekt został skierowany do Sejmu, nad którym debatowano oraz podano pod głosowanie. Na podstawie wprowadzonych zmian, rodzice mogą skorzystać z urlopu składającego się z trzech części. Pierwsza część to tzw. podstawowy urlop macierzyński obejmujący:

- 20 tygodni w przypadku urodzenia jednego dziecka przy jednym porodzie,
- 31 tygodni w przypadku urodzenia dwojga dzieci przy jednym porodzie,
- 33 tygodnie w przypadku urodzenia trojga dzieci przy jednym porodzie,
- 35 tygodni w przypadku urodzenia czworga dzieci przy jednym porodzie,
- 37 tygodni w przypadku urodzenia pięciorga i więcej dzieci przy jednym porodzie. Nie więcej niż 6 tygodni urlopu macierzyńskiego może przypadać przed przewidywana datą porodu²⁰.

Druga część urlopu to tzw. dodatkowy urlop macierzyński, który od dnia wejścia ustawy w życie wynosi:

¹⁹ Ibidem, s. 26–27.

²⁰ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r., Kodeks pracy (tekst jedn. Dz.U. 1998 r., nr 21, poz. 94 z późn. zm.), art. 180.

- do 6 tygodni w przypadku urodzenia jednego dziecka przy jednym porodzie,
- do 8 tygodni w przypadku urodzenia więcej niż jednego dziecka przy jednym porodzie.

Trzecia część urlopu to tzw. urlop rodzicielski, który wynosi do 26 tygodni, niezależnie od liczby dzieci urodzonych przy jednym porodzie²¹.

Aby móc skorzystać z rocznego urlopu rodzicielskiego należy złożyć wniosek w formie pisemnej pracodawcy na co najmniej 14 dni przed przewidywaną datą porodu o udzielenie, bezpośrednio po wykorzystaniu urlopu macierzyńskiego, dodatkowego urlopu macierzyńskiego w pełnym wymiarze, czyli 6 tygodni. Następnie bezpośrednio po zakończeniu urlopu dodatkowego należy potwierdzić chęć skorzystania z urlopu rodzicielskiego w wymiarze 26 tygodni. Wprowadzona regulacja prawna nie narzuca rodzicom podejmowania szybkiej decyzji o wykorzystaniu urlopu w pełnej wysokości. Kobieta ma możliwość wykorzystania urlopu macierzyńskiego w podstawowym wymiarze oraz dodatkowego urlopu macierzyńskiego (20 tygodni plus 6 tygodni). W takiej sytuacji ma prawo do 100% podstawy wymiaru zasiłku macierzyńskiego. Jednakże, w trakcie trwania urlopu macierzyńskiego, kobieta może podjąć decyzję o chęci skorzystania z urlopu rodzicielskiego. W takiej sytuacji co najmniej 14 dni przed rozpoczęciem korzystania z urlopu rodzicielskiego powinna złożyć pisemny wniosek do pracodawcy. Należy podkreślić, że zasiłek za tzw. urlop rodzicielski będzie wynosił 60% podstawy wymiaru zasiłku²².

Inne rozwiązanie przewiduje możliwość złożenia pisemnego wniosku do pracodawcy o udzielenie urlopu macierzyńskiego, urlopu dodatkowego oraz urlopu rodzicielskiego złożonego na co najmniej 14 dni przed przewidywaną datą porodu. W takim przypadku za cały okres będzie przysługiwał zasiłek macierzyński w wymiarze 80% jego podstawy²³.

Ustawa przewiduje, że pracownik uprawniony do dodatkowego urlopu macierzyńskiego (czyli tego, który może trwać maksymalnie 6 tygodni) może łączyć korzystanie z tego urlopu z wykonywaniem pracy w wymiarze nie wyższym niż połowa pełnego wymiaru czasu pracy. W takim przypadku dodatkowe urlopu macierzyńskiego udziela się na pozostałą część dobowego wymiaru czasu pracy. Powrót na część etatu następuje na pisemny wniosek pracownika,

²¹ <http://www.premier.gov.pl/wydarzenia/aktualnosci/pytania-i-odpowiedzi-dot-urlopu-rodzicielskiego.html> (18.04.2013).

²² Ustawa z dnia 25 czerwca 1999 r. o świadczeniach pieniężnych z ubezpieczenia społecznego w razie choroby i macierzyństwa (Dz.U. 1999, nr 60, poz. 636), art. 31.

²³ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy (tekst jedn. Dz.U. 1998 r., nr 21, poz. 94 z późn. zm.), art. 1821a § 4.

który musi go złożyć w terminie nie krótszym niż 7 dni przed rozpoczęciem wykonywania pracy. W takim wniosku pracownik musi wskazać wymiar czasu pracy oraz okres, w którym zamierza łączyć dodatkowy urlop macierzyński z wykonywaniem pracy. Pracodawca będzie musiał uwzględnić wniosek pracownika. Analogiczne zasady łączenia urlopu z pracą będą obowiązywać w przypadku urlopu rodzicielskiego²⁴.

Z nowych wprowadzonych unormowań prawnych mogą skorzystać kobiety, które są zatrudnione na podstawie umowy o pracę, a także zatrudnione na podstawie umowy zlecenia, pod warunkiem, że przystąpią dobrowolnie do ubezpieczenia chorobowego oraz złożą odpowiedni wniosek do Zakładu Ubezpieczeń Społecznych. Analogiczna sytuacja powstaje w przypadku osób prowadzących własną działalność gospodarczą, które przystępując dobrowolnie do ubezpieczenia społecznego po urodzeniu dziecka mają prawo do zasiłku macierzyńskiego. Niestety, możliwości skorzystania z nowych przepisów dotyczących urlopu macierzyńskiego oraz urlopu rodzicielskiego będą pozbawione kobiety, które wykonują pracę na podstawie umowy o dzieło. W tym przypadku przepisy nie przewidują dobrowolnego przystąpienia do ubezpieczenia chorobowego.

Ustawa ma również na celu to, aby ojciec dziecka również miał prawo opieki nad dzieckiem. Zatem ojciec wyrażający chęć zajęcia się dzieckiem ma prawo skorzystać z tzw. trzeciej części urlopu rodzicielskiego w ilości 26 tygodni, na takich samych warunkach jak matka. Rodzice wspólnie powinni zdecydować, kto i w jakiej ilości będzie korzystał z nowych unormowań prawnych odnoszących się do urlopu rodzicielskiego.

Po zakończeniu korzystania z urlopu macierzyńskiego lub urlopu na warunkach urlopu macierzyńskiego (art. 183² Kodeksu pracy), pracodawca jest zobowiązany dopuścić pracownika do pracy na dotychczasowym stanowisku. Jeżeli nie jest to możliwe, powierza się pracę na stanowisku równorzędnym w stosunku do stanowiska pracy, jakie pracownik zajmował przed urlopem. W przypadku braku stanowiska równorzędnego, pracodawca dopuszcza do pracy na innym stanowisku, które odpowiada kwalifikacjom zawodowym pracownika za wynagrodzeniem, jakie otrzymywałby, gdyby nie korzystał z urlopu. Analogiczna interpretacja prawna odnosi się do sytuacji związanej z powrotem do pracy po wykorzystaniu urlopu rodzicielskiego.

²⁴ <http://www.premier.gov.pl/wydarzenia/aktualnosci/pytania-i-odpowiedzi-dot-urlopu-rodzicielskiego.html> (18.04.2013).

Międzynarodowe standardy w zakresie polityki rodzinnej

Standardy dotyczące ochrony oraz ustanowienia wspólnych norm prawnych przysługującym pracownikom – rodzicom zostały ustalone między innymi przez Międzynarodową Organizację Pracy, Radę Europy czy Unię Europejską.

Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP) objęła najwcześniej kategorię pracowników – rodziców, uchwalając w roku 1919 Konwencję nr 3 dotyczącą zatrudnienia kobiet przed i po porodzie. Przewidywała ona, że pracownice zatrudnione w przemyśle i handlu mają prawo do urlopu macierzyńskiego w wymiarze 12 tygodni, połączone z prawem do zasiłku wystarczającym na utrzymanie w odpowiednich warunkach matki i dziecka. Konwencja ta przewidywała również prawo do dwóch półgodzinnych przerw na karmienie oraz zakaz wypowiedzenia i rozwiązania umowy o pracę w czasie, gdy kobieta przybywała na urlopie macierzyńskim²⁵. Jednakże Polska nie ratyfikowała wspomnianej konwencji.

28 czerwca 1952 r. uchwalono Konwencję nr 103 dotyczącą ochrony macierzyństwa, która została uzupełniona przez tekst Zalecenia nr 95 Międzynarodowej Organizacji Pracy²⁶. W art. 1 ust. 1 Konwencji nr 103 jest wskazana strona podmiotowa, która dotyczy wszystkich kobiet zatrudnionych w przedsiębiorstwach oraz przy pracach nieprzemysłowych i rolnych oraz kobiet zatrudnionych przy pracy nakładczej. Według wspomnianej Konwencji państwa mają swobodę w kształtowaniu wymiaru urlopu macierzyńskiego przypadającego przed porodem, jednakże okres przypadający po urodzeniu dziecka nie może być krótszy niż 6 tygodni. Natomiast Zalecenie nr 95 MOP zawiera postulat, aby urlop macierzyński był przedłużony do 14 tygodnia, jeżeli zaistnieje taka potrzeba oraz możliwość. Zgodnie z art. 4 Konwencji nr 103 w okresie urlopu macierzyńskiego władze państw członkowskich powinny zapewnić pracownikom prawo do zasiłku macierzyńskiego oraz do świadczeń leczniczych. Jednakże ustalenie wysokości zasiłku macierzyńskiego pozostaje w gestii państw członkowskich. Celem zasiłku macierzyńskiego powinno być zapewnienie całkowitego utrzymania pracownicy oraz jej dziecka w dobrych warunkach higienicznych oraz na odpowiedniej stopie życiowej. Zalecenia nr 95 MOP postuluje, aby w miarę możliwości ustalać wysokość zasiłków macierzyńskich na poziomie 100% wynagrodzenia za pracę, jaką świadczyłaby pracownica. Według A.M. Świątkowskiego świadczenia pieniężne, rzeczowe oraz usługi lecznicze

²⁵ N. Buchowska, *Prawa pracownicze kobiet w normach Międzynarodowej Organizacji Pracy i Wspólnoty Europejskiej*, RPEiS 2 (1999), s. 63.

²⁶ Dz.U. 1976, nr 16, poz. 99.

gwarantowane kobietom w ciąży i w okresie urlopu macierzyńskiego powinny być finansowane albo w ramach systemu obowiązkowego, powszechnego ubezpieczenia społecznego lub wypłacane z funduszy publicznych. Władze państw członkowskich nie mają prawa obciążać pracodawców obowiązkiem ponoszenia kosztów pieniężnych wypłacanych w okresie urlopu macierzyńskiego w formie wynagrodzenia za pracę²⁷.

Konwencja nr 103 zapewnia również szczególną ochronę stosunku pracy: „udzielenie pracownicy urlopu macierzyńskiego uniemożliwia zgodnie z prawem doręczenie jej przez pracodawcę oświadczenia woli jakim jest wypowiedzenie umowy o pracę. Stoi również na przeszkodzie możliwości wcześniejszego doręczenia jej wypowiedzenia przed rozpoczęciem okresu szczególnej trwałości stosunku pracy, jeżeli skutki prawne tego oświadczenia w postaci rozwiązania stosunku pracy miałyby nastąpić w okresie objętym szczególną ochroną prawną”²⁸. Zalecenie nr 95 przewiduje sytuacje, w których można dokonać wypowiedzenia umowy o pracę z pracownicą w ciąży. Tymi przypadkami jest: ciężkie naruszenie podstawowych obowiązków pracowniczych, upadłość lub likwidacja zakładu pracy oraz wygaśnięcie umowy o pracę.

Podsumowanie

W kraju zauważa się tendencję starzenia się społeczeństwa, toteż każda władza rządząca krajem powinna o nie dbać, w szczególności prowadzić odpowiednią politykę prorodziną. W chwili obecnej już nie ma tzw. zastępowalności pokoleniowej, więcej obywateli przechodzi na emeryturę lub rentę niż rodzi się dzieci. Tym samym mniej osób pracuje na obecne emerytury, a należy zauważyć, że Zakład Ubezpieczeń Społecznych wypłaca świadczenia emerytalne z bieżących finansów. Jan Paweł II w Krakowie w 1979 r. wypowiedział słowa odnoszące się do dzieci: „Jesteście przyszłością świata, narodu, Kościoła. Od Was zależy jutrzejszy dzień”²⁹. Ważne jest, aby polityka prorodzinna rozwijała się, gdyż społeczeństwo, w którym rodzą się dzieci, ma znaczny wpływ na gospodarkę oraz jej rozwój. Cały system emerytalny może zachwiać się bez zatrudniania młodych ludzi, którzy mogliby mieć dzieci. Jednakże warto pomyśleć nad polityką zatrudnieniową, która byłaby przyjazna młodym małżeństwom czy rodzinom. Pracodawcy obawiają się nowych przepisów dotyczących urlopów rodzicielskich, a pracownice rodzące dzieci boją się zwolnienia z pracy.

²⁷ A.M. Świątkowski, *Międzynarodowe prawo pracy*, t. 3, Warszawa 2008, s. 299.

²⁸ Ibidem, s. 302.

²⁹ <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x573/przemowienie-do-mlodziezy-nie-wygloszone/> (3.07.2014).

NOWE ROZWIĄZANIA PRORODZINNE NA PODSTAWIE PRAWA POLSKIEGO ORAZ EUROPEJSKIEGO

(STRESZCZENIE)

Władza w państwie prawa powinna być sprawowana poprzez właściwe organy przewidziane w przepisach Konstytucji oraz przepisach szczególnych. Rada Ministrów na czele wraz z premierem wykonuje władzę w państwie, realizując program polityczny. Przepisy dotyczące polityki rodzinnej, które zostają wprowadzone do Kodeksu pracy mają na celu zwiększenie atrakcyjności powiększenia rodziny, nawiązanie ściślejszej więzi między rodzicami, większego zaangażowania ojca w wychowanie dziecka. Niestety, pomimo tych udogodnień prawnych pracodawcy nadal będą obawiać się zatrudniać młode kobiety, które nie będą funkcjonowały na rynku pracy przez cały rok (o ile dokonają takiego wyboru). Czy takie uprawnienia rodzicielskie przyczynią się do powiększania rodziny? Czy kobieta, wracając po wydłużonym urlopie macierzyńskim ma gwarancję zatrudnienia? Tak postawione pytania dają przyczynek do pogłębienia rozważań w tej materii i zastanowienia się nad rolą rodziny w państwie.

NEW SOLUTIONS PRO-FAMILY UNDER POLISH AND THE EUROPEAN LAW

(SUMMARY)

The power in the rule of law is to be exercised by the governing bodies, which are provided for in the constitutional arrangements and in special provisions. The government together with the Prime Minister shall exercise the power in the state, by its political program is realized. The provisions regarding family policies that are entered in the Labor Code have to step up to the target, the attractiveness of the enlargement of the family, the starting of closer relationships between parents, greater involvement of the father in child rearing. Apart from all the favorable privileges, employers will continue to set the objection young women who are not working in the labor market throughout the year (if they make such a decision). If such parental powers contribute to the enlargement of the family? If the woman who returns from an extended maternity leave, have a labor warranty? So give asked questions in this regard impetus to deeper reflection and reflection on the role of the family in the state.

NEUE FAMILIENFÖRDERNDE LÖSUNGEN ANHAND DES POLNISCHEN UND DES EUROPÄISCHEN RECHTS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Macht im Rechtsstaat soll durch zuständige Organe ausgeübt werden, die in den Verfassungsregelungen und in besonderen Bestimmungen vorgesehen sind. Die Regierung übt zusammen mit dem Ministerpräsidenten die Macht im Staat aus, indem ihr politisches Programm realisiert wird. Die Vorschriften zur Familienpolitik, die ins Arbeitsgesetzbuch eingetragen werden, haben zum Ziel, die Attraktivität der Vergrößerung der Familie, der Anknüpfung näherer Beziehungen zwischen den Eltern, ein größeres Engagement des Vaters in der Kindererziehung zu steigern. Abgesehen von allen günstigen Vorrechten werden die Arbeitgeber weiterhin mit Einwand die jungen Frauen einstellen, die auf dem Arbeitsmarkt nicht das ganze Jahr funktionieren werden (falls sie eine solche Entscheidung treffen). Werden solche elterlichen Befugnisse zur Vergrößerung der Familie beitragen? Wird die Frau, die aus einem verlängerten Mutterschaftsurlaub zurückkehrt, eine Arbeitsgarantie haben? So gestellte Fragen geben diesbezüglich Anstoß zu tieferen Überlegungen und Nachdenken über die Rolle der Familie im Staat.

Ks. Adam Bielinowicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Działalność stowarzyszenia Centrum Ochothników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej

Słowa kluczowe: cierpienie, choroba, stowarzyszenie, wspólnota, duchowość, katecheza.

Keywords: pain, illness, association, community, spirituality, catechesis.

Schlüsselworte: Schmerz, Krankheit, Verein, Gemeinde, Spiritualität, Katechese.

Stowarzyszenie Ochothników Cierpienia jest wspólnotą katolików świeckich i duchownych, założonym w 1950 r. przez ks. prał. Luigiego Novarese, którego beatyfikacja odbyła się 11 maja 2013 r. w Rzymie. Ponieważ wspólnota Ochothników Cierpienia cały czas realizuje charyzmatyczną¹ wizję swojego założyciela², poniżej zaprezentowany został szkic do jego biografii, a następnie cele i historia działalności stowarzyszenia.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Adam Bielinowicz, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl.

¹ Charyzmat (z gr. *charizesthai* – obdarowywać; *charismata* – dary) oznacza dar darmo dawany, przede wszystkim dar nadprzyrodzony, udzielany przez Boga konkretnej osobie lub wspólnocie dla dobra całego Kościoła. Por. L. Stachowiak, *Charyzmat*, w: R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 92.

² Ks. Janusz Malski wyróżnia i szczegółowo opisuje następujące aspekty charyzmatu ks. Luigiego Novarese: pneumatologiczno-profetyczny, chrystologiczno-ewangeliczny, eklezjalny, duchowej płodności, mariologiczny i dodaje „cała jego intuicja charyzmatyczna ma na celu dowartościowanie niepełnosprawnego, dowartościowanie jego cierpienia. Nie chodzi tu tylko o jego wymiar ludzki, społeczny, kulturowy, ale przede wszystkim chodzi o jego stosunek do królestwa niebieskiego, chodzi o szczególny rodzaj duchowości, który prowadzi do pełnej radości akceptacji cierpienia. Taka bowiem akceptacja może stać się impulsem rozwijającym świętość, a która także może stać się integralnym uczestnictwem osoby cierpiącej w misterium paschalnym”. J. Malski, *Śługa boży prał. Luigi Novarese apostoł chorych*, w: J. Malski, I. Rutkowska (red.), *Miłość i cierpienie misterium Boga i nadzieja człowieka*, Głogów 2010, s. 291.

1. Szkic do biografii ks. prał. Luigiego Novarese

Ksiądz Luigi Novarese urodził się 29 lipca 1914 r. w osadzie Cascina Serniola, położonej na wzgórzu św. Anny niedaleko miasta Casale Monferrato w północnych Włoszech, w regionie Piemont. Był najmłodszym z dziewięciorga dzieci w chłopskiej rodzinie Carla Giusta Novarese i Teresy Sassone. Dziewięć miesięcy po jego urodzeniu zmarł ojciec, a na barkach samotnej matki spoczął ciężar utrzymania i wychowania licznej rodziny. Rodzina Novarese codziennie uczestniczyła we Mszy Świętej i każdego wieczora modliła się wspólnie. Młody Luigi od dziecka wzrastał w pobożności maryjnej, a jego drogę wewnętrznego wzrostu w wierze charakteryzowało stałe odniesienie do obecności i działania Matki Bożej³.

Jednak to cierpienie przyczyniło się do ukształtowania jego życia wiary i miała zasadniczy wpływ na późniejsze wybory. Luigi – dziecięce i młodzieńcze lata spędził w szpitalach i sanatoriach w cierpieniu i samotności, z dala od matki i rodzeństwa. Chorował na gruźlicę prawego stawu biodrowego i ropięjące owrzodzenie. Ponadto, w wieku dziewięciu lat uległ nieszczęśliwemu wypadkowi i odtąd miał ciągle nosić gips okalający jego tors. Był to czas poznawania dramatów ludzi chorych. Zmaganie się z własną chorobą, nie tylko pozwoliło mu doświadczyć trudu życia osób chorych, ale przede wszystkim pomogło zrozumieć, z jakimi problemami musi borykać się chory. Choroba skłoniła go do nieustannego szukania drogi, która mogłaby nadać sens i wartość ludzkiemu cierpieniu. Dzięki silnej wierze w Boga i zawierzeniu się Maryi był radosny i pogodny, zawsze przyjazny i niosący pomoc oraz nadzieję chorym przebywającym w szpitalach. Dzięki uzdolnieniom muzycznym, Luigi umiał czas chorem swoją grą na flecie, a w jednym z sanatoriów zorganizował nawet orkiestrę. Pomimo choroby, nie poddawał się zniechęceniu. Kontynuował edukację, zdołał ukończyć nie tylko szkołę podstawową, ale gimnazjum i liceum⁴.

Wbrew najgorszym diagnozom i prognozom lekarzy Luigi nie ustawał w modlitwach, które kierował do Matki Bożej z prośbą o powrót do zdrowia⁵. Wówczas też zadeklarował się, że całe swoje życie poświęci chorym jako podziękowanie za łaskę zdrowia. Jego prośby zostały wysłuchane i w wieku siedemnastu lat 17 maja 1931 r. został cudownie uzdrowiony, samorzutnie zamknęło się siedem otwartych wrzodów, ustąpił proces gruźliczy, a noga, która

³ Zob. A. Mauro, *Luigi Novarese*, Głogów 2013, s. 10–11.

⁴ Zob. ibidem, s. 287–288.

⁵ W intencji jego uzdrowienia modlili się też najbliżsi i młodzież z Oratorium Księży Salezjanów w Valdocco (Turyn). Swoje uzdrowienie przypisywał wstawiennictwu Maryi Wspomożycielce Wiernych oraz św. Janowi Bosco. Zob. F. Moscone, *Siewcy nadziei*, Szczecin 2003, s. 20.

wcześniej nie utrzymywała ciężaru ciała, odzyskała sprawność. Było to uzdrowienie nagłe i całkowite⁶.

Luigi Novarese, dzięki temu, że choroba ustąpiła, mógł kontynuować naukę i w wieku dwudziestu jeden lat wstąpił do seminarium duchownego z myślą realizacji powołania do kapłaństwa w posłudze niesienia radykalnego i ostatecznego wsparcia chorym⁷. Świecenia kapłańskie otrzymał 17 grudnia 1938 r. w Bazylice św. Jana na Lateranie. W 1942 r. ukończył studia z prawa kanonicznego na Akademii Gregoriańskiej, broniąc pracy na temat: „Wolność Kościoła u Cavoura i w Paktach Laterańskich”.

W wieku dwudziestu dziewięciu lat założył Maryjną Ligę Kapłanów. Stowarzyszenie to zrzesza duchownych diecezjalnych i zakonnych, zjednoczonych szczególnym przywiązaniem do Niepokalanej Dziewicy. Maryjna Liga Kapłanów została stworzona, by służyć kapłanom i pomagać im w stawianiu się świętymi i bardziej owocnymi w wypełnianiu swego powołania. Jak pisał prałat Novarese – świętość ta wzrasta szczególnie, gdy kapłan przechodzi próbę krzyża. Mówił: „Właśnie dlatego, że my, jako kapłani, mamy zadanie uczyć naszych wiernych, jak dowartościować cierpienie, stajemy się tym bardziej zdolni do tej misji, gdy sami jesteśmy dotknięci cierpieniem. Cierpienie uświęcające nas, uświęca świat”⁸. Jedną ze stałych inicjatyw duszpasterskich stała się coroczna pielgrzymka kapłanów do Lourdes, połączona z rekolekcjami. Pierwsza taka pielgrzymka została zorganizowana w roku 1952. Natomiast w roku 1983 (rok przed śmiercią założyciela) uczestniczyło w niej około dziesięciu tysięcy księży⁹.

W 1945 r. ks. Novarese uzyskał dyplom adwokata Roty Rzymskiej przy najwyższym trybunale papieskim Sacra Romana Rota. W latach 1942–1970 pełnił posługę w Sekretariacie Stanu Kurii Rzymskiej, w tym od 1 maja 1945 r. jako jej urzędnik do spraw świętych. Przez 20 lat współpracował tam m.in. z Giovannim Battistą Montinim – przyszłym papieżem Pawłem VI. W roku 1947 założył Centrum Ochootników Cierpienia. Następnie w roku 1950 założył wspólnotę Cichych Pracowników Krzyża, która jest stowarzyszeniem osób życia konsekrowanego, całkowicie poświęconych apostołatowi, prowadzącym i koordynującym pozostałe dzieła ewangelizacji chorych i cierpiących. Istnieją dwie formy przynależności do grupy – życie we wspólnocie oraz życie pośród swojej rodziny. Obecnie stowarzyszenie działa w dwunastu krajach, m.in. we Włoszech, Francji, Portugalii, Polsce, Izraelu, Kolumbii, Kamerunie i w Stanach

⁶ Zob. ibidem; J. Malski, *Cierpienie dzieci w charyzmie pral. Luigiego Novarese*, Kotwica 6 (64) (2012), s. 42–43.

⁷ Zob. [autor nieznany], *Sługa boży prałat Luigi Novarese*, Kotwica 2 (32) (2007), s. 6.

⁸ A. Giorgini, *Święte przymierze między chorymi i kapłanami*, Kotwica 1 (31) (2007), s. 6.

⁹ Zob. J. Malski, *Sługa boży...*, s. 289.

Zjednoczonych Ameryki. Cisi Pracownicy Krzyża prowadzą różnorodną działalność: organizują i prowadzą kursy formacyjne (ćwiczenia duchowe), misje, dni skupienia, rekolekcje, działalność wydawniczą, pielgrzymki, kongresy oraz tworzą programy działań edukacyjnych dla chorych. Ponadto opiekują się niepełnosprawnymi w swoich ośrodkach socjorehabilitacyjnych¹⁰.

12 marca 1952 r. ks. Novarese uzyskał tytuł nadzwyczajnego szambelana. W sierpniu tego samego roku założył ostanie stowarzyszenie: Bracia i Siostry Chorych, które zrzesza osoby sprawne i zdrowe służące niepełnosprawnym i chorym swoją pomocą, radą, wsparciem finansowym czy opieką pielęgnacyjną. Dzięki ich pomocy wielu cierpiących nie czuje się samotnymi i opuszczonymi w swojej chorobie, nie czuje lęku przed tak pełną różnorodnych barier rzeczywistością. Założyciel w słowach skierowanych do stowarzyszenia Braci i Sióstr często zwykł mówić: „Przy chorych potrzeba aniołów, którzy asystując, nie tyle są ostrożni, co uważni na to, czego brakuje”. Objaśniał tę myśl mówiąc: „ci aniołowie mają dwa bieguny: Boga i człowieka. Im bardziej trwają w łączności z Bogiem, tym bardziej są prawdziwi i wydajni w konfrontacji z człowiekiem”¹¹.

Ksiądz Novarese 17 października 1957 r. otrzymał godność domowego prałata papieskiego Piusa XII. Natomiast 7 lutego 1964 r. otrzymał z ramienia Konferencji Episkopatu Włoch zadanie kierowania Duszpasterstwem Zdrowia, a szczególnie duszpasterską opieką nad szpitalami i placówkami opieki¹². Generalny przełożony wspólnoty Cichych Pracowników Krzyża ks. Janusz Małski pisał: „Prałat Novarese zawsze widział w chorych nie tyle przedmiot troski, ile osoby bardziej zdolne do okazywania miłości niż osoby zdrowe. Uważał je za pierwszych głosicieli ewangelicznego orędzia zbawienia i radości, jaka tryska z Krzyża i ze zmartwychwstania Chrystusa. Osoby zdrowe znajdują się przy nich na drugim miejscu, jako »pokorni współpracownicy«”¹³.

Ks. Novarese podjął się także wielu działań duszpasterskich na rzecz chorych i niepełnosprawnych, wśród których należy wymienić:

- działalność wydawniczą; od 1950 r. wydawane są – założone przez niego – czasopismo „Kotwica” i pismo „L’Ancora nell’Unità di Salute”. Celem tych czasopism jest podjęcie refleksji nad misterium cierpienia w ludzkim życiu. Na łamach pism głównie podejmuje się kwestie dotyczące sensu cierpienia, jego akceptacji oraz powołania chorego;

- działalność radiową; ks. Novarese prowadził audycję radiową „Kwadrans pogody ducha” w Radiu Watykańskim, której odbiorcami były osoby

¹⁰ Zob. *Statut Cichych Pracowników Krzyża*, Kotwica 4 (34) (2007), s. 10–11; E. Jelonek, *Śladami zawierzenia i nadziei*, Kotwica 4 (34) (2007), s. 12–13; J. Małski, *Śługa boży...*, s. 295–296.

¹¹ Cyt. za: *Bracia i Siostry Chorych*, Kotwica 5 (51) (2010), s. 14.

¹² Zob. J. Małski, *Śługa boży...*, s. 289.

¹³ Ibidem, s. 298.

cierpiące. Dzięki tej działalności docierał do osób, którym choroba nie pozwalała na przemieszczanie się i udział w spotkaniach organizowanych przez utworzone przez niego stowarzyszenia;

- ćwiczenia duchowe; od roku 1952 prowadził rekolekcje dla chorych, cierpiących i niepełnosprawnych. Taka propozycja duszpasterska była wówczas czymś zupełnie nowym. Wcześniej organizowano dni skupienia jedynie dla księży i osób zakonnych. Jednak podczas rekolekcji doświadczano problemów logistycznych związanych z nieprzystosowaniem otoczenia do potrzeb niepełnosprawnych i ciężko chorych. Wtedy zrodził się pomysł zorganizowania i zbudowania odpowiedniego domu, który służyłby spotkaniom formacyjnym i rekolekcjom. Pierwszy taki dom zbudowano w Re przy sanktuarium Madonna del Sangue i nadano mu imię Niepokalanego Serca Maryi. Obecnie istnieje wiele podobnych ośrodków w różnych krajach na świecie, w tym także w Polsce;

- kongresy; ks. Novarese promował i organizował wiele kongresów i spotkań poruszających problematykę cierpienia – na poziomie narodowym i międzynarodowym. Poruszano na nich tematy dotyczące podejścia do problemu cierpienia i pomocy chorym. Spotkania te były też okazją do dzielenia się doświadczeniami i poglądami oraz możliwością konfrontacji różnych stanowisk;

- ośrodki kształcenia; postulat integralnego rozwoju osoby chorej i niepełnosprawnej stanowił dla ks. Novarese podstawową motywację do realizowania inicjatyw służących rozwijaniu ich różnych umiejętności. W 1954 r. uroczyście otwarto pierwszą pracownię krawiecko-dziwiarską. Dalsza działalność w tym względzie była przez prałata sukcesywnie rozwijana. Spośród założonych przez niego dwudziestu domów, wiele z nich oferowało wieloraką możliwość kształcenia zawodowego osób niepełnosprawnych. Niektóre z nich prowadziły też pracownie artystyczne. Wszystkie budynki były jednocześnie ośrodkami rehabilitacyjnymi, stojącymi na wysokim poziomie technicznym, sanitarnym i edukacyjnym;

- pisanie listów; ks. Novarese napisał setki listów do osób, które zwracały się do niego z prośbą o duchowe wsparcie w chorobie i cierpieniu. Jego korespondencja nie była długa, ale zawsze bogata w treść i trafna w radach. Poprzez listy pomógł wielu osobom przekroczyć próg osamotnienia i desperacji¹⁴.

Ks. prał. Luigi Novarese zmarł nieoczekiwanie 20 lipca 1984 r. w ostatnim założonym przez niego domu Matki Bożej Ozdoby Karmelu (Regina Decor Carmeli) w Rocca Priora. Na wieść o jego śmierci papież Jan Paweł II powiedział: „[...] śmierć księdza prałata Novarese to strata nie tylko dla stowarzyszenia, ale dla całego Kościoła Powszechnego”¹⁵. Ciało spoczywa w Rzymie, przy

¹⁴ Ibidem, s. 298–301.

¹⁵ F. Moscone, *Siewcy nadziei*, s. 51.

kościół Santa Maria del Sufragio. 26 kwietnia 1991 r. rozpoczął się etap diecezjalny procesu beatyfikacyjnego sługi bożego ks. Novarese, który zakończył się 17 grudnia 2003 r. Wszystkie akta procesu zajmują 9 woluminów (1911 stron), ale cała dokumentacja jest o wiele szersza – składa się z 50 woluminów. Wśród nich są pisma sługi bożego: medytacje, rozważania, modlitwy, instrukcje, artykuły, korespondencja. 27 marca 2010 r. papież Benedykt XVI wydał dekret o heroiczności cnót sługi bożego Luigiego Novarese¹⁶, natomiast 19 grudnia 2011 r. ten sam papież zatwierdził cud¹⁷, który dokonał się za wstawiennictwem ks. Novarese. W ten sposób zakończono proces beatyfikacyjny. Obrzęd beatyfikacji ks. prał. Luigiego Novarese nastąpił 11 maja 2013 r. w rzymskiej Bazylice św. Pawła za Murami¹⁸.

2. Cele działalności i założenia pastoralne stowarzyszenia Centrum Ochotników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej

Centrum Ochotników Cierpienia w swojej działalności realizuje charyzmatyczną wizję swojego założyciela ks. Luigiego Novarese, według której cierpienie złożone w ofierze przez człowieka chorego jest uczestnictwem w paschalnym misterium Chrystusa i czyni go apostołem, czyli przykładem i proroczym znakiem pomagającym odkryć wartość wszelkich form cierpienia, obecnych w ludzkim życiu.

Celem działalności Centrum jest przede wszystkim kształtowanie dojrzałych postaw chrześcijańskich w duchu wartości Ewangelii, zgodnie z zasadami katolickiej nauki społecznej. Ponadto, jego celem jest także prowadzenie działalności pożytku publicznego poprzez:

- 1) promowanie idei integracji osób niepełnosprawnych ze zdrowymi;
- 2) podejmowanie inicjatyw społecznych, mających na celu wszechstronną pomoc osobom niepełnosprawnym, ich rodzinom i opiekunom;
- 3) prowadzenie działalności charytatywnej;
- 4) prowadzenie działalności rehabilitacyjnej;
- 5) prowadzenie działalności wydawniczej;
- 6) działalność na rzecz osób niepełnosprawnych w zakresie aktywizacji i zatrudnienia;

¹⁶ G. Cyran, *Pedagogia świętości wynoszonej do chwały ołtarzy*, Kotwica 3 (49) (2010), s. 12–13; ibidem J. Malski, *Droży Czytelnicy*, s. 3.

¹⁷ Uzdrawienia dostąpiła Graziella Paderno. Jej powrót do zdrowia lekarze określili jako „niewytłumaczalny”. Zob. A. Mauro, *Luigi Novarese*, s. 50.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 4–5.

7) przeciwdziałanie patologii i wykluczeniu społecznemu osób niepełnosprawnych w ich środowisku;

8) prowadzenie działalności w zakresie edukacji, nauki, oświaty, sportu, kultury i wychowania oraz promocji i ochrony zdrowia;

9) nawiązywanie i rozwijanie kontaktów oraz współpracy między społeczeństwami integrującej się Europy, w szczególności pomiędzy środowiskami osób niepełnosprawnych, oraz rozwijanie wiedzy w tym zakresie;

10) promocję i organizację wolontariatu¹⁹.

Założenia pastoralne opierają się na „obecności towarzyszącej” i prowadzącej do zbawienia, opisanej w ewangelicznej relacji o uczniach z Emaus (Łk 24, 13-35). Założyciel, ks. prał. Luigi Novarese, uznał tę obecność za szczególną misję ludzi cierpiących: „docierać do chorego przez chorego z pomocą zdrowego brata”. Znajduje to swój wyraz w głoszeniu zbawienia w sposób odpowiadający okolicznościom życia każdego człowieka (niepełnosprawnego i zdrowego).

Orędzia Maryi z Gietrzwałdu, Lourdes i Fatimy pozwalają na nowy i oryginalny sposób odczytać tę obecność jako pewien styl duszpasterski i zasadę apostołstwa. Niepokalana Dziewica wchodzi bowiem w życie człowieka, respektując indywidualną historię każdej osoby i przynaglać ją do przezwyciężenia trudności, poczucia klęski i frustracji. Zgodnie z wytycznymi II Soboru Watykańskiego stowarzyszenie prowadzi pracę apostołską na płaszczyźnie indywidualnej poprzez świadectwo słowa i życia, składane przez osoby świadome swojej misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej na płaszczyźnie grupy oraz do szerzenia orędzia zbawczego wśród wszystkich cierpiących, zwłaszcza na płaszczyźnie Kościoła lokalnego w archidiecezji warmińskiej²⁰.

3. Duchowość stowarzyszenia Centrum Ochothników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej

Centrum podejmuje przede wszystkim wezwanie do modlitwy i pokuty, które jest elementem duchowości maryjnej, odwołującej się do objawień w Gietrzwałdzie, Lourdes i Fatimie. Członkowie wspólnoty przeżywają własne powołanie chrzcielne i misję apostołską w komunii z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, otwierając się na szczególną obecność Matki Jezusa. Świadomość zobowiązań wynikających z chrztu wymaga pełnego zaangażowa-

¹⁹ Zob. *Statut Centrum Ochothników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej*, art. 3, s. 1–2.

²⁰ Zob. *ibidem*, art. 5, s. 4.

nia woli, tak aby można było odważnie zaakceptować własne życie, nie poddać się biernie chorobie i słabości, nie negować ani nie ukrywać swojego cierpienia, ale wzrastać w dobru. Dzięki zjednoczeniu z Chrystusem człowiek cierpiący otrzymuje zbawienie, poczucie sensu, nadzieję i pocieszenie dla samego siebie, a przede wszystkim powołanie do apostołstwa.

Służba cierpiącym, jaką pełni stowarzyszenie, polega na głoszeniu zbawienia w sposób odpowiadający okolicznościom życia każdego człowieka. W odpowiedzi na powołanie chrzcielne dochodzi do spotkania różnorodnych doświadczeń wszystkich członków stowarzyszenia, osób niepełnosprawnych i zdrowych, co umożliwia im wzajemną służbę i wymianę darów, gdyż każdy człowiek dostrzega w pełni sens i wartość swojego życia i dzieli się nim – każdą jego chwilą i przejawem, mocą i słabością, radością i cierpieniem, wyrażając radość w duchu ewangelicznych błogosławieństw²¹. „Elementem, typowym dla duchowości Ochotników, jest przyjmowanie osoby jako podmiotu aktywnego i odpowiedzialnego. Rozpoznanie możliwości, praw i obowiązków każdego człowieka wchodzi w zakres zainteresowań typu socjologicznego. Uznanie praw uniwersalnych człowieka, rozumiane jako ochrona i promocja, stanowi część bagażu ludzkości. Dla chrześcijanina oznacza to o wiele więcej. Chodzi o to, aby żyć jak uczeń, praktykując zdolność naprawdę uniwersalną. Godność nadana na chrzcie świętym rzeczywiście stawia nas na drodze kroczenia śladami Chrystusa w komunii z Nim. Wszystkim daje zdolność do głoszenia, ewangelizacji, świadectwa, do aktywnej i odpowiedzialnej pracy w winnicy Pańskiej”²².

4. Działalność w archidiecezji warmińskiej

Stowarzyszenie powstało na początku lat pięćdziesiątych XX w. we Włoszech i obecnie liczy około 60 tys. członków na całym świecie. Pierwsze Centrum Ochotników Cierpienia w Polsce założyli w 1987 r. ks. Janusz Malski²³ i ks. Ryszard Dobrołowicz w Głogowie. Do polskiej wspólnoty należy około 3 tys. osób. Główne ośrodki znajdują się w Bydgoszczy, Elblągu, Ełku, Gdańsku, Głogowie, Gorzowie Wielkopolskim, Koszalinie, Legnicy, Olsztynie, Szczecinie, Warszawie i Wrocławiu.

Od jesieni 1989 r., będącego Rokiem Apostołatu Chorych, rozpoczęła się działalność w diecezji warmińskiej. Początkowo zorganizowano tymczasowe

²¹ Ibidem, art. 4, s. 3.

²² L. Ruga, *Cud życia*, Kotwica 3 (49) (2010), s. 4.

²³ Ks. Janusz Malski, moderator krajowy wspólnoty Cichych Pracowników Krzyża w Polsce, 31 października 2003 r. został wybrany przełożonym generalnym wspólnoty. Jest on pierwszym nie włoskim przełożonym generalnym Cichych Pracowników Krzyża na całym świecie. Zob. [Cisi Pracownicy Krzyża], *Nowa Rada Wspólnoty*, Kotwica 6 (64) (2012), s. 4.

Centrum, którym kierował ks. Jan Szymko. Już kilkunastomiesięczna działalność pokazała, że ten rodzaj apostolatu znajduje pozytywny oddźwięk zarówno u chorych, niepełnosprawnych, jak i zdrowych sprawujących opiekę nad tymi osobami. Wówczas podjęto starania o oficjalne zatwierdzenie działalności diecezjalnego Centrum Ochothników Cierpienia. 10 marca 1991 r. biskup warmiński Edmund Piszcz wydał dekret, w którym czytamy: „Przychylając się do prośby Najdostojniejszego Księdza Biskupa Pomocniczego Warmińskiego, dra Wojciecha Ziemby, niniejszym dekretem, mocą kanonu 312 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego zezwalam na działalność w diecezji warmińskiej »Ochothników Cierpienia« oraz »Braci i Sióstr chorych«”²⁴.

Przewodniczącym stowarzyszenia został Andrzej Kwiatkowski, zamieszkały w Nidzicy. Funkcję asystenta kościelnego powierzono ks. Janowi Szymko²⁵. W połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przewodniczącą została Teresa Skuza zamieszkała w Olsztynie. W roku 2002 duszpasterzem chorych w archidiecezji warmińskiej został ks. Artur Ogłędzki, który przez kolejne trzy lata pełnił funkcję asystenta kościelnego Ochothników Cierpienia. W tym czasie podjęto działania w celu nabycia osobowości prawnej przez stowarzyszenie. W 2005 r. został zatwierdzony przez abpa Edmunda Piszcz²⁶ Statut Centrum Ochothników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej. We wrześniu tego samego roku asystentem kościelnym został ks. Adam Bielinowicz²⁷. Następnie 20 marca 2007 r. na mocy ustawy²⁸ i decyzji Sądu Rejonowego w Olsztynie, dokonano wpisu w Krajowym Rejestrze Sądowym²⁹. W związku z rejestracją ustanowiono Radę Ochothników i Komisję Rewizyjną na pięć lat. W skład Rady weszli: przewodnicząca – Teresa Skuza, wiceprzewodnicząca – Danuta Steckiewicz, sekretarz – Grażyna Berent, animator grup przewodnich – Iwona Cymerman, skarbnik – Barbara Badowska, członek – Anna Gawerska, asystent kościelny – ks. Adam Bielinowicz. Komisja Rewizyjna: Maria Berent, Halina Parzych, Alfreda Worotyńska. W marcu 2012 r. wybrano nową Radę w składzie: przewodnicząca – Teresa Skuza, wiceprzewodnicząca – Danuta Steckiewicz, sekretarz – Grażyna Berent, animator grup przewodnich – Iwona Cymerman, skarbnik – Daniela Szymczyk, członek – Anna Olszanicka, asystent kościelny – ks. Adam Bielinowicz i Komisję Rewizyjną: Maria Berent, Halina Parzych, Halina Mackiewicz.

²⁴ Zob. E. Piszcz, *Dekret zezwalający na działalność stowarzyszenia Ochothników Cierpienia w diecezji warmińskiej z dnia 10 marca 1991 r.*, w: *Statut...*, s. 1.

²⁵ Zob. *ibidem*.

²⁶ Zob. E. Piszcz, *Dekret zatwierdzający przedłożony Statut Centrum Ochothników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej z dnia 8 grudnia 2005 r.*, w: *Statut...*, s. 3.

²⁷ Zob. T. Skuza, *CVS Olsztyn*, Kotwica 3 (61) (2012), s. 28.

²⁸ Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r. – Prawo o stowarzyszeniach (tekst jedn. Dz.U. 2001, nr 79, poz. 855 z późn. zm.).

²⁹ KRS: 000027597; REGON: 280196322; NIP: 739-36-14-730.

Stowarzyszenie w archidiecezji warmińskiej liczy obecnie około 50 członków i kilkunastu sympatyków. Miejszem formacji osobistej każdego ochotnika cierpienia jest grupa przewodnia. W warmińskiej wspólnocie działa sześć takich grup, cztery w Olsztynie, po jednej w Nidzicy i w Ornecie. Każda grupa złożona jest z około dziewięciu osób, które spotykają się w swoich domach i poprzez modlitwę oraz rozmowę dzielą się doświadczeniem choroby i cierpienia oraz wspierają się w wierze. Grupy pracują, korzystając z materiałów pomocniczych umieszczanych m.in. w czasopiśmie „Kotwica”. Na pytanie, czym jest grupa przewodnia, ks. Luigi Novarese odpowiedział: „Jest to grupa Ochotników Cierpienia, którzy pragną lepiej rozpoznawać potrzeby cierpiących braci i zachęcać ich do spełniania prośb Niepokalanej, wypowiedzianych w Lourdes i w Fatimie, spotykają się i tworzą zespół liczący do dziesięciu osób, wspierając się nawzajem i zachęcając do apostołatu modlitwy i ofiary”³⁰.

Raz w miesiącu, w każdą drugą niedzielę miesiąca w kościele pod wezwaniem Matki Bożej Ostrobramskiej w Olsztynie o godz. 14.30 odbywają się spotkania ogólne. Rozpoczynają się Mszą Świętą z kazaniem. Po Eucharystii jest spotkanie formacyjne, podczas którego głoszona jest krótka katecheza, prowadzona przez członków stowarzyszenia. Katechezy opracowywane są na podstawie materiałów przygotowywanych przez cichych pracowników Krzyża. Pomoce wydawane są w formie około stustronicowych zeszytów. Zawierają syntetyczne, a zarazem przejrzyste konspekty, z których każdy zawiera wprowadzenie, tekst biblijny, rozważanie, modlitwę i zadanie apostołskie³¹.

Po zakończonej katechezie odbywa się agape. Udzielane są także informacje i porady dotyczące osób niepełnosprawnych, ponadto przeznaczony jest czas na dzielenie się swoim doświadczeniem. Na spotkania członkowie przynoszą przygotowane przez siebie wypieki.

Raz w roku organizowany jest wyjazd grupowy na dwutygodniowy turnus rekolekcyjno-rehabilitacyjny, który prowadzony jest w Domu Uzdrawienia Chorych im. Jana Pawła II w Głogowie. Jest to jedyny dom Cichych Pracowników Krzyża w Polsce i w części wschodniej Europy³². Podczas turnusu prowadzone są rekolekcje, spotkania mające na celu pogłębienie życia duchowego, wykłady,

³⁰ I. Cymerman, *Czy grupy przewodnie to przeżytek*, Kotwica 2 (48) (2010), s. 16.

³¹ Zob. J. Malski, *Materiały formacyjne na 2013 rok do prowadzenia comiesięcznych spotkań: Spojrzenie poza granice. W sercu świata – dla całego świata*, Głogów 2012.

³² Dom Uzdrawienia Chorych im. Jana Pawła II w Głogowie stanowi centrum rekolekcyjne wspólnoty. Organizowane są w nim turnusy rekolekcyjno-rehabilitacyjne, spotkania z chorymi i niepełnosprawnymi, rozwijany jest apostolat Centrum Ochotników Cierpienia. Misją działalności domu jest duchowa edukacja środowiska ludzi cierpiących, mająca na celu ukazywanie wartości zbawczej ich cierpienia oraz aktywnej roli osób chorych w życiu społeczeństwa i Kościoła. Dom oferuje pokoje 1-2-3-osobowe z łazienką. Budowę domu rozpoczęto w 1989 r., zakończono w 2003 r. Zob. [http: www.cisi.pl/cvs/dom-uzdrawienia-chorych](http://www.cisi.pl/cvs/dom-uzdrawienia-chorych) (6.03.2013).

rozmowy z kapłanami i siostrami wspólnoty Cichych Pracowników Krzyża, spotkania w grupach i dzielenie się własnym doświadczeniem cierpienia, adoracje Najświętszego Sakramentu, droga krzyżowa, medytacje, codziennie odprawiana jest Eucharystia. Celem turnusów jest przede wszystkim odnalezienie sensu życia naznaczonego chorobą i cierpieniem; pogłębienie więzi międzyludzkich; poprawa samopoczucia, a także nabranie sił fizycznych, czemu służy własna baza zabiegowa wyposażona m.in. w laser, hydroterapię (kąpiele perełkowe), elektrolecznictwo, solux, fizykoterapię, krioterapię i kinezoterapię. Jest też sala gimnastyczna do gimnastyki w ociążeniu UGUL. Wykonywane są masaże klasyczny i elektryczny, inhalacje lecznicze. Ponadto, prowadzone są zabiegi z zakresu fizykoterapii: światłolecznictwo, laseroterapia, elektroterapia, magneto-terapia, ultradźwięki, krioterapia, hydroterapia, inhalacje, aquawibron, parafina, terapia energotonowa. Teresa Skuza tak podsumowuje pobyt na jednym z turnusów: „Tutaj nie tylko poprawiamy nasze zdrowie fizyczne poprzez codzienne zabiegi rehabilitacyjne, spacer, gry, wyjazdy krajoznawcze, ale przede wszystkim uczestniczymy we wspaniałych rekolekcjach, które mają na celu pogłębienie życia duchowego. [...] Nie ma takiego drugiego domu, gdzie zadba się nie tylko o ciało, ale i duszę”³³.

Corocznie organizowane są spotkania opłatkowe³⁴ i noworoczne, pielgrzymki do Gietrzwałdu, Klebarka Wielkiego, a w Światowym Dniu Chorego stowarzyszenie wspólnie uczestniczy we Mszy Świętej w intencji osób niepełnosprawnych, która sprawowana jest w Bazylice Konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie. Członkowie stowarzyszenia zapraszani są do udziału w debatach i szkoleniach organizowanych przez różne instytucje oraz organizacje działające na rzecz niepełnosprawnych³⁵.

Nazwa Centrum Ochothników Cierpienia budzi pewne kontrowersje, dlatego rozważano zmianę jej na bardziej neutralną i medialną. Zwrócono się nawet o radę do papieża Jana Pawła II, który odpowiedział, że „jeżeli odrzuca nazwę wybraną przez założyciela, tracą sens, który opiera się na cierpieniu. Często jest to ból, który wydaje się niesprawiedliwy, a odpowiedzią na niego jest początkowo bunt, rozgoryczenie, czasem nawet rozpacz”³⁶. Iwona Cymerman z warmińskiej wspólnoty Centrum Ochothników Cierpienia, odnosząc się do nazwy stwierdza: „absolutnie nie jest to »ochotnicze zgłaszanie się do cierpie-

³³ T. Skuza, *Nie ma takiego drugiego domu*, Kotwica 2 (30) (2006), s. 23.

³⁴ Zob. S. Skuza, *Opłatkowy czas dzielenia: Nidzica*, Kotwica 1 (59) (2010), s. 19; I. Cymerman, *Opłatkowy czas dzielenia: Olsztyn*, s. 19–20.

³⁵ T. Skuza, *CVS Olsztyn*, Kotwica 6 (44) (2009), s. 23.

³⁶ Zob. Ł. Czechy, *Zbudzeni ze snu*, Gość Niedzielny 8 (2002), z 26 lutego, dodatek „Poślaniec Warmiński” nr 8 (106), s. IV.

nia», bo to byłby masochizm. Jednakże w sytuacji cierpienia, którego nie jestem w stanie zminimalizować, mimo wszelkich starań i np. osiągnięć medycyny, to ochoczo zgadzam się na to doświadczenie cierpienia, wierząc, że ofiarowując je Bogu przyczyniam się do zbawiania ludzkości. Dlatego oprócz nazwy Ochotników Cierpienia, nosimy też miano Apostolatu Zbawczego Cierpienia. Z miłości bowiem do Pana Boga i moich bliźnich mogę ofiarować, poświęcić moje boleści fizyczne i duchowe, których nie mogę uniknąć. Ja w swoim życiu też doświadczam tego, że choć z pozoru nic się zewnętrznie nie zmieniło, bo nadal boli, jak bolało, ale ja wiem, że mój ból nie jest bez sensu, bo cierpię już dobrowolnie – choć absolutnie nie masochistycznie, bo to jest sprzeczne z chrześcijaństwem. Nasz założyciel [...], sam będąc w młodości chorym, widział, jak osoby cierpiące i chore są traktowane: jako przedmioty opieki. Chciał to zmienić. Uważał bowiem, że w chorym i cierpiącym jest ogromny potencjał niewykorzystanych darów, którymi on dysponuje, a które się nie ujawnia, jeśli się mu tego nie umożliwi. Dlatego w tej grupie, w odróżnieniu od innych, które zajmują się chorymi i niepełnosprawnymi osobami, chory czy niepełnosprawny jest i ma być pomocą choremu. On sam staje się podmiotem, a w języku wiary – apostołem, czyli posłanym, by nieść nadzieję innym. [...] Prawda jest taka, że nie ma ludzi, którzy nie cierpią i to na co dzień. Nawet ci, którzy są zdrowi, piękni i bogaci niosą swój krzyż. Przecież poczucie opuszczenia, zdrady, niesprawiedliwości, niedoceniań w pracy czy domu, brak przebaczenia, tęsknota, żal po stracie, a nawet niemożność pozbycia się wad – czyż takie doznania nie są cierpieniem? Nie chodzi jednak o licytację, kto bardziej cierpi, ale o to, co każdy z nas ze swoją boleścią robi bądź co ona robi ze mną. Jeśli bowiem się poddam użalaniu nad sobą, to wówczas szybko staję się przykry dla otoczenia i siebie. Cierpienie pokonuje mnie. Gdy wiem, że mogę moje cierpienie przekuć na coś dobrego, pożytecznego – co daje nadzieję mi oraz innym – chce się żyć. To nie jest tak, że jest to łatwe, bo gdy się pojawia jakieś nowe cierpienie, to normalnie się wzbraniam i staram go pozbyć. Gdy jednak nie da się, to trzeba coś z nim zrobić i z tym się zwracam w modlitwie do Pana Boga. Nawet Mu wykrzykuję swoje niezadowolenie z takiego stanu rzeczy. Ale nawet, jak się z Nim »kłócę«, to z Nim, nie przeciw Niemu»³⁷.

Ogłoszenie sługi Bożego ks. prałata Luigi Novarese błogosławionym Kościoła nastąpiło 11 maja 2013 r. w rzymskiej Bazylice św. Pawła za Murami. W uroczystościach uczestniczyła grupa czterdziestu pięciu osób z Centrum Ochotników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej³⁸.

³⁷ A. Wysocka, *Nieść nadzieję innym*, <http://wiara.wm.pl/90626,Olsztyn-Niesc-nadzieje-innym.html#axzz2MgYaNXad> (5.03.2013).

³⁸ T. Skuza, A. Szymczyk, *Potrójna radość*, Kotwica 4 (68) (2013), s. 29–30.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa św. Jana Pawła II wypowiedziane z okazji 50-lecia stowarzyszenia: „Ochothnicy cierpienia, którzy rozwijacie bezcenny pośród wspólnoty chrześcijańskiej apostolat. Wy nas włączcie do wielkiego ruchu odnowy Kościoła, który wierny Synodowi Watykańskiemu II i uważny na znaki czasu, znalazł nową energię, by odważnie działać w obszarze ewangelizacji w zakresie tematu cierpienia, który nie jest łatwy i budzi mnóstwo pytań. Ta wasza orientacja pastoralna znalazła wytłumaczenie potwierdzone w adhortacji apostolskiej »Christifideles laici«, gdzie mówi się o propozycji działalności pastoralnej dla chorych i cierpiących i wraz z nimi. Chory, upośledzony, cierpiący nie może być uważany tylko za przedmiot miłości i służby Kościoła, ale jako aktywny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia. Z okazji Świętego Roku Zmartwychwstania sam chciałem ofiarować Kościołowi, wraz z listem apostolskim »Savifici doloris«, medytacje o zbawczej wartości cierpienia ludzkiego i jestem wam wdzięczny, ponieważ uczestniczyliście w rozpowszechnianiu tego przesłania – tak przez słowa, jak i przez milczące świadectwo waszego istnienia»³⁹.

DZIAŁALNOŚĆ STOWARZYSZENIA CENTRUM OCHOTNIKÓW CIERPIENIA ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

(STRESZCZENIE)

W artykule ukazano działalność stowarzyszenia Centrum Ochothników Cierpienia w archidiecezji warmińskiej, jego cele i założenia pastoralne. Ponadto zaprezentowano duchowość wspólnoty oraz szkic do biografii założyciela stowarzyszenia – sługi bożego ks. prał. Luigiego Novarese, którego beatyfikacja odbyła się 11 maja 2013 r.

THE ACTIVITIES OF THE ASSOCIATION CENTRE VOLUNTEERS OF SUFFERING OF THE ARCHDIOCESE OF WARMIA

(SUMMARY)

The article presents the activities of the association the Centre of Volunteers of Suffering in the Archdiocese of Warmia, its pastoral goals, and objectives. Moreover, the author discusses the spirituality of the community and includes a biographical sketch of the founder of the association – the Servant of God, Fr. Monsignor Luigi Novarese, whose beatification took place on 11 May 2013.

³⁹ Cyt. za: J. Malski, *Drodzy Czytelnicy*, Kotwica 3 (61) (2012), s. 6.

DIE AKTIVITÄTEN DES VEREINS ZENTRUM DER FREIWILLIGEN DES LEIDENS DER ERZDIÖZESE VON ERMLAND

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel präsentiert die Tätigkeit des Vereins „Zentrum der Freiwilligen des Leidens“ in der Erzdiozese Ermland und seine Ziele und pastorale Grundlagen. Außerdem zeigt er die Spiritualität der Gemeinschaft und enthält ein Biogramm des Vereinsgründers – Msgr. Luigi Novarese, der am 11. Mai 2013 seliggesprochen wurde.

Ilona Dulisz
Wydział Sztuki
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Feliks Nowowiejski o Szkole Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie

Słowa kluczowe: Feliks Nowowiejski, Szkoła Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie, muzyka religijna, cecylianizm, Ratyzbona, Pelplin.

Keywords: Feliks Nowowiejski, School of Church Music in Regensburg, religious music, Caecilianism, Regensburg, Pelplin.

Schlüsselworte: Feliks Nowowiejski, Die Kirchenmusikschule in Regensburg, religiöse Musik, Cäcilianismus, Regensburg, Pelplin.

Feliks Nowowiejski (1877–1946) jest autorem cyklu artykułów poświęconych Szkole Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie, której był absolwentem. Są to mało znane publikacje kompozytora w prasie, wręcz nieobecne w literaturze, tym bardziej godne bliższego poznania. Z historycznego punktu widzenia szczegółowe opisy i sprawozdania wydają się być niezwykle cenne, aczkolwiek sam autor nie ujawnia konkretnych źródeł swej wiedzy. Domyśleć się zatem można, że czerpał ją z ogólnie dostępnych informacji, przekazów ustnych i na podstawie własnych doświadczeń. Poza perspektywą historyczną ujawnia w nich swój osobisty stosunek do środowiska ratyzbońskiego.

Na przełomie XIX i XX w. Ratyzbona stała się ważnym europejskim ośrodkiem rozwoju muzyki kościelnej, w którym pielęgnowano przede wszystkim chorał gregoriański, polifonię a cappella w stylu palestrinowskim i grę na organach. W duchu odnowy Kościoła katolickiego 22 listopada 1874 r., w święto patronki muzyki – św. Cecylii – z inicjatywy ks. Franciszka Ksawerego Haberała została tam założona Szkoła Muzyki Kościelnej (niem. *Kirchenmusikschule*)¹.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Ilona Dulisz, Zakład Teorii Muzyki i Edukacji Muzycznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Szrajbera 11, 10-007 Olsztyn, ilona.dulisz@uwm.edu.pl.

¹ Obecnie Wyższa Szkoła Katolickiej Muzyki Kościelnej i Pedagogiki Muzycznej, zob. Hochschule für Katholische Kirchenmusik und Musikpädagogik Regensburg, <http://www.hfkm—regensburg.de/hochschule/struktur/historie/> (22.02.2014); *Ratyzbońska szkoła (Regensburg)*, PEMK, s. 402.

Uczelnia popularyzowała idee ruchu cecylińskiego – jak określano działalność towarzystw śpiewających św. Cecylii – realizującego założenia reformy muzycznej w Kościele katolickim. Celem działalności tych towarzystw, licznie powstałych w południowych Niemczech w II poł. XIX w. oraz w wielu innych katolickich krajach Europy, było przeciwstawienie się zeświecczaniu muzyki kościelnej poprzez dostosowywanie jej do liturgii zgodnie z postanowieniami soboru trydenckiego.

Szkoła Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie szybko zyskała popularność w środowiskach katolickich i stała się międzynarodowym centrum muzyki kościelnej, w którym kształcili się organiści, kompozytorzy i dyrygenci. Jednym z wychowanków szkoły był Feliks Nowowiejski, który przybył do Ratyzbony na początku 1900 r. Miał za sobą kilkumiesięczną naukę w renomowanym Konserwatorium Sterna w Berlinie, gdzie uczył się m.in. gry na organach i fortepianie, chorału gregoriańskiego, teorii i kompozycji oraz kilkunastomiesięczny staż pracy jako organista w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Jak twierdzi Jan Boehm, biograf kompozytora, „prawdopodobnie ktoś pokrył koszty jego wyjazdu, gdyż sam nie mógł opłacić ani zastępstwa w Olsztynie, ani pobytu na kursie”².

Nowowiejski był uczestnikiem 26. edycji kursu nauki w Szkole Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie, co dokumentują dwa świadectwa wystawione w języku niemieckim przez wspomnianego ks. Haberla, dyrektora szkoły oraz ks. kanonika Michała Hallera³.

Nowowiejski kształcił się w Ratyzbonie od 15 stycznia do 16 kwietnia 1900 r. Referencje mistrzów Szkoły Muzyki Kościelnej były bardzo pochlebne. Czytamy w nich o wybitnych osiągnięciach w zakresie gry organowej, harmonii i kontrapunktu. Bardzo dobrze zostały ocenione predyspozycje dyrygenckie Nowowiejskiego oraz umiejętności praktyczne i teoretyczne w dziedzinie chorału gregoriańskiego i czytania partytur. Haberl i Haller potwierdzają jego muzyczny talent, pracowitość i obowiązkowość w wykonywaniu zadań. Zwrócono także uwagę na wiedzę i umiejętności, które już posiadał.

Ratyzboński etap nauki z pewnością wpłynął na kształtowanie się poglądów kompozytora w sprawach muzyki religijnej. Wiele lat później, już jako dojrzały i ceniony artysta, na łamach katolickiego czasopisma „Muzyka Kościelna” w latach 1933–1934 opublikował cykl czterech wspomnianych na wstępie artykułów, zatytułowanych *O znaczeniu Ratyzbony dla ruchu kościelno-muzycznego*. Są one nieocenionym źródłem wiadomości na temat dziejów szkoły oraz propagowanych przez nią idei. Nowowiejski zamieścił w nich wykaz na-

² J. Boehm, *Feliks Nowowiejski 1877–1946. Zarys biograficzny*. Olsztyn 1977, s. 28.

zwisk polskich absolwentów. Poza ogólnymi odniesieniami do środowiska raty-zbońskiego i jego znaczenia w rozwoju muzyki religijnej, w artykułach można odnaleźć informacje, które dotyczą samego autora i jego twórczości związanej z Ratyzboną. Niezwykle ważne są również osobiste refleksje kompozytora.

Feliks Nowowiejski wielokrotnie publicznie wypowiadał się na temat Raty-zbony jako miejsca i symbolu odnowionej muzyki kościelnej. Miasto to zauroczyło go od samego początku swym wyglądem, historią i atmosferą: „Ratyzbo-na odznacza się charakterystyczną fizjognomią [!]: już czarodziejska natura otaczająca miasto wydaje się obrazem sennym z dalekiej przeszłości. A co dopiero piękne silhouetty wież wznoszące się na lewym brzegu Dunaju (kiedy się idzie od strony dworca) [...] dalej rozciąga się teren starorzymskiego osie-dła; miasto posiada znaczenie w czasach średniowiecznych (osiąga najwyższą reprezentację w osobie raty-zbońskiego Biskupa Albertus Magnus) i szczyci się wieloma zabytkami o wielkiej wartości. Oto atmosfera dla poważnej pracy i dla analizy historycznego rozwoju form artystycznych. Jest rzeczą zrozumiałą, że właśnie w Ratyzbonie rozpoczęto odbudowę w gruzach leżącej sztuki liturgicz-nej, tembardziej [!] że każdy tamtejszy Biskup żywo popierał dążenia muzyczne. Aby reformy w życie wprowadzić, potrzebna była szkoła o podkładzie tradycji i czynna opieka władz kościelnych”⁴.

Szkoła Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie postrzegana była przez Nowo-wiejskiego jako międzynarodowe centrum muzyczne, pozostające w służbie Bo-żej, którego założenia i cele wynikały z realizacji postulatów, zawartych w dwóch podstawowych dokumentach Kościoła katolickiego odnoszących się do muzyki liturgicznej, tj. motu proprio św. Piusa X o muzyce świętej *Inter sollicitudines pastoralis officii* z 22 listopada 1903 r.⁵ oraz konstytucji apostoł-skiej Piusa XI *Divini cultus sanctitatem* z 20 grudnia 1928 r.⁶

³ W przekładzie na język polski treść świadectw została opublikowana w pracach J. Obląka i J. Boehma. J. Obląk, *Feliks Nowowiejski jako organista w Olsztynie*, KMW (1961), s. 188–189; J. Boehm, *Feliks Nowowiejski 1877–1946. Zarys biograficzny*, s. 28–29.

⁴ F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyzbony dla ruchu kościelno-muzycznego*, MK 9-10 (1933), s. 130.

⁵ W dokumencie omawiano m.in.: ogólne zasady muzyki kościelnej, jej rodzaje, rozmiary kompo-zycji liturgicznych, tekst, instrumentarium oraz udział śpiewaków w kościele. Motu proprio określa podstawowe zadania muzyki liturgicznej, która ma służyć chwale Bożej i uświęcać wiernych. Kompozy-cje kościelne powinny cechować: świętość, piękno formy i powszechność. Pius X wskazał chorał gregoriański i polifonię renesansową, zwłaszcza obecną w dziełach Palestriny, jako najdoskonalsze wzor-ce, godne zastosowania w liturgii. Przepisy nie wykluczały nowszych tendencji w muzyce, o ile nie były one w sprzeczności z przyjętymi w motu proprio zasadami. Zob. A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa 1997, s. 8–17.

⁶ Konstytucja apostolska, będąca zbiorem uchwał kongresu muzycznego w Rzymie z 1928 r., generalnie utrzymuje przepisy przedstawione w motu proprio z 1903 r. Podkreśla priorytetowe znaczenie chorału gregoriańskiego i polifonii mistrzów renesansu. W dokumencie tym szczególną uwagę zwrócono na kształcenie muzyczne w seminariach i uczelniach kościelnych oraz potrzebę istnienia przykościelnych

Kompozytor doceniał rozwojowy charakter szkoły, jaki wniosła ona na polu muzyki religijnej, szczególnie liturgicznej. Właśnie tu, jego zdaniem, należało szukać wzorców śpiewu liturgicznego, interpretacji chorału gregoriańskiego i klasycznej polifonii a cappella. Nowowiejski pisał: „W szkole tej zrodziły się pomysły nowej twórczości kompozytorskiej i nowy pogląd na zastosowanie form artystycznych do użytku liturgicznego. Środowisko ratyżbońskie wychowuje pokolenie reformatorów muzycznych, którzy pielęgnują prawdziwą kulturę w zakresie chorału Gregoriańskiego, klasycznej polifonii [!], wzorowej gry organowej i kunsztu improwizatorskiego”⁷.

W dalszej części artykułu czytamy, że „Ratyżbona jest punktem wyjścia dla kompozytorów kościelnych, którzy zawdzięczają szkole zdobycze techniki i ducha, co widać nie tylko w dziejach ściśle liturgicznych, ale także w zakresie sztuki religijnej, szczególnie oratoryjnej”⁸.

Sporo miejsca autor poświęcił historii powstania i rozwoju szkoły, nie podając jednak konkretnego źródła swej wiedzy. Szczególną uwagę zwrócił na inicjatora reformatorskich działań w obszarze katolickiej muzyki kościelnej – Karla Proskego, który swe poglądy przedstawił na łamach pisma „Musica Divina” na długo przed powstaniem szkoły. Według Nowowiejskiego: „Świat muzyczny i sfery duchowieństwa, któremu chodziło o wartościową sztukę katolicką powitały wystąpienie Proskego z entuzjazmem, a skutek praktyczny był ten, że niedługo później narodziły się Towarzystwa św. Cecylii [!], które rozpoczęły żarliwą realizację ideałów reformatorskich w kierunku pielęgnowania wzorowych dzieł muzycznych, w których forma artystyczna wiąże się jak najściślej z potrzebami liturgii [!]”⁹.

Kompozytor szczegółowo opisał proces powstania Szkoły Muzyki Kościelnej, który trwał kilka lat. Podkreślił znaczącą w tym dziele rolę Franciszka Liszta i ks. Franciszka Witta: „W Rzymie w r. 1867-1870 spotkał Ks. dr.[!] Haberl Franciszka Liszta i szczegółowo omówił plan założenia własnej uczelni powyższego typu, nawet zaprosił Liszta do objęcia profesury. Po trzecim [!] walnem [!] zebraniu Towarzystwa św. Cecylii [!] w Eichstätt (Bawaria [!]) otrzymał Witt, prezes tegoż Towarzystwa pismo od autora »Oratorjum [!] o św. Elżbiecie« – zachęcając do spiesznego stworzenia szkoły. Zabiegał około tych spraw Ks. dr.[!] Haberl gorliwie, tak, że w efekcie już na 5 walnem [!] Zebraniu Towarzystwa

chórów, prowadzonych przez odpowiednio do tego przygotowane osoby, znające przepisy liturgii i zasady śpiewu gregoriańskiego. Na podstawie tekstu konstytucji apostolskiej, zamieszczonego w: *Wiadomości Diecezji Katowickiej rok IV*, 18 IV 1929 r., nr 3, s. 24–28, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/konstytucje/divini_cultus_20121928.html (22.02.2014).

⁷ F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyżbony...*, MK 9-10 (1933), s. 126.

⁸ Ibidem, s. 128.

⁹ F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyżbony...*, Część II, MK 11-12 (1933), s. 158.

św. Cecylji [!] (tym razem odbyło się ono w Ratyzbonie) między 1–7 sierpnia 1874 mógł zapowiedzieć otwarcie szkoły w listopadzie tegoż roku”¹⁰.

Wiadomo, że do pierwszej edycji kursu zakwalifikowano trzech słuchaczy, którzy mieszkali w domach prywatnych. Nauka obejmowała przedmioty teoretyczne i praktyczne, takie jak historia muzyki kościelnej, chorał gregoriański, liturgia, metoda śpiewu, czytanie partytury, transpozycja, dyrygowanie, literatura chóralna, nauka o harmonii i formach muzycznych, gra na organach. W niedługim czasie od otwarcia szkoły, jej dyrektor ks. Haberl zadbał o poprawę warunków lokalowych. Nowowiejski relacjonował: „Zachęcony przez przyjaciół i sympatyków ruchu kupił Ks. Dyr.[!] Haberl na własne ryzyko niewielką gospodę »Pod Białym Rumakiem«, za 18.000 guldenów, aby uzyskać szerszy lokal dla swej szkoły. Jednak przemiana gospody na szkołę muzyczną spowodowała znaczne koszty, na których pokrycie dyrektor szukał funduszy przy pomocy popularnego »kalendarza św. Cecylji [!]<«, a także przez zorganizowanie loterii [!]”¹¹.

W kolejnych edycjach kursów liczba uczniów stopniowo zwiększała się, a budynek szkoły wzbogacił się o dziewięć pokoiów mieszkalnych dla słuchaczy. W roku 1886 szkołę przeniesiono do nowego gmachu przy ulicy Reichsstrasse. Pośród wychowanków pojawiły się osoby znaczące w dziedzinie muzyki liturgicznej, m.in. Józef Renner (junior), który wkrótce zastąpił zmarłego Józefa Hanischa na stanowisku organisty katedralnego i nauczyciela w klasie organów w Szkole Muzyki Kościelnej. Do grona nauczycielskiego dołączyli również Piotr Griesbacher i Franciszek Ksawery Engelhart.

W roku 1900, w którym naukę podjął Feliks Nowowiejski, szkoła zaczęła przyjmować tylko słuchaczy z wykształceniem muzycznym, najchętniej po konserwatorium, co zdecydowanie wpływało na poziom nauki. Organizowano kilkumiesięczne kursy, które zostały poszerzone o takie przedmioty, jak język łaciński, estetyka i gra na fortepianie. Kompozytor wspomina również o kursie śpiewu i artystycznej grze organowej. Obowiązkowa dla wszystkich słuchaczy była obecność na występach chóru katedralnego, uznawanego wówczas za wzór dla śpiewu liturgicznego a cappella. Autor artykułów wspominał, że chór: „Zyskał pełne uznania [!] w sferach fachowców: dyrygentów, organistów, nauczycieli śpiewu itd., którzy jadą specjalnie do Ratyzbony, aby szukać przykładu idealnej interpretacji chorału gregoriańskiego i klasycznej polifonii [!] oraz przeszczepić te umiejętności na grunt pozaratyzboński [!]”¹².

Następne lata przyniosły wiele zmian, które Nowowiejski przedstawia czytelnikom „Muzyki Kościelnej”¹³. W roku 1910 zmarłego dyrektora Szkoły Mu-

¹⁰ Ibidem, s. 158.

¹¹ Ibidem, s. 159.

¹² F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyzbony...*, MK 9-10 (1933), s. 127.

¹³ Idem, *O znaczeniu Ratyzbony...*, Część II, MK 11-12 (1933), s. 161–162.

zyki Kościelnej w Ratyzbonie – ks. Haberla – zastąpił muzykolog dr Karol Weinmann. Dzięki jego zabiegom o pomoc finansową rządu bawarskiego szkoła przetrwała okres pierwszej wojny światowej i trudne powojenne lata, mimo że w tym czasie na krótko zawiesiła swą działalność. Do grona pedagogicznego dołączył wybitny nauczyciel śpiewu chóralnego – ks. dr Theobald Schremms, kierownik chóru katedralnego. Po śmierci Weinmanna w 1929 r. stanowisko dyrektora szkoły objął na krótko ks. Piotr Griesbacher. Uczelnia zdobyła uprawnienia państwowe, a nowym dyrektorem został prof. dr Karol Thiel, wybitny pedagog, kompozytor, dyrygent i organista. Znacznie rozszerzył program nauczania Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie, przedłużając czas nauki do dwóch lat.

Podsumowując przedstawiony w zarysie rozwój Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie Nowowiejski stwierdził: „Głęboka działalność założycieli wydała bogaty plon. We wszystkich krajach dał się odczuć wpływ zbawienny reformy muzyki kościelnej. Powodzenie zawdzięcza szkoła tej okoliczności, że wiernie stała i stoi na straży żądań Motu Proprio Piusa X i Divini Cultus Piusa XI”¹⁴.

Szkoła posiadała własną bibliotekę muzyczną, w której oprócz utworów dawnych było sporo nowości, dostarczanych przez firmy wydawnicze. Poza dziełami wzorcowymi epok minionych, jak pisał kompozytor, nie brakowało i tych utrzymanych w stylu współczesnym. Ogromną rolę w jej tworzeniu odegrał wspomniany już Proske, który „[...] rozpoczął i doprowadził do końca pracę około gigantycznego zbioru dzieł dawnej muzyki kościelnej, zbioru, który nie ma sobie równego i stanowi najcenniejszą bibliotekę muzyczną w ogóle”¹⁵.

Ogromne znaczenie dla rozwoju Ratyzbony, jako katolickiego środowiska artystycznego, miała budowa kościoła św. Cecylii. Położenie kamienia węgielnego miało miejsce w kwietniu 1900 r. i wkrótce, dzięki staraniom ks. Haberla, kościół stał się szczególnym miejscem dla słuchaczy Szkoły Muzyki Kościelnej, którzy mogli prezentować tu swoje postępy i dokonania. Odtąd – relacjonował kompozytor – do Ratyzbony ściągali tłumy uczniów z Niemiec, Austrii, Szwajcarii, Węgier, Włoch, Anglii, Irlandii, Holandii, Polski, a nawet Ameryki¹⁶.

Prestiż miasta, pretendującego do ośrodka o randze międzynarodowej, wyznaczały również dwa wydawnictwa, o których wspomina Feliks Nowowiejski. Pierwsze to wydawnictwo Fryderyka Pusteta¹⁷, działające od 1826 r., z filiami m.in. w Nowym Jorku i Rzymie, specjalizujące się głównie w obszarze liturgii i muzyki kościelnej. Drugie, konkurencyjne – to wydawnictwo muzyczne

¹⁴ Ibidem, s. 163.

¹⁵ F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyzbony...*, MK 9-10 (1933), s. 127.

¹⁶ Idem, *O znaczeniu Ratyzbony...*, Część II, MK 11-12 (1933), s. 161.

¹⁷ Verlag Friedrich Pustet, <http://www.verlag-pustet.de/verlag/verlagsgeschichte.html> (22.02.014).

Allferda Coppentratha, założone w roku 1855¹⁸. Za czasów Nowowiejskiego zastąpiło z czterotomowego wydania muzyki organowej. Polską twórczość poza nim reprezentowali m.in.: Gustaw Roguski, Mieczysław, Mieczysław Sołtys, Czesław Sosnowski, Józef i Stefan Surzyńscy i Eugeniusz Walkiewicz. W zbiorze tym znalazły się dwa utwory Feliksa Nowowiejskiego – *Preludium Adoramus op. 31 nr 2* oraz fantazja *Weihnacht in der uralten Marienkirche zu Krakau* (Boże Narodzenie w prastarym kościele Mariackim w Krakowie) *op. 31 nr 3*, opartym na motywach kolędy *Wśród nocnej ciszy*.



Ryc. 1. Strona tytułowa III tomu zbioru *Orgelkonzert. Sammlung alter und neuer Kompositionen für Orgel allein und anderen Instrumenten zum Konzertgebrauch wie zum Studium*, wyd. przez Otto Gaußa (Koncert na organy. Zbiór dawnych i nowych kompozycji na organy solo i z towarzyszeniem innych instrumentów do użytku koncertowego i nauki). Nr 21 to kompozycja Feliksa Nowowiejskiego *Weihnacht in der uralten Marienkirche zu Krakau* (Boże Narodzenie w prastarym kościele Mariackim w Krakowie) *op. 31 nr 3* (zbiory własne).

¹⁸ Edition Alfred Coppentrath, <http://www.carus-Vrlag.com/index.php3?selSprache=1&Blink=Coppenrath>; http://www.oberpfaelzerkulturbund.de/cms/pages/kultur-der-oberpfalz/dbeintrag_details.php?id=1914 (22.02.2014).

¹⁹ F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyzbony...*, Część III, MK 1-2 (1934), s. 15–19; idem, *O znaczeniu Ratyzbony...*, Część IV, MK 3-4 (1934), s. 39–43.

W omawianym cyklu artykułów Feliksa Nowowiejskiego (cz. III i IV)¹⁹ w wykazie absolwentów Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie, obejmującym lata 1874–1900, znalazły się również nazwiska Polaków.

Pierwsi polscy słuchacze brali udział już w drugiej edycji kursu, który trwał od 3 listopada 1875 do 1 lipca 1876 r. Byli to: Stanisław Górkiwicz z archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej i Henryk Krasuski z diecezji warmińskiej, o którym kompozytor napisał: „niewiadomo, czy to Polak”²⁰.

W siódmej edycji kursu (22 listopada 1880 – 24 czerwca 1881) naukę w szkole pobierali słynni Wielkopolanie – bracia ks. Józef i Stefan Surzyńscy. Jako absolwenta następnego roku nauczania, Nowowiejski wymienia niejakiego Józefa Odemara Sokolowskiego, poddając jednak w wątpliwość jego polskie pochodzenie, podobnie jak w przypadku Prauzińskiego, który ukończył szkołę w 1886 r.

W kolejnych latach kursy rozpoczynano pierwszego stycznia, trwały one kilka miesięcy, zazwyczaj do lipca, sierpnia. Kolejni polscy absolwenci to: Jan Nepomucen Sobieski (1888), Franciszek Gorzelniński i Zygfryd Cichy (1891), ks. Teofil Kowalski (1892), ks. Leon Moczyński (1893), Henryk Makowski (1895), ks. Eugeniusz Gruberski i Wincenty Gorzelniński (1897), ks. Teofil Józef Poprawski (1898) oraz bliżej nieznany z nazwiska Władysław P. (1899).

W roku 1900 do grona słuchaczy Szkoły Muzyki Kościelnej dołączył 23-letni wówczas Feliks Nowowiejski. Jednocześnie z nim uczestniczyło dwóch Polaków: ks. Jan Jankowski z diecezji chełmińskiej oraz ks. Jan Nikodemowicz z diecezji przemyskiej. Nieco później, w ratyzbońskiej szkole naukę pobierał również ks. Wacław Gieburowski – przyjaciel Nowowiejskiego oraz młodszy brat Feliksa – ks. Rudolf, którego pobyt w tej szkole dokumentuje m.in. prezentowana poniżej kartka pocztowa.

Feliks Nowowiejski pragnął przenieść na grunt polski idee zaszczerpione w Ratyzbonie²¹. Widział potrzebę stworzenia podobnej uczelni w kraju. Ideальnym miejscem do tego, jego zdaniem, był Pelplin – stolica biskupa chełmińskiego. Warunkiem powstania takiej placówki był dobry chór katedralny i odpowiednio wyposażona biblioteka. Ze środowiskiem tym kompozytor utrzymywał ścisłe kontakty, wielokrotnie współpracował, dając tam koncerty, służąc radą pedagogiczną i przekazując swoje utwory do wykonania. Chór męski katedry pelplińskiej premierowo wykonał m.in. jego *Missa de Lisieux* op. 49 nr 222.

²⁰ Idem, *O znaczeniu Ratyzbony...*, Część III, MK 1-2 (1934), s. 16.

²¹ Zob. idem, *O znaczeniu Ratyzbony...*, MK 9-10 (1933), s. 127–129.

²² Premiera miała miejsce na Trzecim Ogólnopolskim Kongresie Muzyki Kościelnej w Toruniu w 1933 r. *Trzeci Ogólnopolski Kongres Muzyki Kościelnej w Toruniu*, MK 1-2 (1933), s. 14–15.



Ryc. 2. Awers kartki pocztowej napisanej przez ks. Rudolfa Nowowiejskiego do Stanisława Bursy. Ratyzbona, 27 stycznia 1909 r. (zbiory BJ)²³

Chociaż Pelplin nie stał się „polską Ratyzboną”, działali tu uczniowie Nowowiejskiego: ks. Szymon Dreszler – kantor katedralny; ks. Jan Wiśniewski – organizator i dyrektor artystyczny Ogólnopolskiego Kongresu Muzyki Kościelnej w 1933 r.; Stanisław Siedlewski, który wraz z ks. Wacławem Faustmannem założył pismo „Muzyka Kościelna”; a także Franciszek Olszewski oraz siostry Cecylia ze Zgromadzenia św. Wincentego á Paulo i Jolanta ze Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek.

Również w innych miastach uczniowie Feliksa Nowowiejskiego prowadzili w duchu ratyzbońskich idei działalność organistowską i dyrygencką. W Inowrocławiu – Jan Gałdyński i Wacław Ciesielski, w Gdyni – Wacław Betlejewski.

Wybitne zasługi w zakresie szerzenia nauk ratyzbońskich kompozytor przypisywał wspomnianym już księżom J. Surzyńskiemu i jego następcy W. Gieburowskiemu. Podkreślił wysoki poziom prowadzonego pod ich kierownictwem chóru katedralnego w Poznaniu, który cieszył się powszechnym uznaniem w Polsce i zagranicą: „Dlaczego poznański zespół katedralny doszedł do tych rezultatów? Bezwątpienia [!] jedną z przyczyn była Ratyzbona: tu gleba

²³ W zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej zachowała się widokówka z 27 stycznia 1909 r., którą ks. Rudolf Nowowiejski przesłał z Ratyzbony swojemu przyjacielowi Stanisławowi Bursie z Krakowa. Przedstawia ona kościół św. Cecylii w Ratyzbonie. Treść zamieszczona na awersie kartki pocztowej: „Mój Drogi Panie Stanisławie! Jestem w szkole muzyki kościelnej w Ratyzbonie, obecnie w głębinach harmonii i kontrapunktu – i szczęśliwy, bo w swoim żywiole. [...]”. Dalsza część tekstu zawiera odniesienia do spraw związanych z koncertem i osiedleniem się Feliksa Nowowiejskiego w Krakowie.

spulchniona tradycją wydaje dojrzałe owoce i rodzi nowe życie artystyczne, a X. Dr. [!] Gieburowski, który studiował w tej szkole, tradycję przeszczepił i pielęgnuje”²⁴.

Kompozytor wyróżnił również działalność ks. Wacława Lewandowskiego – dyrygenta katedry pelplińskiej, późniejszego patrona Pomorskiego Związku Kół Śpiewaczych, także ks. Henryka Nowackiego z Warszawy – propagatora idei śpiewu gregoriańskiego oraz ks. Wojciecha Ignacego Lewkowicza, dyrygenta chóru katedralnego w Przemyślu.

Na koniec warto wspomnieć o wpływach środowiska ratyżbońskiego na twórczość artystyczną Feliksa Nowowiejskiego, który w Szkole Muzyki Kościelnej zdobył teoretyczne i praktyczne podstawy warsztatu kompozytora religijnego. Szkoła była dobrym przygotowaniem do dalszej pracy twórczej, źródłem inspiracji i pomysłów na zastosowanie form artystycznych w liturgii, chociaż – jak pokazuje jego muzyka – najczęściej odległych od obowiązującej w kręgach ratyżbońskich estetyki muzycznej, pozostającej pod wpływem sugestii i wymogów ruchu cecylińskiego²⁵.

W sztuce gry organowej kompozytor najbardziej cenił kunszt improwizacji. Wielokrotnie wypowiadał się na ten temat w swych artykułach, podkreślając, że ma ona: „[...] niezwykle znaczenie dla katolickiego organisty ze względu na konieczność wypełniania muzyką akcji liturgicznej. Improwizacja podnieca fantazję i koncepcję, ćwiczy umysł w układaniu konstrukcji [!] kontrapunktycznych i może sięgać wyżyn najwznioślejszego arcyzmu, zwłaszcza jeżeli improwizujący czerpie tworzywo z motywów gregoriańskich, które nadzwyczajnie nadają się jako podstawa muzyczna dla snucia myśli kompozycyjnej w związku z całością nabożeństwa”²⁶.

Z kolei w innej jego wypowiedzi czytamy: „Było to u Głazunowa, w jego mieszkaniu, za Bois de Boulogne [w Paryżu 1934 roku]. Zastałem kompozytora wertującego Epitome Gradualis Romani. [...] W melodii gregoriańskiej jakiegoś Introitus nagle znalazł Głazunow temat, odpowiadający koncepcji adagia, zasiadł do pianina i wspaniale improwizował, poczem poprosiłem artystę, abym mógł kontynuować myśl muzyczną i skolei improwizowałem, lecz w zupełnie inny

²⁴ Zob. F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyżbony...*, MK 9-10 (1933), s. 127.

²⁵ Dzieła pisane w tym duchu miały charakter użytkowy i były dostosowane do celów liturgicznych. Z założenia nawiązywały do melodyki chorału gregoriańskiego i polifonicznego stylu palestrinowskiego, które Kościół uznał za doskonałe i obowiązujące, nacechowane świętością, pozbawione elementów świeckich w treści muzycznej i formie. Kompozycje „cecylińskie” cechowała z reguły prosta faktura i ograniczony dobór środków technicznych oraz wykonawczych, co wynikało głównie z ich użytkowego przeznaczenia. Na początku XX w. część zwolenników cecyliizmu odstała od dotychczasowych założeń, przyjmując nowsze techniki kompozytorskie. Zob. K. Mrowiec, *Cecylianism*, EK, t. 2, s. 1381–1382.

²⁶ F. Nowowiejski, *O znaczeniu Ratyżbony...*, Część II, MK 11-12 (1933), s. 162.

sposób, jako ratyzbończyk, ściśle przestrzegając tonacji doryckiej. Chorał gregoriański zawsze wywierał na mnie głębokie wrażenie, szczególnie w interpretacji benedyktyńskiej w Monte Cassino, w Emaus, Beuron itp.”²⁷

O „własnych zdobyczach” wyniesionych ze Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie kompozytor pisał również: „Moje oratoria [!]: Syn Marnotrawny, Quo Vadis? i Znalezienie św. Krzyża nawiązują w pewnych scenach do stylu ratyzbońskiego, przede wszystkim [!] moje niedawno skomponowane msze: Missa pro pace, Missa de Lisieux i Missa iae Claramontanae zawdzięczają ujęcie formalne tym dziełom, których słuchałem w katedrze ratyzbońskiej – interpretacje X. Engelhardta, rok 1900 – aczkolwiek w mszach moich starałem się połączyć reguły estetyki klasycznej z duchem współczesnych zdobyczy harmonicznym i techniczno-organowym”²⁸.

Obraz Ratyzbony, jaki przedstawił Feliks Nowowiejski w cyklu artykułów zamieszczonych na łamach czasopisma „Muzyka Kościelna”, odzwierciedla znaczenie Szkoły Muzyki Kościelnej i skupionych wokół niej muzyków, pedagogów w kręgach artystyczno-religijnych na przełomie XIX i XX w. w Polsce i w Europie.

Tradycja i estetyka wytyczona przez to środowisko zdecydowanie wpłynęły na postawę wielu kompozytorów, w tym Feliksa Nowowiejskiego, który niejednokrotnie publicznie określał się „ratyzbończykiem”, tłumacząc w ten sposób swój stosunek do muzyki religijnej, liturgicznej. Dla wielu szkoła ta była i jest twórczym drogowskazem, o czym może świadczyć fakt, że chociaż w zmienionej, uwspółcześnionej formie, funkcjonuje do dzisiaj.

FELIKS NOWOWIEJSKI O SZKOLE MUZYKI KOŚCIELNEJ W RATYZBONIE

(STRESZCZENIE)

Celem pracy jest przedstawienie poglądów Feliksa Nowowiejskiego na temat Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie i jej roli w kształtowaniu wielu pokoleń kompozytorów religijnych. Szkoła założona w 1874 r. przez F.X. Haberla, od początku swego istnienia zyskała międzynarodowe znaczenie, zwłaszcza w katolickich krajach Europy. Tu kształciło się wielu wybitnych kompozytorów religijnych, do których z pewnością zalicza się F. Nowowiejski, w roku 1900 uczestnik 26. edycji kursu muzyki kościelnej. Pobyt kompozytora w Ratyzbonie dokumentują niezwykle pochlebne świadectwa, wystawione przez tamtejszych mistrzów Haberla i Hallera oraz cykl artykułów zatytułowanych *O znaczeniu Ratyzbony dla ruchu kościelno-muzycznego*, zamieszczonych w „Muzyce Kościelnej” w latach 1933–1934, autorstwa F. Nowowiejskiego. W artykułach zawarto cenne informacje na temat historii szkoły, propagowanych przez nią idei oraz absolwentów. Teksty przesyłane są osobistymi refleksjami kompozytora na temat miasta oraz tradycji, pobrzmiewa też w nich duch muzyki.

²⁷ Idem, *Moje najgłębsze wzruszenie muzyczne*, MUZ 7-12 (1936), s. 91.

²⁸ Idem, *O znaczeniu Ratyzbony...*, MK 9-10 (1933), s. 128.

FELIKS NOWOWIEJSKI ON SCHOOL OF CHURCH MUSIC IN REGENSBURG

(SUMMARY)

The purpose of work is to present the views of Feliks Nowowiejski on School of Church Music in Regensburg and its role in shaping many generations of composers for religious reasons. This School founded in 1874 by F.X. Haberl, from the beginning of its existence has gained an international importance, especially in the Catholic countries of Europe. In this place many prominent religious composers were educated including F. Nowowiejski, in the year 1900 participant 26 – of that edition of church music course. The composer's stay in Regensburg is documented by extremely flattering certificates issued by the local masters Haberl and Haller and a series of four articles entitled *About the significance of Regensburg for a church-music movement*, appearing in "Church Music" in the years 1933–1934 by F. Nowowiejski. The articles contain valuable information about the history of the school, ideas promoted by it and their graduates. They feature personal reflections of the composer associated with the atmosphere of the city, its tradition, and the sound of music.

FELIKS NOWOWIEJSKI ÜBER DIE KIRCHENMUSIKSCHULE IN REGENSBURG

(ZUSAMMENFASSUNG)

Zweck der Arbeit ist, die Ansichten von Feliks Nowowiejski auf Kirchenmusikschule in Regensburg und ihre Rolle bei der Gestaltung vieler Generationen von Komponisten religiöser Musik zu präsentieren. Diese Schule, gegründet im 1874 von Franz Xaver Haberl, gewann von Anfang an eine internationale Bedeutung, vor allem in den katholischen Ländern Europas. Hier bildeten sich viele hervorragende Komponisten religiöser Musik, unter anderem Feliks Nowowiejski, Teilnehmer der 26. Auflage des Kirchenmusik-Kurses im Jahre 1900. Sein Aufenthalt in Regensburg wird durch schmeichelhafte Zeugnisse, die ihm die Meister der Kirchenmusikschule Haberl und Haller ausgestellt haben, belegt sowie durch Nowowiejski's Beiträgen unter dem Titel *O znaczeniu Ratyzbony dla ruchu kościelno-muzycznego* (*Über die Bedeutung von Regensburg für die kirchlich – musikalische Bewegung*), die in der Zeitschrift „Muzyka Kościelna“ („Kirchenmusik“) in den Jahren 1933–34 erschienen. Sie beinhalten wertvolle Informationen über die Geschichte der Schule, propagieren Ideen und Schulabgänger, sowie die persönlichen Reflexionen des Komponisten über die Stadt, ihre Tradition und dort erklingende Musik.

Ks. Marek Jodkowski
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Z dziejów katolickiej parafii w Miłakowie w XIX wieku

Słowa kluczowe: budownictwo sakralne, diecezja warmińska, duchowieństwo warmińskie, Miłakowo, Niemcy w XIX wieku, Prusy Wschodnie.

Keywords: religious buildings, Diocese of Warmia, clergy of Warmia, Miłakowo, Germany in the 19th century, East Prussia.

Schlüsselworte: Sakrales Bauwesen, Diözese von Ermland, Geistlichkeit der Diözese Ermland, Miłakowo, Deutschland im 19. Jh., Ostpreußen.

Miłakowo, położone w obrębie historycznej krainy Prus Górnych, należy do malowniczych, zabytkowych miast diecezji warmińskiej, którego dzieje nie wzbudzały szczególnego zainteresowania ani polskich, ani niemieckich badaczy przeszłości. Dopiero w 1997 r. opublikowano jego broszurową monografię autorstwa Wandy Łukasiewicz¹, w której jednak niewiele miejsca poświęcono stosunkom wyznaniowym w przedwojennym Miłakowie. Cennym przyczynkiem dotyczącym historii Kościoła katolickiego w tym mieście jest z kolei praca magisterska Doroty Wołoszczuk², napisana na seminarium u ks. prof. Henryka Damiana Wojtyśki CP, a następnie obroniona na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zgodnie z cezurą czasową określoną w tytule autorka zogniskowała się na funkcjonowaniu miłakowskiej parafii po drugiej wojnie światowej. Powyższe opracowania nie wyczerpują zagadnień związanych z dziejami katolickiej placówki duszpasterskiej w Miłakowie w XIX w., a zwłaszcza z jej powstaniem, rozwojem czy też finansowaniem. Gwoli ich

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Marek Jodkowski, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, ksmarekj@wp.pl.

¹ W. Łukasiewicz, *Miłakowo. Monografia miasta i dziejów najnowszych*, Miłakowo 1997.

² D. Wołoszczuk, *Dzieje parafii Miłakowo w latach 1945–1992*, Olsztyn 2001, kps w Bibliotece Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

uzupełnienia, należy skupić się przede wszystkim na analizie materiałów archiwalnych zdeponowanych w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, które mieści się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Wspomniane stowarzyszenie wspierało budowę obiektów kościelnych, a także pensje duchowieństwa oraz pracowników zatrudnianych przy katolickich placówkach duszpasterskich w diaspory.

Rys historyczny

W połowie XIX w., wskutek zmian będących następstwem Wiosny Ludów, wprowadzono oktrojowaną konstytucję państwa pruskiego, która umożliwiała swobodne organizowanie się Kościoła katolickiego³. Wyraźnej zmiany uległa zatem sytuacja katolików żyjących w diaspory, w tym również w Miłakowie. Warto podkreślić, że we wspomnianym mieście i okolicach znacznie zwiększyła się wówczas liczba wiernych wspomnianej konfesji. W związku z tym proboszcz z Ełdyt Wielkich ks. Heinrich Renkel (Renze), za przyzwoleniem władz diecezji warmińskiej, zakupił 5 kwietnia 1852 r. wolnostojący dom w Miłakowie, aby zaadaptować go na cele kultu religijnego. Budynek należał wcześniej do stolarza Kuellera, który sprzedał go za 900 talarów⁴. W tym samym czasie miłakowscy katolicy skierowali prośbę do biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza, aby zezwolił na sprawowanie mszy św. w tym mieście. Zagwarantowali również dojeżdżającemu duszpasterzowi równowartość 150 marek jako rekompensatę za podróż. Uroczystość poświęcenia oratorium ku czci Krzyża Świętego (in hon. victoriosissimae Crucis Christi), której przewodniczył ełdycki proboszcz, odbyła się w drugą niedzielę adwentu, 12 grudnia 1855 r. Od tego czasu, w określone niedziele i święta, księża z Ełdyt Wielkich celebrowali w tym miejscu katolickie nabożeństwa⁵. Z wizytacji dekanalnej przeprowadzonej w 1863 r. wynika, że oratorium znajdowało się w dobrym stanie⁶.

Wraz z organizacją katolickich nabożeństw rozpoczęto pertraktacje dotyczące utworzenia szkoły katolickiej w Miłakowie. Już w 1855 r. taką potrzebę poparła rejencja królewiecka, jednak wskutek nieprzychylnego stanowiska władz

³ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 19.

⁴ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, Adalbertusblatt 25 (1914), s. 98.

⁵ Ibidem; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 53; zob. także *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985, s. 301.

⁶ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej AAWO), AB IV 24, Dekanats-Kirchenvisitations-Bericht von Guttstadt pro 1863.

miejskich udało się zrealizować powyższe plany dopiero w 1859 r. Zatrudniono wówczas nauczyciela o nazwisku Kriminski. Zdeponowano także kapitał gwarantujący jej funkcjonowanie, który składał się z 350 talarów ofiarowanych przez proboszcza Renkela i innych księży oraz 725 talarów przekazanych przez Towarzystwo św. Wojciecha⁷. Warto także wspomnieć, że nadano jej charakter publicznej placówki oświatowej. W takim przypadku władze miejskie miały prawo wyboru nauczyciela, którego proponował inspektor szkolny. W umowie parafującej funkcjonowanie szkoły zapisano jednak, że magistrat zobowiązywał się jedynie do opłacania równowartości 60 marek czynszu za pomieszczenia edukacyjne oraz dotowania pensji nauczyciela⁸. Ze względu na powiększającą się liczbę uczniów jeszcze przed 1880 r. zabiegano u władz miejskich o zezwolenie na zatrudnienie drugiego nauczyciela, jednakże bezskutecznie. Magistrat uzasadniał tę decyzję faktem, że sporo uczniów rekrutowało się spoza miejscowego obwodu szkolnego. Rejencja królewiecka proponowała z kolei utworzenie szkoły symultannej, na którą miłakowski duszpasterz nie chciał się zgodzić⁹. Przez dłuższy czas katolicka placówka oświatowa mieściła się w dawnym domu parafialnym¹⁰, którego stan techniczny zarówno w 1884 r., jak i w 1888 r. pozostawiał wiele do życzenia. Pilnego remontu wymagały zwłaszcza podłogi i okna¹¹. Wśród zatrudnionych w Miłakowie nauczycieli katolickich warto wymienić jeszcze Johanna Wediga (od 1 kwietnia 1879 r.)¹² i Jacoba Alfaengera (od 23 sierpnia 1880 r.)¹³. Ostatecznie w tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1895 r. podano informację, że w szkole katolickiej pracuje dwóch nauczycieli¹⁴.

Po kilku latach okazało się, że powierzchnia oratorium jest zbyt mała wobec powiększającej się liczby wiernych. Proboszcz Renkel z Eldyt Wielkich postanowił zatem zakupić odpowiednią parcelę z myślą o budowie świątyni w Miłakowie. Umowę dotyczącą nabycia działki budowlanej o szerokości 70 stóp i długości 320 stóp parafowano w 1864 r. z handlowcem Friedrichem Wilhelmem Wormsem. Aby czuwać nad przebiegiem budowy, ustanowiono w maju 1864 r. ks. Augustina Bargela kuratusem w opisywanej miejscowości. Posługę

⁷ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej Arch. Paderborn), Teczka: Liebstadt, Missionsstation Liebstadt (5 II 1872); (4 VI 1877); AAWO, AB II A 12, Konferenz Dekane in Frauenburg (10 VIII 1871); P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 54; zob. również *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; A. Łukaszewski, *Milakowo*, w: A. Wakar i in. (red.), *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973, s. 129.

⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884).

⁹ Ibidem.

¹⁰ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

¹¹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884); *Missionsbericht v. J. 1888*.

¹² Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (15 III 1880).

¹³ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884).

¹⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, *Missionsbericht vom Jahre 1895*.

duszpasterską rozpoczął 13 czerwca 1864 r., co wiązało się z ustanowieniem kuracji miłakowskiej. Ks. Bargel erygował fundusz budowlany oraz nawiązał współpracę z działającym w diecezji warmińskiej Towarzystwem św. Wojciecha, które wspierało budowę obiektów sakralnych na obszarach diaspory diecezji warmińskiej. Po niespełna roku ks. Bargel otrzymał jednak nominację na wikariusza w Świętej Lipce¹⁵. Jego następcą ustanowiono 17 listopada 1865 r. ks. Antona Gerigka¹⁶. Budowa kościoła była priorytetowym zadaniem dla miłakowskiego duszpasterza. Niestety, w trakcie przygotowań napotymano na liczne przeciwności. Jako przykład można wskazać skargę właściciela młyna o nazwisku Manske, który protestował przeciwko wzniesieniu katolickiej świątyni, gdyż jego nieruchomość znajdowała się jedynie 700 stóp od kościelnych gruntów¹⁷. Ostatecznie 2 czerwca 1866 r. ks. Gerigk otrzymał pozwolenie na wystawienie kościoła. Prace rozpoczęto już 25 czerwca tegoż roku. Uroczystość położenia kamienia węgielnego, której przewodniczył proboszcz ełdycki Joseph Fahl, miała miejsce w 1867 r. Budowa przebiegała dość szybko¹⁸, skoro jeszcze tego samego roku obiekt sakralny wzniesiono w stanie surowym¹⁹. Ostatecznie wybudowano orientowaną świątynię salową reprezentującą „urzędową”, zdecydowanie funkcjonalną odmianę stylu neogotyckiego, utrzymaną w tradycji szkoły berlińskiej²⁰. Usytuowano ją na planie wydłużonego prostokąta, zamkniętego od strony wschodniej wydźwignioną absydą, flankowaną dwiema zakrystiami, natomiast od zachodniej – wydzieloną wieżą na planie kwadratu. W 1895 r. podano wymiary obiektu sakralnego: długość – 89 stóp, szerokość – 43 stopy i wysokość – 34 stopy²¹. Kościół ku czci Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Świętego konsekrował biskup Filip Krementz 4 lipca 1869 r.²²

¹⁵ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 54; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 16.

¹⁶ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, s. 76. Ks. Anton Gerigk zainaugurował ponadto 17 października 1869 r. celebrację katolickich nabożeństw w Moragu. Aż do 1880 r., cztery razy do roku, miłakowscy duszpasterze sprawowali mszę św. w tym mieście; por. *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrungen*, *Bonifatiusblatt* 5 (1889), s. 67; M. Jodkowski, *Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Moragu w XIX wieku*, *Studia Elbląskie* 14 (2013), s. 87; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, s. 76.

¹⁷ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

¹⁸ *Ibidem*; por. AAWO, AB IV 24, Dekanat-Kirchen-Visitations-Bericht von Guttstadt pro 1866; zob. także W. Łukasiewicz, *Miłakowo*, s. 6.

¹⁹ AAWO, AB IV 24, Dekanat Kirchenvisitations-Bericht Guttstadt pro 1867.

²⁰ A. Rzempoluch, *Siedem wieków architektury sakralnej na Warmii*, w: B. Magdziarz (red.), *Kościół i kaplice archidiecezji warmińskiej*, t. 1, *Święta Warmia*, Olsztyn 1999, s. 299.

²¹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, *Missionsbericht vom Jahre 1895*.

²² *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; *Rocznik Diecezji Warmińskiej* 1985, s. 301; por. W. Łukasiewicz, *Miłakowo*, s. 6.

W 1866 r. ks. Anton Gerigk kupił ponadto w Miłakowie parcelę od honorowego rajcy miejskiego Roßnera za 160 talarów i wytyczył na niej cmentarz²³. Już w 1877 r. przypuszczano, że w ciągu dwóch lat zacznie brakować na nim miejsc. Aby powiększyć jego obszar, zamierzano dokupić znajdującą się obok nieruchomość gruntową. Niestety, miejscowa wspólnota była zbyt biedna, aby opłacić inwestycję²⁴. Prośba skierowana do komitetu diecezjalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku przyniosła jednak oczekiwany skutek. 11 lutego 1880 r. przekazano z tego źródła 900 marek. Stowarzyszenie współfinansowało również budowę ogrodzenia na cmentarzu ofiarowując 11 lutego 1885 r. 600 marek²⁵.

Duszpasterze miłakowscy zabiegali także o wykonanie elementów wyposażenia wnętrza sakralnego oraz niezbędnych utensyliów. Prawdopodobnie w 1869 r. Johann Rohn wybudował organy za 650 talarów²⁶. W 1871 r. kuratus Gerigk zwrócił się z prośbą do cesarza niemieckiego Wilhelma I o przydział przetopionego metalu, który został przejęty w czasie działań militarnych. Wniosek został rozpatrzony pozytywnie²⁷, dzięki czemu w 1873 r. odlano dzwony o wadze 620, 260 i 78 kg w zakładzie ludwisarskim Friedricha Schulza z Chełmna²⁸. Pięć lat później wstawiono trzy witraże w absydzie kościoła²⁹, natomiast w 1894 r. – stacje Drogi Krzyżowej³⁰. Dzięki odpowiedniej liczbie wiernych, zabezpieczeniu finansowemu placówki duszpasterskiej oraz posiadanym budynkom 8 lutego 1871 r. kuracja miłakowska została ustanowiona parafią. Tę decyzję potwierdziły 13 listopada 1872 r. władze państwowe. Oprócz Miłakowa należało do niej 56 miejscowości³¹.

W 1872 r. urząd proboszcza miłakowskiego objął August Blank, którego priorytetem było scalenie miejscowej wspólnoty parafialnej oraz ozdobienie świątyni. Tegoż roku dokończył budowę nowej plebanii oraz obiektów gospodarczych³². W 1876 r. przekazano z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia

²³ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

²⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (4 VI 1877); por. Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (15 III 1880).

²⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Unterstützungen (einmalige) für die Mission Liebstadt.

²⁶ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011, s. 121.

²⁷ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

²⁸ M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, s. 108; zob. także Archiwum Państwowe w Olsztynie, 367/379, s. 1.

²⁹ AAWO, AB IV 24, Kirchenvisitationsbericht des Dekanats Guttstadt pro 1878.

³⁰ AAWO, AB IV 24, Kirchenvisitationsbericht des Dekanats Guttstadt pro 1894.

³¹ Pastoralblatt für die Diözese Ermland 1 (1873), s. 6-8; *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 54; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, s. 301.

³² *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku 650 marek na parce remontowe w domu parafialnym³³. Ks. Blank zmarł na zapalenie płuc 12 kwietnia 1880 r.³⁴

Ciężkim doświadczeniem dla miłakowskiej wspólnoty parafialnej był czas kulturkampfu. Urzędnicy reprezentujący władzę państwową niższych szczebli próbowali mieszać się w sprawy kościelne. Dzięki jednak rozwadze ks. Fahla, proboszcza z Ełdyt, i ówczesnego przewodniczącego Zarządu Kościelnego – sędziego powiatowego Krebsa, udało się uniknąć niepotrzebnych konfliktów. Przez trzy lata nie można było ustanowić proboszcza w Miłakowie³⁵. Dopiero w 1883 r. kuratusem w tym mieście mianowano Donatusa Steinsohna³⁶, który zamieszkał poza plebanią. Zgłaszano bowiem w tym czasie potrzebę przeprowadzenia prac remontowych z powodu wilgoci i zagrzybienia jej wnętrza. Postrzegano to jako skutek kulturkampfu, kiedy dom parafialny nie był użytkowany³⁷. Niestety, jeszcze w 1888 r. informowano, że nie zostały podjęte prace remontowe ze względu na brak środków finansowych³⁸. Przeprowadzono je prawdopodobnie w czasie urzędowania kolejnych duszpasterzy miłakowskiej parafii - ks. Franza Kleina (administrator od 1890 r.) bądź Johanna Kolberga (administrator od 1895 r.)³⁹.

Ludność katolicka

W dekrete cyrkumskrypcyjnym Stolicy Apostolskiej z 15 maja 1859 r. wytyczono granicę między diecezją chełmińską a warmińską. Większa część powiatu morąskiego przypadła wówczas diecezji chełmińskiej, natomiast jego zachodnie obszary podporządkowano administracji Kościoła warmińskiego. Aż 925 wiernych mieszkających na tym obszarze włączono do stacji misyjnej w Miłakowie⁴⁰.

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (4 VI 1877). W 1895 r. odnotowano wymiary domu parafialnego: długość – 57½ stóp oraz szerokość – 36½ stóp; zob. Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1895.

³⁴ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2, *Słownik*, s. 24.

³⁵ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884).

³⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht v. J. 1888.

³⁹ A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 36; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 54.

⁴⁰ *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrun-gen*, s. 66; por. M. Jodkowski, *Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Morągu w XIX wieku*, s. 86.

W 1863 r. do miłakowskiej szkoły katolickiej uczęszczało 59 dzieci. Na podstawie kartek do spowiedzi św. wielkanocnej wynika, że w 1865 r. do tamtejszej placówki duszpasterskiej należało około 800 wiernych wraz z dziećmi z rodzin mieszanych wyznaniowo oraz częścią katolików z Morąga i okolic. W semestrze zimowym 1871/1872 r. odnotowano 101 dzieci uczestniczących w zajęciach szkoły katolickiej, z czego 34 pochodziło z rodzin mieszanych. Na obszarze kuracji 20 dzieci z rodzin mieszanych oraz 25 z katolickich chodziło do szkół protestanckich. Udział wiernych w nabożeństwach pozostawiał wiele do życzenia. Zdaniem kuratusa wynikało to z faktu, że większość ludności katolickiej pracowała u protestanckich właścicieli ziemskich, którzy niejednokrotnie nie respektowali prawa swoich pracowników do świętowania uroczystości katolickich, a nawet do udziału w niedzielnych nabożeństwach⁴¹. W 1877 r. miłakowski proboszcz informował, że członkowie miejscowej wspólnoty to w większości robotnicy bądź służba wiejska zatrudniana przez protestantów posiadających majątki ziemskie. Jedynie 7 katolików było właścicielami ziemskimi, zaś 11 – drobnymi rzemieślnikami. Liczba wiernych na podstawie kartek do spowiedzi św. wielkanocnej wynosiła wówczas 980 (w tym w Miłakowie – 442). Odnotowano 109 dzieci w wieku szkolnym, z czego 53 z rodzin mieszanych wyznaniowo. Do pozamiejscowych szkół protestanckich uczęszczało 41 dzieci z rodzin katolickich i 37 z rodzin mieszanych⁴².

W 1879 r. Miłakowo liczyło 2311 mieszkańców. Na obszarze parafii mieszkało 1014 katolików (w tym 462 w Miłakowie). Odnotowano w tym czasie 214 katolickich rodzin. Dzieci w wieku szkolnym było 171 (z czego 102 z Miłakowa). Do katolickiej szkoły uczęszczało 107 dzieci, natomiast do protestanckich – 62 katolików⁴³. W 1884 r. liczba rodzin katolickich na obszarze parafii wynosiła 99 (w tym 52 w Miłakowie), zaś mieszanych wyznaniowo – 112 (w tym 48 w Miłakowie). W opisywanym mieście było wówczas 76 katolickich dzieci w wieku szkolnym, natomiast w zajęciach szkoły katolickiej brało udział 102 katolików⁴⁴. Po czterech latach całkowita liczba ludności na obszarze parafii równała się 11 774 (z czego 2457 w Miłakowie). Odnotowano wówczas 1056 katolików (w tym 538 z Miłakowa). Liczba dzieci zobowiązanych do nauki wzrosła do 154 (w tym 93 w Miłakowie). W katolickiej szkole uczyło się 118 uczniów, natomiast w 10 protestanckich placówkach edukacyjnych – 36 katolików⁴⁵. W 1890 r. proboszcz Steinsohn informował, że na terenie parafii miła-

⁴¹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsstation Liebstadt (5 II 1872).

⁴² Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (4 VI 1877).

⁴³ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (15 III 1880).

⁴⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884).

⁴⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht v. J. 1888.

kowskiej mieszka dużo dziewcząt, które pracują w charakterze służących (ok. 140–150). Zresztą rokrocznie powiększała się ta liczba wskutek migracji z obszarów historycznej Warmii. Duszpasterz dostrzegał wynikające z tego zagrożenia, ponieważ w Prusach Górnych panowała większa swoboda obyczajów. Ponadto już w 1880 r. proboszcz August Blank alarmował, że w licznych majątkach ziemskich należących do parafii w niedzielne popołudnia odbywają się potańcówki. Trwały one niejednokrotnie aż do nocy. Poza tym we wspomnianych majątkach panowały „przerażające” warunki lokalowe, bowiem pracujące w nich kobiety i mężczyźni mieszkali w tych samych pomieszczeniach. Prowadziło to do większej niż w innych parafiach liczby chrztów udzielanych panińskim dzieciom⁴⁶.

W tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1895 r. podano informację, że miłakowska parafia liczy ok. 950 katolików (z czego ok. 400 w Miłakowie). Dzieci objętych obowiązkiem nauczania było ok. 163 (w tym ok. 120 z Miłakowa)⁴⁷. W 1902 r. mieszkało w Miłakowie ok. 350 katolików. Liczba dzieci zobowiązanych do nauki szkolnej wynosiła 170 (w tym 94 z Miłakowa). W miłakowskiej szkole katolickiej uczyło się w tym czasie 110 osób. Pozostałe chodziły do szkół protestanckich bądź pobierały katolickie lekcje religii w okolicznych punktach katechetycznych. Zdaniem miłakowskiego duszpasterza, część dzieci mogła również brać udział w zajęciach sąsiednich szkół katolickich⁴⁸.

Wybrane aspekty duszpasterskie

W 1864 r. ochrzczono 27 osób oraz asystowano przy zawarciu 4 związków małżeńskich. Rok później, w okresie wielkanocnym udzielono 467 komunii św. Cmentarz katolicki wytyczono dopiero w maju 1866 r. W trakcie tegoż roku pochowano 30 zmarłych. W 1871 r. przystąpiło do komunii św. 1300 wiernych, zaś w okresie wielkanocnym – 541. Zgłoszono wówczas 38 chrztów, 7 ślubów i 10 pogrzebów. W latach 1864–1871 odnotowano 319 chrztów i 49 ślubów, natomiast od 1866 r. do 1871 r. miało miejsce 170 pogrzebów. Na początku lat siedemdziesiątych XIX w. w czasie uroczystości, które obchodziły również Kościoły protestanckie, katolicka świątynia w Miłakowie była wypełniona wiernymi. W niedzielnych mszach św. uczestniczyło jednak 150–200 katolików⁴⁹. W 1876 r. ochrzczono 52 osoby, asystowano przy zawarciu 9 związków mał-

⁴⁶ AAWO, AB IV 24, Liebstadt (16 I 1890).

⁴⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁴⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁴⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsstation Liebstadt (5 II 1872).

żeńskich oraz pochowano 35 zmarłych. Do komunii św. przystąpiło wówczas ok. 1500 osób, a w okresie wielkanocnym – 595⁵⁰.

W 1879 r. odnotowano 56 chrztów, 9 ślubów i 30 pogrzebów. Udzielono ok. 2000 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 619⁵¹. Cztery lata później zgłoszono 52 chrzty, 10 ślubów i 31 pogrzebów. Komunię św. wielkanocną przyjęło 627 osób (oraz 12 z Morąga). W niedzielnych mszach św. uczestniczyło ok. 200 wiernych⁵². W 1887 r. ochrzczono 56 osób, asystowano przy zawarciu 13 związków małżeńskich oraz pochowano 44 zmarłych. W okresie wielkanocnym udzielono 628 komunii św. Na niedzielne msze św. przychodziło 150-200 wiernych⁵³. W 1894 r. odnotowano 46 chrztów, 11 ślubów i 28 pogrzebów. Pięć osób wyrzekło się w tym czasie wiary katolickiej. Udzielono 1360 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 590. Na niedzielnych mszach św. gromadziło się 200–250 wiernych⁵⁴. W 1901 r. zgłoszono 34 chrzty, 3 śluby i 25 pogrzebów. Liczba rozdanych komunii św. zmniejszyła się do 1295, a w okresie wielkanocnym – do 549. W niedzielnych nabożeństwach brało udział ok. 300 wiernych⁵⁵.

Finanse

W tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1872 r. podano informacje o kosztach związanych z kupnem nieruchomości i wystawieniem budynków kościelnych w Miłakowie. Parcela pod budowę kościoła i mieszkania dla duszpasterza kosztowała 900 talarów, wzniesienie świątyni wraz z niezbędnymi elementami wyposażenia wnętrza – 13 200 talarów, cmentarz wraz z ogrodzeniem – 251 talarów, budynek szkolny wraz z mieszkaniem nauczyciela – 1800 talarów oraz niewykończona plebania – 2152 talary. Do 1872 r. wydano zatem 18 303 talary⁵⁶. Miejscowa wspólnota katolicka przekazała na ten cel 400 talarów, Towarzystwo św. Wojciecha – 1395 talarów, w ramach jałmużny jubileuszowej z października 1865 r. otrzymano 1000 talarów, z rozwiązanego funduszu Towarzystwa Księży Warmińskich – 835 talarów, z kolekty domowej przeprowadzonej na obszarze diecezji warmińskiej – 1482 talary, z Towarzystwa św. Franciszka Ksawerego – 900 talarów, z kościelnego majątku parafii głotowskiej – 3336 talarów oraz

⁵⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (4 VI 1877).

⁵¹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (15 III 1880).

⁵² Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884).

⁵³ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht v. J. 1888.

⁵⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁵⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁵⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsstation Liebstadt (5 II 1872).

z kościelnego majątku parafii krośnieńskiej – 834 talary. Fundusze na parcelę pod budowę kościoła i mieszkania dla duszpasterza oraz szkoły wraz z mieszkaniem dla nauczyciela ofiarował proboszcz z Ełdyt Wielkich ks. Heinrich Renkel⁵⁷. Warto dodać, że pomoc finansową w zrealizowaniu transakcji okazali również inni dobroczyńcy, wśród których należy wymienić m.in. ks. Laurentiusa Kocha z Wapnika oraz ks. Antona Bludaua z Wilczkowa⁵⁸. W sumie przekazano na ten cel 2700 talarów⁵⁹. Duszpasterz miłakowski w ramach kolekty domowej przeprowadzonej osobiście w części diecezji warmińskiej zgromadził 5421 talarów. W 1872 r. suma przychodów związanych z kościelnymi inwestycjami w Miłakowie stanowiła 18 303 talary. Tegoż roku wspomniana placówka duszpasterska posiadała kapitał o wartości 7000 talarów zdeponowany we wschodniopruskich listach zastawnych, z czego 4250 talarów należało do kapitału fundacji mszalnych. Fundusz budowlany równał się 906 talarów, a do spłaty za plebanię pozostawało jeszcze 1498 talarów. Miejskowa wspólnota katolicka składała ofiary na rzecz miejscowego duszpasterza w ramach *iura stole*, tzw. dziesięciny osobistej i za kartki do spowiedzi św. wielkanocnej. Łącznie opiewały one na 71 talarów. Oprócz tego przekazywano dobrowolne kwoty finansowe na budowę kościoła i plebanii⁶⁰. Z tytułu wynagrodzenia kuratus otrzymywał następujące donacje: z *iura stole* – ok. 31 talarów, z tzw. dziesięciny osobistej – 25 talarów, z kartek do spowiedzi św. wielkanocnej – 15 talarów, z fundacji istniejących przy miłakowskiej placówce duszpasterskiej – 121 talarów 16 srebrnych groszy i 3 fenigi, z fundacji proboszczów Grühla i Kocha – 8 talarów, z fundacji zmarłego kanonika Andreasa Schrötera – 70 talarów, z wcześniej erygowanej fundacji zarządu Towarzystwa św. Wojciecha – 19 talarów 22 srebrne grosze i 6 fenigów, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 100 talarów oraz połowę rocznych ofiar miejscowej wspólnoty (prawdopodobnie kolekty zbieranej w czasie mszy św.), czyli 9 talarów. W sumie roczna pensja miłakowskiego kuratusa wynosiła 399 talarów 8 srebrnych groszy i 9 fenigów. Poza tym korzystał on nieodpłatnie z mieszkania. Katolicki nauczyciel pobierał 130 talarów z rejencji królewieckiej za prowadzone lekcje, 37 talarów 18 srebrnych groszy i 9 fenigów z komitetu diecezjalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku, 38 talarów i 12 srebrnych groszy jako dodatek do pensji od władz miejskich, 20 talarów za pracę w charakterze organisty (donacja z beneficjum biskupa Hattena, wypłacana okresowo przez Warmińską Kapitułę Katedralną) oraz 10 talarów z kasy

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ *Geschichte der kath. Kirche und Gemeinde Liebstadt*, s. 98.

⁵⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsstation Liebstadt (5 II 1872).

⁶⁰ Ibidem.

kościelnej za posługę organisty i kantora. W sumie pobory nauczyciela równały się 236 talarów 1 srebrny grosz i 9 fenigów. Należy zaznaczyć, że nie ponosił on kosztów związanych z wynajmem mieszkania⁶¹.

W 1877 r. kasa kościelna posiadała 300 marek zdeponowanych we wschodniopruskich listach zastawnych. Kapitał fundacji mszalnych stanowił 15 075 marek, a tzw. kapitał fundacji proboszczowskich (czyli fundusz dotacji na rzecz miłakowskiego duszpasterza) – 12 000 marek. Majątek ulokowano we wschodniopruskich listach zastawnych o następującym oprocentowaniu: 15 600 marek na 3,5% w skali roku, 5925 marek na 4% oraz 5550 marek na 4,5%. Odsetki z tego depozytu wynosiły 1098,75 marek⁶². Pensja proboszcza składała się z następujących wpływów: z tzw. dziesięciny osobistej – 75 marek, z kartek do spowiedzi św. wielkanocnej – 45 marek, z *iura stole* – 93 marki, z beneficjów – 430,98 marek, z połowy rocznych ofiar miejscowej wspólnoty – 60 marek oraz z fundacji ulokowanych w listach zastawnych – 443,25 marki. W sumie proboszcz zarabiał 1147,23 marek rocznie. Katolickiemu nauczycielowi przekazywano w tym czasie 967,02 marek, z czego 744 marki otrzymywał z kasy państwowej⁶³.

W 1879 r. kapitał fundacji parafialnych (czyli kapitał kasy kościelnej) wynosił 300 marek ulokowanych we wschodniopruskich listach zastawnych, natomiast proboszczowskich – 12 750 marek we wschodniopruskich listach zastawnych i 750 marek w innych papierach dłużnych⁶⁴. Proboszcz w ramach uposażenia otrzymywał: z fundacji mszalnych – 460,87 marek, z innych fundacji erygowanych przy parafii (prawdopodobnie z tzw. fundacji proboszczowskich) – 510,75 marek, z *iura stole* – 90 marek, z tzw. dziesięciny osobistej – 80 marek, z kartek do spowiedzi św. wielkanocnej – 20 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 150 marek. Roczne dochody proboszcza opiewały zatem na 1311,62 marek. W tym czasie katolicki nauczyciel zarabiał 969,01 marek⁶⁵.

W 1883 r. kapitał fundacji parafialnych opiewał na 300 marek zdeponowanych we wschodniopruskich listach zastawnych, natomiast kapitał fundacji proboszczowskich (czyli fundusz dotacji na rzecz miłakowskiego duszpasterza) – na 13 500 marek, ulokowanych we wschodniopruskich listach zastawnych częściowo na 4%, a częściowo na 3,5% w skali roku⁶⁶. Kuratus miał wówczas

⁶¹ Ibidem.

⁶² Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (4 VI 1877).

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (15 III 1880).

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt (5 IV 1884).

otrzymywać z fundacji mszalnych, tzw. dziesięciny osobistej oraz kartek do spowiedzi św. wielkanocnej – ok. 550 marek, z kasy kościelnej – ok. 600 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 150 marek. Roczna pensja duszpasterza równała się zatem 1300 marek. Nauczyciel katolicki zarabiał 933,01 marki⁶⁷.

W 1888 r. kapitał fundacji parafialnych stanowił 300 marek, zaś proboszczowskich – 14 800 marek zdeponowanych w obligacjach i listach zastawnych. Z fundacji kanonika Schrötera (300 marek) odsetki przeznaczano na cele charytatywne, tj. na zakup modlitewników i książek do nauki dla ubogich dzieci⁶⁸. Zgodnie z założonym planem budżetowym na wynagrodzenie duszpasterza składały się następujące przychody: z fundacji mszalnych – 505,12 marek, z fundacji erygowanych przy parafii – 544 marki, z *iura stole* – 70 marek oraz z funduszy państwowych – 581 marek. W sumie zarabiał on 1700,12 marek rocznie. Nauczyciel otrzymywał w tym czasie 111,75 marek z kapitału miłakowskiej szkoły katolickiej (fundacje zarządzane przez władze diecezjalne), 46 marek za pracę w charakterze organisty, 31,26 marek z donacji miejscowej wspólnoty parafialnej oraz 744 marki z funduszy państwowych⁶⁹.

W 1895 r. kapitał fundacji parafialnych wynosił 300 marek, nieobciążonych fundacji proboszczowskich – 15 570 marek, zaś fundacji mszalnych – 28 905 marek. Zgodnie z planem budżetowym w ramach pensji przekazywano miłakowskiemu duszpasterzowi następujące kwoty: z fundacji mszalnych – 546,65 marek, z innych fundacji erygowanych przy parafii – ok. 545 marek, z *iura stole* – 70 marek, z donacji miejscowej wspólnoty parafialnej – 120 marek oraz z kartek do spowiedzi św. wielkanocnej – 30 marek. W sumie tamtejszy proboszcz zarabiał 1311,65 marek rocznie, nie licząc państwowej zapomogi. Ze swojego wynagrodzenia opłacał jednak pojazd zaprzęgowy (220 marek). W tym czasie pierwszy nauczyciel otrzymywał 1238 marek, natomiast drugi – 795 marek⁷⁰.

W 1902 r. kapitał fundacji parafialnych opiewał na 700 marek, nieobciążonych fundacji proboszczowskich – na 15 570 marek, zaś fundacji mszalnych – na 28 905 marek. Liczba fundacji mszalnych równała się 120. Miasto płaciło za wynajem sal szkolnych 120 marek rocznie. Dochody miłakowskiego duszpasterza składały się z następujących donacji: z fundacji erygowanych przy parafii – 545 marek, z fundacji mszalnych – 522,20 marki, z *iura stole* – 70 marek oraz z obciążenia miejscowej wspólnoty parafialnej – ok. 150 marek. W sumie przekazywano mu 1287,20 marek rocznie (bez państwowej dotacji). Na opłacenie

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht v. J. 1888.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1895.

pojazdu wydawał 220 marek. Pierwszy i drugi nauczyciel zarabiali po 1000 marek (nie wliczając państwowej dotacji z racji wysługi lat)⁷¹.

* * *

Erygowanie i rozwój katolickiej placówki duszpasterskiej w Miłakowie były uzależnione od wydatnej pomocy stowarzyszeń i organizacji wspierających Kościół katolicki w diasporze. Nieocenioną rolę w tym względzie odegrało Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego oraz Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku. Miłakowska wspólnota katolicka mogła z czasem liczyć na zapomogę władz państwowych, które zaaprobowaly prawa parafialne nadane miejscowej kuracji przez biskupa warmińskiego. Przyznanie szkole katolickiej statusu publicznej placówki oświatowej umożliwiało współfinansowanie jej działalności ze środków komunalnych. Dziewiętnastowieczny, neogotycki kościół stał się elementem dziedzictwa kulturowego diecezji warmińskiej, będąc świadectwem troski wiernych o przestrzeń sakralną i miejsce sprawowania sakramentów.

Z DZIEJÓW KATOLICKIEJ PARAFII W MIŁAKOWIE W XIX WIEKU

(STRESZCZENIE)

Proboszcz z Ełdyt Wielkich ks. Heinrich Renkel (Renze) zakupił 5 kwietnia 1852 r. wolnostojący dom w Miłakowie, aby zaadaptować go na cele kultu religijnego. Urządzono w nim oratorium, które poświęcił ełdycki proboszcz ku czci Krzyża Świętego 12 grudnia 1855 r. Od tego czasu księża z Ełdyt Wielkich okazjonalnie sprawowali w nim katolickie nabożeństwa. W związku ze wzrastającą liczbą wiernych w 1864 r. nabyto parcelę pod budowę kościoła. Tegoż roku utworzono w Miłakowie kurację oraz nominowano pierwszego duszpasterza, którym został ks. Augustin Bargel. Jego następcą ustanowiono w 1865 r. ks. Antona Gerigka, który energicznie przystąpił do realizacji inwestycji budowlanej. Kamień węgielny pod nową świątynię położono w 1867 r. Ostatecznie wybudowano kościół salowy w stylu neogotyckim. Uroczystość jego konsekracji ku czci Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Świętego, której przewodniczył biskup Filip Krementz, miała miejsce 4 lipca 1869 r. W 1859 r. erygowano w Miłakowie szkołę katolicką. W czasie kulturkampfu wakował urząd proboszcza w tym mieście. W 1879 r. na obszarze parafii mieszkało 1014 katolików, zaś w 1895 r. – 950. Budowę obiektów kościelnych oraz pensję duszpasterzy i pracowników kościelnych dotowały stowarzyszenia i organizacje katolickie, zwłaszcza Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego i Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku.

⁷¹ Arch. Paderborn, Teczka: Liebstadt, Missionsbericht vom Jahre 1902.

THE HISTORY OF THE CATHOLIC PARISH IN MIŁAKOWO IN THE 19TH CENTURY

(SUMMARY)

The parish priest of Eldyty Wielkie, Heinrich Renkel (Renze), bought a detached house in Miłakowo on 5th April 1852, with an intention of adapting it for religious purposes. An oratory was organised there and dedicated to the Holy Cross by the parish priest of Eldyty on 12th December 1855. Since that time, priests from Eldyty Wielkie occasionally celebrated religious services in it. As a consequence of an increasing number of worshippers, a plot of land was bought in 1864 with an intention of building a church. In the same year, a pastoral institution was created in Miłakowo and the first priest, Augustin Bargel, was appointed. In 1865, Anton Gerigk was appointed as his successor. He launched the implementation of the construction project. The foundation stone of the new temple was laid in 1867. Finally, an aisleless Neogothic church was built. The ceremony of its dedication to the Finding and Exaltation of the Holy Cross, conducted by Bishop Filip Krementz, took place on July 4th 1869. In 1859, a Catholic school was founded in Miłakowo. During the Kulturkampf, the office of a parish priest was vacant in the town. In 1879, 1014 Catholics lived in the parish, and 950 in 1895. The construction of the church buildings and the salaries of the priests and church workers were funded by Catholic associations and organisations, particularly the St. Francis Xavier Society and the St. Boniface and Adalbert Association in Frombork.

AUS DER GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN PFARRGEMEINDE MIŁAKOWO IM 19. JAHRHUNDERT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Pfarrer aus Eldyty Wielkie, Priester Heinrich Renkel (Renze) hat am 5. April 1852 ein freistehendes Haus in Miłakowo erworben, um es zu Zwecken des religiösen Kultes umzugestalten. Darin wurde ein Oratorium eingerichtet, das der Pfarrer von Eldyty am 12. Dezember 1855 zu Ehren des Heiligen Kreuzes geweiht hat. Seither haben die Priester von Eldyty Wielkie dort gelegentlich katholische Messen gehalten. Die steigende Anzahl der Gläubigen veranlasste im Jahr 1864 zum Kauf eines Grundstücks für einen Kirchenbau. Im selben Jahr wurde in Miłakowo eine Seelsorgeeinrichtung gegründet und der erste Seelsorger bestellt, der Priester Augustin Bargel. Zu seinem Nachfolger wurde im Jahr 1865 Priester Anton Gerigk berufen, der energisch mit der Durchführung des Bauvorhabens begonnen hat. Der Grundstein für die neue Kirche wurde im Jahr 1867 gelegt. Letzten Endes wurde eine Saalkirche im neugotischen Stil erbaut. Die Kirchweihfeierlichkeiten zu Ehren der Kreuzfindung und –erhöhung, zelebriert durch den Bischof Filip Krementz, fanden am 4. Juli 1869 statt. Im Jahr 1859 wurde in Miłakowo eine katholische Schule errichtet. Zur Zeit des Kulturkampfes blieb der Pfarrposten in dieser Stadt unbesetzt. Im Jahr 1879 bewohnten die Pfarrgemeinde 1014 Katholiken, im Jahr 1895 hingegen 950 Katholiken. Der Bau von kirchlichen Gebäuden oder die Gehälter der Seelsorger und Kirchenangestellten wurden durch die Stiftungen der katholischen Vereine und Organisationen finanziert, insbesondere durch die Gesellschaft des Hl. Franz Xaver und den Verein des Hl. Bonifatius und Hl. Adalbert in Frombork.

Roman Kordonsky, Ewelina Mączka
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Зарваница – Марийский духовный центр Украинской греко-католической церкви

Słowa kluczowe: pielgrzymka, miejsca odpustowe, Zarwanica, Ukraina, ikony.

Keywords: pilgrimage, place of pilgrimage, Zarwanica, Ukraine, icons.

Schlüsselworte: Pilgerfahrt, Wallfahrtsorte, Zarwanica, Ukraine, Ikonen.

Паломничество как явление религиозной жизни было известно еще с древних времен (Древнего Египта, Греции и Рима). В культурах Ближнего Востока имелись традиционные дни, во время которых оно предпринималось (например, в библейские времена совершались хождения верующих в Иерусалим во время празднования Пасхи). Христианами была принята еврейская традиция. Они совершали хождения к Святой Земле, а затем и к европейским святыням, когда Палестина оказалась во власти мусульман в 638 г. Паломничество к святым местам практиковалось уже в раннем христианстве. В средние века верующими посещались такие места, где имелись фигуры святых или образы, которые считались чудотворными. К ним вели специальные маршруты. В таких местах строили церкви, монастыри и приюты для паломников, где верующие могли получить необходимую им духовную и материальную помощь. На Украине сохранилось множество свидетельств предпринимавшихся паломничеств в различные святыне, особенно в Марийских святынях.

Украинская греко-католическая церковь¹ была благословлена Господом Богом многими святыми местами, в которых происходило явление Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы и святых. Чудотворные явления сопровождались многочисленными исцелениями больных, которые были засвидетельствованы верующими и церковью. Большинство святых мест были признаны паломническими еще в XVII и XVIII вв.²

В данной статье, после представления общих характеристик самых известных мест индульгенции на Украине будет описана практика паломничества к святым местам с точки зрения истории и религии. Третья часть исследования посвящена Марийскому паломническому центру Украинской Греко-католической Церкви –Зарванице (Тернопольская область, Украина). Обзор исторических фактов и паломнической деятельности будет составлять неотъемлемую часть описания. Места паломничества являются огромной ценностью в контексте духовной праведности и для всего церковного сообщества.

„Святые места” Украины являются целью паломничества, молитвы и духовного изъяснения. Внимание авторов статьи уделяется прежде всего местам паломничества греко-католической церкви, ознаменованных чудотворными явлениями, которые были официально признаны церковью и являются для верующих (и не только³) местом духовного исцеления.

1. Характеристика наиболее известных мест паломничества на Украине

Крупнейшими центрами паломничества на Украине является Киев (Святая София, Киево-Печерская лавра) и Почаев (Почаевская лавра).

¹ Украинская греко-католическая церковь (укр. *Українська Греко-Католицька Церква, УГКЦ*) – католическая церковь восточного образца (грекокатолическая), обладающая статусом верховного архиепископата, действующая на Украине и в большинстве стран украинской диаспоры, признающая власть и авторитет папы. Церковь также имеет названия: Униатская церковь или Украинская католическая церковь. Доминирующей религией на Украине является христианство, на которое приходится почти 95% верующих, из них 54,5% – православные, 18,6% – католики. Украинское христианское паломничество известно с XI в. и имело сложный путь развития. Традиция паломничества сохранилась и активно развивается. См.: В. Heydenkorn, *Polityczna działalność metropolity Szeptyckiego*, *Zeszyty Historyczne* 72 (1985), s. 113; P. Pelc, *Położenie prawne Kościoła Grekokatolickiego w Polsce po drugiej wojnie światowej*, Warszawa 1990, s. 19.

² С. Тимо, *Проца до святих місць. Ікона в житті Церкви і християнина*, Львів 2011, с. 54–55.

³ Было зафиксировано много случаев покаяний, возврата к вере в Бога, чудесного исцеления верующих и неверующих (например, покаяние апостола Павла и его деяния после этого события).

Эти христианские святыни имеют приоритетное значение для украинской паломников. Популярными среди верующих являются соборы Михайловский и Владимирский в Киеве и др. Важными религиозными объектами считаются: Святогорский монастырь в Донецкой области, Красногорская Свято-Покровская обитель, Мотронинский и Мгарский монастыри Черкасской области, Спасо-Преображенский собор г. Чернигова, Свято-Борисоглебский женский монастырь в Харьковской области⁴.

В западном регионе Украины к популярным объектам украинского паломничества относятся: Собор Святого Юрия, Успенская церковь, Латинский собор во Львове, Креховский монастырь (недалеко от Львова), Гошевский монастырь (Ивано-Франковская обл.), Зарваница (Тернопольщина) и др. В данном регионе объектами паломничества также являются: Зимненский Святогорский Успенский монастырь, который возвышается на Святых Холмах над р. Луг возле с. Зимнее, Волинская область; Межирицкий Свято-Троицкий монастырь XV–XVII вв. в с. Межирич на Ровенщине; Корецкий Свято-Троицкий монастырь XV–XVII вв. на Ровенщине; Дерманский Свято-Троицкий монастырь-крепость XV–XVII вв. (с. Дермань, Ровенская область); Свято-Успенская Унивская Лавра Студийского устава, расположенная в Межгорье Перемышлянского района (на Львовщине); Лаврский монастырь св. Онуфрия (Старосамборский район Львовской области); Манявский скит – монастырь-крепость (XVII в.), который стал экскурсионно-туристической визиткой Ивано-Франковской области; Пидкаmineцкий монастырь Отцов Студитов (Бродовский район, Львовской области), Подземный монастырь в с. Страдче, (Яворовский район, Львовская область)⁵.

Среди новейших мест массового паломничества известно небольшое поселение возле городка Куликов (Жолковский район Львовской области), а также с. Грушев, где в 1987 г. произошло явление Матери Божией (Дрогобычский район, Львовская область). В с. Заглина недалеко от г. Рава-Русская течет святой источник под названием „Маруся”. Подобный источник имеется также в урочище Вишневец между селами Силец и Езупиль в Ивано-Франковской области, который называют „Духовым Колодцем”.

Среди чудотворных икон, которые привлекают паломников, самыми известными являются: Чудотворная икона Матери Божьей Кристинопольской XVII в. (г. Червоноград) и икона Матери Божьей

⁴ С.П. Кузик, *Географія туризму*, Київ 2011, http://pidruchniki.ws/1584072043738/turizm/geo-grafiya_turizmu_-_kuzik_sp (23.03.2014).

⁵ Ibidem, 6.3 – религиозно-паломнический туризм.

Тартаковской в с. Тартаков (Сокальского района Львовской области); Симбирская Чудотворная икона; Икона Матери Божьей – покровительницы Закарпаття в Мукачевском монастыре; Боронявская Чудотворная икона Божьей Матери в с. Борожево (Хустского района Закарпатской области). Самыми известными местами паломничества в Ивано-Франковской метрополии являются Гошев (укр. *Гошів*), Крылос (укр. *Крилос*), Погоня (укр. *Погоня*) и др.

В советское время, когда Украина была коммунистической страной, большая часть греко-католических церквей не была доступна для верующих, поскольку властями было запрещено проведение религиозных обрядов в церквях⁶.

Множество старинных храмов было разрушено, а те, что сохранились до наших дней, были реконструированы из греко-католических в православные. Позитивным последствием было то, что сохранилось множество ценных религиозных памятников. 1991 г. был переломным как для греко-католической церкви, так и для всей Украины: страна обрела независимость, а религия перешла из подполья и получила статус официальной⁷. В это время происходило возрождение многих религиозных обрядов, в частности паломничества. Следует отметить, что такие места как Зарваница, Унив, Крехов или Гошев стали известны во всем мире как места паломничества греко-католической церкви, которые посещаются верующими разных национальностей.

2. Паломничество к святым местам

Под термином „паломничество” понимается поход человека или группы лиц к местам, которые считаются священными, поскольку они связаны с чудотворными божественными явлениями. Человек отправляется к святым местам с целью поклонения, молитвы и покаяния⁸.

Паломничество является одной из форм набожности (религиозного сознания), которая была известна еще с древних времен. К примеру,

⁶ Греко-католические церкви использовались как зернохранилища и склады, а также как место содержания скота.

⁷ Следует отметить, что при коммунизме Православная церковь функционировала легально, а грекокатолическая церковь по причине признания суверенитета Папского Престола была признана «предательской» по отношению к православию. Массовым преследованиям подвергались верующие и особенно духовенство, а религиозные практики в греко-католической церкви были запрещены.

⁸ J. Ablewicz, *Pielgrzymka jako znak święty*, Ateneum Kapłańskie 393 (1977), s. 58; por. W. Piwowarski, *Łosiere do Gietrzwaldu*, Studia Warmińskie 14 (1977), s. 154.

паломничество в древнем Израиле было обязанностью каждого еврея. Большинство хождений совершалось к святыням, обозначенных самим Богом, или в которых происходило его явление. Одним из самых важных мест паломничества был Иерусалимский храм. Во времена Иисуса каждый еврей отправлялся в путешествие три раза в год на праздники: Песах (Пасха), Шавуот (Пятидесятница) и Суккот (Праздник кущей).

Гора Синай была священным местом для евреев, которое широко упоминалось в Ветхом Завете. Пророку Илие Богом было поручено идти 40 дней и ночей на гору Синай, где он должен был увидеть Бога. Псалмы 119–132 Ветхого Завета (укр. *Степенних*) содержат паломнические песни, которые воспевают восхождение паломников на гору Синай, в Храм Господень, что является символом восхождения душ в Царство Небесное⁹. Во время паломничества набожные евреи читали и пели псалмы, следствием чего стало создание сообщества людей одной веры, которые стремились найти свой путь.

Иисус придал новый смысл еврейской традиции паломничества. Евангелист Лука, описывая пребывание двенадцатилетнего Иисуса в Иерусалиме, указывал на новую цель паломничества, согласно которой храм представляется как дом Отца, то есть как место встречи человека с Богом. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит самарянке, что только истинно верующие будут поклоняться Отцу в духе и истине (Ин. 4, 23). Новый Завет содержит поучение, согласно которому вездесущий Бог *не живет в храмах, построенных людьми* (Деян. 17, 24). Такое радикальное изменение указывает на новую цель хождений верующих, которые должны совершаться не к тем же самым местам, имеющим вековые традиции поклонения, а к Иисусу Христу, который стал целью всех паломничеств.

В самосознании молодой христианской общины на первый план становилась церковь как сообщество учеников Иисуса Христа, где каждый верующий являлся частью Тела Христова и Храма Святого Духа. Присутствие Бога отражалось участием всех крещеных в жизни церкви, но прежде всего – в таинстве Святого Причастия (Евхаристии) и заповеди братской любви¹⁰.

Главная сущность христианства содержится не в его идеях и принципах, а в реальном участии человека в жизни и смерти Иисуса Христа, а затем его последователей: апостолов, мучеников и святых. Святые места и реликвии, почитаемые христианами, связаны с памятью о Иисусе,

⁹ См. ks. W. Borowski, *Psalm. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 387–415.

¹⁰ В Нагорной проповеди Иисус призывал к соблюдению заповеди братской любви.

а также о святых и их жизни на Земле. Это не столько память о прошлом, сколько живая память, лежащая в основе всех литургических практик, таких как индульгенции и паломничества. Память о прошлом постоянно присутствует во время священных событий и их неминуемом „здесь и сейчас” во все времена¹¹.

Практика паломничества существует с незапамятных времен. Этот термин включает в себя покаяние, прощение грехов и молитву. Кроме того, покаяние содержит элемент средневековой практики, когда паломники, возвращавшиеся из Святой Земли приносили в свои дома пальмовые ветви (от лат. *палома*), отсюда – название паломничества.

С конца IV в. паломники отправились к Святой Земле через египетские пустыни. Одним из первых известных мучеников был святой Симеон Столпник. Часто в этих святых местах происходили покаяния (например, Мария Египетская¹², V век), спасения, а также удовлетворения молитвенных просьб. Паломники привозили в свои дома изображения святых мест, реликвий и сувениры (таких как пальмовые листья), и даже элементов тех же реликвий.

Паломничество имеет глубокий духовный смысл. Вся жизнь человека и существование церкви является дорогой в Царство Божье. В Библии и в воспоминаниях набожных христиан образ „дороги” используется достаточно часто (например, Учение Господа народам 12 апостолами – Дидахе). Он символизирует праведный путь человеческой жизни, который должен быть направлен к добру. Также он указывает на поведение и непрерывность жизненного пути, которыми обозначено существование человека в мире. Миссия Иисуса Христа, которая была описана в Евангелии, является непрерывной дорогой к израильским землям: к Иерусалиму, Голгофе и Воскрешению.

Вся жизнь человека отмечена постоянным стремлением в Царство Божье, борьбой с проблемами собственного пути и надеждой возвращения в дом Отца (Ев. от Иоанн. 14, 02). В Божественной Литургии в молитвах отражаются дороги к святым местам – Иерусалиму и Константинополю, которые видны по антифонам и собственно литургии. Центром этого литургического паломничества является алтарь и табернакль (от лат. *Ta-bernaculum* – шатёр, прообраз – Скиния с Ковчегом Завета), которые символизируют Божий алтарь в Царстве Небесном¹³.

¹¹ См. ks. J. Neumann, *Kościół trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2006, s. 187–191.

¹² http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/craughwell_swieci00.html (20.03.2014).

¹³ *Паломницькі місця*, Довідник патріаршого паломницького центру УГКЦ, Видавництво НВФ „Карпати і Атласи”, Київ 2011, с. 158.

Практика паломничества была признана церковью, ею одобрена и рекомендована, благодаря чему человек может совершать молитву и практиковать аскетические ритуалы, которые оживляют память, чувства и переживания верующих, участвующих в них. Следует отметить, что святые места имеют особую атмосферу, в которой можно почувствовать дух людей и событий.

В христианских источниках имеются заверения Иисуса Христа, Девы Марии и святых в том, что они дали особое благословение тем местам, а также в том, что они присутствуют там всегда. Это относится к большим духовным центрам: Израилю, Атосу или Печерской Лавре в Киеве, а также к локальным духовным центрам. Места паломничества отмечены особой намоленной атмосферой, что мотивирует многих верующих совершать паломничества.

Следует отметить, что церковь призывает принять участие в этой практике. Предостерегая верующих от языческого культа, она призывает к почтительному отношению к святым местам, реликвиям, трактованию их как туристических достопримечательностей.

Святой Григорий Нисский обращал внимание на физический аспект паломничества и на его необязательность. Особенно значение имеет вера в вездесущность Бога, в Его присутствие в церкви, Библии, литургии и евхаристии, а поклонение ему должно проявляться в каждом месте через любовь и духовную жизнь, в „духе и истине”. Изначальный внутренний мир христианства сохранился до наших дней. Основой веры церкви является воплощение Иисуса Христа, благодаря которому все вокруг было освящено путем принятия человеческого тела и Воскресения. Такое „повсеместное освящение” не подразумевает разделение мира на „святые” и „не святые” места. Это разделение произошло после первородного греха, совершенного нашими прародителями, поэтому церковь призывает к правильному пониманию священных мест и паломничества¹⁴.

На протяжении веков сформировались фундаментальные принципы, касающиеся паломничества. На практике они позволяют верующим избежать ошибок и помогают проявить истинное христианское отношение к паломничеству. Бог одинаково присутствует в каждом существе (Деян. 17, 27-28), поэтому человек не обязан идти к святым местам, которые находятся на расстоянии в несколько тысяч километров, чтобы встретиться с Ним. Успех встречи определяется прежде всего

¹⁴ Ibidem, с. 159.

искренним желанием верующего к смиренной любви в сочетании с верой, молитвой в тишине и обращением к самому себе¹⁵.

В настоящее время наблюдается технический прогресс, который предоставляет возможность быстрого перемещения с места на место. Благодаря этому паломничество стало популярным и имеет туристический характер, отодвигая духовную составляющую на второй план¹⁶. Руководствуясь неоспоримыми духовными ценностями паломничества, следует помнить о том, что встреча с Богом окажется реальностью, если человек будет каяться и молиться, примет участие в Литургии и Святом Причастии *в духе веры и любви*. В первую очередь человек должен считать Божье Царство святым местом, к которому он будет стремиться с молитвой. Так как Бог в своих действиях является полностью свободным, он дает человеку необходимую милость безвозмездно. Однако не стоит забывать о молитве и о участии в литургии. Человек должен сам этого желать. Бог творит чудеса в ответ на желания чело-веческих сердец. В Ветхом Завете псаломщик пишет: *Ты не радуешься жертве и не хочешь ее, даже если бы я её дал. Боже, моя жертва – кающаяся душа, не презирай, Боже, сердце смиренное и кающееся* (Пс. 51, 18-19). Согласно Евангелию от Матфея, Иисус Христос говорит такие слова: *Из этих камней Бог может воскресить детей Авраамовых* (Мф. 3, 9).

Человек должен остерегаться опасностей, связанных с магией духовных практик. Ошибочное мышление человека характеризуется тем, что он требует или хочет „купить” у Бога благодать или дары. Молитвы, предписания, посты или паломничество на самом деле нужны человеку, а не Богу. Человек таким способом готовится к получению дара от Бога. Эти способы показывают состояние человека и то, готов ли он его принять¹⁷.

Кроме того, целью паломничества, а также всей христианской жизни являются не дары Бога, а сам Бог. Встреча и причастие с Ним являются величайшим даром. Христиане, воспитанные на Слове Божьем понимают то, что Отец сказал старшему сыну в евангельской притче: *Сын мой, ты всегда со мною, и все, что у меня есть, принадлежит тебе* (Лк 15, 31). Такое понимание и осознание Божьей любви и его присутствия открывает в человеке благодать, которые гораздо богаче и больше того, что мы можем себе представить¹⁸.

¹⁵ См. о. С. Кияк, *Апологетика*, Івано-Франківськ 1997, с. 254–266; *Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Poznań 1984, k. 1186–1190.

¹⁶ В. Винниченко, *Відродження нації*, Київ 1990, с. 124–126.

¹⁷ *Відпустові місця*, Київ 2007, с. 111.

¹⁸ Ibidem, с. 113; *рог. Паломницькі місця*, Київ 2011, с. 159.

Паломничество должно быть временем молитвы, в которой человек не должен забывать о любви к ближним. Собираясь в путешествие, человек не должен „убегать” из дома, от семьи и от общества, а также должен иметь друзей и врагов в сердце. Паломничество – это время памяти о Боге и о близких нам людях, молитвы за нас и за весь мир.

Священнослужители предупреждают о чрезмерном увлечении паломничеством, которое может принести вред выполнению наших ежедневных обязанностей, способствовать пренебрежению семьей или чрезмерным тратам времени и денег. Человек, который искренне ищет Божьего присутствия, всегда найдет его в глубине своего сердца. Если он понимает основополагающие принципы христианского паломничества, оно набирает истинную духовную ценность и будет избавлено от крайностей.

Главным местом паломничества для христиан была и остается Святая Земля. Однако, кроме мест, освященных земной жизнью Иисуса Христа, в истории развития христианства появилось много других мест, почитаемых верующими. Это места, связанные с жизнью и деятельностью апостолов (Рим, Эфес, Коринф), а также многочисленные места захоронений мучеников, таких как реликвии святого Димитрия Солунского (Греция) или Святой Варвары Илиопольской (Киев, Украина). К таким местам также относятся монастыри: египетские монастыри, гора Афон, Синай, Лавры на Украине; места поклонений чудотворным иконам: Зарваница, Почаев, Унив, Гошев, Крехов и др. Верующие часто посещают храмы римско-католической церкви – Лурд, Фатима, Междугорье, которые связаны с современными явлениями Богородицы.

Zarwanica – особенно важное место для верующих греко-католической церкви, имеющее богатую и древнюю историю. Это один из двадцати самых известных в мире Марийских духовных центров. Каждый год это место посещают тысячи верующих чтобы поклониться иконе Зарваницкой Божьей Матери.

3. Марийский духовный центр – Zarwanica

Зарваница (укр. *Зарваниця*) – село, расположенное в Тереховлянском районе (укр. *Тереховлянський*) Тернопольской области на Украине. Для христиан всего мира Зарваница известна чудотворной иконой и целительным источником, в окрестностях которого являлась Богоматерь. В настоящее время на этом месте построен Зарваницкий духовный центр

– комплекс церковных сооружений со Святилищем Пресвятой Девы Марии Зарваницкой, который принадлежит Украинской греко-католической церкви.

Согласно легенде, начало Зарваницы связано с появлением чудотворной иконы Пресвятой Богородицы. Место, располагающееся на р. Стрыпа было надежным убежищем для христиан во время нашествия монголо-татарской орды на территорию Киевской Руси. В 1240 г., когда Киев был полностью разрушен, уцелевшие монахи бежали на запад. Легенда гласит, что один из киевских монахов, чудом спасенный во время нашествия, оказался в Галиции на р. Стрыпа. Долгий путь и голод привели к тому, что монах, в надежде на помощь Пресвятой Матери Божией, заснул. Во сне он увидел райский уголок, а в его отражении явилась Дева Мария с двумя ангелами, держащими в руках белые лилии. Проснувшись, монах заметил, что рядом бьет источник, а над ним проявилась ярких цветов икона Пресвятой Девы Марии с младенцем на руках. Поклонившись ей, это место он назвал Зарваницей, поскольку именно здесь монах „впал” (укр. *зарвався*) в сон. Со временем на этом месте он построил часовню и поместил там икону Богородицы¹⁹.

В 1389 г., после битвы с турками на Косовом поле сербские монахи привезли с собой религиозные книги и чудотворные иконы, назвав свой новый дом Сербаницей. Впоследствии оно приобрело название Зарваница²⁰. Из других письменных упоминаний следует, что поселение было с трех сторон окружено р. Стрыпой. Если смотреть на него сверху, кажется, что рекой отломлен кусок земли, на которой располагается село²¹.

Известие о чудотворном источнике быстро разнеслось по окрестным деревням, и верующие начали паломничество к нему. Люди стали считать Зарваницу местом поклонения, где многие паломники видели чудесные явления. Согласно письменным свидетельствам, благодаря чудотворным иконе и источнику, трембловский принц Василько был исцелен. В благодарность за исцеление принц построил церковь в Зарванице, в которую была перенесена икона²². В следующие несколько лет люди стали селиться вокруг церкви. Так было основано поселение Зарваница. Первое упоминание о нем датируется 1458 г. С течением времени оно получило статус села²³.

¹⁹ *Паломницькі місця*, Київ 2011, с. 151.

²⁰ См. о. В. Фірман, *Зарваниця*, Тернопіль 2008, с. 9.

²¹ См. о. А. Мельник, *Зарваниця*, Рогатин 1925, с. 24.

²² М.А. Konopski, *Zarwanica – narodowe sanktuarium Ukrainy*, <http://www.kresy.pl/kresopedia,religie?zobacz/zarwanica—narodowe-sanktuarium-ukrainy> (20.03.2014).

²³ П. Бубній, В. Балух, *Зарваниця*, Тернопіль 2008, с. 12.

В последующие годы в Зарванице был построен замок с оборонительными валами. В 1662-1688 гг. татары и турки неоднократно нападали на деревню, причиняя ей значительный ущерб: жгли дома, хозяйственные постройки, монастырь и церковь. Несмотря на эти события икону удалось сохранить. После завершения турецких войн была построена новая церковь, в которую перенесли икону. В 1740 г. в эту церковь были помещены чудотворная икона с образом распятого Спасителя, который в 1742 г. был коронован митрополитом Анастасием (Шептицким). В 1754 г. деревянная церковь сгорела. Граф А. Мончинский в том же году основал новую кирпичную церковь Святой Троицы, сохранившуюся до наших дней. В последующее время иконы Пресвятой Девы Марии и распятого Спасителя и были перенесены в новый храм. Здание церкви было построено в форме креста с закругленным апсидой и двумя соседними постройками. Фасад церкви украшен барочным шипцом, а стены были укреплены контрфорсами. Крыша выполнена на две стороны, на которой возвышается башня²⁴.

В 1867 г. Папа Пий IX дал разрешение на коронацию иконы и придал храму статус святыни. Это событие способствовало распространению культа Марии, благодаря чему Зарваница стала известным центром паломничества, который стали посещать тысячи верующих.

В 1893 г. бережанские строители²⁵ соорудили часовню в благодарность Божьей Матери, которая защитила город от эпидемии чумы. В 1914–1916 гг. в результате боевых действий был сожжен монастырь вместе с большей частью села, сохранилась только церковь. В 1922 г. при поддержке митрополита Андрея (Шептицкого) был построен монастырь Студитов под покровительством Св. Иоанна Предтечи. Монастырь имел свою водяную мельницу и пекарни. Многократно чудотворную икону посещал митрополит А. Шептицкий, а затем и патриарх Иосиф (Слипый)²⁶.

В 1944 году армией была полностью сожжена деревянная церковь, два года спустя – монастырь, а в 1961 г. была уничтожена часовня. При советской власти чудотворный источник был изолирован колючей проволокой и охранялся, чтобы верующие не имели к нему доступа. Несмотря на усилия советских властей, не удалось полностью искоренить религиозные практики. Богослужения для верующих и паломников

²⁴ Ibidem, с. 14–16.

²⁵ Каждое украинское поселение славилось своими мастерами. Город Бережаны в Западной Украине был известен строителями. См.: Р. Сілецький, *Традиційна будівельна обрядовість українців*, Львів 2011.

²⁶ Великие люди и слуги народа, работали на благо греко-католической церкви.

проходили в лесу или домах местных верующих. Икона Божьей Матери была замурована в стене одного из сельских домов²⁷.

В 1975 г. митрополит Владимир (Стернюк) назначил о. Василия Семенюка настоятелем Зарваницкой церкви, которая была полностью разрушена советскими властями. В этом же году была образована тайная семинария во главе с о. Василием. 23 ноября 1989 г. о. Василий вместе с о. Зеноном Монастырским и о. Яном Якимой впервые за пятьдесят лет отслужили Божественную литургию в церкви. В 1988 г. епископом Павлом (Василиком) проводились праздничные мероприятия, посвященные тысячелетию Крещения Киевской Руси, несмотря на противодействие этому советских властей. В 1991 г. прихожане, местные жители и семинаристы начали восстановление часовни у источника, где были проведены Божественная литургия и крестный ход. В последующие годы был восстановлен монастырь и село. Также был реконструирован дом паломника и большая трапезная. В 2005 г. духовному центру с Собором Богородицы была присуждена Государственная награда в области архитектуры. 22 июля 2000 г. глава УГКЦ кардинал Любомир (Гузар) освятил церковь²⁸.

Исследование чудотворной иконы показало, что она является одним из старейших сохранившихся изображений Богородицы на Украине. Икона датируется XII–XIII вв.²⁹. Следует отметить, что культ Божьей Матери объединяет поляков и украинцев, поскольку верующие обоих народов отправлялись в паломничество к святому месту на праздник Успения Богородицы (28 августа).

3.1. Церковь Пресвятой Троицы и Покров Пресвятой Девы Марии в Зарванице

Храм Пресвятой Троицы был построен в 1754 г. после того, как была сожжена деревянная церковь. Граф Мончинский пожертвовал средства на строительные материалы. При строительстве использовался камень из замка в с. Полисюки (укр. *Полісюки*), который был разрушен татарами. После завершения строительства в церковь были помещены иконы Божьей Матери и Распятого Спасителя. Икона Богородицы была установлена над левым боковым алтарем, а икона с распятием Иисуса Христа – над главным алтарем. Кроме чудотворных икон в церкви

²⁷ *Паломницькі місця*, Київ 2011, с. 151.

²⁸ *Ibidem*, с. 152.

²⁹ В. Гішинський, *Під твою милість прибігаємо, Богородице Діво*, Літературо-краєзнавчий журнал, № 16, Брідщина 2004, с. 19–20.

находился реликварий с мощами мучеников времен раннего христианства. В 1867 г. была коронована чудотворная икона Зарваницкой Божьей Матери. В советское время храм служил зернохранилищем. Иконы были спрятаны в домах местных верующих. Только в 1988 г. Зарваницкая икона Богоматери была официально передана церкви³⁰. В 1990 г. в храме наблюдалось чудотворное явление – мироточение святых мощей.

3.2. Монастырь Пресвятой Троицы в Зарванице

В 1922 г. благодаря усилиям митрополита Андрея (Шептицкого) в Зарванице был построен монастырь Св. Иоанна Предтечи Студицкого Устава³¹. Первым игуменом (укр. *ігумен*) монастыря был Клемент Шептицкий, а настоятелем – о. Никон Цусняк. Монахи-студиты занимались духовным служением для как местных верующих, так и для паломников. Жители сел Сапова и Полисюки были прихожанами этой церкви³².

Монахи, кроме духовного служения также занимались образовательной деятельностью среди жителей сел. При монастыре имелась библиотека, которая была доступна всем заинтересованным читателям. Монастырь имел собственное хозяйство, в которое нанимались на работу сельские жители. У р. Стрыпа была мельница, которая после реконструкции, кроме муки также вырабатывала электричество для монастыря и села. Монахи жертвовали бедным и инвалидам хлеб из собственной пекарни³³.

После присоединения Западной Украины к СССР монастырь был закрыт, а монахи были изгнаны. Во время Второй мировой войны студиты вернулись и восстановили монастырские помещения и церковь. В 1944 г. советская власть полностью разрушила монастырь и церковь. На территории монастыря был образован совхоз. Несмотря на эти события, церковь не прекратила свою деятельность, уйдя в подполье.

³⁰ *Паломницькі місця*, Київ 2011, с. 153.

³¹ В конце XIX в. независимо друг от друга возникли две монашеские общины, члены которых были унитами. В 1901 г. архиепископ Андрей Шептицкий объединил их в монашеский орден, который в 1906 г. принял правила жизни монахов, называемые «Студицким Уставом». Они были разработаны патрищем Студисом (V век, Константинополь), которые были дополнены св. Тодором Студитом (759–826). См. J. Marecki, *Zakony w Polsce*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DZ/marecki/zakony_wstep.html (23.03.2014).

³² См. М. Кузьмович-Головінська, *Зарваниця: листки споминів*, Тернопіль: Джура 2000, 224 с.

³³ См. М. Сагайдак, П. Бубній, *Зарваниця у духовному і художньому слові, спогадах і переказах*, [б. в.], 1993, с. 34–51.

В течение многих лет она функционировала в одном из частных домов в Зарванице. Подземный монастырь действовал до 1986 г. Известными служащими монастыря были: Якуб Нагурник (+1966), Назар Галагус (+1980) и Габриэль (дата смерти не известна). Настоятелем монастыря в то время был о. Платон Будзыньский (+1972), а затем о. Арсен (+1987). Монахи все время хранили икону Божьей Матери. Они часто прятали ее в лохмотьях, чтобы уберечь от КГБ. Некоторые местные жители поступали героически, часто пряча у себя монахов и икону. Среди таких жителей были Павел и Фёкла Деркачув и Юлия Монастырская³⁴.

11 июля 1993 г. недалеко от чудотворного источника, благодаря усилиям о. Себастьяна было освящено место под новый монастырь. Вскоре был построен монастырь Пресвятой Троицы и церковь Рождества Пресвятой Богородицы. Во многих письменных источниках указывается, что архитектором монастыря был Роман Сулык, который также составил проект церкви³⁵. С 23 июня 2009 г. в монастыре находятся мощи Пратулинских мучеников³⁶.

Заклучение

Понятия чуда и чудесного подразумевают невообразимые, непостижимые для человеческого разума действия сверхъестественных сил, которые влияют на воображение, сознание и подсознание человека. Любые размышления о чудесах были и до сих пор являются составной частью религии, а также частью традиционных народных верований. В украинском фольклоре вера в чудеса присутствует с древнейших времен, эхо которых отражается в христианстве до наших дней³⁷.

Зарваница – небольшое село, которое не всегда указано на картах, хотя оно ежегодно посещается почти миллионом паломников. Кроме

³⁴ Паломницькі місця, Київ 2011, с. 155.

³⁵ о. В. Фірман, *Зарваниця*, Тернопіль 2008, с. 48–60.

³⁶ Пратулинские мученики – 13 греко-католических монахов, которые в 1874 г. были расстреляны царскими войсками за отказ сдачи им храма. См. T. Krawczak, *Likwidacja Unii w Królestwie Polskim. Wydarzenia w Drelowie i Pratulinie w styczniu 1874. Uwłaszczenie – próby pozyskania chłopów przez cara*, w: J. Skowronek, U. Głowacka-Maksymiuk (red.), *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, t. 1, Siedlce 1996, s. 9–79; <http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/swieci/xix-wiek/historia-meczennikow-pratulinskih.html> (20.03.2014).

³⁷ См. В. Дяків, *Фольклор чудес у підрадянській Україні 1920-х років*, Львів 2008, с. 14–52; В. Юзвенко, *Фантастичні казки в системі жанрів фольклору*, Київ 1975, с. 76–82; Л. Дунаєвська, *Українська народна казка*, Київ 1987, с. 127; *Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року*, Київ 1965, с. 47–48.

того, все больше и больше поляков посещают это святое место. В будущем, возможно, будет установлена часовня во имя украинско-польского примирения. Подобная святыня имеется в Лагевниках (Польша). Такая инициатива будет способствовать заживлению многих ран, причиненных друг другу за время общей истории.

Зарваница является местом, в котором „правду” можно увидеть с нескольких сторон. Это касается истории украинского народа, истории материальной культуры, искусства и прежде всего – истории религии и духовности. Паломники, приезжающие к этому святому месту могут почувствовать его многовековую историю и присутствие Бога. Это то место, где происходит встреча тысяч христиан восточного обряда. Здесь проводятся богослужения, крестные ходы, Литургии и пастырская деятельность. Было зафиксировано множество фактов чудотворного исцеления людей и их покаяния. Поскольку тысячи паломников прибывают сюда, чтобы поклониться иконе Зарваницкой Божьей Матери, был создан туристический центр, который включает в себя отели, общежития, арендуемое жилье, столовую, а по обеим сторонам улицы широко развита торговля. Там есть возможность приобрести различные религиозные сувениры: иконы, четки, книги, свечи, кресты, а также сладости и напитки. Для некоторых святыни являются местом ведения бизнеса, для других – духовное место, куда приезжают, чтобы пережить встречу с Богом и просить Пресвятую Деву Марию о благословении.

Понимания чуда с точки зрения фольклора в Западной Украине важно не только в историческом и культурном контексте, но с точки зрения взаимоотношений традиции и религии. Исследователи, изучающие эти места, имеют возможность представить национальные ценности на фоне духовно-религиозной проблематики как в древности, так и в наше время.

ZARWANICA – MARYJNE CENTRUM ODPUSTOWE W KOŚCIELE GRECKOKATOLICKIM NA UKRAINIE

(STRESZCZENIE)

W artykule podjęto próbę przedstawienia fenomenu Zarwanicy (Ukraina) jako miejsca świętego, które jest ważnym ośrodkiem kultu maryjnego w Kościele greckokatolickim. Należy zwrócić uwagę, że miejsca odpustowe stanowią ogromną wartość duchową w ramach pobożności ludowej oraz całej wspólnoty kościelnej. Wierni pielgrzymują do tych miejsc, modlą się, a także mają czas na refleksję duchową. W pierwszej części pracy omówiono najbardziej znane miejsca odpustowe na

Ukrainie. W drugiej części przedstawiono terminologię oraz historię pielgrzymowania, uwzględniając również jego wymiar teologiczny. W trzeciej części scharakteryzowano Zarwanicę w ujęciu historyczno-religijnym. Celem artykułu jest przedstawienie Zarwanicy jako miejsca, w którym „prawda” jest spojeniem wielu płaszczyzn, czyli: historii narodu ukraińskiego, dziejów kultury duchowej i materialnej, sztuki, a nade wszystko historii wiary, religii oraz duchowości. Pielgrzymi przybywający do tego świętego miejsca mogą odczuć wielowiekową historię oraz obecność Bożą. W Zarwanicy spotykają się tysiące chrześcijan obrządku wschodniego i nie tylko. Autorzy wyrażają nadzieję, że niniejszy artykuł przyczyni się do upowszechnienia tego miejsca odpustowego należącego do Kościoła grekokatolickiego, które naznaczone zostało cudownymi zjawiskami, uznanymi oficjalnie przez Kościół, a wierni znajdują tam duchowe wzbogacenie.

ZARWANICA – MISSIONARY MARIAN PILGRIMAGE CENTER IN THE GREEK-ORTHODOX CHURCH IN UKRAINE

(SUMMARY)

In the article an attempt was undertaken to present the phenomenon of Zarwanica (Ukraine) as a holy place, which is a very important Marian veneration center in the Greek-Orthodox Church. Attention should be paid to the fact that pilgrimage centers constitute a huge spiritual value within folk piety and the whole church community. The typical background for the folk piety is the existence of such a holy place which is the basis for the pilgrimage movement, prayer and spiritual reflection. In the first part of the thesis we get informed of the best known places like that in Ukraine. In the second part, the terminology and the history of pilgrimages, including their theological aspect is provided. In the third, Zarwanica is described in its historical and religious setting. The aim of the article is to present Zarwanica as a place, in which “the truth” is the focal point of several levels: the history of the Ukrainian nation, history of spiritual and material culture, art, and above all history of faith, religion, and spirituality. Pilgrims arriving at this holy place can feel the centuries-old history and God’s presence. Zarwanica is the meeting place of thousand of Christians representing the Eastern rite, yet not only them. Publishing the knowledge of Zarwanica aims at making this place popular with Orthodox Church believers, also because of miracles that have happened here, which are officially recognized by the Church, and where people can experience spiritual enrichment.

ZARWANICA – MARIENZENTRUM IN DER GRIECHISCH-ORTHODOXEN KIRCHE IN DER UKRAINE

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dem Artikel wurde versucht, das Phänomen Zarwanica (Ukraine) als eine heilige Stätte, die ein wichtiges Zentrum der Marienverehrung in der griechisch-orthodoxen Kirche ist, darzustellen. Man muss in Betracht ziehen, dass die Wallfahrtsorte einen großen spirituellen Wert im Rahmen der Volksfrömmigkeit und der ganzen Kirchengemeinschaft ausmachen. Die Basis, welche für die Gläubigen die heilige Stätte sicher ist, gibt ihnen auch den Grund für ihr Pilgern, Gebet und spirituelle Besinnung. Im ersten Teil lesen wir über die bekanntesten Wallfahrtsorte in der Ukraine. Im zweiten Teil des Artikels wird die Terminologie geliefert, sowie die Pilgerfahrtengeschichte in ihrem theologischen Aspekt. Im dritten Teil wird Zarwanica selbst auf dem historisch-religiösen Hintergrund charakterisiert. Das Ziel des Artikels ist es, Zarwanica als Ort darzustellen, wo „die Wahrheit“ viele

Ebenen verbindet, solche wie die Geschichte des ukrainischen Volkes, die Geschichte der spirituellen und materiellen Kultur, der Kunst und vor allem die Geschichte des Glaubens, der Religion und der Spiritualität. Die Pilger, die hierher kommen, spüren die mehrere Jahrhunderte alte Geschichte und die Anwesenheit Gottes. Zarwanica ist ein Ort, wo tausende Christen nicht nur des östlichen Ritus zusammenkommen. Die Präsentation der mit Zarwanica zusammenhängenden Thematik soll dazu führen, diesen Ort, der zur griechisch-orthodoxen Kirche gehört, beliebt zu machen, und zwar auch deshalb, weil er mit wunderbaren Erscheinungen gekennzeichnet ist, die von der Kirche anerkannt worden sind und ein Ort ist, an dem man spirituell bereichert werden kann.

Maria Piechocka-Kłos
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Opis śmierci Juliana Apostaty w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich (IV–V w.)

Słowa kluczowe: Julian Apostata, historia starożytna, cesarstwo rzymskie, śmierć, pogaństwo, chrześcijaństwo.

Keywords: Julian the Apostate, ancient history, Roman Empire, death, paganism, Christianity.

Schlüsselworte: Julian der Apostat, Geschichte des Altertums, Römisches Kaiserreich, Tod, Heidentum, Christentum.

Postać Flawiusza Klaudiusza Juliana¹ (*Flavius Claudius Iulianus*, 361–363), przez późniejszych pisarzy chrześcijańskich ogłoszonego Apostatą, w IV w. była uważana za uosobienie starej religii rzymskiej. Bez wątpienia odegrał znaczną rolę w historii cesarstwa rzymskiego. Z pewnością jako człowiek bardzo dobrze wykształcony odcisnął piętno na życiu umysłowym ówczesnej epoki². Dowodem jego erudycji i dbałości o dobro publiczne są liczne pisma jego autorstwa, które zachowały się do naszych czasów³.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Maria Piechocka-Kłos, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, mayphi@wp.pl.

¹ Julian Apostata był młodszym synem Juliusza Konstancjusza, przyrodniego brata Konstantyna Wielkiego. Zanim zasiadł na cesarskim tronie, otrzymał staranne wykształcenie w zakresie kultury antycznej. Poznał również założenia nowej religii, jaką było chrześcijaństwo. Jednak pod wpływem teurgów neoplatoników zainteresował się pogaństwem, które ostatecznie uznał za religię osobistą. Zob. M. Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Olsztyn 2010, s. 56; zob. także L. Bielas, *Apostazja cesarza Juliana w świadectwach antycznych pisarzy i w nowożytnej historii*, Kraków 2002, s. 31–55.

² A. Pająkowska, *Wstęp*, w: Julian Apostata, *List do filozofa Temistiosa*, przekł. A. Pająkowska, Poznań 2011, s. 7.

³ Zestawienie obszernej bibliografii Juliana Apostaty oraz poświęconej cesarzowi literatury zostało zamieszczone w A. Pająkowska, *Wstęp*, w: Julian Apostata, *Misopogon, czyli Nieprzyjaciel brody*, przekł. A. Pająkowska, Poznań 2009, s. 7–9.

Zafascynowany kulturą helleńską, początkowo ukrywał fakt oddawania czci bogom pogańskim. Jawnie nie głosił również swoich poglądów religijnych, utrzymując je w tajemnicy. Upublicznił je dopiero w chwili skupienia władzy cesarskiej w swoim ręku, po śmierci Konstancjusza⁴. Należy uznać, że władca ten, podejmując starania względem odrodzenia religii pogańskiej, wraz z jej kultem stworzył zupełnie nowy twór religijny, który można nazwać „Kościołem pogańskim”⁵. Julian marzył o przywróceniu wiary w starych rzymskich bogów na terenie całego Imperium Romanum. Jednakże zdaniem cesarza, starorzymśka religia wraz z całym jej kultem powinna być całkowicie zreformowana⁶. Interesujący wydaje się fakt, że Julian pragnął powrotu dawnego porządku w sprawach religijnych. Jednakże w wyniku swoich działań stworzył niejako zupełnie nową religię, której ideały wydają się bliższe chrześcijaństwu z punktu widzenia mentalności i tradycji niż pogaństwu⁷.

Julian uważany za uosobienie starej religii rzymskiej nie został od razu w jawny sposób gorliwym piewcą powrotu do pogaństwa. Cesarz zdawał sobie sprawę z szybkiego rozwoju Kościoła oraz swobód, jakimi cieszyło się chrześcijaństwo w IV w. na terenie Imperium Romanum⁸. Pomimo to wierzył, że dzięki przywróceniu pogaństwa uratuje państwo⁹. To dowodzi, że powrót do starej religii politeistycznej nie był podyktowany jedynie względami osobistymi, ale miał podłoże polityczne. Bez wątpienia jednak jego niechęć do chrześcijaństwa miała charakter osobisty. Apostata z pewnością nienawidził wszystkich chrześcijan¹⁰, zaś nade wszystko Konstancjusza, którego obwiniał za śmierć ojca i braci¹¹.

⁴ Zgodnie z wolą cesarza po objęciu przez niego władzy, poganie mogli publicznie sprawować kult już od jesieni 361 r. Ponadto Julian nakazał ponowne otwarcie wcześniej zamkniętych świątyń, a także przywrócił stare obrzędy. Rozporządzenia regulujące te kwestie zostały wydane na przełomie 361–362. M. Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, s. 56.

⁵ Ibidem, s. 58.

⁶ H. Mattingly, *The Later Paganism*, Harvard Theological Review 35 (1942), s. 178–179; Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999; H. Raeder, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, Darmstadt 1978, s. 206–221.

⁷ Potwierdza to choćby wyobrażenie Juliana na temat pogańskiego kapłana, który jego zdaniem powinien prowadzić bardzo surowy i cnotliwy tryb życia. Cesarz właśnie taki tryb życia prowadził. M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, s. 443.

⁸ M. Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, s. 56.

⁹ Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przekł. G. Pianko, Warszawa 1960, s. 261; N.H. Baynes, *The Early Life of Julian the Apostate*, Journal of Hellenic Studies 45 (1925), s. 251–254; Ch. Lacombrade, *Kaiser Julian und die römische Tradition*, Darmstadt 1978, s. 285–297.

¹⁰ W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980, s. 116–118, 150–157.

¹¹ Tak twierdzi Sokrates: „Bo gdzie tylko obciążano w jakiś sposób pamięć Konstancjusza, bardzo chętnie spełniał (Julian) prośby chrześcijan. Ale tam, gdzie ten motyw nie wchodził w grę jawnie okazywał wszystkim osobistą odrazę, z jaką odnosił się do chrześcijan w ogóle”. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, III, 11, 2, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 296.

Pomimo niechęci do chrześcijan, Julian początkowo nie zdecydował się na otwarte ich prześladowania. Oficjalnie głosił zasady tolerancji religijnej¹². Jednak z pewnością owe zasady były mu obce. Julian wiedział, że musi się liczyć z ich siłą i wpływami. Stopniowo zatem starał się umniejszać rolę Kościoła w państwie¹³.

Julian planował radykalnie zmienić politykę państwa wobec wyznawców nowej religii po powrocie z wojny z Persami. Zapowiadał prześladowania wobec chrześcijan. Z wyprawy jednak nie wrócił¹⁴. Zamiast szybkiego zwycięstwa udziałem cesarza i jego armii stał się, jak pisze R. Browning, pozbawiony nadziei pochód po bezdrożach perskiego państwa¹⁵.

Julian zginął 26 czerwca 363 r. W chwili śmierci miał skończone 32 lata¹⁶. W ostatniej chwili życia, jak głosi legenda, zwracając się ku niebu, Julian miał wykrzyknąć słowa „Galilejczyku, zwyciężyłeś!”. W rzeczywistości cesarz w chwili śmierci prawdopodobnie wyraził swoją przegraną słowami „Heliosie opuściłeś mnie”¹⁷.

Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim przedstawienie opisu śmierci Juliana Apostaty na podstawie wybranych źródeł, pochodzących głównie z IV i V w. To zagadnienie historii antycznej, nawet w czasach współczesnych wzbudza wiele emocji, gdyż obiektywne i bezstronne przeanalizowanie tej kwestii przysparza trudności, ponieważ źródła starożytne traktujące tę problematykę należy uznać za niewystarczające.

Opis śmierci Odstępcy zostanie przedstawiony w oparciu o materiał źródłowy z punktu widzenia chrześcijańskiego i pogańskiego. Wiodącymi zaś wątkami będą okoliczności śmierci cesarza oraz próba ustalenia jego zabójcy. Nale-

¹² Szerzej na temat: M. Di Maio, *The Emperor Julian« s Edicts of Religious Toleration*, *Ancient World* 20 (1989), s. 99–109.

¹³ W 363 r. cesarz pod wpływem neoplatonczyków zaskoczył wyznawców Chrystusa swoim rozporządzeniem w sprawie pogrzebów, zabraniając urządzania wszelkiego rodzaju uroczystości pogrzebowych w czasie dnia. Tego rodzaju rozporządzenia wywoływały zamęt w powszechnie przyjętych normach obyczajowych. Ponadto, w ramach represji wobec nowej rzymskiej religii i jej wyznawców cesarz nakazał zamknąć okazałe kościoły w Antiochii zbudowany przez Konstancjusza. Należy uznać, że działa te były rodzajem odwetu za zniszczoną świątynię Apollina w Dafne w pobliżu Antiochii. Owo miejsce pogańskiego kultu spłonęło w niewyjaśnionych okolicznościach. M. Piechocka-Kłós, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, s. 57; zob. także Sz. Olszaniec, *Problem świątyni Apolla w Dafne jako przykład konfliktu religijnego w czasach Juliana*, *Meander* (1995), z. 7/8, s. 325–333.

¹⁴ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, III, 21, s. 310–312; Sozomen, *Historia Kościoła*, VI, 2, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 354–358; Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, XXV, 3, tłum. I. Lewandowski, t. 1, Warszawa 2002, s. 517–522.

¹⁵ R. Browning, *The Emperor Julian*, Berkeley-Los Angeles 1978, s. 187–219.

¹⁶ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, III, 21, s. 311.

¹⁷ Libanios, *Mowa na cześć Juliana*, 274, przekł. L. Małunowiczówna, w: Libanios, *Wybór mów*, Wrocław 1953, s. 180, przyp. 196.

ży jednocześnie pamiętać, że na temat panowania, a nawet samej śmierci Juliana Apostaty powstało już wiele opracowań. Jednakże zestawienie źródeł pogańskich i chrześcijańskich stanowi pewnego rodzaju *novum* w tym zakresie i z pewnością uzupełni istniejące już badania.

Najważniejszymi źródłami z tego okresu, wybranymi przez autorkę, do poznania tego zagadnienia są: *Mowa na cześć Juliana*¹⁸ i *Mowa w obronie świętyń*¹⁹ autorstwa Libaniosa z Antiochii (314–395), *Dzieje rzymskie* Ammiana Marcellinusa (ok. 330 – po 392), *Historia Kościoła* Sokratesa Scholastyka (ok. 380 – ok. 450), *Historia Kościoła* Sozomena (ok. 400 – ok. 450) oraz *Historia Armenii* Faustusa z Bizancjum (IV/V w.)²⁰.

W tych właśnie pismach na temat śmierci Juliana prawdziwe informacje przeplatają się z krążącymi legendami, bowiem nagła śmierć cesarza podczas jego kampanii perskiej z rąk nieznanymi sprawców z pewnością sprzyjała spekulacjom oraz tworzeniu się na ten temat opowieści.

Wymienione dokumenty, niestety, nie są poświęcone w całości lub w znacznej części badanej kwestii. Informacje na ten temat znajdujemy jedynie w ich fragmentach. Jednak analiza tych materiałów źródłowych pozwala wysunąć ciekawe wnioski, które w oparciu o literaturę przedmiotu mogą rzucić nowe światło na badane zagadnienie.

Śmierć Juliana Apostaty ostatecznie pogrzebała nadzieję na odnowienie i przywrócenie w granicach Imperium Romanum wiary w starych rzymskich bogów²¹. Ponadto nagła śmierć cesarza – przede wszystkim w przekonaniu chrześcijan – była karą, jaka dotknęła Juliana za odstępstwo od nowej monoteistycznej religii. Zwłaszcza w kręgach chrześcijańskich pojawiały się głosy, że Apostata poniósł śmierć za grzechy, jakich się dopuścił. Zatem zarówno źródła chrześcijańskie, jak i pogańskie dostarczają informacji, z których można wnioskować, że śmiertelny cios, jaki dosięgł cesarza nie został zadany „ludzka ręką”²². Wydaje się, że podobnego zdania byli także niektórzy poganie, choć z pewnością nie traktowali tego w kategoriach kary za przestępstwa religijne, w tak bezpośredni sposób, jak wyznawcy Chrystusa.

Libaniosz w *Mowie w obronie świętyń* w kontekście śmierci Juliana pisze o zdradzie. We fragmencie sławiącym cesarza czytamy, że Julian „[...] który przejął władzę po swym poprzedniku, a obaliłby władzę Persów, gdyby zdrada

¹⁸ Ibidem, s. 88–190.

¹⁹ Libanios, *Mowa w obronie świętyń*, przekł. L. Małunowiczówna, w: Libanios, *Wybór mów*, Wrocław 1953, s. 227–253.

²⁰ M. Lauer (red.), *Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens*, Köln 1879.

²¹ N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, *Journal of Roman Studies* 27 (1937), s. 22; zob. także T. Szeląg, *Kampanie galijskie Juliana Apostaty. Argentoratum 357*, Zabrze 2007, s. 179–182.

²² Ibidem.

nie przeszkodziła mu w skutecznieniu zamysłów. Wielki jest jednakże i po śmierci. Bo zginął na skutek zdrady, jak Achilles²³, i jak Achillesa sławią go za czyny dokonane przed śmiercią²⁴. W kolejnym fragmencie *Mowy w obronie świętyń* czytamy, że sława, jaką cieszył się cesarz, jest dziełem bogów „[...] którym oddał świątynie, przywrócił cześć, święte obwody, ołtarze i krew ofiar. Gdy od bogów się dowiedział, że po upokorzeniu dumy Persów zaraz umrze, za cenę własnego życia kupił sławę, zdobywając wiele miast, pustosząc niejedną okolicę, nauczywszy uciekać tych, co dotychczas ścigali [...] Powitał tedy radośnie otrzymaną ranę i spoglądał na nią z dumą, sam nie uronił łzy, tym którzy płakali, czynił wyrzuty [...]”²⁵.

W przedstawionych tu fragmentach mowy odnajdujemy godne uwagi wątki. Tak więc z jednej strony Julian, będąc ulubieńcem pogańskich bogów, mógł ponieść śmierć za cenę sławy. Z drugiej jednak strony, Libaniusz sugeruje zdradę, nie podaje jednak imienia „ludzkiego” zabójcy. Nie rzuca także konkretnych oskarżeń. Bez wątpienia jednak w kręgach pogańskich mówiono, że śmiertelną ranę Julianowi zdradziecko zadał jakiś nieznaną chrześcijański żołnierz. Tego samego zdania wydaje się być także Libaniusz. Choć w *Mowie w obronie świętyń* autor nic o tym nie wspomina, jednak taką sugestią znajdujemy w innym jego autorstwa tekście, tj. w *Mowie na cześć Juliana*. Libaniusz również i w tym piśmie nie wskazuje po imieniu konkretnego zabójcy pisząc „kto był zabójcą, niejeden pragnie usłyszeć. Imienia nie znam”²⁶.

Julian poniósł śmierć w czasie wojny z Persami w bitwie pod Ktezyfontem²⁷. Zatem zupełnie naturalne wydawać by się mogło, że zginął z ręki nieprzyjaciela. Libaniusz jednak wyraźnie temu zaprzecza: „[...] nie wróg go zabił, wyraźnym tego dowodem jest, że żaden nieprzyjaciel nie otrzymał nagrody za zadaną ranę. Przecież król perski wzywał przez heroldów zabójcę dla odznaczenia go, a kto by się zgłosił miał otrzymać wielką nagrodę, ale nikt, nawet z żądzy odznaczenia, nie zdobył się na taką przechwałkę”²⁸. W kolejnym fragmencie autor na ten temat pisze: „I wielka należy się wdzięczność wrogom, że nie przyswoili sobie sławy czynu, którego nie dokonali, ale pozwolili nam szukać wśród siebie samych zabójcy”²⁹.

²³ W mitologii Achilles zginął na skutek ugodzenia strzałą Parysa.

²⁴ Libanios, *Mowa w obronie świętyń*, 40, s. 245–246.

²⁵ Ibidem, 41, s. 246.

²⁶ Libanios, *Mowa na cześć Juliana*, 274, s. 180.

²⁷ Ktezyfont, starożytna perska stolica, położona na północno-wschodnim brzegu Tygrysu, na przeciw Seleucji. Miasto w swojej historii było kilkakrotnie zdobywane przez rzymską armię. Julian prowadził oblężenie Ktezyfontu (363 r.) po odniesionym zwycięstwie nad broniącymi przeprawę przez rzekę Presami. Obecnie ruiny 30 km na południowy wschód od Bagdadu.

²⁸ Libanios, *Mowa na cześć Juliana*, 274, s. 180.

²⁹ Ibidem, 275, s. 180.

W dalszej części tej mowy Libaniusz rzuca cień podejrzeń właśnie na chrześcijan. Dowodzi tego fragment mowy, gdzie czytamy, że prawdopodobnie zabójcami cesarza byli „ci, dla których jego życie nie przedstawiało korzyści [...] ludzie nie żyjący podług praw – z dawna czyhali na jego życie, i wtedy, kiedy mieli po temu możliwość, urzeczywistnili swoje zamysły. Zmuszała ich do tego zarówno niegodziwość, która za jego panowania nie mogła się przejawić swobodnie, jak przede wszystkim cześć oddawana bogom, przeciwna ich własnemu dążeniom”³⁰.

Opis okoliczności śmierci i ostatnich chwil życia cesarza Libaniusz zamieścił w *Mowie na cześć Juliana*: „[...] rozeszła się w pewnym miejscu kolumna wojska [...] zerwał się też nagle gwałtowny wicher, który podniósł tumany kurzu i zgromadził chmury, co dopomogło tym, którzy się nosili ze złymi zamiarami. A cesarz, żeby połączyć rozerwaną kolumnę, pędził z jednym tylko sługą; tymczasem włócznia przez jeźdźcę rzucona w niego, nie zasłoniętego zbroją [...] prześzyła ramię i utkwiała w boku. Runął na ziemię waleczny mąż. [...] Kiedy lekarze oznajmili, że nie ma ratunku [...] do wojska dotarła wiadomość o śmierci [...]”³¹.

Z kolei Ammianus Marcellinus na temat śmierci Juliana pisze: „[...] doniesiono cesarzowi, że nagle od tyłu nieprzyjaciół zaatakował strażę zamykającą pochód. Julian, wówczas jeszcze bez zbroi, znajdował się na przedzie, aby obserwować, jaka tam panuje sytuacja. Poruszony do żywego tą druzgocącą wiadomością, nie myśląc o przywdzianiu zbroi, wśród zamieszania chwycił jedynie tarczę i popędził na pomoc tylnej straży. [...] nagle – włócznia, nie wiadomo skąd rzucona, drasnęła skórę na ramieniu cesarza, przebiła żebra i głęboko utkwiała w wątrobie. [...] Spadł z konia, a obecni przy nim szybko podbiegli i zanieśli do obozu, gdzie został otoczony opieką lekarską. [...] Wycieńczał go upływ krwi, leżał więc nieruchomo. Kiedy na pytanie o nazwę miejscowości, gdzie upadł z konia, uzyskał odpowiedź, że jest to Frygia, stracił nadzieję na zachowanie życia. Słyszał bowiem kiedyś przepowiednię, że tutaj znajdzie wyznaczoną losom śmierć”³².

Tak więc opis śmierci cesarza przedstawiony przez Ammianusa Marcellinusa nie zawiera właściwie, poza ogólnym stwierdzeniem, że Julian został śmiertelnie ugodzony włócznią w trakcie walki z Persami, żadnych szczegółowych informacji na temat jego zabójcy.

Kolejnym ciekawym źródłem do poznania epoki, w której ginął bezpowrotnie świat antyczny, ustępując miejsca rodzącej się chrześcijańskiej cywilizacji, jest *Historia Kościoła* autorstwa Sokratesa Scholastyka. Na temat okoliczności

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, 268–270, s. 178.

³² Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, XXV, 3, 2–9, s. 517–519.

śmierci Juliana u tego historyka czytamy, że „Cesarz siedząc na koniu, objeżdżał swe szyki i dodawał ducha walczącym; bez pancerza i broni, całą ufność pokładał w nadziei, że szczęście go nie zawiedzie. Tymczasem nie wiadomo skąd ugodził go pocisk i przebiwszy mu ramię utkwiał między żebrami. Na skutek tej rany cesarz zakończył życie [...]”³³. Sokrates Scholastyk również nie podaje imienia zabójcy cesarza, twierdząc, że „[...] zabójca pozostaje nieznan”³⁴.

W dalszym fragmencie historyk snuje domysły na temat zabójcy Juliana, przytacza krążące na ten temat pogłoski. Relacjonuje, że zdaniem jednych zabójcą Apostaty był zbiegły Pers, według innych śmiertelną ranę cesarz mógł otrzymać z rąk żołnierza z własnych szeregów³⁵.

Szczególnie ciekawy wydaje się jednak wątek, w którym Sokrates Scholastyk pisze, że według Kallistosa, należącego w 363 r. do elitarnej grupy żołnierzy (*domestici*), będących na służbie cesarza do wykonywania zadań specjalnych, stanowiących przyboczną gwardię władcy, Julian „[...] zmarł ugodzony śmiertelnie przez demona”³⁶. W kolejnym fragmencie czytamy, że zdaniem historyka, Kallistos – jako autor opisującej wojnę z Persami epopei ułożonej na cześć Juliana – miał prawo wymyślić historię na temat zabójcy cesarza³⁷. Dalej jednak historyk sugeruje, że opis Kallistosa niekoniecznie należy traktować tylko i wyłącznie jako fikcję literacką, a spróbować rozważyć go w kategoriach kary. Bowiem zdaniem Sokratesa „wielu [...] dosięgły erynie i zabrały z tego świata. Zresztą [...] każdy mógł spostrzec, że ten człowiek przez swą odwagę i zapał narażał się na ciągłe niebezpieczeństwo; zamięłowania literackie obudziły w nim próżność i nadmierne ambicje, a upozorowana łaskawość narażała go na wżgardę”³⁸.

Z kolei Sozomen opis śmierci Juliana rozpoczyna od przedstawienia stanowiska Libaniasza sugerującego, że zabójcą cesarza mógł być chrześcijanin³⁹. Historyk nie tylko nie neguje tego przypuszczenia, ale uważa je za wysoce prawdopodobne. Sozomen wyraźnie podkreślił, że jeśli rzeczywiście zabójcą cesarza okazałby się jakiś wyznawca Chrystusa, będąc tyranobójcą stałby się „[...] bohaterem dla sprawy Boga i wiary, której był wyznawcą”⁴⁰, więc nie należałoby go za ten czyn potępiać i karać. Niestety, historyk na temat sprawcy zabójstwa, jak sam przyznaje, nie potrafi podać żadnych bliższych szczegółów⁴¹.

³³ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, III, 21, s. 311.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, III, 21, s. 312.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Sozomen, *Historia Kościoła*, VI, 2, s. 354.

⁴⁰ Ibidem, VI, 2, s. 355.

⁴¹ Ibidem.

Jednak powołując się na swoich rozmówców, historyk przekazuje, że „[...] Julian zginął za sprawą gniewu Bożego”⁴².

W przekonaniu chrześcijan, Juliana będącego prześladowcą Kościoła usunęli święci, wypełniając wolę niebios⁴³. Tak więc u Sozomena znajdujemy opis widzenia mającego związek ze śmiercią cesarza. Było ono doświadczeniem jednego z przyjaciół cesarza, prawdopodobnie samego antiocheńskiego sofistę Libaniasza. U historyka na ten temat czytamy: „I tak, zdążając do cesarza, który przebywał już na terytorium perskim, przyjaciel ów zatrzymał się podobno w jakiejś miejscowości [...], a nie mając gdzie na noc skłonić głowy, ułożył się do snu w miejscowym kościele; i zobaczył, we śnie czy na jawie, wielu z apostołów i proroków, jak zebrani razem, użalali się nad zniewagą, wyrządzoną Kościołowi przez władcę, i naradzali się między sobą, coś to począć w takiej sytuacji. [...] nagle dwóch z tego grona powstało, rzucając pozostałym hasło, aby byli dobrej myśli; i zupełnie jakby im spieszo było unicestwić panowanie Juliana, szybko opuścili zgromadzenie. Tymczasem ów człowiek, który był widzem tych zadziwiających rzeczy, [...] ponownie ułożywszy się tam do snu, ujrzał to samo zgromadzenie; i nagle ci, co w widzeniu z poprzedniej nocy wyruszyli przeciw Julianowi, wszedłszy jak gdyby prosto z drogi, oznajmili pozostałym, że cesarz poległ”⁴⁴. Historyk nie wymienił z imienia owych świętych zabójców.

Podobną legendę do tej zawartej w relacji Sozomena znajdujemy w *Historii Armenii* autorstwa Faustusa z Bizancjum. Z treści tego dzieła dowiadujemy się, że na polecenie cesarza Walensa⁴⁵ rozpoczęto poszukiwania uczonych mężów, którzy byliby w stanie opracować dokument uzasadniający bezpodstawność wiary chrześcijańskiej. Zadanie „obalenia” nowej wiary zdecydowano się powierzyć uczonemu sofście, mieszkającemu w pewnym mieście, który w trakcie podróży do cesarza – nocując w kaplicy męczeńskiej świętej Tekli – ujrzał wielkie zgromadzenie męczenników, śpiesznie obradujących nad potrzebą zgłędzenia cesarza. Zebrani w chwale zdecydowali powierzyć misję zabicia Juliana dwóm świętym: Sargisowi i Teodorowi, którzy po wykonaniu zadania powrócili do obradujących, aby potwierdzić fakt śmierci cesarza⁴⁶.

⁴² Ibidem.

⁴³ N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, s. 22.

⁴⁴ Sozomen, *Historia Kościoła*, VI, 2, s. 355.

⁴⁵ Faustus w odniesieniu do Juliana użył sformułowania „Walens”. „Walens”, podobnie jak „Cesarz”, jest tytułem cesarza rzymskiego. Nie odnosi się do imienia. N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, s. 24; zob. także N.H. Baynes, *Rome and Armenia in the Fourth Century*, EHR 25 (1910), s. 625–643.

⁴⁶ Oto: „Cesarz Walens rozkazał rozpoczęcie poszukiwań uczonych mężów, którzy byliby w stanie opracować dokument obalający wiarę chrześcijańską. Dotarła do niego wiadomość, że uczony sofista żył w pewnym mieście [...]. Bez zwłoki odnaleźli go i zabrali ze sobą. Szukając miejsca na drugą

Tak duże podobieństwo opisu u Sozomena i Faustusa potwierdza prawdopodobieństwo, że obie te historie są wariantami tej samej legendy⁴⁷. Dokonując analizy porównawczej obydwu wersji można pokusić się o próbę ustalenia miejsca narodzin owej legendy. Szczegółowe badanie obu przedstawionych wyżej fragmentów pozwala przypuszczać, że owe legendy zawierają wyraźne ślady pochodzenia antiocheńskiego⁴⁸. Sozomen podaje, że Julian przebywał w Persji, zaś u Faustusa czytamy, że Walens posłał po kogoś, kto podjąłby się napisania traktatu uderzającego w chrześcijaństwo. Należy przypuszczać, że owym uczonym sofistą, o którym mowa w dziele Faustusa, był właśnie Libanisz z Antiochii⁴⁹. Wiadomo, że cesarz swój „perski marsz” rozpoczął właśnie od Antiochii. Podczas swojej perskiej kampanii napisał traktat przeciw Galilejczykom⁵⁰. Za Antiochią przemawia również spostrzeżenie, że w przekazie Faustusa owemu niebiańskiemu zgromadzeniu przewodniczyła święta Tekla, która była chwałą Antiochii i tam też znajdowało się jej martyrium⁵¹.

Ciekawą okolicznością jest również to, że Faustus jako jedyny z wymienionych wyżej autorów zdecydował się nazwać zabójców po imieniu. Według tego historyka dwaj święci, którym powierzone zostało zadanie zabicia Juliana to święci Sargis⁵² i Teodor⁵³. Obaj – jako rzymscy legionisi – byli przygotowani do takiego zadania, jak zgładzenie przeciwnika, w tym przypadku – cesarza⁵⁴.

noc podróży, przejeżdżali przez kolejne miasteczko, na krańcach którego znajdowała się kaplica męczennika świętej niewiasty imieniem Tekla. [...] Uczony [...] wciąż jeszcze nie spał, kiedy zobaczył [...] wielkie zgromadzenie męczenników, którzy pojawili się w chwale. [...] Zebraliśmy się śpiesznie, by bezzwłocznie pomścić wiernych Panu. [...] Musimy usunąć Walensa-tęgo który powstrzymuje pracowników – by każdy z nich mógł wykonywać swoją pracę. [...] »Pójdźmy zatem, pošlijmy dwóch spośród nas, by odebrali życie nikczemnemu Walensowi«. Jeden z dwóch wybranych zwany był Sargis, drugi zaś Teodor. Posłali ich, wyznaczili czas i rzekli: »Spotkamy się o tej samej godzinie«, po czym powstał i rozeszli się”. Dalej czytamy: „Po doświadczeniu wizji oglądanej na własne oczy sofista [...] udawał chorego i przekonywał, że nie może ruszyć się z miejsca. [...] zamknął drzwi i położył się [do snu] na swoim miejscu, gdy nagle zobaczył raz jeszcze [...] męczenników spieszących na zgromadzenie. [...] Wówczas wystąpiło dwóch wyznaczonych do wykonania zadania: Sargis i Teodor. [...] Całe zgromadzenie świętych przemówiło: »Czy wykonaliście zadanie, do którego zostaliście wyznaczeni?«, tamci odrzekli: »Po rozstaniu z wami odeszliśmy i zgładziliśmy Walensa, wroga prawdy«”. M. Lauer (red.), *Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens*, 4, 10, s. 75–77 [tłum. z jęz. niem. – M.P.K.].

⁴⁷ N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, s. 24.

⁴⁸ Ibidem, s. 25.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem; zob. także *Julian Apostata przeciw Galilejczykom*, tłum. A. Pająkowska, Poznań 2012; C.J. Neumann (red.), *Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig 1880, s. 5–8.

⁵¹ N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, s. 24; zob. także V. Schultze, *Altchristliche St?dte und Landschaften III*, Gütersloh 1930, s. 320.

⁵² Sargis to św. Sergiusz (zm. 6 października ok. 290-303), chrześcijański żołnierz rzymski znad Eufratu, służył w armii Galeriusza, męczennik chrześcijański, ścięty mieczem za wiarę prawdopodobnie za panowania Maksymiana lub Maksymina Dai.

⁵³ Św. Teodor, chrześcijański legionista w armii cesarza Maksymina, męczennik chrześcijański, spalony żywcem w 306 r.

⁵⁴ N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, s. 25.

Jednak kwestii podania imion zabójców w relacji Faustusa nie należy traktować jako wkładu w rozwój krążącej po antycznym świecie legendy na temat śmierci Juliana. Anonimowość świętych zabójców w dziele Sozomena prawdopodobnie nie jest przypadkowa⁵⁵. Bez wątpienia historyk znał oryginalną antiocheńską wersję legendy, w której zabójcami Juliana byli dwaj ariańscy święci Artemiusz⁵⁶ i Makariusz (w Cezarei kojarzony z Merkuriuszem⁵⁷). Wydaje się zatem, że dyskretne pominięcie przez niego imion niebiańskich posłańców należy prawdopodobnie tłumaczyć chęcią przemilczenia podejrzanych imion, kojarzonych w czasie powstawania dzieła Sozomena z herezją⁵⁸.

Różne imiona świętych zbójców, pojawiające się w krążącej po antycznym świecie legendzie, można łatwo wytłumaczyć. Należy pamiętać, że kult świętych w IV w. miał charakter lokalny. Tak więc każde miasto czciło tych świętych, którzy byli z nim bezpośrednio związani. Zatem ich kult przede wszystkim odbywał się na obszarze, gdzie żyli, pracowali lub ponieśli męczeńską śmierć⁵⁹. To tłumaczy, dlaczego choć wersje Sozomena i Faustusa są wariantami tej samej legendy, różnią się takimi szczegółami, jak choćby imiona zabójców.

Podsumowując przedstawioną analizę materiału źródłowego w celu ustalenia imienia zabójcy Juliana należy stwierdzić, że przeprowadzone badania nie przyniosły rezultatu w postaci ustalenia winowajcy. Wiadomo, że cesarz zginął podczas walki w czasie wyprawy na Persję, więc prawdopodobnie śmiertelną ranę zadał mu wróg. Nie brakuje jednak głosów, że śmierć Juliana mogła być wynikiem zdrady w szeregach własnej armii. Dyskusja na temat, kto był sprawcą i z jakiego powodu zabił cesarza, o czym świadczą przytoczone powyżej fragmenty tekstów źródeł antycznych, trwa od czasów starożytnych. Materiał źródłowy nie pozwala na udzielenie odpowiedzi na te pytania. Ciekawy wątek w wielu źródłach historycznych stanowi także legenda jakoby Julian został uśmiercony przez świętych posłańców z woli Niebios. Bez wątpienia jednak wraz ze śmiercią Apostaty „umarła” nadzieja na odnowienie na terenie cesarstwa religii pogańskiej.

⁵⁵ Ibidem, s. 28–29.

⁵⁶ Św. Artemiusz, patrycjusz, dowódca wojska cesarskiego w Aleksandrii, ceniony przez Konstantyna Wielkiego. W czasie panowania Juliana Apostaty przebywał w Antiochii, gdzie poniósł śmierć męczeńską, ścięty mieczem prawdopodobnie w 363 r.

⁵⁷ Św. Merkuriusz (Merkury) służył w armii rzymskiej za cesarzy Decjusza (249–251) i Waleriana (253–259), męczennik, ścięty mieczem w Cezarei Kapadockiej, nawet po śmierci uważany za wojownika Chrystusa. Według legendy Julian Apostata na wojnie z Persami został przebity włócznią przez nieznanego żołnierza, który natychmiast zniknął. Owym żołnierzem miał być zesłany z Niebios św. Merkury, którego w modlitwach św. Bazyli wyprawił na pomoc Kościołowi.

⁵⁸ N.H. Baynes, *The death of Julian the Apostate in a Christian legend*, s. 29.

⁵⁹ Ibidem, s. 25.

OPIS ŚMIERCI JULIANA APOSTATY W WYBRANYCH ŹRÓDŁACH CHRZEŚCIJAŃSKICH I POGAŃSKICH (IV–V W.)

(STRESZCZENIE)

W niniejszym artykule przedstawiono opis śmierci Flawiusza Klaudiusza Juliana (*Flavius Claudius Iulianus*, 361–363), przez późniejszych pisarzy chrześcijańskich ogłoszonego Apostatą, zamieszczony w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich, pochodzących głównie z IV i V w. Wiodącymi wątkami badawczymi były okoliczności śmierci cesarza oraz próba ustalenia jego zabójcy. Najważniejszymi źródłami z tego okresu, wybranymi przez autorkę, do poznania tego zagadnienia, były: *Mowa na cześć Juliana* i *Mowa w obronie świętyń* autorstwa Libaniosa z Antiochii (314–395), *Historia Kościoła* Sokratesa Scholastyka (ok. 380 – ok. 450), *Historia Kościoła* Sozomena (ok. 400 – ok. 450) oraz *Historia Armenii* Faustusa z Bizancjum (IV/V w.). W tych właśnie pismach na temat śmierci Juliana prawdziwe informacje przeplatają się z legendami. Działo się tak dlatego, że nagle śmierć cesarza podczas jego kampanii perskiej, która osiągnęła go z rąk nieznanymi sprawców, z pewnością sprzyjała spekulacjom oraz tworzeniu się na ten temat opowieści.

DESCRIPTION OF THE DEATH OF JULIAN THE APOSTATE IN SOME CHRISTIAN AND NON-CHRISTIAN LITERARY SOURCES (IV–V CENTURY)

(SUMMARY)

This paper presents the description of death of Flavius Claudius Julian (*Flavius Claudius Iulianus*, 361–363), named by later Christian writers “the Apostate”. The description was taken from selected Christian and non-Christian literary sources originating mainly from IV and V century. Leitmotiv for the research were the circumstances of the Emperor’s death and the attempt to identify the killer. The most important sources for this period chosen by the author to familiarize herself with the subject, were: *Speech for the Julian glory* (*Mowa na cześć Juliana*) and *Speech in the defence of temples* (*Mowa w obronie świętyń*) by Libanus of Antioch (314–395), *History of Church* by Socrates of Constantinople (ca. 380–450), *History of Church* by Sozomen (ca. 400–450) and *History of Armenia* by Faustus of Byzantium (IV/V century). In these writings concerning the death of Julian the Apostate, facts are mixed with legends – the sudden death of the Emperor at the hands of an unknown perpetrator during his Persian campaign, was more than enough to provoke speculation and legends.

DIE BESCHREIBUNG DES TODES VON JULIAN DEM APOSTATEN ANHAND AUSGEWÄHLTER CHRISTLICHER UND HEIDNISCHER QUELLEN AUS DEM 4. UND 5. JAHRHUNDERT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der vorliegende Artikel gibt eine Darstellung des Todes von Flavius Claudius Julianus (*Flavius Claudius Iulianus*, 361–363), bei späteren christlichen Schriftstellern mit dem Beinamen „Apostat“ versehen, auf Grund von sowohl ausgewählten christlichen als auch heidnischen Quellen. Das Quellenmaterial stammt überwiegend aus dem 4. und 5. Jahrhundert, wobei das Hauptaugenmerk der wissenschaftlichen Untersuchungen auf die Todesumstände des Kaisers und die Feststellungen

darüber gelegt wurde, welche Personen ihn getötet haben könnten. Für ihre Erörterungen wählte die Autorin die folgenden wichtigsten Quellen aus dieser Zeit aus: *Rede zur Ehre Julians* und *Rede zur Verteidigung der Gotteshäuser* von Libanios von Antiochia (314–395), *Kirchengeschichte* von Sokrates Scholastikos (etwa 380 – etwa 450), *Kirchengeschichte* von Sozomenos (etwa 400 – etwa 450) sowie *Die Geschichte Armeniens* von Faustus von Byzanz (4./5. Jhdt.). Die Schriften über den Tod von Julian lassen sich einteilen in wahrheitsgemäße Angaben und aufgefangene Legenden. Daher erscheint es einleuchtend, dass der plötzliche Tod des Kaisers von unbekannter Täterhand während seines Feldzugs in Persien Spekulationen begünstigte und zum Thema in Literatur und Kunst wurde.

Międzynarodowa konferencja *Zagrożenia cyberprzestrzeni – nowe wyzwanie dla systemu pomocy społecznej*, 9–10 września 2014 r., Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Janusza Korczaka w Warszawie.

Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Janusza Korczaka w Warszawie zorganizowała 9–10 września 2014 r. Międzynarodową Konferencję nt. „Zagrożenia cyberprzestrzeni – nowe wyzwanie dla systemu pomocy społecznej”. Na spotkanie zostali zaproszeni wszyscy, którzy biorą udział w procesie kształcenia pracowników służb społecznych, a także pracownicy takich placówek, jak: ośrodki pomocy społecznej, powiatowe centra pomocy rodzinie, ośrodki wsparcia, rodzinne domy pomocy, ośrodki interwencji kryzysowej, jednostki specjalistycznego poradnictwa, placówki opiekuńczo-wychowawcze, organizacje pozarządowe oraz przedstawiciele władz odpowiedzialnych za kształtowanie polityki społecznej w Polsce.

Konferencja była kolejnym etapem realizacji innowacyjnego projektu współpracy ponadnarodowej współfinansowanego ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego „Zagrożenia cyberprzestrzeni – nowe kompetencje pracownika socjalnego” (Innovative Project „Threats of cyberspace – new skills of a social worker”), którego realizatorami są: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Janusza Korczaka w Warszawie oraz Rezekne Higher Education na Łotwie przy współpracy z Naukową i Akademicką Siecią Komputerową oraz honorowym patronatem Ministra Pracy i Polityki Społecznej. Kluczowym celem tego projektu jest wdrożenie innowacyjnego programu kształcenia, który ma za zadanie przygotować pracowników służb społecznych do pracy z osobami i rodzinami potrzebującymi pomocy społecznej w obszarze zagrożeń generowanych przez cyberprzestrzeń.

Ekspertów, prelegentów oraz uczestników konferencji powitał prof. dr hab. Mirosław Grewiński, prorektor Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Janusza Korczaka w Warszawie, który zwrócił uwagę na fakt, że nowe technologie otwierają przed współczesnym człowiekiem wiele możliwości, ale jednocześnie niosą ze sobą nowe problemy i zagrożenia, których sami użytkownicy niejednokrotnie nie są świadomi. Następnie dr Jolanta Lizut (Wyższa Szkoła Pedagogiczna

w Warszawie) zaprezentowała założenia projektu oraz produkt finalny, jakim jest publikacja programu pt. „Zagrożenia cyberprzestrzeni – kompleksowy program dla pracowników służb społecznych”, który zostanie upowszechniony i włączony do głównego nurtu polityki wśród grup docelowych i decydentów. Redaktor publikacji podkreśliła, że produkt finalny opiera się na doświadczeniu ekspertów i specjalistów biorących udział w projekcie, ich wiedzy merytorycznej, jak również uwagach zgłaszanych przez grupę docelową, dzięki czemu opracowany program można wykorzystać w praktyce.

Cykl referatów rozpoczęło wystąpienie prof. dr. hab. Mirosława Grewińskiego (Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Warszawie) – *Zagrożenia cyberprzestrzeni na tle innych wyzwań służb społecznych w Polsce*. Autor podkreślił, że tematyka zagrożeń powodowanych przez cyberprzestrzeń, a szczególnie: cyberprzemocy, samobójstw z inspiracji sieci, stalkingu, hikikomori, sekstingu, wyłudzenia informacji osobistych, uzależnień od komputera, telefonu, gier oraz wielu innych problemów świata wirtualnego nie jest w wystarczającym stopniu nagłośniona, co sprawia, że świadomość społeczeństwa w tym zakresie jest nadal bardzo niska. Niepokojącym zjawiskiem jest również fakt, że opiekunowie, rodzice, nauczyciele oraz osoby pełniące ważne role społeczne nie mają odpowiedniej wiedzy, w jaki sposób rozpoznawać powyższe zagrożenia.

Następnie prof. Velta Lubkina (Rezekne Higher Education Institution) w referacie *Electronic treats in Latvia* przedstawiła skalę zjawiska e-zagrożeń na Łotwie. Zwróciła także uwagę na statystyki: o ile na Łotwie, podobnie jak w Polsce 70% użytkowników korzysta z Internetu codziennie, o tyle średnia dla całego globu wynosi 60%. Analogiczna jest także tendencja wykorzystywania sieci do odwiedzania portali społecznościowych (69% w obu krajach). Łotwa jest krajem realizującym dokument „Cybersecurity Strategy of the European Union: An Open, Safe and Secure Cyberspace”, opracowany przez Komisję Europejską i opublikowany 7 lutego 2013 r.

W wystąpieniu *Internet usage and digital skills*, dr Svetlana Ušča (Personality and Socialization Research Institute) zauważyła, że na Łotwie rozpowszechnianie technologii informacyjno-telekomunikacyjnych postępuje w dużym tempie. W 2004 r. w tym kraju 26% gospodarstw domowych posiadało komputer, natomiast 15% miało podłączenie do Internetu. W 2013 r. odsetek gospodarstw domowych posiadających komputer wraz z podłączeniem do Internetu zwiększył się do 72%. Pomimo zajmowania przez dłuższy czas odległych miejsc w rankingach pod względem dostępności Internetu w poszczególnych krajach, Łotwa zapewnia coraz większemu gronu obywateli dostęp do tego medium.

Kolejny prelegent prof. Artis Teilans (Rezekne University of Applied Sciences) w referacie *Internet security risk management* zaznaczył, że poprawa

bezpieczeństwa w Internecie i zarządzanie ryzykiem jest kluczowym zagadnieniem instytucji publicznych i prywatnych firm, które prowadzą walkę z zagrożeniami wynikającymi z połączenia coraz większej liczby użytkowników z Internetem. Umiejętność właściwego korzystania z komputera i Internetu decydować będzie o dalszej drodze przez wirtualny świat, w którym jest wiele różnego rodzaju niebezpieczeństw: dla nas, np. w zakresie danych osobowych czy dóbr osobistych, jak również w odniesieniu do sprzętu na którym pracujemy czy z którego korzystamy.

Koncepcje wykorzystania portali społecznościowych przez instytucje publiczne przedstawił prof. Gilberto Marzano (Università degli Studi di Trieste) w swoim wystąpieniu *Risks In Social networking sites*. Prelegent podkreślił, że pracownicy sektora publicznego muszą mieć świadomość, jak kształtować własne zachowanie w Internecie, aby nie wpływać negatywnie na wizerunek instytucji. Użytkownicy „social mediów” chętnie polecają ciekawe treści swoim znajomym, a także dzielą się opiniami na temat produktów i usług. Budowanie pozytywnych relacji z użytkownikami, jak również możliwość wyrażania swojego zdania tworzy klimat zaufania. Prof. Marzano wskazał ponadto, że ważne jest systematyczne udostępnianie coraz to nowych treści związanych z daną instytucją, ponieważ sprzyja to ciągłemu interesowaniu się nią przez użytkowników Internetu.

Podczas prelekcji nt. *Działania na rzecz bezpieczeństwa dzieci i młodzieży w Internecie*, dr Agnieszka Wrońska (Naukowa i Akademicka Sieć Komputerowa) zaprezentowała aktualne zagrożenia w Internecie oraz działania instytutu badawczego NASK na rzecz bezpieczeństwa najmłodszych użytkowników sieci. Zespół NASK odegrał istotną rolę w podłączeniu Polski do Internetu, a także w jego ramach powstał w 1996 r. pierwszy w Polsce zespół reagowania na zagrożenia w sieci (Computer Emergency Response Team) działający pod nazwą CERT Polska. Poza ewidentnymi korzyściami edukacyjnymi i atrakcyjną formą spędzania czasu, Internet jako narzędzie komunikacji jest też jednym z największych zagrożeń, które regularnie są monitorowane, analizowane i niwelowane przez podzespoły NASK.

Następnie dr Łukasz Tomczyk (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Oświęcimiu) w referacie *E-zagrożenia wśród dzieci i młodzieży – studium badań własnych* zaprezentował najczęstsze zagrożenia związane z wykorzystywaniem nowych mediów przez uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych. Podkreślił, że przeciętny młody człowiek przed ukończeniem 21 roku życia wysłał lub otrzymał 250 000 e-maili i sms-ów, poświęcił na obsługę telefonu komórkowego 10 000 godzin oraz spędził ponad 3000 godzin na portalach społecznościowych. Analiza wyników badań ukierunkowanych na diagnozę wy-

stepowania czynników zwiększających ryzyko uzależnienia młodzieży w wieku szkolnym od Internetu prowadzi do wniosku, że największe obecnie zagrożenia w tym zakresie mogą mieć paradoksalnie miejsce w środowisku rodzinnym i związane są z brakiem gotowości rodziców do przemyślanego oddziaływania wychowawczego wpisującego się w koncepcje wychowania do mediów.

W wystąpieniu *Cyberprzestrzeń zagrożeniem dla integralności rodziny czy nowe wyzwanie wychowawcze dla współczesnego rodzica?* dr Arkadiusz Wąsiński (Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej) zauważył, że cyberprzestrzeń jest już obecnie nieodłącznym komponentem życia współczesnego Polaka, a w związku z tym polskiej rodziny. Obecność jej wpływa na zmianę sposobu spędzania wolnego czasu, pracy i uczenia się w przestrzeni domu rodzinnego, a także w coraz większej mierze wpływa na charakter codziennych form obcowania ze sobą domowników. Wykład koncentrował się wokół dylematu znaczenia cyberprzestrzeni, rozpatrywanej w aspekcie zagrożenia dla integralności rodziny czy też nowych wyzwań wychowawczych dla współczesnego rodzica.

Dr Ewa Flaszyńska (Ośrodek Pomocy Społecznej w Warszawie) w wystąpieniu *Prewencja i interwencja w pomocy społecznej w obliczu cyberzagrożeń* zaakcentowała, że edukacja pracowników służb społecznych w zakresie identyfikowania i przeciwdziałania zjawisku cyberzagrożeń przekłada się na efektywniejszą pomoc i wsparcie rodzin doświadczających problemów związanych ze światem wirtualnym. Badania pokazują, że pracownicy kształcący służby społeczne pytani o zagrożenia generowane przez media cyfrowe i technologie informacyjno-komunikacyjne zdają sobie z nich sprawę, jednak wiedzę o tych zagrożeniach na poziomie ogólnym posiadli głównie z telewizji i prasy. Ośmiu na dziesięciu ankietowanych nie zna jakiegokolwiek podręcznika o zagrożeniach cyberprzestrzeni i sposobach przeciwdziałania negatywnym skutkom tego zjawiska.

Cykl referatów zakończyło wystąpienie mgr. Wojciecha Duranowskiego (Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Warszawie), który przedstawił praktyki wykorzystania nowych technologii w pracy socjalnej na świecie. Na przykładzie obecnej sytuacji w krajach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych wskazał kierunki wykorzystania technik informacyjno-komunikacyjnych w celu usprawnienia pracy socjalnej, jak również omówił dylematy związane z tym zagadnieniem. Sesje wykładowe moderował mgr Grzegorz Nawrocki, dziennikarz i prezenter TVP, prowadzący od 2010 r. program publicystyczny pt. „Punkt Widzenia”.

Drugiego dnia konferencji uczestnicy mieli możliwość wzięcia udziału w warsztatach w jednej z pięciu grup tematycznych. W pierwszej grupie warsztatowej mogli zapoznać się z najważniejszymi zagrożeniami zdrowia psychicznego

i fizycznego związanego z Internetem, wraz z tymi, które uznane zostały za jednostki chorobowe lub są na etapie obserwacji związanej z zaliczeniem ich do zaburzeń chorobowych. Warsztat drugi poświęcony został tematyce zagrożeń społeczno-wychowawczych. Zwrócono szczególną uwagę na potrzebę uwrażliwienia współczesnych rodziców na sygnały wysyłane przez dziecko dotyczące niepokojących zachowań w Internecie. Tematem trzeciego warsztatu były zagrożenia związane z uzależnieniami. Chodziło o zwrócenie uwagi na przemiany związane z funkcjonowaniem i modą w odniesieniu do najmłodszego pokolenia oraz jego aktywnością w cyberprzestrzeni. Wątkiem przewodnim czwartego warsztatu były kwestie związane z cyberprzestępczością i nadużyciami w Internecie. Celem warsztatu było przybliżenie uczestnikom kwestii związanych z zagrożeniami dla finansów, dóbr i danych osobistych przy nieumiejętnym korzystaniu z usług internetowych czy mobilnych. Uczestnicy ostatniej grupy warsztatowej poznali metodykę kształcenia w obszarze cyberzagrożeń. Przedstawione treści dotyczyły założeń teoretycznych i praktycznych, jak również wskazywały na działania, które należy realizować w ramach metodyki prowadzonych zajęć, uwzględniając wiele różnorodnych uwarunkowań.

Konferencja oraz warsztaty nie wyczerpały tematyki i problemów zagrożeń cyberprzestrzeni, jednak zaprezentowanie i wdrożenie innowacyjnego programu rozwoju z pewnością poszerzy zasób kompetencji i instrumentów wychowawczych, a sam projekt przyczyni się do zwiększenia skuteczności realizowanej polityki socjalnej.

Katarzyna Tracewicz
Olsztyn

Piotr Mrzygłód, *Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2014, ss. 354.

Filozof rosyjski Lew Szestow (właśc. Jehuda Lejb Szwarcman, 1866–1938) to myśliciel intelektualnie niezwykle płodny oraz obdarzony niebywałym talentem literackim. Jest autorem kilkunastu książek i kilkuset artykułów. Głównymi jego pracami są: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (1903), *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego* (1905), *Ateny i Jerozolima* (1938) oraz *Sola fide. Tylko przez wiarę* (1966). Myśl L. Szestowa jest zarazem teocentryczna oraz skrajnie antyracjonalistyczna. Jest nabudowana na źródłowej i pomijającej główne tradycje egzegetyczne interpretacji biblijnego Objawienia. Szestow krytycznie ocenia cały dorobek kultury europejskiej, która jego zdaniem zbyt mocno akcentuje prawomocność zasad racjonalnego myślenia, niedowartościowując przy tym innych ludzkich predyspozycji. Filozofia Szestowa ogniskuje się wokół szeregu przeciwstawnych kategorii, wśród których kluczowymi są: rozum-wiara, wiedza-Objawienie, grzeszność-niewinność. Wszystkie tego rodzaju przeciwstawienia filozof symbolicznie wyraża za pomocą opozycji: Ateny-Jerozolima. W przemyśleniach poddaje krytyce racjonalizm, m.in. starożytnych filozofów greckich, scholastyków, Immanuela Kanta, Georga W.F. Hegla oraz Edmunda Husserla. Pozytywnie zaś wyraża się o takich irracjonalistach, jak np. Marcin Luter, Søren A. Kierkegaard, Fiodor M. Dostojewski czy Friedrich Nietzsche. Filozofia Szestowa jest zakorzeniona w tradycji judeochrześcijańskiej. Można ją określić jako potpourri wątków judaistycznych, prawosławnych, luterkańskich i jansenistycznych. Jej rysem charakterystycznym jest także antykatolicyzm.

Bogata spuścizna ideowa L. Szestowa jest przedmiotem zainteresowania i inspiracji wielu twórców oraz badaczy. Ze względu na swój radykalny antyracjonalizm budzi także liczne kontrowersje. Przykładowo, w Polsce do zwolenników przemyśleń rosyjskiego filozofa można zaliczyć Czesława Miłosza (zob. np. interesujący szkic *Szestow albo czystość rozpacz*, 1985), zaś do mniej lub bardziej zdecydowanych krytyków chociażby Cezarego Wodzińskiego czy

Adama Sawickiego, którzy są autorami dwóch ważniejszych monografii omawiających dokonania L. Szestowa. Odpowiednio są to: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa* (1991) oraz *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa* (2000).

W jednym rzędzie z wieloma kontestatorami myśli L. Szestowa staje ks. Piotr Mrzygłód, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii oraz pracownik naukowy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, autor dzieła *Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*. Już od pierwszych kart ks. P. Mrzygłód nie pozostawia czytelnikowi wątpliwości odnośnie do własnej oceny filozofii rosyjskiego myśliciela. Jest ona zdecydowanie negatywna. Kończąc np. rozważania, autor wyraziście określa myśl L. Szestowa mianem metafizyki filozoficznego „obłąkania” (s. 322).

Książka została podzielona na dwie zasadnicze części. Na pierwszą, *Dekonstrukcja metafizyki poznawania rzeczywistości oraz zasad myślenia*, która pomyślana jest jako propedeutyczna i wprowadzająca czytelnika w świat filozofii rosyjskiego myśliciela, składają się dwa rozdziały. W pierwszym rozdziale autor prezentuje biograficzno-ideowe korzenie myśli L. Szestowa, a zwłaszcza kluczowe dla niej – antyracjonalizm oraz radykalne zakwestionowanie wartości dotychczasowego dorobku kultury europejskiej. Rozdział drugi jest poświęcony omówieniu ontologicznych i epistemologicznych fundamentów Szestowskiej antyracjonalności. Ks. P. Mrzygłód zwraca tu m.in. uwagę na charakterystyczną dla Szestowa pogardę wobec wiedzy i możliwości rozumu. Podkreśla także, że konsekwencją takiego nastawienia rosyjskiego badacza jest jego zwrócenie się ku irracjonalizmowi i poszukiwanie „ratunku” w religii, a zwłaszcza w jej wymiarze soteriologicznym.

W części drugiej, *Dekonstrukcji metafizyki klasycznej w podstawowych jej odsłonach*, autor, wykorzystując znaną filozofom metafizyczną „triadę” (Bóg – człowiek – świat), która wskazuje fundamentalne wymiary bytu, próbuje w trzech rozdziałach dokonać uporządkowania myśli L. Szestowa. W pierwszym rozdziale dowodzi, że z dzieł rosyjskiego intelektualisty wyłania się wizja Boga jako Stwórcy, który jest absolutnie wolny i niczym nieskrępowany, nawet zasadami logiki, co oznacza, że dokonuje absurdałnej (nonsensownej, przypadkowej i całkowicie nieuporządkowanej) kreacji. W kolejnym rozdziale wyłania się Szestowska idea człowieka jako istoty, która – jeśli tylko chce osiągnąć wieczne szczęście – musi wyrzec się rozumu i pogрузić się w stanie niewiedzy, czyli w absolutnej ignorancji prawdy, dobra i piękna. Rozdział ostatni ujawnia, że zdaniem L. Szestowa w świecie nie istnieje żadne uporządkowanie i nie jest możliwe odnalezienie w nim jakiegokolwiek sensowności.

Rozważania ks. P. Mrzygłód prowadzi zajmująco oraz sprawnie. Przejrzystość dyskursu zapewnia dołączenie do każdej z zasadniczych części krótkiego wprowadzenia oraz wieńczących krytycznych podsumowań. Praca ubogacona jest ponadto streszczeniami i spisami treści w językach angielskim oraz rosyjskim. Czytelnik otrzymuje także wykaz dzieł L. Szestowa oraz różnego rodzaju komentarzy wypracowanej przez rosyjskiego filozofa koncepcji.

Książka ks. P. Mrzygłoda chociaż obszerna, treściowo przebogata, merytorycznie niezwykle pogłębiona i interesująca, to jednak wydaje się być niedopełniona. Autor wprawdzie w wielu miejscach krytycznie odnosi się do idei wypracowanych przez Szestowa, a w dwóch wspomnianych wyżej podsumowaniach części pierwszej oraz drugiej, a także w *Zakończeniu* rekapitułuje większość zasygnalizowanych wcześniej uwag, jednakże czytelnik może odnieść wrażenie intelektualnego „niedosytu”. Skoro bowiem – jak słusznie ks. P. Mrzygłód wielokrotnie podkreśla – myśl L. Szestowa jest tak „obłąkańcza”, a jej asymilacja może się okazać destrukcyjna dla europejskiej kultury i zagrozić jej dalszemu istnieniu, to wskazane byłoby obszernie wyeksplikowanie i zanalizowanie owych zagrożeń oraz nakreślenie możliwych konsekwencji upowszechnienia się Szestowskiej optyki. A tego, niestety, autor nie uczynił. Przeprowadzone rozważania ks. P. Mrzygłód powinien zatem – jak się wydaje – dopełnić jeszcze częścią trzecią np. zatytułowaną *Zagrożenia oraz konsekwencje dekonstrukcyjnego projektu Lwa Szestowa*. Przykładowo, byłoby tu miejsce na rozwinięcie wątku apoteozy okrucieństwa, którą wyraził L. Szestow zwłaszcza w esejach *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wskazując jednocześnie na niesione przez nią zagrożenia dla ładu społecznego. W myśl spostrzeżenia Simone Weil, że za współczesne dramaty odpowiadają twórcy oraz myśliciele dawnych lat, warto byłoby ponadto podjąć próbę analizy, na ile można Szestowa ideowo obarczyć winią za okrucieństwa, których doświadczyła ludzkość w ostatnich kilkudziesięciu latach, zwłaszcza w czasie II wojny światowej. Przemyslenia ks. P. Mrzygłoda dzięki tego rodzaju analizom zostałyby właściwie dopełnione.

Bez względu na nakreślone wyżej sugestie można jednak powiedzieć, że dzieło ks. P. Mrzygłoda jest owocem pogłębionego studium myśli L. Szestowa oraz dobrą podstawą do dalszych badań. Wydaje się, że dla zainteresowanych dokonaniem rosyjskiego filozofa oraz dla pragnących bliżej zapoznać się z panoramą rosyjskiej filozofii ostatniego stulecia, a także jej ideowymi korzeniami, książka ks. P. Mrzygłoda jest niezbędna.

ks. Zdzisław Kieliszek
Olsztyn

Марта Ониськів, Ганна Книш, Дарія Мельник, *Пісні бойківського села Петранка*, Львів: Камула, 2013, 192 с. + 32 с. вклейки (Marta Onyskiw, Hanna Knysz, Daria Mielnik, *Pieśni Bojków, wsi Petranka*, Wydawnictwo Kamula, Lwów 2013, ss. 192 + ss. 32 wklejki).

W 2013 r. ukazała się książka w języku ukraińskim trzech autorek Marty Onyskiw, Hanny Knysz i Darii Mielnik (ukr. *Марта Ониськів, Ганна Книш, Дарія Мельник*) pod tytułem *Pieśni Bojków, wsi Petranka*. Publikacja jest cennym opracowaniem, gdyż dotąd nikt poza autorkami książki nie przedstawił bogatego dziedzictwa sztuki Bojków ze wsi Petranka (Kresy Wschodnie dawnej Rzeczypospolitej, dzisiaj wieś w granicach Ukrainy Zachodniej, woj. Iwano-Frankowskie). Jako pierwsze usystematyzowały zebrany materiał, który w książce przedstawiły w pięciu rozdziałach; dokonały rekonstrukcji pieśni rodzinnej wsi, zbadały niektóre obrzędy charakteru rodzinnego jako zjawiska etniczno-kulturowego.

Urodzone w bojkowskiej wsi, swe młode życie autorki związały z ochroną, pielęgnowaniem i popularyzowaniem rodzinnej kultury. Będąc świadkami diametralnych przemian, jakie miały miejsce na wsi na przełomie XX–XXI w., od najmłodszych lat starały się zachować świadectwo kultury, która ich ukształtowała. Rejestrowały ją i utrzymywały, m.in. w programach zespołów folklorystycznych, z którymi współpracują począwszy od roku 2008 aż do dziś. Poszukując tematów do prezentacji scenicznych, gromadziły materiały etnograficzne, prowadząc, w miarę możliwości i umiejętności, amatorskie badania terenowe, wspierane jednak i ukierunkowane merytorycznie przez muzealników, folklorystów, etnografów i różnych badaczy kultury ludowej. Zainspirowana folklorem i etnografią M. Onyskiw zebrała materiały o historii rodzinnej wsi, H. Knysz, muzyk, zapisała nuty zebranych pieśni, natomiast D. Mielnik zebrała pieśni i przeprowadziła badania nad kulturą ludową, m.in. w zakresie świąt, niektórych obrzędów rodzinnej wsi (zwyczaje związane z narodzinami i wychowaniem dziecka wśród Bojków oraz zwyczaje i obrzędy weselne wśród mieszkańców Petranki).

Zawarte w omawianym opracowaniu materiały dotyczące ludowych zwyczajów i obrzędów wsi Petranka pochodzą w większości z badań terenowych autorek, przeprowadzanych sukcesywnie w latach 2008–2012. Autorki poszerzyły zakres tych badań, uzupełniając materiały informacjami publikowanymi, w tym historycznymi. Na pracę złożyły się następujące zagadnienia, ujęte w tematycznych rozdziałach: *Dyskurs historyczny* (ukr. *Історичний екскурс*, ss. 11–29), *Zimowe zwyczaje i obrzędy bojkowskiej wsi Petranka* (ukr. *Календарні зимові свята й обряди бойківського села Петранка*, ss. 30–91),

Zwyczaje związane z narodzeniem i wychowaniem dziecka w Petrance, (ukr. *Народження й виховання бойківської дитини в Петранці*, ss. 92–108), *Zwyczaje weselne Bojków w miejscowości Petranka* (ukr. *Бойківське весілля в Петранці*, ss. 109–144), *Pieśni miłosne* (ukr. *Пісні про кохання*, ss. 145–173). Publikację zamykają aneksy.

W trakcie pracy nad książką opracowano równocześnie niektóre zwyczaje na potrzeby prezentacji scenicznych. Jednak większość materiału to zapisy dokumentalne i opis antropologiczny. Pod każdym opisem, w zależności od jego formy, autorki podały źródła pochodzenia zawartych informacji, wymieniając z nazwiska informatorów. Szczególnie cenne jest to, że we wszystkich przypadkach zanotowane zostały daty prowadzonych badań, ułatwiające analizę w kontekście chronologicznym. Wydaje się, że autorki nie miały dużych problemów z zapisem gwary używanej przez informatorów, gdyż od dziecięcych lat obcowały z nią codziennie. Wielkim walorem opracowania jest uzupełnienie tekstów śpiewanych zapisem nutowym, dokonany przez muzyka H. Knysz, głównie na podstawie nagrań przeprowadzonych przez autorki.

We wstępie autorki zawarły podstawowe informacje na temat badań oraz krótkie refleksje, odnosząc się do zebranego materiału. W pracy jednakże brakuje zakończenia oraz wykazu informatorów, jak i bibliografii. Wieńczącym opracowanie jest aneks, w którym pomieszczono różne informacje etnograficzne, odnotowane przy dodatkowych badaniach oraz mały słowniczek gwary regionalnej, a także zdjęcia, kolędy i cenne notatki związane z ważnymi wydarzeniami wsi.

W dzisiejszych czasach globalnych przemian kulturowych, potrzeby określania tożsamości i wiedzy na temat własnego pochodzenia, jak i wszystkie opracowania dotyczące rodzimej kultury, zaś zwłaszcza te, które mają charakter dokumentalny, są bardzo ważne¹. Ze względu na to, mimo że do prezentowanego przez autorki materiału można mieć uwagi odnośnie do poprawności warsztatu badawczego, wątpliwości co do zapisu czy interpretacji zebranych materiałów, nie sposób nie docenić ich pełnej pasji i zaangażowania pracy, której uwieńczeniem jest ta publikacja. Tym bardziej więc, uznając ogrom pracy, którą wykonały autorki i współpracujące z nimi osoby, należy docenić przede wszystkim źródłowy charakter omawianej pozycji i możliwość jej wykorzystania do pracy naukowo-badawczej, edukacyjnej oraz na potrzeby folklorystyczne. Powinni po tę książkę sięgnąć zwłaszcza etnografowie, krajoznawcy, nauczyciele oraz studenci piszący pracę z zakresu obrzędowości. Przedstawione autentyczne teksty kolęd, przyśpiewek, łątkanek (tzn. pieśni ludowych, śpiewanych najczęściej

¹ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1972, s. 19; por. K. Pankowska, *Kultura – sztuka – edukacja w świecie zmian. Refleksje antropologiczno-pedagogiczne*, Warszawa 2013, ss. 228; J. Urry, *Leisure and Social Identity*, *Time and Society* 3/2 (1994).

na weselach) i innych okazjonalnych pieśni można wykorzystać w różnoraki sposób, np. w rekonstrukcji zanikłych elementów tej czy innej obrzędowości, upowszechnianiu ich w dzisiejszym przeobrażającym się społeczeństwie, włączając je do repertuarów zespołów folklorystycznych, jak również organizując różnorodne uroczystości/święta. Teksty autentyczne mogą być również dobrym materiałem do aranżacji.

Z analizy książki płyną pozytywne wnioski. Niezaprzeczalną wartością jest pole badawcze młodych badaczek – twórczość i tradycja ludowa. Co ważne, publikacja może być zachętą do dalszej pracy badawczej, prowadzonej przez innych naukowców, zwłaszcza dotyczącej warsztatu folklorystycznego w refleksji nad otaczającym nas światem. A tu trzeba dodać, że kolejny świat został ocalony – Bojków ze wsi Petranka.

Roman Kordonskyy
Olsztyn

Panie, błogosław ten dom. Modlitewnik dla rodziny. W roku kanonizacji Jana Pawła II, wybór i opracowanie H. Wołąciewicz, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014, ss. 511.

Środowisko Kościoła lokalnego na Kielecczyźnie podjęło się wydania drukiem nowego modlitewnika, adresowanego do polskich rodzin z racji kanonizacji Jana Pawła II. Książka zaopatrzona jest w imprimatur kościelne, które wydał ks. inf. Jan Szafek Wikariusz Generalny w Kielcach (23.10.2013).

Hubert Wołąciewicz to katolik społecznie aktywny, który stara się łączyć życie religijne z zaangażowaniem na rzecz środowiska, w którym żyje. Przykładem tego może być inna książka tego autora pt. *365 stron życia, 2014*, w której połączył kalendarz i kompendium wiedzy przydatnej w rodzinnym domu. W ogólnym, praktycznym terminarzu zamieścił różne ciekawostki, przepisy kulinarne, porady dnia, a także teksty niedzielnych Ewangelii i komentarze do nich oraz pozostawił miejsce na sporządzanie notatek. O tyle konieczne jest wspomnienie tego domowego kalendarza, że odpowiada on na potrzeby popularnej pobożności ludowej. Natomiast książka *Panie, błogosław ten dom...* ucieleśnia ambicje autora dotarcia do elit i zredagowania modlitewnika teologiczno-praktycznego, skierowanego do odbiorców wykształconych, świadomie prowadzących pogłębione życie religijne.

Na publikację *Panie, błogosław ten dom...* składa się pięć rozdziałów: *Życie chrześcijańskie* (s. 7–98); *Eucharystia* (s. 99–168); *Trójca Przenajświęt-*

sza (s. 169–260); *Z Maryją, Św. Józefem i Świętymi* (s. 261–344); *Kościół Domowy* (s. 345–498).

Do powstania książki, oprócz głównego redaktora, przyczyniło się kilku autorów: ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, ks. dr Jan O'Dogherty, zastępca wikariusza generalnego Opus Dei w Polsce, ks. mgr lic. Tomasz Rusiecki, wykładowca teologii duchowości w WSD w Kielcach, mgr Bogusław Nosek współautor podręczników do katechezy dzieci wydawanych przez „Jedność” oraz diakon Paweł Rej, alumn WSD w Kielcach.

Omawianą publikację poprzedza wstęp oparty na fragmentach Listu apostoelskiego *Novo millennio ineunte* Jana Pawła II; książka zaopatrzona jest w przypisy odwołujące się do źródeł (m.in. Biblia Tysiąclecia, nauczanie papiejskie, dokumenty Soboru Watykańskiego II, Kodeks Prawa Kanonicznego, Katechizm Kościoła Katolickiego, obrzędy), zawiera także bibliografię oraz szczegółowy spis treści.

Pierwszy rozdział poświęcony jest nauczaniu podstawowych prawd katechizmowych. Powołanie do świętości realizuje się na drodze codziennej modlitwy, sumiennej pracy, regularnego życia sakramentalnego i moralnego postępowania (unikania grzechów i rozwijania cnót). Stąd w książce mamy całe bogactwo modlitw na różne pory dnia oraz okoliczności życiowe. Dużo miejsca zajmują też pouczenia o grzechach, refleksyjne odniesienia do wiary i codzienności życia, akty żalu oraz wszechstronne przygotowanie do spowiedzi sakramentalnej. Rachunek sumienia oraz rozważania na temat sakramentu pokuty i pojednania dostosowane są do duchowości i problematyki rodzinnej.

Eucharystia, będąca źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, jest w książce wyraźnie wyeksponowana. Podane są modlitwy do odpowiedniego przygotowania się do uczestnictwa we Mszy świętej, omówiona cała liturgia (obrzędy wstępne, liturgia słowa, I–III Modlitwy Eucharystyczne, obrzędy Komunii Świętej i zakończenia), wyjaśniono sens dziękczynienia i zaproponowano bogaty zestaw modlitw po Mszy Świętej. Nawiązaniem do współczesnego duszpasterstwa przeżywanego w rodzinie jest zestawienie kolejno po sobie obrzędów sakramentów chrztu, bierzmowania i małżeństwa. W książce uwzględniony jest także kult Eucharystii poza celebracją, a więc omówione są Komunia duchowa, Komunia poza Mszą świętą, Komunia chorych (w tym Wiatyk w godzinę śmierci). Podane są równocześnie propozycje modlitw na poszczególne okazje przyjmowania Komunii poza celebracją eucharystyczną. Dziesięć stron w publikacji przeznaczono na omówienie adoracji Najświętszego Sakramentu.

W trzecim rozdziale wyłożono naukę Kościoła o Tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, zamieszczając hymn *Te Deum*, symbole wiary, *Angelicum Trisagium*, *Gloria*, modlitwę do Trójcy Świętej za pośrednictwem Maryi oraz dołą-

czono Koronkę o nawrócenie grzeszników. Modlitwy kierowane do poszczególnych Osób Boskich pogrupowano według tytułów: Modlitwy do Boga Ojca (wezwania z Pisma Świętego, koronka i litanie do Miłosierdzia Bożego), Modlitwy do Naszego Pana Jezusa Chrystusa (nabożeństwo pierwszopiątkowe do Najświętszego Serca Jezusowego, modlitwa i litanie do Najświętszego Imienia Jezus, litanie do Chrystusa Kapłana i Żertwy, modlitwa o akceptację śmierci, Gorzkie żale, modlitwy św. Augustyna i bł. kard. Jana H. Newmana, *Victimae Paschali*, *O bona Crux*, Droga krzyżowa, „Droga Światła”) oraz Modlitwy do Ducha Świętego (*Decenarium*, *Veni Sancte Spiritus*, *Veni Creator Spiritus*, litanie, Królu Niebieski, uwielbienie).

W niniejszej książce modlitwa umieszczona została w kontekście całego życia chrześcijańskiego. Dostrzega się intencje pielęgnowania dawnych i nowych nabożeństw rozpowszechnionych w polskiej pobożności, dotyczących zarówno kultu Jezusa Chrystusa (m.in. rozważanie Jego Męki, adoracja Najświętszego Sakramentu, nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, litanie), Najświętszej Maryi Panny (m.in. Godzinki, różaniec, litanie, antyfony, nowenna), jak i Świętych Pańskich, ze szczególnym wyróżnieniem św. Józefa, jako patrona rodzin, oraz wybranych z najpopularniejszych współcześnie świętych (m.in. św. Anna, św. Juda Tadeusz, św. Maksymilian, św. o. Pio) i wzorów dla świeckich chrześcijan (bł. Piotr Jerzy Frassati, św. Rita).

Wśród nowych modlitw kształtujących ludową pobożność maryjną wy szczególnie należy rozważania różańcowe ubogacone tekstami Pisma Świętego i poszerzone o tajemnice światła (przez Jana Pawła II) oraz obrzęd nawiedzenia domu przez Matkę Boską Częstochowską w Jej wizerunku.

W książce nie pominięto problematyki śmierci oraz modlitwy za zmarłych. Ponadto, podano propozycje modlitw zawierzenia własnej rodziny Najświętszej Maryi Pannie, wyjaśniono zwyczaje wigilijne oraz znaczenie wizyty duszpasterskiej zwanej kołędą. Uwzględnione zostały również tematy społeczne oraz podstawy kształtujące katolicką tożsamość takie, jak: odnawianie przyrzeczeń chrzcielnych, respektowanie przepisów Kościoła dotyczących świętowania czy częsta lektura Pisma Świętego.

Modlitewnik jest bardzo wartościową lekturą, jednak można postawić kilka pytań o zasadność i rzeczywistą przydatność pewnych treści w nim zamieszczonych. Wydaje się, że łacińskie teksty z równoległym tłumaczeniem na język polski silnie zawężają krąg odbiorców książki jako modlitewnika dla rodziny. Język łaciński zna już nieliczne grono ludzi, zasadniczo starszego pokolenia.

Zastanawiający jest również brak odniesień do Liturgii Godzin. Zaniechano tradycyjnych nieszpórów niedzielnych i nie dano nowego opracowania, zupełnie pomijając „codzienną modlitwę ludu Bożego”.

Propozycje śpiewów w rodzinie ograniczone są tylko do pięćdziesięciu kolęd z nutami podanymi według alfabetu (przedruk z: ks. Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, ITKM, Kraków 2011). Rodzi się pytanie, czemu podtrzymywana jest tylko bożonarodzeniowa tradycja? Przy wznowieniu wydania książki *Panie, błogosław ten dom...*, może lepiej byłoby poszerzyć repertuar i zamieścić śpiewniczek domowy zawierający różne, okazjonalne śpiewy obrzędowe z nutami (np. choćby śpiewy podczas czuwania przy zmarłym), pieśni na nabożeństwo majowe, śpiewany różaniec czy np. po prostu kilka piosenek religijnych z okazji spotkań rodzinnych itp.

Podsumowując zaprezentowane tu wydanie *Panie, błogosław ten dom...* jest wartościową publikacją – polskie rodziny otrzymały przydatną pomoc w kształtowaniu swego religijnego życia. Autor opracowania dokonał pewnej syntezy treści pochodzących z katechizmu, liturgii i pobożności ludowej oraz zaproponował czytelnikom zestaw tekstów, które są na miarę aktualnych wymagań stojących przed rodzinami świadomymi swego powołania i przekształcania tego świata w ewangelicznym duchu. Na wyraźne podkreślenie zasługuje fakt trafnego wykorzystywania w książce obszernych fragmentów z nauczania św. Jana Pawła II.

Modlitewnik *Panie, błogosław ten dom...* inspirowany jest duchowością Opus Dei, który w swej działalności podejmuje wysiłek zapewnienia katolikom odpowiedniej formacji w poczuciu osobistej wolności i odpowiedzialności. Cała publikacja jest pomyślana w ten sposób, by uwzględnić współczesne problemy świata i pomóc katolickim rodzinom w pielęgnowaniu życia z wiary w konkretnych, rzeczywistych uwarunkowaniach Kościoła Domowego.

Często podawane teksty katechizmowe i modlitwy nadają publikacji klimat konserwatywny, wręcz tradycjonalistyczny i ukierunkowują dzisiejszych ludzi ku powszechnemu dziedzictwu Kościoła rzymskokatolickiego. Wymagająca formacja intelektualna w postaci podanych dogmatyczno-katechizmowych prawd wiary i przepisów prawa kanonicznego połączona jest z formacją moralną. Korzystanie z modlitewnika powinno zatem wspomóc intelektualnie oraz duchowo katolików w przeciwstawianiu się postępującej laicyzacji w rodzinach, banalizacji doświadczenia religijnego i szerzącej się ignorancji tożsamości katolickiej, ograniczanej do zewnętrznych deklaracji i obrzędowości, a także ułatwić przeciwdziałanie dewocji, czyli rutynowej aktywności modlitewnej niepołączonej z prawdziwie chrześcijańskim życiem i odpowiedzialnością za losy Kościoła oraz świata.

ks. Sławomir Ropiak
Olsztyn

Michał Wojciechowski, *Dziesięć przykazań dawniej i dziś*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 144.

Niejednemu chrześcijaninowi Dekalog w praktyce może przysparzać wielu trudności w prawidłowym odczytaniu jego przesłania. Ten właśnie problem został dostrzeżony przez prof. Michała Wojciechowskiego w książce *Dziesięć przykazań dawniej i dziś*, która ukazała się w 2011 r. nakładem wydawnictwa Edycja Świętego Pawła. Autor podjął w niej próbę syntetycznego i prostego wykładu na temat Dziesięciorga przykazań. Pomimo swojego naukowego charakteru, książka została napisana językiem przystępnym dla każdego czytelnika.

Na książkę składają się dwie główne części. W pierwszej, zatytułowanej *Wprowadzenie do Dekalogu*, znajduje się osiem rozdziałów, w których omówiono podstawowe kwestie dotyczące Dziesięciu przykazań. W pierwszym z nich autor uzasadnia potrzebę aktualizacji odczytu praw zawartych w Dekalogu, która następnie staje się podstawą do ustalenia zakresu jego stosowania (s. 5–8). Drugi rozdział zawiera dwa biblijne teksty przykazań zawarte Księdze Wyjścia i Księdze Powtórzonego Prawa, które na wstępie zostały pokrótce omówione (s. 9–12). W trzecim rozdziale autor zawarł trzy przekłady Dekalogu: tradycyjny, naukowy oraz współczesny, wyszczególniając charakterystyczne cechy każdego z nich (s. 13–16). Rozdział czwarty traktuje o pochodzeniu, naturze i znaczeniu Dekalogu. Punktem wyjścia staje się historia spisania i przechowywania tekstu Dziesięciu przykazań, ukazanie ich charakteru prawnego oraz podobieństwa do dokumentów przymierza spisywanych przez Hetytów z XIII w. przed Chr. Zaznaczona zostaje równocześnie różnica pomiędzy Dekalogiem a innymi traktatami przymierza, polegająca na wyjątkowości jego pochodzenia – Bóg jako prawodawca (s. 17–21). W rozdziale piątym autor ukazał powiązanie Dekalogu z Nowym Testamentem. Stosując konkretne odniesienia do Nowego Testamentu M. Wojciechowski dowodzi, że Dekalog – jako przystoite minimum moralności chrześcijańskiej – nie może być traktowany wybiórczo oraz że wszystkie przykazania stanowią rozwinięcie dla przykazania miłości Boga i bliźniego. Dekalog jest również punktem wyjścia do Jezusowego Kazania na Górze, które radykalizuje i rozszerza poszczególne przykazania (s. 23–25). W szóstym rozdziale autor skupił się na budowie i kolejności przykazań. Zostały w nim przedstawione sposoby podziału przykazań na grupy tematyczne (dotyczące Boga, rodziny, innych ludzi, własności), wyjaśniona definicja *Dekalogu* oraz podejścia względem numeracji przykazań w różnych wyznaniach (s. 27–29). W rozdziale siódmym autor wykazał powiązanie między Dekalogiem a prawami człowieka. Odnosząc się do historii biblijnej oraz spuścizny żyjących na przełomie XVII i XVIII w. filozofów Johna Locke’a i Monteskiusza, uzasadnia zwią-

zek prawa zawartego w Dekalogu z prawami człowieka i wolnością (s. 31–34). W ósmym rozdziale analizie poddane zostały następujące kwestie: przyczyny odrzucania, podważania oraz deformowania przykazań w świecie współczesnym, zwłaszcza przez ideologie lewicowe i laickie, które w ten sposób starają się wprowadzić nowe prawa, wpajając społeczeństwu, że prawdziwie bronią one praw człowieka (s. 35–38).

Druga część, zatytułowana *Przykazania po kolei* (s. 41–137), jest systematycznym i szczegółowym omówieniem poszczególnych przykazań Dekalogu. Autor posłużył się w niej współczesnym przekładem przykazań, który został przedstawiony w pierwszej części książki, w rozdziale trzecim. Każde z przykazań stanowi osobny rozdział, w którym po części hermeneutycznej następuje komentarz przytaczający konkretne przykłady zastosowania we współczesnym świecie. Zarówno użyty przekład, jak i komentarz pomagają w aktualizacji odczytu treści dekalogu, sprawiając, że staje się on zrozumiałym dla dzisiejszego chrześcijanina.

Zaprezentowana książka prof. Michała Wojciechowskiego jest interesującym opracowaniem zagadnień związanych z interpretacją tekstu Dekalogu. Szczególnie wartościowy jest przekład Dziesięciorga przykazań na język współczesny, który – jak sam autor wskazuje – powinien w przyszłości zostać wprowadzony jako wersja katechizmowa. Jest to niezwykle cenna publikacja, która pozwala czytelnikowi w odcytaniu na nowo treści wyuczonych niegdyś na pamięć. Lektura książki ułatwia oderwanie się od myśli, że Dekalog jest tylko i wyłącznie zbiorem nakazów i zakazów, służącym demaskowaniu słabości człowieka, a także pomaga w zrozumieniu, że w rzeczywistości Dekalog stoi na straży praw, godności i wolności ludzkich.

Janusz Ruciński
Olsztyn

Ks. Wojciech Cichosz, *Możliwości dialogu chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską*, Wyd. Bernardinum, Pelplin 2013, ss. 458.

Dynamiczny rozwój cywilizacyjny współczesnego świata mógłby rodzić nadzieję na tworzenie przyjaznych warunków rozwoju i bytu ludzkości. Tymczasem okazuje się, że cywilizacja zachodnia pogrąża się coraz bardziej w kryzysie. Dotyczy on konstytutywnych zmian w wielu obszarach, poczynając od przeobrażeń w zakresie wartości, wierzeń, jak i instytucji normujących i porządkują-

cych struktury życia społecznego. Ponowoczesna kultura – będąca wyrazem filozofii postmodernistycznej – sprzyja tworzeniu nowej, oderwanej od natury i tradycji cywilizacji (Jean-François Lyotard, *Fin des grands récits*). Ten sztuczny twór, którego samo centrum stanowi upadek (dekonstrukcja) wielkich narracji, jest skutecznie promowany przez dobrze wykreowany, subiektywny wizerunek społeczny (tzw. PR i HR). Wymusza on tzw. poprawność światopoglądową, w której człowiek traci umiejętność obiektywnego odróżnienia prawdy od fałszu, dobra od zła, a to sprzyja ideologizowaniu i upolitycznianiu myśli.

Szerząca się kultura konsumpcyjna, wspierana przez rozwój ekonomiczny, sprawia, że miernikiem postępu jest „mieć”, a nie „być”, zaś nauka staje się środkiem do pozyskania panowania nad człowiekiem i przyrodą. Te cechy nie ominęły również oświaty, której istotę i cel coraz częściej stanowi to, co mierzalne, policzalne i porównywalne. Na czoło wysuwa się zatem dydaktyka, ilość przyswojonej przez ucznia wiedzy, nie zaś jego wychowanie i formacja duchowa. Praca szkoły nie jest już oceniana w perspektywie kształcenia i wychowania, ale skuteczności, efektywności, edukacyjnej wartości dodanej i ewaluacji, której służy nowo stworzona diagnostyka edukacyjna. Takie podejście czyni ucznia nie podmiotem działań dydaktyczno-wychowawczych, ale mierzalnym, bezosobowym przedmiotem.

Wskazane powyżej trendy kulturowo-społeczne i kierunki ich przemian, obecne także w oświacie, stały się tematem najnowszej i nowatorskiej publikacji ks. Wojciecha Cichosza noszącej tytuł *Możliwości dialogu wychowania chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską* (Wyd. Bernardinum, Pelplin 2013, ss. 458). To jedyna, jak dotąd, na polskim rynku wydawniczym książka, w której podjęty został, niezwykle aktualny, problem obecności chrześcijaństwa w szkolnej przestrzeni edukacyjnej.

Ks. W. Cichosz należy do grona polskich młodych naukowców, zajmujących się teologią i filozofią wychowania, ze szczególnym uwzględnieniem antropologii i aksjologii chrześcijańskiej. Ten ceniony pedagog i uznany w Polsce znawca problematyki szkolnictwa katolickiego stara się zgłębić istotę wychowania, toteż wytrwale poszukuje kolejnych czynników oddziałujących na ten proces. Szkoła, jako instytucja odpowiedzialna za dydaktykę i wychowanie, funkcjonuje w konkretnym środowisku społeczno-politycznym i kulturowym, zatem zarówno pedagogizacja rodziny, jak też przemiany kulturowe i komunikacja interpersonalna odgrywają w jego badaniach naukowych coraz większą rolę.

Postępująca obecnie laicyzacja wkracza w społeczność wierzących. Słusznie zauważa kard. Joseph Ratzinger: „Prawdziwym problemem naszej epoki jest »kryzys Boga«, nieobecność Boga zamaskowana pustą religijnością. [...] Dla człowieka prawdziwym *unum necessarium* jest Bóg. Wszystko zmienia się

w zależności od tego, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. Niestety, także my chrześcijanie żyjemy często tak, jak gdyby Bóg nie istniał (*si Deus non daretur*). Żyjemy zgodnie z hasłem: Boga nie ma, a jeśli jest, to nie ma znaczenia”. Słusznie zauważył ks. Józef Tischner, którego słowa ks. Wojciech Cichosz przyjął za hasło przewodnie książki: „Człowiek, któremu się wydaje, że zrozumiał świat, ale nie zrozumiał siebie, może stać się groźny” (s. 7). W tego rodzaju przestrzeni nie ma miejsca dla Boga i transcendencji. Promowane bowiem wychowanie laickie wyklucza wszystko, co wiąże się z religią – ma „ukierunkowanie nie tylko areligijne, ale wręcz antyreligijne, wykluczające jakikolwiek związek procesu wychowania z religią” (s. 315). Już na początku ubiegłego wieku dostrzegał tę tendencję papież Pius X, gdy w *Przysiędze antymodernistycznej* ostrzegał, że nowe nurty zmierzają nie tylko do wykorzenienia wiary w Boga, ale wszelkiej wiary. Wiąże się z tym zagrożenie pozbawienia człowieka możliwości rozwoju sfery duchowej i religijnej, „a przecież to, co duchowe i religijne, stanowi kluczowy element w integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Zaniechanie rozwoju tej sfery fundamentalnie kłóci się z istotą służby pedagogicznej” (s. 315).

Autor, dostrzegając potrzebę całościowej (holistycznej) i harmonijnej formacji młodego pokolenia (s. 23), stawia odważne pytanie o polską edukację, realizującą treści zawarte w obowiązującej obecnie podstawie programowej z 2012 r., w perspektywie wychowania chrześcijańskiego (personalistycznego). Słusznie zakłada, że skoro „Polska bez żadnej wątpliwości należy do kultury basenu Morza Śródziemnego” (s. 17), wyrosłej m.in. na kulturze chrześcijańskiej, to te wartości powinny znaleźć swoje właściwe odzwierciedlenie w programach szkolnych. W jego przekonaniu, dobremu uformowaniu osoby sprzyja jedynie integralny jej rozwój, który z kolei jest możliwy wówczas, gdy cały system edukacyjny szanuje godność człowieka, jego potencjał osobowy i duchowy oraz wymiar transcendentny (antropologia divina – s. 201).

Książka składa się z wstępu (s. 13–29) i trzech rozdziałów, noszących kolejno następujące tytuły: „Podstawowe założenia edukacji szkolnej i wychowania chrześcijańskiego” (s. 31–145), „Możliwości dialogu w obszarze kultury” (s. 147–182) oraz „Dialog w zakresie kształcenia i wychowania według podstawy programowej” (s. 183–311), po których następuje stosowne zakończenie (s. 313–325). Jak przystało na poprawnie przygotowaną publikację, dopełnia ją wyczerpująca bibliografia (s. 327–363) i wykaz skrótów (s. 9–12) oraz aneksy (s. 419–458), w których zawarto obowiązujące w polskiej szkole po II wojnie światowej podstawy programowe. Całości dopełnia streszczenie i spis treści w języku angielskim, francuskim i niemieckim.

Autor we wstępie jasno określił zakres podjętych działań opartych o krytyczną analizę źródeł. Przyjął, że podmiotem badań stanie się poszukiwanie

„możliwości dialogu wychowania chrześcijańskiego i współczesnej edukacji polskiej w obszarze szkolnego nauczania przedmiotów obowiązujących w świetle nowej podstawy programowej zawartej w Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z 27 sierpnia 2012 r. na poziomie gimnazjalnym (III etap edukacyjny) i ponadgimnazjalnym w zakresie nauczania liceum ogólnokształcącego (IV etap edukacyjny)” (s. 18–19). Precyzyjnie określił, że swoją uwagę ograniczy jedynie do szkoły publicznej (bez nawiązywania do szkoły katolickiej czy społecznej), celowo pomijając tzw. katechezę szkolną, czyli lekcje religii (s. 19). Założył, że skoro szkoła uczy i wychowuje, to proces ten przebiega w obrębie wszystkich przedmiotów. Dlatego też, jak zauważył, umyślnie pominięta została typowo religijna argumentacja, „a skupiono się na odniesieniach kulturowo-społecznych [...], wychowawczych i rozwojowych” (s. 20). Dodał, że powodem takich „założeń i rozwiązań była próba sięgnięcia do tematu jeszcze niepodjętowanego i pokazania zupełnie nowego wymiaru edukacyjnego. [...] Jak dotąd, trudno szukać na polskim runku wydawniczym pozycji poświęconej wychowaniu chrześcijańskiemu realizowanemu w ramach przedmiotów szkolnych. Wydaje się to wystarczającym powodem, by kwestię tę zbadać” (s. 19).

Czytelnik zostaje zatem zaznajomiony z podstawowymi założeniami edukacji szkolnej i wychowania chrześcijańskiego. W tym celu autor przybliżył kolejne etapy wyłaniania się obecnego kształtu polskiego systemu oświaty w powojennej rzeczywistości społeczno-politycznej, przesiąkniętej polityczną walką o wpływ na proces kształcenia i wychowania młodych pokoleń Polaków. Choć początkowo polska szkoła czerpała z przedwojennej reformy jędrzejewiczowskiej, to już w 1945 r. pojawiły się pierwsze zmiany w oświacie. Władze bowiem zdawały sobie sprawę z faktu, że „kto ma młodzież, ten ma przyszłość i całe społeczeństwo” (s. 38). W programach nauczania pojawiały się zatem treści dotyczące rozwoju społecznego, historii ruchów chłopskich i robotniczych, wiedzy o Polsce i świecie współczesnym. Systematycznie rosło też upolitycznienie szkoły, a jej funkcjonowanie „bezpośrednio wiązano z ideologią marksistowsko-leninowską” (s. 43), zaś „czołowym celem szkolnictwa było przygotowanie młodzieży do pracy i życia oraz wychowanie młodego pokolenia na budowniczych socjalistycznej ojczyzny” (s. 45). Nic dziwnego, że religia i wartości chrześcijańskie, jako niezgodne z obowiązującą ideologią, były systematycznie wypierane z życia społecznego i uparczywie pomijane w kolejnych, wciąż po sobie następujących reformach oświaty. Nadzieję na zmianę tego stanu niesły przemiany, do których doszło w Polsce w 1989 r. Niestety, nadal trwa pochod niedopracowanych reform, a w szkolnej rzeczywistości do głosu dochodzi popularna współcześnie „technologizacja nauk ścisłych oraz ideologizacja nauk humanistycznych” (s. 71). W takiej rzeczywistości „nie moralność, nie

sztuka, nie religia, nie dziedzictwo greckie i rzymskie, nie chrześcijaństwo, ale właśnie nauka-technika jest traktowana jako uniwersalny wkład Zachodu do kultury światowej” (s. 71–72). W polskiej szkole coraz powszechniejsze staje się dążenie do osiągania zwyższających wyników kształcenia przy jednoczesnym zaniedbywaniu bądź przynajmniej niedowartościowaniu jakości wychowania dzieci i młodzieży. Rosnąca świadomość możliwości człowieka i rozwoju techniki powoduje, że kieruje się on nie tylko logiką rynku – prawem popytu i podaży – ale także ulega pokusie sterowania uczniem (choćaby przez planowany rozwój jego kariery zawodowej i tzw. szkolne doradztwo zawodowe).

Panaceum na taką sytuację według autora jest wychowanie personalistyczne, w którego centrum zawsze stoi osoba ludzka, jej godność i integralna formacja (s. 107–135). Te cechy wychowania personalistycznego wielokrotnie znajdowały należne miejsce w nauczaniu Kościoła dotyczącym edukacji i wychowania (s. 135–145). Co więcej, to właśnie Kościół przez wieki był „mecenasem i promotorem edukacji i wychowania” (s. 106), bez trudu zatem dostrzegał wszelkie pojawiające się w tej kwestii zagrożenia. Świadczą o tym np. przytoczone przez ks. W. Cichosza słowa wypowiedziane przez Piusa XI na początku ubiegłego wieku: „[...] w naszych czasach jesteśmy świadkami dość dziwnego naprawdę zjawiska, że wychowawcy i filozofowie trudzą się w wyszukiwaniu jakiegoś powszechnego kodeksu moralnego wychowania, jak gdyby nie istniał ani Dekalog, ani prawo ewangeliczne, ani nawet prawo natury wyrte przez Boga w sercu człowieka, głoszone przez zdrowy rozum, ujęte za pomocą pozytywnego Objawienia przez samego Boga w dziesięć przykazań” (s. 119). Na podkreślenie, zdaniem autora, zasługuje fakt, że poglądy Kościoła w omawianej kwestii ewoluowały. Choć nie zmieniały się w zasadniczych dla wychowania kwestiach, to odzwierciedlały one aktualną sytuację społeczną. Ten element doskonale udaje się autorowi zaprezentować, gdy porównuje nauczanie Kościoła w nie tak odległych czasowo dokumentach, jak *Divini illius magistri* Piusa XI i *Gravissimum educationis* Soboru Watykańskiego II. Prowadzone analizy przywodzą autora do sformułowania wniosku, że współczesna „myśl wychowawcza Kościoła pozwala na pełne zaangażowanie się obywatela-katolika w chrześcijańską przemianę świata” (s. 144), przy pełnym poszanowaniu przekonań każdego człowieka. Taki wniosek rodzi pytanie, czy „na to zaangażowanie pozwala współczesna kultura i edukacja?” (s. 144).

Tak sformułowane zagadnienie stało się przedmiotem podjętej w rozdziale trzecim analizy podstawy programowej realizowanej w polskiej szkole. Płaszczyzna kulturowa (s. 147–182) stanowi, według ks. Wojciecha Cichosza, ten obszar, na którym dialog między edukacją a chrześcijaństwem wydaje się możliwy, a jego nawiązanie i prowadzenie może stanowić panaceum na wszechobec-

ny nihilizm oraz pochłaniającą polską szkołę aksjologiczną i antropologiczną próżnię, coraz częściej wypełnianą przez „modne filozofie” (s. 246). Aby ów dialog stał się możliwy, jego uczestnicy (i narzędzia, którymi się posługują) powinni akceptować oba wymiary ludzkiego poznania: rozum i wiarę. Z tego względu autor podejmuje uważne badanie kolejnych zapisów dokumentu Ministerstwa Edukacji Narodowej z 2012 r. (s. 185–311). Prowadzone przez ks. Cichosza analizy koncentrują się wokół wskazania konkretnych propozycji możliwości nawiązywania dialogu między obowiązującym systemem edukacyjnym a chrześcijańskim modelem wychowania. Koncentruje je w przestrzeni kształcenia gimnazjalnego i ponadgimnazjalnego w zakresie przedmiotów obowiązkowych, systematycznie i bez niepotrzebnych emocji obnażając wprowadzoną przez autorów obowiązującej podstawy marginalizację treści chrześcijańskich.

Choć odwołania do chrześcijaństwa i kultury chrześcijańskiej w obowiązującej podstawie programowej pojawiają się wielokrotnie, to jak zauważa autor, są one raczej przypadkowe. Ponadto, np. „nauczyciel języka polskiego nie ma przygotowania egzegetycznego i co więcej, nie ma obowiązku podnoszenia kwalifikacji zawodowych w tym kierunku” (s. 194). Także uczniowie, na co zwraca uwagę, nie są wystarczająco przygotowani np. do oceny wydarzeń będących przedmiotem edukacji historyczno-obywatelskiej (s. 216). Autor konstatuje, że o tym, na ile dialog między wychowaniem chrześcijańskim a polską edukacją będzie możliwy i w jakim stopniu będzie służył wychowankom, wynika z „osobistych preferencji aksjologiczno-światopoglądowych nauczycieli oraz ich kompetencji” (s. 317–318). To od ich dojrzałości i rozumienia potrzeby integralnego rozwoju wychowanka zależy czerpanie ze skarbnicy wartości religii chrześcijańskiej i Dekalogu. Ministerialne skupienie się „na wyposażeniu ucznia w wiedzę, umiejętności i kompetencje społeczne (z pominięciem jego właściwego wychowania) jest wyraźnym odejściem od tradycyjnego (chrześcijańskiego) ideału wychowawczego. Stąd też, działania podejmowane przez szkołę powinny zmierzać do wszechstronnego rozwoju wychowanka, zarówno biologicznego, jak i duchowego (poznawczego, moralnego, estetycznego) – a zatem i religijnego” (s. 324).

Na podstawie przeprowadzonych analiz, autor formułuje wniosek, że realizowana w polskiej szkole podstawa programowa jest „wyrazem ponowoczesnego i neopogańskiego stylu życia” (s. 323), a wielokrotnie przywoływana w dokumencie kultura niewiele ma wspólnego z kulturą, w której wyrosły kolejne pokolenia Polaków. Tymczasem czerpanie z bogactwa Ewangelii i kultury chrześcijańskiej znacząco może przyczynić się do kształtowania pożądanych postaw moralnych i etycznych kolejnych pokoleń Polaków.

Publikacja ks. Wojciecha Cichosza zasługuje na uwagę zarówno ze względu na zawarte w niej ważne pytanie o misję współczesnej szkoły, jak i dojrzały

oraz jednoznaczny język. Szczególnie warta uwagi jest zaproponowana w rozdziale trzecim konkretna, skierowana wprost do nauczycieli, oferta korzystania z bogactwa kultury chrześcijańskiej. Wychowanie bowiem, jak pisał Benedykt XVI w *Liście o pilnej potrzebie wychowania*, „nigdy nie było prostym zadaniem i dziś wydaje się, że stało się jeszcze trudniejsze. Wiedzą o tym dobrze rodzice, nauczyciele, księża i wszyscy, którzy są bezpośrednio odpowiedzialni za wychowanie. Mówi się nawet o wielkim »kryzysie wychowania«, potwierdzanym przez niepowodzenia, które zbyt często towarzyszą naszym wysiłkom w formowaniu osób mocnych, zdolnych współpracować z innymi i nadawać sens swojemu życiu. Całkiem spontanicznie przychodzi nam zatem obwiniać nowe pokolenia, tak jakby dzieci, które rodzą się dzisiaj były inne od tych, które rodziły się w przeszłości. Mówi się także o »pęknięciu międzypokoleniowym«, które oczywiście istnieje i ciąży, ale które wynika raczej z braku pewności i przekazania odpowiednich wartości”. Kompasem, pozwalającym odnaleźć właściwą drogę w procesie kształtowania osoby jest właśnie wychowanie chrześcijańskie, które kieruje się uniwersalną aksjologią chrześcijańską. To ona stanowi fundament cywilizacji łaćńskiej, toteż konieczne jest „prowadzenie dialogu oraz przywrócenie kulturze obecności Wielkiego Nieobecnego” (s. 325).

Zaprezentowaną monografię należy ocenić jako pracę bardzo ważną w zakresie poruszanej problematyki.

ks. Ireneusz Werbiński
Toruń

Wykaz skrótów

AAWO	– Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie
Arch. Paderborn	– Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn
BJ	– Biblioteka Jagiellońska
CBQ	– Catholic Biblical Quarterly
CT	– Collectanea Theologica
EK	– Encyklopedia katolicka
ETPC	– Europejski Trybunał Praw Człowieka
k.p.	– ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy (tekst jedn. Dz.U. 1998 r., nr 21, poz. 94 z późn. zm.)
KDK	– Konstytucja duszpasterska o Kościele Gaudium et spes
KMW	– Komunikaty Mazursko-Warmińskie, czasopismo
Konstytucja RP	– ustawa z dnia 21 kwietnia 1997 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 z późn. zm.)
LEX	– System Informacji Prawniczej
MK	– Muzyka Kościelna, czasopismo
MUZ	– Muzyka, czasopismo
OSN	– Orzecznictwo Sądu Najwyższego
OSNC	– Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna
OSP	– Orzecznictwo Sądów Polskich
PEMK	– Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej
PiP	– Państwo i Prawo
PiZS	– Praca i Zabezpieczenie Społeczne
PS	– Pauli Sententiae
PS	– Przegląd Sejmowy
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RPEiS	– Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny
SA	– Sąd Apelacyjny
SDHI	– Studia et Documenta Historiae et Iuris
SN	– Sąd Najwyższy
SZ	– Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte
ZGAE	– Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde des Ermlands, Braunsberg 1858/60-1943, Osnabrück 1957

Sprostowanie

Informuję, że w publikacji *Pedagogiczne i teologiczne aspekty życia rodzinnego* (red. P. Duksa, Olsztyn 2009) zamieszczona została nieprawdziwa informacja, iż recenzentem tejże książki jest ks. prof. dr hab. Janusz Mariański. Za zaistniałą sytuację ks. prof. dr hab. Janusza Mariańskiego przepraszam.

ks. Piotr Duksa, dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie