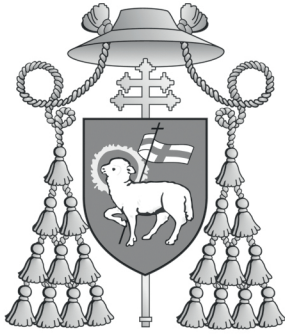


ISSN 0137-6624



STUDIA

54

2017

WARMIŃSKIE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JPIL, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Facultad de Teología „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góraleczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JPIL, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), o. Jarosław Merecki SDS (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym), Oksana Mikheieva (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie), Helena Słotwińska (KUL JPIL, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), Denys Svirydenko (Uniwersytet Pedagogiczny w Kijowie, Ukraina), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JPIL, Lublin), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JPIL, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

Petr A. Bilek, Eugeniusz Bojanowski, ks. Radosław Chałupniak, ks. Wojciech Cichosz, ks. Ryszard Czekalski, ks. Bogdan Czyżewski, ks. Jan M. Dyduch, ks. Wiesław Dyk, ks. Tomasz Gałkowski, ks. Janusz Gręźlikowski, Nazip Khamitov, ks. Roman Krawczyk, ks. Zdzisław Kroplewski, Taras Lyuty, Dariusz Magier, Oleg V. Marchenko, ks. Jarosław Michalski, Andrew Morozov, Raisa Naumenko, Mieczysław Omyła, ks. Józef Pater, ks. Joachim Piecuch, ks. Andrzej Proniewski, ks. Grzegorz Polok, Mykola Shribliak, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Adam Skreczko, Małgorzata Stahl, Denys Svirydenko, Marek Szczesny, ks. Jan Szpet, ks. Janusz Szulist, ks. Marek Tatar, Piotr Telusiewicz, Serhii Terepyschyi, Szczepan Wierzechosławski, Valentina Voronkova, ks. Dariusz Zagórski, ks. Wojciech Zawadzki, Mirosław Żelazny

REDAKTORZY TEMATYCZNI

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

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

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

REDAKTORZY JĘZYKOWI

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

ADRES REDAKCJI

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

e-mail: studiawarminskie@onet.pl

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

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

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

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

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2017

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. 30,2, ark. druk. 25,6

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 74

SPIS TREŚCI

Filozofia

Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Ontyczno-funkcjonalny status narodu a podstawowe idee liberalizmu i komunitaryzmu</i>	9
Barbara Rozen, <i>W służbie Kościoła i nauki. Filozofia kultury była jej pasją – Halina Wistuba (1920–2013)</i>	21
Ks. Karol Jasiński, <i>Źródła i charakter demokracji deliberatywnej</i>	43
Ryszard Podgórski, <i>The Modern Idea of Progress by Jean A. Condorcet (Nowożytna idea postępu Jeana A. Condorceta)</i>	59
Anzhela Boiko, <i>Prognostic Role of Philosophy of Education (Prognostyczna rola filozofii edukacji)</i>	69
Volodymyr Kovchak, <i>Embodiment of the Interpretant in a Sign: Reconsider the Concept of a Sign as a Factor of Social Construction in the Frame of Embodied and Disembodied Mind (Wcielenie interpretanta w znaku: nowe spojrzenie na koncept znaku jako czynnika społecznego projektowania w kontekście świadomości wcielonej i niewcielonej)</i>	79
Olexander Horban, Ruslana Martych, <i>Основные подходы в определении сущности концепта «живого» (Główne podejścia w określaniu istoty pojęcia „żywy”)</i>	93
Vitali Turenko, <i>Имплицитная философия любви в эпоху античности: попытка переосмысления (Filozoficzne rozumienie „miłości” w erze starożytnej: próba analizy)</i>	105
Sergii Rusakov, <i>The Ukrainian Dimension of Mass Culture: Philosophy and Culture Studies Analysis (Ukraiński wymiar kultury masowej: analiza filozofii i kultury)</i>	117

Teologia

Aleksandra Nalewaj, <i>„Zanurzeni w Mojżesza” – „zanurzeni w Chrystusa”. Chrzest Polski w świetle doświadczenia paschalnego Narodu Wybranego w reinterpretacji Apostoła Pawła (por. 1 Kor 10, 1-13)</i>	131
Dawid Mielnik, <i>Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych</i>	143
Ks. Marek Żmudziński, <i>Ekklesiologische Implikationen des Hirtenbriefs der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder im Jahr 1965 (Eklezjalne implikacje listu biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku)</i>	155
Ks. Adam Bielinowicz, <i>Recepcja dokumentu „Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie w parafii – I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej” wśród nauczycieli religii</i>	169
Agnieszka Zduniak, <i>Motywacje uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie i jego wpływ na życie religijno-społeczne uczestników na przykładzie pielgrzymów z archidiecezji warmińskiej</i>	185

Nauki o rodzinie

Ks. Antoni Jucewicz SVD, <i>Akt małżeński jako „poznanie” w świetle „Katechez środowych” Jana Pawła II</i>	205
Anna Zellma, <i>Kształcenie na kierunku nauki o rodzinie w kontekście współczesnej polskiej polityki społecznej</i>	219
Małgorzata Chojara-Sobiecka, ks. Piotr Kroczek, <i>Regulacje wewnętrzne międzynarodowych przedsiębiorstw działających w Polsce a tradycyjny model rodziny</i>	233

Prawo

Ks. Jerzy Adamczyk, <i>Konferencje dekanalne w aspekcie kanoniczno-duszpasterskim</i>	249
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Z polskich prac nad kodyfikacją zasad etyki sędziowskiej</i>	265

Historia

Maria Piechocka-Kłos, <i>„Mirabilia animalia” w „Nocach attyckich” Aulusa Gelliusza. Wybrane przykłady</i>	277
Agnieszka Brzostek, <i>Proces tworzenia organów administracji terenowej w województwie białostockim w latach 1944–1945</i>	291
Stanisław Gajewski, <i>Jan Franciszek (bł. o. Michał) Czartoryski wśród młodzieży akademickiej</i>	311
Ks. Marek Jodkowski, <i>Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie w drugiej połowie XIX wieku</i>	329
Anna N. Goroholinskaya, <i>Наброски к классификации изображения коней в восточно-европейской традиции иконописания (Wizerunki koni we wschodniej europejskiej tradycji malarstwa ikonowego)</i>	349
Olga Kyvliuk, Denys Svyrydenko, <i>Academic Mobility as “Brain Drain” Phenomenon of Modern Higher Education (Mobilność akademicka jako fenomen „drenażu mózgow” we współczesnym szkolnictwie wyższym)</i>	361
Serhii Terepyshchyi, <i>Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education (Krajobraz szkolnictwa jako wypadkowa koncepcji edukacji)</i> ...	373
Yurii Krashchenko, Halyna Sorokina, Iryna Degtyarova, <i>The Conditions of Adaptation of Internally Displaced Persons to University Environment by Means of Students’ Self-Government (Uwarunkowania adaptacji studentów „wewnętrznie przesiedlonych” do środowiska akademickiego z pomocą samorządu studenckiego)</i>	385

Recenzje

Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, <i>Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie</i> , UAM, Poznań 2016, ss. 231 (ks. Karol Jasiński)	395
---	-----

Relinde Meiwes, <i>Klosterleben in bewegten Zeiten. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962)</i> , Paderborn 2016, ss. 258 (<i>Życie monastyczne w burzliwych czasach. Historia warmińskich siostr katarzynek (1914–1962)</i>) (ks. Wojciech Zawadzki)	399
Edward Cyfus, <i>Niezlomny Warmiak infułat Adalbert (Wojciech) (1902–1969)</i> , wyd. Fundacja „Debata”, Olsztyn 2017, ss. 87 (Izabela Lewandowska)	402
Ks. Piotr Mrzygłód, <i>Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci. Szkice antropologiczno-metafizyczne</i> , Wrocław 2017, ss. 214 (ks. Zdzisław Kieliszek)	404
Wykaz skrótów.....	409

CONTENTS

Philosophy

Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>Ontological-functional Status of the Nation and the Basic Ideas of Liberalism and Communitarianism</i>	9
Barbara Rozen, <i>In the Service of the Church and Science: Philosophy of Culture was Her Passion – Halina Wistuba (1920–2013)</i>	21
Rev. Karol Jasiński, <i>The Sources and Nature of Deliberative Democracy</i>	43
Ryszard Podgórski, <i>The Modern Idea of Progress by Jean A. Condorcet</i>	59
Anzhela Boiko, <i>Prognostic Role of Philosophy of Education</i>	69
Volodymyr Kovchak, <i>Embodiment of the Interpretant in a Sign: Reconsider the Concept of a Sign as a Factor of Social Construction in the Frame of Embodied and Disembodied Mind</i>	79
Olexander Horban, Ruslana Martych, <i>Basic Approaches to the Definition of the Essence of the Concept of “Living”</i>	93
Vitali Turenko, <i>Implicit Philosophy of Love in the Antiquity: An Attempt to Rethink</i>	105
Sergii Rusakov, <i>The Ukrainian Dimension of Mass Culture: Philosophy and Culture Studies Analysis</i>	117

Theology

Aleksandra Nalewaj, <i>“Baptized into Moses” – “Baptized into Christ”. The Baptism of Poland in the Light of the Paschal Experience of the Chosen People in the Reinterpretation of the Apostle Paul (1 Cor 10, 1-13)</i>	131
Dawid Mielnik, <i>How the Priest is Noticed? Priest’s Image According to Symbolism of Liturgical Vestments</i>	143
Rev. Marek Żmudziński, <i>The Ecclesial Implications of the Letter of the Polish Bishops to the German Bishops of 1965</i>	155
Rev. Adam Bielinowicz, <i>Reception of Document “Christian Teaching and Education in the Parish if I (XIV) Synod of the Archdiocese of Warmia” among Teachers of Religion</i>	169
Agnieszka Zduniak, <i>Motivation of Participation in World Youth Days in Cracow and Its Impact on Religious and Social Life on the Example of Pilgrims from the Archdiocese Of Warmia</i>	185

Family Studies

Rev. Antoni Jucewicz SVD, <i>Marital Act as the Act of the Conjugal “Knowledge” Wednesday Catechesis of John Paul II</i>	205
Anna Zellma, <i>Education in the Field of Family Studies in the Context of Contemporary Polish Social Policy</i>	219

Małgorzata Chojara-Sobiecka, Rev. Piotr Kroczek, <i>Internal Regulations of International Companies Operating in Poland and Traditional Family Model</i>	233
--	-----

Law

Rev. Jerzy Adamczyk, <i>The Deaneries Conferences in Canonical and Pastoral Terms</i>	249
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>From the Polish Works on the Codification of Judicial Principles of Conduct</i>	265

History

Maria Piechocka-Kłos, <i>“Mirabilia Animalia” in Aulus Gellius’ “The Attic Nights”. Selected Examples</i>	277
Agnieszka Brzostek, <i>The Process of Creation of Administration Bodies in Białystok Voivodeship in the Years 1944–1945</i>	291
Stanisław Gajewski, <i>Jan Franciszek (Blessed Father Michał) Czartoryski among the Academic Youth</i>	311
Rev. Marek Jodkowski, <i>The Academic Boniface Association in Braniewo in the Second Half of the 19th Century</i>	329
Anna N. Goroholinskaya, <i>The Image of Horses in the Eastern European Tradition of Icon Painting</i>	349
Olga Kyvliuk, Denys Svyrydenko, <i>Academic Mobility as “Brain Drain” Phenomenon of Modern Higher Education</i>	361
Serhii Terepyshchyi, <i>Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education</i>	373
Yurii Krashchenko, Halyna Sorokina, Iryna Degtyarova, <i>The Conditions of Adaptation of “Internally Displaced Persons” to University Environment by Means of Students’ Self-Government</i>	385

Reviews

Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, <i>Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie</i> , UAM, Poznań 2016, ss. 231 (<i>What a Catholic should know about Judaism?</i>) (Rev. Karol Jasiński)	395
Relinde Meiwes, <i>Klosterleben in bewegten Zeiten. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962)</i> , Paderborn 2016, ss. 258 (<i>Monastic life in turbulent times. The History of the Catherine Sisters of Warmia (1914–1962)</i>) (Rev. Wojciech Zawadzki)	399
Edward Cyfus, <i>Niezlomny Warmiak infułat Adalbert (Wojciech) Zink (1902–1969)</i> , wyd. Fundacja „Debata”, Olsztyn 2017, ss. 87 (<i>Steadfast Man of Warmia Mitrate Adalbert (Wojciech) Zink (1902–1969)</i>) (Izabela Lewandowska)	402

Rev. Piotr Mrzygłód, <i>Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci. Szkice antropologiczno-metafizyczne</i> , Wrocław 2017, ss. 214 (<i>A person in the horizon of illness, suffering and death. Anthropological and metaphysical sketches</i>) (Rev. Zdzisław Kieliszek)	404
Abbreviation	409

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

Ontyczno-funkcjonalny status narodu a podstawowe idee liberalizmu i komunitaryzmu

Słowa kluczowe: naród, liberalizm, komunitaryzm, wolność, wspólnota, kultura.

Keywords: nation, liberalism, communitarianism, freedom, community, culture.

Wprowadzenie

„Naród”, choć jest centralną kategorią nowoczesnej myśli polityczno-społecznej, bowiem trudno nawet sobie wyobrazić współczesny świat bez podziału ludzkości na poszczególne narody¹, to paradoksalnie jest równocześnie jednym z najbardziej dyskredytowanych oraz na swój sposób „podejrzanych” pojęć. Wynika to przede wszystkim stąd, że różnice narodowe, zwłaszcza wówczas, gdy prowadzą do antagonizmów pomiędzy określonymi społecznościami, postrzegane są jako jedno z najistotniejszych źródeł, które w niezbyt jeszcze odległej przeszłości doprowadziły do katastrofalnych w skutkach konfliktów, w tym m.in. do okropieństwa II wojny światowej czy konfliktu na Bałkanach w ostatnim dziesięcioleciu XX stulecia². Ponadto zdarza się, że każdorazowe próby odbudowywania, wzmacniania i ożywiania poczucia przynależności do własnego narodu wśród członków określonych społeczności są oceniane jako realne zagrożenie dla pokoju regionalnego i światowego³. I wreszcie zauważa

Adres/Adresse: ks. dr Zdzisław Kieliszek, Katedra Prawa Kanonicznego i Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, zdzislawkieliszek@onet.pl

¹ Zob. R. Brubaker, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, Warszawa–Kraków 1998, s. 1 (przyp. 1).

² Zob. U. Sobek, *Nacjonalizm – wybór czy fatalizm Europy*, Zeszyty Naukowe Zakładu Europeistyki Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie 3 (8) (2008), s. 78–82.

³ Znakomitą ilustracją takiego spojrzenia może być np. raport Sztokholmskiego Międzynarodowego Instytutu Badań nad Pokojem sprzed blisko dwóch dekad. Zob. Sztokholmski Międzynarodowy Instytut Badań nad Pokojem, *Przyszłe bezpieczeństwo Europy – katalog problemów. Raport Niezależnej Grupy utworzonej pod auspicjami Sztokholmskiego Międzynarodowego Instytutu Badań nad Pokojem (SIPRI), Sztokholm 1996*, Sprawy Międzynarodowe 1 (1997), s. 115.

się, że ożywianie tożsamości poszczególnych narodów jako odrębnych od innych społeczności stanie się wkrótce zbyt częste ze względu na postępującą globalizację, wskutek której na całym świecie życie ludzi czy przyjmowane przez nich wzorce ideowe będą się coraz bardziej ujednoczały⁴. Stąd też postuluje się, że jeśli pomni – z jednej strony – niedawnych dramatycznych doświadczeń, chcielibyśmy ich nie tylko w przyszłości uniknąć, ale również – z drugiej strony – chcielibyśmy zapewnić ludzkości dalszy dynamiczny rozwój, to powinniśmy dołożyć wszelkich starań, aby kolejne pokolenia zostały wychowane w duchu ponadnarodowych wartości oraz jakiegoś globalnego, względnie regionalnego (np. europejskiego), patriotyzmu. Oznacza to, że zdaniem niektórych autorów ludzkość winna zostać na trwałe uwolniona od narodowych podziałów, gdyż tylko dzięki temu można będzie uniknąć „powtórki z przeszłości” oraz zagwarantować ludzkości dalszy dynamiczny rozwój⁵.

I chociaż trudno zakwestionować fakt, że za przeważającą część dotychczasowych konfliktów w znacznej mierze odpowiadają różnorakie zjawiska czy ideologie o narodowym zabarwieniu⁶, to jednak nie wydaje się słuszne, aby tym samym wszelkie narodotwórcze inicjatywy od razu traktować podejrzliwie, czyli jako początek procesu, który zawsze i nieuchronnie będzie destruktywny. Fenomen narodu jest nazbyt złożony⁷,

⁴ Tezę taką stawia m.in. współczesny japoński badacz Kenichi Ohmae w książce *The end of the nation state: the rise of regional economies* (New York 1995).

⁵ Tego typu wnioski można wyciągnąć np. na podstawie refleksji Francisa Fukuyamy (*Końiec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań 1996; *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997) czy Benjaminą R. Barbera (*Gdyby burmistrzowie rządzi światem*, tłum. H. Janowska i K. Makaruk, Warszawa 2014). Pierwszy dowodzi, że wciąż można się zasadnie obawiać, iż w przewidywalnej przyszłości najważniejszą przyczyną wojen będą różnorakie tarcia pomiędzy narodami. Stąd też, zdaniem Fukuyamy, wskazane byłoby, aby te tarcia odpowiednio łagodzić, stopniowo zastępując polityczną organizację świata opartą na suwerennych państwach narodowych jakąś formą rządu światowego. Wedle przemyśleń Fukuyamy działania te prowadziłyby do coraz ściślejszego integrowania się ze sobą poszczególnych narodów aż powstałoby społeczeństwo światowe, wolne od narodowych waśni i powodowanych nimi konfliktów. Z kolei Barber sugeruje, że przyszłość ludzkości będzie uzależniona od odpowiedniego rozwoju wielkich aglomeracji miejskich jako centrów politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Oznacza to, że – zdaniem Barbera – wciąż aktualny jeszcze podział ludzkiej populacji na poszczególne nacje (państwa narodowe) wkrótce odejdzie do przeszłości, gdyż dla przyszłych pokoleń ważniejsze będzie nie to, czy dany człowiek jest Niemcem, Rosjaninem lub Polakiem, ale to, czy jest berlińczykiem, monachijczykiem, moskwianinem, mieszkańcem Saint Petersburga, warszawianinem lub krakowianinem. Ponadto można powiedzieć, że według Barbera ów miejski patriotyzm będzie nieporównywalnie skuteczniej dynamizował dalszy rozwój ludzkości niż patriotyzm o charakterze (państwowo) narodowym.

⁶ Np. polski myśliciel Włodzimierz Malendowski ocenia, że jedynie około co dwudziesty piąty konflikt nie został jak dotąd zainspirowany jakąś formą narodotwórczej działalności. Zob. W. Malendowski, *Spory i konflikty międzynarodowe. Aspekty prawne i polityczne*, Wrocław 2000, s. 7–19.

⁷ Krótką prezentację mnogości interpretacji fenomenu narodu zob. np. K. Chojnacka, *Państwo narodowe – przyszłość czy przeżytek?*, Studia Ekonomiczne/Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach 210 (2015), s. 60–62.

aby można było wszelkie narodotwórcze działania skwitować tak prostą konstatacją, że w jakiejś perspektywie czasu ich końcem będzie humanitarna katastrofa. A co wymowniejsze, naród wydaje się być naturalną społecznością, w której człowiek może realizować się jako istota pragnąca wolności i jednocześnie skłonna do życia wspólnotowego.

Dwie wyżej wspomniane ludzkie dążności wyznaczają oś sporu między liberalizmem i komunitaryzmem⁸, które są istotnymi współcześnie nurtami ideowymi, co sprawia, że warto rozważania nad narodem przeprowadzić właśnie w kontekście liberalnych i komunitariańskich spostrzeżeń. Obydwie tradycje pozostają względem siebie w opozycji, ponieważ prezentują odmienne wizje człowieka i jego miejsca w społeczeństwie⁹. Ponadto, mimo wszelkich różnic między nimi, zgodnie nie docenia się w ich obrębie narodu jako kluczowej z punktu widzenia ludzkiego sposobu życia społeczności. W przypadku liberalizmu jest to lekceważenie, o ile nawet nie wrogość, gdyż zazwyczaj propagowane są w nim wartości i postawy, które nie wydają się być sprzyjające budowaniu silnych więzi społecznych, w tym m.in. więzi o narodowym charakterze¹⁰. Natomiast w komunitaryzmie jest wprawdzie dostrzegana rola społeczności w ludzkim sposobie życia, ale – co może zadziwiać – wśród wspólnot, które są dla człowieka ważne, naród jest przez komunitarian przywoływany nad wyraz rzadko, a jeśli nawet jest uwzględniany, to nie uważa się go za społeczność na tyle istotną, by jego znaczenie jakoś szczególnie uwytknąć¹¹.

⁸ Zob. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm-komunitaryzm*, Arka 3 (1994), s. 22–39.

⁹ Warto też wspomnieć, że niektórzy badacze, tacy jak np. Jacek Bartyzel (*Wartość wspólnoty. Filozofia polityczna komunitaryzmu*, <http://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-wartosc-wspolnoty-filozofia-polityczna-komunitaryzmu> (24.05.2016)), Paweł Śpiewak (*Poszukiwanie wspólnot*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przeł. P. Rymarczyk i T. Szubka, Warszawa 2004, s. 5) i Stephen Holmes (*Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Kraków 1998, s. 247), postrzegają komunitaryzm tylko jako wewnętrzną część tradycji liberalnej, czyli próbę uszlachetnienia myśli liberalnej lub jakby wewnętrzną opozycję, a nie poważne intelektualne zewnętrzne wyzwanie. Ale nawet przy takim spojrzeniu nie da się zakwestionować tego, że pomiędzy komunitaryzmem a myślą, która obecnie uchodzi za liberalną, istnieje spór na temat relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem.

¹⁰ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Toruń 2012, s. 209–218.

¹¹ Np. Elizabeth Frazer i Henry Tam zupełnie nie zauważają narodu, wymieniając przykładowe wspólnoty, które są dla człowieka ważne (E. Frazer, *The Problems of Communitarian Politics. Unity and Conflict*, Oxford 1999, s. 66; H. Tam, *Communitarianism. An Agenda for Politics and Citizenship*, New York 1998, s. 7). Zaś Amitai Etzioni naród wprawdzie dostrzega w zaproponowanym przez siebie katalogu społeczności, ale większej uwagi mu nie poświęca (A. Etzioni (red.), *The Essential Communitarian Reader*, New York 1998, s. XIII–XIV).

1. Liberalizm – prymat jednostki przed społecznością

Liberalizm jest to teoretyczny projekt i postawa światopoglądowa, której podstawową ideą jest indywidualistyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa. Początki liberalizmu sięgają XVII w. (Thomas Hobbes, John Locke). Najbardziej prąd ten rozpowszechnił się w XVIII i XIX w. (Monteskiusz, Jean J. Rousseau, Denis Diderot, Jean A.N. de Condorcet, Adam Smith, Frederic Bastiat, Jeremy Bentham, Benjamin Constant, John St. Mill, Alexis de Tocqueville i Lord Acton). Współcześnie najważniejszymi wyrazicielami liberalizmu są Karl R. Popper, Friedrich von Hayek, John Rawls, Isaac Berlin, Salvador de Madariaga, Ralf Dahrendorf, Raymond Aron, John Gray oraz Richard Rorty. Przedstawiciele liberalnej tradycji głoszą, że wolność człowieka ma wartość nadrzędną¹².

Zdaniem liberałów należy chronić przede wszystkim ludzką wolność, ponieważ jest ona najpewniejszym źródłem postępu we wszystkich obszarach życia społecznego. Według liberałów różnorodność stanowisk światopoglądowych czy pomysłów na życie są zjawiskami wielce pożądanymi w poszczególnych społecznościach. W liberalizmie postuluje się również, że wszelkie waśnie powinny być rozwiązywane w duchu tolerancji i kompromisu. Sama zaś wolność jest przez liberałów rozumiana bardziej „negatywnie” niż „pozytywnie”¹³, gdyż ich zdaniem wyznacza ona granicę, której żadna władza społeczna nie może przekroczyć. Niestety, nie znajdujemy w liberalizmie rozstrzygnięcia, co do kwestii zagospodarowania przez człowieka swej wolności. Liberalny projekt i postawa są w konsekwencji radykalnie antypaternalistyczne, ponieważ zawierają przekonanie, że nikt nie może i nie powinien człowiekowi narzucać, co ma on myśleć lub czynić. Autonomicznej jednostce zostaje przez libera-

¹² I chociaż liberalizm jest tradycją niezwykle wielowarstwową (omówienie jego złożoności zob. np. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995), to jednak, już przed blisko wiekiem, celnie ujął rdzeń myśli liberalnej Ferdynand Zweig, pisząc: „Liberalizm jest systemem wolności. Uważa wolność za najwyższą wartość gatunku ludzkiego. Uważa wolność, za najlepszą, najskuteczniejszą i najtańszą zasadę rządzenia i gospodarowania. Liberalizm nie wierzy w skuteczność i dobroczynność przymusu, narzucanego ludziom wolnym w życiu codziennym. [...] Tylko niewolnikom lub poddanym może narzucić przymus w życiu codziennym. Ale praca takich ludzi przedstawia minimalną wartość w stosunku do pracy i twórczości ludzi wolnych. Tylko człowiek wolny [...] może tworzyć dzieła prawdziwie wartościowe i trwałe” (*Zmierch czy odrodzenie liberalizmu*, Lwów–Warszawa 1938, s. 553).

¹³ Rozróżnienie na wolność negatywną („wolność od...”, która wyraża się np. zdaniem „Jestem wolny, kiedy nie muszę...”) i pozytywną („wolność do...”, wyrażającą się zdaniem „Jestem wolny, kiedy mogę...”) pochodzi od brytyjskiego myśliciela I. Berlina. Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 178–233.

łów pozostawiony całkowicie swobodny wybór, spośród wielu dostępnych – często sprzecznych ze sobą – możliwości, sposobu zrealizowania się jako człowiek¹⁴.

2. Komunitaryzm – niezbędność społeczności w życiu człowieka

Na gruncie polemiki z liberalizmem powstał w latach osiemdziesiątych XX w. komunitaryzm (czasem nazywany też komunitarianizmem, rzadziej wspólnotyzmem; nazwa wywodzi się od angielskiego słowa *community* – wspólnota). Kierunek ten ukształtował się i wciąż się rozwija przede wszystkim w obrębie anglosaskiej filozofii polityczno-społecznej oraz w opozycji do liberalizmu. Najznacześniejszymi reprezentantami komunitaryzmu są Charles Taylor, Michael J. Sandel, Michael Walzer, Alasdair Ch. MacIntyre oraz przywoływany już A. Etzioni¹⁵.

Komunitarianie zwrócili się w swej krytyce przede wszystkim przeciwko charakterystycznej dla liberalizmu absolutyzacji ludzkiej wolności. W odróżnieniu od liberalizmu, akcentującego niezależność człowieka i jego pierwszeństwo względem społeczeństwa, w komunitaryzmie kładzie się nacisk na istnienie nierozzerwalnych i koniecznych związków jednostki ze społecznością. Według myślicieli komunitariańskich warunkiem koniecznym do zaistnienia, a następnie dalszego trwania danej społeczności, jest przyjęcie i uznanie za własne przez wszystkich jej członków wspólnych wartości. Komunitarianie podkreślają konieczność odbudowania w istniejących społecznościach takich tradycyjnych wartości i postaw związanych z pojęciem wspólnoty, jak: solidarność, odpowiedzialność społeczna i dobro wspólne. Odrzucają również woluntarystyczną legitymizację istnienia społeczności, która jest charakterystyczna dla liberalizmu (w liberalizmie społeczność rozumie się zazwyczaj jako wspólnotę powstałą wskutek wolnej umowy zawartej między grupą jednostek), wskazując, że poszczególne społeczności powstały na gruncie historycznych doświadczeń danej grupy osób. W komunitaryzmie społeczność jest spostrzegana ponadto jako gwarant moralnego oparcia i poczucia bezpieczeństwa jednostek. Społeczność jest również swoistym nośnikiem określonych tradycji, które dana osoba w trakcie swojego życia przyswaja,

¹⁴ Zarysowe przedstawienie liberalnego spojrzenia na relację między jednostką a społecznością zob. np. Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, Ateneum Kaplańskie 2–3 (1999), s. 243–257.

¹⁵ Zob. K. Koźmiński, *Komunitaryzm jako liberalizm odpowiedzialny – filozofia dobra Charlesa Taylora*, *Anthropos?* 18–19 (2012), s. 152–155.

kształtując w ten sposób własną tożsamość. Komunitarianie nie podważają słuszności liberalnego postulatu ochrony autonomii człowieka, ale wyraźnie podkreślają, że bez zakorzenienia człowieka w określonej społeczności ludzka autonomia jest iluzją¹⁶.

3. Ontyczna i funkcjonalna charakterystyka narodu

Na naród można spojrzeć z dwóch perspektyw: ontycznej oraz funkcjonalnej. Pierwsze spojrzenie pozwala odkryć wyjątkowość ontycznego statusu narodu. Natomiast drugie ukazuje ważką funkcję, jaką naród odgrywa w życiu człowieka.

3.1. Status ontyczny narodu

Człowiek – jak trafnie ocenił to już Arystoteles – ze swej natury w sposób konieczny nawiązuje z istotami sobie podobnymi relacje o społecznym charakterze¹⁷. Oznacza to, że dla ludzkiego sposobu bytowania nie tylko charakterystyczne jest to, iż człowiek egzystuje w ramach społecznych odniesień do innych ludzi, ale nawet więcej: owe odniesienia jawią się jako nieodzowne z punktu widzenia jakości ludzkiego życia, a także, że kształt życia pojedynczego człowieka zależy od swego rodzaju dynamicznej kombinacji przekonań, zamierzeń, uczuć itd. zarówno jego własnych, jak i ludzi, z którymi się spotykał w przeszłości i aktualnie spotyka¹⁸. Innymi słowy, można powiedzieć, nawiązując do słynnej publikacji amerykańskiego XX-wiecznego pisarza religijnego Thomasa Merтона, że nikt z ludzi nie jest „samotną wyspą”¹⁹.

Przejawem wtopionej w ludzką naturę inklinacji do tworzenia więzi z innymi ludźmi jest istnienie przeróżnych form społeczeństwa, począwszy od rodziny, poprzez grupy rówieśnicze czy np. stowarzyszenia, a skończywszy na całej ludzkości. Wśród tych form jest również naród²⁰.

¹⁶ Więcej na temat komunitariańskiego rozumienia społeczności i jej roli w ludzkim życiu zob. np. D. Łucka, *Marzenie o wspólnocie: Retrospektywna fikcja czy wizja przyszłości? Komunitariańska koncepcja wspólnoty*, *Studia Socjologiczne* 4 (2011), s. 27–45.

¹⁷ W *Polityce* Stagiryta zauważa, że człowiek, „który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem jak ten, którego piętnuje Homer” (*Polityka*, I, 1, 9, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2002). A w *Iliadzie* Homer ustami Nestora stwierdza, że człowiek, który z upodobaniem toczy nigdy niekończącą się wojnę z innymi ludźmi, jest „nędznikiem”.

¹⁸ Zob. D.T. Kenrick, S.L. Neuberg, R.B. Cialdini, *Psychologia społeczna: rozwiązane tajemnice*, przeł. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska i M. Orski, Gdańsk 2006, s. 77–122.

¹⁹ Zob. T. Metron, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1960.

²⁰ Zob. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 341–370.

Dla wszystkich społeczności charakterystyczne jest, że od strony ontycznej są one bytami relacyjnymi, czyli ich sposób istnienia najlepiej oddaje określenie „bycie pomiędzy” poszczególnymi ludźmi, którzy daną społeczność tworzą. Ponadto jako bytom relacyjnym społecznościom przysługuje ontycznie słabszy sposób istnienia niż pojedynczym osobom, ponieważ wszelkie społeczności swoje istnienie zawdzięczają zaistnieniu określonych relacji pomiędzy danymi osobami. Oznacza to, że każda społeczność jest bytem, któremu przysługuje jedynie względnie konieczny sposób istnienia²¹.

Przyglądając się istnieniu narodu, można zauważyć, że w tym przypadku ma ono dość specyficzny charakter. Wśród wielu bowiem narodotwórczych czynników jest jeden, który jest zarówno kluczowy dla zaistnienia danego narodu jako odróżnialnego od innych narodów, jak i jednocześnie jest to czynnik, który jest integralnie związany z typowo ludzkim sposobem bytowania. Chodzi tutaj o kulturę. Inne czynniki (np. pochodzenie etniczne, język, terytorium czy organizacja społeczno-ekonomiczno-polityczna), choć bez wątplenia ważne z punktu widzenia ukonstytuowania się danej społeczności jako odrębnego narodu, nie wydają się być jednak tak samo narodotwórczo mocne jak właśnie kultura. Oznacza to, że kultura jest newralgicznym warunkiem możliwości zaistnienia narodu. Ponadto, ze względu na to, że człowiek tworzy kulturę jako swego rodzaju niezbędną dla siebie przestrzeń bytowania, można powiedzieć, iż naród jest społecznością konieczną. Zatem przynależenie do jakiejś społeczności narodowej (choćby tylko istniejącej jeszcze w formie zaczątkowej) jest dla człowieka z ontycznego punktu widzenia koniecznością²².

3.2. Status funkcjonalny narodu

Refleksja nad funkcjonalnym statusem narodu sprowadza się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: W jakim celu naród istnieje? Trzeba tu wszakże zauważyć, że człowiek jest istotą spotencjonalizowaną, co oznacza, iż poszczególne zdolności (poznawcze, wolitywno-emocjonalne, produkcyjno-wytwórcze) jest on w stanie rozwinąć tylko dzięki istnieniu w ramach międzyludzkich odniesień. A ze względu na to, że poszczególne formy społeczności umożliwiają i wspomagają człowieka w rozwijaniu przez niego nieco innych potencjalności, odpowiedź na pytanie o funkcję narodu w życiu człowieka sprowadza się nade wszystko do odkrycia potencjalności, których rozwój jest przez naród wspierany.

²¹ Zob. M.A. Krapiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 330–334.

²² Zob. Z. Kieliszek, *Naród jako „dom” człowieka*, w: J.J. Pawlik (red.), *Dom – Rodzina – Małżeństwo*, Olsztyn 2013, s. 104–108.

Uwzględniając ontyczny status narodu można zauważyć, że w ludzkim bytowaniu odgrywa on rolę identyczną z rolą spełnianą przez kulturę, czyli stwarza ludziom „przestrzeń”, w której mogą się oni rozwinać na sposób prawdziwie ludzki. Innymi słowy, każdy naród za pomocą swojej kultury wspiera własnych członków w rozwijaniu przez nich ludzkich potencjalności. Istotne jest ponadto, że żaden z kluczowych obszarów ludzkiego działania w kulturze narodowej nie zostaje pominięty, ponieważ składają się na nią fenomeny poznawcze, wzorce zachowań moralnie pożądanych, rozwiązania praktyczno-techniczne określonych trudności oraz idee o charakterze światopoglądowym, dzięki którym człowiek pojmuje sens swojego istnienia i swoje przeznaczenie²³.

Ze względu na to, że poszczególne kultury narodowe różnią się między sobą, członkowie danych narodów są wprawdzie przez każdą z nich wspierani w rozwoju tych samych ludzkich potencjalności, ale dokonuje się to w nieco inny sposób. Każda bowiem z kultur narodowych jest „nośnikiem” nieco innej wizji człowieka oraz świata. Sprawia to, że każdy człowiek, rozwijając w sobie człowieczeństwo, najpierw jest np. Polakiem, Rosjaninem, Ukraińcem czy Białorusinem, a dopiero w dalszej kolejności przedstawicielem ludzkiego gatunku. Tak więc człowieczeństwo pojedynczego człowieka jest wyraziście nacechowane znamieniem jego własnego narodu²⁴.

W określonym narodzie – co ważne – poszczególni jego członkowie mogą równie dobrze rozwinać własne człowieczeństwo, jak mogą to uczynić przedstawiciele innych nacji we własnych narodach. Każdy bowiem z narodów stwarza odpowiednie, czyli w jakimś sensie identyczne, warunki ku temu, aby jego członkowie mogli się w pełni ukształtować jako ludzie. Obrazowo można by powiedzieć, że wszystkie narody są „domami”, w których przedstawiciele różnych nacji przeżywają własne człowieczeństwo²⁵.

4. Zbieżność ontycznego i funkcjonalnego statusu narodu z liberalną ideą prymatu jednostki przed społeczeństwem

Podjmując próbę odniesienia zarysowanego wyżej rozumienia narodu do liberalnych idei, należy wszakże podkreślić pewną oczywistość, mianowicie, że poszczególne narody nie są abstrakcyjnymi czy wymagi-

²³ Zob. Z. Kieliszek, *Naród jako „dom” człowieka*, s. 108–112.

²⁴ Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 154–155.

²⁵ Z. Kieliszek, *Naród jako „dom” człowieka*, s. 115–116.

nowanymi bytami²⁶, ale istnieją realnie „pomiędzy” określonymi ludzkimi jednostkami. Oznacza to, że z ontycznego punktu widzenia poszczególni ludzie znajdują się na wyższym stopniu istnienia niż narody, których są członkami. Liberalna interpretacja stosunku pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem, zgodnie z którą ludziom przysługuje pierwszeństwo przed społecznościami, których są członkami, może być potraktowana jako zbieżna z ontycznym statusem narodu, gdyż podobnie wyakcentowuje słabszy sposób istnienia wszelkich społeczności niż poszczególnych ludzi. Również liberalny postulat zagwarantowania przez społeczeństwo każdemu człowiekowi prawa do samostanowienia o sobie samym można powiązać ze spostrzeżeniem, że człowiek ontycznie jest bytem doskonalszym niż każda z form społeczności. Chodzi o zauważenie tego, że ze względu na słabszy sposób istnienia każda postać społeczeństwa, nie wyłączając narodu i zgodnie z intuicjami liberałów, pełni w stosunku do swoich członków rolę tylko służebną, a w szczególności ma za zadanie chronić ich podstawowe prawa.

Liberalny postulat zagwarantowania człowiekowi prawa do samostanowienia o sobie samym wydaje się być również zbieżny z funkcjonalnym rozumieniem narodu. Jeśli bowiem naród jest społecznością dla człowieka naturalną, to przynależność człowieka do określonego narodu, w żaden sposób nie narusza ludzkiego prawa do samostanowienia o sobie samym, ale je maksymalizuje. Oznacza to, że trwale wszczepiony w społeczność narodową człowiek otrzymuje szansę wszechstronnego zrealizowania się jako przedstawiciel ludzkiego gatunku. Innymi słowy, przynależność narodowa stwarza człowiekowi szansę realizacji człowieczeństwa w najwszechstronniejszym zakresie, ponieważ w pełni aktualizuje ludzką zdolność do tworzenia i korzystania z kultury. Dzięki narodowej przynależności zostają w konsekwencji poszczególnym ludziom otwarte wszelkie możliwe kierunki i obszary kształtowania własnego człowieczeństwa. Oznacza to, że dzięki unarodowieniu się możliwości samostanowienia o sobie samych zostają ludziom najbardziej zmaksymalizowane, co liberałów winno ukontentować.

²⁶ Na marginesie warto zauważyć, że tego typu błędne spojrzenie na naród propagują wspólnie m.in. dwaj anglosascy badacze Benedict Anderson (*Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997) i Ernest Gellner (*Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2009), ponieważ ich zdaniem narody nie istnieją realnie, ale są jakimś rodzajem zbiorowego złudzenia.

5. Zbieżność ontycznego i funkcjonalnego statusu narodu z komunitariańskim ujęciem roli społeczności w ludzkim życiu

Zarysowane wyżej rozumienie narodu jest także zbieżne z komunitariańskim ujęciem relacji między jednostką a społeczeństwem. Można nawet powiedzieć, że komunitarianie, akcentując istnienie pomiędzy ludźmi sieci relacji i znaczenie identyfikowania się człowieka z określoną kulturą, która łączy go z innymi ludźmi, pośrednio wskazują na naród jako społeczność, która spośród wszelkich naturalnych wspólnot na biografiach poszczególnych osób odciska najgłębsze i niezatarte piętno²⁷.

W odróżnieniu od liberalizmu w komunitaryzmie nie zostaje jednak wyłuskane ontyczne pierwszeństwo poszczególnych ludzi przed różnymi formami społeczności i wpływające z tego faktu konsekwencje, ale zostaje uwypuklony relacyjny sposób istnienia określonych rodzajów wspólnot. Zostaje tym samym zaakcentowane znaczenie zwłaszcza tych społeczności, które z punktu widzenia ludzkiego sposobu istnienia są konieczne. A naród jest wśród nich społecznością wyjątkową, gdyż istnieje dzięki jedności kulturowej łączącej poszczególnych ludzi ze sobą i tym samym kształtuje całą „przestrzeń” ludzkiej egzystencji. Komunitariański postulat „zakotwiczenia się” ludzi w określonych wspólnotach można by zatem zrozumieć jako wezwanie do utożsamiania się danej osoby w pierwszej kolejności z własnym narodem, przyjęcia jego kultury i twórczego jej rozwijania, a dopiero w dalszej kolejności jako zobowiązanie do utożsamiania się z innymi społecznościami i przyjmowania ze nie odpowiedzialności.

Można też dostrzec zbieżność komunitariańskich ideałów z funkcjonalnym statusem narodu, który sprowadza się do tego, że naród za pomocą własnej kultury wspiera własnych członków w rozwijaniu przez nich ludzkich potencjalności. W języku komunitarian tę funkcję narodu w ludzkim życiu można by ująć w ten sposób, że określona narodowa kultura kładzie fundament pod tożsamość danego człowieka, przyjmowany przez niego system wartości, wizję świata czy preferowane postawy. Naród winien się zatem komunitarianom jawić jako społeczność „wyposażająca” człowieka w podstawowy ideowy „bagaż”, który umożliwia człowiekowi orientację w otaczającym go świecie oraz pobudza do określonego działania.

²⁷ J. Bartyzel, *Wartość wspólnoty. Filozofia polityczna komunitaryzmu*, <http://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-wartosc-wspolnoty-filozofia-polityczna-komunitaryzmu> (21.05.2016).

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy, jak się wydaje, wskazują na to, że naród jest społecznością, która może być postrzegana jako wpisująca się w ideały liberalizmu i komunitaryzmu. Z jednej bowiem strony przynależność narodowa umożliwia człowiekowi wielopłaszczyznowy i swobodny rozwój na bazie określonej kultury, a z drugiej strony dzięki narodowi człowiek w pełni realizuje się jako istota z natury społeczna. Wydaje się wobec tego, że warto, aby przedstawiciele myśli liberalnej i komunitaryzmu odpowiednio dowartościowali naród w swoich wywodach. Oznacza to, że zwolennicy liberalizmu, w imię realizacji własnego podstawowego ideału, jakim jest ochrona ludzkiej wolności, powinni właściwą sobie niechęć wobec różnych form społeczeństwa, które zazwyczaj postrzegają jako zagrożenie dla ludzkiej wolności, zastąpić wsparciem poszczególnych narodów w rozwoju. Natomiast komunitarianie, akcentując rolę różnych form społeczeństwa w ludzkim życiu, na pierwsze miejsce wśród nich powinni wysunąć naród, gdyż w ludzkim sposobie istnienia odrywa on rolę, której nie może spełnić żadna inna forma społeczeństwa.

ONTYCZNO-FUNKCJONALNY STATUS NARODU A PODSTAWOWE IDEE LIBERALIZMU I KOMUNITARYZMU

(STRESZCZENIE)

W artykule pojęcie narodu jest odniesione do ideałów liberalizmu i komunitaryzmu. Zwięźle są też zaprezentowane liberalizm i komunitaryzm. Ukazany jest również ontyczny oraz funkcjonalny status narodu, który jest naturalną społecznością gwarantującą człowiekowi wolność oraz możliwość zrealizowania się jako istota społeczna. Na podstawie przeprowadzonych analiz autor dochodzi do przekonania, że wskazane byłoby dowartościowanie fenomenu narodu zarówno przez zwolenników liberalizmu, jak i komunitaryzmu. Oznacza to, że zwolennicy liberalizmu, w imię realizacji własnego podstawowego ideału, jakim jest ochrona ludzkiej wolności, powinni właściwą sobie niechęć wobec różnych form społeczeństwa, które zazwyczaj postrzegają jako zagrożenie dla ludzkiej wolności, zastąpić wsparciem poszczególnych narodów w rozwoju. Natomiast komunitarianie, akcentując rolę różnych form społeczeństwa w ludzkim życiu, na pierwsze miejsce wśród nich powinni wysunąć naród, gdyż w ludzkim sposobie istnienia odrywa on rolę, której nie może spełnić żadna inna forma społeczeństwa.

ONTOLOGICAL-FUNCTIONAL STATUS OF THE NATION AND THE BASIC IDEAS OF LIBERALISM AND COMMUNITARIANISM

(SUMMARY)

In the article the concept of the nation is related to the ideals of liberalism and communitarianism. There are also compactly presented liberalism and communitarianism. There is also described ontological and functional status of the nation, which is a natural community to guarantee human freedom and ability to realize itself as a social being. On the basis of analysis, the author comes to the conclusion that the adherents of liberalism and communitarianism should appreciate the phenomenon of the nation. This means that the proponents of liberalism, in the name of the implementation of its basic idea of protecting human freedom, should replace an inherent aversion to various forms of society, which are usually perceived as a threat of human freedom, by supporting the development of different nations. While Communitarians, emphasizing the role of the different forms of society in human life, should support the nation, because it has a special role in the human mode of being, which can not have other form of society.

Barbara Rozen
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

W służbie Kościoła i nauki. Filozofia kultury była jej pasją – Halina Wistuba (1920–2013)

Słowa kluczowe: Halina Wistuba, filozofia kultury, rodzina, wychowanie, samowychowanie, katecheza, apostołstwo, katolicy świeccy.

Keywords: Halina Wistuba, philosophy of culture, family, upbringing, self-upbringing, catechesis, apostolate, laymen.

Od czasu, gdy staliśmy się krajem wolnym i rządzonym demokratycznie, zaczęliśmy się uczyć przebudowywania systemu politycznego i struktur społecznych (lata 90. XX w.). Potrzebowaliśmy atmosfery solidarności i miłości, aby wychowywać i rozwijać siły duchowe człowieka, żyliśmy bowiem przeszło czterdzieści lat w klimacie półprawd czy wręcz kłamstw. Mieliśmy wiele do odrobienia zarówno we własnej formacji duchowej, jak też w rodzinach, w wychowaniu i edukacji dzieci. Zapoczątkowana i szerząca się w Polsce idea solidarności była wyrazem tęsknoty ludzi do współdziałania dla dobra społecznego, dla budowania nowych warunków życia i trwania w pokoju.

Halina Wistuba bardzo aktywnie włączyła się w ten proces przemian, oddając to, czym została obdarowana i co było efektem jej wyjątkowej pracy intelektualnej: jako prelegentka, wykładowczyni i autorka wielu publikacji z zakresu filozofii kultury¹. Jej wnikliwy umysł, obszerna wiedza filozoficzna i pedagogiczna, zdolność do refleksyjnego patrze-

Adres/Adresse: dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM, Katedra Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, barbara.rozen@uwm.edu.pl.

¹ Filozofia kultury to dyscyplina filozoficzna, która zaczęła rozwijać się pod koniec XIX w. w oparciu o metafizykę i antropologię filozoficzną. Wyjaśnia ludzkie sposoby działania związane z konkretnymi faktami kultury, która w sposób integralny obejmuje całego człowieka jako byt cielesno-psychiczno-duchowy. P. Jaroszyński, *Filozofia kultury*, w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 478–480.

nia na wydarzenia, dociekliwość w odkrywaniu prawdy, a przy tym wielka troska o pełny rozwój młodego człowieka, umiłowanie Ojczyzny i osobista głęboka wiara, postawiły ją w pierwszym rzędzie osób, które swoją pisarską działalnością zakorzenioną w filozofii kultury, nadawały kierunek rozwoju katolickiej myśli w obszarze wychowania młodego pokolenia Polaków, którym przypadło żyć w okresie wielkich przemian społeczno-politycznych i budowania ustroju demokratycznego w kraju.

Wolność – ale jaka? – pytała wraz z innymi i komentowała: „nie bardzo wiemy, jak z niej korzystać. Ciągłe jeszcze posługujemy się dawnymi stereotypami, umiemy walczyć «przeciw», ale nie potrafimy mobilizować sił do pójścia «razem» i włączenia się do wspólnego działania”². W czasie kiedy wolność była szczególnym tematem badań, dążeń i pragnień, H. Wistuba uczyła pojmowania wolności w znaczeniu chrześcijańskim dla budowania wspólnego dobra i stwierdzała jednoznacznie, że „wszelkie zamiary wolnościowe trzeba zaczynać od siebie”³. Jej intelektualne poszukiwania i refleksja były naznaczone osobistą i głęboką wiarą.

Jako kobieta-filozof, często zabierająca głos w dyskusjach, była chętnie słuchana, gdyż w swoich koncepcjach myślowych była oryginalna i jednocześnie prosta, realistyczna i praktyczna. Dla wielu była światłym nauczycielem uczącym refleksyjnego myślenia i zachęcającym do świadomego zaangażowania w poznawanie i rozwój kultury chrześcijańskiej, która, w jej przekonaniu, najpełniej realizuje ludzki potencjał. Podejmowała refleksję nad tym, w jakiej formie, jakimi metodami i kiedy możemy działać kulturotwórczo. Przed swoimi słuchaczami i czytelnikami otwierała perspektywy bycia aktywnym, świadomym podmiotem kulturotwórczej interakcji.

Analiza publikacji z lat 70. i 80. ubiegłego wieku wykazała, że H. Wistuba była ówczesnie w Polsce jedną z niewielu osób podejmujących problematykę kultury na łamach czasopism katolickich, często cytowana i wymieniana obok Adama Rodzińskiego, Józefa Majki, Czesława Strzeszewskiego, Mieczysława Gogacza, Wincentego Granata⁴. Można powiedzieć, że była bardzo istotnym współtwórcą duchowej rzeczywistości w Polsce postkomunistycznej.

Wykazywała też duże zainteresowanie problematyką pedagogiczno-katechetyczną. Popularyzowała klarowny i wartościowy model katechety zakorzeniony w filozoficznej koncepcji człowieka związanej z persona-

² H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz, czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, Olsztyn 1992, s. 6.

³ Ibidem, s. 18.

⁴ Z. Dobrowolski, *Kultura w polskich czasopismach teologicznych w latach 1965–1981*, Człowiek i Światopogląd 1983, nr 6, s. 138.

lizmem i nauką Kościoła. Swoją refleksję dotyczącą wychowania dzieci i młodzieży oparła na realistycznej pedagogice, odwołując się do metody dialogu i respektując uwarunkowania życia młodego pokolenia Polaków. Uwzględniała specyficzną sytuację, w jakiej żyli Polacy, co uchroniło jej piśmienniczy dorobek przed bezkrytycznym przejmowaniem lansowanych na Zachodzie metod pedagogicznych.

Moim założeniem jest ukazanie wkładu Haliny Wistuby w rozwój polskiej myśli filozoficznej w obszarze filozofii kultury oraz dokonanie charakterystyki i oceny jej praktycznej działalności naukowo-dydaktycznej, a także uwypuklenie pragmatycznego aspektu uprawianej przez nią filozofii, którą ona wprost potrafiła przenieść na obszar wychowania młodego pokolenia Polaków i odkrywania istoty człowieczeństwa oraz pełni jestestwa.

Uważam, że z jej dorobku naukowego w dalszym ciągu możemy czerpać inspirujące myśli dla twórczości intelektualnej i zachętę do stawiania się świadomym, aktywnym i odpowiedzialnym współtwórcą kultury chrześcijańskiej.

1. Droga ku rozpoznaniu pełni swej tożsamości

Na początku przywołałam słowa Jana Pawła II, który dla Haliny Wistuby był wielkim autorytetem i inspiracją w jej intelektualnych dociekaniach, i podobnie jak on doświadczała dramatycznych i heroicznych dziejów naszej Ojczyzny. To właśnie Jan Paweł II przypomniał, odwołując się do Księgi Rodzaju, że każdemu człowiekowi została zadana konkretna misja: „realizować prawdę o sobie samym i o świecie”, aby człowiek „mógł według niej kształtować świat widzialny, ażeby mógł go prawidłowo używać, nie nadużywając go”⁵. Prawda o sobie jest podstawą wszelkiej pracy, którą człowiek podejmuje, jest punktem odniesienia dla jego sposobu istnienia i funkcjonowania. To właśnie przez sposób bycia i działania danej osoby wyraża się jej tożsamość, czyli rozumienie własnej natury i sensu własnego istnienia.

Droga ku rozpoznaniu pełni swej tożsamości jest dość długa. Młody człowiek otrzymuje najpierw wsparcie od rodziców i wychowawców, od których uczy się mądrze myśleć, dojrzałe kochać i odpowiedzialnie decydować, którzy pomagają mu w rozpoznaniu i rozwijaniu uzdolnień i zainteresowań, by dalej z Bożą łaską szukać i zmierzać ku spełnianiu się w swoim człowieczeństwie.

⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 85.

Halina Wistuba, zwłaszcza w okresie młodości, stawiała wobec pytań o swoją tożsamość jako człowieka i kobiety, o to, w jaki sposób może najlepiej wyrazić siebie, opierając się naciskom zewnętrznym i wykorzystać swój potencjał, zachowując wolność wewnętrzną. Gdy znalazła odpowiedź – wszystko inne stawało się już łatwiejsze. Realizowała się jako kobieta-filozof, człowiek nauki, w słowie mówionym, pisanim i w działalności społecznej.

1.1. Rodzina, wykształcenie, uzdolnienia

Halina Wistuba urodziła się 9 grudnia 1920 r. w Poznaniu. Rodzice Haliny zajmowali się produkcją i sprzedażą kapeluszy damskich. Ich firma kapelusznicza prosperowała bardzo dobrze. Otoczona była dobrobytem, ale samotna, gdyż nie miała rodzeństwa. Stałe towarzystwo opiekunki i gosposi podczas częstej nieobecności rodziców, którzy więcej czasu przebywali w firmie niż w domu, nie zaspokajało emocjonalnych potrzeb małego dziecka⁶.

Rodzice starali się jednak o zachowanie harmonii w funkcjonowaniu rodziny, czego wyrazem były m.in. wspólne wyjazdy wakacyjne do różnych rekreacyjnych miejsc w Polsce, zwłaszcza w góry i nad morze. Halinka wspomina je jako czas szczególnie miłych przeżyć⁷. Od dziecka uczestniczyła też z rodzicami w wielu wydarzeniach kulturalnych. Rodzice bardzo dbali o jej rozwój zainteresowań i wykształcenie. Od siódmego roku życia równoległe ze szkołą uczyła się prywatnie gry na fortepianie i języka francuskiego, który doskonale opanowała, później także uczyła się angielskiego, niemieckiego i rosyjskiego.

Rodzice przestrzegali chrześcijańskich zasad i obyczajów. Codzienna modlitwa i niedzielna Eucharystia były stałym elementem życia w rodzinie. Do rodziców odnosiła się z wielkim szacunkiem, zwłaszcza do ojca: zdecydowanego, konsekwentnego, poważnego i refleksyjnego. To od niego przejęła zamiłowanie do książek, potrzebę poszukiwania prawdy, umiłowanie wiedzy, pragnienie nauki. Sam nie mając wyższego wykształcenia, cenił wiedzę, wciąż dokształcał się czytając książki i ucząc się języków obcych. Ich domowa biblioteka była bardzo bogata. Z ojcem łączyła Halinkę partnerska przyjaźń. Niedzielne popołudnia spędzali razem na długich spacerach i rozmowach, które były lekcjami poglądowymi na różne tematy – dobrze się rozumieli⁸. Ten przyjemny okres w życiu został zakłócony

⁶ H. Wistuba, *Dzieje mojego życia. Spisane w latach 1990–1998*, s. 2–3 [mps, archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza w Olsztynie].

⁷ *Ibidem*, s. 10, 12–13.

⁸ *Ibidem*, s. 4, 7.

nowotworową chorobą ojca, gdy Halinka wkraczała w nastoletni okres swojego życia. Zmarł w 1935 r. mając 50 lat. Dla 15-letniej Halinki to był wielki życiowy wstrząs – straciła najlepszego przyjaciela. Śmierć ojca wpłynęła także na jej osobowość. Stała się bardziej poważna, refleksyjna⁹.

Wkrótce jej życie zostało naznaczone tragedią II wojny światowej. Miała 19 lat, gdy okupacja Polski przez niemieckiego najeźdźcę zmieniła życie wszystkim Polakom w koszmar. Niemcy w 1939 r. wyrzucali rodziny polskie z ich mieszkań. Taki los spotkał także Halinę i jej mamę. Musiały natychmiast opuścić swoje pięciopokojowe mieszkanie przy ul. św. Marcina 3 w Poznaniu. Otrzymały w zamian jeden pokój w innej części miasta. Nowi sąsiedzi okazali się dla Haliny bardzo opatrnośćowi. Byli to ludzie z wyższym wykształceniem, posiadający bogatą bibliotekę i pianino. Ich zainteresowania naukowe i prowadzone z nimi rozmowy nacznie ukierunkowały przyszłe zainteresowania Haliny – filozofią i teologią¹⁰.

W czasie wojny Halina musiała podjąć jakąkolwiek pracę, aby nie wywieziono jej na przymusowe roboty do Niemiec lub w inne miejsce okupowanej Polski, ale nie zaniechała nauki: dużo czytała, zwłaszcza z zakresu psychologii, pedagogiki, historii filozofii, a także literatury pięknej, uczyła się języków obcych, kontynuowała też naukę gry na fortepianie. Przeżyła wiele dramatycznych momentów, zwłaszcza gdy ulicami Poznania przesuwiał się front i żołnierze radzieccy wraz z żołnierzami polskimi zdobywali miasto¹¹. Z radością i ulgą przyjęła wiadomość o zakończeniu wojny, która trwała pięć lat. Życie trzeba było zaczynać od nowa, od zorganizowania sobie warunków bytowych. Halina miała wtedy 24 lata. Rozpoczęła studia w Uniwersytecie Poznańskim na Wydziale Filozoficzno-Historycznym na kierunku: muzykologia. Jednak to wykłady z filozofii zapadały głęboko w jej sercu. Zainteresowania filozofią jeszcze bardziej rozbudziły się w Halinie po rekolekcjach akademickich, prowadzonych przez ks. Aleksandra Żychlińskiego, w których uczestniczyła latem 1945 r. Odkryła w sobie pasję zdobywania wiedzy filozoficznej, aby głębiej wnikać w prawdy teologiczne i odkrywać ich najgłębszy sens dla ludzkiej egzystencji. Filozofia uczyła ją myślenia i poszerzała horyzonty¹². Halina była zafascynowana zwłaszcza metafizyką, antropologią i filozofią kultury. Filozofia stała się jej pasją życiową, powołaniem¹³. Tę

⁹ Ibidem, s. 8–9.

¹⁰ Ibidem, s. 12, 15–18.

¹¹ Ibidem, s. 17–20. O przeżyciach z 1939 r. więcej w autobiografii: H. Wistuba, *Wiele przeminęło – lecz coś pozostało. Autobiografia*, cz. I, Olsztyn 1998, s. 45–47 [mps, archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza w Olsztynie].

¹² H. Wistuba, *Dzieje mojego życia*, s. 20–21.

¹³ H. Wistuba, *Wiele przeminęło – lecz coś pozostało. Autobiografia*, cz. I, s. 51.

pasję skutecznie rozwijała na dalszym etapie swojego życia, poczynając od wyboru kierunku studiów naukowych, poprzez twórczość piśmienniczą oraz bardzo ożywioną działalność dydaktyczną.

1.2. Praca nad sobą

Niemalą wpływ na formację osobową Haliny wywarło harcerstwo, do którego wstąpiła, będąc nastolatką. Asymilowała piękne ideały, którymi się kierowało, pragnąc służyć Bogu i Ojczyźnie oraz człowiekowi w potrzebie. Starła się coraz bardziej świadomie i odpowiedzialnie żyć według zasad Prawa Harcerskiego. Efektem pracy nad sobą było także wstąpienie do organizacji religijno-społecznej: Sodalicji Mariańskiej¹⁴. Coraz bardziej świadomie odkrywała w sobie obszar życia duchowego i możliwości jego rozwoju. Często zastanawiała się, czego chce w życiu. Przyjaźniła się z chłopcami i brała pod uwagę wyjście za mąż jako naturalną drogę życia dla kobiety, ale nie miała pewności, czy jest to droga dla niej¹⁵. Dręczyła ją myśl, że jeszcze nie znalazła miejsca dla realizowania siebie. W tym dość trudnym okresie poszukiwań sensu i celu swojego życia pomogło jej uczestnictwo w rekolekcjach, które prowadził o. Barnard Przybylski OP. Wyniosła z nich jedną ideę przewodnią: że na każdej drodze życia może i powinna wprowadzać Chrystusa. Odkryła, że jej zadaniem będzie „zawsze nieść ludziom Chrystusa – słowem, czynem, postawą”. Ta myśl głęboko zakotwiczyła się w jej duszy i zapanował w niej pokój¹⁶.

Dojrzewało w niej wewnętrzne pragnienie, aby oddać swoje życie na wyłączną służbę Panu Bogu. Miała świadomość, że została obdarzona łaską powołania do życia konsekrowanego, tylko nie wiedziała, gdzie i w jakiej formie ma je realizować¹⁷. Była gotowa zerwać natychmiast z całym dotychczasowym życiem, byle tylko realizować się zgodnie z wolą Bożą – szukała miejsca swojego przeznaczenia¹⁸.

Po II wojnie światowej Halina mieszkała na terenie parafii św. Jana Kantego w Poznaniu, której proboszczem był wówczas ks. Aleksander Woźny. Kapłan odegrał w jej rozwoju duchowym znaczącą rolę, co sama ujęła następująco: „Ksiądz Woźny stał się drogowskazem mojego życia.

¹⁴ H. Wistuba, *Dzieje mojego życia*, s. 10.

¹⁵ Ibidem, s. 14–15.

¹⁶ Ibidem, s. 15.

¹⁷ Ibidem, s. 22.

¹⁸ Halina mieszkała po wojnie na terenie parafii św. Jana Kantego, której administratorem był ks. Aleksander Woźny. Był on jej kierownikiem duchowym i to on uczył ją intensywnego i systematycznego współdziałania z łaską Bożą także na drodze odkrywania swojego życiowego powołania. Ibidem, s. 22–23.

Od czasu pierwszego z nim kontaktu na spowiedzi świętej [...] moje życie duchowe zaczęło nagle dojrzewać. Weszłam na szlak poważnych poszukiwań celu życia oraz intensywnego i systematycznego współdziałania z łaską Bożą. Ogarnął mnie niepokój, aby czegoś nie zmarnować, nie przeoczyć, aby wykazywać czujność na głos Boży¹⁹. Ks. A. Woźny był spowiednikiem Haliny przez 40 lat. O jego pracy duszpasterskiej i współpracy z nim na terenie parafii Halina pisała w swojej autobiografii. Zachowała się także jej korespondencja z ks. A. Woźnym, którą także przytacza we wspomnianej autobiografii²⁰. Ks. A. Woźny wskazał jej „małą drogę”, którą próbowała realizować w swoim życiu: 1. Ufne oddanie się Bogu – spodziewać się wszystkiego, dziękować za wszystko; uznawać, że nic mi się nie należy; 2. Czynić to, czego Bóg chce; 3. Zawsze być w dialogu z Jezusem – czuwać, czekać na jego pragnienia (natchnienia)²¹.

Jej duchowy wysiłek podjęty dla rozpoznania woli Pana Boga wobec niej przyniósł upragnioną wewnętrzną pewność, co do własnego powołania, gdy rozpoczęła studia na Wydziale Kultury Chrześcijańskiej w Instytucie Katolickim w Częstochowie²². Tak o tym pisze: „Pod koniec roku akademickiego byłam już pewna, że moje powołanie ma się realizować nie w rodzinie ani też w klasztorze, lecz w życiu świeckim. Moim zadaniem będzie wносить Chrystusa i Jego naukę między ludzi”²³.

W Instytucie Katolickim Halina zetknęła się z ideą apostołstwa świeckich w życiu konsekrowanym – i to ją pociągało. Takie ideały i perspektywy roztaczali przed studentkami Adela Stefanowicz i ks. Józef Wojtukiewicz – współzałożyciele Instytutu Katolickiego, a nieco później także współzałożyciele instytutu świeckiego życia konsekrowanego o nazwie Instytut Służebnic Ołtarza²⁴. Halina była w pełni wewnętrznie

¹⁹ Ibidem, s. 22.

²⁰ H. Wistuba, *Wiele przeminęło – lecz coś pozostało*, cz. II, s. 32–34.

²¹ Ibidem, s. 37.

²² W następnym roku akademickim 1947/48 Instytut Katolicki przeniósł się do Wrocławia. Tam Halina kontynuowała drugi rok studiów. Zdobywała nie tylko wiedzę filozoficzno-teologiczną, ale także doświadczenie pedagogiczno-katechetyczne na rozmaitych praktykach formujących apostołskiego ducha. Wyjeżdżała na praktyki katechetyczne, na których pracowała nie tylko z dziećmi, ale także dorosłymi, którzy chętnie po pracy przychodzili na plebanię, aby słuchać o Panu Bogu. Halina tę apostołską pracę wykonywała z wielkim zapalem i oddaniem. H. Wistuba, *Dzieje mojego życia*, s. 26.

²³ Ibidem, s. 25.

²⁴ Po II wojnie światowej pojawiła się potrzeba odnowienia życia religijnego w odrodzonej Ojczyźnie. Wymagało to przygotowania ludzi świeckich do realizowania ich powołania w Kościele i w świecie. Taką myśl podjęli ks. dr Józef Wojtukiewicz i Adela Stefanowicz, psycholog. Założyli w Częstochowie Instytut Katolicki, a w nim Wydział Kultury Chrześcijańskiej jako wyższą uczelnię. Miała to być w zamierzeniu instytucja nie tylko szkoleniowa, lecz także popularyzacyjna w zakresie materiałów duszpasterskich i katechetycznych. W ówczesnym czasie na pierwszy plan działalności Kościoła w Polsce wysunęła się potrzeba pracy katechetycznej, więc podjęto od początku przygotowania w tym obszarze. Instytut Katolicki w powodu różnych trudności zmieniał

przekonana, że w tej wspólnocie ma konkretyzować swoją służbę Bogu. Z wielkim zapałem kontynuowała studia filozoficzno-teologiczne. Zdobywała także doświadczenie pedagogiczno-katechetyczne na licznych praktykach katechetycznych i to wtedy nabrała przekonania, że bardziej niż z dziećmi chciałaby pracować z młodzieżą i dorosłymi. W 1950 r. ukończyła studia na Wydziale Kultury Chrześcijańskiej i włączyła się do ściślejszej współpracy w prowadzeniu Instytutu Katolickiego. Została członkinią Instytutu Służebnic Ołtarza i odtąd całe jej życie stało się „posługą Ołtarzowi”²⁵. Oznaczało to, że każdy dzień z całym jego trudem, radością i cierpieniem oddawała Chrystusowi razem z Jego Ofiarą Eucharystyczną jako „dar ofiarny” za Kościół i świat.

Szukała i znalazła miejsce dla siebie w Kościele i świecie, będąc otwartą na realizację pełnego i dojrzałego człowieczeństwa zarówno w relacji do Boga, jak i w budowaniu coraz dojrzałszych relacji wspólnotowych i społecznych. Odnalazła własną tożsamość we wszystkich wymiarach swego życia. Osiągnęła jedność w sobie, która w pełni umożliwiła jej realizację intelektualnego potencjału, bez względu na uwarunkowania zewnętrzne.

1.3. Inspiracje duchowe

Halina Wistuba przeżyła okupację niemiecką i czasy zniewolenia komunistycznego w Polsce, była świadkiem narodzin wolnej Polski, w której jeszcze bardzo twórczo pracowała. To był trudny czas w życiu Polaków, ale uważała, że „Nie ma «czasów zbyt trudnych», aby iść za Chrystusem. On też nie żył w «czasach łatwych». W sytuacjach radosnych i bolesnych można i trzeba z Nim nieść krzyż dnia codziennego i z Nim zmartwychwstać”²⁶.

Doświadczenia życiowe nauczyły ją nie polegać na sobie, nie być zbyt pewną swoich planów i nie przywłaszczać sobie przyszłości zbyt autonomicznie, ale we wszystkim dostrzegać swoją zależność od Pana Boga. Zrozumiała, że uznanie tej zależności jest wyrazem miłości do Niego. „Im bardziej czujemy się zależni, im więcej jesteśmy mali wobec Bożej wielkości, tym więcej On się ku nam zniża, tym więcej miejsca znajduje

swoje siedziby: w latach 1945–1947 w Częstochowie, 1947–1958 we Wrocławiu i archidiecezji wrocławskiej, 1958–1999 w Gietrzwałdzie. Po 1999 r. zaprzestano działalności szkoleniowej, ale świecka wspólnota życia konsekrowanego prowadząca to dzieło funkcjonuje dalej, podejmując zadania indywidualne, właściwe tej formie życia i powołania. Zob. B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, Olsztyn 1999.

²⁵ H. Wistuba, *Dzieje mojego życia*, s. 25–26.

²⁶ H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz, czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, Olsztyn 1992, s. 4.

w naszej duszy”²⁷. Ostatecznie stwierdzała: „Jak wspaniałą wartością jest poczucie zależności od Boga!”²⁸. Ciągłe na nowo odkrywała głębię słów św. Pawła: *Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?* (Rz 8, 31b).

Otwarta na odkrywanie prawdy o człowieku wielokrotnie zaznaczała, że człowiek, mimo iż ma zdolność poznawania, myślenia, refleksji i oceny, chcenia, działania oraz tworzenia według norm moralnych, to jednak nie ma zdolności samodzielnego wzniesienia się na poziom nadprzyrodzony osobowości. Jak uczy Kościół katolicki, jest to możliwe dzięki Bożej łasce, którą otrzymujemy już w sakramencie chrztu świętego i rozwijamy we współpracy z Jezusem na drodze życia modlitewnego i sakramentalnego. Ze strony człowieka potrzeba jeszcze ufego oczekiwania, co zaznacza Halina w swoich notatkach²⁹. A jak niezawodne jest to oczekiwanie, wyraziła m.in. w wierszu³⁰:

*Panie, dziękuję Ci,
Że przez niesienie krzyża z Tobą
Dajesz mi wiedzę daleko głębszą niż ludzka,
Dajesz doświadczenie innych – odczuwać jako swoje,
Dajesz siłę współczucia z tymi, którzy już nie mają siły...
Panie, dziękuję Ci,
Że w tym jednym życiu wzbogacasz mnie o wiele innych wymiarów życia.
Rozumiem tych, którzy uginają się pod ciężarem obowiązków
I bliscy są myśli o skończeniu z wszystkim – o złudnym «wyzwoleniu».
[...]
Rozumem włóczęgów, którzy kładą się na ławce w parku czy na dworcu,
Aby choć przez parę chwil odpocząć, zasnąć zdrowym snem,
Zapomnieć o ponurej rzeczywistości
[...]
Rozumiem tych, którzy uciekają z domu i szukają wytchnienia,
Spokoju, wolności od napięć, jakim codziennie podlegają wśród najbliższych.
Bądź miłosierny Panie dla nich”.*

Coraz bardziej utwierdzała się w przekonaniu, że wszystkie trudności, zmartwienia czy cierpienia mają również swój aspekt pozytywny, który trzeba umieć dostrzec. Odnosi się to nie tylko do sfery nadprzyrodzonej, lecz również do sfery naturalnej³¹. Halina opiekowała się mamą, która w podeszłym wieku potrzebowała pomocy przy wykonywaniu codziennych czynności bytowych. Halina nie mogła być dyspozycyjna w in-

²⁷ H. Wistuba, *Wiele przeminęło – lecz coś pozostało*, cz. II, s. 57.

²⁸ *Ibidem*, s. 57.

²⁹ *Ibidem*, s. 59.

³⁰ *Ibidem*, s. 60.

³¹ *Ibidem*, s. 56.

nych sprawach, utrudniało to również jej wyjazdy na spotkania naukowe. Ta sytuacja wymagała od niej ograniczenia pracy naukowej, którą kochała, ale, jak stwierdzała, służba i troska o mamę wyzwalała jej duchowy potencjał do miłości ofiarnej, głębsze rozumienie innych, co w konsekwencji dawało jej radość i poczucie spełnienia³².

Po śmierci mamy w 1982 r. miała sprzyjające warunki, aby swojemu życiu nadać wymiar bardziej kontemplacyjny, nie rezygnując z pracy naukowej, ale zmieniając proporcje zaangażowania. Podjęła bardziej intensywną pracę duchową. Żyjąc na co dzień w Bożej obecności nie odczuwała samotności, której mocno doświadczyła po śmierci mamy. W swoich notatkach zapisała: „Pan jest blisko. Od Niego wszystkie moje zajęcia biorą początek. Czas jest wymiarem ludzkim. U Boga nie ma czasu i nie ma pośpiechu. Bóg Jest. Dzięki Ci, Panie, za tę łaskę”³³.

Codziennie trzy godziny przeznaczała na spotkanie z Panem: Msza święta, modlitwa liturgiczna, różaniec, czytania duchowne, modlitwa poranna i wieczorna, modlitwa myślna i Droga Krzyżowa w każdy piątek³⁴. Nie zawsze było jej łatwo zachować ten czas na wyłączne przebywanie z Panem. Miała okresy wewnętrznej posuchy i niechęci do modlitwy, poczucie bezsensu tego, co robi, czuła się zagubiona, ale wówczas otrzymywała wewnętrzne natchnienie, iż wystarczy, że Pan osądza jej życie: „Ja nie muszę być «z siebie zadowolona», nie muszę «podziwiać siebie». Mam wiedzieć, że wszystko jest nieważne, tylko Jego zdanie się liczy. Mam przestać «patrzeć na siebie», lecz mam patrzeć na Niego i na to, czego On chce na każdą chwilę”³⁵. Takie wewnętrzne natchnienia nie czyniły jej życia lżejszym, ale mobilizowały do większej walki wewnętrznej, aby zachować wierność Panu na modlitwie. Oto program, jaki sobie wyznaczyła i którym kierowała się w codziennym życiu: nie mówić o sobie – nie chwalić się; nie pragnąć pochwał i uznania; dziękować za cudze uwagi, być wdzięcznym za to i modlić się za tych, którzy je czynią; pozwolić Panu Jezusowi pouczać mnie przez innych ludzi³⁶. W pracy duchowej Halina inspirowała się „małą drogą” św. Tereski od Dzieciątka Jezus.

U człowieka wraz z ubytkiem energii fizycznej dalszą szansę rozwoju ma sfera duchowa. Tak to się realizowało u Haliny Wistuby. Gdy powracały dolegliwości fizyczne i przygniatał ją trud życia, ukojenie i spokój ducha odnajdywała w ścisłym zespoleniu z cierpieniem Jezusa, dziękując

³² Ibidem, s. 57.

³³ Ibidem, s. 66.

³⁴ Ibidem, s. 68.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 75.

Mu, że pozwala jej mieć część siebie. Była jedynaczką, refleksyjną z natury, introwertyczką, co nie ułatwiało jej nawiązywania kontaktów z ludźmi, toteż doświadczenie samotności towarzyszyło jej przez całe życie. Jednak krzyż samotności niosła z Jezusem, któremu oddała swoje życie. Pomoc innych i własna praca duchowa umożliwiły jej budowanie życia według otrzymanego i rozebranego powołania, któremu była wierna.

Gdy już zabrakło jej sił do pracy naukowej, głęboko wierzyła, że jej szara codzienność jest w dalszym ciągu realizacją powołania „dla Boga oraz dla świata”. Zmarła w Olsztynie 2 grudnia 2013 r., mając 93 lata. Jej wdzięczność Bogu za dar życia i powołania była widoczna dla tych, którzy ją znali w całej jej postawie skierowanej do życia, ludzi i pracy, ale także pod koniec życia – w jej szarej codzienności. Wydaje się, że ją samą dobrze przedstawia jeden z jej wierszy³⁷:

*Co mam, czego nie otrzymałam?
Wszystko mam od Ciebie, Panie!
moje życie, zdrowie, zdolności duszy i ciała –
dzieciństwo Boże i niezliczone dary łaski...
powołanie do Twojej wyłącznej miłości
przez służbę siostrom i braciom moim.
[...]
Jak wdzięczność wyrazić?*

* * *

*Już wiem!
Moją wdzięcznością może być tylko –
wierność z miłości płynąca
wierność na każdy dzień
wierność na każdą chwilę
wierność we wszystkim”.*

2. Filozofia kultury fundamentem twórczości naukowej

Człowiek z natury swej jest nastawiony na rozwój. Ma stawać się coraz bardziej człowiekiem przy własnej świadomej współpracy z łaską Bożą. Taka jest również, twierdzi Wistuba, linia wytyczna tworzenia kultury. Człowiek bowiem doskonali swoją osobowość nie inaczej, „jak tylko tworząc kulturę w sobie i dokoła siebie”³⁸. W jej dorobku piśmien-

³⁷ *Ponad miarę...* Fragment wiersza znajdującego się w zbiorze poezji i myśli autorki pod tytułem *Człowieczy czas. Myśli i słowa znaczące...*, Poznań 1945, s. 57.

³⁸ H. Wistuba, *Świat Boży i nasz...*, s. 71.

niczym z zakresu filozofii kultury wyraźnie widoczny jest wpływ nauczania Jana Pawła II³⁹. Ujmując człowieka jako „byt w drodze”, którego powołaniem jest autorealizacja, w swoich publikacjach uczyła umiejętności refleksji i samokrytycyzmu, by nadać życiu wartość, którą nazywała zaczynelem ewangelicznym⁴⁰.

Jej rozważania intelektualne są swoistym apelem o podjęcie pracy nad sobą, która otwiera drogę do uzdrowienia stosunków międzyludzkich oraz do ćwiczenia woli i podejmowania skutecznych działań dla budowania wolnej i praworządnej Ojczyzny. Podpowiadała, że można to czynić, korzystając ze wskazań katolickiej nauki społecznej i stosując na co dzień dwie fundamentalne normy moralności: prawo Boże i sumienie⁴¹. Sama w swoich intelektualnych dociekaniach inspirację czerpała z dokumentów Kościoła od Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza z nauczania Jana Pawła II.

2.1. Biogram naukowy

Halina Wistuba w pełni oddała się studiom filozoficzno-teologicznym najpierw na Wydziale Kultury Chrześcijańskiej, które ukończyła po napisaniu pracy dyplomowej i zdaniu egzaminu dyplomowego⁴², następnie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1961 r. przedstawiła pracę z zakresu metafizyki pod kierunkiem ks. prof. Mieczysława Alberta Marii Krapca. Uzyskała stopień magistra filozofii chrześcijańskiej. Jej profesorami byli także m.in.: prof. Stefan Swieżawski, ks. prof. Karol Wojtyła, ks. prof. Stanisław Kamiński⁴³. Kontynuowała swoje naukowe badania, koncentrując się zwłaszcza na filozofii kultury. Rozprawę doktorską na temat: „Intelektualne podstawy twórców kultury według św. Tomasza z Akwinu”, napisaną także pod kierunkiem prof. M. Krapca, obroniła w 1967 r. uzyskując stopień naukowy doktora filozofii chrześcijańskiej. W tym czasie zmagiała się z własnymi problemami zdrowotnymi oraz opieką nad chorą mamą, ale cały czas pracowała naukowo i nie odmawiała propozycjom wygłaszania wykładów z filozofii.

Przygotowała rozprawę habilitacyjną na temat: „Twórczość techniczna jako problem kultury. Studium z filozofii kultury”. Kolokwium habili-

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym–Lublin 1988.

⁴⁰ H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz...*, s. 94–95.

⁴¹ Ibidem, s. 19–23.

⁴² W 1950 r. H. Wistuba napisała pracę dyplomową na temat: *Rozwojowa organizacja Studium Katechetyczno-Wychowawczego w Instytucie Katolickim we Wrocławiu* [mps, archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza w Olsztynie].

⁴³ H. Wistuba, *Dzieje mojego życia*, s. 28.

tacyjnie odbyło się w 1979 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. H. Wistuba otrzymała tytuł naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii kultury. Od 1985 r. do 1989 w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie rozpatrywano wniosek o nadanie dr hab. H. Wistubie stopnia profesora nadzwyczajnego. Do analizy jej dorobku naukowego zostali powołani trzej profesorowie: ks. Jan Sieg z Krakowa, ks. Józef Majka z Wrocławia i ks. Stanisław Kowalczyk z Lublina. Do końca maja 1986 r. wszystkie trzy recenzje były gotowe i bardzo pozytywne z szerokim uzasadnieniem⁴⁴. Recenzenci jednoznacznie uznali, że wniosek o mianowanie Haliny Wistuby profesorem nadzwyczajnym jest w pełni uzasadniony. Niestety, w maju 1989 r. dwóch recenzentów wyznaczonych przez Radę Naukową Episkopatu Polski wydało negatywną ocenę jej dorobku i wniosek odrzucono. H. Wistuba nie знаła powodów takiej decyzji⁴⁵. W 1990 r. otrzymała nominację na stanowisko docenta na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z rąk kard. Franciszka Macharskiego⁴⁶.

W latach 1967–1980 była członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Kobiet, zaś w latach 1972–1994 członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich. Jako członek delegacji Episkopatu Polski brała udział w wielu międzynarodowych kongresach⁴⁷.

Ma w swoim dorobku ponad 200 artykułów naukowych i popularnonaukowych w różnych czasopismach i wydaniach zbiorowych oraz pięć publikacji książkowych⁴⁸. Są to prace z zakresu filozofii kultury, antropologii filozoficznej, katechetyki, teologii laikatu oraz problematyki rodzinnej. Sposób prezentowania podejmowanych przez nią zagadnień wskazuje, że miała głęboką kulturę filozoficzną i teologiczną. O problemach bardzo trudnych pisała kompetentnie, rzeczowo, językiem żywym, jasnym stylem, zrozumiałym dla odbiorcy. Nawiązywała dialog z czytelnikiem, inspirowała do nowego spojrzenia na świat i swoje w nim miejsce oraz do postrzegania wydarzeń oczami wiary.

⁴⁴ Recenzje [archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza w Olsztynie].

⁴⁵ List H. Wistuby do bp. Alfonsa Nossola, przewodniczącego Rady Naukowej EP, z 15.12.1992 r., w którym prosi o wyjaśnienie oceny negatywnej promocji na profesora nadzwyczajnego, [archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza w Olsztynie].

⁴⁶ H. Wistuba, *Dzieje mojego życia*, s. 29–31.

⁴⁷ W Światowym Kongresie Laikatu w Rzymie, 1975 (z Polski 2 osoby); w Forum Europejskim Laikatu: w Louvain-la-Neuve, 1976; w Luksemburgu, 1978; w Madrycie, 1980; w Freising k. Monachium, 1988 oraz w wielu kongresach teologów katolickich w kraju i za granicą, zwłaszcza w Wiedniu. Ibidem. Bardziej szczegółowa relacja z problematyki omawianej na kilku spotkaniach Forum Europejskiego Katolików Świeckich zob. H. Wistuba, *Wiele przeminęło – lecz coś pozostało*, cz. I, s. 84–105.

⁴⁸ Wykaz jej dorobku zob.: H. Wistuba, *Nota biograficzna*, w: J. Guzowski (red.), *50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne*, Olsztyn 1996, s. 88–98.

2.2. Kultura w procesie wychowania

Czy kulturę tworzy elita? – pytała Wistuba i w podejmowanej refleksji ukazywała, że każdy człowiek ma warunki psychiczne, cielesne i duchowe, aby tworzyć kulturę. Wystarczy, że jest człowiekiem, czyli ma rozumną naturę ukierunkowaną na doskonalenie się i rozwój. Przekonywała, że stopień i kierunek osobistych zdolności nie może ograniczać troski człowieka o ich przymnażanie – i tak tworzymy kulturę⁴⁹.

Dużą wagę przywiązywała do problemów wychowania człowieka wolnego, odpowiedzialnego, uczestniczącego czynnie w tworzeniu i przekazywaniu następnym pokoleniom dóbr kultury. Krótko po transformacji ustrojowej w Polsce powstała jej książka *Świat Boży i nasz, czyli jak korzystać z rozumnej wolności*⁵⁰, w której napisała: „Zrywamy z narzuconą nam po II wojnie światowej ideologią marksistowską, która nie uznawała wartości duchowych i poddawała jednostkę pod władzę ustroju totalitarnego. Skutkiem takiej sytuacji kilka pokoleń Polaków wzrastało w klimacie zakłamania, nieufności, a nawet wrogości i zniewolenia. Przyszła jednak pora, żeby obudzić się z wieloletniego letargu i wziąć ster własnego życia w swoje ręce, odrodzić się wewnątrz i włączyć do pracy dla dobra wspólnego w rodzinie, w Kościele i w naszej Ojczyźnie”⁵¹. Rozumiała, że w procesie wychowawczym kultura zajmuje szczególną pozycję, wspiera integralny rozwój człowieka. „Czynności i wytwory kultury – pisze H. Wistuba – czerpią swój sens z ukierunkowania na rozwój człowieka” i dodaje, że „cel wychowania zawiera się niejako w celu kultury”⁵².

Uświadamiała, że to przede wszystkim rodzice są tymi, którzy tworzą kulturę, wychowując dzieci do poprawnych relacji międzyludzkich, do poszanowania uznawanych wartości. Swoje przemyślenia adresowała jednak do wszystkich, którzy zajmują się kształtowaniem poglądów i postaw młodych ludzi – wychowawców i nauczycieli, jako szczególnie odpowiedzialnych za funkcję tworzenia kultury⁵³. Uczyla sposobów wykorzystywania wytworów kultury w procesie wychowania.

Żyjąc już w epoce ogromnego postępu technologicznego, nie patrzyła obojętnie na ten proces. Zabierała głos ukazując związek między techni-

⁴⁹ H. Wistuba, *Człowiek. Kultura. Znaki czasu*, Olsztyn 1981, s. 90–91.

⁵⁰ H. Wistuba, *Świat Boży i nasz, czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, Olsztyn 1992, ss. 136. Książka ta spotkała się z dużym zainteresowaniem osób szukających pogłębionej formacji katolickiej, zwłaszcza młodzieży i nauczycieli religii. W Roku Rodziny ukazało się jej drugie wydanie, częściowo zmienione i zaktualizowane pod innym tytułem: *W prawdzie i wolności*, wydane przez Oficynę Współczesną we Wrocławiu w 1994 r.

⁵¹ H. Wistuba, *Świat Boży i nasz, czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, s. 5.

⁵² Ibidem, s. 80.

⁵³ H. Wistuba, *Człowiek. Kultura. Znaki czasu*, s. 91.

ką i moralnością oraz wpływem techniki na człowieka i jego sprawy życiowe. Dostrzegała rysujący się coraz ostrzejszy konflikt między etyką a techniką⁵⁴. Bolało ją, że zdobycze techniki często nie są używane dla dobra człowieka – ich twórcy i odbiorcy. Uczyla refleksji nad życiem, poznawania i rozwijania własnej tożsamości kulturowej oraz odpowiedzialności za świat przyszły. Już wtedy podejmowała problemy dotyczące ochrony środowiska naturalnego, kwestie środków społecznego przekazu czy też wyzwania, które niosła z sobą komputeryzacja świata. Swoją intelektualną refleksją naukową uwrażliwiała na potrzebę odpowiedzialności za siebie i świat, wprowadzała na drogę samowychowania.

Pisała o problemach wychowania z pozycji wiary, ale też z tolerancją i szacunkiem pochylała się nad filozofią wychowania proponowaną przez inne podmioty wychowujące. Zapraszała czytelnika do autorefleksji, do zastanowienia się nad samym sobą, swoją godnością i powołaniem w tej rzeczywistości świata, w jakiej przypadło mu żyć, w warunkach nowoczesnej technicznej cywilizacji, ale z pełną optymizmu perspektywą wiary o Stworzeniu i Odkupieniu człowieka.

2.3. Inkulturacja w katechezie

Analiza publikacji H. Wistuby wskazuje, że bardzo szczególnym nurtem jej badań była filozoficzno-kulturowa teoria praktyki katechetycznej związanej z wychowaniem rodzinnym i duszpasterstwem parafialnym. Dojrzała synteza poszukiwań i przemyśleń zawarta w artykule „Wokół różnych aspektów inkulturacji katechezy”⁵⁵ przedstawia inkulturację, będącą nowym kierunkiem katechetycznym jako dopełnienie i wzbogacenie dotychczasowego podejścia kerygmatyczno-antropologicznego. Przekaz orędzia zbawienia wyraża się w dialogu, który, jak twierdziła, jest możliwy do prowadzenia tylko w konkretnym środowisku kulturowym osoby katechizowanej, respektując jej historię, język, codzienność.

Halina Wistuba systematycznie realizowała inkulturację katechezy według teorii kultury chrześcijańskiej zarysowanej przez Jana Pawła II i stosowanej przez niego w głoszonych światu katechezach. Inkulturację katechetyczną w aspekcie antropologicznym rozumiała jako formowanie kultury osobistej osoby katechizowanej; przekazywanie dzieciom i młodzieży polskiej dorobku kultury narodowej, tak bardzo chrześcijańskiej; uwrażliwianie katechizowanych do świadomego wprowadzania elementów chrześcijańskich w kulturę współczesną; obrona i promocja osoby

⁵⁴ H. Wistuba, *Moralne problemy techniki*, Ateneum Kapłańskie 1973, nr 1, s. 113–124; eadem, *Technika w obliczu moralności*, *Życie i Myśl* 2 (1977), s. 5–11.

⁵⁵ H. Wistuba, *Wokół różnych aspektów inkulturacji katechezy*, *Seminare* 6 (1983), s. 193–203.

ludzkiej we współczesnej cywilizacji technicznej⁵⁶. Ukazywała także wartość aspektu futurologicznego w inkulturacji jako umiejętność odczytywania „znaków czasu”, wskazujących na przyszły kierunek rozwoju świata i w związku z tym przygotowywaniu młodzieży do podejmowania wyzwań, przed którymi wkrótce staną, np. ochrony środowiska naturalnego, środków społecznego przekazu czy procesów komputeryzacji świata⁵⁷.

Problematykę katechetyczno-pedagogiczną znajdujemy w wielu artykułach naukowych i popularyzatorskich. Bardzo cenną publikacją, z uwagi na jej praktyczne, duszpasterskie ukierunkowanie, jest *Wspólnota parafialna*⁵⁸. H. Wistuba omawia parafię poprzez pryzmat rodziny, dlatego wyakcentowane zostały funkcje formacyjno-katechetyczne parafii. Parafia to nie tyle „terytorium” czy „budynek”, ale rodzina Boża, duchowa, kościelna, gościnna, braterska. Jan Paweł II nazwał parafię „domem otwartym dla wszystkich i gotowym służyć każdemu”⁵⁹. Oznacza to, że parafia to miejsce czerpania sił duchowych, budowania i pogłębiania więzi między Bogiem a człowiekiem oraz więzi międzyludzkich. Oznaką dojrzałości wspólnoty kościelnej jest jej misyjny zapał⁶⁰. W publikacji *Wspólnota parafialna* H. Wistuba zamieściła materiały duszpasterskie i formacyjne, które także dzisiaj mogą zainspirować wszystkich pragnących ożywić swoją wiarę i chrześcijańskie zaangażowanie. Szczególnie cenne są postulaty pracy z młodzieżą i rodzinami oraz konkretne propozycje zajęć. Materiały te są o tyle cenne, że już sprawdzone, gdyż powstawały przy warsztacie pracy autorki w parafii św. Jana Kantego w Poznaniu, której proboszczem w ówczesnym czasie był ks. Aleksander Woźny (zm. 1983), obecnie kandydat na ołtarze, dla którego priorytetem było tworzenie wspólnoty na wszystkich szczeblach w parafii.

Bardzo zaangażowała się swoją pracą naukową w przywracanie kulturze zasad autentycznego humanizmu, do czego wzywał Jan Paweł II, zwłaszcza w adhortacji *Christifideles laici*. Za Janem Pawłem II ukazywała miejsce i rolę świeckich w Kościele. Wskazywała na potrzebę uczenia się współpracy świeckich z sobą i z hierarchią Kościoła, gdyż, jak uzasadniała, tego wymaga odpowiedzialność za Kościół, do którego przynależymy na mocy chrztu świętego. Akcentowała, że nasza kultura narodowa od zarania dziejów jest mocno zespolona z wiarą chrześcijańską, co potwierdzają fakty z historii naszej Ojczyzny.

⁵⁶ Ibidem, s. 198–201.

⁵⁷ Ibidem, s. 197–198.

⁵⁸ H. Wistuba, *Wspólnota parafialna*, Olsztyn 1983.

⁵⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici*, Watykan 1988, nr 27.

⁶⁰ Benedykt XVI, *Radość wiary*, Częstochowa 2012, s. 120.

Biorąc pod uwagę jej dorobek naukowy, H. Wistuba poważnie przyczyniła się, zarówno w sensie teoretycznym, jak i w znaczeniu zastosowań praktycznych, do rozwoju dyscyplin naukowych, które stanowiły zakres jej specjalności, a więc zarówno w dziedzinie filozofii i teorii kultury, jak i kulturologii stosowanej. W opinii prof. Józefa Majki, H. Wistuba była promotorem rozwoju kulturologii stosowanej w dziedzinie duszpaństwa, a zwłaszcza w katechizacji⁶¹.

3. Kulturologia stosowana inspiracją w pracy dydaktyczno-wychowawczej

Halina Wistuba dobrze pamiętała lata po II wojnie światowej, kiedy Polacy z ogromnym wysiłkiem i determinacją stawali do pracy na gruzach Ojczyzny. Gdy w latach 90. ubiegłego wieku ulegał zmianom system polityczny, społeczny i gospodarczy, znów podjęli działania zmierzające do odbudowy i reform w wolnej, niepodległej Ojczyźnie. H. Wistuba, będąc świadkiem wydarzeń powojennych i tych, które się aktualnie działy, stwierdzała, że teraz także potrzebny jest autentyczny zapał i dużo nadziei. Słowem mówionym i pisanym uczyła i zachęcała do odpowiedzialnego angażowania się w życie społeczne, ale przyznawała, że „bez porównania łatwiej i prędzej można zmienić struktury i systemy niż zmienić wnętrze człowieka”⁶².

Uważnie obserwowała zmiany społeczne i narodowe, które w ogromnym tempie dokonywały się na jej oczach. Polacy mogli wreszcie żyć w wolnej, niepodległej Ojczyźnie; prostowano i ujawniano długo fałszowane czy przemilczane fakty historyczne; uprawomocniano własność prywatną; rehabilitowano Polaków, którzy na różnych frontach walczyli i ginęli za wolność Ojczyzny; wolność słowa i wyznania stała się faktem, ale też ujawniała się obojętność religijna wyrażająca się deklarowaniem bycia katolikiem wierzącym, lecz niepraktykującym.

W tak nowej sytuacji pilne stawało się wnoszenie poprawek do wychowania, którym poddawane było młode pokolenie w ostatnich dziesięcioleciach. Mądre wychowywanie w zupełnie nowej rzeczywistości społecznej i politycznej to zadanie, przed którym stanęli Polacy. H. Wistuba w tę pracę włączyła się poprzez popularyzację katolickiej myśli wychowawczej zaadaptowanej do ówczesnych warunków życia i mentalności głęboko naznaczonej latami indoktrynacji komunistycznej. Z troską po-

⁶¹ J. Majka, *Ocena dorobku naukowego i dydaktycznego dr hab. Haliny Wistuby po jej habilitacji*, [mps, Archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza w Olsztynie].

⁶² H. Wistuba, *Świat Boży i nasz*, s. 30.

dejmowała refleksję nad zagadnieniami wychowania dzieci i młodzieży, które wzrastały w atmosferze zagrożonej powierzchownością wartości. Pragnęła, aby młodzi Polacy kształtowali swoją tożsamość i etos narodu oraz życia rodzinnego na najwyższych wartościach, za które uważała Boga i Ojczyznę⁶³. „Wspólnym dobrem jest cała Ojczyzna, a w niej ulice, domy, parki, kościoły [...] Nie wolno więc brudzić, malować po ścianach czy łamać drzewa przy drodze”⁶⁴. Chciała wpływać na zmiany postaw duchowych Polaków i kształtować świadomość zdeprawowaną przez epokę minioną, gdy zerwaliśmy z narzuconą nam ideologią marksistowską, która nie uznawała wartości duchowych. Uczyła nowego spojrzenia na świat oraz na swoje w nim miejsce i zadanie.

Jak odróżnić dobro od zła? Jak odbudować wrażliwość sumienia człowieka, szacunek dla ludzkiej osoby, pracy, życia w rodzinie? Jak stanąć w obronie prawdy? Jak przywrócić jedność życia codziennego i życia religijnego? To tylko część problemów, na które uwrażliwiała, pragnąc poruszyć sumienia swoich słuchaczy i przypomnieć o podstawowych wartościach, na jakich można budować odnowione społeczeństwo.

Prowadziła działalność dydaktyczną w uczelniach akademickich w Gietrzwałdzie, Bagnie, Poznaniu, Olsztynie, Elblągu, Kaliningradzie, Warszawie, prowadząc wykłady i ćwiczenia z różnych działów filozofii chrześcijańskiej (filozofia bytu, teodycea, antropologia filozoficzna, etyka filozoficzna, filozofia kultury). Prowadziła także systematyczne wykłady na temat duchowości w świeckich wspólnotach życia konsekrowanego (do jednej z nich należała). Często zapraszana była z wykładami okolicznościowymi do różnych ośrodków naukowo-duszpasterskich w Polsce⁶⁵.

Oprócz wykładów z filozofii bardzo bliska była jej tematyka pedagogiczna i pastoralno-katechetyczna dotycząca wychowania dzieci i młodzieży w rodzinie i we wspólnotach parafialnych. Analizy naukowe w tych obszarach podejmowała w oparciu o bogaty warsztat myśli filozoficznej, zwłaszcza z zakresu teorii kultury i w kontekście różnych dyscyplin naukowych, nadto w konfrontacji z praktyką życiową. To nadawało jej wykładom (a także publikacjom) charakter interdyscyplinarny, ukazujący komplementarność ludzkiej myśli z różnych obszarów dla lepszego rozumienia człowieka i większej odpowiedzialności za wychowanie młodego pokolenia Polaków. Wierna posoborowej nauce Kościoła wskazywała, jak wychowywać w duchu kultury chrześcijańskiej, w pełnym otwarciu na wartości nadprzyrodzone. Jej wykłady, inspirowane filozofią kultury, budziły u słuchaczy poczucie odpowiedzialności za świat przy-

⁶³ Ibidem, s. 31.

⁶⁴ Ibidem, s. 35.

⁶⁵ H. Wistuba, *Wiele przeminęło – lecz coś pozostało*, cz. I, Olsztyn 1998, s. 61–63.

szły, uczyły bowiem refleksji nad własnym postępowaniem i wprowadzały na drogę samowychowania oraz dawania świadectwa o swej chrześcijańskiej tożsamości i kulturowej dojrzałości⁶⁶.

Akcentowała konieczność rozwoju kultury duchowej, ku czemu prowadzi refleksja, dlatego uczyła zdolności do refleksji: patrzenia, myślenia i działania. Przekonywała, że na takiej drodze rozwija się człowieczeństwo. Proponowała ćwiczyć się w refleksji przy najprostszych codziennych zajęciach, nazywając najpierw problem, czyli stawiając pytanie typu: Co mam zrobić? Co jest ważniejsze? O co mi chodzi? Dlaczego tak jest? Następnie szukać odpowiedzi i weryfikować ją z życiem. Uważała, że doskonałym przykładem refleksji nad własnym postępowaniem jest codzienny rachunek sumienia, który kształtuje postawę refleksyjną i jest środkiem do poznawania siebie⁶⁷.

Swoją pracą dydaktyczną służyła pogłębianiu formacji światopoglądowo-religijnej. Bardzo ważnym dla niej zagadnieniem było apostołstwo laikatu rozumiane w duchu Soboru Watykańskiego II, który zwłaszcza w trzech dokumentach uwypuklił podmiotowość i rolę laikatu w Kościele⁶⁸. H. Wistuba, zachęcona przez ówczesnego papieża Jana Pawła II, wzywającego świeckich do większego zaangażowania⁶⁹, zmobilizowała swoje siły intelektualne i wprzęgła je w popularyzację nauczania Kościoła o roli świeckich w misji szerzenia Ewangelii w świecie, czyli nowej ewangelizacji. Środowisko życia codziennego uległo gwałtownej laicyzacji, dlatego papież apelował, aby świeccy chrześcijanie brali udział w systematycznej katechezie. Katechizacja powinna być permanentna, najpierw w domu rodzinnym, potem w szkole, następnie niezmiernie potrzebna jest w życiu dorosłym, poprzez samokształcenie religijne, np. w formie wykładów lub kursów pogłębiających wiedzę religijną. H. Wistuba w ten proces formacji osobowej na każdym etapie życia człowieka bardzo aktywnie włączyła się swoją działalnością wydawniczą, pracą dydaktyczną i licznymi wystąpieniami⁷⁰.

Dostrzegła długofalowe zadanie, przed jakim stanęli katolicy świeccy, mianowicie niwelowania dwutorowości życia: religijnego obok świec-

⁶⁶ Wśród przedmiotów o kulturze, które prowadziła, można wymienić: kultura i środki kultury, zagadnienia wybrane z dziejów kultury polskiej, zagadnienia wybrane z kultury współczesnej.

⁶⁷ H. Wistuba, *Człowiek. Kultura. Znaki czasu*, s. 96–100.

⁶⁸ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*; Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

⁶⁹ Zwłaszcza w *Chrisifideles laici*.

⁷⁰ Pewne wyobrażenie o różnorodności i zasięgu jej oddziaływań przybliżone zostało w jej *Nocie biograficznej*, w: *50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne*, s. 86–98

kiego. Już papież Paweł VI w adhortacji *Ewangelii nuntiandi* (1975) stwierdził: „Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”⁷¹. Jan Paweł II w tym obszarze dużą nadzieję pokładał w działalności kobiet z uwagi na ich specyficzne kobiece powołanie⁷². Uważał, że to ich szczególną troską winno być „zapewnienie kulturze moralnego wymiaru, czyli tego, co ją czyni godną człowieka, w jego życiu osobistym i społecznym”⁷³. W swoich badaniach naukowych H. Wistuba wiele uwagi poświęciła powołaniu kobiety. Pragnęła, aby wskazania o kobiecie, o jej godności i powołaniu, tak często podejmowane przez Jana Pawła II, kształtowały mentalność młodych ludzi i wpływały na społeczne relacje w każdym środowisku życia.

* * *

Halina Wistuba, osoba o wysokiej kulturze bycia wyniesionej z domu rodzinnego, miała wrodzony i rozwijany przez wychowanie oraz samowychowanie pęd do zdobywania wiedzy i twórczej pracy intelektualnej w obszarze filozofii chrześcijańskiej. Uporczywie szukała i znalazła drogę najpełniejszej realizacji siebie w życiu. Jej twórczość naukowa odsłania realistyczną filozofię kultury, opartą na koncepcji osoby ludzkiej, wypracowanej przez antropologię chrześcijańską. Koncentrowała swą uwagę na dwóch obszarach tematycznych: filozofii kultury oraz problematyce pastoralno-katechetycznej. Analizując dorobek w tych obszarach z łatwością można dostrzec ich komplementarność.

Pobudzając czytelnika do refleksji, poruszała sumienia, uwrażliwiała na podstawowe wartości, na których można budować własne człowieczeństwo, rodzinę i życie społeczne. U świeckich katolików rozbudzała poczucie odpowiedzialności, potrzebę otrząśnięcia się z konformizmu, uwypuklała godność i powołanie kobiety. Wskazywała na szanse i zagrożenia postępu technologicznego. Uczyla rozumnego korzystania z kulturowych osiągnięć i zachęcała do bycia świadomym współtwórcą kultury polskiej zakorzenionej w chrześcijaństwie. Podejmowaną refleksją intelektualną, która była inspirowana obserwowanymi przez nią zmianami kulturowymi w Polsce, dostarczała obiektywnych kryteriów do ich oceny, wynikających z analizy ludzkiej natury, tym samym uczyła wartościowania i pomagała w podjęciu właściwych działań.

⁷¹ Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Ewangelii nuntiandi*, 1975, Kielce 1990, 20.

⁷² Gdy papież pisze o powołaniu człowieka, ukazuje specyfikę powołania z uwagi na różnicowanie płci, wieku, zdolności. Koncentrując uwagę na powołaniu kobiety ojciec święty pisze, że „kobieta z właściwymi jej talentami i zadaniami posiada specyficzne powołanie”. Zob. *Christifideles laici*, 49.

⁷³ *Ibidem*, 51.

Tworzyła na progu epoki postkomunistycznej, gdy Polacy po odzyskaniu wolności politycznej uczyli się budowania ustroju demokratycznego i nadawali kształt wolności osobistej i społecznej. Swoją intelektualną potencjał wprzęgła w proces kształtowania w polskim społeczeństwie nowej mentalności na miarę godności i wolności człowieka. W swoich badaniach i refleksji intelektualnej pokazywała, jak bardzo filozofia kultury służy rozwijaniu potencjalności w człowieku – w jego sferze intelektualnej, moralnej, bycia twórczym oraz w relacji do Stwórcy.

W polskiej literaturze filozoficznej, a także teologiczno-katechetycznej, jej obecność zaznaczyła się bardzo wyraźnie. Swoim dorobkiem teoretycznym i praktycznym poważnie przyczyniła się do rozwoju dyscyplin naukowych, będących przedmiotem jej zainteresowań, zwłaszcza teorii kultury oraz kulturologii stosowanej jako dyscypliny praktycznej, mającej zastosowanie w wychowaniu w rodzinie i w katechizacji.

Halinę Wistubę możemy uznać za wybitnego filozofa swoich czasów, zwłaszcza uwzględniając tło historyczne i sytuację społeczno-polityczną, w jakiej przypadło jej żyć i pracować. Jej dorobek naukowy i dydaktyczny tak bardzo ukierunkowany na potrzebę świadomej kulturotwórczej aktywności człowieka jest wciąż aktualny i takim pozostanie, gdyż został głęboko zakorzeniony w realistycznej antropologii filozoficznej, uznającej cielesno-psychiczno-duchową koncepcję człowieka. Wniosła znaczący wkład w pogłębianie dialogu Kościoła ze światem współczesnym.

W SŁUŻBIE KOŚCIOŁA I NAUKI. FILOZOFIA KULTURY BYŁA JEJ PASJĄ – HALINA WISTUBA (1920–2013)

(STRESZCZENIE)

W artykule zaprezentowano postać Haliny Wistuby (1920–2013), która swoją piarsarską działalnością włączyła się w proces przemian w Polsce zapoczątkowanych u schyłku XX w. A wówczas wiele było do odrobienia zwłaszcza w zakresie wychowania i edukacji Polaków. Postawa służebna H. Wistuby wobec wszystkich, których napotkała w swoim życiu, była połączona z misją świadczenia swoim przykładem o wszechogarniającej obecności Boga w życiu codziennym. H. Wistuba była aktywną prelegentką, wykładowczynią i autorką licznych publikacji z zakresu filozofii kultury. Wielce troszczyła się także o integralny rozwój młodego człowieka, miłowała Polskę, była osobą głębokiej wiary. Wreszcie wniosła zauważalny wkład do katolickiej refleksji na temat wychowania i edukacji młodego pokolenia w okresie społeczno-politycznych przemian, jakie dokonywały się w Polsce pod koniec XX stulecia.

IN THE SERVICE OF THE CHURCH AND SCIENCE: PHILOSOPHY OF CULTURE WAS HER PASSION – HALINA WISTUBA (1920–2013)

(SUMMARY)

The article “In the service of the Church and science: philosophy of culture was her passion – Halina Wistuba (1920–2013)” is dedicated to a woman who in her writing activity was very involved in the process of change in Poland at the end of the 20th century. There was much to make up then, especially in upbringing and education. Halina Wistuba served with the gift she had and with the result of her intense intellectual work: as a speaker, lecturer and author of many publications in the field of philosophy of culture. Her philosophical and pedagogical erudition, keen mind and inquisitiveness in discovering the truth, as well as her great concern for the harmonious, integral development of young people, the love for the homeland and her personal deep faith put her at the forefront of people who, in their writing activities, rooted in the philosophy of culture, gave direction to the development of Catholic thought in the field of education of the young generation of Poles, who lived in the time of the great socio-political changes and the development of the democratic system in the country.

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

Źródła i charakter demokracji deliberatywnej

Słowa kluczowe: demokracja, ustrój społeczności, debata, racjonalność, uczestnictwo, moralność.

Keywords: democracy, society organization, debate, rationality, participation, morality.

Wydaje się, że demokracja jest obecnie systemem rządów dominującym w różnej formie w większości państw świata. Tymczasem zaledwie 15% państw ma ustrój demokratyczny¹. Niektórzy uważają, że demokracja jest konieczna dla Zachodu w obszarze kultury i samej mentalności. Inne kultury potrzebują natomiast odmiennego systemu rządów. Twierdzenie takie nie jest jednak przekonujące².

Słowo „demokracja” jest trudne do zdefiniowania. Może się ono odnosić do kilku obszarów: ustroju (demokracja jako władza ludu), formy ustrojowej (bezpośrednia i pośrednia, prezydencka i parlamentarna), porządku wolnościowego (przejawia się w respekcie dla wolności obywatelskich), porządku praworządnościowego (wyraża się w szacunku dla prawa), porządku społecznego (widoczny w braku blokad między poszczególnymi warstwami społecznymi) oraz dyktatury partii (oznacza ona faktyczny brak demokracji)³. Z reguły mianem demokracji określa się przede wszystkim pewien rodzaj ustroju, w którym źródłem sprawowanej władzy jest wola większości obywateli.

Na przestrzeni wieków powstało wiele teorii demokracji, których celem było określenie jej natury. Do najbardziej popularnych współczesnych teorii demokracji zalicza się następujące: agregatywną, radykalną

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

¹ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994, s. 31–32.

² J. Galkowski, *Demokracja ustrojem Zachodu?*, *Filozofuj!* 5 (2015), s. 12–13.

³ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, s. 29–31.

i deliberatywną. W agregatywnej teorii demokracji podkreśla się potrzebę poznania i zebrania preferencji obywateli w celu ustalenia poprzez wybory kierunku polityki państwa. Przedstawiciele teorii radykalnej demokracji zwracają uwagę na hierarchiczne relacje władzy, które demokracja powinna zmienić. Autorzy teorii deliberatywnej podkreślają natomiast, że istotą demokracji jest proces deliberacji, czyli rozważania i uzasadniania różnych poglądów. W jego wyniku dochodzi do ustalenia preferencji, konsensusu i rozwiązania problemów społecznych⁴.

Poniższe analizy dotyczą właśnie demokracji deliberatywnej, zwanej też niekiedy demokracją dyskusyjną⁵. Koncentrują się one na określeniu jej początków i natury oraz wskazaniu jej zalet i mankamentów. Punktem odniesienia dla prowadzonej tu analizy są nie tyle dzieła klasyków myśli społeczno-politycznej, ale raczej wybrane prace filozofów, socjologów i politologów, badających interesującą nas formę ustroju demokratycznego.

U źródeł demokracji deliberatywnej

Kategoria „deliberacji”, czyli rozważnego namysłu w debacie, była bliska już tradycji republikańskiej. W denotacji tego słowa odnajdujemy nawiązanie do starogreckiego modelu demokracji, w której wolni obywatele przez dialog, perswazję i argumentację starali się ustalić to, co dla wszystkich było dobre⁶. W nowożytnej myśli politycznej pojawiła się ona w pismach federalistów w kontekście debaty nad konstytucją amerykańską oraz w filozofii Johna St. Milla. W wieku XX nastąpiło zaś jej odrodzenie dzięki przedstawicielom amerykańskiego pragmatyzmu (m.in. John Dewey)⁷.

Natomiast termin *demokracja deliberatywna* (*deliberative democracy*), który wcześniej zastępowano innymi wyrażeniami (np. *demokracja konsocjonalna*, *demokracja konsensualna*, *demokracja unitarna* czy *demokracja dyskursywna*)⁸ został ukuty przez Jeana Bessette'a w 1980 r. w tekście interpretującym treść konstytucji amerykańskiej w duchu antyegalitarnym i demokratycznym⁹.

⁴ J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne 22 (2009), s. 27.

⁵ Ibidem.

⁶ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy. Demokracja deliberatywna jako metoda legitymizacji władzy w wielopłaszczyznowym systemie politycznym*, Wrocław 2004, s. 48.

⁷ A. Krzynomów, *Rozum a porządek polityczny. Wokół sporu o demokrację deliberatywną*, Kraków 2010, s. 20–21.

⁸ P.W. Juchacz, *Deliberacja-Demokracja-Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, Poznań 2006, s. 16.

⁹ A. Krzynomów, *Rozum a porządek polityczny*, s. 18.

Około roku 1990 dokonał się w teoriach demokracji radykalny „zwrot deliberacyjny”¹⁰. Pojawienie się demokracji deliberatywnej było odpowiedzią na niedostatki demokracji liberalnej w globalnym i refleksyjnym porządku społecznym. Demokracja liberalna jest zbiorem określonych wartości i instytucji przedstawicielskich. Demokracja deliberacyjna jest natomiast sposobem osiągania porozumienia na scenie politycznej. Stąd ważną rolę odgrywają w niej partie, grupy i ruchy społeczne. Dzięki demokracji deliberatywnej jest możliwe budowanie sceny publicznej, na której podejmuje się lub rozwiązuje poprzez dialog kontrowersyjne kwestie. Trzeba mieć jednak na uwadze, że nie wszystkie sprawy można rozwiązać na drodze dialogu. Jego celem jest jednak osiągnięcie porozumienia bezpośrednio lub w wyniku głosowania. Konsekwencją porozumienia może być przyjęcie pewnych norm lub procedur działania¹¹. Pojawienie się demokracji deliberatywnej było wiąże się ponadto z odrodzeniem wiary w możliwość szerszej, pełniejszej i bardziej świadomej partycypacji obywateli w procesie podejmowania decyzji. Przestano tym samym traktować demokrację jedynie jako numeryczny mechanizm decyzyjny, sposób konkurowania ze sobą elit politycznych o poparcie elektoratu czy też obszar funkcjonowania mechanizmów rynkowych¹². Zaczęto ją natomiast rozumieć jako system władzy, w którym wolni i równi obywatele uzasadniają decyzje przy użyciu powszechnie zrozumiałych, akceptowalnych i wiążących argumentów i dochodzą do wniosków dotyczących ich wspólnej przyszłości¹³. Władza przejawia się zaś i jest doświadczana poprzez publiczną debatę¹⁴.

Wspomniany „zwrot deliberacyjny” był związany m.in. z panującym od czasów oświecenia kryzysem legitymizacji władzy, domagającej się oparcia wyłącznie na rozumie. Chodziło przy tym nie tylko o samą władzę, ale także o specyficzny sposób organizacji życia społecznego, w którym respektowano by rozumny i wolny podmiot ludzki¹⁵. Inną formą

¹⁰ J.S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestation*, Oxford 2000, s. V.

¹¹ A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Poznań 2001, s. 24–26, 127–128, 130.

¹² A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 7.

¹³ A. Gutmann, D. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton 2004, s. 7.

¹⁴ J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 29.

¹⁵ Ibidem, s. 32–33, 40; M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberacyjna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych Oddziału Lubelskiego PAN 3 (2008), s. 29. A. Heywood zwraca uwagę, że nie ma obecnie zgody co do definicji legitymizacji. Pojęcie to można odnosić do przekonania o prawie do rządzenia albo do próby rozpoznania moralnej lub racjonalnej podstawy prawowitych i nieprawowitych form rządzenia. Rządy mogą być prawowite, gdy działają dla dobra wspólnego (Arystoteles), opierają się na „woli powszechnej” ludu (Jean J. Rousseau), są sprawowane zgodnie z zasadami zawartymi w formalnych kodeksach prawnych, bądź nieformalnych konwencjach mających przyzwolenie

kryzysu legitymizacji władzy były trudności związane ze współistnieniem gospodarki kapitalistycznej z demokratycznym systemem politycznym, który jest znaczoney tzw. przeładowaniem rządu. Polega ono na próbie sprostania przez rząd społecznym oczekiwaniom i związanym z nią poszerzeniem zakresu polityki. Tym samym pojawia się zagrożenie dla istnienia kapitalistycznego systemu gospodarczego (np. wzrost podatków zniechęcających do przedsiębiorczości, wzrost inflacji w wyniku zadłużenia). Władza państwowa nie może zatem zaspokajać coraz większych żądań społecznych i sprostać jednocześnie wymaganiom gospodarki rynkowej, na co zwracał uwagę chociażby Jürgen Habermas¹⁶.

„Zwrot deliberatywny” miał też związek z pytaniem o najlepszą formę rządów w związku z szybko dokonującymi się zmianami społecznymi w świecie (m.in. upadkiem komunizmu, globalizacją, terroryzmem), zwłaszcza zaś z pytaniem o najlepszą formę demokracji. Wyłoniły się wówczas dwie zasadnicze wizje dotyczące sposobu uprawiania polityki i podejmowania decyzji: agregatywna i transformacyjna. Zwolennicy wizji agregatywnej podkreślali znaczenie racjonalności instrumentalnej, w której brali pod uwagę przede wszystkim walkę prywatnych interesów i kumulację indywidualnych preferencji (np. Joseph Schumpeter, Anthony Downs, Roald Dahl). Zwolennicy wizji transformacyjnej rozumieli natomiast uprawianie polityki jako transformację preferencji obywateli przez racjonalną, otwartą i publiczną dyskusję, w wyniku której dochodzi się do sformułowania w dialogu wspólnych celów (np. J.St. Mill, John Rawls, J. Habermas)¹⁷.

Najpełniejsze, względnie niezależne od siebie koncepcje demokracji deliberatywnej stworzyli przede wszystkim dwaj najwięksi współcześni myśliciele polityczni, czyli J. Rawls ze swoją teorią sprawiedliwości jako bezstronności oraz J. Habermas z teorią działania komunikacyjnego¹⁸. Zwłaszcza Habermas akcentuje debatę, rolę przekonywania i wymianę

rządzonych (David Beetham). W demokracjach liberalnych zbiór najważniejszych zasad, będących fundamentem legitymizacji jest zawarty w konstytucji, por. A. Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przeł. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, Warszawa 2009, s. 141–143. Natomiast zdaniem Klause Bachmanna, legitymizacja, jako jeden ze sposobów stabilizacji systemu politycznego, może polegać na uciekaniu się do przemocy ze strony rządzących wobec rządzonych, uczestnictwie ludzi w procesie podejmowania decyzji, akceptowaniu określonych reguł uprawniających władzę do rządzenia, wierze w świętość prerogatyw władzy, uznaniu charyzmatyczności władzy, oparciu na tradycji, czerpaniu ze skutków działania władzy czy też na procesie argumentacji wolnej od nacisku, por. K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 23–26.51.

¹⁶ A. Heywood, *Teoria polityki*, s. 146–147.

¹⁷ P.W. Juchacz, *Deliberacja-Demokracja-Partycypacja*, s. 10–11.22–25.63.

¹⁸ B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 4 (2011), s. 216–221.

argumentów. Nie chce on rozstrzygać jakości argumentów, ponieważ zależą one od hierarchii wartości danego człowieka. Ponadto o jakości argumentu zdaje się decydować sam proces deliberacji. Każda deliberacja zawiera też pewne elementy prawdy ujętej w języku¹⁹.

Założeniem zarówno Rawlsa, jak i Habermasa jest oddzielenie ideału dobrego życia i dobrego społeczeństwa od kwestii sprawiedliwości. Zgodnie też opowiadają się za proceduralną teorią sprawiedliwości i ustanawiają podobne zewnętrzne warunki komunikacji. Podkreślają, że dyskurs ma być regulowany prawem. Prawo zaś jest stanowione również w procesie komunikacji oraz dyskursu moralnego (dotyczy tego, co powszechnie dobre i obowiązujące), etyczno-politycznego (dotyczy tego, co dobre i obowiązujące dla określonej społeczności kulturowej, narodowej czy religijnej) i pragmatycznego (dotyczy tego, co użyteczne). Rawls i Habermas kładą nacisk na włączenie do dyskursu wszystkich zainteresowanych stron (zasada inkluzji). Podnoszą też potrzebę równouprawnienia, zgodnie z którą żaden uczestnik debaty nie może być faworyzowany ani dyskryminowany, ale każdy ma takie same szanse wypowiedzenia się oraz ustosunkowania się do wypowiedzi innych. Podkreślają konieczność uwolnienia dyskursu publicznego spod wpływu struktur panowania i dominacji. Postulują też otwartość na wszystkie tematy i argumenty, a także możliwość późniejszej rewizji rezultatów aktualnej dyskusji. Wydaje się jednak, że koncepcje Rawlsa i Habermasa mają charakter konstruktywistyczny, ponieważ odnoszą się do sytuacji idealnych, w których działają i debatuje sztucznie uformowane podmioty o optymalnej rozumności. Rawls i Habermas są obrońcami rozumu i mają podobną koncepcję rozumu publicznego, który jest odróżniany od rozumów niepublicznych. Rozum publiczny jest władzą intelektualną, dzięki której człowiek jako obywatel określa treść zasad politycznych na forum publicznym. Rozum publiczny charakteryzują określone właściwości formalne (poprawność w posługiwaniu się sądami i regułami dowodu) oraz wskazuje racje pochodzące z wiedzy potocznej, wiedzy naukowej i teorii sprawiedliwości. Rozum publiczny jest formą rozumności, która polega na praktyce intersubiektywnego ustanawiania, rewidowania i przekazywania sensów. Jest osadzony nie tyle w odseparowanych podmiotach, ile w przestrzeni komunikacyjnej między nimi. Co więcej, komunikacja jest u Rawlsa i Habermasa warunkiem wyłonienia się podmiotów. Odmienne sposoby życia lub wypowiedzania się mają dla nich sens tylko wówczas, gdy istnieje wspólny układ odniesień (tzw. rozum komunikacyjny). Treść rozumności publicznej jest wypadkową wyartykułowanych interesów pry-

¹⁹ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 52.166.

watnych, które zostały wprzęgnięte w sieć dyskursu. Komunikacja między jednostkami opiera się na pewnych roszczeniach (do prawdy, do szczerości i do słuszności), a jej celem jest dojście do porozumienia. Dochodzi w niej do wymieszania się elementów empirycznych (społeczne i polityczne usytuowanie dyskursu) oraz rozumowych (uniwersalny charakter roszczeń). Warto też podkreślić, że rozum publiczny w ujęciu Rawlsa i Habermasa jest kwestią procedury, a nie elementem substancjalnym. Pierwszorzędne znaczenie ma bowiem to, jaki jest kształt dyskursu, a nie to, na co strony zgadzają się. Rozum ten jest ostateczną instancją prawodawczą w sferze publicznej. Legitymizacja zasad i praw następuje na drodze formalno-proceduralnej, bo tylko taka jest godna uznania przez autonomiczne osoby. Mamy więc do czynienia z racjonalnością formalną, która pomija treści i skupia się na regulach i zasadach, określa warunki poprawności i dopuszczalności realizacji pewnych celów. Ów priorytet reguł i zasad we wszystkich dziedzinach życia politycznego ma być gwarancją trwałości i stabilności państwa²⁰.

Obecnie koncepcja demokracji deliberatywnej jest rozwijana głównie przez anglosaskich i amerykańskich uczonych (m.in. John Dryzek, Jacob Cohen, John Gastil, Jon Elster, Bruce Ackerman, James Bohman, Amy Gutmann, James D. Thompson, Iris M. Young, David Miller). Uznaje się ją niekiedy za odmianę teorii działania komunikacyjnego Habermasa, uprawianą jednak na niższym poziomie filozoficznego rozwoju i uzasadnienia²¹.

Natura demokracji deliberatywnej

Fundamentem demokracji deliberatywnej są pewne założenia antropologiczne. Po pierwsze, istnieją wolne, rozumne i równe jednostki. Po drugie, istnieje polityczna równość oraz rozsądny pluralizm wyznań, przekonań i moralności. Po trzecie, ludzie w swych poglądach są zorientowani wspólnotowo²².

W związku z tym natury demokracji deliberatywnej nie stanowi możliwość głosowania, wspólnota interesów, prawa konstytucyjne czy też sa-

²⁰ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 51; A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 56–57. 59.67–68.74–75.112–115.119–130.136–138; A. Smrokowska-Reichmann, *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica 25 (2012), s. 125–129; M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 31–32.

²¹ M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarnym liberalizmie*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2006, s. 136; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 27.

²² J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 27–28.29–30.

morządność, ale właśnie możliwość deliberacji między poszczególnymi jednostkami. Świadczy ona ponadto o autentyczności demokracji, ponieważ wskazuje na znaczenie zaangażowania poszczególnych obywateli i możliwość ich realnej kontroli państwa²³. Deliberacja jest zatem formą partycypacji w życiu społeczno-politycznym, a zwiększenie partycypacji poprzez zachętę do deliberacji prowadzi w konsekwencji do wzmocnienia samej demokracji²⁴. Deliberacja jest więc najważniejszą aktywnością społeczną, która powstaje zwłaszcza w ramach stowarzyszeń. Ich wielką rolę na terenie Stanów Zjednoczonych podkreślał już Alexis de Tocqueville, który dostrzegł podczas swojej podróży po ziemi amerykańskiej, że stowarzyszenia są potężnym środkiem oddziaływania społecznego. Były one tam powoływane w każdym właściwie celu (m.in. bezpieczeństwa, handlu, przemysłu, rozrywki, moralności, religii), co było związane z brakiem zaufania władzy oraz z przekonaniem o samowystarczalności w walce z różnymi trudnościami²⁵.

W celu dokładniejszego określenia natury demokracji deliberatywnej należy zatem zwrócić uwagę na samą ideę deliberacji, której istotnym elementem jest nie tylko wymiana poglądów między ludźmi dotyczącymi spraw politycznych, ale wybór odpowiedniego sposobu ich argumentowania. Ważnym warunkiem owej deliberacji jest jej uwolnienie od wpływu grup interesów, które dysponują znacznymi środkami finansowymi i mogłyby za ich pomocą wywierać presję na jej kształt. Dopiero w wyniku owego uwolnienia będzie ona autentyczna i doprowadzi do zmiany opinii politycznych poszczególnych osób²⁶. Jedną z istotnych cech demokracji deliberatywnej jest zatem zdolność jednostek uczestniczących w procesie demokratycznym do zmiany poglądów i preferencji w rezultacie refleksji przeprowadzonej podczas deliberacji²⁷. Deliberacja może zmierzać również w kierunku redukcji preferencji irracjonalnych, odrażających ze społecznego punktu widzenia lub egoistycznych²⁸.

Podstawową ideą demokracji deliberatywnej jest więc komunikacja, dialog i dyskusja odnosząca się do najważniejszych spraw publicznych. Dotyczą one nie tylko uzasadniania norm i zasad, ale również nadania określonej formy stosunkom i instytucjom społecznym. Należy z mocą podkreślić, że zasadniczym celem demokracji deliberatywnej jest praktyczna organizacja działalności społeczno-politycznej oraz dochodzenie do

²³ J.S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, s. 1.

²⁴ P.W. Juchacz, *Deliberacja-Demokracja-Partycypacja*, s. 21.

²⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, t. 1, Kraków 1996, s. 192–193.

²⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge-London 1999, s. 138–139.

²⁷ J.S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, s. 31.

²⁸ J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 28.

porozumienia za pomocą normatywnej argumentacji publicznej. Za uzasadnione uznaje się w niej te decyzje, które zostały podjęte w trakcie racjonalnej dyskusji prowadzonej przez równych sobie partnerów, z szacunkiem wsłuchujących się w argumenty drugiej strony, rzetelnie oceniających dostępne informacje, rozważających rozmaite możliwości, spierających się na temat istotnych wartości i wybierających najlepsze w danym momencie rozwiązanie²⁹.

Deliberacja wymaga zatem przynajmniej trzech elementów: elementarnej kompetencji uczestnika (potrzeba zapoznania się z materiałami dotyczącymi określonego zagadnienia), posiadania własnego stanowiska (jego sformułowanie jest wynikiem refleksji i znalezienia odpowiednich argumentów) oraz debaty obywatelskiej (równość szans wszystkich poglądów na zaprezentowanie i przedyskutowanie). Szczególnie istotną kwestią jest udostępnienie obywatelowi niezbędnych informacji, aby uzyskał on zadowalający stopień kompetencji. Dopiero bowiem wysoki stopień poinformowania może przyczynić się do wykrystalizowania się właściwej opinii na określony temat i przeprowadzenia autentycznej dyskusji³⁰. W związku z tym zakres deliberacji nie może być ograniczony jedynie do instytucji przedstawicielskich i sądowych, ale powinien objąć swym zasięgiem społeczeństwo obywatelskie czy sferę publiczną w wymiarze narodowym i ponadnarodowym³¹.

Zwolennicy tradycji kantowskiej podkreślają, że dobra deliberacja powinna się odznaczać następującymi cechami: możliwością konfrontowania naszych sądów z sądami innych ludzi, wolnością myślenia od przesądów, myśleniem zgodnym z własnym przekonaniem, unikaniem retoryki oraz wolnością od emocji. Natomiast przedstawiciele tradycji arystotelesowskiej zauważają, że samo myślenie jest niewystarczające. Człowiek niekiedy musi być zdolny do rozpoznania granic swego rozumu. Wówczas w celu wydania właściwego sądu winien on polegać na informacji pochodzącej od innych wiarygodnych ludzi. Może też posługiwać się retoryką i emocjami, które są powiązane z jego przekonaniem³².

Istotną kwestią w procesie deliberacji jest ponadto używanie takich argumentów, którym wszyscy rozsądni ludzie byliby zdolni się podporządkować³³. W związku z tym współczesne rozważania dotyczące demokracji deliberatywnej są związane z namysłem, chociażby nad roszcze-

²⁹ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 34.

³⁰ P.W. Juchacz, *Deliberacja-Demokracja-Partycypacja*, s. 17.54–55.

³¹ J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 38-39.

³² A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 240.271–278; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 38.

³³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 59.

niami rozumu, proceduralnymi i substancjalnymi kryteriami rozumnych racji czy też relatywizmem kulturowym³⁴.

Ukazana powyżej natura demokracji deliberatywnej nie wyczerpuje się w jakimś jej jednym, konkretnym modelu, lecz domaga się raczej rozmaitych, różniących się między sobą form. Związane są one m.in. z ilością uczestników, ich rolą w kwestii definiowania przedmiotu dyskusji, metodą doboru uczestników, obecnością i rolą ekspertów, czasem trwania, zasięgiem oraz faktycznym wpływem wypracowywanych rozwiązań na rzeczywistość społeczno-polityczną³⁵.

Zalety i mankamenty demokracji deliberatywnej

Jak podkreślają teoretycy demokracji deliberatywnej, jej naczelną wartością jest sama debata, podczas której obywatele, o ile kierują się rozumem publicznym, pogłębiają wzajemne zrozumienie, budują kulturę polityczną i nadają kierunek aktywności politycznej³⁶. Cenne jest zatem prowadzenie otwartego i inkluzywnego dialogu, dokonującego się w warunkach równości i wolności³⁷. Dialog nie musi być ciągły. Należy go rozumieć jako zdolność do wytworzenia czynnego zaufania poprzez poszanowanie integralności innego człowieka³⁸. Duże znaczenie ma w dialogu jakość stosowanej argumentacji, zwłaszcza siły używanych argumentów i możliwości ich zaakceptowania przez wszystkich. Argumenty powinny być uczciwe i odnosić się do pewnej wizji dobra wspólnego, w której nie wyklucza się nikogo poza nawias wspólnoty politycznej. Kluczowe jest też nie tylko przedkładanie ludziom określonych argumentów odnośnie do przyjęcia określonej propozycji politycznej, ale również przeprowadzenie nad nimi debaty³⁹. Demokracja deliberatywna jest więc swoistą szkołą debaty, dialogu i sztuki argumentowania.

Ważną cechą demokracji deliberatywnej jest zatem troska o edukację obywateli, która przejawia się chociażby w wyrównywaniu różnic w informacji (tzw. dokapitalizowanie wiedzą)⁴⁰, a także w gotowości oby-

³⁴ A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 18–19.

³⁵ B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, s. 225.

³⁶ A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, s. 128–129; J. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, s. 170–171.

³⁷ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 164; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 34.

³⁸ A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, s. 130.

³⁹ W. Sadurski, *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*, Warszawa 2003, s. 20–21.

⁴⁰ B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, s. 225.

wateli do uczenia się i zmiany własnych preferencji. Zdolność do zmiany preferencji politycznych jest jednym z istotnych celów deliberacji. Jej warunkiem jest znajomość rozstrzygających argumentów i umiejętność ich internalizacji⁴¹.

Demokracja deliberatywna jest też sposobem kształtowania opinii publicznej i formą pomocy w podjęciu decyzji politycznej. Stąd też decyzja polityczna nie musi zostać podjęta wyłącznie w wyniku głosowania, lecz również w wyniku wolnej od przemocy i przymusu dyskusji. Głosowanie jest wprawdzie potrzebne w przypadku wielu spraw szczegółowych. Natomiast gdy brane są pod uwagę podstawowe zasady życia publicznego, niezbędny wydaje się być proces deliberacji, którego wynikiem są opierające się na racjonalnym konsensusie normy. Konsensus obejmuje zatem fundamentalne zasady życia publicznego, które można rozumnie uzasadnić wobec wszystkich obywateli. Znajdzie on poparcie u wszystkich obywateli, ponieważ będą się oni czuli nie tylko jego adresatami, ale i współautorami⁴². Niemniej jednak powstaje problem wyboru reguły podejmowania decyzji. Wydaje się, że wybór procedury najlepszej i najsprawiedliwszej jest uzależniony od rozpatrywanej kwestii lub od treści ludzkich preferencji. Odpowiednia procedura jest tym bardziej istotna, ponieważ jednym z celów demokracji deliberatywnej jest optymalizacja procesu podejmowania decyzji, zwłaszcza w sytuacji konfliktu. Należy zatem dążyć do sprawnego podjęcia decyzji i jej legitymizacji poprzez ukazanie odpowiednich racji, ograniczenie okresu dyskusji prowadzącej do podjęcia decyzji oraz krytyczną postawę wobec niej. Trzeba jednocześnie być świadomym, że żadna procedura nie daje gwarancji podjęcia „zbawiennych” decyzji⁴³.

Demokracja deliberatywna jest więc postrzegana jako forma partycypacji społecznej. Jednak jej powodzenie jest w rzeczywistości uzależnione od trzech czynników: pieniędzy, norm i instytucji. Odpowiedni system finansowania metod deliberatywnych jest niezbędny, gdy chodzi o ich upowszechnienie na większą skalę. Normy stanowią z kolei pożądaną „zasób” zasilający owe metody, sprowadzający się do uświadomienia w edukacji obywatelskiej istnienia zespołu społecznych reguł postępowania. Wreszcie instytucjonalizacja wydaje się być koniecznym środkiem do tego, aby dyskurs był systematyczny i efektywny⁴⁴. Czynniki powyższe są ważne również z tego powodu, że codzienne formy komunikacji mię-

⁴¹ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 162–163.

⁴² M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 30–31.

⁴³ J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 28–29, 32–33, 41.

⁴⁴ J. Sroka, *Deliberacja i rządzenie wielopasmowe. Teoria i praktyka*, Wrocław 2009, s. 66; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 33.

dzy ludźmi na forum życia społeczno-politycznego są dalekie od ideału z kilku racji. Po pierwsze, w relacjach interpersonalnych widoczny jest raczej moment asymetrii niż równości. Po drugie, zwycięża w nich często argument siły, a nie siła argumentu⁴⁵. Po trzecie, z racji wielkości grona uprawnionych do uczestnictwa w procesie demokratycznym dochodzi do braku konsensusu odnośnie do podstawowych zasad życia, a ich ustalenie często staje się wręcz niemożliwe⁴⁶.

Można zatem powiedzieć, że z demokracją deliberatywną wiąza się także pewne problemy. Jednym z nich są trudności związane ze spełnieniem postulatów Habermasa, który domaga się, aby obowiązywały tylko te przepisy prawa, na które wyrazili zgodę wszyscy uczestnicy racjonalnego dyskursu⁴⁷. Podstawowy kłopot polega na tym, że wszelkie prawa i zasady życia społecznego ustanawiane są przez obywateli, którzy jako istoty autonomiczne są jedynymi prawodawcami. Wynik ich debaty jest ostatecznym źródłem legitymizacji praw i zasad. Jednocześnie, aby mogło dojść do jakichkolwiek ustaleń, jednostki muszą przestrzegać reguł dyskusji (postępowanie według określonych procedur), mieć odpowiednie kwalifikacje intelektualne i moralne, w szczególności wiedzę i wolę przestrzegania procedur. Napotyka więc na swoisty *regressus ad infinitum*, tzn. żeby mogło dojść do dyskusji, muszą być już przyjęte pewne zasady, ale ich przyjęcie może nastąpić tylko w wyniku debaty, która musi się rządzić jakimiś zasadami. Demokracja deliberatywna ma więc trudności w dostarczeniu samej sobie odpowiedniego uzasadnienia. Nie znaczy jednak, że go nie posiada⁴⁸.

Można wskazać jeszcze kolejne trudności. Po pierwsze, wymóg uznania przepisów przez wszystkich uczestników dyskursu wydaje się być niemożliwy do realizacji. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby mogło zapanować między ludźmi tak daleko posunięte porozumienie np. w kwestii prawa. Jest to możliwe jedynie w jakiejś sztucznej sytuacji idealnej lub z użyciem przymusu w niedopuszczalnym w demokracji zakresie⁴⁹.

Po drugie, problematyczna jest kwestia racjonalności dyskursu jako fundamentu uzasadnienia zasad i norm dla członków całej wspólnoty⁵⁰. Wydaje się, że koncepcja demokracji deliberatywnej jest oparta na micie

⁴⁵ A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 143.290–292.

⁴⁶ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 48; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 28.

⁴⁷ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 123.126.

⁴⁸ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 37.

⁴⁹ B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, s. 228.

⁵⁰ K. Bachmann, *Konwent o przyszłości Europy*, s. 51.

racjonalnego, poznającego, dyskutującego i wybierającego podmiotu. Nie bierze się w niej pod uwagę, że zamiast rozumu dochodzą częściej do głosu liczne nierówności (wynikają z zajmowanej pozycji społecznej, wiedzy, przekonań i szans), interesy, chęć dominacji, różne formy dyskryminacji czy też próby ograniczania dostępu do stanowisk, komunikacji i kształtowania opinii publicznej⁵¹. Ponadto uzasadnienia wszelkich zasad należałoby dokonywać, jak było to widać wyżej w poglądach Rawlsa i Habermasa, na podstawie racjonalności publicznej. Ludzie kierują się jednak przede wszystkim swoim własnym rozumem, co prowadzi często do walki sprzecznych z sobą interesów prywatnych⁵². Nie można też zapominać o tym, że sama idea rozumu publicznego jest pewnym konstruktem filozoficznym. Mamy nierzadko do czynienia z kilkoma koncepcjami rozumu publicznego. Mogą go stanowić neutralne racje podzielane przez obywatele (np. B. Ackerman), namysł prowadzony przez racjonalne i wyznające różne wartości jednostki w ramach idealnego dyskursu (np. J. Habermas), treści obecne w tomistycznej tradycji prawa naturalnego (np. John Finnis), osoby osądzające uprawnione działania innych ludzi (np. David Gauthier), założenia liberalizmu politycznego (np. J. Rawls)⁵³. Niektórzy posługują się też wyrażeniem rozumu publicznego, ale jednocześnie nie określają bliżej jego sensu. Ograniczają się jedynie do podania zasad, na których powinna być oparta idealna procedura deliberatywna. Zasady są dwojakiego rodzaju: formalne (wzajemność, jawność, odpowiedzialność) i substancjalne (wolność, zapewnienie rozwoju szans i możliwości)⁵⁴.

Problematyczny jest zatem proceduralny charakter owego rozumu. Zakłada się bowiem, że poszczególne osoby mogą mieć różne koncepcje dobra i jednocześnie opowiadać się zgodnie po stronie racjonalności proceduralnej i demokratycznych procedur. Tymczasem wydaje się, że reguły demokratyczne nie są całkowicie neutralne aksjologicznie⁵⁵. Również filozoficzne i polityczne przekonania poszczególnych osób nie są neutralne aksjologicznie, ale wspierają się na jakiś milcząco przyjętych założeniach dotyczących wartości⁵⁶. Zresztą dobrze urządzone społeczeństwo

⁵¹ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 38.

⁵² B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, s. 226.

⁵³ S. Freeman, *Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment*, *Philosophy and Public Affairs* 4 (2009), s. 396-397.

⁵⁴ A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 213-231; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 32.

⁵⁵ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 33.

⁵⁶ B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, s. 228.

demokratyczne nie tylko pozwala realizować różne koncepcje dobra, ale i samo może być przez obywatela postrzegane jako rodzaj dobra. Jest ono rozumiane szerzej niż dobro jednostkowe, a uczestnictwo w nim może znacznie umocnić dobro każdej osoby. Dobro społeczeństwa urzeczywistnia się zatem najpełniej, gdy się w nim uczestniczy. Ponadto jednym z celów samej debaty jest promowanie określonych cnót moralnych (np. uczestnictwa, komunikatywności, szacunku dla poglądów innych)⁵⁷. Nie można bowiem zapominać o tym, że demokracja deliberatywna ma nie tylko charakter proceduralny, ale również treściowy⁵⁸.

Brak odniesienia do dobra sprawia, że pojawia się pytanie o możliwość dojścia do wspomnianego wyżej konsensusu. Procesowi deliberacji zaczyna też grozić niebezpieczeństwo manipulacji, której może on podlegać ze strony wielu osób. Państwo powinno zatem pośrednio stymulować proces deliberacji poprzez wzmocnienie tych ludzi, których interesy są zagrożone⁵⁹.

W związku z tym, że w dotychczasowej wizji demokracji deliberatywnej nie bierze się pod uwagę tak ważnych kwestii, jak dobro wspólne czy obiektywna natura ludzka, możliwe jest sformułowanie nieco innego modelu demokracji, który może jednak czerpać inspirację z demokracji deliberatywnej. Określa się go niekiedy roboczo jako „deliberatywna oparta na wartościach podstawowych demokracja”⁶⁰. Wydaje się zatem, że tendencja deliberatywna, zapoczątkowana przez autorów myślących w paradygmacie liberalizmu i teorii działań komunikacyjnych, może być zatem kontynuowana i twórczo rozwijana w ramach innej tradycji myślowej⁶¹.

Demokracji deliberatywnej zarzuca się jednak – i to jest na pierwszym miejscu – że jest projektem utopijnym, słabo powiązany z codzienną praktyką. Wydaje się, że jest niemożliwe spełnienie całego szeregu jej istotnych warunków, takich jak: otwartość, inkluzyjność, dialogiczność, rozumność, równość, wzajemność, wolność od nacisków, transparentność, skupienie się na debacie i dobru ogółu. Zwraca się też uwagę, że ideały deliberacji trudno urzeczywistnić w dużych, heterogenicznych społeczeństwach. Jeśli w ogóle, to sprawdzać się one mogą tylko w małych społecznościach. Wydaje się, że modele społeczności politycznej, mające na celu włączenie obywateli do procesu podejmowania

⁵⁷ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, s. 35.

⁵⁸ A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, s. 130; J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 30–31.

⁵⁹ A. Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny*, s. 145–146.

⁶⁰ J. Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, s. 41.

⁶¹ Ibidem.

decyzji, tworzą zwykle wąskie grupy oderwanych od życia ekspertów, którzy następnie pragną nimi zainteresować decydentów i samych obywateli⁶².

Czy demokracja deliberatywna jest faktycznie kolejną utopią w dziejach myśli społeczno-politycznej? To zależy, co rozumiemy przez deliberatywną demokrację. Jeśli mamy na myśli system, w którym wielkie masy obywateli debatuja i podejmują decyzje dotyczące licznych istotnych kwestii związanych z rządzeniem, wówczas taki system jest rzeczywiście utopią. Nasza wiedza o ograniczonym zainteresowaniu polityką, niskim poziomie wiedzy politycznej obywateli nie pozwala bowiem sądzić, że współczesne demokracje mogą mieć wysoki poziom uczestnictwa i deliberacji. Jeśli jednak przez demokrację deliberatywną rozumiemy dobrze zaprojektowany system demokratyczno-konstytucyjny, w którym odpowiednio korzysta się z zasady politycznej reprezentacji i przekazywania władzy, a rządzący są rozliczani przed obywatelami, wówczas taki system może mieć charakter deliberatywny. System taki zależy od dobrze zaprojektowanych instytucji, poziomu liderów politycznych, istnienia wolnych i odpowiedzialnych mediów oraz centrów badawczych, które zmuszają polityków do wysokiego standardu racjonalnego uzasadniania decyzji politycznych. W systemie tym dużo zależy także od samych obywateli, którzy winni mieć szacunek dla racjonalnej debaty oraz potrzebę podnoszenia swoich kompetencji. Należy też szukać miejsca dla ich bezpośredniego i twórczego oddziaływania⁶³.

Zakończenie

Powyższe analizy dotyczyły demokracji deliberatywnej i koncentrowały się na nakreśleniu jej początków i natury oraz wskazaniu jej zalet i mankamentów.

Okazuje się, że demokracja deliberatywna jest formą ustrojową państwa, która dopiero od niedawna doczekała się pogłębionej refleksji i teoretycznego opracowania. Jak zauważa Adam Grobler, demokracja w nowoczesnym państwie nie ma z reguły innej formy niż parlamentarna, a współczesny parlament nie ma innej formy niż partyjna. Ważnym zadaniem staje się zatem troska o to, aby partie ewoluowały w stronę współpracy między sobą i aktywizacji obywateli poprzez włączanie ich do

⁶² B. Abramowicz, *Koncepcja demokracji deliberatywnej jako odpowiedź na postulaty usprawnienia demokracji przedstawicielskiej*, s. 224.

⁶³ S. Macedo, *Demokracja stanowi wyraz szacunku dla podstawowej równości moralnej wszystkich obywateli*, *Filozofuj!* 5 (2015), s. 22.

debaty publicznej. Rozwój sfery politycznej winien więc zmierzać, w przekonaniu Groblera, w kierunku demokracji deliberatywnej⁶⁴.

Demokracja deliberatywna jest niewątpliwie ciekawym projektem, w którym zwraca się uwagę na wiele istotnych elementów życia publicznego. Istotną rolę spełnia tu sama debata, w której żywo mogą uczestniczyć obywatele, posługując się rzetelną argumentacją. W jej wyniku kształtuje się opinia publiczna i podejmuje się decyzje polityczne. W związku z tym ważna staje się permanentna edukacja obywateli, dzięki której jest również budowana polityczna kultura danego społeczeństwa.

Naturalnie projekt demokracji deliberatywnej znaczonej jest pewnymi mankamentami. Razi przede wszystkim zbyt proceduralny jego charakter. Za mocno akcentuje się też w nim potrzebę neutralności aksjologicznej w sferze politycznej. Brak jakiejś formy dobra wspólnego może bowiem utrudniać chociażby dojście do porozumienia między ludźmi. Wykazuje się on też zbyt optywizmem odnośnie do racjonalności postępowania ludzkiego, zwłaszcza w sferze społeczno-politycznej, oraz możliwości powszechnej zgody w kwestii podstawowych zasad życia wspólnego.

Wydaje się, że demokracja deliberatywna nie jest jednak czystą utopią. Nie można wprawdzie zrealizować wszystkich jej założeń, ale przejęcie pewnych jej elementów, oparcie ich na określonym fundamencie aksjologicznym i zaszczerpienie w obecnej formie ustroju demokratycznego jest wręcz wskazane. W czasach znaczonej atomizmem, izolacją i brakiem wzajemnego zaufania może warto wzbudzić w ludziach potrzebę zaangażowania się, otwarcia i szczerej debaty dotyczącej nie tylko bieżących, często trudnych spraw, ale także określonej wizji przyszłości.

ŹRÓDŁA I CHARAKTER DEMOKRACJI DELIBERATYWNEJ

(STRESZCZENIE)

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej wskazano na historyczne korzenie demokracji deliberatywnej (republikanizm, utylitaryzm, pragmatyzm, filozofię Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa). W drugiej omówiono główne założenia i idee demokracji deliberatywnej (deliberację, uczestnictwo, dialog, perswazję, argumentację, porozumienie, zmianę poglądów). Natomiast w trzeciej części zaprezentowano katalog cech pozytywnych tej demokracji (tworzenie kultury politycznej, rozwijanie umiejętności argumentacji, znaczenie edukacji, kształtowanie opinii publicznej, partycypację obywateli), jak również naświetlono problemy rzutuące na proces samego funkcjonowania

⁶⁴ A. Grobler, *Program partii programem narodu*, *Filozofuj!* 5 (2015), s. 16.

demokracji deliberatywnej (proceduralizm, neutralność aksjologiczną, brak dobrych racji, brak powszechnego porozumienia, utopijność).

THE SOURCES AND NATURE OF DELIBERATIVE DEMOCRACY

(SUMMARY)

The article relates to deliberative democracy and focuses on identifying its origins, nature, and indicating its positive and problematic aspects. The article has three parts. In the first part the author indicates the historical origins of deliberative democracy (republicanism, utilitarianism, pragmatism, philosophy of J. Rawls and J. Habermas). The second part contains a discussion of the main assumptions and ideas of deliberative democracy (deliberation, participation, dialogue, persuasion, argumentation, agreement, change of views). The third part presents the good features (formation of political culture, developing the skills of argumentation, importance of education, formation of public opinion, participation of citizens) and some problems of deliberative democracy (proceduralism, axiological neutrality, lack of good reasons, lack of universal agreement, utopianism).

Ryszard Podgórski
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

The Modern Idea of Progress by Jean A. Condorcet

Słowa kluczowe: empiryzm, scjentyzm, matematyzacja, industrializm, filozofia postępu.

Keywords: empiricism, scientism, mathematization, industrialism, philosophy of progress.

Introduction

With the transformations in geography, economy and politics, the new approach to the human being emerged. Humanism shaped the entire culture of the renaissance period through which the people of science and philosophy, literature and painting, as well as architecture and sculpture referred to the ancient Hellas describing the man as the supreme value in the world of nature. The aim of that approach was to develop man – humanist characterised by an investigative attitude expressed in inquisitiveness and boldness of formulated conclusions. This applied mainly to the mathematicians. Over two centuries, mathematicians accomplished almost simultaneously discoveries of fundamental importance, such as logarithms (Neper, Kepler), probability calculus (Pascal), analytical geometry (Fermat, Cartesius, Clairaut, Monge) or differential and integral calculus (Fermat, Cartesius, Newton, Leibniz, Bernoulli brothers, Euler, Lagrange). August Comte was a passionate reader of mathematics by Lagrange. Thanks to mathematics, progress occurred in astronomy, particularly thanks to Galileo, Kepler, Huygens and Newton (law of universal gravitation, elliptical motion of planets, phenomenon of the tides, and shape of the Earth). During 18th c, the

Englishman Halley and Frenchmen Bouguer, Maupertuis and Laplace shared the views of Newton. Mathematic formulas gave the impulse to the experiments by Torricelli who proved the existence of atmospheric pressure and vacuum. Fahrenheit, Réamur and Celsius, on the other hand, improved thermometers, which allowed Black, a Scotsman, to determine the specific heat of a certain number of bodies and to establish calorimetry. The 18th c allowed discoveries by Franklin, Musschenbroek, Boyle and Priestley and the Frenchman Lavoisier, which led to the establishment of modern experimental chemistry. As August Comte was interested in natural sciences, it must be said that those sciences developed slower. However, at that time the concept of permanence of species was being replaced by the concept of evolution by Georges L. Buffon (1707–1788)¹. That concept, later proven by Charles Darwin, was important for the Spencerian theory of evolution of the society. The period of 16th through to 18th c, and mainly the 19th c, was a significant time of interactions between science and technology. Great discoveries and technological inventions (H. Soles, A. G. Bell, E. W. Siemens, T. A. Edison, K. F. Benz, G. Daimler, R. Diesel, A. i L. Lumière, W. C. Roentgen, G. Marconi) proved the inventiveness of artisans and specialists. Against the background of social transformations, the ideas abolishing the absolutism of the enlightenment and modern progress theories were born.

The idea of progress of Jean Antoine Nicolas de Condorcet (1743–1794) emerged during the times of French Revolution. Condorcet, as suitable for the revolutionary thinker believing in the rational progress of human capacities, dismissed the Christian ideals. He believed in the capacity of the human brain and that the industrialisation of Europe will bring social order². As a participant of the French Revolution, he wrote the first version of the Declaration of the rights of Man and of the Citizen (dated 26 August 1789). His statements show the post-revolutionary image of social life deprived of religion³. In his proposed theory of progress, he questioned the European order from the times of Classical Hellas until the 15th c. In his theory, he questioned the social authorities, religious life and accepted the values of worldly life and permanence of the laws of the nature. The progress theory of Jean A. Condorcet was expressed in the work “Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind” from 1794. August Comte (1798–1857), the founder of positi-

¹ See: B. Russel, *Dzieje zachodniej filozofii*, Warszawa 2012, pp. 751–752.

² See: Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Poznań 2006, p. 112.

³ See: H. J. Berman, C.J. Reid, *Max Weber as legal historian*, in: S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000, p. 230.

vism, reformer of sciences and father of sociology was of major importance for popularisation of that theory⁴.

1. Modern references to the theory of progress by Condorcet

From the political perspective, the notion of progress had its beginning in 17th c in the literary discussions at the “Commision des in-scription et medailles” in Paris where Charles Perrault (1628-1703) and Bernard Fontenelle (1657–1757) referred to the modern culture and attempted to define the criterion of progress. C. Perrault, in the dialogues “Parallèle des Anciens et des Modernes”, pointed at two dimensions of human progress; science and arts. On the other hand, B. Fontenelle saw progress as the process of gathering experience and applying the appropriate method. He saw the criterion of progress in the field of epistemology because in his opinion the level of knowledge is “measured universally by the method of thinking in accomplishing cognitive certainty”⁵. In this way, Fontenelle sought to defend the Cartesian method as the expression of scientific accomplishments of the “new times” and progress (cognitive) that would become the path of modern scientific accomplishments⁶.

The 18th c opened to cognitive progress (epistemology) that became the core of historical progress. Voltaire (1694–1778) used the notion of progress in that sense and Robert Turgot (1727–1781) formulated a more precise definition of it. Turgot presented his views in his 1750 speech “Discours sur l’histoire universelle” in which he presented the extensive programme of historical research on the subject of humanity progressing towards perfection. Turgot wanted to conduct analysis of the stages of human progress, defining the causes and outcomes by means of history. Like his 17th c predecessors, he attributed the major role to the cognitive progress. He saw progress in rational premises, i.e. in the cognitive capacity of human mind, rational progress occurring through science and knowledge. His friend Jean Antoine Condorcet (1743–1794) implemented his programme⁷. J.A. Condorcet presented a programme of historical progress in the work “E squisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain”, published in 1794⁸.

⁴ See: R. A. Podgórski, *Historia myśli społecznej. Od antyku do współczesności*, Poznań 2012, p. 97.

⁵ See: Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 2014, p. 444.

⁶ See: *Filozofia Francuska XIX wieku*, Selection made by B. Skarga, Warszawa 1978, p. 283.

⁷ See: *Ibidem*, pp. 444–445.

⁸ See: *Ibidem*, p. 445.

Condorcet presented alternative views to those of Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704). He presented the laic mechanism of progress that was to take place through development of knowledge and science. In his outline of the development of humanity, Condorcet highlighted that because the man has the ability of improving thanks to own mind, the progress of humanity takes place as the outcome of human efforts without intervention of divine factors. The history of humankind appears in his philosophy as a linear continual process progressing along an upward line and his description of the progress encompasses not only the past but also the future. In this way, Condorcet presents the perspective of further development of humankind towards a system compliant with the laws of the nature and the entire elimination of suffering. Condorcet expected complete elimination of diseases thanks to progress in medicine while he limited the death of man solely to the dynamic factors and actually the lack of them. For August Comte, Condorcet's idea was the guiding principle in developing the "first philosophy". It also influenced Helvétius and Holbach⁹.

Condorcet combined the idea of progress with the belief in the identity of the human nature concerning the intellectual abilities identical for all the nations. Transferring scientific accomplishments of one nation to other nations is the natural process and condition for progress embracing the entire humankind. Progress also takes place through transfer of the accomplishment of earlier generations to the subsequent generations and continual absorption of the accomplishments of the past. Based on those assumptions, the idea of cumulative nature of historical development emerges, i.e. understanding it as the process of gradual and perpetual gathering of knowledge and gaining higher and higher efficiency of mind. In this way, progress according to Condorcet resembles gradual evolution represented by enrichment of human culture with scientific goods. Condorcet also explained the mechanisms of progress, highlighted the role of outstanding individuals, particularly inventors and scientists, whose accomplishments influenced the development of civilisation. This was linked to stressing the role of cognition, which he understood as the act of thought occurring in the scientist's mind thanks to his own effort. Condorcet further complemented that individual thread by indicating the role of human community. Passing the cognitive accomplishments of preceding generations to the subsequent ones by means of education was an important element in the development of humanity. Thanks to that process, the knowledge of each subsequent generation is at a higher le-

⁹ See: *Ibidem*, p. 445.

vel. That view of Condorcet's proves that accumulated human knowledge, thanks to proliferation, becomes the property of humanity in general. Condorcet also indicated the inhibitors to human progress that included political factors, by means of which the political authority, purposefully spreading misconceptions and opinions contrary to the laws of nature, built despotism, which is an obstacle on the road of progress. In that way, Condorcet drew attention to the struggle of cognition with superstitions of political (despotism) and religious (clericalism) nature. The outcome of that conflict, Condorcet believed, was decided thanks to humanity's abilities to obtain knowledge of the law of nature and thanks to proliferation of human knowledge (education). In that way Condorcet was building a liberal social order based on equality of all people before the law and full tolerance¹⁰. Condorcet attributed an important role to the belief concerning intellectual capacities identical to all nations and consequently built the theory of progress based on its universal human reach. Progress was also of a cultural nature because each nation passes its scientific accomplishments to the subsequent generations. We may assume then that culture, according to his understanding, cumulates the process of the gradual and continual gathering of different fields of sciences thanks to which the human mind becomes increasingly efficient. Therefore, progress according to Condorcet resembles gradual evolution taking place through material goods on the one hand and cultural goods on the other¹¹.

Condorcet devoted much attention to the mechanisms influencing social progress. He also highlighted the role of outstanding individuals, particularly inventors and scientists whose accomplishments influenced civilisation's development. Condorcet drew attention to the occurring differences and disproportions dividing people that resulted from the material status, different physical fitness and differences in education. According to him, those inequalities resulted from social inequalities but were necessary as they were consequences of differences in talents and formed the base of the natural division of the society into classes¹². It could be said that those views of Condorcet resulted from the natural law. The natural laws are the innate human laws and they result from the eternal order as the first elements of human nature. Consequently, the social order based on the natural law existed to reconcile the rights of the

¹⁰ See: Ibidem, p. 447.

¹¹ See: Ibidem, p. 446.

¹² See: A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, translated by E. Hartleb and J. Strzelecki, Warszawa 1957, p. 219; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2009, p. 40.

individuals. According to that concept, man, by nature, was a free being that may manage his actions. That is why the human being had no right to waive those rights, which were confirmed by John Locke (1632–1704) in the *Traité sur la tolérance* of 1767. The author of the “Letters Concerning Toleration” expressed the subjectivity of those rights through freedom and ownership. Condorcet on the other hand claimed that human rights result from nature and searching for them outside nature is an offence against the nature itself. Consequently, in his opinion, the human being is a feeling being able to think and to assimilate moral notions¹³. That is why, according to him, the “art of social coexistence would accomplish its goal then – that is to secure for all the ability of exercising all their rights to/for which the nature created (for) them”¹⁴. Hence, it is possible to assume that Comte, reading his views in which he stated that the “time will come when the sun will be shining for the free people accepting no other lord but their own mind; when tyrants and slaves, priests and their stupid and hypocritical tools will exist only in the history and the theatre”¹⁵. According to Condorcet, universalisation of education would cause the gradual disappearance of dependences and, thanks to that, each human being possessing their own rights will be capable of interpreting them by applying their own mind. Condorcet furthered this theory with the role of community. He combined the influence of science and education as passing the cognitive accomplishments to subsequent generations¹⁶. He considered the elements that disorganised the factors of progress. In his opinion, the inhibitors of progress did not originate from progress itself or development of education but from superstitions and opinion contrary to the law of nature. Superstitions support despotism, the major culprit of all the obstacles on the road of progress and they were expressed by disapproval for tolerance. Hence, progress based on education would favour further development of sciences forcing social progress. According to Condorcet, mathematics would play an important role in the future society and hence, the future era would be the era of statisticians computing and selecting the best solutions for social issues from that perspective¹⁷.

¹³ See: Ibidem, p. 120–157.

¹⁴ See: Ibidem, p. 212.

¹⁵ See: Ibidem, p. 218.

¹⁶ See: Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, p. 446.

¹⁷ See: A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, p. 218.

2. Towards the conclusion

The philosophy of progress emerged then as a specifically European phenomenon only during the 18th c with the progress of secularisation and divergence from Christian traditions. In addition, the notion of progress was realised only at the end of that century. Progress was first noticed in science and knowledge, a fact referred to as something evident. However, obviously, it was impossible to stop only on development of knowledge. To get to the idea of universal progress occurring in all the aspects of life, not only science but of the human being in general, it had to be assumed that cognitive development also leads to moral development of human beings. The idea of progress had to be expanded to cover ethics. That became possible only through the assumption that lack of knowledge, ignorance and superstition were the sources of all evil. That is why the idea of progress was always linked to the belief that the true ethics was based on the mind. At the same time, it was to serve critique of the contemporary, traditional ethical views. Moral improvement of man was to be represented by rejecting the established beliefs and exposing them as superstitions. Wars, human feelings and passions but also religion and tradition were the major enemies of the progress of humanity. It also had to be assumed that human nature might be shaped appropriately by changing the law and social institutions. From the very beginning, the enlightenment version of the progress idea was linked to that of “social engineering”, reorganisation of the entire society in line with the rational postulates. This required reference to the natural sciences, which Comte did¹⁸. August Comte also considered scientific cognition as the causative force of progress of humanity¹⁹. He wrote: “we will position, without hesitation, intellectual development in the first place as the principle of the entire human evolution [...] social evolution is inseparable from evolution of intelligence”²⁰. August Comte assumed, however, that progress of science would contribute to industrial progress and that in turn would lead to development of social and moral progress. The 20th c, (not 19th?) sometimes referred to as the “age of progress” brought the true meaning of that notion²¹. Here the vision of progress penetrates not only almost all social theories of evolutionism by Saint-Simon,

¹⁸ See: Z. Krasnodębski, *Genealogia idei postępu*, <http://www.omp.org.pl/pokazZalacznik.php?idZalaczniki=11> (11.07.2016).

¹⁹ See: B. Skarga, *Comte. Renan. Claude Bernard*, Warszawa 2013, p. 41.

²⁰ A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, abbreviated by J. Rigolage, translated by W. Wojciechowska, Warszawa 1961, p. 234 and 242.

²¹ See: P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, translated by A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, p. 45.

Spencer, Morgan and Durkheim but also the dialectic theory of history by Hegel and Marx. The penetration of that idea into the general consciousness was the core of that solution. The level of social life of ordinary people was so difficult to accept that they referred to the Christian hope on the one hand and on the other to the socialist ideals supported by social aspirations equalising all people materially. According to Piotr Sztompka, the age of optimism concerning science, technology and industrialisation brought in the totalitarian systems of the 20th c, two world wars, death camps, fundamentalism, international conflicts, terrorism, climate changes and nuclear hazards. Similarly, Robert Nisbet claims that during the last decades of the 20th c it reached the gates of death²².

NOWOŻYTNA IDEA POSTĘPU JEANA A. CONDORCETA

(STRESZCZENIE)

Wiek XVIII otwiera się na postęp poznawczy (epistemologia), który staje się rdzeniem postępu historycznego. Sprecyzował je bliżej Robert Turgot (1727–1781). Wiele wniósł w pojęcie postępu odczyt Turgota pt. *Discours sur l'histoire universelle* z 1750 r., w którym przedstawił szeroki program badań historycznych, przedmiotem którego jest ludzkość zmierzająca do doskonałości. Program Turgota realizował zaprzyjaźniony z nim Jean Antoine de Condorcet (1743–1794). Wykładnię swojego programu postępu historycznego zawarł w *Equisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*). Był to rok 1794 i w tym roku Condorcet został uwieczony. J.A. de Condorcet zaproponował świecki mechanizm postępu, który miał się odbywać poprzez rozwój wiedzy i nauki. W swym zarysie rozwoju ludzkości Condorcet podkreślał, że postęp ludzkości następuje dzięki wysiłkom ludzi bez ingerencji czynników boskich. Człowiek bowiem posiada zdolność do doskonalenia się dzięki własnemu rozumowi. Dzieje ludzkości rysują się w jego filozofii jako proces linearny, ciągły, przebiegający po wznoszącej się linii, przy czym opis postępu obejmuje nie tylko czasy minione, ale również przyszłość. W ten sposób Condorcet przedstawił perspektywę dalszego rozwoju ludzkości w kierunku ustroju zgodnego z prawem natury i całkowitej eliminacji cierpień. Właśnie ten pogląd Condorceta będzie przyświecał Augustowi Comte'owi (1798–1857) przy budowaniu „filozofii pierwszej” oraz Claude'owi Adrienowi Helvétiusowi (1715–1771) i Paulowi Henry'emu d'Holbachowi (1723–1789).

²² See: R. Nisbet, *History and Idea of Progress*, New York 1980, pp. 10–46.

THE MODERN IDEA OF PROGRESS BY JEAN A. CONDORCET

(SUMMARY)

The 18th century is the opening to cognitive progress (epistemology) which becomes the core of historical progress. They were defined more precisely by Robert Turgot (1727–1781). Turgot's lecture entitled *Discours sur l'histoire universelle* of 1750 significantly contributed to the notion of "progress". The lecture presented a broad programme of historical studies whose object was humanity striving for perfection. Turgot's programme was implemented by his friend Jean Antoine de Condorcet (1743–1794). He contained the interpretation of his programme of historical progress in *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*A sketch of the picture of progress of human spirit through the ages*). It was 1794 and in that year Condorcet was imprisoned. Jean Antoine de Condorcet proposed a secular mechanism of progress which was to take place through development of knowledge and science. In his outline of the development of humanity, Condorcet emphasised that the progress of humanity occurs because of efforts of people without interference of divine factors. Man is able to improve due to his own mind. The history of humanity is presented in his philosophy as a linear, continuous process taking place along a rising line, whereas the description of progress includes both past times and the future. In this way, Condorcet showed the perspective of further development of humanity in the direction of a system consistent with the law of nature and the complete elimination of suffering. This view of Condorcet motivated August Comte (1798–1857) when he built the "first philosophy", and Claude Adrien Helvétius (1715–1771) and Paul Henry d'Holbach (1723–1789).

Anzhela Boiko
Wydział Filozofii i Nauk Politycznych
Czerkaski Państwowy Uniwersytet Technologiczny

Prognostic Role of Philosophy of Education

Słowa kluczowe: filozofia edukacji, funkcja prognostyczna, technologia społeczna, edukacja.

Keywords: philosophy of education, prognostic function, social technology, education.

Philosophy of education is a reflection in the field of pedagogical techniques, in modern terminology it is in the field of educational technology. Education is an instrument and a portal of experience and knowledge transfer, philosophical load in this context means understanding of both a particular technology transfer of knowledge and understanding of the purpose of knowledge transfer. In the final version it is a construction of a society with the defined (desired, predicted) parameters.

Education is closely linked to issues of philosophical anthropology, because it also comprehends problems of a person formation and development. Meaningfulness is a principal characteristic feature of education. Education has to answer the questions, “Whom to teach?” and “Why teach?”, “What are the tools to teach with?”.

Knowledge transfer forms the ability to “operate” in a certain historical era, to realize not only the events of the time, but also dominant ideas to leave for the upcoming generations.

And if knowledge is a proven by experience result of perception, accumulation and systematization of knowledge, its analysis is likely to contribute to building for prediction and modelling of certain social events and concepts. That means that we move to the level when the philosophy of education can perform prognostic and modelling functions.

However, the predictions are possible only under conditions of high quality and creative assimilation of knowledge, clear-cut ideas and concepts.

A human being is the only creature who can transfer acquired knowledge. Therefore, the problem of knowledge transfer is a social one. The society produces a social “filter” that is what knowledge is necessary for the functioning of a society, which should be of general and limited nature. Education is understood not only as a kind of social activity, the research of which involves searching for the most effective means of preserving and transferring of accumulated knowledge. In this context the formation of a social person comes to the fore. After all, the knowledge transfer involves the ability to use it. Knowledge transfer is not limited to a certain sphere of a society. Knowledge transfer is a process creating a society (for example, by nationality, that is why now the attention of many researchers is focused on the Finnish education system, the particularities of British education, American approaches in education) and the process that has global signs, especially in the conditions of the present information society, multiculturalism, the use of the latest information technologies, interdisciplinary studies. German philosopher Max Sheller emphasizes these very features and understands education as a global problem. He writes: “If throughout previous history big cultural regions developed these three kinds of knowledge in their own way (for instance, India developed redemptive knowledge and vital-psychic technique to acquire power over himself, China and Greece developed educative knowledge; West starting with XII ct. developed labor knowledge of positive sciences), nowadays there is a need to level and at the same time complement these one-way soul directions”¹. Knowledge transfer or wider education as a social technology serves as the “architecture of future”².

Since the first issue of conscientious attitude to the knowledge transfer and social experience occurred in antiquity, it is appropriate to emphasize that education as a *conscious education* is a civilizational attribute of a society, the society-forming feature (Karl Jaspers). It is interesting that humanitoristics was the main source of knowledge and experience transfer and therefore formation of education. Jaspers argues that this is knowledge of languages and the ability for mathematics. It is the ability (according to Jaspers – readiness) for spiritual understanding.

German sociologist Carl Mannheim emphasizes the adaptability of the knowledge transfer process. Denying the era of liberalism as the era

¹ M. Sheller, *Forms knowledge and education, Selected works*, Moscow 1994, p. 47.

² P.S. Gurevich, *Philosophy of education: theory and practice 2006 – #. 4* Conference “Higher education for XXI century”, p. 31.

of the past, he denies the spontaneity in social development. The sociologist stresses on the possibility of conscious forming of social relationships through the study of the existing and future (projected) social trends. He considers sociology to be the tool of a new public knowledge formation³.

In the context of consideration of the predictive function of philosophy of education the attention should be paid to some theses, formed by Charles Mannheim, namely: education forms not a man in general, but a man in this society and for this society. Underlining the role of education in shaping of the society, Mannheim seems to contradict himself. Because the context *for* the society emphasizes the fact that a society has already been formed. We assume the prediction role of philosophy of education is in the fact that, on the basis of certain parameters and concepts serving as the basis for a new model of education, another (new) society will be formed. According to Mannheim, social purposes of education should be transferred to a new generation along with methods of education. These educational methods are developed not in isolation, but as a part of the general development of “common methods”. Education can be properly understood only when we consider it as one of the tools of influence on human behavior and as one of the means of social control. Any change in the overall technology and control will make an impact on education in a narrow sense, i.e. education within educational institutions⁴. It is hard to avoid philosophical approaches trying classify the wide range of educational problems⁵.

This context combines educational philosophy and pedagogy. We suppose that the educational philosophy has certain drawbacks when the teaching methodology is not included in the subject field (methods of education). Although Mannheim formulated this principle for the sake of it is social control of a society where “massification” became massive and turned into a threat to the society. However, massification proved to be an organic process for the modern education and a formed “clipping consciousness” when texts become shorter, sentences simpler, vocabulary affordable and convenient.

Mannheim believes that the education system is not able to support emotional stability and spiritual integrity in a new generation, as long as it does not have a common strategy with social services operating outside school.

³ K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, Moscow 1994, p. 681.

⁴ *Ibidem*.

⁵ O. Bazaluk, *The Strategies of Systematization of the Theories of Education. The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Lines*, *Future Human Image* 7 (2017), p. 13.

Education is a part of a unified and strong social organism. In our opinion, the change of the educational system to change the future society can take place if there is a request of a society for a change and awareness of such changes. The separation of the education from the social organism, reforming of only specific area (i.e., education), will always be artificial, therefore it will not be supported by the society.

In today's society education is of a polyfunctional nature. But it is appropriate to analyze the predictive function of education in the educational philosophy.

In the 20th century educational philosophy is out of the range of a pure philosophizing. Its interdisciplinary character addresses practical and applied problems. It turned the educational philosophy to be an active "player" in a social life performing at the same time a predictive function. Modern philosophy of education has different vectors of development, but provides a display of the historical forms of the ratio of educational knowledge with philosophy. Sergii Terepyschchiy underlines that knowledge society is a bearer of new challenges for education which should be forecasted by means of philosophy of education⁶.

Such Western philosophers as Kingsley Price and Harry Braudi assumed that philosophy performs both an analytical and critical function in relation to education, and an integrating, constructive function in relation to a society.

Thus, E.G. Pair believes that the purpose of philosophy is to provide educational problems with the solution relying on philosophical knowledge: what an educated man is, what the basic learning aims and outcomes are, what the basic tools (software and methodology) must be used to achieve these goals⁷. Despite the fact that the educational philosophy is practical (applied) philosophy, it does not mean that any problem in education is a philosophical one. Pair claims that philosophers should refer to the policy. It is the political influence that the theoretical concepts are embodied in the action documents. That is the way the adaptation of the universal declaration on education to specific social circumstances will occur.

Among many areas in the modern educational philosophy the two focus on the prognostication function, namely it is a modern pedagogical anthropology⁸. This concept of the educational philosophy highlights the

⁶ S. Terepyschchiy, *The concept of "knowledge society" in the context of information era*, Studia Warmińskie 53 (2016), p. 78–81.

⁷ *Philosophy of Education: An Anthology*, ed. by R. Carren, Oxford: Blackwell Publishing 2006, p. 582.

⁸ O.A. Mihalina, *Topical Problems of the Development of Modern Western Education Philosophy*, Journal Izvestiya Rossiyskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta named after A.I. Gertsena 114 (2009), p. 103–111.

formation of a new image of a man, adequate to its existence (O. F. Bolnov, G. Roth, M. Langevid, I. Derbolav, G.-H. Vittìg, P. Kern, et al). It forms the methodological basis for the development of a man pattern in the educational space (homo educandus).

Another conceptual direction according to O. Mikhailina, that is a critical and emancipation educational philosophy, stresses the inadmissibility of separation of education from politics, upbringing, emancipation (T. Adorno, I. Habermas, G. Markuze et al.)⁹. Postmodern philosophy of education (V. Fisher. Doll et al.) is positioned as a democratic, pluralistic direction which is alien to the world of social norms, plans, institutions and the process of free individuality formation is oposed.

Institutionalization of the philosophical movements and searches in the field of education was held in 1941 when the American community of educational philosophy at Columbia University was founded. The purpose of this organization was to study the philosophical problems of education, effective collaboration between philosophers and educators, the formation of training courses on the problems of the educational philosophy, philosophical evaluation of educational programs.

In the present world due to the trend of multicultural and interdisciplinary studies, institutional understanding of education through the desire to perceive education as a tool for achieving certain goals education appears to be a personality upbringing with the qualities meeting the rapidly changing civilizational and sociocultural conditions. The conscious formation of such qualities can be interpreted in theory as a predictive function and an applied aspect this is the implementation of competence approach – to teach with a certain purpose but not reason. Mentioned dynamic civilizational and sociocultural conditions launch the challenges to the axiological bases of education¹⁰.

Changing social and technological conditions of life, the growth of information resources and tools, their impressive availability, mobility of the population lead to rethinking of educational functions and results. American educator, Dr. Willard Daget says that the world, where our children will have to live, changes four times faster than our schools¹¹.

The prediction function of educational philosophy is being rethought and must be based on forecasting (predicting) of directions of the society and education development like its institutions, processes, phenomena,

⁹ Ibidem.

¹⁰ D. Svyrydenko, *Plagiarism challenges at Ukrainian science and education*, Studia Warmińskie 53 (2016), p. 67–69.

¹¹ D. Gordon, V. Janet, *Revolution in education. To teach the world to study in a new way*, Parvine 2003, p. 670.

consciousness (including public awareness and possibilities of its formation) built on the existing knowledge system about a society, education, thinking, etc. Prediction function is not an individual or overwhelming one. All the philosophical functions are closely related and may be different depending on the goals, objectives, situations of the degrees of manifestation and importance.

The prediction function is paid attention to due to the fact that the society is undergoing a phase of “turbulent” changes (turbulent for the generation undergoing these changes). Information, values, established targets are changing faster than education and particularly educational philosophy as its reflection. The knowledge gained through formal education, quickly loses relevance and social weight. Therefore, awareness and full implementation of the predictive function have to lead to the avoidance of spontaneity and unpredictability in social development, put education at the head of such processes to be a legislator, not just to respond to the challenges of the time, and often already past time. Education, aimed at the goal, operates under the principle “study for something.” Who or what will initiate the answer to the question what for? Considering that the concentration of the intellectual capital in the educational system, able to develop, is quite high, there is a logical answer – substantiation of the answer to the question – what for? – should be found in the field of the education.

Retrospective analysis of not only education as an institute, not only educational technologies but also the philosophy of education proves that the education and the society is the production of each other, they are interconnected. Now comes the turn to predict the development of the first (society) through the second (education) and to do it consciously. Education remains to be the main stage of the intellectual training and adaptation of each person to the social life.

N. Burbules and N. Raybeck outline three trends in the philosophy of education: prescriptive (indicate how to proceed), analytical, critical¹².

Prescriptive is currently dominant, since it tries to provide an answer to the question about the purpose of education. Aristotle, Plato, Rousseau, Kant stated the mission of philosophy of education in the scientific perspective and in the social vision of a higher purpose¹³. There are analytical and critical components in any direction and flow.

¹² N. Burbules, N. Raybeck, *Philosophy of Education. Current Trends // Encyclopedia of Education*, Second Edition, J.W. Guthrie, ed. N.Y.: Macmillan 2003, R. 1880–1885.

¹³ O.A. Mihalina, *Topical Problems of the Development of Modern Western Education Philosophy*, Journal Izvestiya Rossiyskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta named after A.I. Gertsena 114 (2009), p. 103-111.

Philosophy of education (or rather its main wing) is analytics according to its essence and principles of activity. Philosophy of education directs the development vector to address the question – what kind of education should be, what values should be formed, how to achieve the objectives. The main problem at this situation is searching and substantiation of future human image which could be a vector for education development¹⁴.

Philosophy of education is differentiated according to its subject. A society that needs education, or an individual that is included in the society through education can be the subject. Education as a social structure wants continuous reflection to meet the needs of the time. The problems of education are contemplated over rather actively. Research on education problems is versatile, complex, with a mix of global, national and macro levels. Due to numerous studies in the field of education, including education in transitional periods, public education, etc, seems to be quite important in the context of predictive searches that is a question of education significance. Philosophical analysis and comprehension have always formed the expected results. It is through the implementation of the predictive function that the philosophy of education has led to a change in the paradigm of education.

A well-known and widely-used competency-based approach can serve as a good example. V.S. Lapshina argues that “in the 1970-ies education, focused on competence, was described for the first time by the American philosopher-theorist Naom Chomsky (University of Massachusetts). John Raven (Edinburgh University, Scotland) made a significant contribution in the diagnostic and research competencies, their nature, development, assessment and implementation.¹⁵

Philosophy of education offers a look at education from the point of view of perspectives, gives an answer to the question “why?”, and “what for?” Education, which should correspond to the real society of tomorrow forms the ability to navigate in the flow of information, the ability to find and process information.

Jean Delor formulated the basic principles of modern education – learn to come to know, learn to work, learn to live together, learn to live. Later these principles were understood as global competences.¹⁶ They contain

¹⁴ O. Bazaluk. *The Philosophy of Cosmos: the Place of Human at the Scale of Earth and Cosmos. Chapter One*, Philosophy and Cosmology 16 (2016), p. 28–32.

¹⁵ V.S. Lapshina, *Philosophy of education: on the way to the formation of a new field of knowledge*, Philosophy and Society 4 (2013), p. 135–147.

¹⁶ *Competence approach in the modern education: world experience and Ukrainian perspective: library in educational policy*, ed. by O.V. Ovcharuk, Kiev 2004, p. 112.

a good mix of a narrow professional measurement of competence with the social needs or the social competencies¹⁷.

The necessity to see the future educational results, the prognostic aspect are due to a number of factors specified by G.L. Ilin (Philosophy of Education, 2002), namely: – the processes in education acquire crisis features, problems of a national education are considered in the context of global problems, the crisis of education is no longer the problem of the education, it is a part of the general social crisis, – there is a social need for continuous education¹⁸.

Public philosophy of education is formed in the Western traditions, as it extensively uses existing empirical material, pedagogical practice. The problems of freedom in education are also discussed. Instead, the native tradition is aimed at searching for answers to the question “How should it be?”, “What are educational tasks?”. Future modeling is in the field of philosophical reflection, predictions are also studied by domestic philosophers.

Actually the philosophy of education combines one philosophical question of sense that is the sense of education for an individual and the sense of education for a society. The possibility of an objective review is in the existing planes of the educational ontology, gnoseology, axiology, ethics, etc. Ontological, gnoseological, axiological, praxeological, ideological, transformative, regulatory, predictive functions are traditionally considered to be the main functions of the philosophy of education.

Query on a predictive function of philosophy of education as a reflection and inquiry on a conscious education are formed by the same society moving along the transformation rails. A nation-wide sociological survey “Attitudes of the population to the system of higher education in Ukraine”, carried out from December 2–12, 2016 Fund “Democratic initiatives” named after Ilko Kucheriv together with the company “Ukrainian sociology service”¹⁹ shows the following data - the problem of education improvement, both of higher, and the secondary education, is regarded in the society as an important one (this problem is considered by less than 3/4 population), in this case more than a quarter of the population thinks it to be of primary importance. Instead, about a quarter of respondents believe this issue to be secondary. At the same time the quality of both secondary, and higher education is estimated by the majority of the population as average (approximately at the level of 3 points according to a 5-point scale, where 1 is very low, and 5 is very high.

¹⁷ J. Delor, *Education: hidden treasure*, UNESCO 1996, p. 37.

¹⁸ G.L. Ilin, *Philosophy of education (Idea of continuity)*, Moscow 2002, p. 13–14.

¹⁹ Access mode: <http://vnz.org.ua/statti/9923-rezultaty-opytuvannja-ukrayintsi-staly-lojalnishe-stavytys-do-koruptsiyi-v-vyshah> (19.09.2017).

* * *

Therefore, the philosophy of education in prospect and retrospect appears as a reflection of education that forms the society due to the implementation of its main purpose that is the transmission of social experience. Education should be understood as a social technology that fulfills the predictive function of philosophy of education. Many researchers stress that the meaningful crisis in education (responses to the question “what is education for?”, “what kind of education must be?”) should be solved exactly by the philosophy of education as an independent branch of scientific knowledge, as philosophical analysis always precedes innovations in education. Philosophy of education through a specifically predictive function makes it possible to rethink the educational processes, provide them with a new direction and a different meaning.

The new sense appears through the changing educational paradigms (theoretical level) and changing educational methods (practical level). The practical level is represented by the introduction of the competence approach in education. The need for a vision of the future society and the ways of achievement of this society are due to the request of the society in the transformation, the change in the sphere of education as a system, process, and as a result. The problem of interdependence of a society on the results of education and education on the requests of a society requires education to be flexible, responsive and mobile. Education is more than just teaching, pedagogy, the public forming role of education is intensified.

The prediction function of philosophy of education directs the education to the practical implementation of theoretical concepts and developments. To implement a predictive function the philosophy of education should effectively interact with the pedagogical sciences, sociology, politicalology. Empirical material, provided by these sciences, makes it possible to turn theoretical postulates in actions, and then actually perform predictive and modelling functions. Philosophy of education does not just provide comprehension, but also the substantiation of the role of education for an effective and constructive social life, creates the future of a society. These surveys prove that the needs of the society in the adequate education does not decrease. Education always provokes interest of the society, and makes a range of problems related to education, topical.

PROGNOSTYCZNA ROLA FILOZOFII EDUKACJI

(STRESZCZENIE)

W artykule omówiono prognostyczną funkcję filozofii edukacji. Ponadto wykorzystano współczesny materiał empiryczny, a także ważne omówienia problemów filozofii edukacji. Autor udowadnia, że nowoczesna edukacja odnosi się do wielu wymiarów, m.in. świadomego kształcenia i samokształcenia, technologii społecznych i kwestii związanych z rozwojem społeczeństwa, wskazuje również, że głównym wyzwaniem współczesnej edukacji jest umiejętne wykorzystanie teoretycznych idei i zasad. W konkluzji podkreśla, że filozoficzna refleksja wobec faktycznego kształtowania edukacji pełni funkcję prognostyczną, tzn. wyprzedza i warunkuje formułowanie praktycznych zasad i zaleceń na polu kształcenia. Zwraca uwagę, że odpowiednio ukształtowane systemy edukacji umożliwiają właściwe stymulowanie społeczeństwa do osiągania przez nie pożądaných i godziwych rezultatów.

PROGNOSTIC ROLE OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

(SUMMARY)

The article considers the prediction function of philosophy of education by means of its study and practical application. The author tries to prove that modern education appears in multiple dimensions such as a conscious education, social technology and simulation of the future society. The author uses modern empirical material, domestic and foreign sources on the problems of the philosophy of education. The task of a modern education is to focus on the practical implementation of theoretical ideas and concepts. The article emphasizes the priority of predictive function of philosophy of education that is why the philosophical analysis has always preceded the formation of practical guidelines and recommendations. Only the system of education makes it possible to model a society and achieve the desired result.

Volodymyr Kovchak
Wydział Filozofii
Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki we Lwowie

Embodiment of the Interpretant in a Sign: Reconsider the Concept of a Sign as a Factor of Social Construction in the Frame of Embodied and Disembodied Mind

Słowa kluczowe: koncept, projektowanie rzeczywistości społecznej, interpretant, świadomość, konceptualizacja.

Keywords: perception, concept, construction of social reality, interpretant, mind, conceptualization.

1. Introduction

For a long time, the social reality has been considered to be identical/corresponding to the natural reality as it is created on the basis of complementation or correspondence: for instance, in Cartesian philosophy an innate idea of subjective cognition of a thing corresponds to the exact thing in the real life based on the metaphysical explanation of the method (according to R. Descartes – through the idea of God and innate ideas). Modern philosophy doubts this construction and R. Rorty all over again argues this construction in his work *Philosophy and the Mirror of Nature*. The main point is that the mental image of things is not strictly identical to things themselves – as they actually are: in the social reality, there is probably no correlate for objects of linguistic reality as models, which are sources of logical categories, however, we think as though it actually exists¹.

Adres/Adresse: mgr Volodymyr Kovchak, Department of Philosophy, Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska St. 1, 79000 Lviv, Ukraine, ynvive@i.ua.

¹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, p. 12–53.

According to Ch. S. Peirce, thinking is a communicative process performed through signs: thinking is necessarily a sign-oriented (semiotic) process and thinking is open (communicative) – i.e. a person can not be beyond social interaction, and a person performs communicative involvement, which characterizes him/her as active and rational. Hence, thinking can be identified with semiosis as dynamic, communicative and significant process of a sign and sign relations interpreting.

Ch. Taylor states that R. Descartes (similarly to the stoics) bases his ethics on physics². This means that ethics in R. Descartes' philosophy (as semiotic behavior strategy in society) represents the physical and real world (which stands as a representant). According to the prevailing philosophical tradition from the ancient world to modern times, God is a guarantee of the inviolability of physical and real world, and so is his representant (ethics, thought, cognition). It is similar to ideas of O. Bazaluk³. However, it is historically noticeable that each epoch finds its influence on the inviolability of physics. In the modern time dominant constitution of new social physics (establishing the norms of physical, material life of a man) causes dominant impact on ethics – domination constructs reality of different kind (punishment system, wage system, political elections, semiotic strategies of an individual selfish and sexual behavior, semiotic strategies for pleasures of life, etc.) and stands as a new guarantee of its order constitution: domination by changing and controlling of elaborated by it social body breaks representational mechanism and adjust a representant.

The purpose of this study is to advance understanding of a sign, compare and complement the sign model by F. de Saussure and Ch. S. Peirce (general sign model of Saussure-Peirce) and reconsider the concept of a sign as a factor of social construction in the frame of embodied and disembodied mind in Ch. Taylor's philosophy.

2. Sign in the process of social reality construction

Although social boundaries of conceptual understanding of reality and its perceptual grasp are impacted by direct reality, they are also set by social core of people's community. Reality is never a direct given (an exception could probably be mystical experience), but it is always mediated by signs: all our knowledge about the world is only our image view of the world, which can be subjective, but also can be analyzed and synthe-

² Ч. Тейлор, *Джерела себе: творення новочасної ідентичності*, Київ 2005, с. 203.

³ O. Bazaluk, *The Philosophy of Cosmos: the Place of Human at the Scale of Earth and Cosmos. Chapter One*, *Philosophy and Cosmology* 16 (2016), p. 28–42.

sized in so they can make a system of general ideas about the world, i.e. gain knowledge about the objective⁴. Systems of knowledge as a structured and organized system of signs and sign mediation create another (artificial, artistic) reality – the social reality: linguistic, symbolic, political etc. This poses the question about the relationship between artificially constructed social reality and natural reality, which, in fact, is the foundation for constructing any reality. For instance, according to R. Descartes, there can not be any contradictions between natural reality and social reality – the inviolability of two worlds is guaranteed by God as the creator of all. However, this explanation is not enough for the post-classical epoch. The reason is perhaps in massive and bloody social upheavals of the last century that ethics is not only strongly and assured based on physics, but also under dominant pressure can generate into something opposed to itself and subdue physics. This means the collapse of conventional correspondential theory of cognition, according to which true cognition is a reflection of the reality. The problem of representation rises as a result of this collapse.

As A. Karas' states, "in no way representation is a reproduction of reality, as it can be derived from Marxist epistemology and its theory of reflection. Representation is not a reflection of reality even in terms of its creative copy"⁵ as any structure assumes reality in which it occurs and which it finds and tries to transform. On the other hand, the reality appears, actualizes for the subject only through its constructive activity, and constructive significance of cognition (and interpretation) reveals as it represent dynamic social process between the body and the mentality of the subject in construction of reality⁶.

Cognitive function of the language necessarily involves an actively thinking individual. Human mind does not just exchange information (like a computer) or symptoms (like an animal), but both symptoms and meanings. The meaning of a sign is brought by an interpreter – subject of construction, which uses the sign and at same time constructs it⁷.

According to A. Baumeister, speech, during which a person operates abstract concepts, is involved and leads to a good as a direction for various ambitions of a human and humankind⁸.

⁴ В. Попов, *Физическая реальность и язык*, С.-Петербург 2004, с. 5.

⁵ А. Карась, *Реальність, репрезентація, семіоз і філософія [лекція]*, <http://www.old.lnu.edu.ua/teachers/file.php?file=821> (12.01.2017).

⁶ В. Лекторский, *Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной философии и науке*, Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке, Москва, 2009, с. 33–37.

⁷ В. Попов, *Физическая реальность и язык*, С.-Петербург 2004, с. 131.

⁸ А. Баумейстер, *Буття і благо: монографія*, Вінниця 2014, с. 16–18.

Language has two components, which could be called ideal component and material component. A sign as material component is a quantum of reality, quantum of existence and functions as carrier of an idea, carrier of meaning. A meaning becomes real through material component of a sign. Unlike the signal language of animals, a person uses propositional language which allows people to formulate abstract concepts which is impossible for animals: abstraction allows not only art and science, but also family and state. Moreover, a human thanks to the predicative structure of his/her language not only operates abstract concepts and orients in space of different practices, but also can evaluate and justify his/her practices, and gives a set of practices as this or that image of being, as certain picture of reality⁹.

The language and thought abilities of a person are a fundamental principle of constructing the world of social reality and constructing oneself in this world.

Social reality is not simply coherent to natural reality, but can be artificially (artistically) constructed as a tool of total exposure, manipulation, concealment of apparent in linguistic and symbolic, political, private sphere of being and establishing of a person. "Signal language is a system of signals that allow recipients to cause a certain reaction. Animals communicate using sounds and gestures associated with certain types of behavior. However, it does not distinguish between descriptions and orders, indicatives and imperatives"¹⁰. Unlike the signal language of animals, language of people has another important and fundamental characteristics that is not characteristic for animals: language of people is able to generate and maintain the illusion that allows even opposite practice.

Construction raises the problem of two social semiotic processes – the constitution and deconstruction. Semiotic construct becomes more and more conventional sustainable – constitutionality: constitution of a semiotic construct is a consequence of weakening, simplification and loss of referential mechanism, in context of what a constituted semiotic construct gain characteristics of primacy regarding reality because of the increase of iconicity (depiction) and weakening of referential mechanism. That is, the constituted semiotic construct more and more subordinates reality (according to its expectations) and teaches the rational sense to see in the reality what is in reality already can not be, but is constituted in the construct. The extreme case of this constitution can be passed through the effect of Don Quixote: I see what is not here;

⁹ Ibidem, c. 16–18.

¹⁰ Ibidem, c. 23.

I can not see what is here, because so dictates conventional reason and generally accepted norms. A human constructs reality but is never pleased with just constructing. Not only our created image of reality, but also our ability to sense and emotional experiences, our abilities of language and thought have ontological basis and need special ontological interpretation¹¹.

The constitution is semiotically made through codes of acceptance/non-acceptance – both perceptual and conceptual. (The concept can be expanded through perceptual data channel and perception can be loaded with conceptual paradigm; after all, the concept and percept are an inseparable complex).

Construction can be done regardless of the actual state of affairs, but regarding to the will of presenter-manipulator of such presentations and simulations, which can be achieved in the result of manipulation with interpretant, and through manipulation with interpretant – the manipulation with human intelligence including constructual project of social reality in general.

Constructing of social reality is achieved through the creation of signs and sign relations, which is the first and primary function of human mind as semiotic processes are fundamental in the formation (construction) of a person and community of people. A person is involved in sign relationships before any understanding of themselves in these sign relations, and the creation of new signs and sign relations is start of human thinking activity.

3. Embodied interpretant

In the sign model by Ch. S. Peirce (signified-interpretant-signifier) an interpretant appears as (h)noseological conceptual relationship between a signifier and a signified. Social reality is in a constant process of (self) construction which is caused by complicated complex of semiotic factors. Constructing social reality is primarily the construction of interpretant that carries a full range of subtle shades (value judgements, aesthetics, ethics) – which provides structural strength and vitality of interpretant. Therefore, the social reality is a social involvement of interpretant that consists of explaining the wealth of meanings (senses) of constructed by human reality. According to A. Karas', "to interpret means to construct and reconstruct the semantic space of meanings and provide the latest

¹¹ Ibidem, c. 16–18.

narrative, textual and discursive forms. To interpret is to search for a sign of one's concern in frame of virtual freedom, in its experiences connected with the communicative community. Interpretation is actually finding new semantic possibilities [...]”¹². Interpretation is a creation, stabilization and activation (application) of represented mental constructs or schemes¹³.

Interpretant is formed as an intellectual sense of sign relation – between a beyond-signed thing (a signified) and a sign proper which indicates that thing (a signifier). Such intellectual sense necessarily requires the carrier as mediator of interpretant. Moreover, mediator is directly rooted in the environment of its existence.

Interpretant as pure conceptual relationship between a signifier and a signified is possible in the context of psychosomatic existence of human and humankind; interpretant is always the embodied (i.e. through the body that is physiologically, perceptually endowed with fears, expectations, dreams, disappointments, pain, disgust, apathy, passion etc.) – interpretant which is devoid of specific body is a fiction: it is in an essential way to be rooted in the body of interpreter, where percepts and emotions can make a strong impact on all the mental and (psycho)logical structure of the individual interpreter, thus, impact an interpretant. Moreover, because of external factor the interpretant is to influence the surrounding amorphous world, the reality of human life. Thus, the interpretant is essentially physiologically embodied in a particular body of interpreter and through the body of interpreter is rooted in cultural, political, social and physical reality of daily life of a person-interpreter. A human not only mentally complements, creates, reproduces, represents reality through intelligence, reflection, thinking, but also sensually (in animal way) reacts to stimuli. Intellect (thinking, interpretation), mind and body mutually define each other. Thus, the same sign can – **given meaning (interpretant) that it carries** – be intellectually thought and can – **regardless of sense interpretant, and given the perceptual content of the sign** – prior to intellectual be felt as a sensual stimulus-trigger, causing physiological, physical representation. The physical aspect of the cognitive subject is the correlation aspect of knowledge adequately to objective reality: “the process of analysis and synthesis of sense data by human thinking in the broadest sense can be called the primary stage of its objectification, and result of this activity

¹² А. Карась, *Реальність, репрезентація, семіоз і філософія [лекція]*, <http://www.old.lnu.edu.ua/teachers/file.php?file=821> (12.01.2017).

¹³ Г. Ленк, *К методологической интеграции наук с интерпретационистской точки зрения*, *Вопросы философии* 4 (2004), с. 50–55.

– knowledge that includes the aspect about subjective precisely because knowledge is the source of the data delivered by feelings”¹⁴.

Therefore, the impact on the interpretant is possible through influencing specific physicality of the mediator, on the physiology of interpreter, physics of his daily life. To such understanding of interpretant is appropriate to apply the concept of the sign within the meaning of F. de Saussure: interpretant and interpreter (= mediator) are both a signified and a signifier. The body of interpreter and the daily reality in which the interpreter abandoned, form a single unit with the world of thinking concepts, constructs: as embodiment of interpretant, in a sign originates continuing of not only intellectual thinking, but also social and physical or psychosomatic existence of a human and society. Thus, arose the possibility (and hence – the threat of manipulation, since the usurpation of interpretant may be due to effects on physicality) of impact on interpretant by passing a logical, conceptual mechanism of the sign through social and physical strategies of impact on the human body or the physical environment as a social order to maintain control over interpretant. Usually it can be seen in modern advertising which is not appealing to the semantic shades, logic concepts or virtues, but acts directly on the physicality, the physiology of consumer mediation, sexual images that act directly on the physiology of the body of mediator of the individual interpretant. Or in marketing strategy of product placement, where the “right” product is placed at eye level.

According to Ch. Taylor, the central figure in establishing disembodied mind in the history of European philosophy is R. Descartes, who clearly emphasizes the mental reflection (cogito) as implicit argument of human being and God being. The act of cognition is the foundation of ontology and epistemology of R. Descartes. As noted by Ch. Taylor, R. Descartes continues and fundamentally rethinks Augustinism against scholastic Thomism-Aristotelism¹⁵. In the philosophy of R. Descartes, the mind control leaves an instrumental role to desires – creation of an interpretation as tool to control own mind, not desires¹⁶, which is the reason of defect. The body is a source of passions: individual, selfish, often animal, related to food, sexual pleasure, fear, the will to live and have power. Freedom from passions, disengaging from them was a maxim of ancient philosophy, but ancient philosophy had never declared a complete break between the passions of the body and the mind. For Aristotle, passions are tamed not by denial, but by public education: i.e. socially

¹⁴ В. Попов, *Физическая реальность и язык*, С.-Петербург 2004, с. 5.

¹⁵ Ч. Тейлор, *Джерела себе: творення новочасної ідентичності*, Київ 2005, с. 197.

¹⁶ Ibidem, с. 202.

prescribed overinterpretation which sets the general (common) rule of interpretations of their individual passions¹⁷. The state and society have always established domination over the passions through training and cultivation of passions that were right by the constitution and the ruling power in society, and moralizing transformation of other passions – those that have destructive potential for construction of power relations. In other words, the state/society taught the rules of interpretation.

4. Interpretant as a binary sign

The proposed model of the interpretant as a binary sign (according to the model by F. de Saussure, the sign is “bilateral psychic essence”¹⁸) can be fit into the context of embodied mind by Ch. Taylor, and the concept of interpretant (only interpretant, regardless of a signified or a signifier) in the context of the triadic sign relations by Ch. S. Peirce – into the context of disembodied mind. The concept of disembodied and embodied mind by Ch. Taylor is a breeding ground, on which sign model by Ch. S. Peirce and F. de Saussure can be combined. These two sign models do not match because model by F. de Saussure covers a smaller set of signs and sign relations, detailing only the interpretant and its mediator. When considering semiotic relations, the best is the triadic model of sign by Ch. S. Peirce, but if researchers’ attention is focused on one of three sign components, namely interpretant, then the description of the interpretant is appropriate to the sign model by F. de Saussure. Thus, we achieve evident visibility that the interpretant has two mediators, two embodiments – the first acts as embodiment of the interpreter (neural structures of the brain are the significant provision of thinking), and the second – the embodiment of a sign (for instance, speech and gestures are the sign provision of the result of thinking). According to F. de Saussure¹⁹, the diadic sign structure has a mental nature, expressed through the neural activity of the brain and associations: we note that both signifier and signified in the dyadic sign structure by F. de Saussure are mental constructs where, for example, a signifier can be a concept or mental representation, and signified – a unit neural activity in the cerebral cortex of the brain. A signified stands as a sign of a sign, as mark of sign, as label of a sign: a unit of neural activity in the brain is a secondary (internal) sign of that initial sign of reality that is beyond the subject.

¹⁷ Ibidem, с. 203.

¹⁸ Ф. де Соссюр, *Курс общей лингвистики*, Москва 1998, с. 66–68.

¹⁹ Ibidem, с. 66–68.

It is considered that representamen in the triadic model by Ch. S. Peirce corresponds to a signifier in the diadic model by F. de Saussure and “an interpretant – to a signified”, but this is misleading, as a signified by F. de Saussure corresponds to a representant by Ch. S. Peirce: an interpretant is a field of sign diad exercise, diadic sign outside the field of interpretant is not implemented, and, thus, an interpretant is apriori a given environment implementation of a diadic sign.

The synthesis of the triadic model of the sign (signified-signifier-interpretant) by Ch. S. Peirce and the dyadic model of interpretant by F. de Saussure together with application of psychophysiological approach to semiotic functioning of neural brain structures sheds light on many problematic semiotic processes, namely: a plurality of construction of object, interdependence of subject’s self-construction and construction by subject the social reality, the primary semiotization in neural structures of the cortex of the subject, correspondence of neurons structure activity of brain structures in subjective images, feelings and states of empirical subject, internal mental interpretation of the empirical subject by transcendental subject, secondary semiotization by internal mental interpretant of verbal and nonverbal signs of social reality, construction of social reality through discourse (verbal signs system) and representation (non-verbal signs system).

Although the cognitive mechanism of the subject is connected with the social constructed semiotic structures, it goes further than it – it dates back to the source of its activity, in itself. Meanings, ideas, images, notions, logical conclusions etc. – the internal mental representation of the external regarding the subject of the world. The social reality is constructed by the systems of signs, thus, we can talk about social semiosis. However, the inner reality of institution and being of subject is also constructed by system of signs, but others in nature than social signs. The inner reality is constructed by inside semiosis. But there is no isolation between the inner semiosis of subject and social semiosis – you can argue that between them there is – **at the determinant level** (after all, according to Yu. Lotman, “sign is a materially expressed replacement of objects, events, concepts in the exchange of information in a community”²⁰) – a correspondent link. Internal mental semiosis is subject’s own signs, signs of themselves for themselves – a kind of subjective internal standards of measurement of the external real world and the world of social reality.

²⁰ Ю. Лотман, *Об искусстве*, С-Петербург 1998, с. 289.

5. Social hazards

Signifying is a mental procedure, but in addition to procedures, signifying is a perception that applies to both a signifier and a signified. Besides, signifying is carried out in an environment that not only carries its cognitive background, but also a perceptive one.

Usually perception of reality (object), perception of a signifier or perceptual background are dismissed as insignificant, but the determinant may play the central role in the mechanism of manipulative intervention in signifying processes, semiosis, construction.

Manipulation technology can elect as the key aspect not the impact on signifying process, but the construction of perceptual carrier and perceptual background, so that conflict of sign with the environment of semiosis or conflict between a signifier and a signified can be achieved and intensified. The social transformations cause the series of mentioned conflicts²¹.

The point is that at the individual level and at the level of society, there is a certain perceptive selection, the sign also has some perceptual load (as both a signifier and a signified). If perceptual load of a sign is beyond the perceptual threshold of perception of an individual or community, the semantic message of sign deforms or is lost at all. Thus, considering the relative failure to pass the threshold of perceptual selection, a perceptual loaded sign has two options of deformation or loss of a message: 1) message is lost due to perceptual load of a signified 2) message is lost due to perceptual load of a signifier. Firstly, this means that only a small fragment of reality goes through perceptual selective filters of human and humankind, the expansion of which undertakes an exact science (which can be interpreted as a continuously expandable perceptual filter of humanity). Secondly, loss or distortion of a message meaning can be caused by perceptual unclear carrier, i.e. – signifier.

Manipulative dominantion in the modern information age can no longer restrict the flow and the free circulation of meanings, but it can exercise control over the body, over that material shell, in which embodied meaning is arranged. However, this is no longer sacred control, such as in the case with the church in the Middle Ages, for example. Manipulative dominantion in the modern era has power over physical desires, passions, but not in the sense of denial passions of the body with the aim of liberation and enlightenment of the mind, the overall progress to

²¹ S. Terepiszczy, *Futurology as a subject of social philosophy*, Studia Warmińskie 52 (2015), p. 63–67.

social benefits, but in the sense of cultivation, nurturing dominantly needed passions – i.e. the kind of passions that is needed for the constitution of dominance, not for development of a human.

6. Conclusion

Construction of social reality is implemented on the ground of physical reality, but the main impulse is given from within the construction. Moreover, the construction of social reality is made by semiotic factors, and, thus, we can identify the process of constructing social reality with **semiosis**. **Intellectual interpretation of a sign** is performed in the core of semiosis – as setting, perception and consolidation of the ideal sense, that a sign carries. Intellectual interpretation of a sign is a factor that gives semiosis (= process of constructing social reality) dynamics, mobility, energy.

On the one hand, understanding of these processes can lead to creative liberation of man and society, to the creation of new, different reality of many new prospects and opportunities for living. On the other hand, reinforcement of manipulation mechanism in semiosis can lead to intellectual enslavement of a human by authorities.

Crucially important that the dynamic process of semiosis is provided not only by processes in the core, but also by those that are outside the core. Therefore, it should be further emphasized that along with intellectual construction of interpretant in the process of semiosis, there is also a construction of limits of physical perception.

Together with the intellectual construction of social reality, subject uses a perceptive carrier (signifier) for fixing, maintaining, transforming and obtaining intellectual content of construction. Processes of semiosis (as semiotic processes of constructing social reality) can not be performed only intellectually. There is a need to involve and perform perceptual mechanisms of 1) real object, 2) perception of the sign as a carrier, as a signifier, 3) perception of the interpreter and 4) perception of the background as the perception of the specific characteristics of living interpreter.

It is the perceptual limits that are associated with specific body of interpreter and a specific physical environment of interpreter's life, and are the factors that **embody interpretant**. This is clearly shown by Ch. Taylor in the concept of embodied and disembodied mind. The implementation of this concept to the concept of sign by F. de Saussure and Ch. Pierce sheds more light not only on the model of the sign, but also

increasingly on semiotic processes of incipience and functioning of society, human being in the world and human existence alongside other.

While neglecting perceptual load of sign carrier, perception of constructing environment and perception of constructing physical reality is reduced to conceptualization, and then – to ascribing of ideas, on the basis of which manipulative ideologies are constructed. It should be noted that constructing activity of the subject is not a source only of knowledge, but also of emotional and volitional sphere. (However, at the same time we should emphasize and remember that perceptual processes are peripheral and not core ones: perceptual processes are important, but they do not define energetic movement of semiosis processes).

WCIELENIE INTERPRETANTA W ZNAKU: NOWE SPOJRZENIE NA KONCEPT ZNAKU JAKO CZYNNIKA SPOŁECZNEGO PROJEKTOWANIA W KONTEKŚCIE ŚWIADOMOŚCI WCIELONEJ I NIEWCIELONEJ

(STRESZCZENIE)

Jako mechanizm mediacji oraz tworzenia „integralności”, rzeczywistość społeczna semiotycznie jest skonstruowana przez znak i relacje znakowe. Rzeczywistość społeczna znajduje się w ciągłym procesie twórczym dynamicznych zmian. Zapewnia ją interpretacja intelektualna mechanizmu, realny świat, istnienie innego, znak, znakowe relacje, z pomocą których człowiek odsłania sens swego istnienia i włącza się do ogólnego projektowania rzeczywistości społecznej. Dynamiczny ruch od myśli do wiedzy, postrzegania, przyjemności życia codziennego odbywa się poprzez interpretację jako komunikatywny i semiotyczny proces wyszukiwania i zaangażowania społeczeństwa jako całości. Historycznie najważniejszymi modelami znaku i mediacji znakowej są znakowe modele F. de Saussure’a i C.S. Peirce’a. Te znakowe modele przez długi czas były krytykowane, ale mimo tego wciąż pozostają podstawą socjosemiotycznego mechanizmu mediacji między podmiotem a przedmiotem wiedzy i projektowania rzeczywistości społecznej. Po opublikowaniu książki Charlesa Taylora Źródła współczesnej tożsamości koncepcja F. de Saussure’a i C.S. Peirce’a nabrała wyjątkowego znaczenia, wyjaśniając wiele ukrytych mechanizmów semiotycznego projektowania rzeczywistości społecznej. Otwarty umysł, który jest głównym procesem semiozy, odgrywa ważną rolę w projektowaniu rzeczywistości społecznej. Chodzi o to, że myślenie ukierunkowane jest na projektowanie nowego obiektu, a interpretant – na budowę nowego tłumacza. Przy czym projektowanie obiektu jest procesem obwodowym, tzn. jest nośnikiem wartości społecznej i „całościowo” angażuje społeczeństwo. Ponadto dany obiekt jest zawsze nośnikiem określonych treści, w których zakorzenione są procesy intelektualne twórcy i odbiorcy określonego znaku odnoszące się do tegoż obiektu. Zatem interpretant danego znaku zawsze potrzebuje współpracy z tłumaczem, który wstępnie objaśni mu poszczególne konteksty, w których poszczególne znaki w określonym społeczeństwie funkcjonują, oznaczając dane obiekty.

EMBODIMENT OF THE INTERPRETANT IN A SIGN: RECONSIDER THE CONCEPT OF A SIGN AS A FACTOR OF SOCIAL CONSTRUCTION IN THE FRAME OF EMBODIED AND DISEMBODIED MIND

(SUMMARY)

Social reality is semiotically constructed through a sign and sign relations as the mechanism of mediation and creation of “being together”. Social reality is in a constant creative process of dynamic change. It is provided by an intellectual interpretation of the mechanism itself, the real world, the being of other, signs and sign relations, through which a person finds the meaning of his/her being and is included in the overall construction of social reality. Therefore, the dynamic movement of thought to knowledge, to sense, to the joy of everyday life is made through an interpretation as a communicative and semiotic process of searching and involving the general community to another being. Historically, the most important models of signs and sign mediation is the sign model by F. de Saussure and Ch.S. Peirce. These models have long been criticized, but remained fundamental in the socio-semiotic mechanism of mediation between subject and object of knowledge and the construction of social reality. Following the publication of Ch. Taylor’s book “Sources of the self”, the concept of F. de Saussure and Ch.S. Peirce clearly gained social significance, in light of which many hidden mechanisms of semiotic construction of social reality become clear. Open-mindedness, which is the core process of semiosis, has a great importance for the construction of social reality. Basically, thinking is directed at the construction of a new body, the interpretant is directed at constructing a new interpreter. Of course, the construction of the body and physicality is not core one, but a peripheral process. However, it is not devoid of social value and also has potential in the construction of social community “being together”. Intelligent processes are rooted in the daily functioning of the body as their carrier, and the interpretant therefore provides an essential concrete interpreter. If the interpretant aimed against the interpreter as its carrier, then the question arises about “mechanism of truth” of the interpretant.

Olexander Horban, Ruslana Martych
Wydział Filozofii
Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki

Основные подходы в определении сущности концепта «живого»

Słowa kluczowe: żywy, fenomen, przyroda, życie, biofilozofia, bioetyka.

Keywords: living, phenomenon, nature, life, biophilosophy, bioethics.

Стремительное развитие общественной жизни, значительные достижения в развитии естественных и человековедческих наук, технологический прогресс медицинской практики с новой остротой подняли вопросы бытия человека в контексте его биологического и социального существования. Современные исследования бытийности человека неотделимы от определения сущности концепта «живого» как такового. Особенностью новых исследований является изменение парадигмального подхода от собственно биологического, в основе которого сам факт бытийности объекта, к биоэтическому, сущностью которого является рефлексия субъекта относительно собственного или иного существования через призму нравственности человеческих действий по поводу такого существования.

Именно поэтому, авторы данной статьи ставят своей *целью* исследовать становление современных подходов к определению сущности концепта «живого», как одной из основополагающих характеристик бытийности природного и социального существования, а также продемонстрировать изменения, происходящие в рефлексии изучаемого объекта благодаря новейшим научным достижениям, в частности с использованием биоэтического подхода.

Обратимся к категориальному аппарату, позволяющему сформировать каркас исследуемой проблематики. По определению С. Аверинцева, жизнь – это «форма существования материи, закономерно возникающая при определенных условиях в процессе ее развития, живые объекты отличаются от неживых обменом веществ (непременным условием жизни), раздражительностью, способностью к размножению, росту, активной регуляции своего состава и функций, к различным формам движения, приспособляемостью к среде и т.п. Специфика живых объектов и жизненных процессов может быть охарактеризована в аспекте как их материальной структуры, так и важнейших функций, лежащих в основе всех проявлений жизни»¹. «Новая философская энциклопедия» указывает на единство трех моментов: «во-первых, наследственной программы, записанной в совокупности генов (геном), то есть в соответствующих последовательностях нуклеотидов дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК), во-вторых, обмена веществ, специфика которых определяется наследственной программой, в-третьих, самовоспроизведению в соответствии с этой программой»².

Вместе с тем необходимо отметить, что процесс становления концепта «живого» и особенности взаимоотношений между различными отраслями наук, в частности с биологией, которая тесно связана с философской проблематикой, порождают интегративный философский подход, в рамках которого «живое понимается как единство духовного внутреннего мира и материального тела»³. Вопросы живого и его составных частей, содержания, значения, ценности и цели живого издавна являются не только предметом философского осмысления, но также выступают актуальной проблемой личностного масштаба каждого человека. На этом основании В. Моисеев дает следующее определение живого: «Живое есть сущность, которая имеет собственный внутренний мир»⁴. Такая формулировка предполагает, что главным для феномена жизни становится свойство «владения собственным внутренним миром», которое открывает возможность подхода к познанию концепта «живого» через конкретизацию самого понятия «живое», которое в лингвистических словарях толкуется как «то, что наделено жизнью»⁵.

По определению «Новейшего философского словаря», жизнь – это концепт, характерной особенностью которого является то, что он, не-

¹ *Философский энциклопедический словарь*, ред. С. Аверинцев, Москва 1989, с. 192.

² *Новая философская энциклопедия*, том 2, Москва 2001, с. 29–30.

³ В. Моисеев, *Теоретическая биология: основные принципы*, Философские науки 1 (2009), с. 60.

⁴ *Ibidem*, с. 60.

⁵ *Короткий тлумачний словник української мови*, Київ 1988, с. 79.

смотря на присущее многим философским и религиозным учениям, не является, как правило, предметом эксплицитных определений и обнаруживает свой смысл в контексте различных философских толкований. Выражение живого происходит через более широкое по содержанию понятие – «природа». Природа это органический и неорганический мир во всей его совокупности – объект человеческой деятельности и познания⁶.

Реконструкцию процесса осмысления феномена «живого» как наиболее вероятного «начала» обеспечивают философские трактаты эпохи античности. Греческое существительное φύσις (лат. *natura*) происходит от глагола φύω, что значит «выращивать», «рожать», «производить в мир» или «вырастить», «родить», «возникнуть». А отсюда тесное соседство, почти синонимика φύσις с «сущим» (τὸ ὄν) и сущностью (οὐσία) в философском языке. В последнем значении глагол φύο близкий к γίγνομαι, которое в свою очередь связано с латинским *natus* – *natura*, что послужило в еврейском языке основой для глагола «быть». Древнегреческое толкование этого слова определяется как то, что несет в себе смысл бытия, не как результативного пребывания, а как «происхождение в мир», что в латинском смысле представляет «возникновение», «рождение». Платон отказывается от представления о природе как о чем-то самовольно действующем, где за неразумной причиной возникают вещи, животные, растения и тому подобное. Их появление связывается с «мудростью божественного искусства»⁷. Платон считал, что все вещи получили свое бытие от Демиурга и от чего-то неизменного, которое и является источником для формирования идеи творения в раннем христианстве. С другой стороны, под природой нельзя понимать «слепую игру стихий», правильно было бы назвать природой душу, которая как движущий принцип «господствует над всевозможными изменениями тел»⁸.

В философии Аристотеля природа определяется как живое, связанное с определенным моментом бытия. Бытие трактуется как начало. А быть началом значит быть причиной чего-то другого – того, что начинается, возникает, становится. Человек является живым существом, наделенным духом, умом и способностью к общественной жизни. Поэтому задача человека – «победить страсть, желания, пороки и путем благотворительности, аскетизма, теургии, музыки, поэзии, творчества пытаться достичь слияния с единым»⁹. Критерием отли-

⁶ *Новейший философский словарь*, Минск 2003, с. 799–800.

⁷ Платон, *Тимей*, Москва 1971, с. 514.

⁸ Платон, *Законы*, Москва 1999, с. 349–350.

⁹ Аристотель, *Политика*, Київ 2000, с. 17, 71.

чия живого от неживого Аристотель определил энтелехию – момент вечности, который пронизывает тело жизнью. Позже, в противовес механистическому толкованию жизненных процессов, был введен термин «*vis vitalis*» для обозначения особой жизненной силы. В неоплатонизме, соединяющем восточные учения с греческой философией, природа – последний и самый низкий уровень сверхчувствительной реальности. Например, Плотин называет природу «порядком, который устанавливается мировой душой» в результате наблюдения нею божественных идей. С другой стороны, сама природа, которая действует в неодухотворенных телах, растениях и животных, является бессознательным принципом их телесной жизни. Иногда Плотин отождествляет природу с мировой душой, а именно с той ее частью, которая отошла от умозерцательного состояния и получила разделение в телах. У Плотина концепт «природа» уже применяется ко всему самостоятельно существующему. Он называет «природами» космос, душу, ум и само единое¹⁰. Неоплатоническая традиция была продлена в раннем средневековье, где бытие рассматривалось с точки зрения религиозной истины – Бога: мир и природа несамостоятельные, созданные из ничего и без попечения о них исчезают. В богословском подходе несколько меняется смысловой нюанс в понимании живого. Так, в «*Полном Церковно-славянском словаре*» приводится более тридцати терминов, близкие к понятию живого. В частности, наиболее употребимыми в теологической литературе выступают понятия: «живительный» – способствует сохранению общечеловеческих сил; «живити» – оберегать, оставлять в живых; «живитися» – получать силы к продолжению жизни; «живоначалие» – причина, или начало, жизни; «живоносный» – тот, кто несет в себе жизнь; «живорожденный» – содержит в себе растительную силу; «животворецъ» – дарующий жизнь; «животворение» – оживление, воскрешение; «животно» – животный мир; «животный» – тот, кто имеет в себе жизнь¹¹. Таким образом, в религиозной практике концепт живого включает в себя все сферы его распространения и организации. Но доминантным является существование живого в окружающем мире. В целом, религиозное понимание живого включает в себя как духовное, так и подчиненное ему органическое единое начало. Христианское понимание живого заложено уже в семантическом наполнении некоторых лексем еврейского языка. В Ветхом Завете два еврейских слова передают понятие «жизнь» – *hay* и *peret*. Первое означает активное существование, в котором преобладает идея движения, второе переводит-

¹⁰ Плотин, *Энеады*, Киев 1995, с. 348–352.

¹¹ Г. Дьяченко, *Полный Церковно-славянский словарь*, Москва 1993, с. 183–184.

ся как «душа», «дыхание» или собственно «жизнь». «Нереѣ» свойственна всему живому, но выражает отдельное существование человека и означает, что человек черпает жизнь в божественном. Но человек – существо целостное, живет в единстве души и тела. В Новом Завете три слова передают понятие «жизнь» – *bios* (земное существование), *zōē* (жизнедеятельность, свойственная человеку, совокупность всех элементов, из которых складывается жизнь), *psychē* (одушевленный принцип, переводится как «душа», в определенных моментах означает земную жизнь)¹². Возникновение жизни в христианстве связано с созданием «твари». «Тварь» понимается как «произведение, создание, существо, природа» и пр. Иногда под этим именем в Священном Писании понимается только человек. В христианстве библейское представление о человеке как «образу и подобию Божьему», внутренне раздвоенного вследствие грехопадения, сочетается с учением о божественности человеческой природы в личности Христа как особенной психофизической индивидуальности.

С развитием природоведческого знания происходили мировоззренческие изменения в понимании живого как части и бытия как целого. Базовыми в естественнонаучном подходе к проблеме происхождения живого и его эволюции, в частности происхождения человека, являются труды Ч. Дарвина, И. Шмальгаузена, А. Опарина, В. Гранта.

В современных концепциях бытия живого доминируют два принципиальных подхода – креационный и эволюционный. Современное противостояние этих подходов является своеобразным усилением научной обоснованности каждого из них благодаря появлению и развитию новых направлений в научных исследованиях живого (биохимических, микробиологических, энерго-информационных), новых методов системных исследований живого, новых подходов к пониманию этого феномена – синергетического и информационного, – а также дифференцирования уровней организации живого: молекулярно-генетического, онтогенетического, биохимического, биогенетического.

Типичным для научного определения жизни является понимание ее через функциональную способность самоподдержания, самовосстановления и саморазвития больших систем, которые состоят из сложных органических молекул и возникают вследствие обмена веществ между ними и внешней средой (по М. Реймерсу). Некоторые исследователи, в частности В.И. Вернадский и его последователи, сознательно отказались от употребления понятия «жизнь», которое счи-

¹² H.D. Mc Donald, *The View of Man. Теологический словарь*, Москва 2003, с. 460–461.

тали слишком расплывчатым и предпочитали говорить о «живом веществе». Одним из принципов для определения живого В. Вернадский считал круговорот химических элементов в живом веществе¹³.

Новые методологические горизонты открываются в области физики живого, в которой указанный феномен определяется в другой смысловой системе, чем контroversы биологического – физико-химического, органического – неорганического. «Действительно, хотя в настоящее время возможно не только описывать процессы, происходящие на клеточном и субклеточном уровнях живого организма, но и в некоторых случаях понимать их функции в организме на этих уровнях (хромосомная наследственность, протонный транспорт и т.д.), остается невыясненным, каким образом осуществляется синхронизация процессов, происходящих в миллиардах клеток тела, как организована дифференциация клеток тканей или как реализуется генная информация на уровне всего организма»¹⁴. Ответ на эти вопросы были даны С. Ситько в концепции физики живого. Речь идет о более глубинных уровнях раскрытия фундаментальных физических принципов живого. Существенным является то, что физика живого базируется на целостном подходе, а не является редукцией биологического к физическому. С позиций физики живого, «живое» определяется как четвертый – после ядерного, атомного и молекулярного – уровень квантовой организации природы. Принципиальное отличие живого от неживого заключается в том, что живое имеет самосогласованный потенциал, которого нет у мертвого, хотя на молекулярном уровне существенных различий может не существовать¹⁵. В интервью, в котором определяются перспективные возможности квантовой медицины, С. Ситько отмечает: «Нам удалось раскрыть фундаментальное различие жизнь и смерти, и именно на этом построить новую медицину. Мы можем отличить два полюса – жизнь и смерть. Пациент находится между ними, и мы знаем, в какую сторону нужно его двигать. А традиционная медицина этого не знает, и движет его хаотично, в разные стороны, часто приводя к результатам, кардинально противоположным желаемому»¹⁶. Ученый доказал, что каждый живой организм излучает собственные, характерные только для него, частоты волн миллиметрового диапазона и имеет

¹³ В. Вернадский, *Живое вещество и биосфера*, Москва 1994, с. 62.

¹⁴ И. Добронравова, *Физика живого как феномен постнеклассической науки*, <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dobr-alive.htm> (19.09.2017).

¹⁵ S. Sitko, *Physics of the Alive – the New Trend of Fundamental Natural Science*, *Physics of the Alive* 2 (8) (2000), p. 12.

¹⁶ *Интервью с Сергеем Ситько. Квантовая медицина способна вылечить онкологические заболевания 3–4 стадии*, <http://www.lik.org.ua/intervyu-s-sergeem-sitko.htm> (19.09.2017).

так называемый электромагнитный каркас. Метод микроволновой резонансной терапии (МРТ), который открыл С. Ситько, дает возможность устранить деформацию электромагнитного каркаса, является предпосылкой для того, чтобы природа сама завершила лечение.

Поскольку жизнь является объектом исследования многих естественных наук, вопрос о ее сущностном определении был и остается предметом дискуссии различных естественных направлений. Со второй половины XX в. стали отчетливо проявляться два основных подхода к определению жизни – субстратный и функциональный. Сторонники первого (В. Жданов, А. Пасынский, А. Мамзин) в трактовке сущности жизни обращают внимание на тот субстрат (белок или молекулы ДНК), который становится носителем основных свойств живого. Адепты второго (А. Опарин, В. Маховка, П. Макаров, Д. Трошин, К. Вилли, Г. Уэллс, П. Уэллс) рассматривают жизнь с точки зрения ее основных свойств (обмен веществ, самовоспроизведения и т.д.).

Современное естествознание существенно обогатило представления о природе материального носителя жизни, которым является целостная система взаимосвязанных биополимеров – белков, нуклеиновых кислот и др. Научно обоснованными выступают положения о многообразии форм жизни и о том, что их носителями выступают живые системы различной степени сложности и организованности. При этом выделяются следующие основные уровни организации живого: организменный, популяционно-видовой, биоценозный и биосферный. Ориентация исследователей на познание особенностей того или иного уровня организации живого привела к выделению уровней познания, исследования их. На сегодня больше результатов оказалось на уровне, связанном с познанием молекулярных основ жизни, что обусловило эпохальные открытия в области биологии, их универсальный характер в отношении ко всему живому. Возможности этого уровня исследования еще далеко не исчерпаны, но тенденции развития современного научного знания подвели его к необходимости перехода на исследования еще более глубинных структур и процессов живого. Объектом исследования становятся атомный и электронный уровень организации структур живого¹⁷. Другой тенденцией в познании сущности жизни является исследование особенностей ее проявления на надорганизменном уровне организации живого, предложенное В. И. Вернадским. Отличающиеся от естественнонаучных взгляды на проблему жизни предлагают не только религиозные доктрины, но также и различные философско-есте-

¹⁷ Дж. Бернал, *Молекулярная структура, биохимическая функция и эволюция*, Теоретическая и математическая биология, Москва 1968, с. 110–153.

ственные концепции, акцентирующие проблематику человека и его предназначение в мире.

В этом контексте большие возможности открываются при применении синергетического подхода, который рассматривает «живое» как открытую саморазвивающуюся систему. Ведь феномен «живого» имеет достаточно высокий уровень сложности структурирования его подсистем, которые взаимодействуют между собой и с внешней средой. В частности, этот аспект представлен в области биофилософии¹⁸.

Задача осознания сущности живого в биофилософии заключается в философском осмыслении самого феномена жизни как компонента природы и культуры. Решение этой проблемы предполагает формирование интеграционных представлений, образующих канву новой универсальной картины мира. В биофилософии актуализируется задача современного философского осмысления жизни, основанного на научном знании и коэволюционной познавательной модели, в которой бытие природы и общества в целом рассматривается как процесс и результат связи всех уровней живого как между собой, так и с неживой природой, что приобретает формы взаимозависимости – соотносительности, соупорядоченности, согласованности. Тем самым задается установка на конкретизацию теоретико-методологических подходов в познании живого. Проблему коэволюции человека и природы с позиций биофилософии анализирует А. Перова, подчеркивая, что биофилософское познания мира «предполагает осмысление всего спектра оценок состояний жизни и перспектив ее развития (оптимистичных и пессимистичных), которые производятся с учетом реальных изменений внутренних (биогенетических), внешних (биоэкологических) и физико-химических констант Вселенной»¹⁹.

Зато в другой традиции философского осмысления живого – философии жизни – понятие «жизнь» приобретает культурно-историческое измерение. В данном контексте, жизнь как всеобщее явление, рассматриваемое в аспекте человеческого и социального существования, – это другая реальность, для исследования которой нужны другие методы, чем для физической реальности. Соответственно, основными познавательными установками становятся антропоцентризм (человек – центр и высшая цель мироздания), человекомерность («человек есть мера всех вещей») и другие. В философии жизни феномен живого рассматривается как целостный органический процесс

¹⁸ М. Рьюз, *Философия биологии*, Москва 1977, 319 с.

¹⁹ О. Перова, *Філософсько-методологічні засади пізнання живого в постнекласичній науці*, Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Київ 2003 (Серія „Філософія. Політологія”; № 52–53), с. 82–86.

непрерывного творческого становления, подается как первичная реальность, сущность мира, осмысливается в аспекте жизни человека с помощью интуиции, непосредственного переживания, интерпретации с целью понимания. Такой подход подчеркивает уникальность и неповторимость каждого проявления жизни, включительно с культурными и социальными системы. Сторонниками данного подхода жизнь понимается как «жизненный мир», который обозначает собой постижение целостности реального бытия (Ф. Ницше), как «жизненный порыв» в виде формотворчества космической силы жизни (А. Бергсон), как непосредственное внутреннее переживание, уникальное по своему содержанию, раскрывающееся в сфере духовно-коммуникативного или исторического опыта (В. Дильтей, Г. Зиммель). В представлении А. Бергсона, жизнь есть нечто такое, что продолжается. Жизнь как продолжающаяся реальность, которая конструирует сущность мира, может осмысляться лишь с помощью интуиции, непосредственного переживания, интерпретации с целью понимания. Такой способ постижения жизни противопоставляется рациональности и логическому доказательству, в котором этот поток расчленяется на статические моменты.

Инновационным шагом научной рефлексии в определении концепта «живого» стало применение биоэтического подхода. Биоэтика – относительно молодая отрасль научного знания, возникшая в последней четверти XX века как сфера познания, изучающая и анализирующая нравственность человеческих действий, в первую очередь в сфере медико-биологических мероприятий. Задача биоэтики – через призму нравственных норм и императивов отвечать на вопросы о границах существования «живого» и способность Другого влиять (расширять или сужать) на эти границы.

Один из первых ученых-исследователей биоэтики Варрен Томас Райх утверждает, что достижение современных биомедицинских наук и их технологические применения имеют три важные последствия. А именно, они трансформировали сначала многие традиционные идеи о живом, затем трансформировались границы человеческой жизни и, наконец, видоизменились культурные и социальные взгляды на то, что это значит «жить человеческой жизнью». Медицина как вид деятельности трансформировалась с диагностической и паллиативной дисциплины в сильно действующее средство, которое в состоянии изменить суть противостояния жизни и смерти²⁰.

²⁰ *Encyclopedia of Bioethics (volume 1)* / [Waren Thomas Reich – editor in chief], Revised edition, New York 1995, p. 248.

Как указано в «Принципах биомедицинской этики», роль биоэтического подхода в научных исследованиях и в практической деятельности заключается в применении теории общей этики к сущностному пониманию феномена «жизни» и соответствующих действий, направленных на охрану жизни в ходе медико-биологической деятельности²¹.

Основными направлениями современных научных исследований, которые меняют парадигму взглядов на сущность концепта «живого», где биоэтика имеет важнейшее значение, являются, в частности, геновая инженерия, геновая терапия и клонирование. Геновая инженерия – это комплекс технических приемов, направленных на перенос в структуру клетки живого существа некоторых видов генетической информации, которой предварительно там не было. По сути, происходит искусственное создание желаемых мутаций и рекомбинаций живого. Нравственная проблема тем больше, если такое вмешательство планируется с целью экспериментирования.

Геновая терапия фактически представляет собой комплекс процедур, направленных на расшифровку человеческого генома с целью предупреждения или лечения патологических состояний живого организма. Следует отметить очевидную амбивалентность таких генетических исследований, поскольку они направлены на изменение биологической сути живого, а, значит, несут в себе значительные риски в случае неудачного экспериментирования или сознательного манипулирования результатами опытов.

Одним из последствий применения геновой инженерии является клонирование организмов. Клонирование – это метод, с помощью которого можно получить совокупность субъектов, продуцируемых из одного организма и генетически идентичных с ним. В перспективе клонирования предусматривается создание идеальных индивидов, с непревзойденными возможностями; производство здоровых индивидов без риска наследственных болезней; создание большого количества генетически идентичных субъектов для проведения научных исследований и пр. Вместе с тем, вопросы клонирования человека признаны нарушающими его фундаментальные права. Клонирование противоречит принципу равенства человеческих существ, потому что допускает расовую и евгеническую селекцию, унижает достоинство человека.

Таким образом, предложенный авторский взгляд к определению основных подходов определения концепта «живого» позволил зафик-

²¹ T.L. Beauchamp, F. James, *Childress Principles of Biomedical Ethics*, New York 1979, p. 7–9.

сировать категориальный каркас исследуемой проблематики, выяснить, что основой современных подходов является переход от биологической парадигмы бытийности живого, к биоэтической, которая включает в себя нравственные аспекты существования живого.

GŁÓWNE PODEJŚCIA W OKREŚLANIU ISTOTY POJĘCIA „ŻYWY”

(STRESZCZENIE)

Współczesne badania nad człowiekiem trudno odzielić od refleksji nad istotą pojęcia „życie”. Cechą charakterystyczną współczesnych badań nad pojęciem „życia” w kontekście antropologii jest odejście od paradygmatu czysto biologicznego na rzecz bioetycznego, który lepiej oddaje specyfikę ludzkiego sposobu istnienia. Autorzy w artykule referują nowoczesne podejścia w określaniu istoty pojęcia „życie” w odniesieniu do naturalnych i społecznych uwarunkowań istnienia człowieka.

BASIC APPROACHES TO THE DEFINITION OF THE ESSENCE OF THE CONCEPT OF «LIVING»

(SUMMARY)

Modern studies of the being of man are inseparable from the definition of the essence of the concept of “living” as such. The peculiarity of new research is the change of the paradigmatic approach from the biological proper, in the basis of which the very fact of the being of the object, to the bioethical, whose essence is the reflection of the subject with respect to one’s own or other existence through the prism of the morality of human actions about such existence. That is why, the authors of this article aim to investigate the development of modern approaches to the definition of the essence of the concept of “living” as one of the fundamental characteristics of the existence of natural and social existence, and also to demonstrate the changes taking place in the reflection of the object under study due to the latest scientific achievements, using the bioethical approach.

Vitali Turenko
Wydział Filozoficzny
Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki

Имплицитная философия любви в эпоху античности: попытка переосмысления

Słowa kluczowe: filozofia antyczna, miłość, przyjaźń, zakochanie, Platon, Arystoteles, „słowa miłości”, życie człowieka.

Keywords: Ancient philosophy, love, friendship, amorousness, Plato, Aristotle, “words of love”, human life.

Актуальность исследования данной темы обусловлено тенденциями в обществе, которые можно наблюдать вокруг феномена любви. Западные и отечественные исследователи говорят о «дефиците», «девальвации», «демократизации» любви, что становится причиной кризиса идентичности и других современных антропологических проблем. Следовательно, обращение к философской мысли, независимо от периода, является одним из путей сохранения и реактуализации подлинного понимания любви.

Философское осмысление любви в эпоху античности является одной из граней имплицитной философии любви, то есть того этапа данной отрасли философского знания, когда еще не были выработаны ни методологические принципы и подходы в исследовании любви, ни даже самого понятия «философия любви» как такового не существовало. Следовательно, в данной статье мы попробуем переосмыслить некоторые шаблоны, которые существуют в научных исследованиях и проясним новые аспекты эволюции философского понимания любви в древнегреческой и древнеримской традициях.

➤ В первую очередь, когда затрагивается тема античной философии любви, неминуемо возникает ассоциация с ее «словарем», который включает порядка 8 слов и условно делится на 2 группы:

1) слова с главным значением «любовь» (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, сторγή)

2) слова с контекстуальным значением «любовь» (ἀφροδίσια, ἐπιθυμία, ἦμερος, πόθος). Нужно отметить, что обычно в исследовательской литературе, под тем или иным концептом, а речь идет, в первую очередь, про ἀγάπη, ἔρως, φιλία сразу же идет точное определение и эквивалент на том или ином языке.

Однако, если детально рассмотреть каждый из них, пользуясь текстами оригиналов, фундаментальных словарей древнегреческого языка (этимологических, античных и т.д.)¹, то мы увидим, что каждый концепт любви в древнегреческом (от эпосов Гомера до Плотина и Ямвлиха) и латинском (от архаического до позднего этапа развития латыни) языках пережил собственную эволюцию словоупотребления; при этом меняя в том или ином периоде определенные коннотации, смыслы и семантику. Поэтому, неверно говорить, что «ἀγάπη» – исключительно связано с жертвенностью, или то, что «ἔρως» – это только страсть, похоть или т.п.

➤ Приведем несколько примеров. Обычно, когда затрагивается концепт «φιλίω», то сразу это обозначается как дружба. Однако если мы заглянем в оригинальные тексты от древнегреческих эпосов и до трудов неоплатоников, то мы увидим следующую эволюцию коннотаций и смыслов «φιλίω» и «филического словаря»:

1) Гомер (чувственный, сексуальный аспект любви [Od. V :125–126]);

2) Доклассическая древнегреческая философия (первоначально у Эмпедокла [28 В XII DK], дружеские отношения у Демокрита [Stob, II, 33,9]);

3) Платон (любовная дружба [Lys.222b]);

4) Аристотель (многообразие проявлений дружбы, от глубоко личностной до государственной [«Никомахова этика»]);

5) Эллинизм (социальная общность у греческих стоиков [Stoic. 3.24, 27, 181], математическая категория у Ямвлиха [Iamb. In Nic. p. 34 P.]).

Следовательно, когда мы говорим о том или ином «слове любви» в древнегреческом или латинском словарях, то необходимо указывать в какой период, в какой форме культурного наследия (литература,

¹ H.G. Lidell, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Michigane University 1848; K.J. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954, p. 657; *Oxford Latin Dictionary*, ed. by P.G.W. Glare, Oxford 1982, p. 2126.

география, история, философия и т.д.). Такой подход сможет дать более объективную и целостную картину понимания многообразия определенного концепта любви.

Также следует отметить, что вокруг концепта «ἀγάλη» тоже сложилось немало научных «предрассудков» и «клише». Так, известный российский амуролог Р. Апресян отмечает, что «порой в научной литературе высказывалось авторитетными западными учеными, согласно которой слово «агаре» впервые встречается лишь в Новом Завете². Слово «ἀγάλη/агаре» иногда даже выводится из названия совместных трапез первых христиан, хотя для последних использовалось всего лишь это же слово, но во множественном числе (ἀγάλαι/агараί)»³. Однако слова в древнегреческом языке, которые однокоренные с «агаре» (это более 10), встречаются, хотя и не так широко, в античных текстах (около 50 раз)⁴. Поэтому, те, кто утверждают, что классические авторы не употребляют слово «агаре», имеют в виду лишь то, что в античных текстах (до неоплатоников, III в. до н.э.) встречаются родственные «агаре» слова, но не само это слово.

➤ Мифология любви в античности как первооснова философских размышлений о любви имеет свою специфику. Образ Афродиты, как и Эроса имеет сложную достаточно эволюцию от строгого, проанимистического [См.: Tacit. Hist. II 3; Paus. IX, 38 1] к воплощению привлекательности и «путто» соответственно. Образ античных богов, сферой власти которых была любовь, менялся в процессе развития античной культуры (литературы, философии, искусства); он приобретал новые, ярких и антропологических черт, старые же оставались в тени веков. Неоднозначное решение вопроса происхождения Эроса свидетельствует не только о различных мифологических традициях среди древнегреческих полисов [См.: Theog. 120 – 122; Paus. I 30, 1; Diog. Laet. IV, 27; A.Ag. 544–545], но и также то, что происходило в определенной степени рефлексия относительно феномена любви, его сущности и смысла в мире и жизни античного гражданина.

➤ Опираясь на зарубежные антиковедческие исследования⁵, необходимо отметить, что исследования философской экспликации

² E.W. Bullinger, *A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament: Together With an Index of Greek Words, and Several Appendices* [1908], Grand Rapids (USA) 1999, p. 145, 469; G. MacGregor, *Dictionary of Religion and Philosophy*, New York 1989, p. 12.

³ Р.Г. Апресян, Слова любви: agape, eros, philia, *Философия и культура* 8 (56) (2012), с. 32.

⁴ H.G. Lidell, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Michigane University 1848, p.45.

⁵ M.L. Gill, P. Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, John Wiley & Sons 2009, p. 791; C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, Psychology Press 1997, p. 494; G. Reale, R. John, J.R. Catan, *A History of Ancient Philosophy I: From the Origins to Socrates*, SUNY Press 1990, p. 425.

любви уместно начинать с рассмотрения текстов древнегреческих эпосов. Наиболее часто упоминаемыми проявлениями любви в текстах эпосов Гомера и Гесиода есть любовь между богами и людьми, между мужчиной и женщиной и родительская любовь. Любовь богов к людям – носит коннотации покровительства, заботы, сохранение людей от чего-то плохого; причем стоит заметить, что как у Гомера, так и Гесиода (в отличии от последующих концепций, к примеру, у Аристотеля) – она имплицитно является взаимной. Межполовая любовь в эпосах описывается двояко: с одной стороны, она как супружеская – носит коннотации нежности, кротости, ответственности, а с другой стороны, она как сексуальная – имеет коннотации неуправляемости, стихийности и удовольствия.

➤ Любовь как основа мира, согласно фрагментов философов-досократиков, воплощенная в двух понятиях: Έρως и Φιλία. В размышлениях о мироздании, любовь занимает ключевое место в большинстве мыслителей доклассической философской мысли. Вместе с тем, нужно отметить, что экспликацию любви в фрагментах представителей доклассической древнегреческой традиции следует рассматривать не только в онтологическом контексте, но и в антропологическом.

➤ Однако следует сделать определенное замечание: Общеизвестно, что по давно сложившейся традиции (которая уходит своими корнями труда Э. Целлера)⁶ считается, что внимание философов доклассического периода древнегреческой мысли была направлена на изучение явлений природы, а размышления относительно антропологических, в том числе этико-правовых, социально-политических, психологических, гносеологических проблем начинаются с софистов или Сократа, отчасти есть и у Демокрита. Такой взгляд на теоретическую ориентацию ранних греческих мыслителей аргументируется в основном ссылками на их произведения, посвященные поискам «первоосновы» вещей и общего миропорядка стройного порядка (космоса). Отсюда же и название их как «натурфилософы», «физиологи». И, как известно, такое название присваивается обычно всем «созерцателям природы» от Фалеса до Демокрита (хотя последнего, как по сути многих идей, что развиваются им, так и хронологически, к досократикам достаточно условно можно отнести).

Укоренившийся взгляд оказывается не столь бесспорным, если взгляды досократиков на природу рассматривать в общественно-культурном контексте греческого общества периода архаики и ран-

⁶ См.: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 Tle. in 6 Bdn., Leipzig 1856–1868.

ней классики. Поиск субстанции, то есть той «первоосновы» всего сущего, которое вечно и «бессмертно» в изменении вещей и которое служит конечным фундаментом человеческой жизни и деятельности, досократики неизбежно связывали с определением места человека в мире, осознанием смысла человеческой жизни. Рассуждая «о природе», они использовали антропоморфные образы, социальные, этические представления. Эллинские «физики» мыслили «природу» в единстве с человеком, точнее, натурфилософские построения физиков содержали антропологические, особенно этико-правовые представления и взгляды.

В этом контексте еще более актуальным является исследование антропологического наследия (в т.ч. и касательно феномена любви) мыслителей доклассического периода древнегреческом философии потому, что «обращение к проблеме генезиса философии, по мнению Г. Драча, позволяет восстановить доверие к антропологическому ее прочтению и осмыслению. Для нас в этом случае «происхождение», «возникновение» и «генезис» выступают понятиями, которые, взаимодополняют друг друга, характеризуют становление и развитие философии от ее начальных этапов, включая и предпосылки, до конституирования как самостоятельного феномена античной культуры. И если современная эпоха, динамичная, «сжимает время», ставит вопрос о судьбе человеческой цивилизации и обостряет наш интерес к историческому прошлому, то раннегреческая философия «обнажает» созвучны нашему времени вопросы о взаимоотношениях природы и человека, о могуществе и направленности человеческого ума»⁷.

Поэтому логичным выступает мнение западного ученого Ж.-П. Вернана в работе «Происхождение древнегреческой мысли», что именно антропологические (человеческие) и социальные факторы обусловили возникновения философии как явления культуры⁸. Поэтому, как справедливо отмечает В. В. Соколов: «Предметом первых философских размышлений, конечно, становились не только явления природы, ото слышали индивида, но и мир самой личности и в его отношениях с другими людьми, и в его индивидуальном существовании. Отсюда понятно, что этико-социальная и этико-психологическая (этико-антропологическая – В. Т.) мысль неотделима от философии уже во время самого ее возникновения»⁹.

⁷ Г.В. Драч, *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*, Москва 2003, с. 43.

⁸ J.P. Vernan, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris: 10e édition: Presses Universitaires de France, coll. „Quadrige” 2007, p. 132.

⁹ В.В. Соколов, *Философия Древности и Средневековья, Антология мировой философии: в Т. 1, ч. 1.*, Москва 1969, с. 13.

Отсюда можно отметить, что мыслители ранней древнегреческой философии по-разному относились к любви как феномену человеческой жизни, но все они фактически единодушны в том, что она как ничто другое в мире имеет универсальное значение в судьбе каждого человека.

➤ Необходимо подчеркнуть, что не стоит ограничивать внимание исследователей и касательно экспликации любви в текстах сократических школ. Ведь именно у представителей данных философских школ можем усмотреть впервые в историко-философском дискурсе четкое различие двух видов любви – «небесной» и «земной», «возвышенной» и «продажной». На их взгляд, каждый человек имеет право сам выбирать, что для него любовь, а также какой смысл любви он ставит в своей жизни. Следует отметить, что именно с сократических школ начинается в философской мысли дискуссия о значении любви для философии и для философа. Касательно этого вопроса, ряд мыслителей сократических школ говорили как о позитивном, так и о негативной роли любви в судьбе того или иного мыслителя. Из немногочисленных фрагментов работ софистов, которые дошли до нас, можно сделать вывод о неоднозначном взгляде на любовь в данной традиции. Некоторые софисты ее восхваляли, другие осуждали и презрительно к ней относились. Нужно также сказать о вкладе софистов в развитие имплицитной философии любви – именно они первые посвятили свои размышления относительно эстетического вектора феномена любви.

➤ Что касается корпуса работ Платона, то тут главным образом нужно сделать следующее замечание. На наш взгляд, философию любви Платона не стоит ограничивать исключительно диалогами, конкретно посвященными теме любви и «окололюбных» феноменов («Пир», «Федр», «Лисид»). Платон, как мыслитель, как личность прошел большой путь в понимании данного феномена. Поэтому не стоит мыслить «клише» по отношению к восприятию любви Платоном. Ведь, например, в политических трактатах, в отличие от вышеуказанных диалогов, а именно «Пир», «Федр», «Лисид», Платон напрочь отрицает однополюсные отношения и редуцирование любви исключительно к наслаждению и удовольствию. На наш взгляд, данный момент нужно более детально рассмотреть.

Вообще стоит отметить, что Платон во взглядах на любовь в поздних диалогах занимает совсем другую точку зрения. Если откроем диалог «Законы», один из самых значимых, который был написан древнегреческим философом в конце жизни, то оказывается, что в нем он осуждает гомосексуализм. Описывая «культуры любви»

в различных в полисах Древней Греции, Платон пишет следующее в обозначенной работе: «гимнасии и сисситии во многом приносят пользу государствам еще и поныне; однако в смысле междоусобий они вредны. Это явствует из поступков милетской, беотийской и фурийской молодежи. К тому же, вероятно, эти учреждения извратили существующий не только у людей, но даже и у животных древний и сообразный с природой закон, касающийся любовных наслаждений. И в этом можно винить, прежде всего, ваши государства, а также и те из остальных государств, с где более всего привились гимнасии. Как бы ни смотреть на подобные вещи, шутливо ли или серьезно, приходится заметить, что наслаждение от соединения мужской природы с женской, влекущего за собой рождение, уделено нам от природы, соединение же мужчины с мужчиной и женщины с женщиной – противоестественно и возникло как дерзкая попытка людей, разнузданных в удовольствиях [Leg. 646b-d]».

Он говорит, что единственный тип семьи, который должен поддерживать государство – это биологическая единица, брак между «одним мужчиной и одной женщиной» [См.: Leg.836c]. Поэтому в третьей книге «Законы» он отмечает, что задача государства воспитывать граждан в том, что надо любить, а что ненавидеть [См.: Leg. 653c]. В данном контексте, древнегреческий мыслитель подчеркивает о социальной значимости человеческих чувств, об их влиянии на те или иные социальные процессы и события. Для того чтобы правильно наставлять надо сочетать разум и любовь [См.: Leg.688b]. Как видим, Платон, как и в молодости, так и на склоне лет придерживается мнения, что разум и любовь не противостоят друг другу, но их союз способен помогать людям по жизни.

По мнению западного амуролога И. Сингера, в диалоге «Государство» – взгляд Платона на пол и любовь превосходит по глубине все, что он говорит в «Пире», в «Федре» и даже в «Законах». В «Государстве» он утверждает, что мы все созданы для поиска блага. И когда мы влюблены, тело используется в этом поиске как инструмент инстинктивных репродуктивных сил. Фрейд назвал их либидальным стремлением к гетеросексуальной любви, к совокуплению¹⁰.

Согласно мнению Платона, это нормально и естественно, но все же не в этом смысл и цель человечества. Ведь, на его взгляд: «И вот, когда мы соберемся, большинство из нас с сокрушением вспоминает возделенные удовольствия юности – любовные утехы, попойки, пирушки и тому подобное – и брюзжат, словно теперь это для нас вели-

¹⁰ И. Сингер, В. Кулагина Ярцева, Н. Кротовская, Философия любви: промежуточный итог, Философская антропология 1 (2) (2015), с. 44.

кое лишение: вот тогда была жизнь, а это разве жизнь! А некоторые старики жалуются на родственников, помыкающих ими, и тянут все ту же песню, что старость причиняет им множество бед. А по мне, Сократ, они напрасно ее винят: если бы она была причиной, то и я испытывал бы то же самое, раз уж я состарился, да и все прочие, кто мне ровесник» [Res. 329a-b]. В соответствии с этим важно – преодолеть императив тела в поиске блага, и это единственный путь, которым люди могут наполнить свое духовное бытие и найти ценность и настоящую красоту в жизни.

Неминуемо возникает вопрос: «Как сделать этот переход от сексуальных импульсов юного существа в другие, более возвышенные интересы?» Платон отвечает, что надо заниматься достойными делами, а именно – искусство и понимание эстетически прекрасного, создание достойного общества, поиск научных истин и другие способы познания, что открывают другую реальность и которые не сводятся просто к совокуплению. Правильной реакцией на сексуальный инстинкт Платон считает разнообразие связей. Пусть совокуплений будет столько, сколько хочется, настолько рано, как вы того пожелаете, и с тем, кого вы выберете, неважно, кто это и пола. И вы обнаружите, что объекты вашей сексуальной активности все одинаковые. Полностью испытав секс, вы потом его перерастете – «предсказывает» Платон.

Например, кто-то очень любит определенную пищу, то пиццу, или мясо. Человек, как правило, излечивается от этого, если однажды настолько этого наестся, что аппетит пропал. После этого ему уже никогда не будет хотеть этого так, как раньше, потому что он сам себя накормил им до тошноты. То же Платон говорит и о совокуплении – насытиться им настолько, насколько позволяет общество, в раннем возрасте. Такое отношение очень напоминает то, что встретил антрополог Б. Малиновский на островах Тихого океана в начале XX века. По его наблюдениям, молодежь там могла делать все что угодно, и родителям было все равно. Это просто секс. Ему не придавали особого значения. Концепция Платона заключается в том, что необходимо очиститься от фанатичной страсти, которая спровоцирована гормональными инстинктами, которые присутствуют у человека в период созревания, чтобы подготовить ее к репродуктивным потребностям виду – стоит получить столько, сколько возможно, и потребность перестанет быть движущей силой, и уж точно не будет главной мотивацией в жизни¹¹.

¹¹ И. Сингер, В. Кулагина Ярцева, Н. Кротовская, *Философия любви: промежуточный итог, Философская антропология* 1 (2) (2015), с. 44.

➤ На наш взгляд, есть необоснованным подход, согласно которому, рассматривая феномены любви, влюбленности и дружбы в творчестве Аристотеля, делается акцент преимущественно на этическом корпусе его работ. Несомненно, в данных трудах вышеуказанная проблематика наиболее широко проанализирована, однако для полноты и комплексного понимания специфики и особенностей взгляда Стагирита на такие феномены человеческой жизни как любовь или дружба необходимо, на наш взгляд, и анализ его логических трудов, эстетических, политических и т.д. Рассмотрим это более детально.

В корпусе «ранних» работ¹² Стагирит продолжает линию древнегреческих мыслителей, в осмыслении человеческой любви используют знания естественных наук (Парменид, Эмпедокл, Платон). Античный философ подчеркивает в рефлексиях, которые можем увидеть в данной части его корпуса произведений мысли о любви, которая дарит смелость и бесстрашие; негативизм и деструктив телесной любви. Одной из особенностей его теории любви есть секулярность, которая заключается в том, что основа любви в энтелехии, а не в каком-то трансцендентном начале.

В логическом корпусе Стагирит на основе логических построений приходит к ряду умозаключений, а именно: любовь является производной от дружбы, поэтому первая является «уже», чем последняя. В данной части философских творений античный мыслитель отмечает, что нельзя отождествлять любовное желание и половой акт с самой любовью, а также то, что мы любим людей не столько их самих, сколько то, что нам в них нравится.

В свою очередь, в трактате «Риторика» Аристотель отмечает, что дружба наполнена как положительными, так и отрицательными моментами. Позитивом является то, что в основе ее лежит желание блага другому, однако в ней неизбежно могут возникать моменты страдания, боли и испытаний (печаль, грусть, скука в т.ч.). Античный философ замечает об амбивалентности дискурса любящих, ведь именно из-за разлуки, если это настоящие чувства, любовь еще более становится длительной и прочной. Не обходит он также факт тотальности и комичности в природе любви.

В работе «Политика», Стагирит неоднозначно относится к значимости данного феномена человеческого бытия для общества и государства. В определенной степени он продолжает своих предшественников Сократа и Платона, и подчеркивает, что в основе государства

¹² Под «ранними» работами Аристотеля в философском антиковедении имеется в виду отдельное издание (вне 12 томника под редакцией Э. Беккерей) трудов Стагирита.

любовь и дружеские отношения, но вместе с тем оппонирует им, поскольку отмечает негативные последствия для общества и государственного строя различные проявления любовных девиаций. Также в данном трактате Аристотель отмечает о фундаментальном значении друзей независимо от социального положения, а также о важности первого опыта дружеского общения для дальнейшего развития того или иного дискурса дружбы.

➤ После работ Платона и Аристотеля, в эпоху эллинизма философами не прекращалось осмысление любви. И стоит отметить о довольно небольшом круге фундаментальных исследований касательно понимания любви в той или иной эллинистической школе.

Так, например, греческие стоики, в отличие от эпикурейцев и скептиков, рассматривали данный феномен более в положительном смысле, чем в негативном. Они видели в человеческой любви дар природы, а потому врожденным чувством, что обусловило понимание ее, как неподвластной людям. Некоторые мыслители Греческой Стои акцентировали на связи любви со страстью, тем самым акцентируя на неразумном ее начале, другие же превозносили данный феномен, и не видели ничего крамольного и достойного осуждения в ее адрес.

В свою очередь римские стоики осмысливали и понимали данный феномен также амбивалентно. В дискурсе межполовой любви, по их мнению, можно разглядеть и проявления безобразного, и сама любовь может влиять негативно на человеческую судьбу. Вместе с тем, для римских стоиков, любовь как человеческое чувство является и положительным, поскольку любя того или иного человека: любимую жену, родителей, друзей, людей, личность способна понять, почувствовать и понять истинную и глубинный смысл своей жизни, всей ее деятельности и делам. В данном контексте, именно рефлексии римских стоиков на разные проявления межчеловеческой любви (не только к мужу/жене, но и к детям, братьям, сестрам и т.д.) являются неординарным явлением как в истории античности в частности, так и вообще имплицитной философии любви в целом.

Во взглядах на те или иные аспекты любви скептики и эпикурейцы не всегда соглашались с классической античной философской традиции, в определенной степени они даже ей противостоят. Рассматривая онтологию любви, скептики и эпикурейцы, хотя порой и презрительно относились к данному феномену, однако не отрицали ее могущество и влияние на мир, на человеческую жизнь. В основном представители обеих школ рассматривали те или иные формы любви в человеческой жизни таким образом: если любовь людей

к наслаждениям, богатству, деньгам мыслители осуждали, то любовь к философии, знаниям восхваляли и поощряли.

➤ Сентенции философов-неоплатоников о любви можно условно разделить на три аспекта: онтологический, эпистемологический и этико-телеологический. В лоне неоплатонической школы, в отличие от других эллинистических школ, наблюдаются острые дискуссии относительно происхождения и определения любви. Следуя мысли главного своего учителя, Платона, они говорят о единстве любви с умом и прекрасным, зато вопреки ему, присутствуют идеи относительно множества Эротов, а также то, что происхождение его непосредственно от Бога как Абсолюта. Достаточно интересной как для античной философии является мысль неоплатоников о сотериологическом содержании идеи любви. Согласно взглядов большинства представителей данного древнегреческого философского направления, именно любовь как ничто другое способно спасти человека после смерти.

Таким образом, проанализировав определенные «клише» в контексте античной философии любви, можно сделать следующие ключевые выводы:

1) Когда мы говорим о том или ином «слове любви» в древнегреческом или латинском словарях, то необходимо указывать в какой период, в какой форме культурного наследия (литература, география, история, философия и т.д) оно используется. Такой подход, на наш взгляд, сможет дать более объективную и целостную картину понимания многообразия определенного концепта любви.

2) При изучении философского понимания любви, влюбленности, дружбы не стоит ограничиваться классическими работами Платона («Пир», «Федр», «Лисид») и Аристотеля (этический корпус сочинений Стагирита) в контексте данной проблематики. Такая методологическая позиция позволит понимать эволюцию взглядов обоих титанов древнегреческой философии, а также избежать всяческих «предрассудков», которые то и дело можно встретить на страницах некоторых научных исследований.

3) Среди философского наследия античной цивилизации касательно феномена любви недостаточно изучены фрагменты ранних греческих философов (а именно антропологический аспект любви), софистов и сократических школ, а также трактаты представителей школ, которые существовали в эллинистический период.

FILOZOFICZNE ROZUMIENIE „MIŁOŚCI” W EPOCE STAROŻYTNEJ: PRÓBA ANALIZY

(STRESZCZENIE)

Autor udowadnia, że dla uchwycenia rozumienia „miłości” w epoce starożytnej niezbędne jest uwzględnienie tego, w jakim okresie i w jakim kontekście (literackim, geograficznym, historycznym, filozoficznym) pojęcie to zostało użyte. Można powiedzieć, że w starożytności rozumienie „miłości” było różnorodne. Najważniejsze świadectwa rozumienia „miłości” w starożytności odnajdujemy w klasycznych pracach Platona (*Uczta, Fajdros, Lysis*) i Arystotelesa (utwory o problematyce etycznej). W artykule przedstawiona jest ewolucja poglądów obydwu autorów na temat „miłości”. Autor zwraca także uwagę, że stosunkowo mało znane są poglądy na „miłość” wczesnych filozofów greckich, sofistów, szkół sokratejskich oraz szkół z okresu hellenistycznego.

IMPLICIT PHILOSOPHY OF LOVE IN THE ANTIQUITY: AN ATTEMPT TO RETHINK

(SUMMARY)

It proved the position according to which, in the study of a particular “words of love” in Ancient Greek or Latin Dictionaries, it must indicate in what period, what form of cultural heritage (literature, geography, history, philosophy, etc.) his used. This approach, in opinion of author, be able to give a more objective and complete picture of a particular understanding of the diversity of one or the other “word of love”. It was revealed that in the study of the philosophical understanding of love, amorosness, friendship is must not limited to the classical works of Plato (*Symposium, Phaedrus, Lysis*) and Aristotle (ethical works of Stagirite) in the context of these phenomenon. This methodological position will allow for the understanding of the evolution of the views of both the Titans of Greek philosophy, as well as avoiding any “prejudices” that the matter can be found in the pages of some of the scientific research. It is noted that among the philosophical heritage of ancient civilization on the phenomenon of love is not enough studied of fragments of the early Greek philosophers (notably anthropological aspect of love), the Sophists and the Socratic schools, as well as treatises of representatives schools of the Hellenistic period.

Sergii Rusakov

Wydział Filozoficznej Oświaty i Nauki

Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michaiła P. Dragomanowa w Kijowie

The Ukrainian Dimension of Mass Culture: Philosophy and Culture Studies Analysis

Słowa kluczowe: kultura masowa, rozrywka, społeczeństwo informacyjne, telewizja, seriale.

Keywords: mass culture, leisure, information society, television, series.

The actuality of the research of the Ukrainian segment of mass culture is determined by the contemporary social and cultural situation in Ukraine and its reflection in the context of post-Maydan discourse. The study of the mass culture potential and its effective local and world standards promotes understanding of Ukrainian culture (heroism, identity), which is going through transformational change. Mass culture works are characterized with certain discourses, which form the world picture – meanings, values and objectives. Mass culture is sequential and it permeates whole society, therefore it reflects the image of the time and era, constructs country's cultural space and its development vector.

The spreading of mass culture, according to some authors, undermines the spirituality foundations by replacing the canons of national culture with the products of mass culture¹. In such studies the critique of mass culture is usually associated with the position of its devastating impact on the domestic culture. Some authors are concerned because of the cultural assimilation of mass culture². According to this approach, it is understood as a model of American cultural industry that broadcasts its

Adres/Adresse: dr Sergii Rusakov, Wydział Filozoficznej Oświaty i Nauki, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. M.P. Dragomanowa w Kijowie, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijów, Ukraina, globus41@ukr.net.

¹ О.А. Асеева, *Культурологический анализ дискурса современной украинской массовой культуры*, Человек в мире культуры 3 (2012), С. 37–44.

² О. Bazaluk, T. Blazhevych, *The Philosophy of War and Peace*, Philosophy and Cosmology 17 (2016), p. 12–25.

original images to the world through cinema, serial culture, design, music, fashion and so on. In such a way it grasps the space of Ukrainian culture. Denysyuk Zh. emphasizes the cultural expansion of mass samples used by the Western culture. „Popular culture, as an instrument of global influence, is able to some what neutralize traditional national cultures, makes them whole sale in some way»³.

The same position holds a Ukrainian philosopher Lozko H., who considers mass culture as «a serious danger to the national original Ukrainian cultural tradition, which threatens the loss of spirituality, prevents the preservation of cultural identity, forms the national nihilism, creates the conditions under which the refusal of propernationality is possible... the devaluation of proper national values»⁴. It also sharpens the problem of cultural hybridity at the most of social spheres in Ukraine⁵.

Aseeva O. also emphasizes the displacement of folklore and traditional folk arts. But at the same time there exists an idea that mass culture can be an effective tool in the revival of Ukrainian national values and ideals⁶.

Today mass culture in Ukraine is presented by a wide palette of genres – television, movies, series, popular literature, fashion, design and advertising. All these genres are represented by foreign and as well as domestic samples. However, on our opinion, there is a lack of research, which consider only Ukrainian segment of popular culture and its genres. Even the early mentioned article by Aseeva O., despite the declared attempt to investigate the discourse of contemporary Ukrainian mass culture, mainly world (e.g., advertising of chocolate bar «Snickers») or Russian samples (series *Univer*, *Zaitsev+1*, show *Vikna*, *Dom-2*) are analyzed. By focusing attention on the works of Ukrainian mass culture, we might overcome the inferiority feeling in the context of the dialogue of cultures and the anguish of traditional culture disappearance. Incidentally, the latter one, the so-called «Parents culture», has a rupture with the dominant modern culture. Applying world philosophy and culture studies legacy we would be able to see modern culture in a new dimension. For our study the institutional aspect of popular culture is not so

³ Ж.З. Денисюк, Масова культура і проблеми національно-культурної ідентичності в умовах глобалізації, *Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Щоквартальний науковий журнал* 2 (2009), С. 43–48.

⁴ Г. Лозко, *Національні цінності на тлі глобального хаосу* [Електронний ресурс], <http://slovoprosivity.org/2010/05/27/національні-цінності-на-тлі-глобальн> (19.09.2017).

⁵ O. Gomilko, D. Svyrydenko, S. Terepyshchyi, *Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?*, *Philosophy and Cosmology* 17 (2016), p. 180–182.

⁶ О.А. Асеєва, *Деструктивний вплив масової культури в культуротворчому опануванні сучасних цінностей української культури*, *Інтелект. Особистість. Цивілізація: темат. зб. наук. пр. із соц.-ф. пробл.* 9 (2011), С. 22–27.

important as its essential and existential aspects. It is important to understand *what* motivates people to turn to its works and *how* Ukrainian segment satisfies this need.

Thus, despite the thoroughness of the mentioned works we have to state the insufficient consideration of the impact of popular culture on the social and cultural development of society and on the formation of social values. The necessity of studying the role of a new phenomenon to determine the content and priorities of those values is not considered. All the above makes it essential to consider the prerequisites of mass culture formation in Ukraine.

Besides the position, according to which mass culture is a model of American industry and the result of capitalism, it is believed that the new culture level is associated with the specific technology of mass control in the Soviet Union. Ukrainian social and cultural space was also its part. Therefore, we believe that the origins of the Ukrainian segment of mass culture go back to this exact period. The approaches of social philosophy look fruitful at this context⁷.

In the Soviet Union period the state engaged inculture development. For example, in the 1970's in terms of public funding the culture sector ranked the second place, yielding only to economy sector. It is explained with propaganda and ideological needs, that led to the development of mass culture in the Soviet Union. Mass culture offered samples, which everybody had to follow, it implemented standards, patterns of behavior, worldview guidelines in to mass consciousness, easing the process of Soviet socialization. In general, such mass culture model in its functional essence was similar to the American one, but it was not subjected to criticism. Naumkina O. emphasizes that Soviet mass culture was marked by such features as the prevalence of idea over artistry, the desire to manipulate mass consciousness through the introduction of ideological myths, clichés and stereotypes. Soviet mass culture was instilled with the idea of state expediency and was noted by the presence of a super-individual goal in the hero's life. It often reduced the intrinsic value of an individual and put his evaluation in direct dependence on the compliance between his individual concept of existence and the social concept of the existence of the state⁸. The Ukrainians are comprehended as victims of post-soviet (post-colonial) cultural contradictions according to Svyrydenko D.⁹

⁷ S. Terepiszczy, *Futurology as a subject of social philosophy*, Studia Warمیńskie 52 (2015), p. 63–64.

⁸ O.C. Наумкіна, *Масова культура в Україні*, Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв 3 (2012), С. 123–127.

⁹ D. Svyrydenko, *Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education*, Future Human Image 7 (2017), p. 129.

After the collapse of the Soviet Union when Ukraine gained independence a gap was formed in the cultural sphere. It was brought to life, firstly, by the disappearance of the state ideological influence on culture and with the help of culture; secondly, by the free access to foreign pieces of culture; thirdly, by the difficult economic situation, moral and mental fatigue from changes to which people were not quite ready. These circumstances influenced the interest in culture. For example, theatre visits decreased in 49.5% from 1991 to 2001. This data can be regarded from the position of economists (low wages and therefore fewer opportunities for leisure activities) as well as from the position of cultural studies scholar: the Ukrainians have received new leisure opportunities. In our case television and eventually Internet became the alternatives to traditional culture institutions. Considering the decline of life quality and simultaneous increasing of its rhythm, an average Ukrainian began to seek more simple ways of spending free time, which are listed above. During the last 25 years, the television viewing increased in 18 times (instead of 60 hours of broadcasting per day – 1082 hours). As a result, watching television became the dominant entertainment form, and its screen was flooded with low-quality products, mostly foreign.

In the early 1990's Ukrainian culture experienced a turning-point accompanied by the spread of the underlying processes of «massivization» (a different understanding of the meaning of life, different assessment criteria etc.), resulting in wide spreading of mass culture. One of its genres, which gained popularity very quickly in our country was the TV series, which contributed to the feeling of participation in beautiful rich life, unlike the life routine of the young country. If today the logic of the plot is clear enough to majority of viewers, in that period the viewer was characterized by greater inexperience in perception. Therefore, watching such series as *The Rich Also Cry*, *Wild Rose*, *Simply Maria*, *Santa Barbara*, the audience perceived the events as real and worried for the characters' fate. These series have launched number of changes in the TV genre and formed the *soap opera* canon, attracting a large number Ukrainian viewers. In addition, the series had not only a therapeutic function, but also an integrational one, because they became a universal topic for conversations.

In our country one of the first quality foreign series was *Twin Peaks*. Its director David Lynch has changed the idea of the series, proving that they can be interesting for the audience and thus be rated, while devoid of naivety and primitiveness. This series has become a cult and it is referred to the origins of the modern series boom associated with quality form and deep meaning. According to Myednikova H. such culture has

formed not just an intellectual, but more «psychologically» advanced audience¹⁰.

Film critic Kudryavtsev S. writes about the peculiarities of viewing series *Twin Peaks* by post-Soviet television viewer: «The national system of broadcasting television series to a large extent disappoints the audience: some have not become keen on because of the late time, while in a week others have forgotten the smallest detective nuances extremely important for this kind of product. If you miss something, it is almost forever and unique, not like in *Santa Barbara* and even more so – in the Latin American soap operas, where everything is long *chewed*»¹¹.

According to film critics TV series did not have such publicity in the post-Soviet area as they had in the world, because of the number of popular culture works in the first years after the Iron Curtain. As a consequence there appeared inability and inexperience in the perception of works aimed at provoking the audience to a meaningful TV watching. «The screen helps not just to watch, but also to analyze the behavior of others and ourselves in similar situations»¹². In the middle of the 1990's, when David Lynch's series was being broadcasted, Ukrainian audience was attracted by its absurd, surreal character embodied in an unusual «picture». The experience of a new visual perception outweighed the content understanding. Thus, the «picture» eclipsed the inherent meanings in the series, which were enacted in quotations, presence of allusions and reflexivity over the Reagan period. Let us suppose that during this period they could not be understood by most viewers because of a lack of awareness of the first steps in getting acquainted with the details of international politics and culture. Here again this popular culture product had predominantly the rapetic function for Ukrainian audience, giving an opportunity to escape to the fictional town of *Twin Peaks* from real widespread 1990's problems. «I think that only the supporters of detective mysteries and «oddties of love» watched the series to the end... The majority probably descended from a distance, «flew» past *Twin Peaks*, tired and bored with distant and unknown excesses of dangerous adventure lifestyle. We'd prefer just to cry, sympathize enough, and after all to forgive «the lost sheep»¹³. The work of David Lynch becomes the starting

¹⁰ Г.С. Меднікова, «Серіальний бум» у контексті ціннісних змін сучасної молоді, Культурологічний альманах: Ціннісні зміни молоді і сучасні форми культуротворчості 1 (2015), Вінниця: ТОВ Нілан-ЛІТД, С. 6–13.

¹¹ С. Кудрявцев, *Мистико-екзистенціальна детективна драма [Електронний ресурс]*, <https://www.kinopoisk.ru/review/946506> (19.09.2017).

¹² Г.С. Меднікова, «Серіальний бум» у контексті..., С. 6–13.

¹³ С. Кудрявцев, *Мистико-екзистенціальна детективна драма [Електронний ресурс]*, <https://www.kinopoisk.ru/review/946506> (18.09.2017).

point of the evolution of series perception by Ukrainian viewers. In the second half of the 1990's we can observe the growth of a high level of expectations from the series: «...even a naive average TV viewer «nicely» requires – no matter proper or foreign – but with a quality mark»¹⁴.

Speaking about exclusively Ukrainian segment of mass culture, due to the financial difficulties during this period only few works were created. We have to mark a tendency towards the understanding of historical heritage in popular culture works. The most significant is *Roksolana*, casted by the best Ukrainian actors. This series provoked a culture studies discussion on the interaction of national and mass culture. For example, Sherman A., based on the words of the series director, reproves the artistic inferiority of the work and the call to «patriotic favoring of domestic film production». The author emphasizes that «according to the genre rules the series must meet if not high artistic criteria at least some technological standards. Unfortunately, on the example of *Roksolana* we have seen once again that the imported goods differ from the national products by the professionalism level. And we do not begin but end with patriotism»¹⁵. However, this debate has not affected the high rating of television series and the audience attention to the luxurious, by the standards of time, costumes. The modern echo of these ideas is evident in the popularity of Turkish series *Roksolana. Magnificent century*. Contemporary series, according to Myednikova H., help to understand the cultural base of an object, sign, symbol, word¹⁶. The series focus on the creation of a beautiful picture on the screen (it is the peculiarity of contemporary mass culture works). But unlike in the Ukrainian version in Turkish series every detail is important. For example, the symbols of the actors' clothes can tell not less information than the characters' dialogues. In the historical times of the series events, the color of clothes, the combination of patterns and lines ornament were given great importance, because all these details inform us about religion, social and marital status.

Besides technological standard, the experts also distinguish several definitions of «quality». Among them, high-quality televisionis national television, which programs talk about the country, its past and future¹⁷.

¹⁴ Г. Шерман, *Творця «Роксолани» зрозуміти можна. Але чи потрібно?* [Електронний ресурс], <http://day.kyiv.ua/uk/article/media/tvorcy-roksolani-zrozumiti-mozhna-ale-chi-potribno> (19.09.2017).

¹⁵ Г. Шерман, *Творця «Роксолани» зрозуміти можна. Але чи потрібно?* [Електронний ресурс], <http://day.kyiv.ua/uk/article/media/tvorcy-roksolani-zrozumiti-mozhna-ale-chi-potribno> (19.09.2017).

¹⁶ Г.С. Меднікова, *«Серіальний бум» у контексті...*, С. 6–13.

¹⁷ И. Кушнарева, *Как нас приручили к сериалам*, Логос 3 (2013), С. 13.

Drawing attention to the state of Ukrainian mass culture, we can see a certain “series boom”. Though, it concerns quantitative, not qualitative, indicators in the Ukrainian TV area. The growth of our own TV production is connected with the ban of the Russian one, which was previously predominant. Therefore, the Ukrainian TV channels had to reorient themselves and create their own content. Over the past year and a half, almost every leading channel started to create series on various topics— the conflict in the Southeastern Ukraine (*Do Not Disclaim*), the weekdays of the police (*Volodymyrska str. 15*). For example, the last mentioned series was filmed based on true stories that took place in the capital. For the first time in a while, the audience had an opportunity to observe the work of the Ukrainian “TV policemen”. “The peculiarity of the series is that its main character is Kyiv. The creative team is tasked to show the city from its unusual side – not the front, but the everyday”¹⁸.

In terms of post-Maidan discourse, the analysis of certain works is productive enough to show that the Ukrainian audience is ready for watching “about it self” and “for it self” movies. This thesis is confirmed by the high ratings of the Ukrainian TV series called *People’s Servant* and *The Last Moskal*. A. Kokotyukha explains the success of the former series by the creation of the “folk tale”, repetition of which is impossible in the reality. *People’s Servant* is full of subtle irony; it has allusions to the Euromaidan and the facts of the politicians’ lives. In our opinion, the fact of creating a quality (concerning technological and scenario requirements) series by the Ukrainian TV channels is important; it helps reconsidering our own political realities. Only a few years ago, before the political events of the 2013–2014, it seemed impossible and unclaimed.

As for the second mentioned above series, every third Ukrainian watched its premiere in 2014, and this gives the reason to relate it to the work of mass culture, and not only due to the genre, but also to the popularity. Despite the fact, that the society extensively discusses the exaggerated comic representation of the Ukrainians, we believe that the series creators have chosen cultural stereotypes and complexes to be the subject of satire. I. Dolzhenkova’s thought is efficient in this context: *The Last Moskal* is not a paraphrase to Parajanov and therefore it should be judged according to the laws of the television product for the mass audience¹⁹.

¹⁸ Героями серіалу «Володимирська, 15» стануть співробітники одного з київських райвідділів міліції [Електронний ресурс], <http://film.ua/uk/production/press/1321> (19.09.2017).

¹⁹ І. Долженкова, «Останній москаль». За законами жанру [Електронний ресурс], <https://tsn.ua/blogi/themes/cinema/ostanniy-moskal-za-zakonami-zhanru-422962.html?action=sort&sort=first&slice=0&limit=20> (19.09.2017).

Opinion journalism believes the series to be a unique TV product for Ukraine for lack of archaic in it. *The Last Moskal*, despite the fears that it will be like another boring repeated talk about *Zhabokricha's Fun* or *Moskal-Charivnyk* (Muscovite the *Wizard*) is concordant to the modern realities." We can find the reconsideration of the latest social events in the series, because the heroes of the series are going to the public meeting at the village square, they are fighting with Ebola virus, and even "coming out".

The mass culture has transformed the humanitarian sphere, for example, the use of political technologies in mass culture has become a powerful tool for the public opinion change²⁰. For example, the animated series *Fairytales Rus* metaphorizes modern Ukrainian political reality; according to media experts, for a long time the accents, which made certain characters look good, were unobtrusively placed. In the animated series, the high-ranking persons are ridiculed, but the emphasis is made on their most innocent mistakes. "This satire is extremely poor as for the current political allusions—the characters are empty, flat and stereotyped, and the plot lines are primitive"²¹. In the socio-political conditions of the 2012, when the animated series was premiered, the humor seemed to be sharp, but in general, according to media experts, it was the manipulation of public opinion and society disorientation, because we could see the substitution of caricature and friendly jest. But to be fair, we should notice the thematic evolution of the animated series, and that the political satire gained its initial value.

According to H. Pocheptsov's criteria of tactical and strategic objectives that can be put by the mass culture, this animated series performs the first one of them. In culture, especially mass culture, there are topics that lose their relevance quickly, because they no longer respond to the audience's request. They make sense during a short period of time and meet short-term interests of people, they respond and reflect any new event. Therefore, the works of mass culture quickly lose their relevance, start to be outdated and out of fashion. The *Fairytales Rus* series is situational, while it reacts to important events (weekly during the broadcast), it quickly loses its culturological value and it is unlikely to become a source for cultural archiving. For comparison, we can give the example of the US cartoon *South Park*, which also works with political themes. However, unlike the Ukrainian political cartoon that works on the level

²⁰ A. Nazaretyan, *Mental Dimension in Social Causalities: Past and Future*, *Philosophy and Cosmology* 18 (2017), p. 203–206.

²¹ О. Довженко, *Казкова дурня за межею фолу* [Електронний ресурс], http://ru.telekritika.ua/otar_col/2012-11-20/76876 (19.09.2017).

of exploitation of well-known political characters, the American one has a strong strategy that is embodied in the conceptualization of the problem and marking the latest trends.

In addition, *Fairytale Rus*, reacting to significant weekly events, uses the setting of famous foreign works of mass culture (eg., *The Matrix*, *Men in Black*), but does not create its own heroics. The co-producer of the *Winter on Fire* documentary newsreel, nominated for the Oscar award, Lina Klebanova says that Ukraine now forms a new television image despite the oppression and lack of material for broadcast on television. L. Klebanova notes the importance of forming our own images, identity, as well as understanding and a sense of heroism. "Today, Ukraine has a great inner heroism that should be represented in a new way. In any case, it is not what is called "sharovarschyna", it can be a new urban Ukrainian-speaking culture"²².

In our opinion, the low level of Ukrainian mass culture in cultural space is a transitional stage. It is impossible to use immediate request structures all the time. Moreover, it is impossible to rely only on the foreign achievements of mass culture, although we have to admit their high level. We have to state the need to create our own high-quality mass culture, in which our own meanings and values will be implemented, that will assist putting the necessary goal for the critical study of the reality. Today, in the world practice, there requested the mass culture works are the ones that focus on professional practical advises how to settle, for example, social issues. Using specific methods, mass culture is able to perform socially useful functions. By expanding its influence and gaining wide acceptance, it can answer the existential questions; maintaining the autonomy from the government, it is able to construct the uniqueness and authenticity of a common cultural space.

Mass culture should have a meaningful dimension, because it is associated with the existential issues, such as freedom of choice. The mass level of culture is always a question of pro-activity, and its power is in ability to respond to social challenges. Accordingly, an investment in the creation of mass culture is the creation of the semantic space. Culture, as well as mass culture, allows you to experience a variety of life situations, it can act as an adviser, and help clarifying some key existential questions. Mass culture transforms are active behavior pattern into aproactive one.

The importance of our own mass product is remarked by Oleksa Nehrebetskyi, a translator who has stood at the origin of the Ukrainian-

²² Лина Клебанова о перспективах украинского кино [Електронний ресурс], <http://idealist.media/index.php/lina-klebanova-o-perspektivah-ukrainskogo-kino> (19.09.2017).

-speaking mass product. He stresses the poor quality of Russian TV series, but despite this, they are able to occupy an important niche and perform a therapeutic function after a difficult working day. But due to the relation to our own TV products, the Russian TV-series dominated and, eventually, began to impose another identity and heroism. “Everything starts with small – with the series”, – says Oleksa Nahrebetskyi, who links the absence of our own TV-products and the Russian-Ukrainian conflict²³.

Over the past few years we have a positive dynamics in the Ukrainian TV sphere, namely the reduction of Russian films releases and a corresponding increase of Ukrainian ones (in 2015 –29, in 2014 – 15, in 2013 – 14).

The understanding of mass culture functioning mechanisms is a basic competence for professional participation in the cultural industry. Otherwise the 21st century will pass by, leaving our achievements aside. The Ukrainian creativity deserves to be powerfully integrated into the global stream, considering the defining of our own stream. Mass culture is a production of meanings, values, patterns – all that now can be called the cultural authenticity.

Thus, mass culture shapes the public opinion, it distributes cultural standards that can disorient the society. Mass culture today is not only a cultural level, but also a tool for “cultural survival”, which helps to form a new Ukrainian culture.

The development of modern genres of mass culture, such as musical and comics is important. These genres are clear to the younger generation, so they have a great potential.

For example, famous Ukrainian musicians, actors and writers are now actively preparing for the presentation of a new project – the rock musical *Got to Be Free*. This is the first Ukrainian musical timed to the events of the Euromaidan in Kyiv. For Ukrainian mass culture, this event is significant because in Ukrainian theatrical space musicals are rare, and also it is important that this musical represent the reflections of artists concerned with the events, taking place three years ago. According to the musical director of *Got to Be Free* Serhiy Proskurnya, this is a perfect example of topical theme and genre combination. As for the genre features, the authors have been choosing for a long time between Maidan-story and rock opera, but eventually agreed on a rock musical. It will be a synthesis of music, orchestra, ballet and shots directly from the Maidan events.

²³ *Олекса Негребецький про переклади іношомовних фільмів українською* [Електронний ресурс], <http://idealist.media/index.php/oleksa-negrebetskiy-pro-perekladi-inshomovnih-filmiv-ukrayinskoyu> (19.09.2017).

The story tells how the protagonist falls in love with an activist and journalist Melanka at the Maidan. They both are fighting not only for the happiness of the people but for their own one. The main evil force of the musical will be “titushky” (generalized concept, which in Ukraine indicates athletic young men who act as provocateurs), which represent specific social issues and groups of the people. We should note that the musical is not a reconstruction of the events, which took place at the main square in Kyiv. According to the director’s plan, the musical is an artistic reflection of the problems that were actualized at the Maidan.

The authors suggest the actuality of the topic, song interpretation of the modern history, bright expressive means and strong emotions. The important element of the scene is its interactivity. The audience starts to construct barricades, and the ballet wanders in the midst of the public: there are shaved guys, girls wearing T-shirts with a red cross, typical for the time of the Maidan youth, people in camouflage.

We have to note that the interest to the Ukrainian mass culture from the side of the foreign TV channels is growing. Thus, our popular culture begins to widen. For example, a detective series *The Sniffer* (*Nyukhach*), which tells a story about the expert who reveals crimes thanks to unique smell, became popular far beyond Ukraine and Russia. Its adaptation rights were sold in 11 countries (France, Japan, Bulgaria, Estonia, etc.). Interestingly, this is the first case of adaptation of foreign TV drama series by Japanese channels. Previously this country adapted only entertainment shows and quizzes.

In general, the debut Ukrainian project which became popular abroad was the dance show called *Maidan’s*. Analogue TV shows were also in China, France, the USA, Russia, Norway and Azerbaijan. This was possible thanks to the universality of the dance, which is understandable in any language, that’s why this show was a new technological and organizational milestone for the Ukrainian mass TV sphere.

Also, we have to note the TV show called *Revizor*, which has become the most popular show in the Ukrainian television. The project quality was appreciated not only by the Ukrainians. The format of the TV show was bought by the Russian TV channel *Friday*, which previously had successfully adapted another Ukrainian program called *Oryol i Reshka* (*Heads and Tails*). The *Revizor* project will also be adapted in Azerbaijan. By purchasing “the *Revizor’s* Bible” (TV show script), the Azerbaijan production gained the access to all the drama moves and special features of the format that the Ukrainian TV channel had created for years of successful airs.

Another mass culture field is comics, which, for example, in France, is recognized as a competent genre of art, and in Japan and the US it is a huge industry, employing creative class. Ukraine is lagging behind the countries where stories about Superman, Batman, and Spiderman created new modern mythological heroes. Therefore, the scholar Heorhiy Pocheptsov rightly asks: where are the Ukrainian superheroes? «They are also desperately needed. The attempts to display them from the past political life were useless. The collective consciousness rejected this political flavor. Heroes should not come out of politics»²⁴.

However, we have to note positive developments in this area: the original cultural products were created recently. Let us recall the *Nebeskey* Ukrainian publishing project (*Heavenly Key*) specializing in comics. The publishers call its mission to be “the modernization of the national cultural and mythological heritage of short and full-length graphic prose”. The heroes of graphic novels and *Nebeskey* novels are the Sich knights, Cossacks-wizards, Carpathian magicians and other Ukrainian mythological and historical heroes. The first project is a blockbuster novel *Daohopak* (the first part of the trilogy) illustrated in comic book style. It was published in the fall of 2012 with the edition of 4.5 thousand copies and it immediately gained recognition among readers²⁵.

An interesting publication was also presented with in the framework of the 20th Publishers Forum, a comic book *The Drawn History of the Independence of Ukraine* by Kapranov brothers. It is necessary to mention a graphic novel *Hero of Bondage* by Ivan Franko, published in the fall of 2014 by Leopold Lviv publishing house. For the first time in Ukraine the Ukrainian literature is adapted as a graphic novel, where the script and images co-exist to reveal the plot.

Altogether, the recent studies of philosophers and culturologists show that comics contribute to the understanding of issues which disturb the person and the society. Therefore, we believe that an important factor in the modern Ukrainian culture forming is a creation of our own comics. We can say that today the cultural industry in Ukraine is changing, therefore the emergence of popular heroes in cartoon stories is not far off.

²⁴ Г.Г. Почепцов, Мерлін, *Супермен і Гаррі Поттер: конструювання нематеріального в масовій культурі*, Київ 2013, с. 288.

²⁵ *Небесний ключ* [Електронний ресурс], <http://www.barabooka.com.ua/nebesnij-klyuch-nebeskey> (19.09.2017).

UKRAIŃSKI WYMIAR KULTURY MASOWEJ: ANALIZA FILOZOFII I KULTURY

(STRESZCZENIE)

Głównym przedmiotem badań współczesnej humanistyki jest zjawisko kultury masowej, która wywiera obecnie przemożny wpływ na światopogląd współczesnych Ukraińców. W artykule poddano analizie powstanie i kształtowanie się ukraińskiego segmentu kultury masowej. Poddano także analizie porównawczej ukraińską kulturę masową w odniesieniu do przykładów kultury masowej na świecie.

THE UKRAINIAN DIMENSION OF MASS CULTURE: PHILOSOPHY AND CULTURE STUDIES ANALYSIS

(SUMMARY)

The up-to-date topic of the humanities is the mass culture phenomenon that influences the worldview of modern Ukrainians. The author of the article investigates the genesis of the Ukrainian segment of mass culture, considers its condition at the present stage using world and local examples.

Aleksandra Nalewaj
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

„Zanurzeni w Mojżesza” – „zanurzeni w Chrystusa”. Chrzest Polski w świetle doświadczenia paschalnego narodu wybranego w reinterpretacji Apostoła Pawła (por. 1 Kor 10, 1-13)

Słowa kluczowe: chrzest, pascha Izraela, wspólnota koryncka, Paweł Apostoł, Mieszko I.

Keywords: baptism, Passover in Israel, community of Corinth, Paul the Apostle, Mieszko I.

Jubileusz 1050-lecia Chrztu Polski, obchodzony w 2016 r., stał się inspiracją do powstania niniejszego studium. Decyzja Mieszka I o przyjęciu sakramentu zainaugurowała proces tworzenia się państwa polskiego i wyznaczyła kierunki jego rozwoju. Nie da się dziś rozstrzygnąć, czy decyzja księcia Polan o chrzcie była podyktowana wiarą, czy wynikała z politycznej kalkulacji. Jest natomiast faktem, że chrześcijaństwo kształtowało naszą narodową tożsamość.

Zawarte w tytule artykułu cytaty pochodzą z *Listów św. Pawła Apostoła*. Pierwsze sformułowanie: *zanurzeni w Mojżesza* (1 Kor 10, 2) przywołuje biblijną wędrówkę narodu wybranego. Stanowi zarazem kalkę drugiego sformułowania: *zanurzeni w Chrystusa* (Rz 6, 3), które odsyła wprost do Paschy Syna Bożego¹.

Nie wgłębiając się w żadne analizy trudno powiązać chrzest księcia Polan z wyjściem Izraela z Egiptu. Oba wydarzenia oddziela od siebie wiele stuleci i tysiące kilometrów. Bliższy ogląd pozwala jednak dostrzec

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

¹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB. NT), Częstochowa 2009, s. 311.

punkt styczny. Jest nim noc paschalna, która stanowi kontekst obydwu wydarzeń. W tę noc paschalną naród wybrany pod wodzą Mojżesza opuścił ziemię niewoli. Przyjmując chrzest – prawdopodobnie w noc paschalną – Mieszko I wkroczył w krąg cywilizacji chrześcijańskiej.

1. Wigilia Paschalna 966 roku i chrzest Mieszka I

Już w pierwotnym Kościele ugruntowała się tradycja i praktyka chrztu katechumenów w Wielką Sobotę. Najstarsze dokumenty podają rok 966 jako datę roczną chrztu władcy Polan i jego drużyny. W owym roku wigilia paschalna wypadła 14 kwietnia². Jeżeli zachowano liturgiczną tradycję Kościoła, to można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem dzień 14 kwietnia 966 r. za datę chrztu Polski³.

Źródła milczą odnośnie do miejsca ceremonii oraz osoby szafarza. Z kopii *Kroniki polskiej*, pochodzącej z XIII w., a zachowanej w manuskrypcie z XIV w., wynika, że Mieszko I przyjął chrzest w Poznaniu. Sędziwój z Czechla – teolog z XV w. – sugeruje, że ceremonia miała miejsce w Pradze. Do takiego wniosku uczony doszedł po lekturze *Żywota św. Stanisława*. Z dokumentu wynika, że księcia ochrzcił św. Wojciech. Jan Długosz za miejsce ceremonii uznaje Gniezno. Inną propozycją, podzielną przez wielu, jest Ostrów Lednicki.

Krzysztof Ożóg⁴ zaznacza, że już późnośredniowieczni autorzy nie upowszechniali opinii o biskupie z Pragi jako szafarzu sakramentu. Męczennika śmierć św. Wojciecha miała za to ogromne znaczenie w szerzeniu misji chrześcijańskiej w kraju Piastów. Wydaje się, że władcę ochrzcił któryś z czeskich duchownych. Przybyli oni do Polski w 965 r. wraz z księżniczką Dąbrówką, którą Mieszko pojął za żonę. Być może był pośród nich Jordan – mnich – wywodzący się prawdopodobnie z kręgu kultury romańskiej. Trudno nie docenić jego roli w dziele chrystianizacji kraju i organizacji Kościoła. Gdy w 968 r. w Poznaniu ustanowiono pierwsze w Polsce biskupstwo, Jordan został mianowany biskupem⁵.

Nie ma zgody wśród uczonych, komu podlegała misja Jordana. Ponieważ chrześcijaństwo przyszło do Polski z Czech, Kościołowi w tym kraju winna podlegać pod względem organizacyjnym młoda wspólnota

² K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015, s. 110.

³ M. Banaszek, *Historia Kościoła Katolickiego*, cz. II, Warszawa 1989, s. 85–86.

⁴ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, s. 102–103. Także: A. Wieniec (red.), *Dzieje Kościoła w Polsce*, Warszawa–Bielsko-Biała 2008, s. 10.

⁵ M. Trąba, L. Bielski, *Poczet królów i książąt polskich*, Warszawa–Bielsko-Biała 2008, s. 21–22.

wiary. A ponieważ sąsiedzi z południa nie mieli w tym czasie własnej diecezji, dlatego część badaczy jest zdania, że Jordan podlegał diecezji ratybońskiej. Inni uważają, że diecezja w Poznaniu, posiadając status diecezji misyjnej, podlegała wyłącznie Stolicy Apostolskiej bez pośrednictwa magdeburskiej metropolii⁶. Bulla papieża Jana XIII z 968 r. oraz późniejsze bulle nie wymieniają polskich biskupów – Jordana i Ungera – pośród tych, których władza podlegała niemieckiemu arcybiskupstwu⁷.

Decyzja Mieszka o przyjęciu chrztu świętego była przemyślana i w pełni świadoma. Kronikarze – Thietmar i Gall Anonim – całą zasługę nawrócenia pogańskiego księcia przypisują jego chrześcijańskiej żonie Dobrawie⁸. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że ostatecznie o przyjęciu nowej religii zdecydował splot wielu okoliczności. Otoczony chrześcijańskimi władcami poganin Mieszko mógł odczuwać pewien dyskomfort. Jako sprawny polityk i dyplomata zabiegał o relacje z cywilizowaną Europą. W celu pozyskania sojusznika w walce z nadłabskim Związkiem Wioletów zawarł w 965 r. korzystny układ z czeskim księciem Bolesławem I Srogim⁹. Małżeństwo władcy Polan z córką Bolesława przypieczętowało sojusz. Mieszko zdawał sobie sprawę, że przyjęcie chrztu miało fundamentalne znaczenie w relacjach z sąsiadami zza Odry. Wytrącało z rąk Niemców pretekst do najazdu na Polskę pod hasłem chrystianizacji. Wiedział również, że chociaż kontakty chrześcijańskich władców z ich pogańskimi odpowiednikami nie były zakazane, to nie można mówić o równorzędnym partnerstwie. Według świadectw, pochodzących z IX i X w., świadectw po oficjalnych pertraktacjach pogańscy książęta nie byli dopuszczani do wspólnoty stołu z chrześcijańskimi władcami¹⁰. Musieli pozostać za drzwiami, gdzie „jak psom” wnoszono im resztki jedzenia¹¹. W owym czasie cywilizowany świat pokrywał się z zasięgiem chrześcijaństwa. Dla pogan zabrakło w nim miejsca.

Przyjęcie nowej religii było korzystne z punktu widzenia sytuacji wewnętrznej kraju. Chrześcijaństwo ze swoją hierarchiczną strukturą odegrało istotną rolę w procesie integracji narodu i państwa. Na tereny Polski przybyli duchowni, którym oprócz pracy duszpasterskiej powierzono liczne obowiązki administracyjne. Księża stanowili w tym okresie jedyną

⁶ M.K. Barański, *Dynastia Piastów w Polsce*, Warszawa 2008, s. 46–47; także M. Trąba, L. Bielski, *Poczet królów i książąt polskich*, s. 21–22.

⁷ M. Banaszek, *Historia Kościoła Katolickiego*, s. 82.

⁸ M.K. Barański, *Dynastia Piastów w Polsce*, s. 46.

⁹ A. Wiencek (red.), *Dzieje Kościoła w Polsce*, s. 10–11.

¹⁰ Chodzi o utwory: *Legenda św. Ludmiły* i *Conversio Bogoariorum et Carantanorum*.

¹¹ Cytat za M.K. Barański, *Dynastia Piastów w Polsce*, s. 45.

grupę ludzi wykształconych. Ich pomoc w zarządzaniu młodym państwem była nieoceniona¹².

Chrzest księcia Polan i jego otoczenia stanowił pierwszy etap procesu chrystianizacji całego społeczeństwa. Pociągał za sobą religijne, polityczne, społeczne i kulturalne konsekwencje. Proces ten, korzystny w dalszej perspektywie, był operacją ryzykowną i trudną w realizacji. Nowa, nieznana religia miała zastąpić rodzime wierzenia pogańskie, głęboko zakorzenione w świadomości społecznej. Z powodu braku źródeł pisanych niewiele możemy powiedzieć o przedchrześcijańskim kulcie Polan. Wykopaliska archeologiczne prowadzone na Dolnym Śląsku, w dolinach Sobótki, rzucają snop światła na pogańskie rytuały. W panteonie bóstw pierwsze miejsce zajmował Swaróg – bóg ognia i błyskawicy. Obok niego cześć oddawano Swarozycowi, dawcy życia na ziemi. Wierzono, że za jego sprawą świeci słońce. Słowianie nie budowali świątyń swoim bóstwom. Kult sprawowali w lasach i świętych gajach¹³.

Mieszko zdawał sobie sprawę, że przyjęcie chrztu oznacza definitywne porzucenie dotychczasowych praktyk religijnych. Ten krok wiązał się z groźbą zemsty ze strony starych bogów oraz realną możliwością buntu poddanych¹⁴. Mimo to władca Polan podjął decyzję o przyjęciu sakramentu świętego. Na krótko przed śmiercią, na mocy dokumentu *Dagome iudex* przekazał swój kraj pod symboliczną opiekę św. Piotrowi, czyli Stolicy Apostolskiej¹⁵. Więź z Rzymem została tym samym wzmocniona. Chociaż trudno dociec rzeczywistych motywów owej decyzji księcia, jest faktem, że chroniła nasz kraj przed niemiecką zależnością¹⁶.

2. Pawłowa reinterpretacja nocy paschalnej i wędrówki Izraela przez pustynię w 1 Kor 10, 1-13

2.1. Pobyt Apostoła w Koryncie i motywy napisania 1 Kor

Dziewięć wieków przed chrztem Mieszka Paweł z Tarsu dotarł do Europy, głosząc jej mieszkańcom Dobrą Nowinę. Na trasie misyjnej wędrówki Apostoła stanął Korynt, miasto wielu kultur i wielu religii.

¹² M. Trąba, L. Bielski, *Poczet królów i książąt polskich*, s. 21; M.K. Barański, *Dynastia Piastów w Polsce*, s. 44.

¹³ M. Trąba, L. Bielski, *Poczet królów i książąt polskich*, s. 20.

¹⁴ M.K. Barański, *Dynastia Piastów w Polsce*, s. 45–46.

¹⁵ M. Trąba, L. Bielski, *Poczet królów i książąt polskich*, s. 22.

¹⁶ M. Banaszek, *Historia Kościoła Katolickiego*, s. 87–88. Zdaniem autora, najbardziej prawdopodobnym motywem przekazania Polski opiece papieża było pragnienie utworzenia własnej metropolii. Metropolia zapewniała niezależność Kościoła w kraju, a także była konieczna do starań o koronę królewską. Tego celu Mieszko nie zdołał zrealizować.

W I w. po Chr. Korynt był rzymską kolonią i centrum administracyjnym. Osiemnastomiesięczny pobyt Pawła w tym kosmopolitycznym i handlowym ośrodku zaowocował powstaniem gminy chrześcijańskiej (por. Dz 18, 1-18)¹⁷. Wkrótce po opuszczeniu miasta i udaniu się do Efezu, za pośrednictwem ludzi Chloe, do Apostoła dotarły niepokojące wieści. Wewnątrz wspólnoty nastąpiły pęknięcia, a niektórzy z jej członków powrócili do bałwochwalczych praktyk i rozpusty. W tych okolicznościach do młodego Kościoła Paweł kieruje *List*, znany jako *Pierwszy List do Koryntian*. W jednostce 10 1-13, przytacza przykład z dziejów Izraela, nawiązujący do sytuacji gminy korynckiej.

Naród wybrany zachował w żywej pamięci wydarzenia nocy paschalnej, gdy Bóg objawił swą wszechmoc. Za pośrednictwem Mojżesza wywiódł Izraela z Egiptu i suchą stopą przeprowadził przez morze. Na pustyni karmił lud i poił. Cudowne znaki Bożej obecności i opieki nie powstrzymały potomków Abrahama przed nieprawością i odstępstwem. A ponieważ doświadczenie uczy, że zło nieukarane rozzuchwala, kara była nieunikniona.

Paweł dostrzega paralele pomiędzy postawą wiernych z Koryntu a postawą biblijnego Izraela. Zakłada, że jego odbiorcy znają wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia¹⁸. Przestrzega ich przed zbytnią pewnością siebie. Koryntianie chlubiąc się wiedzą i doświadczeniem zapominając, że obie te rzeczywistości tracą wartość, jeśli są wykorzystane jako pretekst do czynienia zła (por. 1 Kor 10, 11-12)¹⁹.

2.2. Struktura literacka i teologia 1 Kor 10, 1-13

Jednostka 10, 1-13, której M. Rosik²⁰ nadaje tytuł *Idolatria w Izraelu*, stanowi część większej sekcji literackiej, obejmującej 8, 1-11, 1. Krytyk przyjmuje następujący podział tekstu:

1. Doświadczenie ojców (ww. 1-5)
 - a) Pięć doświadczeń na pustyni (ww. 1-4)
 - b) Konkluzja (w. 5)
2. Ostrzeżenie Koryntian (ww. 6-11)
 - a) Pięć negatywnych zachowań ojców (ww. 6-10)
 - b) Konkluzja (w. 11)

¹⁷ J.D.G. Dunn, *Ekspansja chrześcijaństwa od Jerozolimy do Rzymu (lata 30–70)*, w: H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, Warszawa 2013, s. 193.

¹⁸ J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmeyer, R.E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004, s. 1136.

¹⁹ G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List do Koryntian)* w: J. Frankowski, S. Mędała (red.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, seria: Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 9, Warszawa 1997, s. 197.

²⁰ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 310–326. Sekcja 8, 1-11, 1 odnosi się do szeroko omawianego zagadnienia spożywania mięsa ofiarowanego bóstwom pogańskim.

3. Kwestia pokusy (ww. 12-13)

a) Ostrzeżenie (w. 12)

b) Pomoc Boża w pokusie (w. 13).

W ww. 1-4 Apostoł wymienia pięć motywów biblijnych, świadczących o wszechmocy Boga i Jego trosce o naród. Są to: obłok i morze (por. Wj 13, 21-22; 14, 19; Ps 105, 39; Mdr 10, 17), manna i woda (por. Wj 16, 1-36; 17, 1-7; Lb 20, 1-13; Ps 78, 25; Mdr 16, 20) oraz skała (por. Lb 21, 16-18; Ps 71, 3).

W w. 1a uwagę uczonych przykuwa wyrażenie „nasi ojcowie” – *hoi pateres hēmōn*. Autor, zwracając się do Koryntian, określa w ten sposób Izraela, opuszczającego ziemię niewoli. Sformułowanie jest jak najbardziej trafne jeżeli przyjmiemy, że niektórzy z adresatów *Listu* byli konwertytami z judaizmu. Wiadomo jednak, że chrześcijanie z Koryntu w większości wywodzili się ze środowiska pogan. To oznacza, że język Pawła odzwierciedla coraz wyraźniej krystalizujący się stosunek chrześcijaństwa do tradycji Starego Testamentu²¹. Wskazuje tym samym na łączność i kontynuację między historią narodu wybranego a historią Kościoła. *Pismo Święte* jest gwarancją zachowania ciągłości między tym, co minione, a tym, co obecne. Biorąc pod uwagę perspektywę wiary biblijny Izrael wyprzedza chrześcijan z Koryntu. W ten sposób, mimo przynależności do innego kręgu kulturowego, Żydzi są duchowymi przodkami Koryntian, są „naszymi ojcami”. Na mocy przynależności do Pana nowi ludzie tworzą prawdziwy Izrael Boży. W nim wypełniają się obietnice złożone ojcom²².

W w. 1b autor łączy motyw obłoku z motywem morza. Obłok prowadził i ochraniał lud w czasie ucieczki z Egiptu i przejścia przez morze. W tradycji biblijnej obłok/chmura (gr. *nefelē*) symbolizuje obecność Bożą oraz Jego chwałę²³. Morze (gr. *thalassa*) w wyobrażeniu Żydów stanowiło źródło duchowego zła (por. Ap 13, 1)²⁴. Oświadczenie: *wszyscy, co prawda, zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze* (w. 1b por. Wj 14, 19-22) Paweł interpretuje w następnym wersecie jako chrzest ojców w [imie] Mojżesza, w obłoku i w morzu²⁵. Na tej podstawie można

²¹ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1965, s. 220.

²² G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 444.

²³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 311.

²⁴ H. Langkammer, *Morze*, w: *Mała encyklopedia biblijna*, Kraków 1995, s. 234.

²⁵ 1 Kor 10, 2: *Kai pantes eis ton Mōusēn ebaptisthēsan en tē nefelē kai en tē thalassē*, w polskich przekładach otrzymujeępujące brzmienie; *I wszyscy byli ochrzczeni w [imie] Mojżesza w obłoku i w morzu* (BT), *I wszyscy byli ochrzczeni w Mojżeszu, w obłoku i w morzu* (BJW), *I wszyscy przez Mojżesza zanurzyli się w obłoku i morzu* (BSP), *I wszyscy byli ochrzczeni w [imie] Mojżesza, w obłoku i w morzu* (BJ), *Wszyscy zjednoczyli się z Mojżeszem, przechodząc chrzest obłoku i morza* (BP), *I wszyscy za Mojżeszem zostali zanurzeni w chmurze i w morzu* (grecko-polski NT), *Wszyscy też zostali zanurzeni w Mojżesza w obłoku i w morzu* (NT przekł. ekum.), *I wszyscy w Mojżeszu, obłoku i morzu byli ochrzczeni* (E. Dąbrowski).

sformułować tezę, że tak jak życie chrześcijan z Koryntu rozpoczęło się wraz z przyjęciem chrztu w imię Chrystusa, tak życie „ojców” zainaugurowała przed wiekami jakaś forma chrztu²⁶.

Próżno szukać w Starym Testamencie sformułowania: *zanurzeni w Mojżeszu*. Nie znajdziemy go również w żadnym z *midraszy*²⁷. Fraza należy do języka kościelnego i prawdopodobnie z niego została zapożyczona. Przywołuje wydarzenie chrześcijańskiego chrztu, podczas którego wierzący zostają *zanurzeni w Chrystusa* (Rz 6, 3; Ga 3, 27). Paweł, reinterpretując dzieje Izraela, posługuje się chrześcijańską terminologią. Mojżesz, który wybawił lud, jawi się w ten sposób jako prefigura Jezusa, który wybawia Koryntian. Oba wydarzenia – chrzest w Mojżeszu i chrzest w Chrystusie – łączą wspólne elementy, co jest charakterystyczne dla typologii. W tym przypadku chodzi o kontekst paschalny i wodę. Trudniej, zdaniem Gordona D. Fee²⁸, wyjaśnić odniesienie do obłoku. Krytyk proponuje następujące rozwiązanie: ponieważ według w. 1b, wszyscy byli pod chmurą i wszyscy przekroczyli morze, a według w. 2 wszyscy zostali zanurzeni w obłoku i w morzu, to można sądzić, że obłok nad wędrowcami i ściana morza po obu stronach, razem konstytuują ich chrzest.

W biblijnej narracji o przejściu przez Morze Czerwone chmura była sposobem, dzięki któremu sam Pan *szedł przed nimi* (por. Wj 13, 21). Następnie zmieniła miejsce, by odseparować uciekinierów od Egipcjan (por. 14, 19-20). Wydaje się, że enigmatyczne sformułowanie: *eis ton Mōusēn ebaptisanto* oznacza zjednoczenie Izraela z Mojżeszem. To zjednoczenie wiąże się z akceptacją jego wizji, celów i przywództwa. Naród wybrany zaufał Mojżeszowi właśnie w związku z obłokiem i w związku z morzem²⁹.

Cudownym znakiem Bożej troski o lud w czasie wędrówki przez pustynię była manna i woda (por. Wj 16, 1-36; 17, 1-7; Lb 20, 1-13; Ps 78, 25; Mdr 16, 20). Pokarm, zbierany każdego dnia, oraz woda, wyprowadzona ze skały, stanowiły zapowiedź *duchowego pokarmu* (gr. *pneumatikos brōma*) i *duchowego napoju* (gr. *pneumatikos poma*), czyli Eucharystii. Z darem wody wiąże się motyw skały. Skałę, z której wypłynęła życiodajna ciecz, tradycja żydowska interpretowała w znaczeniu daru Prawa

²⁶ G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 446. A. Spreafico, *Księga Wyjścia*, Kraków 1997, s. 84: *Przejście przez morze jest nowym aktem stworzenia, jest narodzinami Izraela jako narodu*.

²⁷ D.H. Stern, *Pierwszy List do Koryntian*, w: idem, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 663.

²⁸ G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 446.

²⁹ D.H. Stern, *Pierwszy List do Koryntian*, w: idem, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 662–663.

i mądrości (por. Lb 21, 16-18; Ps 71, 3). Rabiniczne *midrasze* pouczają, że skała towarzyszyła narodowi w dalszej wędrówce do ziemi ojców³⁰. Paweł, nawiązując do starotestamentalnego motywu, stosuje określenie *duchowa skała* (gr. *pneumatikēs petra*) i wyjaśnia, że jest nią Chrystus.

William B. Badke³¹ zgadza się z opinią, że Apostoł za pomocą języka zaczerpniętego z sakramentalnej praktyki Kościoła, chrztu i Wieczerzy Pańskiej, ilustruje apostazję Izraela. Wskazuje, że jeśli nawet potomkowie patriarchów doświadczyli znaków Bożej Opatrzności, które przybrały pewne formy sakramentalnych rytów, i jeśli nawet mimo swej niegodziwości nie utracili przywileju bycia narodem Pana, to chrześcijanie z Koryntu nie powinni być pewni swojej pozycji³². Izraelici, na mocy wybrania, mogli sądzić, że ich status przed Jahwe gwarantuje im bezpieczeństwo (ww. 1-4 por. Rz 9, 4-5; Mt 3, 9). Przeliczyli się jednak w swoich rachubach. Większość z nich pomarła na pustyni, nie dotarłszy do ziemi ojców.

W ww. 6-10 Paweł wymienia grzechy ojców z okresu pobytu na pustyni. Są to: pożądanie złego (por. Lb 11, 4.34; Ps 78, 18.29; 106, 14); bałwochwalstwo (por. Wj 32, 6); rozpusta (por. Lb 25, 1-3.5-11); wystawianie Boga na próbę (por. Lb 21, 4-6) oraz szemranie przeciw Jahwe, Mojżeszowi i Aaronowi (por. Wj 16, 2-3.7-8.12; Lb 14, 2.36; 16, 11; 17, 6).

Grzechy przodków są obrazem życiowych postaw chrześcijan koryntkich. Paweł przestrzega gminę przed pożądliwością złego. Według Pisma Świętego pożądliwość jest sprzeciwem wobec woli Bożej lub Prawa (por. Rz 7, 7; Jud 14-15). Napomnienie przeciw grzechowi bałwochwalstwa Apostoł wzmacnia cytatem z Wj 32, 6: *Zasiadł lud, by jeść i pić, i powstałi, by oddawać się rozkoszom*. Można przypuszczać, że uczestnictwo w pogańskich ucztach bądź pokarmy ofiarowane bożkom stanowiły rzeczywisty problemem młodego Kościoła. Grzech rozpusty autor ilustruje przykładem, gdy synowie Izraela usidleni przez Moabitki oddawali cześć bóstwu *Baal Peor*. Kult bałwochwalczy oznacza zerwanie więzi z Bogiem na wzór zerwania więzi małżeńskiej, dlatego w terminologii biblijnej często jest określany mianem cudzołóstwa³³. By przestrzec przed pokusą wystawiania Boga na próbę Paweł odwołuje się do prowokowania Jahwe przez lud, gdy w czasie wędrówki brakowało pożywienia i wody (por. Wj 17, 2-7; Ps 78, 18-19). Epizod z węzami kąsającymi wędrówców oraz węzem miedzianym (por. Lb 21, 4-6) Apostoł aplikuje do sytuacji chrześcijan. W tym wypadku nie chodzi jednak o prowokowanie Boga, lecz

³⁰ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 312.

³¹ W.B. Badke, *Baptised into Moses – Baptised into Christ: A Study in Doctrinal Development*, EvQ 88 1 (1988), s. 25.

³² Ibidem.

³³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 313.

Chrystusa. Wyznawcy z gminy korynckiej swym infantylnym egocentryzmem wystawiali Zmartwychwstałego na próbę³⁴. Szemranie (por. Wj 16, 2-3.7-8.12; Lb 14, 2.36; 16, 11; 17, 6) jest ostatnim z serii przykładów, które Paweł czerpie z dziejów Izraela³⁵. Ten grzech jest prostą konsekwencją nieumiejętności odczytania zbawczego zamysłu Pana³⁶.

W ww. 6 i 11a Apostoł zaznacza, że to, co wydarzyło się na pustyni jest przykładem (gr. *typos*) dla nas. Jego nauczanie tym razem nie ma charakteru etycznego. Chodzi raczej o prefiguratywną funkcję starotestamentalnych wydarzeń, które zapowiadały sytuację chrześcijan, w tym także członków gminy korynckiej (w. 5.11a)³⁷. Uczniom Chrystusa Paweł przytacza przykład z odległej przeszłości w celu pouczenia o konieczności ciągłej pracy nad sobą i zachowania wewnętrznej dyscypliny. W przeciwnym wypadku (w. 12) może się okazać, że nawet chrzt czy Eucharystia nie uchronią od zguby, podobnie jak nadzwyczajne dary Jahwe nie uchroniły starotestamentalnego Izraela od śmierci³⁸. W w. 13 Apostoł odnosi się do problemu pokusy – gr. *peirasmos*³⁹. Z racji ludzkiej słabości i ograniczeń chrześcijanie są narażeni na różne doświadczenia i próby. Bóg, którego atrybutem jest wierność (*pistos de ho theos*), dopuszcza pokusy, ale nigdy ponad ludzką miarę. Przyobleka w moc do przewyciężenia każdej trudności⁴⁰. Ten, kto otwiera się na Jego działanie, nie pozostaje sam.

2.3. Mistéria dionizyjskie i Chrystus

William B. Badke⁴¹ zwraca uwagę, że naświetlenie kontekstu religijno-kulturowego starożytnego Koryntu pomaga zrozumieć postawę gminy chrześcijańskiej i przesłanie Pawła. Miasto – położone nad dwoma morza-

³⁴ J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1136.

³⁵ A. Spreafico, *Księga Wyjścia*, s. 88. Okoliczności pobytu na pustyni: brak wody, żywności, zmęczenie drogą, nieufność względem przywództwa Boga i strach przed wejściem do Ziemi Obiecanej powodowały sprzeciw Izraela, wyrażający się w szemraniu czy narzekaniu. Hebrajski czasownik – *lwn* – tłumaczony w sensie „szemrać” lub „narzekać” występuje 18 razy w Starym Testamencie. Innymi określeniami są: mówić przeciwko, powstawać przeciw, klócić się.

³⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 314.

³⁷ Ibidem, s. 312–313.

³⁸ A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. I, Tarnów 1997, s. 109.

³⁹ W Nowym Testamencie termin *peirasmos* występuje 21 razy w znaczeniu: próba, wypróbowanie, doświadczenie, kuszenie, pokusa; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 481.

⁴⁰ J.H. Neyrey, *Render to God. New Testament Understandings of the Divine*, Minneapolis 2004, s. 156: „From a human standpoint, <faithfulness> is understood as an aspect of the virtue of justice”. Paweł wychwalając w 1Kor sprawiedliwość Bożą, ujmuje ją w różny sposób. Dwukrotnie, w 1, 9 i 10, 13, wyrazem sprawiedliwości Boga jest Jego wierność.

⁴¹ W.B. Badke, *Baptised into Moses – Baptised into Christ*, s. 26.

mi – Jońskim i Egejskim, z dwoma portami – Lechajon i Kenchry – stanowiło w czasach Nowego Testamentu mozaikę nurtów filozoficznych, religii i misterii⁴². Misteria (gr. *mystēria*), czy religie misteryjne, to „tajemne rytury inicjacyjne, w których dobrowolnie uczestniczyły osoby szukające bardziej intensywnych form kultu, niezależnie od tradycyjnego oddawania czci bóstwom rodziny, społeczności i miejsc”⁴³. Wielu uczonych sądzi, że misteria zrodziły się jako ruchy sprzeciwu wobec oficjalnego kultu. Religia państwowa nie była w stanie sprostać oczekiwaniom wiernych. Nie udzielała żadnych porad duchowych, dotyczących obecnej egzystencji ani tym bardziej przyszłego życia. Nie zapewniała wierzącym szczególnej, intymnej więzi z bóstwem. Tajemne kultury wyszły na wprost tym oczekiwaniom. Ich podstawowym zadaniem i celem była inicjacja, czyli stopniowe wprowadzanie w sprawy boskie. Wspólną cechą wszystkich misterii był zakaz ujawniania ich sekretów osobom niewtajemniczonym. Trudno było zresztą o nich mówić, gdyż nie opierały się na wiedzy, ale na przeżyciach związanych z uczestnictwem w tajemnych rytuałach. Owe doświadczenia uczestnicy misterii zabierali ze sobą do grobu.

Najbardziej sekretnymi kultami greckimi były Dionizje. Sprawowano je w Delfach ku czci Dionizosa, boga płodności, natury, winorośli i wina⁴⁴. Bachus był jego rzymskim odpowiednikiem⁴⁵. Tematyka misterii dionizyjskich oscylowała wokół narodzin i śmierci boga, a czas ich sprawowania wiązał się ściśle ze zmianą pór roku. Dionizos był jedynym bóstwem z greckiego panteonu, który zapewniał swym czcicielom intymny kontakt. Następował on w wyniku upojenia winem oraz orgii seksualnych. Dionizos obumierał zimą, by narodzić się wiosną. Uczestnicy misterii żywili nadzieję, że ich bóg, dzięki cyklicznemu powrotowi do życia, będzie zdolny poprowadzić swoich wyznawców do nowej rzeczywistości po śmierci. Zdaniem W.B. Badke⁴⁶ kluczem do zrozumienia tajemnych kultów jest odwieczna tęsknota ludzka za życiem, które się nie kończy. Jedynie bliska relacja ze zbawiającym bóstwem może zapewnić szczęśliwą wieczność.

Krytyk proponuje, by – po tym wstępie – czytelnik wyobraził sobie neofitę z gminy korynckiej. Ów mężczyzna do niedawna był czcicielem Dionizosa. Uczestniczył w libacjach, rozpustnych praktykach i wiosennych rytach, w czasie których budzono boga. W religii chrześcijańskiej

⁴² C.H. Miller, *Korynt*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 533–536.

⁴³ G. Shaw, *Religie misteryjne*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 1996, s. 683.

⁴⁴ Inne to misteria eleuzyjskie, sprawowane ku czci Demeter w Eleusis, nieopodal Aten.

⁴⁵ W.B. Badke, *Baptised into Moses – Baptised into Christ*, s. 26.

⁴⁶ Ibidem.

odkrył nieznaną mu prawdę o zmartwychwstaniu. Rozpoznał, że Chrystus jest wciąż żywy i pełen mocy, a to oznacza, że Jego zdolność, by pomóc swoim naśladowcom – zarówno w tym, jak i w przyszłym życiu – znacznie przewyższa zdolności Dionizosa. Człowiek ten pojął, że chrzest, który przyjął w imię Chrystusa, jest zanurzeniem w śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela⁴⁷. Chociaż pewne paralele pomiędzy Zmartwychwstałym Panem a Dionizosem mogły być źródłem niepokoju neofity, to ostatecznie zrozumiał, że nie da się postawić znaku równości pomiędzy bogiem wegetacji, który każdej wiosny wymagał budzenia, a Synem Bożym, który *powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy* (Rz 6, 9).

Zakończenie

Chrzest w Chrystusie inauguruje nową rzeczywistość. Jest paschą, przejściem z niewoli do wolności, ze śmierci do życia. Woda stanowi początek.

Narodziny narodu Bożego wybrania dokonały się w wodach morza. Izrael, przewyciężając strach przed opuszczeniem tego co znane i wejściem w nieznanne, otrzymał dar wolności i nowego życia. Od 1050 lat mieszkańcy kraju nad Wisłą uczestniczą w obietnicy, jaką otrzymał Abraham, gdy za głosem nieznanego Boga opuszczał Charan i udawał się w nieznanne. Pasterz z Ur usłyszał wówczas, że przez niego będą błogosławione ludy całej ziemi (por. Rdz 12, 3). Błogosławieństwo Pana promieniuje niezmiennie z pokolenia na pokolenie.

„ZANURZENI W MOJŻESZA” – „ZANURZENI W CHRYSZTUSA”. CHRZEST POLSKI W ŚWIETLE DOŚWIADCZENIA PASCHALNEGO NARODU WYBRANEGO W REINTERPRETACJI APOSTOŁA PAWŁA (POR. 1 KOR 10, 1-13)

(STRESZCZENIE)

Celem niniejszego studium jest próba ukazania aktu Chrztu Polski w kontekście wydarzeń paschalnych Izraela, zreinterpretowanych przez św. Pawła w 1 Kor 10, 1-13. Opracowanie składa się z dwóch części. W pierwszej części przedstawiono historyczne okoliczności i opisano, na czym polegały konsekwencje wynikające z fundamentalnej decyzji Mieszka I o przyjęciu chrztu. W drugiej części, w oparciu o analizę fragmentu

⁴⁷ Ibidem, s. 27. Na temat nauczania św. Pawła o chrzcie zob. P. Dernowski, Święty Paweł o chrzcie. *Modele parenezy chrzcielnej w Listach Pawłowych*, Olsztyn 2010.

Listu Apostoła Narodów (por. 1 Kor 10, 1-13), przedstawiono doświadczenia wspólnoty chrześcijan z Koryntu, które mają paralele w doświadczeniach narodu wybranego z okresu Wyjścia. Przykład z dziejów biblijnego Izraela nie odnosi się wyłącznie do wiernych z Koryntu. Pouczenie św. Pawła ma charakter uniwersalny.

**“BAPTIZED INTO MOSES” – “BAPTIZED INTO CHRIST”.
THE BAPTISM OF POLAND IN THE LIGHT OF THE PASCHAL
EXPERIENCE OF THE CHOSEN PEOPLE
IN THE REINTERPRETATION OF THE APOSTLE PAUL
(1 COR 10, 1-13)**

(SUMMARY)

The purpose of this study is to attempt to reflect on the baptism of Poland in the context of the Passover events in Israel as reinterpreted by the apostle Paul in 1 Corinthians 10,1-13. The study is divided in two parts. The first part refers to the historical circumstances and consequences of the decision of Mieszko I of Poland to accept Christianity. The second part, based of the analysis of a fragment of the letter of the Apostle of the Nations (reference 1 Corinthians 10,1-13), presents the experience of the Christian community of Corinth, with refers to the experience of the chosen people of the Exodus period. The example from the history of Biblical Israel does not refer solely to the Christians of Corinth. The teaching of Paul has universal character.

Dawid Mielnik
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych

Słowa kluczowe: szaty liturgiczne, humerał, alba, cingulum, manipularz, stuła, ornat.

Key words: liturgical vestments, amice, alb, cincture, maniple, stole, chasuble.

Wstęp

W liturgii już od początków istnienia chrześcijaństwa wykształcił się zwyczaj zakładania odpowiednich szat podczas służby przy ołtarzu przez kapłanów oraz inne osoby pełniące określone funkcje liturgiczne¹. Stopniowy rozwój kultu eucharystycznego doprowadził z jednej strony do zmian w kroju czy w zewnętrznym wyglądzie szat już wykorzystywanych, a z drugiej do wprowadzenia nowych strojów. Ponadto wykorzystywaniu określonych szat w liturgii towarzyszył rozwój i pogłębianie się ich symbolicznych znaczeń.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie wielopłaszczyznowości symboliki obrazu osoby kapłana sprawującego mszę świętą. Zazwyczaj sprawuje on mszę świętą w określonym stroju liturgicznym. Wydobycie znaczenia symbolicznego różnych szat mszalnych pozwala ujrzeć, w jaki sposób odbierany jest celebrans. Ze względu na bogatsze wyposażenie

Adres/Adresse: dr Dawid Mielnik, Instytut Filozofii, Katedra Historii Starożytnej i Średnio-wiecznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, mielnik.dawid@gmail.com.

¹ E. Mateja jest zdania, że początkowo nie znano specjalnych strojów liturgicznych, a przewodniczącego miało wyróżniać tylko miejsce, które zajmował podczas liturgii. Zob. E. Mateja, *Posoborowa odnowa szat liturgicznych*, w: R. Pierskała, R. Pośpiech, *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, Opole 1997, s.161.

kapłana w tzw. nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, badaniom zostaną poddane szaty wykorzystywane właśnie w tym rycie.

1. Symbolika szat liturgicznych

Celebrans sprawujący mszę świętą zobowiązany jest do nałożenia sześciu elementów stroju liturgicznego: humerału, alby, cingulum, manipularza, stuły oraz ornatu². Szaty te zostaną omówione pod kątem ich nazewnictwa, pochodzenia oraz przypisywanej im symboliki. Bliższe przyjrzenie się szatom liturgicznym we wspomnianych aspektach jest dlatego istotne, że symbolika danej szaty mogła zostać ustalona m.in. na podstawie jej pochodzenia czy samej nazwy.

1.1. Humerał

Humerał jest rodzajem chusty z dwiema długimi nitkami po obu stronach. Kapłan, mający celebrować mszę świętą, wkłada obecnie humerał pod albę na ramiona. Początkowo natomiast były znane dwa sposoby wkładania humerału – pod albo na albę. Etymologicznie sam termin pochodzi od łac. *humeri*, co znaczy: *ramiona*. I zapewne dlatego określono tę chustę tym mianem, że służy ona okrywaniu ramion kapłana. Innym określeniem humerału jest słowo *amictus* wywodzące się od łac. *amicire* (okrywać)³.

Część badaczy wiąże genezę pojawienia się humerału jako chrześcijańskiej szaty liturgicznej ze zwyczajem noszenia przez żydowskich kapłanów efodu⁴. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że pierwowzorem humerału jest *focale* – chusta noszona w starożytności przez społeczność rzymską⁵. Ta szata pełniła podwójną rolę – w zimie chroniła przed zimmem, natomiast w lecie – przed potem⁶.

Powodów wprowadzenia tej chusty do liturgii było bardzo wiele. Za jej pomocą zabezpieczano drogocenne stuły od potu, chroniono kapłana

² W zwyczajnym rycie rzymskim liczba tych elementów została w zasadzie pomniejszona tylko o manipularz. W praktyce kapłani nie używają humerału oraz ograniczają stosowanie cingulum, co jest dopuszczalne ze względu na uzależnienie nakładania tych szat od kroju alby. Przy dużej ilości koncelebransów często nie używa się również ornatu. Oznacza to, że w skrajnym przypadku w zwyczajnym rycie rzymskim liczba szat liturgicznych została zredukowana z sześciu do dwóch – alby i stuły.

³ Zob. K. Konecki, *Pochodzenie i rozwój szat liturgicznych*, w: W. Świerżawski, *Historia liturgii*, *Mysterium Christi* 2, Kraków 2012, s. 65.

⁴ *Humerał*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 521.

⁵ Sinka uważa, że humerał wywodzi się z chusty noszonej przez wyższą warstwę społeczeństwa rzymskiego. Zob. T. Sinka, *Symbolie liturgiczne*, Kraków 2005, s. 16.

⁶ Zob. K. Konecki, *Pochodzenie i rozwój*, s. 65.

przed otarciami przez elementy ozdobne stopy czy ornatu oraz zasłanianie szyję w celu godnego urzeczywistnienia Ofiary Chrystusa. Ponadto humerał służył ochronie przed zimnem, co sprawdzało się w nieogrzewanych, zimnych kościołach. Z tego powodu ta szata liturgiczna jest nazywana niekiedy *custodia vocis* (łac. *strażnik głosu*)⁷. Być może innym powodem wprowadzenia tej chusty do liturgii było usztywnienie górnej części alby, która była zbyt luźna⁸.

Początkowo humerał okrywał przede wszystkim głowę, dopiero później dodatkowo szyję i ramiona⁹. Znany jest nawet zwyczaj nakrywania nim głowy podczas procesji do ołtarza oraz podczas powrotu do zakrystii¹⁰. W miarę rozwoju sztuki sakralnej zaczął być ozdabiany tzw. parurami, które projektowano w taki sposób, by łatwo można było oddzielić je od humerału¹¹.

Symbolika tej szaty liturgicznej jest bardzo bogata. Ze względu na wkładanie humerału na głowę, dopatrywano się w nim przyłbicy zbawienia (zob. Ef 6,17; 1 Tes 5,8) chroniącej przed szatanem. W okrywaniu szyi dostrzegano zabezpieczenie języka od złych rozmów i niepotrzebnych słów, a w przysłonięciu ramion – udzielenie kapłanowi siły potrzebnej do służby Bożej. Innocenty III z kolei widział w humerale nawiązanie do obłoku, który okrywał przybytek żydowski¹². W interpretacji związanej z osobą Jezusa w tej szacie liturgicznej widzi się nawiązanie do chusty, którą zawiązano oczy Zbawiciela podczas biczowania¹³.

1.2. Alba

Alba jest białą suknią, na którą nakłada się pozostałe szaty liturgiczne. Nazwa nawiązuje do koloru tej tuniki i jest skróconą formą łacińskiego wyrażenia *alba vestis* (biała szata). Inną nazwą nawiązującą do materiału, z którego wykonywano albę, jest określenie: *lincea* (łac. *linum* – len). Pozostałymi terminami na oznaczenie tej szaty liturgicznej są wyrazy: *tunica* oraz *camisia*¹⁴.

⁷ Ibidem, s. 66.

⁸ Zob. W. Głowa, *Służba Boża*, Lubaczów 1986, s. 131.

⁹ Zob. *Humerał*, w: P. Krzyżewski, J. Zjawin, *Mały leksykon liturgii*, Poznań 2011, s. 52.

¹⁰ Zob. B. Kosecki, *Humerał*, w: E. Giglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1325.

¹¹ Zob. P. Szczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 1967, s. 31.

¹² Zob. *Humerał*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*, Kraków 2010, s. 138.

¹³ Zob. P. Paliński, *Liturgia katolicka, czyli wykład świąt, obrzędów i zwyczajów naszego świętego Kościoła*, Poznań 2011, s. 81.

¹⁴ Zob. B. Snela, *Alba*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 291.

Uczeni podają dwie główne propozycje dotyczące pochodzenia liturgicznej alby. Jedna grupa badaczy wskazuje na żydowski *kethonet* koloru białego. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że chrześcijańska alba pochodzi z codziennej tuniki rzymskiej noszonej bezpośrednio na ciele. Prostota oraz budowa tej szaty sprawiały, że mogła mieć praktyczne zastosowanie w kulcie liturgicznym¹⁵.

Ze względu na biały kolor alby dopatrywano się w niej symbolu czystości, do której w szczególny sposób jest zobowiązany ten, kto celebryuje Eucharystię¹⁶. Białość tej szaty wskazywała także na blask chwały niebieskiej, który stał się udziałem Chrystusa na górze Tabor i po zmartwychwstaniu (zob. Mt 17,1-2; 28,1-3) oraz będzie udziałem zbawionych (zob. Ap 7,9). Ze względu na to, że radość zbawionych jest obrazowana ucztą i godami weselnymi (zob. Mt 26,29) alba uważana jest także za szatę godową¹⁷. Ponieważ alby nosi cała służba liturgiczna, symbolizuje ona również udział wszystkich chrześcijan w kapłaństwie powszechnym¹⁸. Wreszcie alba nawiązuje do szat, w które ubrano Chrystusa podczas Jego procesu w obecności Heroda.

1.3. Cingulum

Cingulum jest rodzajem pasa służącego do przewiązania alby oraz stuły. Etymologia nawiązuje do czasownika: *cingere* oznaczającego opasywać. Na określenie tego elementu liturgicznego używano również terminów: *cinctorium* oraz *balteus*. Pierwszy termin nawiązywał do określenia pasa wojskowego, co sugerowało militarną funkcję kapłana.

Pas w starożytności był nieodłącznym elementem tuniki, stąd używano go do jej przepasania. Kiedy zaadaptowano albę na potrzeby liturgiczne, przyjęto również i pas służący do jej opasania. *Cingulum* umożliwiała zatem dogodniejsze chodzenie dzięki podciągnięciu długiej tuniki¹⁹. Niektórzy badacze zauważają też, że w starożytności panował zwyczaj przepasywania się przy publicznych wystąpieniach²⁰.

Symbolika *cingulum* jest bogata. Ponieważ pas jest nakładany w okolicach bioder, od dawna uchodził on za oznakę wstrzemięźliwości, umiarkowania oraz powściągliwości w zakresie pożądliwości cielesnych. Ze

¹⁵ Zob. A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego. O środkach rozwinięcia kultu*, t. 2, Warszawa 1902, s. 158.

¹⁶ Zob. W. Głowa, *Służba Boża*, 132.

¹⁷ Zob. Alba, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, s. 62.

¹⁸ Zob. D.Z. Skrok, *Eklezjotwórcza funkcja wystroju wnętrza świątyni w roku liturgicznym*, w: W. Świerżawski, *Rok liturgiczny, Misterium Christi* 6, Kraków 2013, s. 334.

¹⁹ Zob. A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, s. 171, 180.

²⁰ Zob. *Cingulum*, w: P. Krzyżewski, J. Zjawin, *Mały leksykon liturgii*, Poznań 2011, s. 33.

względu na noszenie go podczas podróży był także uważany za symbol czujności i gotowości do niezwłocznego podjęcia dalszej drogi, „stawienia czoła” nieprzewidzianym przeciwnościom itp.²¹ Tekst z J 21 sugerował ponadto znak wpływu Boga na życie człowieka, który jest gotowy podporządkować Mu swe działanie²². Kolor biały pasa przypominał kapłanowi o potrzebie przed Bogiem czystości „serca”²³. Wreszcie w *cingulum* dopatrywano się symbolu powrozów, którymi Chrystus był skneblowany, lub bicia, którym Go uderzano.

1.4. Manipularz

Jest to pas tkaniny koloru ornatu ozdobiony na środku krzyżem²⁴. Manipularz zakłada się na lewe ramię w celu zostawienia pełnej swobody prawej ręce. Etymologiczne to słowo wywodzi się od łac. *manus* – ręka oraz *implare* – wypełniać. Nazwa nawiązuje do starożytnych manipularzy, które z powodu swoich rozmiarów faktycznie zakrywały całą rękę. Innymi stosowanymi na określenie tego elementu liturgicznego terminami są: *mappula*²⁵ oraz *sudarium*.

Wśród badaczy nie ma zgody co do tego, skąd wywodzi się liturgiczny manipularz. Zdaniem części uczonych jego pierwowzorem miałyby być starożytna *mappula*, za pomocą której dawano znak do rozpoczęcia publicznej uroczystości²⁶. Inni wskazują na chustę służącą do ocierania potu, łez i śliny, a także wycierania naczyń liturgicznych²⁷. Przyjmuje się, że w liturgii zaczęto używać tej szaty w IV w. A papieża Sylwestra I uznaje się za tego, który wprowadził ją do liturgii²⁸. Od 1967 r., po reformie liturgicznej Soboru Watykańskiego II, używanie manipularza jest fakultatywne.

Symbolika manipularza skupia się wokół trudów kapłana i owoców, które prezbiter zdobywa, pełniąc dobre uczynki. Manipularz przypomina też celebransowi, że dla zbawienia ludzi musi ponieść wiele wyrzeczeń i podjąć liczne wyzwania²⁹. Jednocześnie manipularz jest również zna-

²¹ Niektórzy widzą nawet w *cingulum* symbol gotowości do odbycia drogi do pełni eschatycznej. Por. W. Schenk, *Cingulum*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, kol. 493.

²² Zob. *Cingulum – pasek*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, s. 104.

²³ Zob. *Cingulum*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 261.

²⁴ Zob. Cz. Krakowiak, *Manipularz*, w: S. Wilk, E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1163.

²⁵ Zdrobniła forma od łac. *mappa* (chusta, serwetka).

²⁶ Zob. *Manipularz*, w: R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1990, s. 85.

²⁷ Zob. *Manipularz*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, s. 182.

²⁸ Zob. *Manipularz*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 872.

²⁹ Zob. J.L. Łunkiewicz, *Wykład obrzędów i religijnych zwyczajów rzymsko-katolickiego Kościoła, ze względu na ich duchowe znaczenie*, Wilno 1854, s. 403.

kiem żniw, które w kapłanie powinny powodować radość³⁰. W interpretacjach nawiązujących do osoby Jezusa widzi się w manipularzu chustę, którą Chrystus ocierał skrwawione oblicze³¹, albo powrozy, którymi Go związano³².

1.5. Stula

Jest to długa wstęga zakładana przez biskupów i kapłanów na szyję, a przez diakonów na lewe ramię. Nazwa wywodzi się od łac. *stola* (długa szata). Tym terminem określano strój noszony w Grecji przez kobiety i mężczyzn, a w Rzymie przez same kobiety³³. W Wulgacie *stola* występuje jako określenie wyjątkowego rodzaju szaty³⁴. Drugim często używanym terminem na oznaczenie stuli jest wyraz *orarion*. Nazwa *orarion* jest charakterystyczna dla tradycji wschodniej³⁵.

Wśród badaczy panują znaczne rozbieżności odnośnie do ustalenia pochodzenia tej szaty liturgicznej. Według jednej z hipotez pierwowzorem stuli była chusta nakładana podczas modlitwy przez chrześcijan na wzór żydowski³⁶. Ta propozycja tłumaczyłaby określenie *orarion* (od łac. *orare* – modlić się). Część badaczy za pierwowzór stuli uznaje natomiast szatę zakładaną podczas posiłku na szyję w celu wycierania o nią ust³⁷. Inni z kolei optują za tuniką (łac. *stola*) zdobioną z przodu dwoma pasami zwanymi *clavi*³⁸. Zwolennicy tego rozwiązania wskazują, że stopniowe ozdabianie owych wstęg, a więc, co za tym idzie, i podnoszenie ich ceny, sprawiało, iż zaczęto uznawać je za przedmiot o znacznej wartości. A z czasem określenia, które wcześniej odnosiło się do całej szaty, zaczęto używać na oznaczenie tylko tych ozdobnych pasów³⁹.

³⁰ Często w tym kontekście odwoływano się do Ps 126,6. Zob. *Manipularz*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, s. 182.

³¹ Zob. P. Paliński, *Liturgia katolicka*, s. 81.

³² Zob. A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii*, s. 192.

³³ Zob. M. Konieczny, *Stula*, w: E. Giglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1093.

³⁴ Zob. J. Superson, *Stola – orarium – stula: pierwsze tysiąclecie Kościoła*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 63 (2010), nr 2, s. 166.

³⁵ Zob. E. Mateja, *Znaczenie szat w liturgii*, w: W. Świerżawski, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, *Mysterium Christi* 1, Kraków 2012, s. 305.

³⁶ Zob. J. Superson, *Historia stuli*, Kraków 2011, s. 16.

³⁷ W takim przypadku termin *orarion* pochodziłby od łac. *os* (gen. sg. *oris*) *ors*, *oris* oznaczającego usta.

³⁸ Zob. A. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii*, s. 192.

³⁹ Warto nadmienić, że pojawiają się także próby dopatrywania się pierwowzoru stuli w *mappie*, chuście noszonej na ręce podczas posługi diakona. Propozycja ta jest o tyle ciekawa, że tłumaczyłaby zachowany po dziś dzień w tradycji wschodniej zwyczaj trzymania *orarionu* przez diakona w lewej ręce podczas modlitw. Zob. K. Konecki, *Pochodzenie i rozwój szat*, s. 75.

Stulę postrzega się jako symbol „ciężkiego jarzma” służby Bożej oraz pokory, z którą kapłan ten trud powinien przyjmować⁴⁰. Nakładanie zaś szaty przez biskupów i kapłanów na oba ramiona oznacza większą odpowiedzialność, jaka spoczywa na biskupach i kapłanach w głoszeniu Ewangelii niż na diakonach, którzy zakładają stulę jedynie na jedno (lewe) ramię. W średniowieczu, ze względu na bogate ozdabianie stuley, dopatrywano się w niej także symbolu niewinności utraconej przez ludzi wskutek popełnionego w raju grzechu pierworodnego, a przywróconej dzięki zwycięstwu Chrystusa nad szatanem, które dokonało się na Golgocie⁴¹. Ponadto dwa opadające pasy uważano za symbol cnót roztropności i wstrzemięźliwości, które uzdalniają człowieka do odpowiedniego zachowywania się zarówno w sytuacjach przyjaznych, jak i niesprzyjających⁴².

1.6. Ornat

Ornat jest rodzajem płaszcza zakrywającego inne elementy stroju liturgicznego kapłana. Określenie *ornat* nawiązuje do zwyczaju bogatego ozdabiania tej szaty (od łac. *ornare* – ozdabiać). Dawniejszymi określeniami ornatu są *penula* i *planeta*. Drugi z terminów odnosi się do stosowanego w ornacie kroju, który umożliwia swobodne obracanie tej szaty. Znano również słowo *casula* będące zdrobnieniem łac. rzeczownika *casa* (dom). Ta nazwa wskazywała, że ornat dla kapłana w czasie celebracji staje się swego rodzaju domem, gdyż zakrywa całe jego ciało. Pierwowzorem ornatu jest penula, czyli rodzaj płaszcza zakładanego przez podróżujących. Zaletą penuli, zwłaszcza wówczas, gdy była ona wyposażona w kaptur, było to, że zakrywała całe ciało podróżującego, dzięki czemu podróżujący był chroniony przed upałem, chłodem, deszczem, wiatrem itp. Penula doskonale spełniała swoją rolę ochronnego płaszcza, zwłaszcza w zimnych i wilgotnych katakumbach⁴³.

Symbolika ornatu była uzależniona od zmian, jakim podlegał zewnętrzny jego wygląd. Gdy kształt ornatu, przed reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II, przypominał dzwon, dopatrywano się w tej szacie symbolu Bożej miłości do człowieka, która całego go okrywa i wyznacza szlaki jego życia⁴⁴. Rozdzielenie – po reformie liturgicznej – ornatu na dwie części pogłębiło jeszcze tę symbolikę. Liturgiści w przedniej połowie

⁴⁰ Zob. *Stuła*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 1478; W. Głowa, *Służba Boża*, s.133.

⁴¹ Zob. P. Paliński, *Liturgia katolicka*, s. 81.

⁴² Zob. J. Superson, *Historia stuley*, s. 46, 48–49. Niekiedy w odniesieniu do stuley przywołuje się również tekst z 2 Kor 6,7.

⁴³ Zob. *Ornat*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, s. 210.

⁴⁴ Ze względu na tę symbolikę tłumaczy się używanie ornatu tylko podczas mszy – ta szata powinna być noszona jedynie przed ołtarzem, który jest źródłem miłości.

szaty dopatrują się symbolu miłości Boga do człowieka, a w tylnej – człowieka do Boga⁴⁵. Wskazuje się także, że ornat jest symbolem ciężaru i jarzma, które kapłan nosi w służbie Bogu, Kościołowi i ludziom⁴⁶. Z kolei w określeniu ornatu mianem *planeta* dopatrywano się, że ornat symbolizuje cały kosmos, co było równoznaczne z nakładaniem na kapłana obowiązku otaczania modlitwą całego wszechświata⁴⁷. Wreszcie, w interpretacji pasyjnej, wskazywano, że ornat symbolizuje tunikę, którą Chrystus był odziany podczas Ostatniej Wieczerzy i w czasie swojego procesu⁴⁸.

2. Wielopłaszczyznowość symboliki szat liturgicznych

Na podstawie przeprowadzonej analizy symboliki szat liturgicznych można zauważyć dwie główne płaszczyzny interpretacji obrazu osoby kapłana celebrującego mszę świętą. Z jednej strony zwraca się uwagę na moralny aspekt życia celebransa, z drugiej zaś postrzega się go jako działającego *in persona Christi* (symbolika chrystologiczna)⁴⁹. Dostrzec też można, że szaty liturgiczne jednocześnie symbolizują trud kapłana oraz wsparcie Boże, jakiego on doświadcza w dziele głoszenia Ewangelii.

I tak, można powiedzieć, że czystość i niewinność jawią się jako konieczne moralne charakterystyki kapłana celebrującego Eucharystię. Pierwszą symbolizuje alba, drugą zaś – stula. Dalej, wstrzeźliwość, symbolizowana przez cingulum, przedstawia się jako istotna rysa moralnej kondycji kapłana. Ponadto celebrans, przepasany cingulum, to osoba zawsze gotowa do sprawowania liturgii. Natomiast stula zawieszona na obu ramionach kapłana wskazuje na jego pokorę wobec świętych tajemnic, przed jakimi stoi. Wreszcie ornat przypomina, że celebrowanie mszy świętej ma być sprawowane w duchu miłości wobec Boga i ludzi.

Noszone przez kapłana w trakcie sprawowania Eucharystii szaty wskazują również, że msza święta jest uobecnieniem złożonej przez Chrystusa Ofiary, a celebrans sprawuje Eucharystię w Jego Imieniu i w Jego Osobie⁵⁰. Ścisłość i nierozzerwalność związku celebransa z Chrystusem podkreślają skrępowanie pierwszego powrozami (cingulum), będącymi symbolem skrępowania Jezusa podczas procesu, noszenie przez

⁴⁵ Zob. T. Szwagrzyk, *Ornat i jego symbolika*, Msza Święta 45 (1960), 9, s. 1–4.

⁴⁶ Zob. W. Pałęcki, *Ornat*, w: S. Wilk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 821–822.

⁴⁷ Zob. *Ornat*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, s. 210.

⁴⁸ Zob. Z. Wit, *Czy rozumiem liturgię Kościoła? Miniprzewodnik po znakach i symbolach w liturgii*, Częstochowa 2005, s. 85.

⁴⁹ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, s. 15.

⁵⁰ Czyli z tym etapem w życiu Jezusa, gdy aspekt ofiarny został najmocniej podkreślony.

celebransa chusty (humerał), która symbolizuje chustę wykorzystaną w czasie biczowania Chrystusa, a także kawałek materiału, symbolizujący tkaninę, którą otarto Jezusowi krew w czasie Jego Męki, służący kapłanowi do ocierania potu (manipularz). Kapłan w trakcie sprawowania mszy świętej jest również odziany w ornat i albę, które symbolizują tunikę i szaty noszone przez Jezusa w czasie procesu.

Szaty liturgiczne wskazują również na trud ponoszony przez kapłana w służbie Ewangelii. Celebrans ubiera przecież stulę i ornat, które symbolizują jarzmo i ciężar⁵¹. Manipularz z kolei symbolizuje gotowość kapłana do ponoszenia koniecznych wyrzeczeń i podejmowania wyzwań, jakie niesie ewangelizacja świata.

Szaty liturgiczne zwracają też uwagę, że kapłan nie jest przez Boga pozostawiony samemu sobie. Bóg wspiera go bowiem w jego pracy, co oznacza cingulum, udziela mu siły, symbolizowanej przez humerał, potrzebnej do odprawienia mszy świętej, a także wyposaża kapłana w niezbędny w dziele ewangelizacji oręż, który symbolizuje stulą.

Nie bez znaczenia jest również kolejność ubierania przez celebransa poszczególnych szat liturgicznych. Nakładanie przez kapłana w pierw manipularza jest oznaką posiadania przez celebransa mocy wypływających ze święceń subdiakonatu⁵². Dalej, przepasywanie się stulą na piersi wskazuje na przyjęcie przez kapłana święceń diakonatu. Wreszcie nałożenie ornatu świadczy, że kapłan przyjął święcenia prezbiteratu. Kolejność ubierania tych szat ukazuje zatem poszczególne stopnie hierarchii kościelnej.

3. Konkluzje

Szaty liturgiczne mają wielopłaszczyznową symbolikę. Przy czym, co w świetle powyższych rozważań można zauważyć, poszczególne płaszczyzny nie wykluczają się, ale wzajemnie się dopełniają. Równocześnie bowiem ubiór celebransa należy odnieść do moralnego aspektu życia kapłana, jego działanie *in persona Christi*, jak i Bożego wsparcia, którego celebrans doświadcza. Co więcej, szaty, a zwłaszcza kolejność ich nakładania, symbolizują „drogę”, jaką kapłana przebył aż osiągnął odpowiednią predyspozycję do uobecnienia Ofiary *in persona Christi*.

⁵¹ Motyw trudu ponoszonego dla Boga podczas celebracji mszy jest bardziej wyraźny podczas celebracji Eucharystii w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Przyczyniają się do tego bardzo szczegółowe rubryki mszalne i konieczność znajomości wielu tekstów po łacinie.

⁵² Dawniej w Kościele katolickim obrządku rzymskiego istniało osiem stopni sakramentu święceń, które dzieliły się na tzw. święcenia niższe (ostiarusz, lektor, egzorcysta, akolita) oraz wyższe (subdiakon, diakon, prezbiter, biskup).

Należy też podnieść uwagę, że dzięki bogactwu symboliki szat liturgicznych wierni uczestniczący w ofierze eucharystycznej mają możliwość skierowania swoich myśli ku Bogu zarówno w aspekcie ich własnego rozwoju moralnego, jak i uświadomienia sobie, co w czasie mszy świętej się dokonuje, tzn. że uobecnia się w jej trakcie Ofiara Chrystusa.

Wydaje się, że interesującym przedmiotem innych badań mogłaby być wielopłaszczyznowość symboliki liturgicznych szat biskupich w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Można się spodziewać, że tego rodzaju analizy pozwolą głębiej pojąć, kim jest i jaką rolę w Kościele pełni biskup. Wspomniane możliwe analizy powinny się oprzeć na powyższych ustaleniach, gdyż opisane powyżej szaty liturgiczne, nakładane przez prezbiterów, są częścią liturgicznego ubioru biskupa podczas sprawowania mszy pontyfikalnych.

JAK POSTRZEGANY JEST KAPŁAN PAŃSKI? OBRAZ CELEBRANSA NA PODSTAWIE SYMBOLIKI SZAT LITURGICZNYCH

(STRESZCZENIE)

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie wielopłaszczyznowości symboliki szat liturgicznych ubieranych przez kapłana do sprawowania mszy świętej. Analizowana jest symbolika poszczególnych elementów stroju liturgicznego kapłana celebrującego mszę świętą w tzw. nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, ponieważ w rycie tym ze względu na większą ilość nakładanych elementów stroju liturgicznego zawarta jest bogatsza symbolika. Okazuje się, że symbolika poszczególnych szat liturgicznych ma wspólne podłoże znaczeniowe. Można zauważyć dwie główne płaszczyzny symboliki szat mszalnych. Pierwsza odnosi się do moralnego aspektu ludzkiego życia, gdyż wskazuje istotne charakterystyki celebransa Eucharystii. Druga zaś ma charakter chrystologiczny, ponieważ ukazuje kapłana jako „drugiego Chrystusa”, a więc tego, kto uobecnia Ofiarę Jezusa.

HOW THE PRIEST IS NOTICED? PRIEST'S IMAGE ACCORDING TO SYMBOLISM OF LITURGICAL VESTMENTS

(SUMMARY)

The main purpose of this paper is finding the answer to the question of how the priest who celebrates the Holy Mass is noticed according to symbolism of liturgical vestments which he wears. The method used in these researches is analysis of liturgical vestments symbolism which is ascribed to a particular garment. Thanks to finding the meaning of liturgical vestments it is possible to point out the common symbolism.

These researches rely on garments which are used during the Tridentine Mass because in this kind of liturgy there are more vestments so there is richer symbolism. On the basis of analysis it can be claimed that there are two main directions. The first one is moral direction, the second one is Christology direction.

Ks. Marek Żmudziński
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ekklesiologische Implikationen des Hirtenbriefs der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder im Jahr 1965

Słowa kluczowe: Kościół, episkopat, pojednanie, integracja europejska, dialog, pojednanie polsko-niemieckie.

Keywords: Church, episcopate, reconciliation, European integration, dialogue, Polish-German reconciliation.

Einführung

Die Erfahrung des Zweiten Weltkriegs war eine Herausforderung für die menschliche Zivilisation beim Aufbau einer neuen Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer persönlichen und sozialen Dimension. Einerseits verlangte das historische Gedächtnis nach verschiedenartiger Wiedergutmachung für das erlittene Unrecht, andererseits ließ der Gedanke an die Zukunft das Bedürfnis nach globaler Solidarität entstehen. Seit dem Jahr 1950, als der Schuman-Plan die gemeinsame Kontrolle der Kohleförderung und der Stahlproduktion einführte und der Élysée-Vertrag die Grundlage für die deutsch-französische Versöhnung legte, begann der Prozess der Einigung auf wirtschaftlicher, aber auch sozialer und kultureller Ebene. Die Einheitsbestrebungen erwachsen in axiologischer Hinsicht aus den christlichen Wurzeln des „alten Kontinents“. Die Einigungspläne zeigten auf, dass die Demokratie als Fundament des gemeinsamen Europa doktrinär und chronologisch mit dem Christentum verbunden ist. Ihre Existenz verdankt sie dem

Adres/Adresse: ks. dr hab. Marek Żmudziński, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, marek.zmudzinski@uwm.edu.pl.

Evangelium, dass den Menschen dazu aufruft, in seinem irdischen Dasein den Grundsatz der Menschenwürde und der Achtung der Rechte eines jeden Einzelnen sowie der Brüderlichkeit aller, ohne Rassen-, Klassen- oder Standesunterschiede zu realisieren. Die Beteiligung der Kirche am Integrationsprozess beruhte darauf, dass sie die evangelischen Quellen des einigen Miteinanders der internationalen Gemeinschaft deutlich machte, aber auch auf subjektivem Handeln zur Umsetzung der verkündeten Thesen in die Praxis.

Die Genese des *Hirtenbriefs*¹ ist mit dem zu Ende gehenden Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden. Damals richteten die polnischen Bischöfe eine Einladung an die Bischöfe der ganzen Welt zum gemeinsamen Erleben des Millenniums der Taufe Polens. Der Brief vom 18. November 1965 an die Deutsche Bischofskonferenz trug einen besonderen Charakter – als Einladung und zugleich Aufforderung zur Versöhnung. Vielen Kommentatoren zufolge gehören der *Hirtenbrief*, der später auch als *Botschaft* bezeichnet wurde, und die *Ostdenkschrift* der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 14. Oktober, in dem die Anerkennung des Grenzverlaufs an Oder und Neiße postuliert wurde, zu den Meilensteinen der deutsch-polnischen Versöhnung. Darüber hinaus wurde das Dokument des polnischen Episkopats in den Folgejahren zu einem wichtigen Bezugspunkt für andere Initiativen in den internationalen Beziehungen, die nach neuen Wegen der Versöhnung suchen. Es gilt als eines der wichtigsten Dokumente, die das heutige Europa positiv mitgeprägt haben, oder gar als einer der Akte, die den Prozess der europäischen Einigung mitbegründet haben².

Der *Hirtenbrief* ist ein christlicher und zugleich ein europäischer Akt, der von dem großen geistigen Format seiner Verfasser und Unterzeichner zeugt. Die bei der Verfassung des *Hirtenbriefs* notierten Worte von Bolesław Kardinal Kominek bestätigen diese These eindrucksvoll: „Die Sprechweise darf nicht nationalistisch sein, sondern muss europäisch sein im tiefsten Sinne dieses Wortes. Europa ist die Zukunft – Nationalismen sind von gestern [...] Die Vertiefung der Diskussion über die Organisation einer föderalistischen Lösung für alle Völker Europas, unter anderem den schrittweisen Verzicht auf staatliche Souveränität in Fragen der Sicherheits-, der Wirtschafts- und der Außenpolitik“³.

¹ *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, in: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1975*, Paris 1975, S. 829–836.

² B. Kerski, R. Żurek, *Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst historyczny oraz oddziaływanie*, in: B. Kerski, T. Kycia, R. Żurek (Hrg.), *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst, spuścizna*, Olsztyn 2006, S. 7.

³ Ebenda, S. 53.

Die Nachkriegsbeziehungen der katholischen Hierarchien in Polen und Deutschland

Der universale Charakter der Kirche in den Beziehungen zwischen den deutschen und den polnischen Katholiken war in der Nachkriegszeit auf die Probe gestellt. Die Änderung der Grenzen, Massenumsiedlungen und die tiefen Wunden, die das im Krieg erlittene Unrecht hinterlassen hatten, waren Anlass für jahrelange Spannungen und gegenseitige Erwartungen, die keinerlei Zeichen von Versöhnung fanden. Die neuen Grenzen des polnischen Staates entsprachen zunächst nicht der kirchlichen Verwaltungsstruktur, die in den nun polnisch gewordenen Gebieten deutschen Bischöfen unterstand. Der Beschluss von Kardinal Hlond, der schon im Sommer 1945 kraft besonderer Berechtigungen einen Austausch der deutschen Hierarchie gegen eine vorläufige polnische Kirchenverwaltung vollzog, stand in Deutschland in der Kritik.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass aus deutscher Perspektive die jahrhundertealte Ordnung der kirchlichen Strukturen in die Brüche gegangen war, was zu dieser Bewertung des Vorgehens des Primas beitrug. Er wurde zu einer Art „Sündenbock“ vieler deutscher Publikationen, die abseits der aktuellen politischen Wirklichkeit die Gefährdung des Fortbestands der Kirche selbst außer Acht ließen und die entstandene Situation überaus kritisch bewerteten⁴.

Ein zweiter wesentlicher Punkt war, dass die deutschen Katholiken in den Nachkriegsjahren keinerlei Interesse an Polen und den dort verübten deutschen Verbrechen zeigten. Wenn überhaupt, dann gab man die Schuld dem engen Kreis der nationalsozialistischen Führung, während die Mehrheit der Deutschen als Opfer der damaligen Machthaber dargestellt wurden. In diesem Kontext galt die Kirche als heldenhafte Institution – Gegner, Opfer und Überwinder des Nationalsozialismus. Sorgsam wurde auch das Gedenken an die Vertreibungen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten gepflegt, die mit ganzer Schärfe angeprangert und mit den schlimmsten Verbrechen der Hitler-Diktatur verglichen wurden. In demselben Tonfall wurde die Oder-Neiße-Grenze als inakzeptabel, ungerecht und änderungsbedürftig dargestellt⁵.

⁴ Z. Zieliński, *Między rzeczywistością a legendą. Na marginesie książki Franza Scholza pt. Zwischen Staatsrason und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen*, *Więź* 6 (1989), S. 73–90.

⁵ R. Żurek, *Odpowiedź biskupów niemieckich na Ośrodku biskupów polskich*, in: W. Kucharski, G. Strauchold (Hrsg.), *Wokół Ośrodka. Kardynał Kominek, prekursor pojednania polsko-niemieckiego*, Wrocław 2009, S. 124–125.

Einen Umbruch in den bilateralen Kontakten brachte ein Auftritt von Julius Kardinal Döpfner, der am 16. Oktober 1960, dem Tag der heiligen Hedwig von Schlesien, eine Predigt in der Berliner St.-Eduard-Kirche hielt, wo er damals als Erzbischof wirkte. Er bekannte damals, dass die Deutschen den Polen gewaltiges Unrecht zugefügt haben, insbesondere nach 1933. Wahr sei aber auch, dass nach 1945 die aus ihrer seit Jahrhunderten angestammten Heimat vertriebenen Deutschen großes Leid erfuhren. Der deutsche Kardinal erklärte, die Lösung liege nicht in der gegenseitigen Aufrechnung der Schuld, sondern in der Verkündung der Friedensbotschaft Jesu Christi. Diese Rede stieß in Deutschland auf eine überaus kritische Reaktion, insbesondere seitens der revisionistischen Kreise. Zum ersten Mal sprach ein kirchlicher Würdenträger aus, was niemand früher zugeben wollte, nämlich dass der von Deutschland ausgelöste Krieg ungerecht war und die Behandlung des polnischen Volkes ein Verbrechen. Darüber hinaus rief er zum Frieden auf, was im Gegensatz zur Parole der Rückkehr der Deutschen auf ihre „Heimaterde“⁶ stand. Ein hochgestellter Vertreter der katholischen Kirche in Deutschland hatte also das Schweigen über die an Polen begangenen Verbrechen und den Kausalzusammenhang zwischen dem Hitler-Terror und dem Verlust der deutschen Ostgebiete gebrochen und zugleich den Verzicht auf weitere Forderungen einer Revision der Grenzziehung postuliert⁷.

Für einen unmittelbaren Dialog zwischen den deutschen und den polnischen Bischöfen bot sich eine Chance unmittelbar nach Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahr 1962. Die neue Vision einer Kirche, die sich gegenüber anderen Religionen und Kulturen öffnet und zum Dialog anregt, war nicht nur eine Ermunterung, sondern sogar eine Mahnung zu einem neuen Blick auf die gegenseitigen Beziehungen oder gar eine künftige Versöhnung. Die persönlichen Begegnungen solcher Würdenträger wie der Kardinäle Döpfner und Wyszyński brachten eine neue Qualität. Ein Beispiel ist der Vorschlag der deutschen Bischofskonferenz, gemeinsam mit dem polnischen Episkopat den Papst um die Seligsprechung von Pater Maksymilian Kolbe, dem Märtyrer von Auschwitz, zu ersuchen, und zwar unter Hervorhebung der Schuld der Okkupanten.

⁶ A. Jasiński, *Niezwykła audyencja u Jana XXIII*, Niedziela 44 (2000), S. 4.

⁷ B. Kerski, R. Żurek, *Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst historyczny oraz oddziaływanie*, in: B. Kerski, T. Kycia, R. Żurek (Hrg.), *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst, spuścizna*, Olsztyn 2006, S. 14.

Die christliche Axiologie der Botschaft

Es besteht kein Zweifel daran, dass die konziliare Erneuerung Einfluss auf den Inhalt der *Botschaft* und ihre Aussage hatte. Wie bereits erwähnt, richteten die polnischen Bischöfe zum Abschluss der Sitzungen des II. Vaticanums 56 Briefe an die Episkopate verschiedener Länder die Einladung zum gemeinsamen Erleben des Millenniums der Taufe Polens. Aufgrund des besonderen deutsch-polnischen Verhältnisses hatte das Schreiben an die deutschen Bischöfe einen besonderen Charakter. Die Verfasser wollten den versöhnlichen Kräften in Deutschland entgegenkommen und breitere katholische Kreise in das Werk der Versöhnung einbeziehen.⁸ Der *Hirtenbrief (Botschaft)* enthielt eine lange Liste des in der Geschichte von Polen durch Deutsche erfahrenen Unrechts. Seine Quintessenz im gegebenen Kontext ist enthalten in den Worten: „Es scheint uns gerade im ökumenischen Konzil ein Gebot der Stunde zu sein, daß wir diesen Dialog auf bischöflicher Hirtenebene beginnen, und zwar ohne Zögern, daß wir einander näher kennenlernen, unsere gegenseitigen Volksbräuche, den religiösen Kult und Lebensstil, in der Vergangenheit verwurzelt und gerade durch diese Kulturvergangenheit bedingt. [...] In diesem allerchristlichsten und zugleich sehr menschlichen Geist strecken wir unsere Hände zu Ihnen hin in den Bänken des zu Ende gehenden Konzils, gewähren Vergebung und bitten um Vergebung. Und wenn Sie, deutsche Bischöfe und Konzilsväter, unsere ausgestreckten Hände brüderlich erfassen, dann erst können wir wohl mit ruhigem Gewissen in Polen auf ganz christliche Art unser Millennium feiern“⁹.

Wie A. Dudek aufzeigt, war die *Botschaft* ein wichtiger Schritt zur Nivellierung des Antagonismus zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk, aber der Preis dieser Unternehmung war sehr hoch – einerseits das fehlende Verständnis ihrer hohen Bedeutung auf deutscher Seite, andererseits die mächtige Kritik seitens der Machthaber der Volksrepublik bei gleichzeitiger Missbilligung großer Teile der katholischen Gemeinschaft, denen es an Bewusstsein für Rang und Gewicht dieses Ereignisses mangelte¹⁰. Wenn man den Millenniumskontext der

⁸ W. Roszkowski, *Historia Polski 1914–2005*, Warszawa 2007, S. 278.

⁹ *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, S. 835.

¹⁰ A. Dudek unterstreicht in diesem Zusammenhang: „Bei dem damaligen Stand der Stimmung in der polnischen Gesellschaft, die sich noch gut an die Jahre der deutschen Besetzung erinnern konnte, und die zugleich unablässig von den Medien mit der Bedrohung durch die revanchistischen Kräfte in der Bundesrepublik geängstigt wurde, war die an die Deutschen gerichtete Bitte um Vergebung ein deutlicher Schritt *gegen den Strom*. Viele polnische Katholiken, die bislang das Vorgehen des Primas unterstützt hatten, waren geneigt, sie für mit der polnischen Staatsraison unvereinbar zu halten“. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, S. 184.

Botschaft beachtet, die in die Gewissensrechnung der gegenseitigen Versöhnung der Völker einbezogen sein sollte, lässt sich die These formulieren, dass das angestrebte unmittelbare Ziel nicht erreicht wurde. Die Aussage der *Botschaft* jedoch, ihre axiologische Ebene, passte sich bestens ein in das Programm der moralischen Erneuerung des Volkes in der Zeit der Großen Novene. In weiterer Sicht war der Umstand von Bedeutung, dass die Kirche den Mut zu dieser Initiative aufbrachte – und zwar auf dem internationalen Parkett, ohne Wissen und Einwilligung der Partei. Der Rang der angesprochenen Probleme wurde nicht sogleich, aber nach Jahren zu einem Grundstein des Registers der Hauptpunkte des deutsch-polnischen Dialogs. Im Kern ging es um die Frage nach dem Schicksal sowohl der polnischen als auch der deutschen Bevölkerung in der Zeit des Krieges und nach seiner Beendigung unter Berücksichtigung einer moralischen Abrechnung¹¹.

Die Verteidigung des Sinnes und der Bedeutung der *Botschaft* seitens der Mitglieder des Episkopats verwies auf ihren moralischen und religiösen Gehalt, völlig abgelöst von ihrer politischen Aussage. Schon Mitte Dezember gab der Episkopat eine besondere Verlautbarung heraus, in der er die friedensstiftende und ökumenische Bedeutung der *Botschaft* sowie ihren ausgesprochen ekklesiologischen Charakter als Einladung zum Gebet im Geiste des christlichen Friedens betonte, während jegliche Äußerungen über ihren angeblich politischen Charakter vehement zurückgewiesen wurden. Dagegen beriefen sich die Bischöfe auf die universalen Bestrebungen der ganzen Welt, unter anderem des Heiligen Stuhls, der UNO und der meisten Staaten, die Frieden, Vergebung und Versöhnung gemäß dem Evangelium und den Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils proklamierten¹².

Eine vertiefte theologische Deutung der Intentionen der Bischöfe gab Erzbischof Karol Wojtyła in seiner Weihnachtspredigt. Die Idee der *Botschaft* wurde in den Sinn der Feier des Millenniums der Taufe Polens eingeschrieben, in weiterer Sicht jedoch in die Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer erneuerten Kirche. Der spätere Papst unterstrich, dass im Geiste des II. Vaticanums der Dialog die Leitmethode der evangelisierenden Mission darstellt¹³. Infolgedessen sollte sich

¹¹ Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, S. 186–187.

¹² *Komunikat Sekretariatu Episkopatu w sprawie dyskusji prasowej na temat listów Episkopatu Polski do Episkopatów świata o Tysiącleciu Chrztu Polski*, in: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, Bd. 2, Poznań 1995, S. 365.

¹³ Diese These verbildlichen die Worte: „Dialog ist mehr als nur Gespräch, nicht nur ein Austausch von Worten, nicht nur ein Austausch von Gedanken. Dialog ist eine bestimmte Haltung, die sich daraus ergibt, dass der Mensch eine Person ist und damit ein Wesen, das zum Zusammenleben mit anderen bestimmt ist, ein soziales Wesen. Dialog ist die Fähigkeit, nicht nur

auch die Arbeit der Kirche im Nachkriegspolen durch eine solche Dimension der Dialogbereitschaft auszeichnen, die niemanden beiseite lässt. Dies betraf auch die Beziehungen zu den Deutschen, die von den polnischen Bischöfen dem Bewusstsein des von deutscher Seite im letzten Krieg und in der gesamten Geschichte zugefügten Leides zum Trotz in den Versöhnungsprozess einbezogen wurden. Die Bereitschaft zu gegenseitiger Vergebung wurde als Hauptkriterium des christlichen Lebens dargestellt¹⁴.

Auf ähnliche Weise deutete den Sinn der *Botschaft* ihr wichtigster Architekt – Erzbischof Bolesław Kominek. In seiner Predigt im Breslauer Dom vom 6. Februar 1966 berief er sich auf die Forderung des Evangeliums: „Fürchtet euch nicht. Diese Diskussion hat uns keinen Schaden gebracht. Dies war eine große Gelegenheit zur Vertiefung und Reinigung – nicht nur der Begriffe, sondern auch der Gefühle, des Handelns und der gesamten christlichen Haltung. [...] War es richtig, den deutschen Bischöfen zu schreiben? Derjenige, der das Gespräch aufnimmt, ist stärker, steht moralisch höher. Die Initiative des polnischen Episkopats betraf eine enge, elitäre Gruppe – Bischöfe, die die Grundlagen des Evangeliums und der Liebe kennen. Die Adressierung unserer Briefe an die Bischöfe beider deutschen Staaten bedeutete unter anderem eine Erinnerung an ihre Hirtenpflichten. Es ist bekannt, woher Konflikte, Hass, Bosheit, Rache und Vergeltung kommen. Das sind Faktoren, die im geistigen Leben beginnen. Daher sind vor allem diejenigen, welche die geistige Sphäre ihrer Mitbürger prägen und beeinflussen, dazu aufgerufen, die Reste des hitlerdeutschen Hasses loszuwerden und die polnischen Rechte zu achten“¹⁵. Bischof Kominek verwies damals darauf, dass die Versöhnung mit dem deutschen Volk den einzigen Weg zur endgültigen Anerkennung der polnischen Westgrenze und des friedlichen Zusammenlebens in der Zukunft darstellt. Er stellte fest, dass diejenigen, die sich dem widersetzen, „der polnischen Staatsraison einen Schlag ins Gesicht versetzen“¹⁶.

zu sprechen, sondern auch zuzuhören, um den anderen Menschen zu verstehen. Er ist eine bestimmte menschliche Grundhaltung, wie sie dem Menschen als einem vernünftigen und sozialen Wesen eigen ist. Zugleich ist er eine zutiefst christliche Einstellung. Warum? Deshalb, weil er zur Entschärfung des Hasses zwischen den Menschen, zur Entschärfung des Kampfes beiträgt. Man kann sagen, dass das Prinzip des Dialogs das Gegenteil von Krieg ist“. K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979, S. 303. Zu diesem Thema vgl. *List otwarty pracowników Solvaya do abpa K. Wojtyły z 22 XII 1965 r. i jego odpowiedź z 24 XII 1965 r.*, in: J. Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*, Warszawa 1989, S. 238–241.

¹⁴ Ebenda, S. 307.

¹⁵ B. Kominek, *W samym sercu Ewangelii*, in: J. Krucina (Hrg.), *Szkice do portretu, Kardynał Bolesław Kominek*, Wrocław 2005, S. 223–244.

¹⁶ M. Mutor, *Kim był bp Bolesław Kominek pomysłodawca i autor listu do niemieckiego Episkopatu*, Tygodnik Powszechny, Beilage *Nieznaný Ojciec Europy*, 9.11.2015, S. 4.

Bei einer axiologischen Analyse der *Botschaft* ist die apologetische Tätigkeit von Kardinal Wyszyński nicht zu übersehen. Angesichts der Kritik seitens Medien und Behörden verlieh er seiner Überzeugung Ausdruck, dass die katholische Gesellschaft nicht gut auf die Annahme schwieriger Thesen vorbereitet sei. Über einen Zeitraum von zwei Monaten hinweg – von Mitte Dezember 1965 bis Mitte Februar 1966 – hielt er Predigten, in denen er den Sinn der *Botschaft* und die evangelischen Grundlagen von Vergebung und Versöhnung verkündete¹⁷. Zudem verwies er auf ihren universalen, über die sichtbaren Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft hinausreichenden Charakter hin: „Diese *Botschaft* hat hier im Land vielleicht für einige Verwirrung gesorgt, insbesondere unter der Intelligenz, aber im globalen Maßstab hat sie die Position der polnischen Kirche noch gestärkt und bewirkt, dass angesichts eines solchen Dokuments alle Vorwürfe des Chauvinismus oder Nationalismus sofort verstummt sind“¹⁸.

Der Einfluss der *Botschaft* auf die deutsch-polnischen kirchlichen Beziehungen

Die Antwort der deutschen Bischofskonferenz¹⁹ verhiess zunächst keinen Durchbruch in den Beziehungen zwischen den polnischen Katholiken und ihren Brüdern und Schwestern im westlichen Nachbarland, im Gegenteil, sie enttäuschte die Verfasser des *Hirtenbriefs*²⁰. Zwar fanden sich Worte des Dankes und der Bitte um Vergebung, aber es fehlte ein klares Bekenntnis zum unantastbaren und endgültigen Status der polnischen Westgrenze, während die Worte über das Recht auf Heimat und die Hoffnung auf Überwindung der Kriegsfolgen in einer alle Seiten befriedigenden, gerechten Lösung von der kommunistischen Propaganda gegen die Kirche verwendet wurden²¹. Wie R. Żurek schreibt, waren die

¹⁷ E. Czaczkowska, *Prymas bronił Ojczyzny*, Tygodnik Powszechny, Beilage *Nieznanzy Ojciec Europy*, 9.11.2015, S. 6.

¹⁸ Zit. nach P. Madajczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół Ojczyzny biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku*, Warszawa 1994, S. 135.

¹⁹ *Pozdrowienie biskupów niemieckich dla polskich braci w biskupim posłannictwie i odpowiedź na list z dnia 18 listopada 1965 r.*, (5. Dezember 1965, Vatikan), in: P. Raina, *Kościół w PRL*, S. 362–364.

²⁰ Ewa Czaczkowska schreibt: „Im Wesentlichen konnte der Primas darauf zählen, dass, wenn die deutschen Bischöfe – als Antwort auf den polnischen Hirtenbrief – die Oder-Neiße-Grenze anerkennen würden, er ein starkes Argument für die Gespräche mit dem Heiligen Stuhl in der Frage der Gründung fester Diözesen in den polnischen Westgebieten, um die er sich seit Jahren bemühte, in der Hand hätte“. E. Czaczkowska, *Prymas bronił Ojczyzny*, S. 6.

²¹ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, S. 183.

deutschen Bischöfe durch die innere Lage in ihrem Land determiniert. Die Mehrheit der Bevölkerung, auch der Katholiken, war damals noch nicht bereit, sich mit dem Verlust der Ostgebiete abzufinden. Eine Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch die Bischöfe wäre als Volksverrat empfunden worden. So fand also die Formulierung „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“ keine konkrete Umsetzung. In gewisser Weise wiederholte die Deutsche Bischofskonferenz den juristischen und politischen Standpunkt der Regierung und kam der gesellschaftlichen Stimmung entgegen, was auch irgendwo verständlich war, aber – im Vergleich zu der Beherrschtheit der polnischen Bischöfe – nicht besonders mutig und kaum weitblickend wirkte²². Im Rückblick bezeichnete sogar Kardinal Döpfner die deutsche Antwort als zurückhaltend und reserviert²³.

Dies war allerdings nicht die letzte Stimme der deutschen Katholiken. Für viele von ihnen verlangte die Situation mehr von deutscher Seite²⁴. Drei Jahre nach dem Briefwechsel der Bischöfe unterzeichneten 160 Vorreiter der Versöhnung, unter ihnen Joseph Ratzinger, ein wichtiges Dokument, das sogenannte *Bensberger Memorandum*²⁵, in dem sie die deutsche Hierarchie unmissverständlich zur Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze aufriefen. Hier fanden sich auch klare Worte über Schuld und Verantwortung in allen Dimensionen: Wiedergutmachung, Entschädigung, politische und sogar territoriale Verluste. Dazu kam der Apell, im Namen des Aufbaus friedlicher bilateraler Beziehungen jegliche Form von Abrechnung einzustellen: „Niemand von uns kann die Augen davor verschließen, daß ein Volk, dessen politische Führung einen Krieg vom Zaun gebrochen und verloren hat, nicht nur tatsächlich, sondern auch

²² J. Kranz, *Wysiedlenie ludności niemieckiej w wyniku II wojny światowej: krzywda czy bezprawie?* Warszawa 2013, S. 56.

²³ Döpfner do Wyszyńskiego, 14 XII 1970, in: E. Heller, *Macht, Kirche, Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre 1965*, Köln 1992, S. 227.

²⁴ G. Erb, einer der Unterzeichner erinnert sich: „Es versammelte sich eine Gruppe von Freunden aus der Organisation Pax Christi und wir sagten uns: Das Signal, das die deutschen Bischöfe an Polen gesandt haben, reicht nicht aus. Wir müssen erklären, dass es in der katholischen Kirche in Deutschland viele Menschen gibt, die davon überzeugt sind, dass die Grenze an Oder und Neiße als endgültige Lösung anerkannt werden muss und die Polen, die in den Grenzgebieten leben, keine Angst mehr haben müssen. Die Vertreibung der Deutschen war tatsächlich ein schreckliches Unrecht, aber sie war die Konsequenz der von den Nazis begangenen Gräueltaten. Wir sagten uns: Wir müssen den absurden Bestrebungen nach einer Revision der Grenzziehung ein Ende setzen. Die Polen müssen endlich erfahren, dass viele Deutsche, viele deutsche Katholiken, bereit sind, die Folgen des Zweiten Weltkriegs auf sich zu nehmen und das Recht Polens auf sichere Grenzen anzuerkennen“. *Sygnal, jaki niemieccy biskupi wysłali do Polski nam nie wystarczył. Rozmowa z Gottfriedem Erbem*, in: B. Kerski, T. Kycia, R. Żurek (Hrg.), *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku*. Geneza, kontekst, spuścizna, Olsztyn 2006, S. 177.

²⁵ *Ein Memorandum deutscher Katholiken zu den polnisch-deutschen Fragen*, Mainz 1968.

unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, dafür zu haften hat. Dieser Haftungspflicht, die die deutsche Nation als ganze trifft, können wir uns nicht entziehen, wenn wir den Frieden ernsthaft wollen“²⁶. Obwohl die Thesen dieses Dokuments auf deutscher Seite zunächst als extrem und kontrovers aufgefasst wurden, ist ihre Bedeutung für die Zukunft offenkundig²⁷.

Es besteht kein Zweifel daran, dass der im Dezember 1970 in Warschau unterzeichnete *Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen über die Grundlagen der Normalisierung ihrer gegenseitigen Beziehungen* (Warschauer Vertrag), der de facto die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze enthielt, eine Folge diplomatischer Bemühungen und der politischen Situation war. Offen bleibt jedoch die Frage nach der Bedeutung der *Botschaft* und ihren Konsequenzen für die politische Sphäre in diesem Bezug²⁸. Natürlich war eine Folge aller dieser Vorstöße die Normierung der polnischen Kirchenverwaltung in den Westgebieten im Jahr 1970. Ohne Zweifel hatte der *Hirtenbrief* einen wesentlichen Einfluss auf den Versöhnungsprozess zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk, da er auf gesellschaftlicher Ebene den Beziehungen zwischen beiden katholischen Gesellschaften ein völlig neues Antlitz verlieh²⁹. In diesem Zusammenhang seien die Worte von Bischof A. Nossol angeführt, der feststellte, dass die Unterzeichnung der Verträge gewissermaßen einen horizontalen Charakter gehabt habe, der Versöhnungsprozess dagegen einen vertikalen, da er die Werte von Gebet, Bekehrung und Gnade miteinbezieht³⁰.

²⁶ Ebenda, S. 13.

²⁷ *Odwaga Wyszyńskiego wzbudziła nadzieję na pojednanie. Rozmowa z Josefem Homeyem*, in: B. Kerski, T. Kycia, R. Żurek (Hrg.), *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst, spuścizna*, Olsztyn 2006, S. 69.

²⁸ Es ist daran zu erinnern, dass es Kommentare gibt, die direkt auf das kirchliche Vorgehen als Inspiration für die Friedensverträge hinweisen. Beispielsweise eine Äußerung von W. Bartoszewski: „Der Text dieses im Frühjahr 1968 veröffentlichten Memorandums war eine unmittelbare Inspiration für Willy Brandt und gab seiner Politik eine Richtung vor, die zur faktischen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze und zur Unterzeichnung des Warschauer Vertrags von 1970 führte“. W. Bartoszewski, *Stosunki polsko-niemieckie w latach pontyfikatu Pawła VI (1963–1978)*, in: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIH/wb_or_wystapienie.html (2.02.2017).

²⁹ M. Mutor, *List Tysiąclecia*, in: W. Kucharski, G. Strauchold (Hrg.), *Wokół Orędzia. Kardynał Kominek, prekursor pojednania polsko-niemieckiego*, Wrocław 2009, S. 17.

³⁰ *List polskich biskupów był bezkompromisowym wyrazem chrześcijańskiej miłości do bliźniego i umiłowania Boga. Rozmowa z Alfonsem Nossolem*, in: B. Kerski, T. Kycia, R. Żurek (Hrg.), *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst, spuścizna*, Olsztyn 2006, S. 62.

Die Bestätigung der Versöhnung

Die Formulierung „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“ in der *Botschaft* von 1965 wurde zum Gründungskriterium der deutsch-polnischen Beziehungen auf der Grundlage der christlichen Axiologie, deren wesentliche Elemente Vergebung und Versöhnung sind. Die Systemtransformation in Polen nach 1989 brachte die Möglichkeit einer neuerlichen Beschreibung dieses Prozesses, nun frei von ideologischer Einflussnahme der Volksrepublik. Bereits im November 1990 kam es zu einer Begegnung beider Bischofskonferenzen. Primas Glemp hob hervor, dass die Idee der Versöhnung in Christus, die von beiden Völkern als Inspiration für ihre jüngste Vergangenheit herangezogen wurde, für beide Gesellschaften, die geistig nicht auf die Heranziehung der radikalen Grundsätze der christlichen Nächstenliebe über die Mauer der politischen Spaltung hinweg vorbereitet waren, eine Überraschung darstellte³¹. Von diesem Augenblick an wurden mehrere gemeinsame Dokumente herausgegeben, die sich auf das hier beschriebene Ereignis bezogen³².

Die Rückschau über die vergangenen Jahrzehnte gab die Möglichkeit eines neuen Blicks und einer Neubewertung im neuen historischen Kontext Europas. Mehrfach wurde die Bedeutung des *Hirtenbriefs* gewürdigt, der den Lauf der Geschichte verändert habe: „bewegende Worte, bahnbrechendes Ereignis, Neubeginn, prophetischer Realismus“. Die Bischöfe machten so unmissverständlich deutlich, dass ihre „Vorgänger unter extremen Umständen der Kraft der Wahrheit und der Vergebung vertrauten und zum Dialog mit der anderen Seite mit ihren eigenen Sichtwiesen und Wunden bereit waren“³³. Hervorgehoben wurde die evangelische Berufung auf die befreiende Wirkung der Wahrheit: „Nur die Wahrheit kann uns frei machen (vgl. Joh 8,32), die Wahrheit, die nichts hinzufügt und nichts weglässt, die nichts verschweigt und nichts aufrechnet. Denn dies widerspräche der ständigen Bitte: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“³⁴. Dies ermöglichte

³¹ *Przemówienie Józefa kard. Glempa, Prymasa Polski, w ramach spotkania biskupów polskich i niemieckich, Gniezno, 20–22 listopada 1990 r.*, Tygodnik Słowa, 13. Dezember 1990.

³² Zu nennen sind vor allem die Gemeinsamen Erklärungen: *Wspólne słowo polskich i niemieckich biskupów z okazji 30. rocznicy wymiany listów (1965–1995)*, L'Osservatore Romano 2 (1996), S. 4-7; *Wspólne oświadczenie Konferencji Episkopatów Polski i Niemiec z okazji 40. rocznicy wymiany listów (1965–1995)*, in: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/pl_niemcy_20050924.html (1.02. 2017); *Wspólne oświadczenie Przewodniczących Konferencji Episkopatu Niemiec i Polski z okazji 50 rocznicy wymiany listów z 1965 roku*, in: <http://episkopat.pl/en/wspolne-oswiadczenie-przewodniczacych-konferencji-episkopatu-niemiec-i-polski> (1.02.2016).

³³ *Wspólne oświadczenie Przewodniczących Konferencji Episkopatu Niemiec i Polski z okazji 50 rocznicy...*, N. 4.

³⁴ *Wspólne słowo polskich i niemieckich biskupów z okazji 30. rocznicy...*, S. 4.

eine vollständigeren Darstellungen der Tragödie und der Folgen des letzten großen Krieges, der die deutsche und polnische Bevölkerung betraf³⁵.

Das vertiefte Nachdenken über das Vergangene wurde zu einer Plattform für einen schöpferischen Blick auf Gegenwart und Zukunft – die gemeinsame Zukunft – der geeinten Völker Europas. Die analysierten Dokumente unterstreichen den Rang der christlichen Sorge um die Gestalt unseres Kontinents in solchen Aspekten wie Menschenwürde und Freiheit, Verteidigung des Lebens, der Ehe und der Familie³⁶. Die Erfahrung der realen Versöhnung des deutschen und des polnischen Volkes gibt Hoffnung auf Nachahmung dieses Vorbilds durch andere: „In den kommenden Jahren wollen wir daran anknüpfend eine Reihe von Projekten initiieren, die Kirchen darin unterstützen, in ihren Ländern und Regionen die mühsamen Wege der Versöhnung anzubahnen oder weiterzugehen“³⁷. Hervorzuheben ist die Aufwertung der Präsenz der Jugend im Leben der Kirche und im öffentlichen Raum. Als Imperativ zu verstehen sind die Worte über die Ausrichtung der Jugendseelsorge auf religiöse Sensibilität, die den Geist Christi, der zu Versöhnung und Frieden führt, erkennen lässt. Erwähnung fand das Zeugnis des Glaubens, das beim Weltjugendtag in Köln artikuliert wurde, wie auch der bevorstehende Weltjugendtag in Krakau³⁸. Als Herausforderung wurde auch gesehen, dass die junge Generation kaum noch die Kraft der Worte aus dem Jahr 1965 zu erkennen vermag. Für die heutigen Jugendlichen sind Deutschland und Polen gute Nachbarn. Die Grenzen ihrer Länder sind international anerkannt. Sie sind Mitglieder der Europäischen Union und der NATO. Die Möglichkeit des freien Grenzübertritts, des Studiums im Ausland, Freizügigkeit des Wohnorts und des Arbeitsplatzes, gemeinsame wirtschaftliche und soziale Projekte, Freundschaften über die Grenzen hinweg und gemischte Ehen betrachten sie als Selbstverständlichkeit³⁹. Die Pädagogik der Formulierung „Wir gewäh-

³⁵ „Uns steht dabei der verbrecherische Angriffskrieg des nationalsozialistischen Deutschland ebenso vor Augen wie das tausendfache Unrecht, das in der Folge den Menschen in Polen durch Deutsche zugefügt wurde. Wir schließen in diese Bitte auch das Unrecht ein, das vielen Deutschen durch Vertreibung und Verlust der Heimat im Gefolge der Beschlüsse der Siegermächte auch von Polen angetan wurde, als die von Hitler-Deutschland entfesselte Gewalt schließlich auf das eigene Volk zurückschlug. Erst heute, nachdem in Polen frei darüber gesprochen werden kann, erkennen wir das Ausmaß des Unrechts, das für sehr viele Menschen im Zusammenhang derselben Beschlüsse zum Verlust der Heimat im Osten führte“. Ebenda.

³⁶ *Wspólne oświadczenie Konferencji Episkopatów Polski i Niemiec z okazji 40. Rocznicy...*, N. 1.

³⁷ *Wspólne oświadczenie Przewodniczących Konferencji Episkopatu Niemiec i Polski z okazji 50 rocznicy...*, N. 5.

³⁸ Ebenda, N. 10.

³⁹ Ebenda, N. 2.

ren Vergebung und bitten um Vergebung“ hätte die Aufgabe, eine Identität zu bilden, die unter Berufung auf die schwierige Geschichte zugleich die Perspektive der Versöhnung aufzeigt, wie sie sich aus der christlichen Sendung ergibt.

* * *

Die Folgen des Zweiten Weltkriegs stellten die deutschen und polnischen Katholiken vor eine große Probe. Beiderseits der Grenze lebten Mitglieder desselben Bekenntnisses, verbunden im Glauben und in der allgemeinen Dimension der Kirche, aber gespalten durch die dramatische Erfahrung von Leid und Unrecht. Das Wiederfinden der evangelischen Gemeinschaft erforderte radikales Handeln. Dies fand seinen Ausdruck bei den Vorbereitungen zum Millennium der Taufe Polens in der Formulierung „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“, dem Neuanfang des Wegs der Versöhnung, gegründet auf die christliche Vision der Existenz. Die anfängliche Konsternation und das Unverständnis für die Intentionen der polnischen Bischöfe verwandelte sich in die Pragmatik des Aufbaus einer Gemeinschaft auf der Grundlage der geschichtlichen Wahrheit und des guten Willens. Die in diesem Artikel beschriebene Versöhnung wurde zur Inspiration für viele verfeindete Völker und zu einem wichtigen Faktor der europäischen Identität.

EKLEZJALNE IMPLIKACJE LISTU BISKUPÓW POLSKICH DO BISKUPÓW NIEMIECKICH Z 1965 R.

(STRESZCZENIE)

Skutki II wojny światowej miały wpływ na relacje między narodami Europy. Miały również wpływ na życie Kościoła w wymiarze powszechnym, bowiem po dwóch stronach żelaznej granicy znajdowali się jego członkowie. Było to widoczne w szczególności w relacjach polsko-niemieckich. Biskupi polscy, inspirowani przesłaniem ewangelicznym oraz dorobkiem Soboru Watykańskiego II, wystąpili z propozycją rozpoczęcia procesu pojednania. Słowa *przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, zawarte w Liście do biskupów niemieckich z 1965 r., stały się inspiracją wieloletniego wysiłku na rzecz pojednania. Wskazuje się na konkretne owoce tej formuły w formalnym unormowaniu relacji państwowych i kościelnych. W wymiarze eklezjalnym było to nowy porządek kanoniczny diecezji, współpraca na płaszczyźnie pastoralnej, charytatywnej i publicystycznej. Podkreślić należy realny wpływ pojednania polsko-niemieckiego na proces integracji narodów Europy. W tym sensie uwidacznia się wpływ chrześcijańskiego orędzia na kształt sfery publicznej.

THE ECCLESIAL IMPLICATIONS OF THE LETTER OF THE POLISH BISHOPS TO THE GERMAN BISHOPS OF 1965

(SUMMARY)

The effects of World War II influenced the relations between the nations of Europe. They also influenced the life of the Church in a universal way, because its members found themselves of both sides of the Iron Curtain. This was particularly visible in Polish-German relations. The Polish bishops, inspired by the message of the Gospel and the legacy of the Second Vatican Council, came forward with a proposal of initiating the process of reconciliation. The words, “we forgive and ask for forgiveness”, contained in the Letter to the German Bishops of 1965, became the inspiration for the years-long reconciliation effort. The specific results of this formula are indicated in the formal normalisation of the state and church relations. In the ecclesial dimension, it included a new canonical diocese order and cooperation on the pastoral, charitable and journalistic plane. The real influence of the Polish-German reconciliation on the process of integration of the peoples of Europe should be emphasised. In this sense, the influence of the Christian message on shaping the public sphere is revealed.

Ks. Adam Bielinowicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Recepcja dokumentu „Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie w parafii – I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej” wśród nauczycieli religii

Słowa kluczowe: synod, archidiecezja warmińska, nauczanie religii, katecheza.

Keywords: synod, Roman Catholic Archdiocese of Warmia, teaching of religion, catechesis.

Wprowadzenie

Instytucja synodu diecezjalnego korzeniami sięga połowy II w. Powstała jako praktyka podyktowana potrzebą czasu w wyniku poczucia odpowiedzialności za jedność wspólnot chrześcijańskich i potrzeby konsultacji istotnych spraw. Nieformalne zebrania duchowieństwa stopniowo przerodziły się w prawnie uregulowaną instytucję. Przepisy kościelne – początkowo partykularne, a następnie powszechne – zaczęły regulować poszczególne kwestie związane z synodem. W życiu Kościoła partykularnego synod diecezjalny przyjmował różne funkcje w zależności od częstotliwości, z jaką był zwoływany, i od warunków kulturowych i eklezjalnych, w których działał¹. Sobór Watykański II wprowadził istotne zmiany

Adres/Adresse: ks. dr Adam Bielinowicz, Katedra Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl.

¹ Szerzej na temat instytucji synodu diecezjalnego zob. M. Sitarz, *Synod diecezjalny w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Zarys problematyki*, Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich 27 (2014), s. 91–106; W. Wójcik, *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982; J. Dudziak, *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym (Refleksja kanoniczno-pastoralna)*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne 16 (1984), s. 47–80; E. Szafrowski, *Instytucja synodu diecezjalnego przed Soborem Watykańskim II*, Prawo Kanoniczne 31 (1988), nr 3–4, s. 21–33; T. Rozkrut, *Synod diecezjalny w Kościele*, Tarnów 2002.

w strukturach synodów diecezjalnych, uwzględniając w obradach synodalnych udział osób świeckich. Współcześnie synody przestały być zgromadzeniami wyłącznie osób duchownych, a do udziału włączono przedstawicieli pozostałych stanów w Kościele. Poprzez wprowadzenie tej zmiany synody diecezjalne zaczęły bardziej odpowiadać współczesnym potrzebom Kościoła i w pewnym stopniu uwzględniać potrzeby ludzi świeckich. W Kodeksie Prawa Kanonicznego zapisano, że „Synod diecezjalny jest zebraniem wybranych kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy dla dobra swej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu”².

Struktura Kościoła jest hierarchiczna. Z tego faktu wypływa wniosek, że jedynym ustawodawcą jest biskup diecezjalny, a pozostali członkowie Synodu mają wyłącznie głos doradczy. Pomagają oni biskupowi rozpoznać wszechstronnie aktualne problemy diecezji i proponują możliwie najlepsze rozwiązania³. W historii diecezji warmińskiej odbyło się dwanaście synodów diecezjalnych. Trzynasty synod, zwołany przez bpa Maksymiliana Kallera w 1932 r., nie został dokończony. Czternasty synod jest pierwszym w dwudziestoletniej historii archidiecezji warmińskiej (ustanowionej 25 marca 1992 r. przez papieża Jana Pawła II). Dla zachowania ciągłości z diecezją warmińską pierwszy synod archidiecezjalny ma podwójny numer: I (XIV)⁴. Pierwszy (XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej rozpoczął się w 2006 r., a zakończył w 2012 r. Prace swoim zasięgiem objęły komisje diecezjalne, a także zespoły synodalne w parafiach. Zaangażowanych było wiele osób, którym towarzyszyło poczucie odpowiedzialności za Kościół. Owocem tych prac są dokumenty regulujące życie Kościoła lokalnego⁵.

W 2017 roku przypada piąta rocznica zakończenia prac Synodu i publikacji dokumentów synodalnych. Podczas obrad synodalnych trwała ożywiona dyskusja, m.in. nad katechezą i dostosowaniem jej do zmieniającej się sytuacji Kościoła warmińskiego i powszechnego, co znalazło odbicie w dokumentach synodalnych. Okres pięciu lat wydaje się wystraszająco długi, aby zapoznać się z dokumentem i podjąć realizację wskazań w nim zawartych. Dlatego obecna rocznica stała się także sposobną okazją do sprawdzenia recepcji tego dokumentu wśród nauczycieli religii, zatrudnionych na terenie archidiecezji warmińskiej. Do weryfikacji tych informacji posłużyły anonimowe badania przeprowadzone wśród katechetów.

² Kodeks Prawa Kanonicznego, kanon 460.

³ Ibidem, 466.

⁴ Zob.: W. Ziemia, *Słowo wstępne*, w: W. Nowak, P. Rabczyński, L. Świto (red.), *I(XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012). Misja Kościoła Warmińskiego w dziele Nowej Ewangelizacji*, Olsztyn 2012, s. 5–8 [dalej: I(XIV) Synod].

⁵ Zob. K. Dullak, *I(XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012). Misja Kościoła Warmińskiego w dziele Nowej Ewangelizacji*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 2013, 20, s. 33–47.

Metodologia badań

Głównym celem przeprowadzonych badań było ustalenie recepcji dokumentu „Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie w parafii – I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej” wśród nauczycieli religii. Problemem badawczym było poznanie recepcji wybranego dokumentu synodalnego. Badania te pozwoliły sformułować praktyczne wskazania, które mogą przyczynić się do skuteczniejszego realizowania treści sformułowanych przez synod.

W badaniach posłużono się metodą sondażu diagnostycznego. Za narzędzie badawcze posłużył kwestionariusz składający się z trzech części: instrukcji wprowadzającej, części zasadniczej, którą stanowił logiczny układ pytań ankiety i metryczki. Zaprezentowany kwestionariusz ankiety był sporządzony przez autora niniejszego artykułu i nigdy wcześniej nie był wykorzystany.

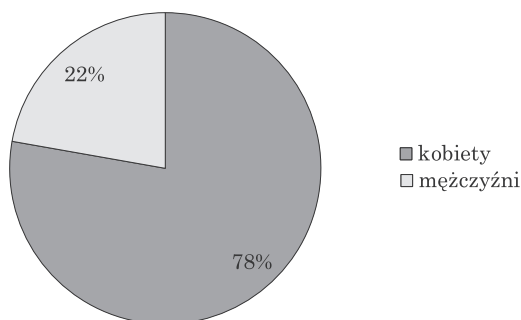
Formularz ankiety składał się z instrukcji; metryczki dotyczącej płci, miejsca zatrudnienia, stażu pracy, stopnia awansu zawodowego; pytań merytorycznych, w tym: dwóch zamkniętych, czterech półotwartych i dwóch otwartych.

Formularz opracowany został w formie elektronicznej i rozesłany drogą internetową w styczniu 2017 r. na adresy mailowe nauczycieli religii zatrudnionych w szkołach znajdujących się na terenie archidiecezji warmińskiej⁶. Ankieta była anonimowa, dlatego celowo zastosowano formularz, który nie pozwalał na identyfikację danych osobowych uczestników badania, a każdy katecheta miał możliwość tylko jednokrotnego wypełnienia ankiety.

Ankiety rozesłano do 465 nauczycieli religii, czyli ponad 86% wszystkich katechetów aktualnie zatrudnionych na obszarze archidiecezji warmińskiej⁷. Zbieranie danych zakończono w lutym. Ankiety wypełniło 108 (20%) aktualnie zatrudnionych nauczycieli religii. W badaniu udział wzięły 84 kobiety i 24 mężczyźni. Większą grupę badanych stanowiły kobiety (84), co daje 78% ogólnej próby badawczej, mężczyźni (24) stanowili 22%. Dane zobrazowano na wykresie 1.

⁶ Adresy email zostały udostępnione przez Wydział Nauki Katolickiej Kurii Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

⁷ W archidiecezji warmińskiej na początku roku szkolnego 2016/17 zatrudnionych było 539 nauczycieli religii, w tym 377 osób świeckich, 144 księży i 18 siostr zakonnych. A. Bielinowicz, *Świat bez niej jest niezrozumiały*, Gość Niedzielny – Posłaniec Warmiński 2016, nr 36, s. III.

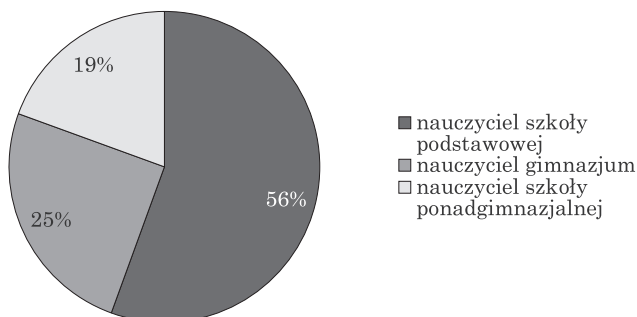


Wykres 1. Respondenci z podziałem na płeć (%)

Źródło: opracowanie własne.

Płeć badanych osób (ponad trzy czwarte kobiet) jest odbiciem ogólnej tendencji panującej w polskiej oświacie, gdzie zdecydowaną większość zatrudnionych nauczycieli stanowią kobiety.

Nauczyciele religii podali informację na temat typu szkół, w których aktualnie są zatrudnieni. W szkołach podstawowych pracuje 60 osób (56%) w szkołach ponadgimnazjalnych 27 osób (25%), a w gimnazjach 21 osób (19%). Dane ukazano na wykresie 2.

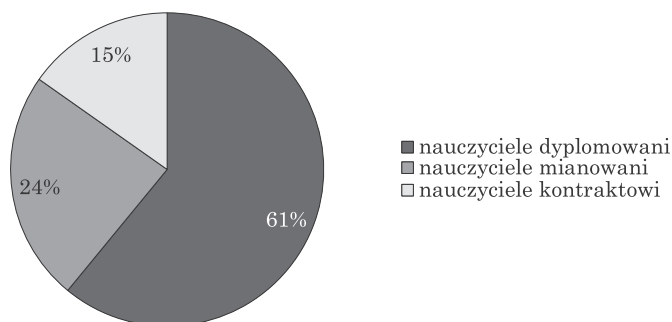


Wykres 2. Ankietowani z podziałem na typ szkoły (%)

Źródło: opracowanie własne.

Należy zauważyć, że w badaniu wzięli udział nauczyciele wszystkich typów szkół z wyjątkiem szkół artystycznych. W typach szkół ponadgimnazjalnych nauczyciele nie mieli możliwości zaznaczenia, jakiego rodzaju jest szkoła (liceum, technikum, szkoła zawodowa itd.).

W kolejnym pytaniu ankietowani podali stopień awansu zawodowego. Największą grupę stanowili nauczyciele dyplomowani – 67 osób (61%), następnie nauczyciele mianowani – 25 osób (24%). Najmniejszą grupę tworzą nauczyciele kontraktowi – 16 osób (15%). Wyniki te zobrazowano na wykresie 3.

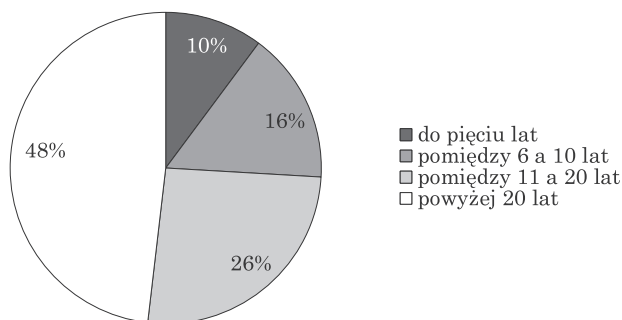


Wykres 3. Ankietowani z podziałem na stopień awansu zawodowego (%)

Źródło: opracowanie własne.

Nikt z nauczycieli stażystów nie wziął udziału w badaniu. Powyższe wskaźniki procentowe obrazują rzeczywisty rozkład stopni awansu zawodowego nauczycieli w polskich szkołach, gdzie najczęściej jest zatrudnionych nauczycieli dyplomowanych, a najmniejszą grupę stanowią stażysty.

Katecheci podali także, jaka była długość ich stażu pracy na stanowisku nauczyciela religii, odpowiadając na pytanie zamknięte, co dało możliwość wyboru spośród czterech odpowiedzi: do pięciu lat – 11 osób (10%), pomiędzy 6 a 10 lat – 17 osób (16%), pomiędzy 11 a 20 lat – 28 osób (26%), powyżej 20 lat – 52 osoby (48%). Dane obrazuje wykres nr 4.



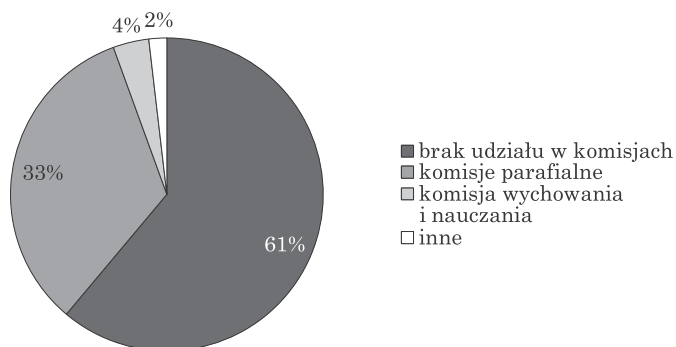
Wykres 4. Ankietowani z podziałem na staż pracy (%)

Źródło: opracowanie własne.

Na podstawie powyższych danych można stwierdzić, że większość nauczycieli biorących udział w badaniu przepracowało w szkole ponad 20 lat, zaś najmniejszą grupę stanowią nauczyciele ze stażem pracy do 5 lat. Rozkład ten jest reprezentatywny i oddaje rzeczywisty staż pracy

nauczycieli. Tak długi staż pracy (powyżej 20 lat) wynika z faktu, że większość nauczycieli religii została zatrudniona już na początku lat dziewięćdziesiątych XX w., kiedy religia powróciła do polskiego systemu oświaty.

W kolejnym pytaniu katecheci odpowiedzieli na pytanie dotyczące udziału w pracach komisji synodalnych. Nie uczestniczyło w pracach żadnej komisji nauczycieli – 66 (61%), 36 (33%) zaangażowało się w pracę komisji parafialnych, 4 (4%) osoby czynnie włączyły się w obrady Komisji wychowania i nauczania, a 2 (2%) nauczycieli uczestniczyło w innych komisjach synodalnych. Procentowy rozkład tych danych zobrazowano na wykresie 5.



Wykres 5. Zaangażowanie respondentów w prace komisji synodalnych (%)

Źródło: opracowanie własne.

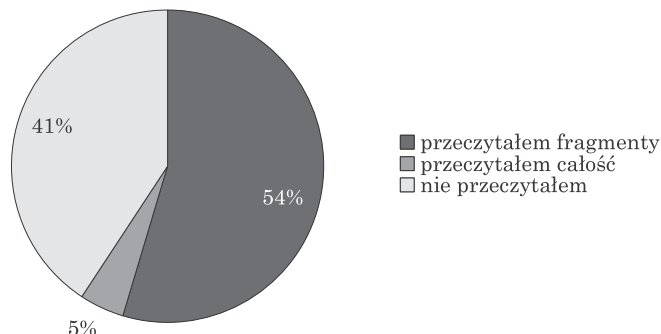
Analizując wyniki badań można stwierdzić, że ponad połowa ankietowanych nauczycieli nie uczestniczyła w pracach żadnej z komisji synodalnych. Należy ubolewać nad tym, że tak duża grupa katechetów nie została włączona w prace Synodu. Wynikało to najczęściej z faktu, że osoby te nie zostały zaproszone do prac. W pracę synodalnych zespołów parafialnych zaangażowana była jedna trzecia nauczycieli. Jedynie 4 osoby uczestniczyły w pracach Komisji wychowania i nauczania, 2 – w innych komisjach. W skład Komisji wychowania i nauczania weszło 21 osób⁸. Dwudziestu członków zostało zaproszonych imiennie do współpracy. Na początku prac Komisji wystosowano apel do wszystkich

⁸ Osoby, które uczestniczyły w pracach Komisji wychowania i nauczania: Elżbieta Andrasz, ks. Adam Bielinowicz, ks. Stanisław Borowiecki, Lech Borucki, Tadeusz Bułak, Henryka Chudzik, Ks. Wojśław Czupryński, Małgorzata Dudaniec, ks. Piotr Duksa, ks. Piotr Jagielka, s. Anna Kruzewicz, Anna Leniec, Maria Łudczak, s. Barbara Mazur, ks. Józef Midura, ks. Leszek Niedźwiedz, Ewa Piórkowska, ks. Jerzy Rożentalski, Bożena Szczurek, ks. Wiesław Więcek, Anna Zellma. Zob. <http://archwarmia.pl/archidiecezja/pierwszy-synod-archidiecezji/sklad-osobowy-komisji-synodalnych/> (27.02.2017).

katechetów, aby osoby, które chcą włączyć się w prace Komisji, zgłosiły swój zamiar do Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Zgłosiła się tylko jedna osoba, którą włączono w pracę Komisji⁹.

Analiza i interpretacja badań

Na pytanie dotyczące zapoznania się z treścią statutów synodalnych 59 (54%) ankietowanych stwierdziło, że przeczytało fragmenty tego dokumentu, 44 (41%) katechetów przekazało informację, że nie zapoznało się z dokumentem, a 5 (5%) nauczycieli religii przyznało, że przeczytało całość opracowania. Dane te zobrazowano na wykresie 6.



Wykres 6. Znajomość statutów synodalnych przez respondentów (%)

Źródło: opracowanie własne.

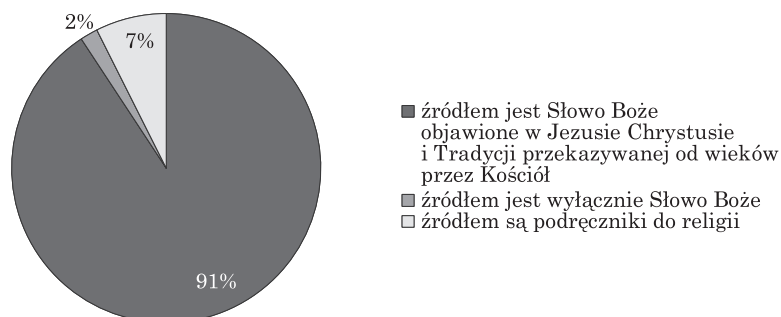
Z powyższych badań wynika, że ponad połowa ankietowanych przeczytała fragmenty statutów synodalnych. Katecheci, którzy nie zapoznali się z dokumentem, najczęściej uzasadniali swoją decyzję brakiem czasu lub faktem nieposiadania dokumentów. Ponad połowa osób z tej grupy zadeklarowała, że planuje lekturę dokumentu w najbliższym czasie.

Dokument synodalny wskazuje jednoznacznie podstawowe źródło katechezy, którym jest „Słowo Boże objawione w Jezusie Chrystusie zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji przekazywanej od wieków przez Kościół”¹⁰. Podzieliło ten pogląd 98 katechetów (91%). Natomiast 8 (7%) nauczycieli religii zaznaczyło odpowiedź „źródłem katechezy są podręczniki do religii”, a 2 (2%) osoby wskazały na Słowo Boże jako jedyne źródło

⁹ Zob. A. Bielinowicz, *Notatka pisemna z rozmowy z przewodniczącym Komisji Wychowania i Nauczania ks. Wiesławem Więckiem*, Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej, Teczka: *I Synod Archidiecezji Warmińskiej*.

¹⁰ Synod 249.

katechezy. Nikt nie wskazał innych ewentualnych odpowiedzi. Dane te zobrazowano na wykresie 7.

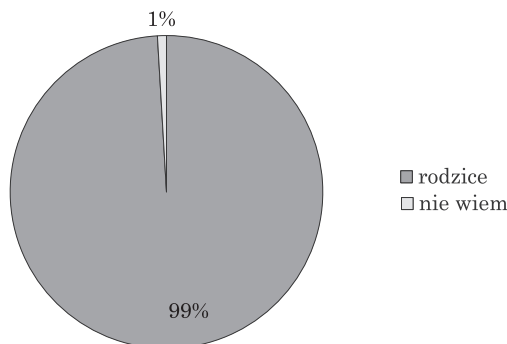


Wykres 7. Podstawowe źródło w opinii respondentów (%)

Źródło: opracowanie własne.

Analiza powyższych wskaźników jednoznacznie dowodzi, że zdecydowana większość katechetów jest zgodna, co do źródła katechezy. Świadomość ta najprawdopodobniej wynika z pogłębionej znajomości teologii, którą nauczycieli poznali na studiach, jak i osobistego doświadczenia rzeczywistości katechezy.

Podstawowe dokumenty katechetyczne¹¹, jak i Statuty synodalne jasno wskazują, że pierwszymi katechetami są rodzice dzieci¹². Nie powinno dziwić, że aż 107 (99%) katechetów zgodnie potwierdziło znajomość tej prawdy. Jedynie jedna osoba nie wskazała, kto jest pierwszym katechetą. Nikt nie zaznaczył odpowiedzi, że pierwszymi katechetami są: papież, biskupi, księża czy nauczyciele religii. Dane te ujęto na wykresie 8.



Wykres 8. Pierwsi katecheci według oceny respondentów (%)

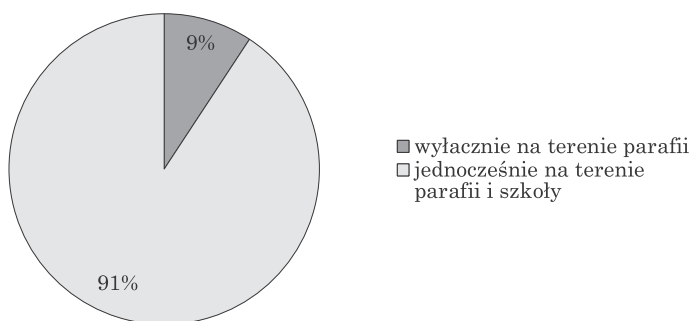
Źródło: opracowanie własne.

¹¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska O katechizacji w naszych czasach* „Catechesi tradendae”, Rzym 1979, 16; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 226.

¹² Synod 251.

Analiza powyższych danych dowodzi, że prawie wszyscy nauczyciele uważają, iż pierwszymi katechetami dzieci są ich rodzice. Założenie dotyczące „pierwszeństwa”, wydaje się tak oczywiste, że rzadko o nim się, niestety, mówi. Praktyka życia pokazuje konieczność uświadamiania rodzicom, że to ani Kościół, ani szkoła nie zastąpią ich i że nie powinni obowiązkowo nauczania religii nakładać wyłącznie na księży, katechetów, nauczycieli i wychowawców. Dobrze, że katecheci mają tego świadomość, ale warto o tym fakcie częściej przypominać rodzicom.

W kolejnym pytaniu poproszono katechetów o wskazanie miejsca, w którym powinno odbywać się przygotowanie do bierzmowania. Statuty synodalne stwierdzają, że przygotowanie powinno odbywać się jednocześnie w szkole, podczas lekcji religii, jak i w parafii, w ramach katechez parafialnych¹³. Zdaniem 98 (91%) ankietowanych przygotowanie należy prowadzić w szkole i w parafii, 10 (9%) katechetów wskazało wyłącznie parafię, a nikt nie wskazał jedynie szkoły jako najwłaściwszego miejsca przygotowania. Dane te zobrazowano na wykresie 9.



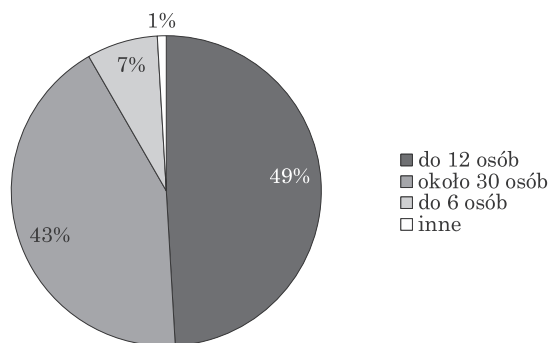
Wykres 9. Miejsce przygotowania młodzieży do bierzmowania w opinii respondentów (%)
Źródło: opracowanie własne.

Z odpowiedzi wynika, że większość ankietowanych dostrzega potrzebę jednoczesnego przygotowania młodzieży do bierzmowania, prowadzonego na terenie szkoły, jak i w parafii. Odpowiedź blisko jednej dziesiątej nauczycieli, którzy wskazali jedynie parafię jako właściwe miejsce, jest niezgodna nie tylko z dokumentem synodalnym, ale także z programem nauczania religii, który zakłada, że przygotowanie to powinno odbywać się także na lekcjach w gimnazjum¹⁴.

¹³ Synod 81, 271.

¹⁴ Program dla uczniów szkół gimnazjalnych przewiduje wtajemniczenie w sakrament bierzmowania i odkrycie przez młodzież swego miejsca we wspólnocie Kościoła. Zob. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, s. 107.

Następne pytanie dotyczyło liczebności grup, w których należy prowadzić przygotowanie uczniów do bierzmowania w ramach katechezy parafialnej. Synod zaleca, aby grupy liczyły maksymalnie 12 osób¹⁵. Podziela ten pogląd 53 (49%) nauczycieli. Natomiast aż 46 (43%) katechetów wskazało błędnie, że Synod zaleca tworzenie grup około trzydziestoosobowych. Tylko 8 (7%) uznało, że grupy winny liczyć do sześciu osób. Jedna osoba nie wskazała żadnej liczby. Dane te ukazano na wykresie 10.



Wykres 10. Liczebność grup przygotowujących się do bierzmowania w opinii respondentów

Źródło: opracowanie własne.

Analizując wyniki badania można stwierdzić, że blisko połowa katechetów zna zalecenia Synodu. Pozostałe osoby wskazały inną odpowiedź, co może świadczyć o tym, że najprawdopodobniej swoją wiedzę czerpią z praktyki katechetycznej, gdyż w znacznej części parafii przygotowanie młodzieży do bierzmowania prowadzone jest w grupach trzydziestoosobowych lub nawet większych¹⁶. Powinno unikać się organizacji spotkań w dużych grupach, które charakteryzują się anonimowością członków, a skuteczność oddziaływania duszpasterskiego jest znikoma. Ich celem jest lepsze poznanie członków grupy, wymiana doświadczeń, inspiracja do dawania świadectwa i tworzenie klimatu przyjaźni. Mniejsze liczebnie grupy mają szanse stać się dobrą szkołą wiary i mogą lepiej służyć ewangelizacji kandydatów do bierzmowania. Warto zwrócić na to uwagę podczas szkoleń dla osób prowadzących katechezy parafialne i przypomnieć zalecenia Synodu w tym względzie.

¹⁵ Synod 257.

¹⁶ Dane obrazują coroczne ankiety parafialne, które proboszczowie przesyłają do Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Zob.: *Ankiety katechetyczne z lat 2011–2016*, Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Teczka „Ankiety katechetyczne”.

Kolejna badana kwestia dotyczyła odpowiedzialności za katechezę i nauczanie religii na terenie parafii. Synod zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego¹⁷ przypomina, że odpowiedzialnym w tym względzie jest proboszcz parafii¹⁸. W tym przypadku 108 (100%) ankietowanych była zgodna i wszyscy wskazali proboszcza. Podobny wynik dało kolejne pytanie dotyczące nadzoru nad nauczaniem religii na terenie archidiecezji warmińskiej. Synod w tym względzie wskazuje Wydział Nauki Katolickiej Kurii Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie¹⁹. Taką odpowiedź zaznaczyło aż 107 (99%) nauczycieli, jedna osoba wskazała Radę Kapłańską. Z toku analizy badań wynika jednoznacznie, że nauczyciele religii nie mają wątpliwości w kwestii odpowiedzialności za katechizację na płaszczyźnie parafii i archidiecezji. Swoją wiedzę najprawdopodobniej czerpią z codziennej praktyki i współpracy z proboszczami oraz pracownikami Kurii, a także ze znajomości prawa kanonicznego, które reguluje kwestie katechetyczne.

Na zakończenie ankiety postawiono dwa pytania otwarte. W pierwszym poproszono nauczycieli o ujęcie w punktach obowiązków proboszcza w odniesieniu do katechezy i nauczania religii. Najczęściej wskazano na: „organizację spotkań z katechetami”, „integrowanie katechezy szkolnej z programem duszpasterskim i liturgia”, „wspieranie nauczycieli religii w pracy katechetycznej, prowadzenie mediacji w przypadku wystąpienia konfliktów”, „modlitwę za katechizowanych i katechizujących”, „zakup pomocy katechetycznych”, „organizację spotkań dla katechetów”, „pomoc w przygotowaniu do przyjęcia sakramentów świętych”, „organizowanie rekolekcji szkolnych we współpracy z dyrektorami poszczególnych szkół”, „organizowanie spotkań z rodzicami dzieci przygotowujących się do sakramentów”, „opracowanie i wypełnienie ankiet katechetycznych i przesłanie ich na Wydział Nauki Katolickiej w Olsztynie”.

Drugie pytanie dotyczyło celów powołania synodu diecezjalnego. Katecheci udzielili następujących odpowiedzi: „odnowa życia diecezji i jej instytucji”, „pobudzenie wiernych do aktywności”, „ocena kondycji Kościoła oraz ukazanie metod i realnych pomysłów dotarcia do współczesnego człowieka”, „korekta błędów w zakresie doktryny i obyczajów, jeśli się takie ujawnią w diecezji”, „wytyczenie drogi i sposobów pracy apostołskiej w diecezji, czyli ukierunkowanie działalności duszpasterskiej na ożywienie wspólnot tworzących diecezję”, „odnowienie całego życia diece-

¹⁷ Kodeks Prawa Kanonicznego, kanon 776–777.

¹⁸ „Odpowiedzialnym za nauczanie religii w szkołach znajdujących się na terenie parafii jest proboszcz. Do jego zadań w szczególności należy m.in.: organizowanie katechezy parafialnej i troska o nauczanie religii w szkołach, [...]”. Synod 271.

¹⁹ „Z mandatu Arcybiskupa Warmińskiego nadzór merytoryczny nad nauczycielami religii pełni Wydział Nauki Katolickiej [...]”. Synod 277.

zji oraz jej instytucji”, „pomoc biskupowi, w jego zadaniach oraz właściwe prowadzenie wspólnoty chrześcijańskiej”, „uporządkowanie zasad życia w diecezji”, „znalezienie takich dróg, by wierni z pełną świadomością i odpowiedzialnością za swoje życie duchowe wrócili na łono Kościoła”, „odpowiedzią Kościoła na współczesne problemy wiernych”, „ujednolicenie nauczania katechetycznego w diecezji, usprawnienie i pomoc w sprawach katechizacji parafialnej”, „większe zaangażowanie świeckich”, „rozpoznanie sytuacji duszpasterskiej w diecezji, dostosowanie i ujednoczenie prawodawstwa lokalnego do przepisów powszechnych Kościoła”, „odnowa Kościoła partykularnego”.

Wnioski i postulaty

Głównym celem przeprowadzonych badań było określenie poziomu recepcji dokumentu „Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie w parafii – I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej” wśród nauczycieli religii. Blisko połowa ankietowanych nie przeczytała dokumentów synodalnych, z kolei prawie 55% nauczycieli zapoznała się z fragmentami dokumentu, a jedynie pięciu z nich przeczytało całość.

Problemem badawczym było poznanie poglądów badanej grupy na temat wybranych treści dokumentów synodalnych. Zdecydowana większość katechetów podziela pogląd, że źródłem katechezy jest Słowo Boże objawione w Jezusie Chrystusie zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji przekazywanej od wieków przez Kościół. Prawie wszyscy nauczyciele uważają, że pierwszymi katechetami są rodzice i to przede wszystkim na nich spoczywa obowiązek religijnego wychowania dzieci. Większość (ponad 90%) zgadza się z założeniem, że przygotowanie do bierzmowania powinno być prowadzone jednocześnie na terenie szkoły i parafii. Większe różnice wystąpiły w odpowiedziach dotyczących liczebności grup młodzieży przygotowującej się do sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Blisko połowa odpowiedzi jest zgodna z zaleceniami, które formułuje Synod. Jednakże ponad 40% ankietowanych uważa, że grupy powinny liczyć około 30 osób, co wskazuje na nieznamość dokumentu i niezrozumienie argumentów, które przemawiają za wprowadzeniem zalecanych grup dwunastoosobowych.

Synod diecezjalny jest zgromadzeniem, które pracuje dla dobra wspólnoty Kościoła partykularnego²⁰. Duchowni, osoby konsekrowane oraz świeccy stają się członkami synodu, który odczytuje znaki czasu

²⁰ Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 460

w świetle Słowa Bożego. Synod rozważa, formułuje i proponuje rozwiązania, a także postulaty dotyczące poszczególnych struktur diecezjalnych i ruchów oraz stowarzyszeń życia chrześcijańskiego, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. W ramach I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej działalność prowadziła Komisja wychowania i nauczania, której prace skupione były na katechizacji i nauczaniu religii. Pracom komisji towarzyszyło przekonanie, że osoby te uczestniczą w ważnym dziele, które pozwoli usprawnić katechizację i nauczanie religii na terenie archidiecezji warmińskiej. Część postulatów synodalnych już wdrożono, a pozostałe z różnym skutkiem są w trakcie realizacji. Autor postuluje przeprowadzenie badań, zwłaszcza wśród osób odpowiedzialnych za katechizację, jak i samych katechizowanych oraz ich rodziców, które pokazałyby realny stan wdrażania postanowień Synodu i mogłyby przyczynić się do ożywienia zarówno katechezy parafialnej, jak i podniesienia jakości nauczania religii w szkołach.

Przebadana grupa nauczycieli religii to katecheci zatrudnieni na terenie archidiecezji warmińskiej. Zdecydowaną większość ankietowanych stanowią kobiety, co wynika z faktu, że nauczanie religii, podobnie jak w przypadku innych przedmiotów, prowadzą przeważnie panie. Większa część osób ankietowanych to nauczyciele z długim stażem pracy, posiadający najwyższy (poza honorowym profesorem oświaty) stopień awansu zawodowego (nauczyciel dyplomowany). Ponad połowa pracuje w szkołach podstawowych, pozostali w gimnazjach i szkołach ponadgimnazjalnych. Większość z ankietowanych nie uczestniczyła w pracach komisji synodalnych, jedna trzecia była zaangażowana w pracę komisji parafialnych, tylko cztery osoby weszły w skład Komisji wychowania i nauczania. Ponad połowa ankietowanych nauczycieli nie uczestniczyła w pracach żadnej z komisji synodalnych. Należy zwrócić uwagę na fakt, że tak duża grupa katechetów nie została włączona w prace Synodu. Szkoda, że większość nauczycieli religii nie podzieliła się swoim doświadczeniem i nie włączyła się w formułowanie postulatów. Należy zaapelować do odpowiedzialnych za życie Kościoła partykularnego, aby w przyszłości w większym stopniu angażowali katechetów w dzieła, które mają służyć reformowaniu i ożywieniu życia religijnego diecezji.

Odnosząc się do problemu badawczego, należy stwierdzić, że poglądy zdecydowanej większości przebadanych katechetów są zgodne z wybranymi treściami I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej, pomimo tego, że blisko połowa z nich nie przeczytała statutów, a pozostali zapoznali się tylko z fragmentami dokumentu. Oznacza to, że katecheci swoją wiedzę najczęściej czerpią z informacji, które zdobyli podczas studiów teologicznych, jak i z wieloletniej praktyki katechetycznej. Tezę tę po-

twierdzą także dwa pytania otwarte, w których poproszono nauczycieli religii o określenie obowiązków proboszcza dotyczących katechezy i celów powołania synodu diecezjalnego. Wszystkie udzielone odpowiedzi były zgodne zarówno z założeniami Synodu, jak i innymi dokumentami Kościoła. Należy zwrócić uwagę zarówno na wysoki poziom kształcenia, który otrzymują w trakcie studiów teologicznych przyszli nauczyciele religii, jak i formację permanentną, w której systematycznie uczestniczą. Jednakże w dalszym ciągu trzeba zachęcać katechetów, aby zapoznali się z uwagą z dokumentem synodalnym. Przykład odpowiedzi na pytanie dotyczące liczebności grup, jasno pokazuje, że kwestie szczegółowe mogą być niedostrzeżone i umykające uwadze nauczycieli religii.

Na zakończenie warto podkreślić, że badania grupy nauczycieli dają możliwość oceny ich posługi i pozwalają poznać ich poglądy dotyczące istotnych kwestii, które były problemem badawczym niniejszego opracowania. Kontynuowanie tego rodzaju badań i pozyskiwanie konkretnych danych pozwoli na ich wykorzystanie przez osoby, które kształcą przyszłych nauczycieli lub odpowiadają za formację permanentną katechetów.

RECEPCJA DOKUMENTU „NAUCZANIE I WYCHOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE W PARAFII – I (XIV) SYNODU ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ” WŚRÓD NAUCZYCIELI RELIGII

(STRESZCZENIE)

Piąta rocznica zakończenia prac Synodu i ukazania się drukiem dokumentów synodalnych jest sprzyjającą okolicznością do pogłębionej refleksji na temat znajomości wskazań i przypomnienia najważniejszych jego założeń. Podczas obrad synodalnych trwała ożywiona dyskusja m.in. nad katechezą i dostosowaniem jej do zmieniającej się sytuacji Kościoła warmińskiego i powszechnego, co znalazło odzwierciedlenie w dokumentach synodalnych. Okres pięciu lat wydaje się wystarczająco długi, aby ocenić stan znajomości dokumentu i realizacji wskazań w nim zawartych. Stąd podjęto badania, na podstawie których możliwe było sprawdzenie recepcji tego dokumentu wśród nauczycieli religii, zatrudnionych w archidiecezji warmińskiej.

RECEPTION OF DOCUMENT "CHRISTIAN TEACHING
AND EDUCATION IN THE PARISH OF I (XIV) SYNOD
OF THE ARCHDIOCESE OF WARMIA" AMONG TEACHERS
OF RELIGION

(SUMMARY)

The fifth anniversary of the completion of the work of the Synod and the appearance of Synod's documents is a good occasion for a profound reflection on the knowledge of indications and for reminding of its most important objectives. During the Synod a lively discussion took place, among other things, on the catechesis and adapting it to the changing situation of the Warmia and universal church, as it was reflected in the documents of the Synod. A period of five years seems long enough to assess the state of knowledge of the document and the implementation of its directions. Therefore, it becomes also a useful opportunity to check the reception of this document among religious teachers employed in the Archdiocese of Warmia.

Agnieszka Zduniak
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Motywacje uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie i jego wpływ na życie religijno-społeczne uczestników na przykładzie pielgrzymów z archidiecezji warmińskiej

Słowa kluczowe: Światowe Dni Młodzieży, event religijny, motywacje, religijność młodzieży.

Keywords: World Youth Day, religious event, motivations, youth religiosity.

Światowe Dni Młodzieży (ŚDM) w Krakowie w 2016 r., w których organizację włączyła się również archidiecezja warmińska, przygotowując obchody Dni w diecezji z udziałem kilkusetosobowej grupy młodzieży z różnych stron świata, jak i uczestnicząc z grupą pielgrzymów w głównych uroczystościach, były wydarzeniem znaczącym z punktu widzenia nie tylko religijnego, ale również społecznego i kulturalnego. Z tego też powodu stały się przedmiotem zainteresowania zarówno opinii publicznej, informowanej na bieżąco o ich przebiegu za pośrednictwem mediów, jak i przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy: teologów, pedagogów, kulturoznawców, medioznawców itp. Wpływ masowych spotkań o charakterze religijnym na rozmaite wymiary życia społecznego jest interesujący również z punktu widzenia socjologii religii. Wydarzenia tego typu stają się dla jej przedstawicieli okazją do postawienia szeregu pytań badawczych, na które odpowiedzi poszukiwać można, stosując metody stosowane w naukach społecznych. Popularność takich wydarzeń skłania do zastanowienia się nad ich znaczeniem nie tylko w wymiarze religijnym, lecz również w innych wymiarach życia społecznego.

Badania przeprowadzono na grupie 148 uczestników ŚDM pochodzących z terenu archidiecezji warmińskiej. W niniejszym artykule omówiono je i podsumowano. Tematyka badań dotyczyła dwóch istotnych kwestii: motywacji, które przyświecały uczestnikom wyjazdu na główne uroczystości ŚDM w Krakowie, a także wpływu, jaki uczestnictwo wywarło na różne sfery życia młodych ludzi, głównie w wymiarze religijnym i społecznym. Najważniejsze pytania, jakie nasuwają się w związku z tak nakreślonym obszarem zainteresowań, sformułowano następująco:

1. Jakie motywacje kierują osobami decydującymi się na udział w ŚDM? Czy mają one charakter osobisty, wewnętrzny, czy też są raczej rezultatem wpływów otoczenia społecznego? Czy decydujące są tu motywacje o charakterze religijnym, czy może wspólnotowym lub ludycznym?

2. Jakie elementy takich spotkań oddziałują na uczestników najsilniej i najdłużej pozostają w pamięci?

3. Czy spotkania tego typu stanowią ofertę również dla osób niereligijnych lub niezbyt religijnych?

4. Czy wywierają one wpływ na późniejsze życie uczestników, czy są jedynie źródłem krótkotrwałych emocji?

Badania zostały przeprowadzone w dwóch etapach. W pierwszym przeprowadzono badania ilościowe w maju 2016 r., a więc przed wyjazdem na ŚDM. Dobór próby miał charakter incydentalny, ponieważ obejmował osoby, które w ramach przygotowań do wyjazdu wzięły udział w pielgrzymce do Wilna organizowanej dla uczestników. Próba taka nie może być uważana za reprezentatywną z tego względu, że nie obejmuje osób, które na ŚDM wybierały się indywidualnie. Daje ona jednak pewne wyobrażenie zarówno o rodzajach motywacji, jak i pewnych zmiennych istotnych z punktu widzenia badania. Respondenci, którzy zadeklarowali swoje uczestnictwo w spotkaniu w Krakowie, odpowiadali na pytania ankiety dotyczące głównie motywacji do wyjazdu oraz oczekiwań związanych z uczestnictwem.

Na drugi etap badań złożyło się 16 wywiadów swobodnych. Połączenie dwóch metod badawczych – ilościowej i jakościowej – jest zgodne z postulatami triangulacji¹ czyli stosowania różnych metod w celu weryfikacji wyników uzyskanych w badaniu wstępnym. Niejednokrotnie pozwala to bowiem na uchwycenie tych aspektów, które nie uwidoczniły się w badaniu ilościowym. Wywiady z uczestnikami pełnią rolę uzupełniającą, tzn. służą z jednej strony ilustracji i egzemplifikacji danych pozyskanych metodą ilościową, z drugiej zaś uzupełnieniu i weryfikacji tych informacji poprzez zestawienie planów i wyobrażeń odnoszących się do uczestnictwa w ŚDM z jego oddziaływaniem na indywidualną biografię.

¹ N. Denzin, *Sociological Methods*, Chicago 2006.

1. Socjologiczny kontekst badań

Wydarzenia takie jak ŚDM określane są często mianem „festiwali religijnych” lub „masowych imprez religijnych”. W ciągu ostatnich dziesięcioleci w zachodniej socjologii religii (Wielka Brytania, Niemcy) szeroką akceptację zyskało pojęcie religijnego eventu², którym obecnie posługują się również polscy socjologowie³. Event (z ang. wydarzenie) to charakterystyczna dla współczesnego społeczeństwa forma zachowań zbiorowych, prowadząca do powstawania tymczasowej, monotematycznej wspólnoty komunikacji o charakterze inkluzywnym. Wyróżnia go: charakter masowy, profesjonalna organizacja, interaktywność, niepowtarzalność, monotematyczność i synkretyzm. Charakterystyczny jest również wysoki poziom emocjonalnego zaangażowania uczestników, wywołany współobecnością wielu osób oraz zastosowaniem różnych metod oddziaływania na zmysły i emocje, co sprzyja zintensyfikowaniu poczucia wspólnoty z innymi oraz postrzeganiu wydarzenia jako przeżycia jedynego w swoim rodzaju⁴.

Tego typu sytuacje społeczne zyskują coraz większe znaczenie w różnych sferach życia społecznego (eventy marketingowe, muzyczne, sportowe, polityczne, religijne), nawet w tych, które, jak sfera religii, dotychczas potrafiły się niemal całkowicie bez nich obejść. Eventy religijne, adresowane głównie do młodzieży, łączą w sobie elementy zarówno tradycyjnego święta, jak i formy oraz środki wyrazu zaczerpnięte z kultury popularnej. Takie połączenie sprawia, że spotykają się z bardzo różnymi reakcjami zarówno świeckich członków Kościoła, jak i duchownych, budząc sprzeczne emocje.

Zwolennicy organizowania tego typu wydarzeń zwracają uwagę na to, że mogą one stanowić ważny impuls do odnowy i ożywienia duszpaństwa, szczególnie w krajach, które są ich gospodarzami. Może przyczynić się do tego zarówno mobilizacja organizacyjna oraz duchowa następująca podczas przygotowań do wydarzenia, jak również samo wydarzenie będące momentem niezwykłym i pozostającym na długo w pamięci. Eventy zbliżają Kościół do kultury młodzieżowej, ponieważ uwzględniają jej orientację na rozrywkę, doznania i przeżycia. W ten sposób są odpowiednią na potrzeby i oczekiwania młodych ludzi jako sytuacje dopasowane

² Terminem tym posługuje się np. grupa socjologów religii wchodzących w skład konsorcjum badawczego prowadzącego zakrojone na szeroką skalę badania nad Świątowymi Dniami Młodzieży w Kolonii w roku 2005, zob. np. A. Hepp, V. Krönert, *Medien – Event – Religion*, Wiesbaden 2009.

³ Np. J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016, s. 282.

⁴ A. Zduniak, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna* [w druku].

do ich sposobu myślenia i odczuwania. Zachowując w sobie to, co konstytutywne dla charakteru chrześcijaństwa, nadają temu jednak nową strukturę, bardziej dostosowaną do nowoczesnych tendencji kulturowych⁵. Ich dostępność dla wszystkich sprawia, że jest to szansa na dotarcie z przesłaniem Kościoła do wszystkich tych, w odniesieniu do których tradycyjne formy duszpasterstwa nie okazały się skuteczne. Eventy mogą stać się okazją do doświadczenia religijnego dla ludzi zniechęconych do instytucjonalnego Kościoła bądź zachowujących wobec niego dystans z powodu braku zrozumienia określonych elementów jego nauczania.

Krytycy religijnych eventów są natomiast zdania, że mieszanie tradycyjnych rytuałów z elementami rozrywkowymi zaczerpniętymi z kultury popularnej to wyraz zbytniego dopasowywania się Kościoła do współczesnej kultury i mody. Podejrzewają, że wielu uczestników poszukuje w nich przede wszystkim przeżyć, emocji, które z natury rzeczy mają charakter nietrwały i nie prowadzą do zbliżenia do Boga i osobistej przemiany życia. Nastawienie na eventowe formy religijności może zastąpić faktyczne zaangażowanie w życie Kościoła, a zamiast aktywnego i regularnego uczestnictwa w życiu religijnym może pojawić się tendencja do poszukiwania coraz to nowszych i atrakcyjniejszych wspólnot⁶.

Masowe zgromadzenia religijne, takie jak ŚDM, spotkania wspólnoty z Taizé, Lednica czy wreszcie pielgrzymki, od dłuższego czasu stają się przedmiotem uwagi polskich badaczy, zarówno socjologów, jak i przedstawicieli innych dziedzin wiedzy. Np. Adam Biela na podstawie badań, których ramy obejmowały pielgrzymowanie Jana Pawła II do Polski oraz wydarzeń, jakie miały miejsce po śmierci Papieża, formułuje interesującą z teoretyczno-socjologicznego punktu widzenia koncepcję zgromadzenia agoralnego (*agoral gathering*). Ma ono być odrębną kategorią zachowań zbiorowych, którą zdefiniować można jako „dobrowolne, w masowej skali publiczne zgromadzenie, zainspirowane jakimiś wyższymi wartościami moralnymi lub społecznymi, np. godność ludzka, prawda, wolność sprawiedliwość”⁷. Zgromadzenia tego rodzaju mają charakter pokojowy i więziotwórczy, a także sprzyjają powstaniu u uczestników przekonania, że biorąc w nim udział, stają się częścią wydarzenia o wielkiej wadze za-

⁵ M. N. Ebertz, *Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage*, w: W. Gebhardt, R. Hitzler, M. Pfadenhauer (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, s. 354.

⁶ T. Szlendak, *Religijność festiwalowa*, http://info.wiara.pl/doc_pr/186288.Festiwalowa-religijnose-mlodziezy (12.12.2009).

⁷ A. Biela, *Nowe zgromadzenia agoralne jako zbiorowe reakcje ludzi na świecie na wiadomość o śmierci papieża Jana Pawła II*, *Roczniki Psychologiczne* 9 (1) (2006), s. 84; por. idem, *Papieskie lato w Polsce*, Londyn 1983, s. 12–13; patrz również: P. Oleś, M. Ledzińska (red.), *Być z nami. Psychologowie Janowi Pawłowi*, Warszawa 2015.

równy w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Chociaż większość cech zgromadzeń agoralnych można odnieść również do innych rodzajów zachowań zbiorowych, to jedna z nich wydaje się unikalna: jest to szczególny rodzaj motywacji uczestników, którzy biorą udział w zgromadzeniu nie z przyczyn pragmatycznych, konformistycznych, tradycyjnych ani też pod wpływem emocji, lecz są zainspirowani wartościami, które w społecznej hierarchii wartości zajmują szczególnie doniosłe miejsce (działania wartościoworacjonalne według kategoryzacji Maxa Webera). Zgromadzenia agoralne powstają często – choć nie jest to bezwzględna regułą – wokół charyzmatycznej osobowości, która w odczuciu uczestników uosabia ważne idee moralne, religijne lub społeczne.

Tego typu wydarzenia, choć zwykle krótkotrwałe, inicjują szereg procesów społecznych (agoralnych oraz postagoralnych), dzięki którym wydarzenie oddziałuje długofalowo nie tylko na swoich uczestników, lecz często również tych, którzy bezpośrednio nie brali w nim udziału. Procesy agoralne to interakcje między uczestnikami oraz między uczestnikami a charyzmatycznym przywódcą, polegające w dużej mierze na ekspresji pozytywnych emocji, co prowadzi do ich wzmacniania i kumulowania, aż po nastrój radości, uniesienia, a nawet euforii. Procesy postagoralne natomiast, szczególnie istotne z punktu widzenia społecznego oddziaływania zgromadzenia, to po pierwsze promieniowanie społeczne doświadczeń agoralnych (odwoływanie się do nich i czerpanie z nich siły w różnych sytuacjach społecznych i momentach biograficznych), po drugie zaś tzw. grawitacja agoralna, czyli włączanie w zakres oddziaływania zgromadzenia również tych osób, które nie brały w nim udziału. Obydwa rodzaje procesów oddziałują integrująco i mogą przekładać się na konkretne działania, które służą realizacji wartości agoralnych w życiu jednostkowym i społecznym⁸.

Kwestia relacji między charyzmatycznym przywódcą a uczestnikami masowych zgromadzeń religijnych stała się przedmiotem badań Józefa Makselona. Na podstawie ankiet przeprowadzonych wśród uczestników III pielgrzymki papieskiej do Polski, analizuje on motywacje skłaniające do udziału w spotkaniu z Papieżem, towarzyszące temu doznania emocjonalne, a także skutki takiego spotkania w wymiarze indywidualnym i społecznym. Wśród motywacji szczególnie akcentowane są: przywiązanie do Papieża, chęć słuchania go i uczenia się od niego, umocnienia się w wierze. Inne wymieniane motywacje to: poszukiwanie autorytetu moralnego, poczucia bezpieczeństwa, chęć uczestnictwa w niezwykłym wydarzeniu, motywacje konformistyczne (przyłączenie się do tego, co czyni

⁸ A. Biela, *Thum*, w: *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005, s. 355–356.

większość), a także ciekawość. Dominujące jednak okazują się motywacje o charakterze religijnym. Wśród skutków uczestnictwa w spotkaniu repondenci wskazywali zarówno te o charakterze teologicznym, jak i etycznym oraz społeczno-narodowym, przy czym dla młodzieży szczególnie istotne było odkrycie prawdy o religijności swoich rówieśników⁹.

Spośród współczesnych badań poświęconych masowym zgromadzeniom religijnym prowadzonych na gruncie polskim, na uwagę zasługują badania Sławomira H. Zaręby, który sporządził listę zasadniczych cech tego rodzaju sytuacji społecznych. Są to: masowość, pragnienie pogłębienia religijności, dobrowolne uczestnictwo, duży ładunek emocjonalny, publiczna ekspresja uczuć religijnych¹⁰. Pojawiające się w badaniach motywacje do wzięcia udziału w pielgrzymce to najczęściej: pragnienie spotkania z Bogiem, odpoczynku od codzienności, możliwość spotkania ludzi wyznających podobne wartości, tęsknota za poczuciem wspólnoty i więzi z innymi. Istotnych informacji na temat znaczenia wielkich zgromadzeń religijnych z socjologicznego punktu widzenia dostarczają również badania Sławomira Mandesa i Marii Rogaczewskiej. Wskazują oni na rolę tego typu spotkań w tworzeniu wizji katolicyzmu jako wspólnoty globalnej, przekraczającej granice państwowe, etniczne i kulturowe¹¹.

Badania prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego przed i podczas ŚDM w Krakowie w 2016 r. dowodzą, że wśród uczestników spotkania dominowały motywacje o charakterze duchowo-religijnym (69% respondentów oczekiwało doświadczenia obecności Boga). Znacznie rzadziej pojawiały się motywacje o charakterze towarzysko-rekreacyjnym (nowe znajomości – 17%, rozrywka – 15%, chęć bycia częścią wielkiej imprezy młodzieżowej – 9%). Oprócz *stricte* religijnych często wymieniane były także cele o charakterze wspólnotowo-religijnym (poczucie solidarności z ludźmi wyznającymi podobne wartości stanowiło motywację dla 43% uczestników, dla 23% natomiast – chęć dzielenia się wiarą z innymi)¹².

Kontrowersje wokół masowych zgromadzeń religijnych, a także pewne stereotypowe wyobrażenia na ich temat, skłaniają do zastanowienia się nad tym, czy religijne eventy spełniają zadanie, dla którego są orga-

⁹ J. Makselon, *Fascynacja i wezwanie. Ostatni pobyt Ojca Świętego w PRL*, Marki-Struga 1992, s. 22–23, 58.

¹⁰ S. H. Zaręba, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa–Rzeszów 2012, s. 198.

¹¹ S. Mandes, M. Rogaczewska, *Pokolenie Jana Pawła II: wspólnota doświadczenia i nowy wzór religijności*, Znak 5 (2011), s. 61–62.

¹² ISKK, *Odbiór Świątowych Dni Młodzieży i jego kulturowe konteksty. Raport z badania uczestników ŚDM Kraków 2016*, Warszawa 2016, s. 8, por. również raport z ankiety internetowej pt. *Oczekiwania i doświadczenia młodych Polaków przed i po Świątowych Dniach Młodzieży w Krakowie*, oprac. S. Mandes, Warszawa 2016, s. 12.

nizowane: czy przyciągają młodych ludzi z pobudek religijnych, czy wyłącznie ludycznych? Czy wywołują tylko krótkotrwałe emocje, czy są jednak w stanie pozostawić trwalszy ślad w biografii swoich uczestników? Przedstawione poniżej wyniki badań mogą pomóc w zrozumieniu tego fenomenu w wymiarze lokalnym.

2. Świątowe Dni Młodzieży – motywacje uczestnictwa (na podstawie badań ilościowych)

W badaniu ankietowym wzięło udział 148 respondentów. Dla ponad 58% z nich wyjazd na ŚDM jest pierwszą w życiu okazją do uczestniczenia w masowym spotkaniu o charakterze religijnym. Prawie 42% to osoby, które brały już udział w tego typu spotkaniach raz lub kilka razy. Pytani o charakter tych spotkań respondenci wymieniali najczęściej pielgrzymki (26%), spotkania w Lednicy (10%), poprzednie Świątowe Dni Młodzieży (5%) oraz spotkania wspólnoty z Taizé (również 5%). Pozostałe wymieniane spotkania to czuwania w Pieniężnie, Synod Młodych, Terezański Dzień Młodych, spotkania w Gietrzwałdzie.

Próba wykazywała wystarczające zróżnicowanie pod względem cech społeczno-demograficznych (z wyjątkiem wieku, co jednak wynika ze specyfiki wydarzenia, jakim są ŚDM), które zostały ujęte w tabeli 1.

Tabela 1

Cechy społeczno-demograficzne badanych osób (N=148)

Kategoria cech		N	%
Płeć	Kobiety	81	54,73
	Mężczyźni	67	45,27
Razem		148	100,00
Nauka/praca	gimnazjum	14	9,46
	liceum/technikum/szkoła zawodowa	85	57,43
	uczelnia wyższa	33	22,30
	praca zawodowa	15	10,14
	osoby nie uczące się i nie pracujące	1	0,68
Razem		148	100,00
Miejsce zamieszkania	wieś	18	12,16
	miasto do 100 tys. mieszkańców	43	29,05
	miasto powyżej 100 tys. mieszkańców	87	58,78
Razem		148	100,00

Wiek	14–16	14	9,46
	17–19	85	57,43
	20–25	36	24,32
	26 i więcej	13	8,78
Razem		148	100,00

Źródłem informacji o Świątowych Dniach Młodzieży były w badanej grupie przede wszystkim lekcje religii w szkole, aż 48% badanych dowiedziało się o możliwości wyjazdu na spotkanie od księdza, katechety lub siostry zakonnej. Ponad jedna czwarta uczestników ocenia, że zdecydowała się na wyjazd właśnie pod wpływem zachęty ze strony księdza lub katechety. Oprócz tego ważnym źródłem informacji były media – 28% badanych dowiedziało się o spotkaniu z telewizji, prasy lub Internetu. Rodzima parafia była ważnym źródłem informacji dla 20% badanych, dla 13% byli to znajomi lub najbliższa rodzina (wyniki nie sumują się do 100, ponieważ niektórzy respondenci wskazują więcej niż jedno źródło informacji). Natomiast 60% respondentów deklarowało, że decyzję o wyjeździe podjęli samodzielnie. Pozostali czynili to pod wpływem namowy innych osób, wskazując na rodzinę (7%), rówieśników i znajomych (również 7%).

Odpowiedzi na pytania dotyczące postaw i praktyk religijnych wskazują, że tylko niecałe 22% respondentów uważa się za osoby religijne, a jedynie 5% za bardzo religijne. Jest to dość istotna różnica w porównaniu np. z wynikami badań przeprowadzonych w 1997 r. przez Krzysztofa Pawlinę na ogólnopolskiej próbie młodzieży szkół średnich, gdzie głęboką wiarę deklarowało 10,5% respondentów¹³, a także z danymi Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 2005 r., gdzie 12,4% ankietowanej młodzieży w skali całego kraju uznawało się za głęboko wierzących¹⁴. Ponad połowa respondentów ocenia własną religijność jako umiarkowaną, natomiast 21% deklaruje się jako osoby niezbyt religijne lub nawet w ogóle niereligijne. Osoby regularnie praktykujące stanowią około 38% badanych, natomiast 43% praktykuje nieregularnie, a prawie 19% rzadko lub wcale. W grupie respondentów przynależność do wspólnot przykościelnych stanowi raczej wyjątek niż regułę – deklaruje ją nieco ponad 13% badanych (Oaza, Odnowa w Duchu Świętym, Żywy Różaniec, Akcja Katolicka), natomiast pozostali nie należą do żadnej wspólnoty bądź nie udzielają odpowiedzi.

¹³ K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 13–14.

¹⁴ Podaję za: J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin 2014, s. 78.

Tabela 2

Postawy i praktyki religijne badanych osób (N=148)

Kategorie zmiennych	N	%
Religijność (w ocenie własnej):		
– bardzo religijny	8	5,41
– religijny	32	21,62
– umiarkowanie religijny	76	51,35
– niezbyt religijny	27	18,24
– w ogóle niereligijny	5	3,38
Razem	148	100,00
Częstotliwość udziału w nabożeństwach:		
– częściej niż raz w tygodniu	13	8,78
– regularnie w każdą niedzielę	43	29,05
– nieregularnie	64	43,24
– rzadko lub wcale	28	18,92
Razem	148	100,00
Przynależność do wspólnot religijnych przy parafii:		
– tak	20	13,51
– nie	118	79,73
– brak odpowiedzi	10	6,76
Razem	148	100,00
Stopień zgodności osobistych przekonań z nauczaniem Kościoła:		
– całkowity	42	28,38
– wysoki	67	45,27
– średni	23	15,54
– niski	13	8,78
– niski	3	2,03
– brak odpowiedzi	0	0
Razem	148	100,00
Poczucie więzi z parafią:		
– tak	67	45,27
– tak, ale z inną niż ta, do której się należy	18	12,16
– nie	63	42,57
Razem	148	100,00
Dotychczasowe uczestnictwo w masowych spotkaniach o charakterze religijnym:		
– tak, jeden raz	31	20,95
– tak, kilka razy	31	20,95
– nie	86	58,10
Razem	148	100,00

Zróznicowanych odpowiedzi dostarcza pytanie o poczucie więzi z parafią. Odczuwa ją 45% respondentów, jednak podobny odsetek (42%) nie czuje się w ogóle związany z organizacją parafialną. Poczucie przynależności do parafii innej niż własna kształtuje się na poziomie 12%, co

wskazuje, że w badanej zbiorowości nie jest (jeszcze) zbyt rozpowszechnione zjawisko tzw. *churchingu*, możliwe do zaobserwowania przede wszystkim w wielkich miastach.

Oczekiwania związane z wyjazdem na ŚDM są dość różnorodne, można je jednak zaklasyfikować do trzech zasadniczych kategorii: religijne (modlitwa, ożywienie wiary, przemiana życia), wspólnotowe (poznanie nowych ludzi, zacieśnienie więzi ze znajomymi) oraz ludycznej (przygoda, zwiedzanie, udział w imprezach towarzyszących). Osobną kategorię, ze względu na niejednoznaczną interpretację jej charakteru, stanowi spotkanie z Papieżem. Odpowiedzi na pytanie o oczekiwania dotyczące udziału w ŚDM, poczynając od tych wybieranych najczęściej, przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3

Oczekiwania związane z wyjazdem na ŚDM

Oczekiwania związane z wyjazdem na ŚDM	N	%
– spotkanie z Papieżem	92	62,16
– poznanie nowych ludzi	50	33,78
– ożywienie wiary	42	28,38
– zmiany na lepsze w życiu	32	21,62
– przeżycia religijne	31	20,95
– przeżycie przygody, czegoś nowego	30	20,27
– spędzenie miło czasu ze znajomymi	22	14,86
– zwiedzanie Krakowa	22	14,86
– odpoczynek, wyciszenie	16	10,81
– udział w imprezach towarzyszących	16	10,81
– inne	0	0
(wyniki nie sumują się do 100%, ponieważ możliwe było wybranie 3 odpowiedzi)		

Z tabeli 3 wynika, że oczekiwania, które można zaklasyfikować do kategorii „religijne” plasują się zdecydowanie w czołówce wybieranych odpowiedzi, co sugeruje, że większość osób decydujących się na tego typu spotkania kieruje się motywacjami religijnymi, natomiast motywacje o charakterze społecznym (wspólnota, kontakt z ludźmi) i ludycznym (przygoda, zabawa), choć również ważne, odgrywają jednak mniej znaczącą rolę. Przewaga motywacji religijnych widoczna jest również w odpowiedziach na pytanie, w ilu spotkaniach w ramach ŚDM uczestnicy planują wziąć udział. Prawie jedna czwarta chciała uczestniczyć w „tak wielu, jak będzie to możliwe”, 38% w niektórych, wybranych, a 21% tylko w spotkaniu z Papieżem. Tylko 25 osób (17%) deklarowało, że ma „inne plany”.

Zdecydowana większość badanych (62%) jako jeden z najważniejszych czynników motywujących ich do wzięcia udziału w ŚDM wskazuje możliwość spotkania z Papieżem. Stanowi to wynik porównywalny z uzyskanym w 1992 r. wynikiem badań J. Makselona dotyczącym motywacji wyjazdu na spotkanie z Janem Pawłem II¹⁵. Wydaje się, że jest to również motywacja typowo religijna, jednak warto zauważyć, że może, lecz nie musi tak być. Chęć spotkania z Papieżem może wynikać z tego, że jest on głową Kościoła (motywacja religijna), ale również z tego, że jest on osobą znaną na całym świecie, co już samo w sobie czyni spotkanie z nim atrakcyjnym i ciekawym (motywacja ludyczna), albo z tego, że odczuwa się wobec niego szacunek i/lub sympatię niezależnie od pełnionej funkcji (motywacja wspólnotowa). Możliwe (i chyba również bardzo prawdopodobne) jest to także połączenie różnych typów motywacji.

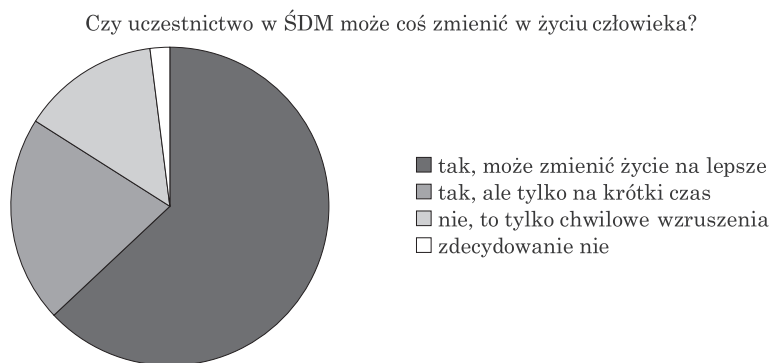
Przewagę motywacji o charakterze religijnym potwierdzają również odpowiedzi na pytanie o to, co zdaniem respondentów stanowi główny czynnik motywujący innych ludzi do wzięcia udziału w spotkaniu. Pytania dotyczące „innych” często stosowane są w charakterze pytań projekcyjnych, czyli takich, w których respondent, wypowiadając się niejako w imieniu innych osób, wyraża tak naprawdę własne poglądy, i w takim też charakterze zostało użyte w prezentowanym badaniu. Jest to metoda stosowana często w przypadku sondaży dotyczących kwestii, które mogą wydawać się np. zbyt osobiste, a przez to drażliwe. Pytania dotyczące sfery religii, szczególnie zaś osobistej religijności, również mogą zaliczać się do tej kategorii. Odpowiedzi na to pytanie potwierdzają jednak wnioski, które można było sformułować na podstawie wcześniejszego pytania o osobiste motywacje respondentów.

Zdecydowana większość pytanym (67%) uważa, że większość ludzi przybywających na ŚDM czyni to, aby „przede wszystkim się modlić”, jedynie 22% jest zdania, że uczestnicy chcą „przede wszystkim dobrze się bawić”, natomiast 10% wybiera odpowiedź „z innych powodów (jakich?)”. Tutaj pojawiają się uzasadnienia odnoszące się do wszystkich trzech kategorii motywacji. Do „religijnych” należałoby zaliczyć wypowiedzi takie, jak: „ożywić/umocnić wiarę”, „połączyć zabawę z modlitwą”, „zmienić coś w swoim życiu”, „być z Ojcem Świętym”, „znaleźć właściwą drogę”. Do wspólnotowych: „poznać nowych ludzi”, „dobrze spędzić czas z innymi ludźmi”, „tworzyć wspólnotę z ludźmi z całego świata”. Wreszcie do ludycznych: „poznać” czy „przeżyć przygodę”.

Większość badanych jest przekonana, że uczestnictwo w masowych spotkaniach religijnych może na trwałe zmienić na lepsze życie ich uczestników. Odpowiedź taką wybiera aż 93 ze 148 badanych osób (63%),

¹⁵ J. Makselon, *Fascynacja i wezwanie*, s. 22.

przy czym zaznaczali ją często ci, którzy określali się jako osoby niezbyt religijne lub w ogóle niereligijne. Warto przy tym zauważyć, że właśnie ci młodzi ludzie dość często deklarowali również nadzieję „ożywienia swojej wiary” poprzez udział w spotkaniu. Można więc przypuszczać, że przynajmniej część osób przypisujących sobie niewielką religijność bierze udział w takich spotkaniach wcale nie dlatego, że jest ono dla nich głównie okazją do rozrywki i zabawy, lecz dlatego, że są to osoby poszukujące, które z różnych powodów nie odnalazły dotychczas swojego miejsca we wspólnocie wierzących. Niewielka religijność nie musi więc wcale oznaczać religijnej obojętności. Pozostali respondenci są nieco bardziej sceptyczni w kwestii długofalowych skutków uczestnictwa w ŚDM. I tak 21% uważa, że może ono zmienić coś w życiu, ale tylko na krótki czas, 14% jest zdania, że są to tylko chwilowe wzruszenia, które miną, gdy uczestnicy rozjadą się do domów, 2% respondentów jest przekonanych, że spotkania takie nie mają żadnego wpływu na życie uczestników. Powyższe wyniki zobrazowano na wykresie 1.



Wykres 1. Oczekiwania uczestników ŚDM odnośnie do możliwości zmiany w życiu człowieka wskutek uczestnictwa w masowych spotkaniach religijnych

Źródło: opracowanie własne.

3. Motywacje uczestnictwa w ŚDM oraz jego oddziaływanie na życie duchowe i społeczne uczestników po spotkaniu (na podstawie badań jakościowych)

Wywiady zostały przeprowadzone w okresie od lutego do kwietnia 2017 r., a więc ponad pół roku po zakończeniu ŚDM. Taki dobór terminu nie był przypadkowy. Chodziło bowiem o wyeliminowanie efektu świeżości związanego z wpływem mediów, które jeszcze przez długi czas żyły tym wydarzeniem, a także z emocjonalnym wpływem współuczestników

spotkania, np. przy okazji dzielenia się wrażeniami czy też zdjęciami i nagraniami wydarzeń. Takie nieco zdystansowane spojrzenie na wydarzenia wywołujące w momencie ich przeżywania silne doznania emocjonalne miało, w zamierzeniu badania, pomóc ocenić wpływ, jaki zdaniem uczestników wywarły one na ich osobistą religijność i społeczne relacje.

Ze względu na trudności w lokalizacji potencjalnych uczestników badania, dobór respondentów nastąpił metodą kuli śnieżnej (*snowball sampling*), tzn. osoby, które udało się pozyskać do wywiadu, udostępniały kontakty do innych osób, które również były uczestnikami ŚDM. Pytania postawione respondentom w wywiadzie swobodnym odnosiły się do dwóch zakresów tematycznych. Pierwszy z nich dotyczył motywacji do wyjazdu, pytania z tej grupy stanowiły więc rozwinięcie i pogłębienie tematyki poruszonej w badaniach ilościowych. Drugi zakres tematyczny obejmował pytania dotyczące zarówno wydarzeń i przeżyć bezpośrednio związanych z uczestnictwem w spotkaniu, jak i odnoszące się do ich konsekwencji w sferze życia religijnego i społecznego.

Wśród pytań odnoszących się do motywacji znalazły się m.in. następujące: „Co sprawiło, że zdecydowałeś się wyjechać na spotkanie: w jakim stopniu wynikało to z wewnętrznej potrzeby, a w jakim z wpływu innych?”; „Czy była to decyzja spontaniczna, czy potrzebowałeś czasu, żeby to przemyśleć?”; „Czy ktoś zachęcał Cię lub nakłaniał do wyjazdu, jeśli tak, to kto?”; „W ilu i jakich spotkaniach planowałeś wziąć udział?”; „Jak wyobrażałeś sobie przebieg spotkania i atmosferę tam panującą?”; „Czy możliwość spotkania z Papieżem odgrywała decydującą rolę, czy nie była aż tak istotna?”; „Czy ważna była dla Ciebie możliwość zawarcia nowych znajomości, poznania ciekawych ludzi?”; „Czy spodziewałeś się po spotkaniu głównie przeżyć religijnych, czy także dobrej zabawy?”; „Czy oczekiwałeś, że udział w spotkaniu zmieni coś w Twoim życiu?”. Wymienione przykłady pokazują, że wśród zadanych pytań uwzględniono różne konteksty motywacyjne: motywy wewnętrzne i zewnętrzne, czy też, według innej klasyfikacji, motywy typu „ponieważ” (*Weil-Motiv*), porządkujące działanie ze względu na minione doświadczenia działającego, oraz motywy typu „żeby” (*Um-zu-Motiv*), porządkujące działania w układ celowy¹⁶. Część pytań miała charakter deskryptywny, zmierzający do wywoływania dłuższych narracji, część natomiast charakter bardziej szczegółowy, odnoszący się do trzech grup motywacji wyróżnionych w badaniu ilościowym: religijnych, wspólnotowych oraz ludycznych.

¹⁶ Rozróżnienie takie, stosowane często w analizie kontekstów motywacyjnych, pochodzi od Alfreda Schütza, zob.: A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1960; por. idem, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyścientystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, s. 137–192.

Spośród uczestników, którzy wyrazili zgodę na wywiad, zdecydowana większość (15 osób) deklaruje, że powzięła zamiar wyjazdu pod wpływem motywacji o charakterze wewnętrznym, tylko jedna przyznała się do motywacji zewnętrznych (dużą rolę odegrała perswazja rodziny): „U nas w rodzinie zawsze była tradycja, że się chodziło na pielgrzymki, co roku prawie był ktoś z rodziców i moje starsze rodzeństwo też kilka razy. I teraz też mama mi mówiła, że to jest niesamowite przeżycie, że powinnam jechać i na pewno nie będę żałować” (uczennica, 15 lat).

Pozostałe osoby wskazywały na motywy wewnętrzne, takie jak ciekawość („zobaczyć na własne oczy, jak takie spotkania wyglądają, tyle się o tym mówi”), potrzebę bycia z Papieżem („przecież nie co dzień Ojciec Święty do nas przyjeżdża”), potrzebę zmanifestowania swojej religijnej tożsamości („to też jest dawanie świadectwa”). Wszyscy respondenci deklarują, że nie zastanawiali się zbyt długo nad decyzją o wyjeździe („to było dla mnie od razu jasne, że muszę, chcę tam być”). Większość uczestników wywiadów wybierała się na ŚDM z założeniem, że weźmie udział w tak wielu spotkaniach, jak tylko będzie to możliwe, chociaż później okazało się, że zmęczenie i problemy komunikacyjne zweryfikowały w dużym stopniu te plany.

Jeśli chodzi o wyobrażenia dotyczące przebiegu spotkania, to pytanie ich dotyczące okazało się jednym z bardziej problematycznych w przebiegu wywiadu: uczestnicy na ogół nie byli w stanie opisać, jak przed wyjazdem wyobrażali sobie przebieg spotkania, odpowiadali wymijająco lub odwoływali się do oglądanych uprzednio relacji medialnych z podobnych spotkań. O wiele bardziej sprecyzowane były ich oczekiwania dotyczące skutków, jaki wyjazd miałby przynieść, szczególnie w sferze religijno-duchowej:

- „Miałem dużo pytań, wątpliwości, pojechałem z nadzieją, że chociaż na niektóre znajdę odpowiedź” (student, 20 lat).
- „Potrzeba mi było takiego wzmocnienia, napędu, żeby nie wpaść w rutynę” (uczennica, 17 lat).
- „Każdy potrzebuje czasem umocnienia w wierze, takie spotkania mogą być bardzo pomocne” (uczeń, 16 lat).

Z uzyskanych w wywiadach odpowiedzi wynika jednoznacznie, że motywacje do wyjazdu w przeważającej części miały charakter religijny, co potwierdzają wyniki uzyskane w badaniach ilościowych. Nikt z uczestników wywiadu nie wskazał motywacji o charakterze ludycznym, do wspólnotowych odwoływały się tylko dwie osoby, i to niejako na marginesie motywacji o charakterze religijnym. Formułując te wnioski, należy jednak wziąć pod uwagę, że grupa osób, które wyraziły zgodę na wywiad, nie może być traktowana jako miniatura zbiorowości przebadanej uprzed-

nie metodą ilościową. Spośród osób, którym zaproponowano uczestnictwo w wywiadzie, kilka odmówiło wprost, kilka zaś wyraziło początkowo zgodę, później jednak się z niej wycofało. Osoby, które ostatecznie wzięły udział w wywiadzie postrzegały tę sytuację najczęściej w kategorii obowiązku „dawania świadectwa”, można więc przypuszczać (wnioskując także z treści ich wypowiedzi), że ich średni poziom religijności był wyższy niż w zbiorowości przebadanej za pomocą sondażu.

W grupie pytań wywiadu dotyczących wrażeń związanych z uczestnictwem w ŚDM i jego skutków dla późniejszego życia uczestników zadano m.in. następujące pytania: „Czy możesz mi opowiedzieć, jak to jest, brać udział w takim spotkaniu?”; „Jak opisałbyś atmosferę panującą na nabożeństwach? A jaka była atmosfera w czasie wolnym?”; „Jakie emocje przeżywałeś?”; „Czy podczas spotkania miałeś jakieś szczególne przeżycie duchowe?”; „Czy możesz podać przykład jakiejś konkretnej sytuacji, która najbardziej pozostała ci w pamięci? Dlaczego akurat ta sytuacja?”; „Czy poznawałeś nowe osoby, czy raczej trzymałeś się własnej grupy?”; „Jeśli kogoś poznałeś, czy podtrzymujesz jakoś tę znajomość?”; „Czy po powrocie dzieliłeś się z kimś wrażeniami? W jaki sposób?”; „Czy twoim zdaniem takie spotkania mogą być atrakcyjne też dla osób słabo wierzących lub niewierzących?”; „Czy obecność Papieża miała dla ciebie znaczenie? Dlaczego?”; „Czy jakieś słowa wypowiedziane przez Papieża (lub kogoś innego, kogo spotkałeś) odnosiły się szczególnie do ciebie, do twojego życia?”; „Czy udział w ŚDM wpłynął w jakiś sposób na twoje obecne życie? Czy coś się zmieniło?”.

Z wypowiedzi respondentów wynika, że doświadczenie wielonarodowej wspólnoty było tym *spiritus movens*, który oddziaływał na nich najsilniej i najdłużej pozostał w pamięci:

- „Były dwie rzeczy, które na mnie zrobiły piorunujące wrażenie: ta międzynarodowość i taka otwartość na drugiego człowieka [...] To dało poczucie takiego zjednoczenia nas, naprawdę, młodych chrześcijan, którzy chcą żyć wartościami, że stanowimy naprawdę olbrzymią siłę, to było dla mnie takie bardzo konstruktywne i budujące” (student, 22 lata).
- „ŚDM dało siłę taką do walki. Że widać, ile ludzi jest, którzy widzą sens w tym, żeby być wierzącym” (uczeń, 16 lat).

Poczucie jedności z wielonarodową wspólnotą uczestników ma dla respondentów wymiar epideiktyczny: pozwala im doświadczyć liczebności i siły osób myślących podobnie jak oni, a także upewnić się, że w swoich duchowych poszukiwaniach nie są odosobnieni. Taki obraz powszechnego Kościoła, który nie jest jedynie abstrakcyjnym pojęciem, robi duże wrażenie. Uczestnictwo w ŚDM i doświadczenie globalnej wspólnoty

wierzących daje możliwość społecznego potwierdzania znaczeń, wiarygodności własnych przekonań i hierarchii wartości, co stanowi jedną z naturalnych potrzeb ludzkich¹⁷. Dotyczy to w szczególności podstawowych treści, jakie nadają sens życiu jednostki.

Badani zwracają też uwagę na to, że obecność tysięcy młodych ludzi, którzy otwarcie manifestują swoją wiarę, zaprzecza negatywnym stereotypom dotyczącym Kościoła przedstawianego często, szczególnie w mediach, jako struktura anachroniczna i zamknięta, niedostosowana do młodzieżowej duchowości: „Jest dużo takich opinii o Kościele, że ludzie odchodzą, bo im się dużo rzeczy nie podoba, że to coś dla starszych pań... A takie spotkanie daje pozytywny obraz Kościoła, prawdziwy, że jest tylu ludzi młodych, co mają taką żywą wiarę, i że oni się tej wiary swojej nie wstydzą” (uczennica, 18 lat).

Jedno z pytań wywiadu dotyczyło doświadczeń o charakterze duchowym w trakcie uczestnictwa w ŚDM. Tutaj zdania respondentów były podzielone. Część z nich nie jest w stanie wskazać żadnego konkretnego momentu, który byłby dla nich doświadczeniem obecności Boga. Wskazują przy tym na pośpiech i zmęczenie, które często im towarzyszyły, nie sprzyjając koncentracji i skupieniu. Część jednak wskazuje na obecność takich doświadczeń, chociaż jednocześnie ujawnia się przy tym pewne skrepowanie, wynikające prawdopodobnie z nieumiejętności rozmawiania o sprawach religijnych poza kontekstem instytucjonalnym: „Tak, chyba był taki moment, że czułam, że nie na darmo tu jestem [...] jak były pieśni uwielbieniowe, tak, chyba tam. Ale opowiadać o tym nie umiem chyba” (studentka, 21 lat).

Zdaniem badanych spotkania tego typu mogą być atrakcyjne również dla ludzi religijnie obojętnych, którzy nie byliby zainteresowani typowo religijnymi formami działalności Kościoła. Niepowtarzalna atmosfera, poczucie jedności, przyjaźni, życzliwości, efekty wizualne mogą stanowić atrakcję samą w sobie. Tego typu wydarzenia stwarzają przez to szansę na dotarcie z przekazem chrześcijaństwa do osób, w których życiu religia nie odgrywa większej roli: „Myślę, że takie spotkania mogą w pewnym stopniu nawet nawrócić do Boga, skierować [...] w sumie jak się widzi, jak ci ludzie się cieszą, jak są radośni i ilu ich jest, to jednak to jakieś doświadczenie jest, jak działa Bóg, że może tylu ludzi przyciągnąć” (uczeń, 15 lat).

Wypowiedzi badanych wskazywały, że oddziaływanie religijnego eventu nie kończy się w momencie zakończenia spotkania, lecz zostaje

¹⁷ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 202 n; I. Borowik, *Religijne oblicze Europy i jego socjologiczne interpretacje*, Przegląd Polonijny 114 (4) (2004), s. 157.

rozszerzone w czasie poprzez przywołanie wspomnień, różne formy rekonstrukcji wydarzenia w pamięci uczestników, a także refleksję nad treściami zasłyszczanymi podczas spotkania:

- „Papież podkreślał, pamiętam, że nie trzeba siedzieć w miejscu, nie warto zamykać się w domu, tylko trzeba wyjść do życia, do ludzi” (uczeń, 15 lat).
- „Dla mnie to było przypomnienie, że Bóg jest przyjacielem, że się nami interesuje, i że przez taką wspólnotę też nam się jakoś daje odczuć, zobaczyć. Że w tym drugim człowieku da się zobaczyć Boga” (uczeń, 18 lat).
- „To było dla mnie przypomnieniem takich ważnych i istotnych rzeczy, o których sam z siebie mógłbym gdzieś zapomnieć” (student, 22 lata).
- „Mi się wydaje, że jakichś takich owoców super, nagle i tak dalej to nie przyniosło. Ale jakieś pośrednie – na pewno, po pewnym czasie się ujawniły. Nabrałem większej siły do takiej codziennej walki [...] i też taka większa modlitwa tutaj, oazowa” (uczeń, 15 lat).

Takie wypowiedzi wskazują, że nie potwierdzają się formułowane często wobec religijnych eventów zarzuty, jakoby były one wydarzeniami dostarczającymi silnych, lecz krótkotrwałych emocji, które nie wywierają wpływu na dalsze życie uczestników. Wydaje się raczej, że mogą one ożywiać wiarę tych, którzy już wierzą, a nawet – w przekonaniu respondentów – nawracać tych, którzy wiarę utracili lub nie wierzyli nigdy. Formuła eventów stwarza miejsce nie tylko dla wierzących i praktykujących, lecz również dla wierzących mniej lub tylko wybiórczo, kontestujących, poszukujących Boga czy też bardziej nieokreślonego sensu życia. Pewne treści pozostały w świadomości uczestników i w ich opinii wywarły realny wpływ na ich biografie.

Wywiady potwierdziły jednak tezę, że więzi społeczne nawiązywane podczas spotkań, choć bardzo intensywnie przeżywane w wymiarze emocjonalnym, raczej nie są podtrzymywane. Tworzone podczas spotkania sieci zaangażowania na ogół nie wytrzymują próby czasu:

- „Parę razy nosiłem się z tym, żeby napisać do osób, które tam spotkałem, ale jakoś w ferworze dnia codziennego zapomniałem o tym [...]” (student, 22 lata).
- „Czasami pisałam z wolontariuszem z Brazylii, który był ze mną na sektorze, aczkolwiek... no, nie są to jakieś kontakty, żebyśmy [...] no, naprawdę bardzo rzadko. Znaczący, jakbyśmy się postarali, to tak, ale [...] no, tak bywa” (studentka, 21 lat).

Wypowiedzi udzielone podczas wywiadów wskazują na decydującą rolę wymiaru wspólnotowego spotkania, przy czym warto zauważyć, że wspólnotowość ta jest na ogół interpretowana w kategoriach religijnych,

a nie typowo ludycznych. Również spotkanie z Papieżem, choć w opinii respondentów nie miało dla nich decydującego znaczenia (co można by wywnioskować na podstawie oczekiwań wyrażonych w odpowiedziach na pytania ankietowe), było dla nich spotkaniem z „głową Kościoła”, a nie po prostu osobą znaną czy celebrytą, wymiar religijny odgrywał więc również w tym przypadku rolę nieporównanie większą niż wymiar ludyczny.

Wnioski końcowe

Badania przeprowadzone z udziałem uczestników ŚDM pochodzących z archidiecezji warmińskiej dostarczają interesujących informacji na temat kategorii osób, które zdecydowały się na udział w spotkaniu, motywacji, jakie ich do tego skłoniły oraz miejsca, jakie przeżycia związane z uczestnictwem w religijnym evencie zajmują w indywidualnej biografii respondentów. Na podstawie uzyskanych wyników można stwierdzić, że wbrew rozpowszechnionym stereotypom nie istnieje bezpośredni związek między poziomem indywidualnej religijności a motywacjami uczestnictwa w ŚDM. Spotkania przyciągają również osoby określające się jako niezbyt religijne lub w ogóle niereligijne (co piąty uczestnik badań ilościowych), przy czym spora część z nich kieruje się motywacjami o charakterze raczej religijnym niż ludycznym. Oznacza to, że eventy religijne, dzięki połączeniu tradycyjnych treści religijnych z nowatorską, atrakcyjną dla współczesnego człowieka formą, są postrzegane jako szansa doświadczenia religijnego również przez ludzi zdystansowanych wobec Kościoła, a więc są szansą na zwiększenie skuteczności ewangelizacji kolejnych pokoleń. Umożliwiają zarówno ożywienie religijności osób identyfikujących się ze wspólnotą wierzących, jak i dotarcie do tych, którzy odnoszą się z nieufnością do instytucji religijnych. Mogą być miejscem autentycznego przeżycia religijnego, ponieważ zawierają trzy komponenty: ludyczny (rozrywka, przygoda), religijny (poszukiwanie Boga, odnowy życia) oraz wspólnotowy, złączone w spójną całość. Wyniki badań pokazują, że najbardziej istotne znaczenie w przypadku tego typu spotkań w kontekście motywacyjnym odgrywa wymiar religijny, natomiast w wymiarze retrospektywnym komponent wspólnotowy, jednak o wyraźnym zabarwieniu religijnym (doświadczenie wspólnoty wierzących). Takie doświadczenie nie przekłada się wprawdzie na trwałe sieci społecznych kontaktów, ale zgodnie z koncepcją zgromadzeń agoralnych oddziałuje przez dłuższy czas na uczestników w wymiarze duchowym. Nie może zastąpić codziennego zaangażowania we wspólnotę religijną,

ale może ją ożywić, przydać jej nowej dynamiki i upewnić uczestników w ich religijnej tożsamości.

MOTYWACJE UCZESTNICTWA W ŚWIATOWYCH DNIACH MŁODZIEŻY W KRAKOWIE I JEGO WPŁYW NA ŻYCIE RELIGIJNO-SPOŁECZNE UCZESTNIKÓW NA PRZYKŁADZIE PIELGRZYMÓW Z ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

(STRESZCZENIE)

W artykule przedstawiono wyniki badań empirycznych przeprowadzonych wśród uczestników Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w 2016 r. pochodzących z terenu archidiecezji warmińskiej. Badania dotyczyły motywacji uczestnictwa w wydarzeniu, a także jego późniejszego oddziaływania na biografie uczestników. Spośród wyróżnionych w badaniu ankietowym grup motywacji (religijnych, wspólnotowych oraz ludzycznych) największe znaczenie, w opinii respondentów, odgrywały motywacje o charakterze religijnym. Natomiast w wypowiedziach udzielonych w wywiadach akcentowano szczególnie ważność doświadczeń o charakterze wspólnotowym. W badaniach – ilościowym oraz jakościowym – wymiar ludzyczny odgrywa najmniej istotną rolę, co pozwala przypuszczać, że religijne eventy oddziałują na ludzi młodych nie tyle, jak się często przypuszcza, poprzez komponenty emocjonalno-rozrywkowe, lecz przede wszystkim dostarczając im okazji do autentycznego doświadczenia religijnego i wspólnotowego.

MOTIVATION OF PARTICIPATION IN WORLD YOUTH DAYS IN CRACOW AND ITS IMPACT ON RELIGIOUS AND SOCIAL LIFE ON THE EXAMPLE OF PILGRIMS FROM THE ARCHDIOCESE OF WARMIA

(SUMMARY)

This article presents the results of empirical research of participants of World Youth Day in Cracow (2016). The study included respondents from the Archdiocese of Warmia and focused on the motivation to participate in the event and its impact on the biographies of participants. Three motivational groups were identified in the study: religious, community, and entertainment motivations. In the opinion of respondents who completed the questionnaires religious motives played a major role. But in the interviews the community experience was particularly emphasized. In both quantitative and qualitative research, the entertainment dimension has the least importance. One can suppose that the religious events such as World Youth Day affects young people not with emotion and entertainment, as is often assumed, but providing them with the opportunity to authentic religious and community experience.

Ks. Antoni Jucewicz SVD
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Akt małżeński jako *poznanie* w świetle *Katechez środowych* Jana Pawła II

Słowa kluczowe: małżeństwo, akt małżeński, rodzicielstwo, kobieta, mężczyzna.

Keywords: marriage, marital act, parenthood, woman, man.

Wstęp

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w refleksji nad ludzką seksualnością, podejmowaną przez ludzi Kościoła, przez wieki ciążył na niej pewien pesymizm. Towarzyszyło temu błędne przekonanie, że sfera seksualna ze swej natury jest nieczysta i jest poważnym zagrożeniem dla sfery ducha. Małżeństwo nierzadko traktowano jako *remedium concupiscentiae* i wyrażano poważną wątpliwość co do tego, czy realizacja ludzkiej seksualności w akcie małżeńskim może być drogą wiodącą do Boga, a tym samym uświęcającą małżonków. Tego pesymizmu – jak się wydaje – nie można było przezwyciężyć inaczej, jak tylko poprzez odnowione i pogłębione spojrzenie na rzeczywistość ciała i sensu komunii małżeńskiej w szerokim kontekście teologii małżeństwa. Takie przełomowe myślenie wniosła *teologia ciała* Jana Pawła II¹.

W niniejszym artykule została podjęta próba spojrzenia na akt małżeński jako *poznanie* w świetle nauczania papieskiego zawartego w *Katechezach środowych*. Omówiono następujące aspekty tego zagadnienia: seksualność w kontekście grzechu pierworodnego, małżeńska komunia

Adres/Adresse: ks. dr Antoni Jucewicz SVD, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, jucewicz@poczta.onet.pl.

¹ Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008, s. 147.

osób jako *poznanie*, rodzicielstwo jako sens *poznania*, macierzyństwo w perspektywie *poznania* oraz *poznanie-rodzenie* w perspektywie eschatologicznej.

1. Seksualność w kontekście grzechu pierwородnego

W boskim zamyśle stworzenia, mężczyzna i kobieta zostali stworzeni do wzajemnej komunii w miłości. Bycie *jednym ciałem* (Rdz 2, 24) oznacza miłosną, a zarazem życiodajną więź małżonków. Jedność małżonków jest swego rodzaju syntezą miłości i życia. Owa wspólnota małżeńska jest zaś w pewnej mierze *ikoną* Boga, który w najwyższym stopniu jest Miłością, jej Źródłem, Wzorem, Sprawcą, a zarazem Dawcą i Źródłem życia, wszelkiego istnienia.

Prawda o stworzeniu dotycząca komunii mężczyzny i kobiety została, niestety, w znaczącym stopniu zamazana przez doświadczenie grzechu pierwородnego. Po grzechu pierwородnym, Bóg jako Szczyt i Źródło miłości oraz osobowa Miłość, nie jest w naturalny sposób poznawany i doświadczany przez człowieka. Człowiek, pozbawiony podstawowego doświadczenia miłości Boga pozostaje nieustannie niezaspokojony, co ujawnia się w dojmującej potrzebie doznawania rozmaitych bodźców potwierdzających rację jego istnienia i wypełniających go poczuciem szczęścia i spełnienia. Pomimo różnych starań, aby być szczęśliwym, człowiek doświadcza nieustannego egzystencjalnego braku, deficytu szczęścia, spełnienia, a przede wszystkim miłości. Pragnienie to jest na tyle głębokie i dojmujące, że wokół niego toczą się jego niezaspokojone tęsknoty. Upadły człowiek nie jest przy tym świadomy, że tylko Bóg może go w pełni nasycić i w pełni uszczęśliwić. Nie zdaje sobie sprawy z tego, że ta głęboka inklinacja ku pełnemu życiu jest w istocie pragnieniem samego Boga. Przeżywając pustkę istnienia, człowiek poszukuje spełnienia i miłości w stworzeniu. Ten stan św. Augustyn nazywa *invicta cupiditas* – niezwykłą pożądlivością². Człowiek lokuje wówczas swoje niezaspokojone pragnienia w dobrach materialnych, karierze, sławie, prestiżu, seksie. Wspomniane sfery życia stają się obszarem, z których człowiek chce niejako wyssać szczęście, doświadczyć pewnego rodzaju zadawalającej go rekompensaty po stracie Boga.

W tę niezwykłą pożądlivość wpisuje się realizacja ludzkiej płciowości. Seksualność po grzechu pierwородnym niejednokrotnie jest miej-

² K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 97.

scem „użycia” drugiej osoby. Wiedzie to do zniewolenia człowieka, zarówno tego, który chce drugiego „użyć”, jak i tego, który drugiego „używa”. Jak zauważa P. Góralczyk „Z tym zniewoleniem idzie też przyćmienie piękna, które ciało ludzkie posiada w swej męskości i kobiecości przenikniętej duchem. Wszystko to, co dotychczas stanowiło naturalne, somatyczne oraz seksualne elementy atrakcyjności we wzajemnych kontaktach mężczyzny i kobiet, teraz odsłoniło się jako siła autonomiczna, ogarniająca wyraz ducha i przeżycie daru osoby”³. Wraz z doświadczeniem grzechu pojawia się w sferze seksualnej zarówno u mężczyzny, jak i kobiety poczucie wstydu. Jakkolwiek po grzechu pierwotnym mężczyzna jako pierwszy doświadczył dojmującego wstydu swej nagości (por. Rdz 3, 10), to jednak to poczucie u kobiety wydaje się być silniejsze, bo jej człowieczeństwo jest bardziej narażone na uprzedmiotowienie. Pierwotny wstyd, którego doświadczył człowiek uświadomił mu, że jest on zagrożony w swej podmiotowości i osobowej godności, że może zostać przez drugą osobę zawłaszczony i sprowadzony po poziom przedmiotu użycia. To poczucie zagrożenia ujawnia się także w stosunku do oznak płciowości: męskości i kobiecości, bowiem to one mogą wywołać u drugiej osoby żądę reifikacji – wykorzystania osoby jako przedmiotu egoistycznej przyjemności, podniesienia samooceny czy prokreacji oddzielonej od miłości. Oznaki płciowości, które ze swej pierwotnej natury są znakami komunii i daru z siebie, po grzechu pierwotnym stają się miejscami użycia drugiej osoby⁴.

2. Małżeńska komunია osób jako *poznanie*

Jan Paweł II w swych *Katechezach środowych* odsłania prawdę o *pierwotnej niewinności* człowieka. Papież podejmuje refleksję, której celem jest odsłonięcie najgłębszego, teologicznego sensu ludzkiego ciała rozpoznawalnego i doświadczanego przez człowieka przed upadkiem. Obok wielu tematów omawianych przez niego w ramach *teologii ciała*, jest także zagadnienie *poznania* i *rodzenia*⁵. Papież czyni to, odnosząc się do nauczania Chrystusa. Stwierdza: „Chrystus odwołując się do *porozumienia*, przeprowadza nas niejako przez granicę pierwotnej niewinności człowieka i jego dziedzicznej grzeszności i pozwala nam szukać ciągłości i spójni między tymi dwoma sytuacjami, przez które ukształtował się

³ P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, Zabki 2000, s. 105.

⁴ Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, s. 92–93; K. Knotz, *Akt małżeński*, s. 97.

⁵ Jan Paweł II, *Katechez Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 71 (dalej: TM).

dramat tego *początku* w objawieniu tajemnicy człowieka historycznemu człowiekowi”⁶. W czwartym rozdziale Księgi Rodzaju znajduje się opis pierwszego aktu małżeńskiego, poczęcia i narodzin dziecka (por. Rdz 4, 1-2). W starszych przekładach biblijnych *zbliżenie* małżeńskie określane jest mianem *poznania* (Rdz 4,1)⁷. Odpowiada to użytemu w Księdze Rodzaju semickiemu wyrażeniu *jada*.

Sytuacja, w której mężczyzna i kobieta są w komunii jako *jedno ciało* została określona właśnie jako *poznanie*. W ten sposób odmienność płciowa mężczyzny i kobiety, przez którą stają się *jednym ciałem*, została – zdaniem Jana Pawła II – „wprowadzona w wymiar właściwy dla osób”⁸. W tej teologicznej perspektywie dojścia do istoty tajemnicy płci, komunია osób wyrażona w akcie małżeńskim jest właśnie swoistego rodzaju *poznaniem*. Termin ten wraz z jego teologiczno-personalistyczną interpretacją odsłania bowiem głębszą istotę aktu małżeńskiego. Akt małżeński aktualizuje miłość, rozumianą jako wzajemne, bezinteresowne, bezwarunkowe, nieodwołalne i wzajemne oddanie się osób. Małżonkowie, przeżywający wzajemną komunię na poziomie ducha, wyrażaną językiem ciała, odkrywają głęboki poziom wzajemnej jedności. Jest to poziom, którego doświadczenie wykracza poza powierzchowność doznań zmysłowych i psychicznych odczuć. To *poznanie* jest związane z aktywnością sfery ducha człowieka ożywionego Duchem Świętym. Nie wyczerpuje jej przeżycie psychicznej bliskości i szeroki wachlarz doznań uczuciowych. Owe doznania nie są ostateczną miarą ich małżeńskiego zjednoczenia. Małżonkowie, którzy dzięki wierze dostrzegają Boga w akcie małżeńskim, doświadczają niejako echa miłosnej, a zarazem stwórczej mocy Boga. Dlatego miłość małżonków wyrażona aktem małżeńskim może być przeżywana jako obecność Ducha Świętego w tym świętym akcie miłości i życia⁹.

Jan Paweł II, rozwijając swą myśl na temat aktu małżeńskiego rozumianego jako *poznanie*, stwierdza, że kobieta i mężczyzna, będąc *jednym ciałem*, doświadczają także *sensu swojego ciała*¹⁰. Są oni niejako jednym podmiotem aktu i przeżycia, chociaż w akcie miłości pozostają realnie odrębnymi podmiotami¹¹. W ten sposób ciało i płeć wchodzi w strukturę tego *poznania*¹². W tym kontekście płeć nie tylko konstytuuje somatyczną indywidualność osoby, ale równocześnie „określa jego osobową tożsamość

⁶ TM, s. 70.

⁷ Tłumaczenie takie znajduje się na przykład w *Piśmie Świętym* w przekładzie ks. Jakuba Wujka.

⁸ TM, s. 71.

⁹ K. Knotz, *Akt małżeński*, s. 145.

¹⁰ TM, s. 72.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

i zarazem osobową konkretność”¹³. Prowadzi to do „odkrycia sensu ludzkiego ciała w konstytutywnej dla niego męskości i kobiecości”¹⁴. Oznacza to nadanie osobowej treści biologicznej determinacji człowieka. Ciało i płeć przestają być bierne i statyczne, ale osiągają poziom właściwy dla osoby, niosąc ze sobą poznanie celu istnienia ludzkiego ciała. Ciało, będące osobą w swej widzialności, a jednocześnie będące mężczyzną lub kobietą, ujawnia swój oblubieńczy sens. Jest on tożsamy z celem osoby jako całości. Jest nim bycie darem z siebie. To niezwykle doniosła prawda. Miłość bowiem rozumiana jako dar z siebie jest dla osoby kwestią autoafirmacji. Bez tego wymiaru samoafirmacji człowiek nie spełniłby siebie jako człowiek. Urzeczywistnianie miłości, kształtowanie postawy komunijnej, postawy proegzystencjalnej, potwierdzane czynami afirmacji drugiego *ja*, jest warunkiem *sine qua non* samospelnienia się człowieka jako człowieka. Próba naruszenia tego porządku oznaczałaby zakwestionowanie sensu osoby. Człowiek bowiem spełnia się tylko wtedy, gdy kocha, gdy jest darem z siebie, gdy niejako odzwierciedla w swej naturze naturę Boga, który jest Miłością. Dlatego człowiek nie może ani zrozumieć siebie, ani tym bardziej spełnić siebie bez miłości¹⁵. „Jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹⁶.

Człowiek zatem kierowany miłością żyje świadomością daru, składając się w darze drugiej osobie¹⁷. We wzajemnej wymianie daru z siebie dokonuje się głębokie, bo angażujące całą osobę poznanie-doświadczenie siebie i wspólne odkrycie prawdy o kobiecie i mężczyźnie¹⁸. Papież komentuje to w następujący sposób: „poznanie [...] wykracza poza granice podmiotu-przedmiotu, którym zdaje się być dla siebie mężczyzna i kobieta, skoro *poznanie* wskazuje z jednej strony na *poznającego*, a z drugiej strony na *poznawaną* i *poznaną* (czy *vice versa*)”¹⁹. W akcie małżeńskim małżonkowie „odsłaniają się wzajemnie przed sobą tą szczególną głębię własnego ludzkiego *ja*”²⁰, poprzez dar odmiennych płci. Wówczas w sposób szczególny „kobieta jest poznawczo *dana* mężczyźnie, a on jej”²¹. Kobieta, oddając się mężczyźnie i będąc przyjęta przez niego jako dar,

¹³ TM, s. 73.

¹⁴ TM, s. 72.

¹⁵ T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 32.

¹⁶ RH 10.

¹⁷ K. Knotz, *Akt małżeński*, s. 229.

¹⁸ J. Kupczak, *Dar i komunია*. *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 181.

¹⁹ TM, s. 75.

²⁰ TM, s. 72.

²¹ Ibidem.

uświadamia sobie własną tożsamość. Poznawszy ją odkrywa także powołanie do bycia darem, wchodzi na drogę coraz pełniejszego dawania siebie. Mężczyzna, przyjmując dar kobiety i składając się jej w darze, zostaje przez nią przyjęty. W ten sposób rozpoznaje swą naturę jako osoby-daru i powołanie do bycia ojcem²². Poprzez ten osobowy akt komunii małżeńskiej dokonuje się wzajemne objawienie dwojga: mężczyzna objawia kobietę, oddając jej siebie, a kobieta objawia mężczyznę, przyjmując całoosobowy dar swego męża, a jednocześnie ten dar odwzajemniając. Stan ten upodabnia małżonków do Trójcy Świętej. W Niej bowiem Ojciec objawia się w Synu, a Syn ukazuje działanie Ojca. W Trójcy Świętej Ojciec jest Miłością dającą się, Syn – Miłością otrzymaną i oddaną, a Duch Święty jest owocem tej miłosnej wymiany²³.

Wzajemne, bezwarunkowe, całoosobowe i nieodwołalne przyjęcie się małżonków jest – zdaniem Jana Pawła II – niejako „echem” miłosnego aktu Boga, którym to aktem Bóg kocha człowieka dla niego samego. W akcie komunii bowiem następuje przyjęcie drugiego, także w wymiarze ciała. Jest to przyjęcie, będące obrazem afirmacji człowieka przez Boga, który chciał go *dla niego samego*, jako kogoś jedyne i неповtarzalnego, kogoś wybranego przez odwieczną Miłość²⁴. Wyraża to głęboką afirmację osoby. „*Afirmacja osoby* to nic innego (bowiem) jak podjęcie daru, który poprzez wzajemność stwarza komunie osób, kontynuuje ją od wewnątrz, a równocześnie ogarnia nią i obejmuje całą *zewnątrzność* człowieka, to znaczy to, co stanowi jego nagość, czystą i prostą nagość ciała w jego męskości i kobiecości”²⁵.

3. Rodzicielstwo jako sens *poznania*

W świetle nauczania Jana Pawła II *poznanie*, o jakim mówi Księga Rodzaju nie może być bierną akceptacją psychicznej, emocjonalnej i biologicznej determinacji wyrażającej się w doświadczeniu płci. W istocie akt małżeński rozumiany jako *poznanie* prowadzi do odkrycia oblubieńczego sensu własnego ciała. Jest to odkrycie wspólne i wzajemne, tak jak od początku wspólnym i wzajemnym jest życie mężczyzny i kobiety w świetle zamysłu Bożego²⁶.

²² K. Knotz, *Akt małżeński*, s. 182–183.

²³ Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, s. 68–69.

²⁴ TM, s. 56.

²⁵ Ibidem.

²⁶ TM, s. 74.

Owo *poznanie* warunkuje rodzenie, miłość prowadzi do udzielenia życia. Rodzenie jest tą przestrzenią, w którą zarówno mężczyzna, jak i kobieta włączają swoje wzajemne *poznanie*²⁷. W ten sposób komunია osób określona jako *poznanie* wchodzi w przestrzeń niejako „współstwarzania”. Miłość warunkuje zaistnienie życia, relacja prowadzi do realności zaistnienia osoby. Jest to swoistego rodzaju transcendowanie *poznania*. Prawda ta ukazuje jeszcze jeden szczególnie wymiar rodzicielstwa. Jest nim niejako uobecnienie istoty Boga w akcie ludzkim. Uczestniczenie w istocie Boga, jaką jest miłość wiedzie do uczestnictwa w stwórczym akcie Boga – w stwarzaniu (*pro-creatio*). Stwarzanie to ma swój najwyższy wymiar, chodzi bowiem o powołanie do życia człowieka. W ten sposób miłość osiąga horyzont życia, a przestrzenią dla aktualizacji tego wymiaru prokreacji jest właśnie *poznanie* – komunია osób.

Poznanie dokonujące się w ciele i poprzez ciało, w którym ujawnia się i jednocześnie realizuje osobowa i *osobotwórcza* kobiecość i męskość, prowadzi – jak naucza Jan Paweł II – „do odkrycia *czystej* podmiotowości daru, czyli realizacji siebie w darze”²⁸. W tym kontekście niezawodnym kryterium czystości daru, jego pełni, a zarazem obecności Boga w relacji małżeńskiej jest stosunek do mogącego się począć dziecka. Dopóki akt małżeński w swej strukturze jest otwarty na stwórcze w nim działanie Boga, czyli na życie, dojrzewa komunია małżonków²⁹. W przeciwnym razie stanowi pewnego rodzaju „kłamstwo ciała” i zaprzeczenie obecności Boga w tym akcie. W dojrzałej świadomości chrześcijańskich rodziców, każdy akt otwarty na życie, w istocie jest aktem zgody na plan rodzicielski Boga w stosunku do danej rodziny³⁰.

Rodzicielstwo – ojcostwo i macierzyństwo – analizowane w płaszczyźnie osobowej jest niejako krystalizacją miłości osób. Wyrasta na fundamencie ich dojrzałego zjednoczenia³¹. Tkwi ono w całym bycie kobiety i mężczyzny³². Płodność jest wewnętrznym wymiarem dojrzałej, pełnej miłości³³. W rodzicielstwie wyraża się naturalna skłonność bytu: to, że może on udzielać istnienia drugiemu, podobnemu sobie. Ta naturalna skłonność opisana jest łacińską sentencją: *Bonum est diffusivum sui*. W tej perspektywie można mówić o naturalnym, rodzicielskim pragnieniu dziecka, które to pragnienie ukazuje dynamizm człowieka ku przekazywaniu swego istnienia drugiemu.

²⁷ TM, s. 75.

²⁸ Ibidem.

²⁹ K. Knotz, *Akt małżeński*, s. 226–227.

³⁰ Ibidem, s. 227.

³¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 231.

³² Ibidem.

³³ J. Bajda, *Akt małżeński w nauczaniu Kościoła*, *Chrześcijańsin w świecie* 162 (1987), nr 3, s. 41.

Rodzicielstwo ma szczególne znamię doskonałości duchowej. Polega ono bowiem zawsze na jakimś *rodzeniu* nie tylko sensie cielesnym, ale także duchowym. Rodzicielstwo duchowe charakteryzuje dojrzałość wewnętrzną mężczyzny i kobiety. Działanie ducha stoi bowiem poza zasięgiem płci, chociaż wyraża się poprzez płć. Rodzicielstwo duchowe jako wyraz dojrzałości ludzkiej mężczyzny i kobiety jest celem, do którego powołany jest każdy człowiek, również poza małżeństwem. Człowiek wówczas w sposób szczególny uzyskuje podobieństwo do Boga-Stwórcy, ponieważ Bóg jest pierwowzorem i szczytem każdego ojcostwa i macierzyństwa³⁴. Świadomość działania Boga w akcie małżeńskim otwiera małżonków na wymiar tajemnicy stwórczego działania Boga i świętości życia. Prowadzi to do głębokiego spojrzenia na dziecko. Widziane jest ono jako dar Boga zrodzony w komunii małżeńskiej mężczyzny i kobiety, będący *ciałem z ich ciał*. Jest to dar tak ważny i cenny, że zawsze i bezwzględnie godny przyjęcia i miłości.

4. Macierzyństwo w perspektywie poznania

Analiza *poznania* dokonująca się w akcie małżeńskim ukazała komunijny i prokreacyjny wymiar owego *poznania*. Poznającym jest mężczyzna, a kobieta jest poznawaną. W akcie komunii małżeńskiej mężczyzna potwierdza znaczenie istnienia kobiety jako tej, która wydaje życie. W tym kontekście płciowa konstytucja kobiety odsłania głębię jej kobiecości – dawanie życia³⁵. Kobieta wobec mężczyzny staje się matką, podmiotem ludzkiego życia. W niej poczyna się i rozwija życie. Z niej przychodzi na świat w akcie narodzin dziecko. Za Janem Paweł II można powiedzieć, że najgłębsza tajemnica kobiecości ujawnia się poprzez macierzyństwo³⁶.

Kobiecość w boskim zamyśle zawiera w sobie potencjalność na rzecz przekazywania życia. Odmienna od mężczyzny (aż do najgłębszych determinant biofizjologicznych) konstytucja kobiety, we wszystkich przejawach jej istnienia ukierunkowana jest na dawanie życia i jego ochronę³⁷. „Macierzyństwo ujawnia tę konstytucję od wewnątrz jako szczególną potencjalność całego ustroju kobiecego, który ze stwórczą zaiste precyzją

³⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 233.

³⁵ TM, s. 74. Zaistnienie ludzkiego życia w łonie kobiety dokonuje się za sprawą mężczyzny. Mężczyzna jawi się jako ten, który udzielając daru z siebie, współuczestniczy w dawaniu życia. W ten sposób objawia się także tajemnica mężczyzny, jako ojca, a zarazem ujawnia się *ojcowskie* znaczenie jego ciała.

³⁶ TM, s. 74.

³⁷ TM, s. 75.

służy poczęciu i zrodzeniu człowieka za sprawą mężczyzny³⁸. Pierwsza niewiasta, Ewa – w chwili, gdy objawiła się macierzyńska dojrzałość jej ciała – stwierdza: „otrzymałam mężczyznę od Pana” (Rdz 4, 1). Stwierdzenie to – według Jana Pawła II – wyraża teologiczną głębię kobiecości: wydawanie na świat życia. Ciało kobiety jest miejscem zaistnienia nowego człowieka³⁹. „W jej łonie [...] poczęty człowiek przybiera swój ludzki kształt, zanim zostanie wydany na świat”⁴⁰.

Biofizjologiczna konstytucja kobiety ma swoje promieniowanie na cały jej osobowy i duchowy wymiar, który wyraża się szczególną wrażliwością na drugiego, a zwłaszcza na poczęte i zrodzone dziecko. Macierzyństwo w sensie osobowym wiąże się z bezinteresownym darem z siebie. Poprzez to obdarowanie matka otwiera się na tego, wobec którego jest darem. Otwiera tym samym perspektywę swej natury – obdarowanie życiem i istnienie dla drugiego⁴¹. Dlatego „macierzyństwo zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety. [...] Ten jedyny sposób obcowania z nowym kształtującym się człowiekiem stwarza z kolei takie odniesienie do człowieka — nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle — które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety”⁴². Do natury matki należy to, że przyjmuje ona i „nosi w sobie innego człowieka, pozwala mu wzrastać i czyni mu miejsce w swoim wnętrzu, szanując go w jego inności”⁴³. Można powiedzieć, że „macierzyństwo przypomina rodzaj sakramentu. Jest bowiem znakiem stwórczej miłości Bożej, miłość tę w sobie zawiera i przekazuje ją stwarzanej istocie”⁴⁴. Owa macierzyńska miłość o znamionach sakramentalnych zawiera w sobie szeroki wachlarz afirmacji życia i promocji osoby.

5. Dziecko jako owoc *poznania*

Poznanie dokonujące się w komunii małżeńskiej prowadzi do odkrycia tajemnicy osoby, będącej owocem miłości małżonków. Osoba dziecka jawi się jako pewnego rodzaju synteza ich miłości, ale także jako wspólny obraz małżonków. W ten sposób komunizm małżonków odnajduje swój

³⁸ TM, s. 75.

³⁹ TM, s. 76.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, s. 220.

⁴² MD 18.

⁴³ EV 99.

⁴⁴ Cz. Bartnik, *Próba teologii o matce kapłana*, w: H. Weryński (red.), *Sylwetki matek kapłanów*, Poznań–Warszawa 1981, s. 700.

żywy obraz w osobie dziecka, które jest świadectwem ich wzajemnej miłości, ale także *ciałem z ich ciała*. Wydaje się, że to pewnego rodzaju nowe objawienie tajemnicy stworzenia, które dokonuje się w przestrzeni komunii osób. „Rodzenie sprawia, że mężczyzna i kobieta (jego żona) *poznają się* wzajemnie w tym *trzecim*, który jest z nich obojga. W konsekwencji owo poznanie staje się odkryciem, poniekąd odkryciem w świecie widzialnym nowego człowieka, w którym tamci oboje – mężczyzna i kobieta – rozpoznają na nowo siebie, swoje człowieczeństwo, swój żywy obraz. W to wszystko, co bierze się poniekąd z determinacji obojga przez ciało i płęć, *poznanie* wpisuje taką oto żywą, realną treść”⁴⁵.

Tak rozumiane *poznanie* oznacza w najwyższym stopniu spełnienie małżeństwa, „swoiste *consumatum*, jakby dojście do kresu ukrytej w somatycznych możliwościach mężczyzny i kobiety *przedmiotowości* ciała, a zarazem przedmiotowości człowieka, który *jest* tym ciałem”⁴⁶.

Komplementarność, a zarazem jednorodność somatyczna mężczyzny i kobiety, która znalazła swój szczególny wyraz w stwierdzeniu: *kość z moich kości, ciało z mego ciała* (Rdz 2, 23) potwierdza się w słowach pierwszej matki: „Urodziłam człowieka!”⁴⁷. Towarzyszy jej pełna świadomość tajemnicy stworzenia, która odnawia się ludzkim rodzeniu. Ewa ma również głęboką świadomość stwórczej inicjatywy i decydującego udziału Boga w małżeńskiej komunii życiowórczej: *Otrzymałam [...] od Pana* (Rdz 4, 1)⁴⁸. W tej perspektywie ujawnia się doniosła prawda o rodzeniu się człowieka: odtwarza się obraz Boga według praw ciała⁴⁹. Papież komentuje tę prawdę następująco: „W tym zrodzonym z kobiety-rodzicielki za sprawą mężczyzny-rodzica nowym człowieku odtwarza się ten sam za każdym razem *obraz Boga*”⁵⁰. Skoro Bóg jest źródłem istnienia, do Jego istoty należy istnienie, toteż kobieta i mężczyzna, przez komunię, do której zostali powołani w małżeństwie, wspólnie stanowią obraz Boga, ponieważ stanowią obraz życia, które powstaje w przestrzeni miłości⁵¹. Tak jak Bóg sprawia życie przez wylanie swej trynitarnej Istoty (Miłości), tak rodzice udzielają życia, będącego niejako *wylaniem* ich miłości i komunii. W ten sposób sprawiają, że na świat przychodzi człowiek – kolejny, niepowtarzalny obraz Boga⁵². „Gdy w małżeńskiej

⁴⁵ TM, s. 75.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ TM, s. 76.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Y. Semen, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2011, s. 99.

⁵² Ibidem.

jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on z sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo Boga samego⁵³ – naucza Jan Paweł II w *Liście do rodzin*. Konkludując, Jan Paweł II stwierdza, że jedność kobiety i mężczyzny, która sprawia, że oboje poznają siebie w tej wspólności-komunii osób, będąc jednym ciałem w sposób specyficzny konstruuje człowieczeństwo w tym sensie, że potwierdza się i odnawia istnienie człowieka jako obrazu Boga⁵⁴.

Dziecko jest szczególnym znakiem komunii małżonków, nawet wtedy, gdy wspólnota małżeńska ulega deformacji czy wręcz całkowitej dezintegracji, gdy przestaje istnieć. Dziecko jest i pozostaje nienaruszalnym znakiem pierwotnej komunii małżeńskiej. Zostając poczęte i „przychodząc na świat” stanowi ono źródło radości. Owa radość przywodzi na myśl doświadczenie pierwotnej komunii. Z tej racji, przychodzące na świat dziecko umacnia, a niekiedy nawet ocala komunię małżeńską. Ilekroć bowiem miłość ludzka słabnie, osłabiona przez zamknięcie na źródło miłości – Boga, a małżeństwo przeżywa kryzys, nawet stoi na skraju rozbicia, a małżonkowie decydują się pozostać razem z powodu dziecka, to dzieje się tak, ponieważ dziecko jest dowodem, a zarazem obrazem łączącej kiedyś jego rodziców komunii. W tej perspektywie dziecko jest niejako ostatnim bastionem, ostatnią linią obrony miłości małżonków. Staje się ono obrońcą „ginącej miłości, ostatecznym miłosierdziem zesłanym jej na ratunek”⁵⁵.

6. *Poznanie-rodzenie* w perspektywie eschatologicznej

Mężczyzna i kobieta w spotkaniu, będącym komunią osób, rodzą nowego człowieka podobnego im. Jan Paweł II owo rodzenie nazywa „braniem na nowo w posiadanie człowieczeństwa”⁵⁶. W ten sposób mężczyzna i kobieta wyrażają swą rodzicielską dojrzałość, „wyprowadzając je z siebie, ze swego człowieczeństwa, z przedziwnej męskiej-kobiecej dojrzałości swych ciał, a wreszcie przez cały ciąg ludzkich poczęć i narodzin od początku – z samej tajemnicy stworzenia”⁵⁷. Jednak ów cykl *poznania-rodzenia* po grzechu pierwotnym poddany został doświadczeniu cierpienia i śmierci. Perspektywa śmierci zwiastuje koniec dotychczasowego istnienia, niejednokrotnie napawając lękiem przed niepewnością

⁵³ GS 9.

⁵⁴ TM, s. 76.

⁵⁵ Y. Semen, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, s. 100.

⁵⁶ TM, s. 77.

⁵⁷ TM, s. 78.

przyszłości. „Horyzont śmierci rozpościera się nad całą perspektywą ludzkiego życia na ziemi – życia, które zostało włączone w ów pierwotny, biblijny cykl *poznania-rodzenia*”⁵⁸. W perspektywie eschatologicznej poczucie sensu ciała, jak również poczucie rodzicielskiego sensu ciała styka się z doświadczeniem śmierci. Moc stwórczego działania Boga, które ujawnia się i aktualizuje w rodzicielskim akcie miłości, poczęcia i rodzenia pozwala jednak wznieść się ponad horyzont śmierci. Zmartwychwstanie wierzących w Chrystusie odpowiadać będzie nowemu sposobowi istnienia i całkiem nowemu stanowi uduchowienia ciała. Duch będzie sprawował władzę w sposób całkowicie odmienny niż ma to miejsce w doczesności⁵⁹. W tym kontekście można mówić o mocy życia zrodzonego z miłości wobec doświadczenia śmierci. Ta paschalna nieustępliwość życia objawia się także w rodzeniu, które w swej najgłębszej istocie jest otwieraniem się na życiodajną moc Boga. Racją i drogą „tej nieustępliwości życia, która objawia się w *rodzeniu* [...] (jest) *poznanie*, gdzie człowiek przekracza samotność swej istoty i wciąż się na nowo zdobywa na jej afirmację w *drugim*. Oboje zaś – mężczyzna i kobieta – w nowym człowieku”⁶⁰. W tej perspektywie rodzicielstwo jest zapowiedzią przedłużenia własnej egzystencji⁶¹. Kiedy każde z rodziców zakończy swe ziemskie istnienie przez śmierć ciała, będzie nadal żyło ich dziecko, *ikona* ich miłości i komunii, *ciało z ich ciała*. Będzie żył człowiek, który został przez nich uformowany wewnętrznie i, przez fakt ciała, zewnętrznie⁶².

Poznanie małżonków ma jeszcze jeden szczególny wymiar w perspektywie eschatologicznej. Małżonkowie muszą bowiem zmierzyć się z faktem, że zazwyczaj jedno z nich umiera, a drugi żyje we wdowieństwie. Wdowieństwo jest stanem, w którym dokonuje się oczyszczenie sfery zmysłów i uczuć. Jeden ze współmałżonków pozbawiony zostaje obecności ukochanej osoby – jego/jej odruchów czułości, rozmowy czy wspólnej modlitwy. Wdowieństwo jest jednak także stanem komunii – komunii duchowej. Wiele osób, które doświadczały wdowieństwa zaświadcza, że owa wspólnota małżeńska jest bardziej duchowa, a przez to w pewnym sensie silniejsza. Takie świadectwo dał Jean Guilton, mówiąc, że we wdowieństwie dochodzi do głosu komunii zawarta w prawdzie wiary o obcowaniu świętych⁶³. Śmierć rozdziela małżonków fizycznie, ale ustanawia między nimi nową więź. Wydaje się, że taka komunii jest profetyczną zapowiedzią wiary w zmartwychwstanie. Można powiedzieć, że tak rozu-

⁵⁸ TM, s. 79.

⁵⁹ Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, s. 120.

⁶⁰ TM, s. 80.

⁶¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 232.

⁶² Ibidem.

⁶³ Y. Semen, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, s. 79.

miana wspólnota małżeńska jest najbardziej dojrzałą formą miłości małżeńskiej, która rozpościera się poza granice śmierci, a jednocześnie jest zapowiedzią zmartwychwstania ciał, które nastąpi wraz z paruzją. To zmartwychwstanie będzie oznaczało pełną realizacją człowieczeństwa przez urzeczywistnienie cielesno-duchowego bytu człowieka. Zmartwychwstanie będzie urzeczywistniać pełną komunię z Bogiem⁶⁴.

Zakończenie

Teologia katolicka ukazuje małżeństwo jako wspólnotę miłości i życia, ustanowioną przez Boga. Małżeństwo chrześcijan jest nadto relacją podniesioną do rangi sakramentu. *Teologia ciała* Jana Pawła II rzuca nowe światło na znaczenie i godność ciała ludzkiego oraz aktu małżeńskiego. Choć myśl papieska stanowi przełom w refleksji nad ludzką seksualnością, to jednak nadal pozostaje mało rozpowszechniona. Fakt ten zauważa znany katolicki publicysta i teolog George Weigel stwierdzając, że „niewielu współczesnych teologów podjęło wyzwanie, jakie implikuje ta radykalna propozycja. Jeszcze mniej księży porusza te tematy w kazaniach. Niewielki, wręcz mikroskopijny procent katolików wie, że istnieje *teologia ciała*. Dlaczego? Jednym z powodów jest kondensacja materiału przedstawionego przez Jana Pawła II – konieczne są komentarze, które potrafiłyby *przełożyć* jego myśli za pomocą łatwiejszych kategorii i łatwiejszego języka”⁶⁵.

W kontekście wskazań i oczekiwań wyrażonych przez G. Weigla został napisany niniejszy artykuł. Stanowi on jedną z wielu prób przekazania myśli Jana Pawła II na temat *teologii ciała*. Omówionym aspektem papieskiej refleksji był akt małżeński rozumiany jako *poznanie*.

AKT MAŁŻEŃSKI JAKO POZNANIE W ŚWIETLE KATECHEZ ŚRODOWYCH JANA PAWŁA II

(STRESZCZENIE)

W niniejszym artykule została podjęta próba analizy aktu małżeńskiego rozumianego jako *poznanie* w świetle nauczania Jana Pawła II zawartego w *Katechezach środowych*. Omówiono następujące aspekty tego zagadnienia: seksualność w kontekście grzechu pierworodnego, małżeńską komunie osób jako *poznanie*, rodzicielstwo

⁶⁴ Ibidem, s. 79–80.

⁶⁵ G. Weigel, Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II, tłum. M. Tarnowska i inni, Kraków 2000, s. 433, cyt. za Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, s. 15–16.

jako sens *poznania*, macierzyństwo w perspektywie *poznania* oraz *poznanie-rodzenie* w perspektywie eschatologicznej. W świetle podjętych analiz akt małżeński wyraża całosobowe, wzajemne obdarowanie się małżonków. Komunia małżeńska objawia oblubieńczy sens ich ciał. Wzajemne, bezwarunkowe i nieodwołalne przyjęcie się małżonków jest niejako echem miłosnego aktu Boga, który ukochał człowieka dla niego samego. W akcie komunii dokonuje się głęboka afirmacja osoby. Miłość małżeńska realizowana w akcie małżeńskim towarzyszy przekazywaniu życia dziecku. Relacja małżonków prowadzi do rzeczywistości zaistnienia osoby. *Poznanie* dokonujące się w komunii małżeńskiej wiedzie także do odkrycia tajemnicy osoby, będącej owocem miłości małżonków. Osoba dziecka jawi się jako pewnego rodzaju synteza ich miłości, ale także jako wspólny obraz małżonków. Moc stwórczego działania Boga, które ujawnia się i aktualizuje w rodzicielskim akcie miłości i poczęcia wykracza poza horyzont śmierci. Paschalna nieustępliwość życia objawia się także w rodzeniu, które w swej najgłębszej istocie jest otwieraniem się na życiodajną moc Boga.

MARITAL ACT AS THE ACT OF THE CONJUGAL KNOWLEDGE WEDNESDAY CATECHESIS OF JOHN PAUL II

(SUMMARY)

The author of this essay examines a series of short talks on marital act delivered by John Paul II on his Wednesday Catechesis, where the pope described it as the act of the conjugal *knowledge*. The essay includes the following themes: sexuality in the context of the original sin; marital union of persons as *knowledge*; parenthood as the sense of *knowledge*; motherhood in the perspective of *knowledge*; *knowledge-labour* in the eschatological perspective. Marital act implies a mutual gift of the whole person. Conjugal union between man and woman reveals the sense of their bodies as those of the husband and the wife. Mutual, unconditional and irrevocable acceptance echoes, as it were, the loving act of God towards them. God loves man for his own sake. Communion between spouses stimulates their deep mutual affirmation. Marital love, realised in the marital act, is the act of procreation. Marital relationship gives rise to the reality of another person. Conjugal *knowledge* leads to the unveiling of the mystery of another person, the fruit of the love between the spouses. The child appears as a kind of the synthesis of their love, and the shared image of the spouses. God reveals His creative power in the marital act of love and conception, and then extends it far beyond the horizons of death. The innermost sense of childbirth lies in the opening up to the life-giving power of God. In that, it demonstrates the Paschal tenacity of life.

Anna Zellma
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kształcenie na kierunku nauki o rodzinie w kontekście współczesnej polskiej polityki społecznej

Słowa kluczowe: kształcenie, nauki o rodzinie, pedagogika, polityka społeczna, studia.

Keywords: education, family studies, pedagogy, social policy, studies.

Zgodnie z obowiązującym prawem, coraz więcej polskich uczelni wyższych w swojej ofercie kształcenia na stopień licencjata i magistra oferuje studia na kierunku nauki o rodzinie, a w ramach tego kierunku różne specjalności¹. Ta oferta edukacyjna jest ciągle rozwijana i dostosowywana do potrzeb wynikających z polityki społecznej państwa. Przyszłość kierunku nauk o rodzinie zależy od dobrze przygotowanych programów studiów oraz od jakości kształcenia. Chodzi tu o taką ofertę kształcenia, która nie tylko będąc odpowiedzią na wyzwania polityki społecznej, stworzy studentom możliwość zdobycia odpowiednich kwalifikacji zawodowych, niezbędnych w odnalezieniu się na rynku pracy i podjęciu aktywności zawodowej.

Adres/Adresse: prof. dr hab. Anna Zellma, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, anna.zellma@uwm.edu.pl.

¹ Przykładowo wymienić można tu kierunek nauk o rodzinie prowadzony na: Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II, Wydziale Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego, Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Rzeszowskiego, Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zob. *Studia na kierunku nauki o rodzinie*, <http://www.studia.net/nauki-o-rodzinie> (10.01.2017).

W związku z powyższym pojawiają się pytania: jak przedstawia się oferta kształcenia prowadzonego przez wyższe uczelnie na kierunku nauki o rodzinie? oraz na ile jest ona dostosowana do współczesnej polityki społecznej w Polsce? Poszukując na nie odpowiedzi, za punkt wyjścia przyjęto wyjaśnienie terminów „nauki o rodzinie” i „polityka społeczna” oraz wskazanie najważniejszych obszarów współczesnej polskiej polityki społecznej. Uwzględniając integralne powiązanie kierunku nauki o rodzinie z dziedziną nauk teologicznych, analizie poddano ofertę kształcenia w zakresie familiologii na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie oraz na wydziałach teologii i teologicznych w polskich publicznych uczelniach wyższych². Na tej podstawie podjęta została próba oceny oferty kształcenia na kierunku nauki o rodzinie w zestawieniu ze współczesną polityką społeczną w Polsce.

Wyjaśnienie terminologii

We współczesnej literaturze przedmiotu daje się zauważyć wzrost opracowań z zakresu familiologii³. Badacze upowszechniają teoretyczne i empiryczne prace naukowe dotyczące małżeństwa i rodziny⁴. Najczęściej rozpatrują je w powiązaniu z różnymi aspektami życia społecznego, przemianami kulturowymi, przeobrażeniami społeczno-gospodarczymi w społeczeństwie polskim i europejskim oraz z duszpasterstwem, praktyką opiekuńczo-wychowawczą i edukacyjną⁵. Sporadycznie definiują „nauki o rodzinie”⁶. Częściej natomiast zwracają uwagę na właściwe rozumienie „polityki społecznej”⁷.

W niniejszym przedłożeniu przez „nauki o rodzinie” rozumie się dyscyplinę naukową, wyodrębnioną w obszarze i w dziedzinie nauk humani-

² Z uwagi na ograniczenia formalne pominięte zostaną oferty kształcenia w niepublicznych uczelniach wyższych oraz na innych niż teologiczne wydziałach. Wyjątek stanowi tu Wydział Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który ma bogatą tradycję naukowo-dydaktyczną w dyscyplinie nauki o rodzinie.

³ Zob. np. *Polska Bibliografia Naukowa*, <https://pbn.nauka.gov.pl/sedno-webapp/> (10.01.2017).

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Zob. np. K. Majdański, *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, Warszawa 1995; A. Mazan, *Nauka w służbie rodziny*, *Studia nad Rodziną* 3 (1999), nr 1, s. 133–142; T. Mazan, *Przedmiot formalny nauk o rodzinie w ujęciu interdyscyplinarnym*, *Studia nad Rodziną* 16 (2012), nr 1–2, s. 87–107.

⁷ Zob. np. M. Duda (red.), *Rodzina wobec zagrożeń*, Kraków 2008; M. Kubiak (red.), *Polityka społeczna wobec wyzwań i zmian zachodzących we współczesnym świecie*, Gdańsk–Radom 2014; J. Orczyk, *Polityka społeczna: uwarunkowania i cele*, Poznań 2012; M. Skinder, *Polityka społeczna: wybrane aspekty*, Bydgoszcz 2009.

stycznych, która ma charakter interdyscyplinarny⁸. Tak w jej teoretycznych założeniach, jak i w praktyce badawczej, naukowa refleksja o rodzinie ściśle wiąże się z teologią. Zdaniem Kazimierza Majdańskiego, prekursora nauk o rodzinie w Polsce, ta dyscyplina wiedzy „w swoich podstawowych zrębach [...] ma charakter teologiczny, ponieważ jest inspirowana Objawieniem”⁹ i wyraźnie zorientowana pastoralnie¹⁰. Co ważne, w naukach o rodzinie istotną **rolę spełnia** realizm umiarkowany. Kluczowe są tu kategorie: „wspólnota osób” i „dobro wspólne”¹¹. Stanowią one podstawę do rozumienia rodziny oraz analizowania przez przedstawicieli nauk humanistycznych, społecznych, ekonomicznych, medycznych i prawnych, różnych zagadnień z zakresu famioliologii. Właśnie owa interdyscyplinarność jest wyzwaniem dla famiologów, zarówno w obszarze prowadzonych badań naukowych, jak i aktywności dydaktycznej, ukonkretnionej w kształceniu studentów kierunku nauki o rodzinie¹². Zatem przedstawiciele teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, socjologii, nauk prawnych, medycyny, którzy zajmują się problematyką małżeństwa i rodziny, „muszą być świadomi, że [...] badają organiczną całość, nie zaś wybrane jej przejawy i oderwane od kontekstu fenomeny”¹³. W efekcie tak prowadzonych badań może dojść nie tylko do wieloaspektowego analizowania poszczególnych wyników badań z zakresu famioliologii, ale również do zbliżenia stanowisk i integracji wiedzy w naukach o rodzinie. To z kolei sprzyja tworzeniu specjalności kształcenia na kierunku nauki o rodzinie, których ukończenie gwarantuje uzyskanie rzetelnych kwalifikacji zawodowych.

W kontekście powyższego rozumienia nauk o rodzinie warto doprecyzować termin „polityka społeczna”. Najogólniej oznacza on „działalność państwa, samorządów [związków zawodowych – A.Z.] i organizacji pozarządowych, której celem jest m.in. wyrównanie drastycznych różnic socjalnych między obywatelami, dawanie im równych szans i asekurowanie przed skutkami ryzyka socjalnego”¹⁴, a także poprawa ogólnych warunków pracy i bytu oraz sytuacji społeczno-kulturowej każdego

⁸ Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 8 sierpnia 2011 r. w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych. Załącznik do rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 8 sierpnia 2011 r., Dz.U. 2011, nr 179, poz. 1065.

⁹ Cyt. za: T. Mazan, *Przedmiot formalny nauk o rodzinie w ujęciu interdyscyplinarnym*, s. 99; por. K. Majdański (red.), *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, s. 64.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cyt. za: T. Mazan, *Przedmiot formalny nauk o rodzinie w ujęciu interdyscyplinarnym*, s. 99.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 100.

¹⁴ K. Rychlicka-Maraszek, *Polityka społeczna*, w: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, Warszawa 2005, s. 539.

mieszkańca poprzez zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych i indywidualnych¹⁵. Działania te powinny obejmować wszystkie grupy społeczne, a zwłaszcza rodzinę, oraz przyczyniać się do usuwania wszelkich nierówności społecznych, ochrony socjalnej, ładu społecznego i inwestowania w człowieka, a przez to wносить znaczący wkład w zrównoważony rozwój¹⁶. Właściwie realizowana polityka społeczna bazuje na odpowiednio przygotowanych rządowych i wojewódzkich programach oraz strategiach (np. rozwoju polityki społecznej, rozwoju kapitału ludzkiego). Przyczynia się do sprawnego i efektywnego funkcjonowania społeczeństwa. W jej realizację zaangażowane są różne instytucje, które zatrudniają pracowników posiadających odpowiednie kwalifikacje do wykonywania zadań z obszaru polityki społecznej¹⁷. Kierunki polityki społecznej w Polsce stanowią zatem ważny punkt odniesienia w tworzeniu nowych specjalności w obszarze kształcenia na kierunku nauki o rodzinie.

Najważniejsze obszary współczesnej polityki społecznej w Polsce

Obecnie daje się zauważyć intensyfikację długofalowych działań podejmowanych przez państwowe i niepubliczne (pozarządowe) podmioty polityki społecznej w Polsce na rzecz zaspokojenia potrzeb obywateli w zakresie polityki społecznej oraz rozwiązywania problemów społecznych¹⁸. Zarówno podmioty ustawodawcze, jak i wykonawcze, kontrolne i sądownicze oraz stowarzyszenia, zrzeszenia, wspólnoty kościelne, związki, instytucje rynkowe, fundacje angażują się w działania, których celem jest poprawa warunków życia i pracy obywateli Polski, zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego i ładu społecznego oraz zaspokojenie niezbędnych potrzeb społeczeństwa¹⁹. Chodzi tu przede wszystkim o „umożliwianie przezwyciężania trudnych sytuacji życiowych tym, którzy nie są w stanie sami ich pokonać, wykorzystując własne uprawnienia, zasoby i możliwości”²⁰ oraz

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Zob. szerzej o tym np. w: M. Grewiński, *Wielosektorowa polityka społeczna: o przeobrażeniach państwa opiekuńczego*, Warszawa 2009; J. Mazur (red.), *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”: 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, Kraków 2016.

¹⁷ K. Rychlicka-Maraszek, *Polityka społeczna*, s. 539 i nn.

¹⁸ Zob. np. aktualne informacje na stronie internetowej: Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, <https://www.mpips.gov.pl/> (1.02.2017).

¹⁹ Szczegółowo na ten temat zob. np. w: G. Firlit-Fresnak, M. Szyłko-Skoczny, *Polityka społeczna: podręcznik akademicki*, Warszawa 2009; Głąbicka, *Polityka społeczna*, w: A. Kosztowniak, M. Sobol (red.), *Współczesna polityka gospodarcza*, Warszawa 2016, s. 343–362.

²⁰ Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, *Pomoc społeczna*, <https://www.mpips.gov.pl/pomoc-spoeczna/> (20.01.2017).

„zapobieganie trudnym sytuacjom życiowym przez odejmowanie działań zmierzających do usamodzielnienia osób i rodzin oraz ich integracji ze środowiskiem”²¹, a przez to do stwarzania warunków bytowych odpowiadających godności człowieka²².

Działania podmiotów polityki społecznej w Polsce koncentrują się wokół takich sfer życia człowieka, jak: praca i zatrudnienie, warunki bytu, ład społeczny, edukacja, kultura, opieka zdrowotna oraz pomoc rodzinie, zwłaszcza dysfunkcyjnej i zagrożonej wykluczeniem społecznym²³. Są one uwarunkowane sytuacją demograficzną, gospodarczą i społeczną kraju. W Polsce pogłębiają się niekorzystne tendencje starzenia się społeczeństwa, ujemnego przyrostu naturalnego i wzrostu zagranicznej migracji zarobkowej. Mimo odnotowanej w 2016 r. większej liczby urodzeń w Polsce, sytuacja demograficzna jest wciąż trudna²⁴. Wzrasta bezrobocie oraz ubóstwo osób starszych i niepełnosprawnych. Problemem staje się również bezdomność, dostęp seniorów i osób niepełnosprawnych do opieki długookresowej, godzenie pracy i życia rodzinnego (np. opieki nad dziećmi). Stąd też rząd i właściwe ministerstwa uchwalają akty prawne i konstruuja programy dotyczące pomocy społecznej²⁵. Podejmują też decyzje w sprawie udzielania świadczeń socjalnych. We współpracy z organizacjami pozarządowymi, Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi inicjują systemowe, kompleksowe i długoterminowe działania wspierające członków społeczeństwa w zaspokajaniu zidentyfikowanych potrzeb, wyrównywaniu różnic socjalnych i w tworzeniu warunków do godziwego życia społecznego²⁶.

Wyżej wymienione obszary współczesnej polityki społecznej w Polsce znajdują ukonkretnienie w takich działaniach, jak np.: udzielanie świadczeń wychowawczych dla rodzin w ramach „Rządowego programu Rodzina 500 plus” oraz świadczeń socjalnych (np. zasiłków rodzinnych, świadczeń pielęgnacyjnych lub specjalnego zasiłku opiekuńczego w celu zajmowania się niepełnosprawnym dzieckiem lub współmałżonkiem, świadczeń w ramach programu „Za życiem”)²⁷. Podobne znaczenie ma program „Małuch Plus”, w ramach którego rząd wspiera rozwój opieki instytucjonalnej nad

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem; zob. także: A. Chłoń-Domińczak, M. Góra, *Polityka społeczna – podstawowe cele, funkcje, zasady*, <https://www.e-sgh.pl/niezbednik/plik.php?id=27285092&pid=2335> (20.01.2017).

²⁴ <http://www.mpolska24.pl/wiadomosc/2652020/rodzi-sie-wiecej-dzieci-ale-sytuacja-demograficzna-wciaz-jest-trudna> (1.02.2017).

²⁵ Zob. aktualne informacje na stronie Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, <https://www.mpips.gov.pl/aktualnosci-wszystkie/> (1.02.2017); <http://www.mpips.gov.pl/aktualnosci-wszystkie/swiadczenia-rodzinne/> (1.02.2017), s. 1–2.

dziećmi do trzeciego roku życia, prowadzonej w żłobkach lub klubach dziecięcych²⁸. Oprócz tego rodzaju pomocy władze centralne i samorządy promują Ogólnopolską Kartę Dużej Rodziny, która uprawnia rodziny wielodzietne do zniżek oferowanych nie tylko przez instytucje państwowe, ale także przez firmy prywatne oraz realizują program „Mieszkanie plus”²⁹. Wspierają też działania związane z udzielaniem pomocy rodzinom dysfunkcyjnym, zagrożonym przemocą i wykluczeniem społecznym, doświadczającym trudności w opiece i wychowaniu dzieci. W realizacji zadań, które wynikają z pieczy zastępczej, udzielają stosownej pomocy rodzinom zastępczym spokrewnionym z dzieckiem oraz rodzinom zastępczym zawodowym i rodzinom prowadzącym rodzinne domy dziecka. Świadczy o tym m.in. zwiększanie środków finansowych na zatrudnianie w gminach i powiatach asystentów rodziny oraz koordynatorów pieczy zastępczej³⁰.

Władze rządowe i samorządowe, we współpracy z pozarządowymi organizacjami i instytucjami, wspierają działania na rzecz aktywizacji seniorów, osób niepełnosprawnych i bezrobotnych oraz wychodzenia z bezdomności³¹. Na przykład, w ramach długofalowej polityki senioralnej zwraca się uwagę na: 1) rozwój usług medycznych, społecznych i opiekuńczych dla osób starszych; 2) promocję zdrowia i profilaktyki zdrowotnej; 3) aktywność zawodową osób 50 plus; 4) edukację osób starszych w zakresie bezpieczeństwa oraz w innych obszarach zgodnych z potrzebami; 5) różne formy uczenia się i aktywności społeczno-kulturalnej seniorów³². Wszystko to ma przyczyniać się do kształtowania warunków godnego i zdrowego starzenia się. Podobne działania z zakresu polityki społecznej skierowane są do osób niepełnosprawnych. Mają one na celu aktywizację zawodową i integrację ze społeczeństwem³³.

Wyżej wymienione działania podmiotów zaangażowanych w politykę społeczną w praktyce okazują się ciągle niewystarczające. Wymagają nie tylko większych nakładów finansowych, ale również odpowiednio wykwalifikowanej kadry, zdolnej do podejmowania różnych zadań i czynności zawodowych związanych z pomocą społeczną, opieką, profilaktyką, edukacją i wychowaniem.

²⁸ Ibidem, s. 1–3.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, <http://www.mpips.gov.pl/aktualnosci-wszystkie/art,5538,8242,asystenci-rodziny-to-wazne-wsparcie.html> (1.02.2017); <http://www.mpips.gov.pl/wsparcie-dla-rodzin-z-dzieciemi/opieka-zastepcza-nad-dzieckiem/rodzinna-pieczna-zastepcza---poradnik-praktyczny/> (1.02.2017).

³¹ Zob. aktualne informacje na stronie Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej.

³² Ibidem.

³³ Biuro Pełnomocnika Rządu ds. Osób Niepełnosprawnych, <http://www.niepelnosprawni.gov.pl/> (1.02.2017).

Oferta kształcenia na kierunku nauki o rodzinie

Analizując ofertę kształcenia proponowaną przez wydziały teologii lub teologiczne w Polsce na kierunku nauki o rodzinie można zauważyć, że wszystkie specjalności w nazwie wprost nawiązują do ukazanych wyżej, podstawowych obszarów współczesnej polityki społecznej. Są one realizowane w profilu ogólnoakademickim, na studiach stacjonarnych i niestacjonarnych pierwszego i drugiego stopnia. Na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie, w ofercie kształcenia na kierunku nauki o rodzinie proponuje się studia w ramach specjalności: doradca i asystent rodziny, opiekun osób starszych, chorych i niepełnosprawnych, mediacje i negocjacje, mediacje pojednawcze³⁴. Natomiast w ramach kierunku nauki o rodzinie, prowadzonym na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II kandydat na studia może wybrać specjalność: psychoprofilaktyka rodzinna, polityka rodzinna, poradnictwo specjalistyczne, przedsiębiorczość społeczna³⁵. Również oferta kształcenia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego w nazwie specjalności wprost nawiązuje do podstawowych obszarów współczesnej polityki społecznej w Polsce. Kandydatom na studia proponuje się kształcenie w ramach następujących specjalności: asystent rodziny oraz opiekun osoby starszej i chorej terminalnie³⁶. Zakresowo podobne specjalności, chociaż o nieco innej nazwie, można znaleźć w ofercie kształcenia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W Katowicach kandydatom na studia na kierunku nauki o rodzinie proponuje się specjalności: mediator i asystent rodziny, opiekun osoby starszej i osoby niepełnosprawnej oraz poradnictwo małżeńskie³⁷. Oferta kształcenia na kierunku nauki o rodzinie w Szczecinie zawiera specjalności: asystent rodziny, profilaktyka społeczna, poradnictwo psychospołeczne, rodzinne i mediacje³⁸. W Toruniu na podobnym kierunku kandydat może wybrać takie specjalności, jak: nauczycielska – wychowanie do życia w rodzinie i etyka, asystent i doradca rodzinny, pozamedyczna pomoc hospicyjno-geriatryczna, mediacje rodzinne³⁹. Nie-

³⁴ Zob. <http://www.wsr.uksw.edu.pl/> (1.02.2017).

³⁵ Zob. <http://www.kul.pl/nauki-o-rodzinie,16779.html> (1.02.2017).

³⁶ Zob. <http://wt.uni.opole.pl/informacje-ogolne-nor/> (1.02.2017).

³⁷ Zob. <http://www.wtl.new.us.edu.pl/news.php> (1.02.2017).

³⁸ Zob. <http://www.wt.usz.edu.pl/attachments/article/802/nauki%20o%20rodzinie.pdf> (1.02.2017); <http://www.wt.usz.edu.pl/attachments/article/802/nor%202.pdf> (1.02.2017).

³⁹ Zob. <http://www.teologia.umk.pl/dokumenty/Program%20studiow%20I%20st.pdf> (1.02.2017).

które z wyżej wymienionych specjalności proponowane są również w ofercie studiów na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Kandydaci mogą tu studiować na specjalności: mediacja rodzinna, opiekun osób starszych, organizacja prorodzinnej przestrzeni kulturowej, mediacja rodzinna i wychowanie dziecka⁴⁰. Wobec powyższego uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że na wydziałach teologii lub teologicznych w Polsce zakres merytoryczny proponowanych specjalności na kierunku nauki o rodzinie nie jest zbyt różnicowany. W nazwie poszczególne specjalności nawiązują do podstawowych zadań z obszaru współczesnej polityki społecznej w Polsce. Do podobnych wniosków prowadzi analiza zamieszczonego na stronach internetowych opisu sylwetki absolwenta, a zwłaszcza kwalifikacji zawodowych oraz możliwości podjęcia (po ukończeniu studiów) pracy w różnego rodzaju placówkach pomocy społecznej, edukacji i w sektorze kultury⁴¹. Ta pozytywna ocena nie znajduje jednak pełnego potwierdzenia ani w efektach kształcenia, ani w planach kształcenia. Jak dotąd wydziały teologii lub teologiczne prowadzą na kierunku nauki o rodzinie kształcenie w profilu ogólnoakademickim⁴². Praktyki zawodowe w placówkach pomocy społecznej, poradniach rodzinnych, sądach, ośrodkach interwencji kryzysowej, szkołach, centrach pomocy rodzinie, świetlicach socjoterapeutycznych ograniczane są do wymaganego minimum⁴³. Zwykle mają one charakter ciągły. Co więcej, przebiegają bez bezpośredniego udziału opiekuna praktyki z ramienia uniwersytetu, do którego zadań należy jedynie sprawdzenie dokumentacji złożonej przez studenta i ewentualnie losowa hospitacja studenckich praktyk zawodowych. Trudno zatem rzetelnie wspierać studentów w nabywaniu umiejętności i kompetencji społecznych, które są potrzebne w pracy zawodowej podejmowanej m.in. w różnych ośrodkach pomocy i opieki społecznej, poradniach rodzinnych, ośrodkach interwencji kryzysowej, świetlicach socjoterapeutycznych i placówkach oświatowych. Rzadko też

⁴⁰ Zob. <http://www.uwm.edu.pl/wt/kandydaci/oferta-ksztalcenia-201718> (1.02.2017).

⁴¹ Zob. np. *ibidem*; <http://www.wt.usz.edu.pl/attachments/article/802/nauki%20o%20rodzynie.pdf>, s. 1; <http://www.wt.usz.edu.pl/attachments/article/802/nor%20202.pdf>, s. 1; <http://www.teologia.umk.pl/dokumenty/Program%20studiow%20I%20st.pdf>, s. 1 i nn; <http://wt.uni.opole.pl/informacje-ogolne-nor/>, s. 1; http://www.kul.pl/nauki-o-rodzinie-opis-kierunku,art_58489.html (1.02.2017), s. 1.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*; zob. także: <http://wt.uni.opole.pl/plan-studiow-nor/> (1.02.2017); <http://wt.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/04/Instrukcja-organizacji-i-przebiegu-praktyk-studenckich-studia-stacjonarne-NOR-I-stopnia.pdf> (1.02.2017), s. 1–4; <http://wt.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/04/Instrukcja-organizacji-i-przebiegu-praktyk-studenckich-studia-stacjonarne-NOR-II-stopnia.pdf> (1.02.2017), s. 1–4; <http://www.uwm.edu.pl/wt/ksztalcenie/praktyki> (1.02.2017); <http://www.kul.pl/program-studiow,15199.html> (1.02.2017); <http://www.wtl.new.us.edu/page.php?55> (1.02.2017), s. 1.

studenci pod kierunkiem nauczycieli akademickich współpracują z podmiotami zewnętrznymi, które wspierają rodzinę i system pieczy zastępczej oraz osoby zagrożone wykluczeniem społecznym. Co prawda, na stronach internetowych poszczególnych wydziałów teologii i teologicznych można przeczytać odpowiednie informacje na ten temat⁴⁴. Zestawiając je m.in. z wykazem kadry dydaktycznej, zakładanymi efektami kształcenia, nazwą i rodzajem planowanych zajęć, trudno zauważyć znaczący udział podmiotów zewnętrznych (potencjalnych pracodawców) w tworzeniu oraz realizacji programów kształcenia na kierunku nauki o rodzinie⁴⁵. Również efekty kształcenia w zakresie umiejętności i kompetencji społecznych sporadycznie służą zdobywaniu kwalifikacji zawodowych niezbędnych do wykonywania pracy zawodowej. Brakuje rzetelnej prezentacji sposobów rozpoznania potrzeb rynku pracy w obszarze polityki społecznej, z którym wprost wiążą się poszczególne specjalności na kierunku nauki o rodzinie⁴⁶. Nie można zatem wskazać, na ile wyniki tej diagnozy zostały wykorzystane w celu dostosowania oferty kształcenia do potrzeb rynku pracy oraz skutecznego projektowania różnych rozwiązań edukacyjnych (w tym także praktyk zawodowych).

Programy kształcenia, niekiedy określane terminem „plany kształcenia lub plany studiów”, mają charakter interdyscyplinarny, co jest uzasadnione i zgodne ze specyfiką nauk o rodzinie⁴⁷. Proponowane nazwy przedmiotów nawiązują do takich dyscyplin naukowych, jak: teologia, filozofia, psychologia, pedagogika, socjologia, prawo, medycyna, ekonomia. Często jednak nie są zintegrowane z sylwetką absolwenta. Co więcej, przekazywanie wiedzy z zakresu filozofii i teologii, oderwane od kontekstu aktywności zawodowej w obszarze polityki społecznej, uniemożliwia studentom zdobycie rzetelnych kwalifikacji zawodowych i przygotowanie ich do pracy zawodowej. Przykładowo wymienić można takie przedmioty, jak: podstawy filozofii, podstawy teologii, filozofia, historia wychowania w rodzinie, edukacja domowa wobec współczesnych zagrożeń wychowawczych, metodyka katechezy przedmałżeńskiej, dialog między wiarą a rozumem, wybrane zagadnienia z Pisma świętego, teologia moralna, Biblia – istota i rola w kulturze, wprowadzenie do chrześcijaństwa, metodologia nauk, podstawy chrześcijaństwa, współczesny system szkolny, filozofia religii⁴⁸. Zaplanowanie tego rodzaju zajęć w programach kształcenia na

⁴⁴ Zob. aktualne informacje dotyczące kształcenia na kierunku nauki o rodzinie dostępne na stronach internetowych wydziałów teologii lub teologicznych w Polsce.

⁴⁵ Zob. *ibidem*.

⁴⁶ Zob. *ibidem*.

⁴⁷ Zob. programy lub plany kształcenia na kierunku nauki o rodzinie dostępne na stronach internetowych wydziałów teologii lub teologicznych w Polsce.

⁴⁸ Zob. *ibidem*.

kierunku nauki o rodzinie nie znajduje uzasadnienia w zakładanej sylwetce absolwenta.

Dostrzegając znaczenie treści humanistycznych, teologicznych i społecznych w wykształceniu asystentów rodziny, mediatorów, opiekunów osób starszych i niepełnosprawnych, pracowników poradni rodzinnych i ośrodków interwencji kryzysowej, trudno jednak nie zauważyć, że brakuje bezpośredniego ich powiązania z pracą w instytucjach szeroko pojętej pomocy i opieki społecznej. Mając powyższe na uwadze, należałoby nie tylko formalnie przekształcić profil ogólnoakademicki omawianej dyscypliny na praktyczny⁴⁹, ale także tworzyć specjalności z bezpośrednim udziałem podmiotów zaangażowanych w różne obszary polityki społecznej w Polsce. Warto zaplanować więcej godzin zajęć specjalistycznych, prowadzonych przez odpowiednio wykwalifikowaną, doświadczoną kadre, która na co dzień zawodowo uczestniczy w różnych obszarach polityki społecznej (np. wspiera osoby zagrożone wykluczeniem społecznym, pełni rolę koordynatora pieczy zastępczej lub asystenta rodziny, pracuje w domu pomocy społecznej, zajmuje się opieką i pielęgnacją osób starszych, jest mediatorem z wieloletnim stażem i doświadczeniem zawodowym). Wymagałoby to zmiany tradycyjnych sposobów kształcenia (np. zmniejszenia godzin wykładów, ćwiczeń, seminariów) na zajęcia warsztatowe i praktyczne oraz na projekty prowadzone pod kierunkiem doświadczonej kadry zaangażowanej w różne obszary polityki społecznej w Polsce. Nie chodzi tu o całkowitą rezygnację z wykładów, ćwiczeń i seminariów, ale o zmianę proporcji między klasycznym kształceniem akademickim a zdobywaniem wiedzy i rozwijaniem umiejętności zawodowych poprzez obserwację praktyki i aktywny udział w różnych, odpowiednio dobranych do specjalności, obszarach polityki społecznej.

Uwagi końcowe

Proponowana na kierunku nauki o rodzinie oferta kształcenia wydaje się uzasadniona. Wiąże się bowiem integralnie ze współczesnymi obszarami polityki społecznej w Polsce. W programach kształcenia zwraca się jednak szczególną uwagę na wiedzę teoretyczną z obszaru nauk humanistycznych i społecznych. Sprzyja to pozyskiwaniu solidnej wiedzy naukowej, lecz oderwane jest od praktyki. Rozwiązania proponowane przez wydziały teologii lub teologiczne, dotyczące programów kształcenia, mają nadmierną liczbę godzin zajęć dydaktycznych (głównie wykła-

⁴⁹ Zob. o wymaganiach z tym związanych w: Ustawa z dnia 11 lipca 2014 r. o zmianie ustawy – Prawo o szkolnictwie wyższym oraz niektórych innych ustaw, Dz.U. 2014, poz. 1198.

dów i ćwiczeń), a zbyt małą liczbę warsztatów i praktyk. Forma projektów występuje sporadycznie i tylko w związku z realizacją ćwiczeń lub warsztatów. Taki sposób kształcenia na kierunku nauki o rodzinie przyczynia się do upozorowania działań związanych z rozwijaniem umiejętności zawodowych i kompetencji społecznych, którymi powinien odznaczać się absolwent tego kierunku. W celu poprawy tej sytuacji warto wykorzystać możliwości, jakie stwarza program „Studiujesz? Praktykuj!”⁵⁰, skierowany do szkół wyższych w celu tworzenia i realizacji przez uczelnie – we współpracy z przedsiębiorcami – wysokiej jakości praktyk i staży związanych bezpośrednio z kierunkiem studiów nauki o rodzinie.

W celu rozwiązania zauważonych braków i podniesienia jakości kształcenia warto podjąć ogólnopolską debatę, wzbogaconą o badania socjologiczne wśród absolwentów i pracodawców, na temat programów kształcenia na kierunku nauki o rodzinie, prowadzonego w polskich wydziałach teologii lub teologicznych. Jednocześnie za istotne uznać należy rzeczywiste, nieupozorowane zaangażowanie podmiotów zewnętrznych w tworzenie programów kształcenia oraz w realizację ćwiczeń, warsztatów i projektów. Godne uwagi wydaje się też wprowadzenie innowacyjnego systemu studiowania w formie studiów dualnych. Zakłada on równoczesne zdobywanie wiedzy akademickiej i doświadczenia praktycznego⁵¹. Program studiów dualnych można opracować dla różnych specjalności prowadzonych na kierunku nauki o rodzinie. Zawierałby on rozplanowanie wykładów, ćwiczeń, konwersatoriów, seminariów, warsztatów, dzięki którym studenci zdobędą niezbędny zakres wiedzy teoretycznej. Tego rodzaju zajęcia przeplatałyby się z okresami pracy na różnych stanowiskach w jednostkach organizacyjnych pomocy społecznej (np. w regionalnych ośrodkach polityki społecznej, powiatowych centrach pomocy rodzinie, ośrodkach pomocy społecznej, placówkach poradnictwa rodzinnego, ośrodkach interwencji kryzysowej), szkołach, instytucjach oraz organizacjach pozarządowych wspierających rodzinę, z którymi student podpisywałby umowę stażową. To pozwoliłoby na odbywanie płatnego stażu przez cały okres studiów i zdobywanie doświadczenia zawodowego, zwiększającego szanse na zatrudnienie po ukończeniu studiów. Od uczelni wymagałoby podpisania umowy o współpracy z podmiotami zewnętrznymi, w których równoległe lub przemiennie z kształceniem teoretycznym, studenci mogliby wykorzystywać wiedzę zdobytą podczas zajęć

⁵⁰ Zob. o tym np: <http://www.nauka.gov.pl/praktyki/> (3.02.2017); <http://www.ncbr.gov.pl/aktualnosci/art,4891,studujesz-praktykuj-ncbr-inwestuje-w-programy-stazowe.html> (3.02.2017).

⁵¹ Zob. np. Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 2016 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Prawo o szkolnictwie wyższym, Dz.U. 2016, poz. 1846.

dydaktycznych i zdobywać cenne doświadczenie zawodowe. Z uwagi na brak odpowiednich regulacji legislacyjnych, wprost odnoszących się do nauk o rodzinie, należałoby podjąć starania w celu unormowania kształcenia dualnego na tym kierunku.

KSZTAŁCENIE NA KIERUNKU NAUKI O RODZINIE W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ POLSKIEJ POLITYKI SPOŁECZNEJ

(STRESZCZENIE)

Uwzględniając najważniejsze działania państwa i podmiotów pozarządowych w obszarze polityki społecznej, w artykule zwrócono uwagę na zagadnienie, w jakim stopniu oferta kształcenia na kierunku nauki o rodzinie, prowadzonym w publicznych szkołach wyższych, jest powiązana z aktualnymi potrzebami, problemami i kwestiami społecznymi. Dokonano analizy i oceny kształcenia na kierunku nauki o rodzinie w korelacji ze współczesną polityką społeczną w Polsce. Zauważono, że zakładane w programach cele kształcenia w obszarze wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych z zakresu nauk o rodzinie nie zawsze wiążą się wprost z określoną specjalnością kształcenia. Nie sprzyja to efektywnemu zdobywaniu przez studentów kierunku nauki o rodzinie odpowiednich kwalifikacji zawodowych, które są wymagane na rynku pracy (np. od asystenta rodziny, mediatora w sprawach rodzinnych, opiekuna osoby starszej, profesjonalnej opiekunki dziecięcej, koordynatora rodzinnej pieczy zastępczej). Stąd też uzasadniony wydaje się postulat zmiany kształcenia na kierunku nauki o rodzinie z profilu ogólnoakademickiego na praktyczny oraz ścisła współpraca nauczycieli akademickich z pracodawcami. Istotnym, zasługującym na uwagę wyzwaniem, są studia dualne (przemienne). Umożliwią one studentom nauk o rodzinie zdobycie wysokich kwalifikacji w określonym zawodzie oraz przygotują do odnalezienia się na konkurencyjnym rynku pracy.

EDUCATION IN THE FIELD OF FAMILY STUDIES IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY POLISH SOCIAL POLICY

(SUMMARY)

Taking into consideration the major activities of the state and non-governmental bodies in the area of social policy, the paper focuses on the question of to what extent the educational offer in the field of family studies conducted in public higher education institutions is related to current needs, problems and social issues. An analysis and evaluation of education in the field of family studies in correlation with contemporary social policy in Poland was carried out. It was observed that the learning objectives assumed in the curriculum in the areas of knowledge, skills and social competence as regards the field of family studies are not always directly related to the specific specialisation. This may lead to only apparent acquisition by the students of family studies of proper professional qualifications required in the labour market (e.g. as a family assis-

tant, a mediator in family matters, caretaker of the elderly, a childcare professional, a coordinator of foster family care). Consequently, it seems justified to change the offer of education in the field of family studies from a general academic profile to a practical one, with close cooperation between academic teachers and employers. A significant challenge that deserves particular attention is a dual (alternating) mode of studies. This would allow the students in the field of family studies to obtain higher qualifications in a specific profession and prepare them for the competitive labour market.

Małgorzata Chojara-Sobiecka
Okręgowa Izba Radców Prawnych w Krakowie

Ks. Piotr Kroczek
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Regulacje wewnętrzne międzynarodowych przedsiębiorstw działających w Polsce a tradycyjny model rodziny

Słowa kluczowe: firma międzynarodowa, polskie prawo, model rodziny, regulamin, stanowienie prawa.

Keywords: international company, Polish law, family model, bylaw, enacting law.

Powszechną praktyką jest obecnie posiadanie przez przedsiębiorstwa wewnętrznych regulacji dotyczących zarządzania zasobami ludzkimi. Regulacje te choć są tworzone najczęściej w realiach określonego systemu prawnego, obowiązują nie tylko dane przedsiębiorstwo lub podmioty wchodzące w skład jednej grupy kapitałowej, lecz także ich kontrahentów.

Zdarza się, że przedsiębiorstwo rozrasta się do tego stopnia, że zaczyna działać na skalę już nie tylko krajową, czyli odbywającą się w ramach jednego systemu prawnego, lecz dokonuje ekspansji na rynki zagraniczne. Formy tej ekspansji są różne. Zwykle odbywa się ona poprzez otwieranie oddziałów w państwach, na terenie których zamierza się prowadzić działalność czy też poprzez tworzenie spółek zależnych¹. W tych spółkach całość lub większość kapitału zakładowego jest w posiadaniu założonej jako pierwszej tzw. spółki matki lub też poprzednio utworzonej większej zależnej tzw. spółki córki. Jedna z podstawowych

Adres/Adresse: mgr lic. Małgorzata Chojara-Sobiecka, radca prawny; ks. dr hab. Piotr Kroczek, prof. UPJPII, Katedra Prawa Rodzinnego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9/301, 31-002 Kraków, kroczek@gmail.com.

¹ Dla lepszej komunikatywności całokształt takiego przedsiębiorstwa, niezależnie od jego formy prawnej, obejmujący także jego jednostki zagraniczne, będzie w niniejszym artykule określany mianem „korporacja”.

swobód rynku wewnętrznego Unii Europejskiej, czyli swoboda przepływu kapitału, ułatwia taką ekspansję (art. 63–66 TFUE²; zob. art. 75 i art. 215 TFUE).

Wspominane regulacje wewnętrzne w międzynarodowym przedsiębiorstwie – choć pierwotnie tworzone w systemie prawnym państwa podmiotu założycielskiego – mają być, zgodnie z polityką tego przedsiębiorstwa, zastosowane także w krajach nowej działalności tego podmiotu. Wówczas może się zdarzyć, że zasady, na których opierają się regulacje lub jej normatywne treści, będą rozbieżne z porządkiem prawnym lub kulturą prawną panującą w danym państwie.

Autorzy podjęli próbę udzielenia odpowiedzi na dwa pytania: 1) Czy przedmiotowe regulacje korporacji są zbieżne z modelem (tradycyjnej) rodziny ugruntowanym w prawie polskim? oraz 2) Czy celowe jest recypowanie pewnych rozwiązań korporacyjnych do prawa polskiego dla umocnienia tego modelu? Metodą do osiągnięcia tych celów będzie porównanie wewnętrznych regulacji niektórych międzynarodowych przedsiębiorstw działających na terenie Polski z przepisami zawartymi w prawie polskim bezpośrednio albo pośrednio dotyczącymi rodziny³.

1. Wspieranie rodzicielstwa

Zgodnie z art. 18 Konstytucji RP⁴ rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej. Poza tymi wytycznymi ustrojowymi w polskim prawie istnieje wiele przepisów (głównie zawartych w Kodeksie pracy⁵) dotyczących ochrony rodzicielstwa, np. przez ochronę pracownic w ciąży⁶ czy też regulacji dotyczących

² Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (wersja skonsolidowana, Dz.Urz. UE C 202 z 7.06.2016, s. 47).

³ Należy zaznaczyć, że z uwagi na obowiązujący autorów tego artykułu obowiązek zachowania tajemnicy nie jest możliwe ujawnienie bezpośredniego źródła i przykładów niektórych uregulowań pochodzących z przedsiębiorstw. Cytowane zaś będą te regulacje, które są powszechnie dostępne.

⁴ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U., Nr 78, poz. 483 z późn. zm. i sprostowaniem).

⁵ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy (tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 1666 z późn. zm.) (dalej: k.p.).

⁶ Zgodnie z art. 177 k.p. pracodawca nie może rozwiązać umowy w czasie ciąży pracownicy (chyba że z jej winy lub w razie ogłoszenia upadłości lub likwidacji pracodawcy), a gdyby umowa o pracę zawarta na czas określony albo na okres próbny przekraczający jeden miesiąc uległaby rozwiązaniu po upływie trzeciego miesiąca ciąży, wówczas ulega przedłużeniu do dnia porodu. Zgodnie z art. 47 k.p. w przypadku przywrócenia do pracy pracownicy w okresie ciąży lub urlopu macierzyńskiego, z którą bezprawnie rozwiązano umowę o pracę, przysługuje jej wynagrodzenie za cały czas pozostawania bez pracy. Dotyczy to także przypadku, gdy rozwiązano umowę o pracę

urlopów macierzyńskiego, ojcowskiego i rodzicielskiego⁷, urlopu przysługującego po adopcji dziecka⁸ i urlopu wychowawczego⁹. Ochronę rodzicielstwa zapewnia także np. zakaz zatrudniania pracownika opiekującego się dzieckiem do ukończenia przez nie 4 roku życia w godzinach nadliczbowych, w porze nocnej, w systemie przerywanego czasu pracy, jak również delegowania go poza stałe miejsce pracy (art. 178 § 2 k.p.). Wyłączenie tego zakazu jest możliwe tylko przez zainteresowanego pracownika.

Przykładem wewnętrznych regulacji korporacji, które można odnieść do tradycyjnego modelu rodziny zawartego w prawie polskim, są przepisy w różnej formie wspierające rodzicielstwo poprzez pomoc w zawodowym

z pracownikiem-ojcem wychowującym dziecko w okresie korzystania z urlopu macierzyńskiego (podobnie art. 57 § 2 k.p.). Zgodnie z art. 72 § 2 k.p. w przypadku stosunku pracy nawiązanego przez powołanie w razie odwołania pracownicy w okresie ciąży, organ odwołujący jest obowiązany zapewnić jej inną pracę, odpowiednią ze względu na jej kwalifikacje zawodowe, przy czym przez okres równy okresowi wypowiedzenia pracownica ma prawo do wynagrodzenia w wysokości przysługującej przed odwołaniem. Zgodnie z art. 92 § 1 pkt 2 k.p. za czas niezdolności pracownika do pracy wskutek choroby przypadającej w czasie ciąży – w okresie trwającym łącznie do 33 dni w ciągu roku kalendarzowego – pracownik zachowuje prawo do 100% wynagrodzenia. Zgodnie z art. 148 pkt 2 i 3 k.p. w specjalnych systemach i rozkładach czasu pracy, czas pracy pracownic w ciąży i pracowników opiekujących się dzieckiem do ukończenia przez nie 4 roku życia, bez ich zgody, nie może przekraczać 8 godzin, zaś pracownik zachowuje prawo do wynagrodzenia za czas nieprzepracowany w związku ze zmniejszeniem z tego powodu wymiaru jego czasu pracy. Zgodnie z art. 176 § 1 k.p. kobiety w ciąży i kobiety karmiące dziecko piersią nie mogą wykonywać prac uciążliwych, niebezpiecznych lub szkodliwych dla zdrowia, mogących mieć niekorzystny wpływ na ich zdrowie, przebieg ciąży lub karmienie dziecka piersią, określonych w odpowiednim rozporządzeniu. Zgodnie z art. 178 § 1 k.p. pracownicy w ciąży nie wolno zatrudniać w godzinach nadliczbowych ani w porze nocnej. Pracownicy w ciąży nie wolno bez jej zgody delegować poza stałe miejsce pracy ani zatrudniać w systemie przerywanego czasu pracy. Zgodnie z art. 185 § 2 k.p. pracodawca jest obowiązany udzielać pracownicy ciężarnej zwolnień od pracy na zalecone przez lekarza badania lekarskie przeprowadzane w związku z ciążą, jeżeli badania te nie mogą być przeprowadzone poza godzinami pracy. Za czas nieobecności w pracy z tego powodu pracownica zachowuje prawo do wynagrodzenia.

⁷ Pracownikom przysługują na warunkach przewidzianych w Kodeksie pracy urlopy: macierzyński, ojcowski, rodzicielski (art. 179¹–184 k.p.). Zgodnie z art. 177 k.p. pracodawca nie może co do zasady wypowiedzieć ani rozwiązać umowy o pracę w okresie urlopu macierzyńskiego pracownicy (chyba że z jej winy lub w razie ogłoszenia upadłości lub likwidacji pracodawcy). Przepisy te stosuje się odpowiednio także do pracownika-ojca wychowującego dziecko w okresie korzystania z urlopu macierzyńskiego. Zgodnie z art. 163 § 3 k.p. na wniosek pracownicy udziela się jej urlopu bezpośrednio po urlopie macierzyńskim; dotyczy to także pracownika-ojca wychowującego dziecko, który korzysta z urlopu macierzyńskiego. Zgodnie z art. 165 pkt 4 k.p., jeżeli pracownik nie może rozpocząć urlopu w ustalonym terminie z przyczyn usprawiedliwiających nieobecność w pracy, a w szczególności z powodu urlopu macierzyńskiego, pracodawca jest obowiązany przesunąć urlop na termin późniejszy. Zgodnie z art. 166 pkt 4 k.p. część urlopu niewykorzystaną z powodu urlopu macierzyńskiego pracodawca jest obowiązany udzielić w terminie późniejszym.

⁸ Zob. art. 183 k.p. regulujący czas trwania urlopu w razie adopcji dziecka lub przyjęcia dziecka na wychowanie oraz stanowiący o odpowiednim stosowaniu innych przepisów, m.in. art. 45 § 3, art. 47, art. 50 § 5, art. 57 § 2, art. 163 § 3, art. 165 pkt 4, art. 166 pkt 4, art. 177, art. 180 § 4–17, art. 180¹ § 2 i art. 181 Kodeksu pracy.

⁹ Art. 186–186⁸ k.p.

funkcjonowaniu rodziców. Przepisy te obejmują przykładowo obowiązek kierownictwa przedsiębiorstwa uwzględnienia prośb rodziców dotyczących zmiany godzin pracy, o ile jest to możliwe ze względu na godziny pracy zakładu, tak aby mogli wymieniać się w opiece nad dzieckiem.

Innym sposobem wspierania rodziców jest funkcjonowanie w przedsiębiorstwie *daycare*, czyli miejsca podobnego do żłobka lub przedszkola, gdzie można pozostawić dziecko pod opieką, a korzystając z przerw w czasie pracy (np. w trakcie przerwy obiadowej) mieć bezpośredni kontakt z dzieckiem. Niektóre z korporacji proponują swoim pracownikom bezpłatny bądź też za niewielką opłatą pobyt dziecka w takim ośrodku¹⁰. Można dodać, że niekiedy też oferowane jest pokrycie przez przedsiębiorstwo części lub całości opłat za żłobek lub przedszkole działające poza strukturami przedsiębiorstwa¹¹. Takie rozwiązanie również należy uznać za działanie wspierające rodzicielstwo.

Jak wskazano powyżej, w naszym kraju mamy dużo przepisów mających na celu zabezpieczenie pracowników, którzy podjęli rolę rodzica. Próbuje się wprowadzać nowe rozwiązania w tym zakresie. Przykładem rozwiązania legislacyjnego, które miało w założeniach pomóc godzenie pracy z rodzicielstwem, tegoroczny projekt ustawy dający możliwość skrócenia czasu pracy jednego rodzica o godzinę z zachowaniem prawa do wynagrodzenia w celu odebrania dziecka ze żłobka, przedszkola czy szkoły¹². Ostatnio przyjęty został przez rząd także projekt ustawy o zmianie niektórych ustaw związanych z systemami wsparcia rodzin, który ma zmienić m.in. ustawę z 4 lutego 2011 r. o opiece nad dziećmi w wieku do lat 3¹³, wprowadzając ułatwienia w znalezieniu opieki dla najmłodszych, aby pomóc w łączeniu pracy zawodowej z obowiązkami rodzicielskimi¹⁴.

¹⁰ Przykładem może być polityka spółki Dentsu Aegis Network Polska Sp. z o.o., będącej członkiem korporacji obejmującej swym działaniem Amerykę Północną, Europę, Azję i Australię (<https://www.dentsuaegisnetwork.pl/CSR/MiejscePracy>, 1.05.2017), która m.in. w swych postanowieniach zawiera możliwość częściowej pracy „z domu” po uzgodnieniu szefów z przełożonym, program coachingowy dla rodziców wracających do pracy po urodzeniu dziecka oraz funkcjonowanie *daycare* – punktu opieki dziennej dla dzieci pracowników, który ma pomagać rodzicom w godzeniu pracy zawodowej z obowiązkami rodzinnymi.

¹¹ Zob. CISCO, *Accelerating Global Problem Solving. Corporate Social Responsibility 2016 Report*, s. 9 i s. 63, <http://www.cisco.com/c/dam/assets/csr/pdf/CSR-Report-2016.pdf> (1.05.2017).

¹² Sejm VIII kadencji, Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks pracy, Druk nr 1498. Wszystkie druki sejmowe i senackie dostępne są po adresem: <http://orka.sejm.gov.pl>. Projekt został odrzucony na I czytaniu na posiedzeniu Sejmu.

¹³ Tekst jedn. Dz.U. z 2016 r. poz. 157.

¹⁴ Zob. <http://www.mpips.gov.pl/bip/projekty-aktow-prawnych/projekty-ustaw/polityka-rodzinna/projekt-ustawy-o-zmianie-niektorych-ustaw-zwiazanych-z-systemami-wsparcia-rodzin> (1.05.2017), choć projekt ten ma także swych przeciwników, zwracających uwagę na ryzyko pogorszenia opieki, zob. <http://biznes.interia.pl/finanse-osobiste/news/od-sierpnia-trudniej-o-500-zl-na-dziecko-gminy-sprawdza,2522164,4141> (1.05.2017).

Jednakże ten *prima facie* pozytywny obraz regulacji prorodzinnych polskiego prawa jest burzony przez to, że brakuje przepisów odpowiednio chroniących rodziców po powrocie ze wspomnianych wyżej urlopów. Wprawdzie w trakcie urlopów przyznanych w związku z rodzicielstwem pracodawca nie może rozwiązać, co do zasady, umowy o pracę z takim pracownikiem (art. 177 i art. 186⁸ § 1 k.p.) oraz po powrocie z nich ma on, co do zasady, obowiązek dopuścić pracownika do pracy na dotychczasowym stanowisku (art. 183² k.p.)¹⁵, to jednak pracownik, wracając z takiego urlopu zaczyna pracę w zwyczajnym reżimie prawnym. To oznacza, że istnieje prawna możliwość jego zwolnienia w późniejszym czasie, o ile zajdą do tego przesłanki.

Poza przypadkami przysługujących przerw na karmienie piersią (art. 187 k.p.) oraz dwóch dni wolnych na opiekę na dziecko (art. 188 k.p.) brak przepisów pozwalających pogodzić powrót do pracy z obowiązkiem opieki nad dzieckiem, które jeszcze nie jest niezdolne do samodzielnego funkcjonowania. Przedmiotowe regulacje korporacji są zatem nie tylko zbieżne z polskimi przepisami dbającymi o rodzicielstwo i przez to umacniającymi ugruntowany w prawie polskim model rodziny, a wręcz przepisy te wprowadzają dodatkowe rozwiązania korzystne dla funkcjonowania rodziny.

Wydaje się, że dla realizowania zasady opieki i wspierania rodzicielstwa pomocne byłoby, aby dodano do systemu prawa polskiego przepisy ułatwiające powrót rodzica do pracy choćby poprzez zachęty do wprowadzenia w przedsiębiorstwach czasowej opieki nad dzieckiem typu *daycare*. Ta forma opieki pomaga w pogodzeniu życia zawodowego rodzica z życiem rodzinnym, a także przyczynia się do zmniejszania liczby nieobecności rodziców w pracy, co poprawiłoby też funkcjonowanie rodziców na rynku pracy.

2. Przedsiębiorstwa rodzinne

Z punktu widzenia tradycyjnego modelu rodziny ważne są relacje pomiędzy członkami rodzin nie tylko na stopie rodzinnej, ale także zawodowej. Przykładem budowania i rozwijania takich relacji są tzw. przedsiębiorstwa rodzinne. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że właśnie w przedsiębiorstwach rodzinnych panuje specyficzny tryb pracy oparty na wartościach szczególnie przydatnych w biznesie, takich jak: uczci-

¹⁵ Jeżeli nie jest to możliwe, na stanowisku równorzędnym lub na innym stanowisku odpowiadającym jego kwalifikacjom zawodowym, za wynagrodzeniem za pracę, jakie otrzymywałby, gdyby nie korzystał z urlopu (art. 186⁴ k.p.).

wość, zaufanie, lojalność. W przypadku kryzysu przedsiębiorstwom rodzinnym częściej udaje się z niego wyjść w myśl zasady „wszystkie dłonie na pokład”¹⁶. W takich przedsiębiorstwach podejście do pracowników jest także spersonalizowane, uwzględniające ich potrzeby osobiste i rodzinne¹⁷.

Abstrahując od rodzinnych i osobowych wartości, ekonomiści powszechnie wskazują, że wspieranie takich właśnie podmiotów rozwija szczególnie mocno lokalną gospodarkę. Ich działanie przyczynia się także do poprawy na lokalnych rynkach pracy. Wszystko to powoduje poprawę ekonomicznego stanu ludności i w konsekwencji poprzez dalsze rynkowe procesy nakierowane na rozwój ekonomii w rejonie¹⁸.

W polskim systemie prawnym nie zdefiniowano pojęcia „przedsiębiorstwo rodzinne”. Pojawiła się próba wprowadzenia tego terminu do języka prawnego w projekcie ustawy o klastrach przedsiębiorstw rodzinnych z 2004 r.¹⁹ W art. 2 pkt 1 tego projektu określono „przedsiębiorstwo rodzinne” jako – „osobę fizyczną lub strony umowy spółki cywilnej związanej przez członków rodziny, będące przedsiębiorcami w rozumieniu ustawy z dnia 2 lipca 2004 r. o swobodzie działalności gospodarczej”. Tę definicję nauka prawa oceniła negatywnie²⁰. Nie zmieniło to faktu, że przedmiotowy termin wszedł do powszechnego użycia w języku prawniczym i ekonomicznym. Należy także odnotować, że polski ustawodawca podjął w 2005 r. próbę uchwalenia przepisów tworzących regulacje dotyczące klastrów przedsiębiorstw rodzinnych, czyli grup przedsiębiorstw rodzinnych, współpracujących ze sobą przy realizacji przedsięwzięć na obszarze gminy lub na obszarze gmin sąsiadujących uczestników grupy²¹.

Przyjmując definicję funkcjonalną „przedsiębiorstwa rodzinnego”, czyli gdy rodzina jest zaangażowana w prowadzenie firmy, a dokładnie mówiąc pracują w niej przynajmniej dwie osoby z rodziny lub dwóch członków rodziny ma wpływ na zarządzanie przedsiębiorstwem lub członkowie rodzin właścicieli angażują się na rzecz jego działania – nale-

¹⁶ https://www.parp.gov.pl/images/PARP_publications/pdf/2016_raport_msp_pl_clik.pdf (1.06.2017).

¹⁷ A. Kowalewska, *Firmy rodzinne w polskiej gospodarce – szanse i wyzwania*, Warszawa 2009, s. 25.

¹⁸ Zob. A. Kowalewska (red.), *Firmy rodzinne w polskiej gospodarce – szanse i wyzwania*, Warszawa, 2009, s. 65–66; T. Piecuch, *Funkcjonowanie przedsiębiorstw rodzinnych w Polsce na przykładzie firmy A. Baran sp. z o.o. sp. k.*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici* 42 (2015), nr 1, s. 161–179.

¹⁹ Sejm IV kadencji, Druk nr 3658.

²⁰ G. Jędrejek, *Egzekucja przez zarząd przymusowy przedsiębiorstw rodzinnych*, Warszawa 2006, pkt 2.3, Legalis.

²¹ Zob. art. 2 pkt 1 projektu ustawy o grupach przedsiębiorstw rodzinnych, Sejm V kadencji, Druk nr 204.

ży wskazać, że – jak mówi opracowanie statystyczne – 65% przedsiębiorstw na rynku polskim to właśnie przedsiębiorstwa rodzinne²².

W Polsce tak ujęte przedsiębiorstwa rodzinne klasyfikują się jako mikro, małe i średnie przedsiębiorstwa. Prawna definicja tych przedsiębiorstw zawarta została w Załączniku I do Rozporządzenia Komisji (UE) nr 651/2014 z dnia 17 czerwca 2014 r. uznającego niektóre rodzaje pomocy za zgodne z rynkiem wewnętrznym w zastosowaniu art. 107 i 108 traktatu²³. „Przedsiębiorstwo” to „podmiot prowadzący działalność gospodarczą bez względu na jego formę prawną” (art. 1). Natomiast art. 2 tego aktu normatywnego określa sposób zakwalifikowania danego podmiotu do jednej w powyższych kategorii przedsiębiorstw poprzez obliczenie zatrudnienia w firmie, jej rocznego obrotu i rocznej sumy bilansowej²⁴. Istotne jest to, że w Polsce firmy rodzinne stanowią kolejno 29,8% mikroprzedsiębiorstw, 37,5% małych przedsiębiorstw i 14,6% średnich przedsiębiorstw²⁵.

Polski prawodawca zauważył potrzebę wsparcia przedsiębiorstw rodzinnych w formie mikro, małych i średnich przedsiębiorstw. Istnieje wiele regulacji przyznających im pewne przywileje²⁶. Również niektóre

²² Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości, *Firmy rodzinne w Polsce. 2014*, https://www.parp.gov.pl/images/PARP_publications/pdf/2015_panel_firmy_rodzinne_2014.pdf, s. 6 (2.06.2017).

²³ Dz.U. UE. L. z 2014 r., Nr 187, s. 1.

²⁴ Zgodnie z tym przepisem do kategorii mikro, małych i średnich przedsiębiorstw należą przedsiębiorstwa, które zatrudniają mniej niż 250 pracowników i których roczny obrót nie przekracza 50 mln EUR lub roczna suma bilansowa nie przekracza 43 mln EUR. W tej kategorii za mikroprzedsiębiorstwo uznaje się podmiot, który zatrudnia mniej niż 10 pracowników i którego roczny obrót lub roczna suma bilansowa nie przekracza 2 mln EUR. Za małe przedsiębiorstwo uważa się przedsiębiorstwo, które zatrudnia mniej niż 50 pracowników, i którego roczny obrót lub roczna suma bilansowa nie przekracza 10 mln EUR. Do kategorii średnich przedsiębiorstw należą przedsiębiorstwa, które zatrudniają więcej niż 50 lecz mniej niż 250 pracowników i których roczny obrót przekracza 10 mln, lecz nie przekracza 50 mln EUR, lub roczna suma bilansowa przekracza 10 mln, lecz nie przekracza 43 mln EUR.

²⁵ Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości, *Firmy rodzinne w Polsce. 2014*, https://www.parp.gov.pl/images/PARP_publications/pdf/2015_panel_firmy_rodzinne_2014.pdf (1.05.2017).

²⁶ Np. art. 2 pkt 7 ustawy z dnia 5 września 2016 r. o zmianie ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych oraz ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz.U. poz. 1550); Rozporządzenie Ministra Rozwoju i Finansów z dnia 14 grudnia 2016 r. w sprawie udzielania pomocy na dostęp mikro przedsiębiorców, małych i średnich przedsiębiorców do finansowania w ramach regionalnych programów operacyjnych na lata 2014–2020. (Dz.U. poz. 2220); Rozporządzenie Ministra Infrastruktury i Rozwoju z dnia 3 września 2015 r. w sprawie udzielania pomocy mikro przedsiębiorcom, małym i średnim przedsiębiorcom na usługi doradcze oraz udział w targach w ramach regionalnych programów operacyjnych na lata 2014–2020. (Dz.U. poz. 1417); Rozporządzenie Ministra Infrastruktury i Rozwoju z dnia 3 września 2015 r. w sprawie udzielania regionalnej pomocy inwestycyjnej w ramach celu tematycznego 3 w zakresie wzmocnienia konkurencyjności mikro przedsiębiorców, małych i średnich przedsiębiorców w ramach regionalnych programów operacyjnych na lata 2014–2020. (Dz.U. poz. 1377). Por. Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 1287/2013 z dnia 11 grudnia 2013 r. ustanawiające program na rzecz konkurencyjności przedsiębiorstw oraz małych i średnich przedsiębiorstw (COSME)

dotacje unijne są dedykowane tylko dla grupy przedsiębiorstw o takich rozmiarach²⁷. W specjalnych strefach ekonomicznych, obowiązujących w naszym kraju do roku 2026, małych i średnich przedsiębiorców obowiązują mniej rygorystyczne warunki skorzystania z dofinansowania przewidzianego prawem, np. muszą utrzymać ilość deklarowanych we wniosku nowoutworzonych miejsc pracy przez 3 lata od momentu zakończenia inwestycji, a nie przez 5 lat, jak duzi przedsiębiorcy²⁸. Należy więc uznać, że prawo polskie w tym obszarze pośrednio wspiera przedsiębiorstwa rodzinne, a przez to przyczynia się do pielęgnowania wartości rodzinnych.

Jak wspomniano, międzynarodowe przedsiębiorstwa w swoich wewnętrznych regulacjach określają własne obowiązki dotyczące doboru kontrahentów lub dostawców. Wskazuje się w tych przepisach rodzaje lub typ podmiotów, które mają być przez korporacje preferowane. Wśród tych podmiotów są mikro, małe i średnie przedsiębiorstwa, czyli *ipso facto* (w skali o której była mowa wyżej) także przedsiębiorstwa rodzinne²⁹. Niekiedy przedsiębiorstwa rodzinne są *expressis verbis* wymieniane jako te, które mają być traktowane priorytetowo³⁰. Dodatkowo należy zauważyć, że wiele korporacji zobowiązuje również swoich dostawców, a przez to i kolejnych poddostawców, do stosowania takich właśnie rozwiązań³¹. Przez taką politykę siła wsparcia dla przedsiębiorstw rodzinnych zwielokrotnia się.

Wskazane powyżej rozwiązania dotyczące przedsiębiorstw rodzinnych stosowane przez korporacje są, co do zasady, zgodne z regulacjami

(2014–2020) i uchylające decyzję nr 1639/2006/WE (Dz.U. L 347 z 20.12.2013, s. 33). Zob. też Z. Wołodkiewicz-Donimirski, *Małe i średnie przedsiębiorstwa w polskim ustawodawstwie*, Warszawa 2001.

²⁷ Załącznik nr 1 do Uchwały Nr 240/15 Zarządu Województwa Małopolskiego z dnia 4 marca 2015 r., Regionalny Program Operacyjny Województwa Małopolskiego na lata 2014–2020, np. s. 18 i s. 25 (http://www.rpo.malopolska.pl/download/program-regionalny/o-programie/zapoznaj-sie-z-prawem-i-dokumentami/regionalny-program-operacyjny-2014-2020/2015/03/RPO_WM_2014-2020.pdf, 12.05.2017).

²⁸ § 3 ust. 6 Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 10 grudnia 2008 r. w sprawie pomocy publicznej udzielanej przedsiębiorcom działającym na podstawie zezwolenia na prowadzenie działalności gospodarczej na terenach specjalnych stref ekonomicznych (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 465).

²⁹ W celu zobaczenia przykładowych informacji o trendzie wspierania MŚP zob. <https://www.out-law.com/en/articles/2014/february/opportunities-for-smes-and-apprentices-among-social-benefits-of-bombardiers-winning-crossrail-bid/> (1.05.2017) lub <http://blog.bravosolution.com/uk/procurement-savings-targets-vs-diversity-and-sme-spend/> (4.05.2017).

³⁰ <http://corporate.walmart.com/2016grr/creating-economic-opportunity/growing-suppliers-local-manufacturing-and-small-business> (4.05.2017). Zob. też artykuł o plusach przedsiębiorstw rodzinnych <http://www.industryweek.com/procurement/small-firms-are-better-partners-holding-companies> (4.05.2017).

³¹ Zob. CISCO, *Accelerating Global Problem Solving. Corporate Social Responsibility 2016 Report*, (<http://www.cisco.com/c/dam/assets/csr/pdf/CSR-Report-2016.pdf>, 1.05.2017), s. 54–55.

prawa polskiego i stanowiącego część polskiego systemu prawnego – prawa unijnego. Są one również zgodne z tworzonym przez prawo polskie modelem rodziny, w której rodzice, pracując zawodowo, nie zaniedbują rodzinnych wartości i życia rodzinnego.

3. Preferowanie osób nieheteroseksualnych

Artykuł 18 Konstytucji RP zawiera ustrojową zasadę, zawartą bowiem w I rozdziale Ustawy Zasadniczej, o heteroseksualnym charakterze małżeństwa. Także art. 1 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego³² wskazuje jasno, że dla polskiego ustawodawcy małżeństwo, stanowiące podstawę rodziny, jest związkiem kobiety i mężczyzny. Do końca XX w. zasada różności płci jako element instytucjonalny zaistnienia stosunku prawnego, jakim jest małżeństwo, nie była w Polsce kwestionowana ani *de lege lata* ani *de lege ferenda*³³.

Obecnie – w ślad za zmianami definicji małżeństwa w niektórych krajach – w Polsce proponuje się, aby odmiennosc płciowa nupturientów nie była uznawana za niezbędną przesłankę do zaistnienia związku małżeńskiego. Względnie sugeruje się, aby prowadzić równy lub bardzo zbliżony status prawny związków tej samej płci do małżeństwa³⁴. Te inicjatywy ustawodawcze są poprzedzane lub prowadzone równoległe z działaniami mającymi na celu promowaniem środowisk LGTB(Q)³⁵ w społeczeństwie.

Przykładem regulacji wewnętrznej stosowanej w przedsiębiorstwach, która może być uznana za promującą osoby nieheteroseksualne, a przez to godzącą w tradycyjny, ugruntowany w prawie polskim model małżeństwa, a następnie rodziny i jej wartości, jest obowiązek zatrudniania odpowiedniego odsetka osób nieheteroseksualnych, czyli tych, które (przynajmniej deklaracyjnie) mają orientację homoseksualną albo biseksualną. Z tym wymogiem koresponduje obowiązek monitorowania poziomu zatrudnienia takich osób. Regulacje wewnętrzne przedsiębiorstw wymagają, aby corocznie lub częściej wykonywane były sprawozdania dotyczące różnorodności pracowników i w przypadku, gdy ich struktura nie jest reprezentatywna, tj. wykazano zbyt mały odsetek osób reprezentujących określoną w regulaminie grupę (np. w tym przypadku osób nieheterosek-

³² Ustawa z dnia 25 II 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz.U. z 2017 r., poz. 682).

³³ J. Ignatowicz, *Prawo Rodzinne*, zaktualizował i uzupełnił M. Nazar, Warszawa 2000, s. 97.

³⁴ Zob. np.: Senat IV kadencji, Projekt ustawy o rejestrowanych związkach między osobami tej samej płci, Druk nr 3664; Sejm VI kadencji, Projekt ustawy o umowie związku partnerskiego, Druk nr 4418; Sejm VII kadencji, Projekt ustawy o umowie związku partnerskiego, Druk nr 825.

³⁵ LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender) lub też niekiedy LGBTQ (Q od *queer* – ogółu osób nieheteroseksualnych lub *questioning* – osób poszukujących czy niepewnych).

sualnych), nakazują podjęcie działań pozytywnych dążących do zwiększenia ich ilości³⁶. Te dwa obowiązki należy rozważyć z punktu widzenia prawa polskiego.

Po pierwsze, zgodnie z art. 11³ Kodeksu pracy jakakolwiek dyskryminacja w zatrudnieniu, bezpośrednia lub pośrednia, w szczególności ze względu na płeć czy orientację seksualną, jest niedopuszczalna i w polskim systemie prawnym zapewnienie tejże niedyskryminacji ustawodawca chce osiągnąć poprzez zakaz pytania się o m.in. przedmiotowe cechy oraz zakaz rejestrowania gdziekolwiek odpowiedzi na takie pytania. Zgodnie z art. 51 ust. 1 Konstytucji RP nikt nie może być obowiązany inaczej niż na podstawie ustawy do ujawniania informacji dotyczących jego osoby. Co więcej, w trakcie procesu rekrutacyjnego pracodawca zgodnie z art. 22¹ § 1 Kodeksu pracy ma prawo żądać od osoby ubiegającej się o zatrudnienie podania danych osobowych obejmujących tylko i wyłącznie: imię (imiona) i nazwisko, imiona rodziców, datę urodzenia, miejsce zamieszkania (adres do korespondencji), wykształcenie, przebieg dotychczasowego zatrudnienia. Natomiast w momencie zatrudnienia dodatkowo może poprosić o numer PESEL, zaś o inne dane osobowe pracownika, jeżeli podanie takich danych jest konieczne ze względu na korzystanie przez pracownika ze szczególnych uprawnień przewidzianych w prawie pracy lub gdy ich podanie wynika z obowiązku określonego prawem. Nigdzie zaś w polskim prawie nie ma obowiązku podawania informacji o swojej orientacji seksualnej.

Jeżeli na rozmowie rekrutacyjnej osoba byłaby pytana o taką cechę, wówczas nastąpiłby skutek odwrotny – kandydatowi na pracownika byłoby bardzo łatwo wykazać, że żądane informacje mają charakter dyskryminujący i dochodzić odszkodowania za odmowę zawarcia umowy o pracę, czy to ze względu na to, że danej cechy nie posiadał.

Ponadto, gdyby nawet pracodawca nie zadawał przedmiotowych pytań, a pracownik lub ubiegający się o pracę sam dobrowolnie ujawniłby

³⁶ Kwestia tzw. ochrony praw LGTB[Q] jest szeroko poruszana w świecie prywatnej przedsiębiorczości, szczególnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Fundacja The Human Rights Campaign co roku publikuje raport pt. *Corporate Equality Index*, w którym przedstawia ranking przedsiębiorstw posiadających odpowiednie regulacje wewnętrzne dotyczące praw LGTB[Q]. W wersji tego raportu za rok 2017, na stronie 15 jest informacja, że punkty były dodawane za posiadanie dostawców będących przedsiębiorstwami posiadanymi przez LGBTQ, zaś kryterium czwarte dodaje punkty za działania na etapie zatrudniania wspierające tę grupę. Na stronie 22 raportu jest informacja, iż wymaga się, aby w przypadku działania przedsiębiorcy poza terytorium jednego kraju jego polityka antydyskryminacyjna i wspierająca LGTB[Q] obowiązywała we wszystkich jego jednostkach podległych (http://assets.hrc.org/files/assets/resources/CEI-2017-FinalReport.pdf?_ga=2.182717926.1741386353.1493903973-1861063398.1493903476, 4.05.2017). Przykładem firmy uwzględnionej w raporcie i działającej w Polsce jest Accenture (<https://www.accenture.com/us-en/company-lesbian-gay-bisexual-transgender> (4.05.2017)).

takie dane, wówczas przetwarzanie tychże danych również nie byłoby zgodne z prawem. Pracodawca nie może zbierać w aktach osobowych danych wykraczających poza zakres art. 22¹ Kodeksu pracy³⁷. Stanowiłoby to obejście prawa przy wykorzystaniu silniejszej pozycji pracodawcy³⁸. Z utrwalonego stanowiska Sądu Najwyższego wynika także, że przepis kodeksu pracy stwarza w stosunkach pracy mocniejszą ochronę, niż przewiduje ustawa o ochronie danych osobowych³⁹. Co więcej, z uwagi na bezprawne przetwarzanie danych dotyczących życia seksualnego (lub też w przypadku braku zgody osoby, której dane dotyczą) zgodnie z art. 49 ust. 2 ustawy o ochronie danych osobowych⁴⁰ pracodawca podlegałby grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat trzech⁴¹.

Również nakaz przyjmowania do pracy osób z określoną powyżej cechą byłby niezgodny z polskim systemem prawnym. Byłby to przejaw dyskryminacji pozytywnej, która teoretycznie nie jest zakazana w Unii Europejskiej⁴², jednak w polskich realiach występuje rzadko. Dyskryminacja pozytywna do tej pory występowała w przypadku rodzicielstwa i praw ułatwiających opiekę nad dzieckiem lub też ze względu na wiek przedemerytalny, a działania w jej zakresie nie są powszechnie stosowane. Ich ewentualne występowanie powinno mieć charakter obiektywny, ustalony na z góry przewidziany czas i proporcjonalne do zamierzonego celu. Obecnie zaś naszemu kraju jest posługiwane się dyskryminacją pozytywną w celu zagwarantowania pracy osobie tylko ze względu na posiadanie przez nią cechy chronionej przez prawo antydyskryminacyjne. Jako wyjątek można podać postanowienia art. 29a ust 2 ustawy o służbie cywilnej⁴³, w którym przewiduje się pierwszeństwo zatrudnienia dla niepełnosprawnego kandydata, jednak znajdującego się już wśród pięciu najlepszych kandydatów, spełniających wymagania niezbędne oraz w największym stopniu spełniających wymagania dodatkowe na dane stano-

³⁷ M. Tomaszewska, *Art. 22(1)*, w: *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2016, teza 6.

³⁸ Wyrok NSA z dnia 6 września 2011 r., I OSK 1476/10, LEX nr 965912.

³⁹ Wyrok SN z dnia 5 sierpnia 2008 r., I PK 37/08, OSP 2011, z. 2, poz. 20.

⁴⁰ Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 922).

⁴¹ Przepisy karne zawarte są w art. 49–54a ustawy o ochronie danych osobowych.

⁴² Przykładem może być art. 157 ust. 4 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, wersja skonsolidowana (Dz.Urz. UE C 202 z 7.06.2016, s. 47) o brzmieniu: „W celu zapewnienia pełnej równości między mężczyznami i kobietami w życiu zawodowym zasada równości traktowania nie stanowi przeszkody dla Państwa Członkowskiego w utrzymaniu lub przyjmowaniu środków przewidujących specyficzne korzyści, zmierzające do ułatwienia wykonywania działalności zawodowej przez osoby płci niedostatecznie reprezentowanej bądź zapobiegania niekorzystnym sytuacjom w karierze zawodowej i ich kompensowania”.

⁴³ Ustawa z dnia 21 listopada 2008 r. o służbie cywilnej (tekst jednolity: Dz.U. z 2016 r., poz. 1345 z późn. zm.).

wisko, zaś w urzędzie rekrutującym na dane stanowisko wskaźnik zatrudnienia osób niepełnosprawnych w miesiącu poprzedzającym datę upublicznienia ogłoszenia o naborze jest niższy niż 6%.

W związku z powyższym należałoby uznać, że przedstawione rozwiązania korporacyjne, zgodne zapewne z prawem kraju, w którym powstały, nie są zgodne z prawem polskim. Ta niezgodność powoduje, że nie mogą one obowiązywać podmiotów podległych (przykładowo z racji prowadzenia działalności na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej) reżimowi prawa polskiego. Ponadto nie są one zbieżne z ugruntowanymi w prawie polskim zasadami i prawnie usankcjonowanymi sposobami wspierania rodziny. Rozwiązania korporacyjne wprowadzają bowiem dyskryminację pozytywną, która nie jest, co do zasady, w tak agresywny sposób obecna w prawie polskim.

Wnioski

Powyższe zestawienie i analiza regulacji korporacyjnych i polskich pozwala na udzielenie odpowiedzi na dwa pytania stawiane na początku artykułu. Po pierwsze, niektóre regulacje wewnątrz korporacji są w pełni zbieżne z polskim ustawodawstwem zawierającym model tradycyjnej rodziny. W pewnym zakresie nawet, dotyczącym wspierania rodzicielstwa czy preferencji firm rodzinnych, regulacje te chronią rodzicielstwo i wzmacniają więzi rodzinne bardziej niż prawo polskie. Jednakże można spotkać i takie regulacje wewnętrzne korporacji, które są niespójne z przedmiotowym modelem rodziny, a przez to nawet sprzeczne z polskim prawem, np. wspomniana powyżej dyskryminacja pozytywna dotycząca jednej grupy społecznej. Po drugie, regulacje korporacyjne dają niekiedy przykład dobrych rozwiązań, które polski ustawodawca mógłby przenieść na grunt prawa polskiego i włączyć w powszechnie obowiązujące ustawodawstwo. Dotyczy to szczególnie nowoczesnych form wspierania pracujących rodziców, takich jak *daycare* czy uelastycznienie godzin pracy rodziców.

Ekskurs

Na tle przedstawionych wyżej rozważań można w formie ekskursu nakreślić kilka ogólnych uwag dotyczących procesów prawodawczych.

Po pierwsze zauważyć należy, że o ile w Europie u schyłku średniowiecza i w początkach czasów nowożytnych recepcja prawa rzymskiego

do państwowych porządków prawnych następowała za pośrednictwem nauki prawa, która ustalała ramy dla nowych zjawisk życia ekonomiczno-społecznego⁴⁴, tak obecnie to obrót gospodarczy kształtuje nowe reguły, które następnie zostają wpisane w odpowiednie ramy jurysdykcyjne. Na gruncie polskiego prawa przykładem instytucji stosowanej najpierw przez przedsiębiorców, a następnie wpisanej do kodeksu cywilnego jest umowa leasingu⁴⁵. Realia życia gospodarczego, można powiedzieć, wymusiły nowelizację prawa polskiego w tym zakresie. Zawierane licznie umowy leasingu odgrywały coraz większą rolę w krajowym obrocie gospodarczym, a za podstawę prawną miały artykuł mówiący o wolności kontraktowania (art. 353¹ k.c.). Nie było bowiem żadnych innych ram kodeksowych⁴⁶. Podobnie działo się z umową timesharingu⁴⁷.

Po drugie, można zaobserwować, że w sytuacji, gdy jakaś korporacja dokonuje ekspansji na rynki zagraniczne, to jej regulacje wewnętrzne stanowią element współdecydujący o sprawności gospodarczej tego podmiotu i o jego efektywności ekonomicznej. Jeżeli regulacje stosowane przez jedną korporację okazują się użyteczne dla jej funkcjonowania i efektywne gospodarczo, wówczas i inne (konkurencyjne) podmioty rynku będą dokonywać recepcji tych rozwiązań do własnego wewnętrznego porządku normatywnego i je stosować. Tym samym zgodnie z kierunkiem i tempem ekspansji korporacji zaczyna się rozprzestrzeniać dane rozwiązanie prawne. To rozpowszechnienie rozwiązań prawnych następuje niezależnie od granic systemów prawnych czy tradycyjnych obszarów kultur prawnych. Dalszym etapem może być działanie ustawodawców państwowych, którzy widząc popularność danej regulacji w regulacjach korporacyjnych i jej efektywność mogą zdecydować, aby daną regulację przyjąć do swojego systemu prawnego, skodyfikować i nakazać jej powszechne stosowanie.

Po trzecie, interesującym problemem, który jawi się na gruncie przeprowadzonych rozważań, jest zjawisko związane z różnymi kulturami prawnymi, powiązanymi z kolei z systemami religijnymi. Jak już odnotowano, regulacje wewnętrzne korporacji tworzone są w określonym systemie prawa i tym samym niosą ze sobą także elementy danej kultury prawnej choćby w postaci zasad prawnych. W przypadku systemów prawnych krajów islamskich podstawą prawa państwowego jest doktryna reli-

⁴⁴ Por. K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 2005, s. 135; R. Sobański, *Europa obojga praw*, Katowice 2006, s. 54.

⁴⁵ Art. 709¹–709¹⁸ ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (tekst jedn. Dz.U. z 2017 r., poz. 459 z późn. zm.).

⁴⁶ T. Wiśniewski, *Art. 709(1) k.c.*, w: J. Gudowski (red.), *Kodeks cywilny. Komentarz. Tom IV. Zobowiązania. Część szczegółowa*, Warszawa 2017, teza 1.

⁴⁷ Ustawa z dnia 16 września 2011 r. o timeshare (Dz.U., Nr 230, poz. 1370).

gijna islamu. W konsekwencji wydaje się, że korporacje powstałe w tych krajach będą zawierały elementy islamskiej kultury prawnej i islamskiej religii. Interesująca byłaby analiza wewnętrznych regulacji przedsiębiorstw, które zawierałyby elementy muzułmańskiego prawa religijnego. Należałoby się spodziewać, że odbiegać będą one znacząco od zasady prawa rodzinnego przyjętego w Polsce czy innych krajach o tradycji chrześcijańskiej. Z dużym prawdopodobieństwem można taką samą opinię wyrazić na temat korporacji powstałych na gruncie ustawodawstwa państw Półwyspu Indyjskiego, które z jednej strony poddane było dużemu wpływowi prawa systemu *common law*, a z drugiej mocno uwikłane w specyficzne religijne, kulturowe i społeczne czynniki decydujące o kształcie prawa.

REGULACJE WEWNĘTRZNE MIĘDZYNARODOWYCH PRZEDSIĘBIORSTW DZIAŁAJĄCYCH W POLSCE A TRADYCYJNY MODEL RODZINY

(STRESZCZENIE)

Większość dużych przedsiębiorstw posiada własne wewnętrzne regulacje dotyczące zarządzania zasobami ludzkimi. Te akty normatywne są zwykle stanowione w środowisku określonego prawnego systemu. Gdy przedsiębiorstwo dokonuje ekspansji za granicę, zaczyna wówczas działać w innym środowisku prawnym, co powoduje, że akty te nie są zwykle zgodne ani z prawem, ani z kulturą prawną państwa nowego rynku. Artykuł dotyczy zgodności wewnętrznych regulacji niektórych międzynarodowych przedsiębiorstw działających w Polsce z tradycyjnym modelem rodziny zawartych w polskim prawie. Autorzy zatem przeanalizowali: wspieranie rodzicielstwa, przedsiębiorstwa rodzinne, preferowanie osób nieheteroseksualnych. Wnioski wskazują na to, że niektóre wewnętrzne przepisy nie są spójne z polskim prawem. Z kolei niektóre regulacje dotyczące np. *daycare*, elastycznych godzin pracy mogą zostać recypowane do polskiego systemu prawnego. Byłoby to z korzyścią dla tradycyjnego modelu rodziny. W artykule znajduje się także ekskurs, który dotyczy zjawisk polegających na recypowaniu przepisów ustanowionych przez prywatne firmy przez prawo państwowe oraz postulat, aby polski prawodawca był otwarty na sprawdzone rozwiązania prawne.

INTERNAL REGULATIONS OF INTERNATIONAL COMPANIES OPERATING IN POLAND AND TRADITIONAL FAMILY MODEL

(SUMMARY)

Most of the big companies have the internal regulations about human resources management. The bylaws in question are usually created in the reality of a particular legal system. When a company expands abroad, it starts operating in a different legal

system than its own. As a result, the bylaws are not always compatible neither with laws nor the legal culture of the state of a new market. The paper touches upon the problem of the cohesion of internal regulations of some of the international companies operating in Poland with the traditional family model established in Polish law analyzing three areas such as: supporting parenting, family business, and preference for non-heterosexual persons. The conclusions are that some of the internal regulations are not coherent with Polish law, and some of the bylaws regarding, e.g., daycare or flexible working hours, can be adapted to Polish legal system. It (unclear what "it" is referring to) would benefit traditional model of the family. The paper contains also the excursus about some legislative phenomenon regarding the reception of state law regulations issues by private companies and postulates that the Polish legislator shall be open to new ideas in this matter and search for the well-tried regulations.

Ks. Jerzy Adamczyk
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Konferencje dekanalne w aspekcie kanoniczno-duszpasterskim

Słowa kluczowe: dziekan, formacja, dekanat, konferencja dekanalna, duchowni.

Keywords: vicar forane, formation, vicariate forane, deanery conference, clerics.

Wstęp

Kościół od zawsze wiele uwagi poświęca formacji duchowieństwa. Sobór Watykański II w dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* przypomina, że „ponieważ obecnie w kulturze świeckiej, a także w naukach świętych dokonuje się stały postęp, zachęca się prezbiterów, aby swą wiedzę teologiczną i świecką odpowiednio i bez przerwy doskonalili i w ten sposób bardziej umiejętnie przygotowywali się do wejścia w dialog ze współczesnymi ludźmi”¹. Na podstawie tego dekretu wskazane jest organizowanie dla kapłanów kursów i zjazdów, powoływanie do życia ośrodków duszpasterskich, zakładanie bibliotek, aby mogli oni pełniej poznawać metody duszpasterskie, poszerzać wiedzę teologiczną oraz wzmacniać życie duchowe². Szczególne znaczenie formacji stałej przypisano w adhortacji *Pastores dabo vobis*, na kartach której przypomniano, że „formacja stała znajduje [...] właściwą podstawę i pierwotne uzasadnienie w dynamice sakramentu kapłaństwa”³. W formacji duchownych istotne znaczenie ma również ich systematyczny udział w konferencjach dekanalnych.

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

¹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, (7 grudnia), nr 19, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 478–508.

² Por. ibidem.

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), nr 70, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 24 (2004), nr 1 s. 4–48.

Można zatem zapytać: Jak doszło do wykształcenia się obecnej instytucji kongregacji duchowieństwa? I dalej: Kto jest odpowiedzialny za zwoływanie konferencji dekanalnych? Ponadto, czy można określić grupę osób zobowiązanych do uczestnictwa w tych zebraniach? I wreszcie: Jak zebranie takie powinno przebiegać, a jak jest w praktyce? Są to ważne pytania badawcze, tym donioślejsze, że zasadnicze uregulowania tych kwestii pozostawiono prawu partykularnemu⁴.

1. Konferencje dekanalne w aspekcie historycznym

Gdy chodzi o definicję konferencji dekanalnej w pojęciu kanonicznym, to Tadeusz Pawluk stwierdzał, że „są to zebrania duchownych dekanatu, odbywane pod przewodnictwem dziekana dla omówienia zagadnień duszpasterskich oraz w celu podnoszenia poziomu naukowego i ascetycznego duchownych”⁵, natomiast Edmund Przekop określił je jako „zebranie duchowieństwa dekanalnego pod przewodnictwem dziekana dla omówienia spraw duszpasterskich oraz w celu duchowej i naukowej formacji kapłanów”⁶. *I Synod Diecezji Legnickiej* podaje własną definicję konferencji dekanalnej: „konferencja dekanalna jest to zebranie duchowieństwa dekanalnego pod przewodnictwem dziekana dla omówienia spraw duszpasterskich. Dalszym celem konferencji dekanalnej jest umacnianie kapłańskiej wspólnoty dekanatu, lepsze rozpoznanie sytuacji Kościoła na określonym terytorium, formowanie otwartej postawy wobec problemów czasu, współpracy z laikiem, orientacja w najważniejszych teologicznych i duszpasterskich problemach Kościoła”⁷.

⁴ Należy dodać, że problemowi konferencji dekanalnych poświęcił swój artykuł T. Pawluk. *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, Studia Warmińskie 3 (1966), s. 79–93. Podjęcie na nowo tej problematyki jest celowe, gdyż wspomniany artykuł był napisany pięćdziesiąt lat temu, pod rządami poprzedniego kodeksu. Dziś obowiązuje zmienione prawo kodeksowe i nowe prawo pokodeksowe. Wcześniej o dawnych kongregacjach dekanalnych napisał rozprawę S. Wysocki, *O kongregacjach dziekanalnych w dawnej Polsce*, Lwów 1906. Tą problematyką zajmował się też Z. Chodyński, *Kongregacje dekanalne*, w: M. Nowodworski (red.), *Encyklopedia Kościelna*, t. 10, Warszawa 1877, s. 623–635. O polskich kongregacjach dekanalnych w okresie dwudziestu lat po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego pisał W. Padacz, poświęcając także uwagę konferencjom dawniejszym – idem, *Prawa i obowiązki dziekanów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, Ateneum Kapłańskie 23 (1937), s. 280–293, 385–393, natomiast H. Wyczawski jest autorem artykułu *Kongregacje dekanalne w archidiecezji warszawskiej przed stu laty*, *Prawo Kanoniczne* 11 (1968), nr 3–4, s. 37–56.

⁵ *Konferencje dekanalne*, s. 80.

⁶ *Dekanalna konferencja*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, k. 1112.

⁷ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, t. 1., Legnica 2012, § 33–34, s. 136.

Pierwsze ślady konferencji pasterskich o charakterze doradczym odnajdujemy w pismach Bazylego Wielkiego. Ich zadania przejęły w VI w. synody diecezjalne⁸. Dawniej, gdy życie duszpasterskie skupiało się wokół biskupa, który rezydował w każdym ludniejszym mieście, kształcenie duchowieństwa odbywało się na synodach biskupich. Z czasem jednak, gdy diecezje rozrosły się terytorialnie i ludnościowo, powstały nowe okręgi duszpasterskie poza miastem biskupim, najpierw większe zwane archidiaconatami – z archidiaconem na czele, a następnie mniejsze, zwane archiprezbiteratami – z archiprezbiterem, czyli dziekanem na czele. W związku z tym duchowieństwo podległe archiprezbiterom ze względów praktycznych zaczęło rzadziej gromadzić się na synodach biskupich, a częściej na zebraniach archiprezbiterialnych, urządzanych na wzór synodów. Podział diecezji na archidiaconaty z czasem stopniowo zanikał, aż wreszcie został zastąpiony podziałem na dekanaty⁹.

Z konferencjami pasterskimi duchownych spotykamy się we Francji już w IX w. za czasów arcybiskupa Hinkmara, biskupa Reims. W zarządzeniach z 852 r. polecił on organizowanie w okręgach dekanalnych spotkań pierwszego dnia każdego miesiąca. Obrady były połączone ze wspólnym, skromnym posiłkiem dla duchowieństwa¹⁰. O obowiązku dziekana zwoływania co miesiąc zebrań podległego sobie duchowieństwa mówi w swoich zarządzeniach z 889 r. Riculfus, biskup Soissons we Francji. Poleca, by na tych zjazdach zastanawiano się, jak najlepiej spełniać swoje obowiązki, omawiano szczególnie wypadki, które zwykły się wydarzać w codziennym życiu parafialnym, i w jaki sposób duszpasterz winien wówczas się zachowywać. Obrady miały być połączone z modlitwą

⁸ E. Przekop, *Dekanalna konferencja*, k. 1112–1113.

⁹ Por. Z. Chodyński, *Kongregacje dekanalne*, s. 601; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 81.

¹⁰ „Ut, quando Presbyteri per Kalendas simul convenerint, post peractum divinum mysterium et necessariam collationem non quasi ad prandium ibi ad tabulam resideant, et per tales inconvenientes pastellos se invicem gravent, quia inhonestum est et onerosum. Saepe enim tarde ad Ecclesias suas redeunt majus damnum de reprehensione conquirunt, et de gravedine mutua contrahunt, quam lucrum ibi faciant. Et ideo peractis omnibus, qui voluerint, panem cum caritate et gratiarum actione in dorno confratris sui simul cum fratribus suis frangant, et singulos biberes accipiant, maxime autem ultra tertiam vicem poculum ibi non contingant, et ad Ecclesias suas redeant”. Hincmari Rhemensis, *Capitula presbyteris data*, cap. XV, w: J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. CXXV, tomus priori, apud J. P. Migne editorem, Parisiis 1852, col. 777. „Et semper de Kalendis in Kalendis mensium, quando Presbyteri de Decaniis simul conveniunt, collationem de poenitentibus suis habeant, qualiter unusquisque suam poenitentiam faciat”. Hincmari Rhemensis, *Capitula anno XII episcopatus superaddita*, cap. I, w: J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. CXXV, tomus priori, apud J. P. Migne editorem, Parisiis 1852, col. 793. Por. W. Góralski, *Kongregacje dekanalne w ustawodawstwie kard. Karola Boromeusza*, *Prawo Kanoniczne* 34 (1991), nr 3–4, s. 165.

w intencji panującego, a także zmarłych konfratrów i osób najbliższych. Podczas ich trwania należało unikać objadania się i opilstwa¹¹.

W dobie rozkwitu instytucji dekanatu na zebraniach tych odczytywano statuty ostatniego synodu diecezjalnego, i odtąd dziekani byli zobowiązani do nadzorowania, by je zachowywano na równi z wszelkimi zarządzeniami ordynariusza i archidiacona, nieposłusznych zaś mieli karać¹². Trzeba zaznaczyć, że do uczestnictwa w obradach byli obowiązani kondekanalni proboszczowie, wikariusze oraz kapelani¹³.

Comiesięczne zebrania księży w jednostkach dekanalnych swojej diecezji polecił odbywać w X w. Atto, biskup Vercelli we Włoszech. Przedmiotem spotkań miały być sprawy dotyczące wiary, udzielania sakramentów świętych, a także piętnowanie wykroczeń¹⁴.

Zwyczaj odbywania konferencji dekanalnych wkrótce przeszedł z Francji do Niemiec, a następnie do Anglii. Synod londyński z roku 1237 w kan. 20 nakładał na archidiaconów ścisły obowiązek częstego uczestniczenia w konferencjach mających na celu kształcenie proboszczów. Archidiaconi obowiązani byli udzielać zebrany instrukcji odnoszących się do dziedziny szafowania sakramentów św., zwłaszcza odprawiania mszy św.¹⁵ Natomiast synod londyński z 1342 r. zalecił, aby na konferencjach duchowieństwa omawiano kwestie związane z jurysdykcją¹⁶. O odbywaniu zebrań kleru dekanalnego informują ponadto w tym

¹¹ „Rationi quoque proximum esse sanximus ut in unoquoque mense, statuta die, id est in Kalendis uniuscujusque mensis, per singulas decanias presbyteri simul convenient, et convenientes non pastis vel potationibus vacent, sed de suo ministerio et religiosa conversatione, atque de his quae in eorum parochiis accidunt sermonem habeant, et qualiter pro rege vel rectoribus ecclesiae, atque pro familiaribus suis, tam vivis quam et defunctis, orare debeant, simul considerent”. Riculfus Suessionensis, *Constitutio Riculfi, Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summarum Pontificum*, t. VI, pars 1, Typographia Regia, Parisiis, MDCCXIV, st. XX, col. 420. Por. *Constitutiones Walteri de Kirkham Episcopi Dunelmensis*, w: J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova amplissima collectio*, vol. XXIII, apud Antonium Zatta, Venetiis 1779, col. 898–899; por. G. Montini, *I Vicari foranei*, Quaderni di diritto ecclesiale 4 (1991), z. 3, s. 387; por. W. Góralski, *Kongregacje dekanalne*, s. 165.

¹² *Concilium Trevirense Provinciale celebratum Anno Christi MCCXXVII*, can. VIII, J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova amplissima collectio*, vol. XXIII, apud Antonium Zatta, Venetiis 1779, col. 31; por. M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, Prawo Kanoniczne 5 (1962), nr 1–2, s. 101.

¹³ Por. *Constitutiones Walteri de Kirkham Episcopi Dunelmensis*, col. 898–899; por. M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, s. 101–102.

¹⁴ Por. W. Góralski, *Kongregacje dekanalne*, s. 165–166.

¹⁵ Concilium Londoniense, *De officio archidiaconorum*, w: J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova amplissima collectio*, vol. XXIII, apud Antonium Zatta, Venetiis 1779, can. XX, col. 457–458; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 82; por. W. Góralski, *Kongregacje dekanalne*, s. 166.

¹⁶ Concilium Londoniense, Anno Domini MCCXLII celebratum, w: *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summarum Pontificum*, t. VII, Typographia Regia, Parisiis MDCCXIV, col. 1655–1668.

okresie: synody w Rouen z 1279 i 1335 r. oraz synod w Lambeth z 1261 r.¹⁷ Nieco później, bo w 1536 r. synod koloński wymagał, aby podczas zebrań kleru dekanalnego dziekani upowszechniali statuty synodów diecezjalnych i prowincjalnych¹⁸.

Organizowanie zebrań dekanalnych zostało znacznie zaniedbane w czasie przed soborem trydenckim. Tymczasem sobór ten, którego jednym z generalnych założeń było podniesienie poziomu umysłowego i moralnego duchowieństwa, jakkolwiek *expressis verbis* nie nakładał obowiązku odbywania kongregacji dekanalnych, to jednak w instytucji tej pozwolił dostrzec właściwe narzędzie reformy i odnowy w szeregach duchowieństwa¹⁹.

Twórcą konferencji dekanalnych, czyli zebrań albo kongregacji dekanalnych był św. Karol Boromeusz (1538–1584), arcybiskup, metropolita Mediolanu (1564–1584). Na synodzie prowincjalnym w 1565 r. (od 15 października do 3 listopada 1565 r.) zarządził, aby po dekanatach odbywały się kongregacje dekanalne. Zebrania te dziekan był obowiązany prowadzić raz w miesiącu, a miejscem ich odbywania były kościoły dekanatu, wyznaczane *per turnum* przez dziekana. Synod podawał także porządek takich zebrań²⁰. Inicjatywa św. Karola znalazła szeroki odzew nie tylko poza granicami metropolii mediolańskiej, lecz także daleko poza Półwyspem Apenińskim, także w Polsce²¹.

Kongregacje dekanalne propagował papież Benedykt XIII, który na synodzie rzymskim w 1725 r. zarządził je dla diecezji włoskich²² oraz Benedykt XIV w dziele *De synodo dioecesano*²³. Od połowy XIX w. prak-

¹⁷ Concilium Lambethense editae XIII maii MCCLXI, w: *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summarum Pontificum*, t. VII, Typographia Regia, Parisiis MDCCXIV, col. 533–546; zob. E. Landon, *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, Editor Aeterna Press, London 2015, s. 309–312.

¹⁸ Por. W. Góralski, *Kongregacje dekanalne*, s. 166.

¹⁹ Por. ibidem; por. E. Przekop, *Dekanalna konferencja*, k. 1112–1113.

²⁰ *Acta Ecclesiae Mediolanensis a Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita, Federici card. Borromaei archiepiscopi mediolani iussu undique diligentius collecta*, ex Officina Typographica quon. Pacifici Pontij impressoris archiepiscopalis, Mediolani MDXCIX, pars I, *De vicariis foraneis constituendis*, s. 22–23.

²¹ Por. J. Gręźlikowski, *Kongregacje dekanalne na tle zadań i obowiązków dziekanów w ustawodawstwie synodalnych diecezji wrocławskiej w okresie potrydenckim*, Prawo Kanoniczne 45 (2002), nr 3–4, s. 197; por. W. Góralski, *Kongregacje dekanalne*, s. 166; por. W. Góralski, *Analiza źródłowa statutów pierwszego synodu prowincjonalnego kard. Karola Boromeusza (1565 r.)*, Studia Płockie 16–17 (1988–1989), s. 154. Ogólne wzmianki o konferencjach dekanalnych w Polsce pochodzą z XIV w. (synod prowincjonalny w Kaliszu w r. 1357 oraz synody wrocławskie z r. 1415 i 1509). Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 82; por. H. Wyczawski, *Kongregacje dekanalne w archidiecezji warszawskiej*, s. 38.

²² *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum Collectio Lacensis*, tomus primus, Sumptibus Herder, Friburgi Brisgoviae 1870, col. 435; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 82.

²³ Benedictus XIV, *De Synodo Dioecesana, Libri tredecim, tomus primus*. Ex Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1806, liber I, cap. 2, s. 5–8; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 82.

tyka konferencji dekanalnych przyjęła się w całym Kościele Zachodnim. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. konferencjom dekanalnym poświęca kan. 131, w którym mówi ogólnie o zwoływaniu konferencji, przedmiocie obrad oraz uczestnictwie w nich, a pośrednio także kan. 448 § 1, który zwoływanie konferencji i przewodniczenie na nich zalicza do obowiązków i praw dziekana²⁴. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.²⁵ mówi pośrednio o konferencjach dekanalnych. W kan. 555 § 2, nr 1 stwierdza, że „dziekan w powierzonym sobie dekanacie zabiega o to, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach (*conventus seu conferentia*)”. Z kolei kan. 279, § 2 zarządza, że „kapłani, według przepisów prawa partykularnego, mają uczęszczać na wykłady duszpasterskie, jakie winny być organizowane po święceniach kapłańskich, a także w terminach ustalonych przez to prawo powinni brać udział również w innych wykładach, zebraniach teologicznych lub konferencjach, dających im okazję nabycia pełniejszego poznania świętej nauki i metod duszpasterskich”²⁶.

2. Zwoływanie konferencji dekanalnych

Według Kodeksu pio-benedyktyńskiego zwoływanie konferencji dekanalnych jest obowiązkiem dziekana²⁷. Instrukcja *Ecclesiae imago* stwierdza, że w statutach dziekańskich winno się określić kwestię spotkań duchownych dekanatu²⁸, podobnie postanawia Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*²⁹. Aktualny Kodeks zobowiązuje dziekana w powierzonym sobie dekanacie, aby zabiegał o to, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach³⁰. Tak więc prawo posoborowe nie mówi wyraź-

²⁴ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti, Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis Romae 1951, (dalej: CIC); por. E. Przekop, *Dekanalna konferencja*, k. 1113; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 84.

²⁵ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej: KPK).

²⁶ Por. E. Szafrowski., *Ponadparafialni współpracownicy biskupa diecezjalnego*, *Prawo Kanoniczne* 35 (1992), nr 3–4, s. 46.

²⁷ Por. CIC kan. 448 § 1.

²⁸ Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago* na temat pasterskiej posługi biskupów (22 lutego 1973), nr 186, w: E. Szafrowski (red.), *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, Warszawa 1975, nr 10370–11035 (dalej: EI).

²⁹ Kongregacja do spraw Biskupów, Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores* (22 lutego 2004), nr 217, Kielce 2005 (dalej: AS).

³⁰ KPK kan. 555 § 2, nr 1.

nie, że dziekan ma gromadzić duchownych dekanatu i organizować konferencje dekanalne. Jednak w związku z tym, że dziekan w ramach dekanatu jest zobowiązany do troski o formację stałą duchowieństwa, to jasne jest, iż jest zobowiązany do organizowania i wzywania duchownych na spotkania dekanalne ustanowione prawem powszechnym, a także partykularnym. Samo sformułowanie kodeksowe, że „dziekan w powierzonym sobie dekanacie zabiega o to, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach”³¹, każe dostrzegać jego zasadniczą odpowiedzialność za konferencje, choć oczywiście może on korzystać w tym z pomocy duchownych kondekanalnych, a szczególnie wicedziekana, jeśli taki urząd istnieje. Dokładniej tę kwestię reguluje prawo partykularne. Według *Statutes für die Dekanate* diecezji Mainz, dziekan wzywa duchownych na konferencje dekanalne³², natomiast *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana* stanowi, że archiprezbiter winien inicjować i przewodniczyć przynajmniej miesięcznym spotkaniom prezbiteriów i diakonów w celu sprzyjania braterstwu, podtrzymywania życia duchowego i formacji stałej³³. *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia we Włoszech wymagają od dziekana, aby co miesiąc (w innym czasie niż rekolekcje kapłańskie) gromadził kler wikariatu na dyskusje o problemach duszpasterskich dekanatu lub w celu zapoznania z dokumentami i dyrektywami wydanymi przez Stolicę Apostolską i biskupa diecezjalnego³⁴. Z kolei *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* zobowiązuje archiprezbitera do zapewnienia niezbędnej formacji stałej księży w wymiarze ludzkim, intelektualnym, duchowym i duszpasterskim poprzez udział w konferencjach, spotkaniach teologicznych czy sympozjach, zgodnie z kan. 279³⁵, jak również do zwoływania i przewodniczenia zebraniom kapłanów dekanatu³⁶. *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena* zalecają, aby dziekan zwoływał i przewodniczył spotkaniom duchownych archiprezbiteratu i kierował

³¹ KPK kan. 555 § 2, nr 1.

³² Bistum Mainz, *Statut für die Dekanate*, www.bistummainz.de (21.01.2016), § 6, nr 1, s. 5. Identycznie stanowi: Bistum Passau, *Statut ist der Dekan*, www.bistum-passau.de/bistum/dekanate-pfarreien/dekanate/dekane-prodekane (21.01.2016), w tytule *Sprecher und Koordinator der Priester, der Ständigen Diakone und kirchlichen Mitarbeiter*, a także w nr 3 tego *Statutu*.

³³ *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana*, Milano 1995, st. 163 § 3, s. 56.

³⁴ Diocesi di Nicosia Diecezja Nikosia, *Statuto dei vicari foranei*, www.webdiocesi.chiesacattolica.it, art. 13 (15.11.2015).

³⁵ *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* (16 julio 1997) <http://lavozdelcardenal.archimadrid.com/1997/07/16/estatutos-de-los-arciprestazgos-de-la-archidiocesis-de-madrid>, art. 1 B, b (20.11.2015).

³⁶ *Ibidem*, art. 2 A.

nimi zgodnie z ustalonym porządkiem³⁷. *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* przypomina, że dziekan organizuje dekanalne dni skupienia oraz organizuje w dekanacie kapłańskie spotkania braterskie³⁸, a *Statuty dziekańskie* diecezji kieleckiej obligują dziekana do zwoływania konferencji dekanalnych przynajmniej dwa razy w roku³⁹, natomiast *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej* postanawia, że do dziekana należy organizowanie zebrań i konferencji dekanalnych, które winny mieć charakter zarówno informacyjny, jak i pastoralny⁴⁰.

Gdy chodzi o częstotliwość spotkań dekanalnych, oba Kodeksy odsyłają do prawa partykularnego, przy czym poprzedni KPK podał ogólne wskazania: *saepius in anno* (kilka razy w roku)⁴¹, natomiast aktualny Kodeks stwierdza ogólnie, że wspomniane spotkania odbywają się w terminach ustalonych przez prawo partykularne⁴². Tak więc liczbę zwołanych konferencji dekanalnych w ciągu roku określa ustawodawstwo partykularne biorąc pod uwagę miejscowe zwyczaje i warunki⁴³. I tak np. w diecezji legnickiej konferencja dekanalna winna się odbywać po konferencji księży dziekanów⁴⁴, a w diecezji kaliskiej przynajmniej dwa razy w roku⁴⁵, natomiast w diecezji Mainz konferencje dekanalne winny się odbywać co najmniej cztery razy w roku – na wezwanie dziekana⁴⁶.

³⁷ *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, www.diocesisdecartagena.org, art. 12, nr 6 (20.11.2015).

³⁸ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* (2 grudnia 2000), nr 18.10 i 18.15, Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej 74 (2000), nr 4, s. 718; por. Arcybiskup Metropolita Częstochowski, *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, <http://kuriaczestochowa.pl/wp-content/uploads/2013/02/14.pdf>, nr 18.10, 18.14 (15.11.2015).

³⁹ *Statuty dziekańskie* (22 października 1981), nr 5, Kielecki Przegląd Diecezjalny 57 (1981), nr 6, s. 262.

⁴⁰ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej 2007–2009. Prawo diecezjalne Kościoła Kaliskiego*, Kalisz 2009, st. 18, s. 12. „Dziekan jest zobowiązany zwoływać przynajmniej trzy razy w roku konferencję dekanalną, o terminach której pisemnie informuje Wydział Duszpasterski Kurii Diecezjalnej co najmniej z dwutygodniowym wyprzedzeniem”. *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego*, Toruń 2011, st. 164, s. 53; „Dziekan [...] organizuje konferencje dekanalne”. *Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000. Statuty i aneksy, Instrukcja o sprawowaniu urzędu dziekana*, nr 10, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł 2000, s. 350.

⁴¹ CIC kan. 131 § 1. W sprawie interpretacji wyrażenia *saepius in anno* zob. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 85; por. P. Urso, *I vicari foranei*, w: A. Longhitano (red.), *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, s. 170.

⁴² KPK kan. 279 § 2.

⁴³ Por. E. Przekop, *Dekanalna konferencja*, k. 1113.

⁴⁴ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, § 35, s. 136. „Konferencję Księży Dziekanów zwołuje biskup diecezjalny, ustala jej program oraz przewodniczy osobiście lub przez delegata”, ibidem § 31, s. 135.

⁴⁵ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, st. 259, s. 48.

⁴⁶ Bistum Mainz, *Statut für die Dekanate*, IV, § 20, nr 1, s. 18.

3. Osoby zobowiązane do udziału w kongregacjach dekanalnych

Kan. 555 § 2, nr 1 postanawia, że „dziekan zabiega o to, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach”, zaś kan. 279 § 2 obliuguje wszystkich kapłanów do udziału m.in. w konferencjach⁴⁷. Udział w kongregacjach dekanalnych jest zatem prawnym obowiązkiem przede wszystkim duchownych posługujących duszpastersko w dekanacie: prezbiterów świeckich, zakonnych i diakonów stałych, a o wypełnianie tego obowiązku, jeśli chodzi o duchownych dekanatu, ma troszczyć się dziekan⁴⁸. Należy dodać, że prawo partykularne może niektórych duchownych zwolnić z obowiązku udziału w wymienionych spotkaniach⁴⁹. Przytoczone przepisy kan. 555 § 2, nr 1 oraz 279 § 2 o obowiązku uczestniczenia w konferencjach dekanalnych mają charakter ustaw personalnych, dlatego duchownych zobowiązanych do uczestniczenia wiąże wszędzie, choćby znaleźli się poza terenem swojego dekanatu czy nawet diecezji⁵⁰. Warto dodać, że do udziału w konferencjach dekanalnych Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. zobowiązywał: 1) wszystkich kapłanów diecezjalnych, 2) kapłanów zakonnych, nawet wyjętych, sprawujących duszpasterstwo oraz 3) innych kapłanów zakonnych, mających od ordynariusza jurysdykcję do słuchania spowiedzi św., o ile konferencje moralno-liturgiczne nie odbywają się w ich domach⁵¹.

⁴⁷ Zob. P. Choi In-Gag, *Vicario episcopale e vicario foraneo*, Roma 2003, s. 200–201. Wydaje się, że nic nie przeszkadza, a raczej harmonizuje z intencją ustawodawcy, aby każdy wikariusz foraniałny, biorąc pod uwagę konkretną sytuację swoich kapłanów, organizował w swoim wikariacie formację ustawiczną, całkowicie skoordynowaną z tą oferowaną ewentualnie przez diecezję. Por. ibidem, s. 201.

⁴⁸ Prawo partykularne mogłoby nakazać udział w konferencjach dekanalnych także duchownym tylko mieszkającym w obrębie dekanatu, którzy nie pełnią posługi duszpasterskiej z polecenia kompetentnej władzy kościelnej.

⁴⁹ Zob. CIC kan. 131 § 3. Np. *I Synod Diecezji Legnickiej* postanawia: „z racji duszpasterskich, jeżeli w parafii pracuje więcej prezbiterów, zwolniony jest od udziału prezbiter dyżurny danej parafii, z reguły jeden z wikariuszy. O nieobecności z innych przyczyn należy uprzedzić dziekana”. *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, § 37, s. 136. Por. E. Przekop, *Dekanalna konferencja*, k. 1113. *IV Synod Diecezji Tarnowskiej* zwalnia z uczestnictwa w konferencjach dekanalnych kapłanów w pierwszym roku kapłaństwa. *IV Synod Diecezji Tarnowskiej. Ad imaginem ecclesiae universalis*, st. 401 § 1, Tarnów 1990, s. 191. Należy dodać, że mimo zwolnienia niektórych duchownych dekanatu od udziału we wszystkich, bądź niektórych konferencjach (np. kapłanów emerytów), nadal istnieje obowiązek formacji stałej obejmujący każdego kapłana, który winien on wypełniać poprzez udział w inicjatywach formacyjnych realizowanych przez diecezję czy zakon, lub nawet poza diecezją po poinformowaniu o tym swojego ordynariusza (np. rekolekcje kapłańskie czy sympozja teologiczne organizowane w diecezji, czy poza nią).

⁵⁰ Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 87.

⁵¹ CIC kan. 131 § 3; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 87.

Nadal aktualne, choć pisane pod rządami poprzedniego Kodeksu, jest twierdzenie T. Pawluka, że „kapłani niemający uprzedniego zwolnienia ordynariusza z udziału w konferencjach dekanalnych, nie mogą w nich uczestniczyć z poważnych przyczyn w wypadkach poszczególnych, powinni przysłać na piśmie swoje usprawiedliwienie, które należy odnotować w protokole konferencji”⁵². Prawo partykularne winno tę kwestię uregulować.

Prawo partykularne może doprecyzować kwestię osób zobowiązanych do uczestnictwa w spotkaniach dekanalnych. *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej* stwierdza: „synod zobowiązuje wszystkich księży pracujących w duszpasterstwie do udziału w konferencjach dekanalnych. Uzasadniona nieobecność wymaga pisemnego usprawiedliwienia. Za systematyczne nieusprawiedliwione nieobecności kuria diecezjalna może wymierzyć stosowne sankcje”⁵³. *Pierwszy Synod Diecezji Toruńskiej* wskazuje, że duszpasterze parafii powierzonych instytutom życia konsekrowanego i stowarzyszeniu życia apostołskiemu są zobowiązani do udziału w konferencjach i zjazdach duszpasterskich organizowanych w diecezji na tych samych zasadach, co duchowieństwo diecezjalne⁵⁴, jak również: „do uczestnictwa w konferencjach dekanalnych zobowiązani są wszyscy kapłani dekanatu, którzy pełnią funkcje duszpasterskie (proboszczowie, administratorzy, rektorzy kościołów, wikariusze, prefekci, kapelani). Należy zapraszać również innych kapłanów, którzy zamieszkują na terenie dekanatu”⁵⁵. *Statuti degli organi di partecipazione diocesani* diecezji Concordia-Pordenone polecają, aby w zebraniach prezbiteriów dekanalnych brali udział wszyscy duchowni (prezbiterzy i diakoni), którzy z nadania biskupa wykonują obowiązki duszpasterskie w dekanacie⁵⁶, natomiast *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej* stanowi, że do udziału w konferencjach zobowiązani są wszyscy kapłani dekanatu pracujący w duszpasterstwie, diecezjalni i zakonni, a także kapelani. Grzecznościowo powinno się zapraszać księży rezydentów, jeśli mieszkają na terenie dekanatu⁵⁷. Natomiast *II Synod Diecezji Lubelskiej* przypomina, że kapłani pracujący w duszpasterstwie mają obowiązek uczestniczyć w konferencjach dekanalnych⁵⁸, według *Statuto dei vicari foranei* Archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni do udziału w miesięcznych spotkaniach organizowanych przez dziekana

⁵² *Konferencje dekanalne*, s. 88.

⁵³ *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy*, st. 222, Opole 2005, s. 93.

⁵⁴ *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej*, st. 222, s. 53.

⁵⁵ *Ibidem, Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, nr 2, s. 305.

⁵⁶ *Diocesi di Concordia-Pordenone, Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, nr 8, Pordenone 2006, s. 23.

⁵⁷ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, st. 225–256, s. 48.

⁵⁸ *II Synod Diecezji Lubelskiej 1977–1985*, st. 345, Lublin 1988, s. 121.

jest zobowiązane prezbiterium foranialne⁵⁹. Wszystkich kapłanów dekanatu do udziału w spotkaniach dekanalnych obligują także *Estatutos de los Arciprestazgos* diecezji hiszpańskiej Asidonia-Jerez⁶⁰, jak również *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, gdzie zamieszczono następującą normę: „wszyscy kapłani są zobowiązani do permanentnej formacji intelektualnej i ascetycznej, dlatego powinni uczestniczyć w [...] konferencjach dekanalnych”⁶¹.

4. Problematyka konferencji dekanalnych i ich przebieg

Przedmiot (problematyka) konferencji dekanalnych został określony w kan. 131 § 1 KPK z 1917 r. Są to sprawy moralne i liturgiczne. Ordynariusz jednak może polecić rozważanie pewnych zagadnień potrzebnych, jego zdaniem, dla rozwoju wiedzy i pobożności duchowieństwa. Zatem problematyka konferencji dekanalnych może być podwójna: zasadnicza, którą stanowią kwestie moralne i liturgiczne oraz dowolna, którą stanowią kwestie uznane przez ordynariusza za odpowiednie do podniesienia poziomu umysłowego i ascetycznego duchownych⁶². Oprócz przedmiotu obowiązkowego i tego nakazanego przez ordynariusza, konferencje dekanalne mogą mieć jeszcze przedmiot dodatkowy, uboczny. Złożą się nań: komunikaty kurii biskupiej, ważniejsze wydarzenia z życia diecezji i dekanatu, niektóre aktualne problemy duszpasterskie, ustalenie czasu rekolekcji w poszczególnych parafiach dekanatu oraz omówienie form sąsiedzkiej pomocy duszpasterskiej, recenzje ciekawszych książek, czytanie Biblii, wspólne nabożeństwo itp. Byłoby również pożyteczne, aby któryś z kapłanów dekanalnych na konferencjach krótko referował ważniejsze wydarzenia nie tylko z życia kościelnego, ale i kulturalnego, naukowego, państwowego⁶³.

Obecne prawo mówi o spotkaniach teologicznych lub konferencjach, zgodnie z postanowieniem kan. 279 § 2. Wspomniany zaś kanon traktuje – najogólniej ujmując – o formacji teologicznej po przyjęciu święceń ka-

⁵⁹ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, *Statuto dei vicari foranei*, www.diocesiamalficava.it, art. 13 (15.11.2015).

⁶⁰ *Estatutos de los Arciprestazgos de la Diócesis de Asidonia-Jerez* (23 Septiembre 2001), Boletín Oficial del Obispado de Asidonia, Separata nr 2, del Boletín Oficial del Obispado de Asidonia-Jerez, *Respecto al Equipo Sacerdotal*, nr 5, Jerez 2001, s. 17.

⁶¹ *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003, st. 35 § 1, s. 33. 255. „Do udziału w konferencjach zobowiązani są wszyscy kapłani dekanatu pracujący w duszpasterstwie, diecezjalni i zakonni, a także kapelani”. *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, st. 255, s. 48.

⁶² Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 89; por. E. Sztafrowski, *Ponadparafialni współpracownicy*, s. 46–47.

⁶³ T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 90–91.

pląskich⁶⁴. Trzeba powiedzieć, że przepisy poprzedniego Kodeksu nie straciły na znaczeniu odnośnie do przedmiotu kongregacji dekanalnej. Warto dodać, że konferencja dekanalna ma także służyć rozwojowi duchowości kapłańskiej jej uczestników⁶⁵. Doprecyzowanie przedmiotu konferencji dekanalnej pozostawia Kodeks prawa partykularnemu.

Statuti degli organi di partecipazione diocesani diecezji Concordia-Pordenone określają problematykę konferencji dekanalnych: życie duchowe i kulturalne duchownych oraz ich zobowiązania duszpasterskie⁶⁶. Według *Statuto dei Vicari Foranei* archidiecezji Campagna na konferencjach dekanalnych winna odbywać się dyskusja o problemach duszpasterskich w dekanacie, a także zapoznawanie się z dokumentami wydanymi przez Stolicę Apostolską, Konferencję Episkopatu Włoch, biskupa diecezjalnego i urzędy kurii diecezjalnej. Przekazuje się także ważniejsze informacje o wydarzeniach duszpasterskich w diecezji⁶⁷. Według *I Synodu Diecezji Legnickiej* przedmiotem konferencji dekanalnej są „zagadnienia moralno-liturgiczne oraz duszpasterskie. Uczestników konferencji zapoznaje się również z komunikatami Legnickiej Kurii Biskupiej, wydarzeniami z życia diecezji, dekanatu i Kościoła powszechnego. W okresie Adwentu i Wielkiego Postu ustala się terminy rekolekcji parafialnych w dekanacie oraz formy duszpasterskiej pomocy sąsiedzkiej”⁶⁸.

Ważne jest odpowiednie przygotowanie i przeprowadzenie kongregacji dekanalnej. Gdy idzie o przygotowanie konferencji, prawo powszechne nie zajmuje się tą kwestią, odsyłając do prawa partykularnego. I tak np. na podstawie *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* prezbiterzy dekanatu zbierają się zwykle raz w miesiącu, gdy uzna to za niezbędne czy pożądane archiprezbiter lub będzie to na wniosek większości członków. Każde ze spotkań jest zwoływane przez dziekana z tygodniowym wyprzedzeniem, a także winno mieć ustalony porządek obrad⁶⁹. *Statuty dziekańskie* diecezji kieleckiej przypominają, że dziekan zwołuje konferencję dekanalną przynajmniej dwa razy w roku. Czyni to w terminie, jaki w porozumieniu z kondekanalnymi uzna za najbardziej odpowiedni. Wraz z zaproszeniem na spotkanie przesyła jego program.

⁶⁴ Por. E. Szafrowski., *Ponadparafialni współpracownicy*, s. 47.

⁶⁵ Por. KPK kan. 555 § 2, nr 2.

⁶⁶ Diocesi di Concordia-Pordenone, *Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, art. 8, s. 23.

⁶⁷ Arcivescovo Metropolita Campagna, *Statuto dei Vicari Foranei*, art. 11.

⁶⁸ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, *Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, § 39, s. 136.

⁶⁹ *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid*, art. 10, nr 1–2; por. *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, art. 6, nr 8; por. Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, *Statuto dei vicari foranei*, art. 13.

O zebraniu dekanalnym i jego programie powiadamia także w odpowiednim czasie kurię diecezjalną, by mógł ewentualnie wziąć w nim udział delegat kurii⁷⁰. *I Synod Diecezji Legnickiej* stwierdza, że zwoływanie konferencji dekanalnej, ustalanie porządku obrad, jak też przewodniczenie należą do dziekana, którego dla słusznej przyczyny może zastąpić wicedziekan⁷¹, natomiast *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej* wskazuje, że dziekan zaprasza wszystkich kapłanów dekanatu do udziału w konferencji na przynajmniej siedem dni wcześniej i podaje program spotkania⁷². Przygotowanie kongregacji dekanalnej dokładnie określa *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*. Prawodawca postanawia: tematy wykładów, prelekcji lub konferencji ustala kuria diecezjalna. Wygłasza je prelegent zaproszony przez kurię albo wyznaczony przez dziekana spośród kapłanów kondekanalnych. Dziekan, zapraszając kapłanów, podaje miejsce kongregacji i czas jej trwania, układa program kongregacji, jest odpowiedzialny za jej przygotowanie, za oprawę liturgiczną, wyznaczenie spowiedników, urządzenie sali obrad i zorganizowanie wspólnego posiłku. Kapłani są zobowiązani do powiadomienia odnośnych osób o swojej nieobecności w parafii, dzięki czemu będzie możliwy kontakt z nimi w nagłej potrzebie⁷³.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie podaje przebiegu konferencji dekanalnej. Szczegółowy przebieg wspomnianego spotkania może określać prawo partykularne bądź miejscowe zwyczaje. Konferencja dekanalna jest istotnym elementem formacji stałej duchowieństwa, w jej ramach powinna się znaleźć część ascetyczna i naukowa⁷⁴. Na ogół kongregacja rozpoczyna się mszą św. lub nabożeństwem, adoracją Najświętszego Sakramentu, możliwością przystąpienia do sakramentu pojednania. Drugą część stanowi spotkanie o charakterze dokształcającym⁷⁵.

Niektórzy prawodawcy partykularni ograniczają się do przypomnienia, że konferencja dekanalna winna mieć określony przebieg. Na przykład *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena* polecają, aby konferencjom przewodniczył dziekan, pełniąc zadanie ich moderatora zgodnie z ustalonym porządkiem⁷⁶. Podobnie *Statuto dei vicari fora-*

⁷⁰ *Statuty dziekańskie*, nr 5, s. 262.

⁷¹ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, *Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, § 36, s. 136.

⁷² *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, st. 254, s. 48.

⁷³ *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*, *Instrukcja o Kongregacjach dekanalnych*, nn. 3–5, s. 289.

⁷⁴ Por. T. Pawłuk, *Konferencje dekanalne*, s. 91–92. *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej* wymienia trzy części konferencji dekanalnej: modlitewną, naukowo-formacyjną i organizacyjno-informacyjną. *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej*, *Instrukcja o wypełnianiu obowiązków dziekana i wicedziekana*, nr 14 c, s. 233. „Stałą formą dokształcania teologiczno-pastoralnego są [...] kongregacje dekanalne”, *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*, st. 400, s. 191.

⁷⁵ Por. E. Sztáfrowski., *Ponadparafialni współpracownicy*, s. 47.

⁷⁶ *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, art. 6, nr 8.

nei Archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni domaga się, aby wikariusz zewnętrzny zwoływał co miesiąc prezbiterium foranialne, określi porządek spotkania i mu przewodniczył⁷⁷.

Niekiedy prawo partykularne dokładnie precyzuje przebieg spotkania dekanalnego. I tak np. *I Synod Diecezji Legnickiej* stwierdza, że konferencję dekanalną powinna w miarę możliwości poprzedzać adoracja Najświętszego Sakramentu lub odpowiednia do pory dnia modlitwa liturgią godzin, połączona z możliwością przystąpienia do sakramentu pokuty. Przedmiotem konferencji dekanalnej są zagadnienia moralno-liturgiczne oraz duszpasterskie. Uczestników konferencji zapoznaje się również z komunikatami legnickiej kurii biskupiej, wydarzeniami z życia diecezji, dekanatu i Kościoła powszechnego. W okresie adwentu i Wielkiego Postu ustala się terminy rekolekcji parafialnych w dekanacie oraz formy duszpasterskiej pomocy sąsiedzkiej⁷⁸.

Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej stanowi, że porządek konferencji ustala dziekan. Konferencja obejmuje: wspólną modlitwę, odczytanie protokołu z ostatniego zebrania, omówienie aktualnych zagadnień z życia Kościoła, diecezji, dekanatu (pomocą może być referat naukowy), wolne głosy⁷⁹. Według *Pierwszego Synodu Diecezji Opolskiej* część modlitewna zawiera: nabożeństwo lub wspólną liturgię godzin z konferencją ascetyczną oraz okazję do spowiedzi; część naukowo-formacyjna obejmuje: referat, ewentualnie koreferat i dyskusję; część organizacyjno-informacyjna: odczytanie protokołu z ostatniej konferencji, sprawozdanie dziekana z konferencji dziekanów w kurii diecezjalnej, podanie komunikatów kurialnych, sprawy bieżące, opłaty, wolne wnioski, podpisanie listy obecności i końcowa modlitwa za zmarłych kapłanów⁸⁰. Przebieg kongregacji dekanalnej obszernie formalizuje *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*. Kongregacja rozpoczyna się zawsze Mszą św. lub nabożeństwemz homilią. Po nabożeństwie ma miejsce wystawienie Najświętszego Sakramentu ze śpiewem hymnu do Ducha Świętego i adoracją. W tym też czasie jest możliwość przystąpienia do sakramentu pokuty. Po zakończonym nabożeństwie w kościele zebrani przechodzą do sali obrad. Dziekan jako przewodniczący sprawdza obecność, informując o powodach nieobecności kondekanalnych kapłanów, którzy nie przybyli. W razie nieobecności notariusza wyznacza jego zastępcę. Po sprawdzeniu obecności, notariusz odczytuje protokół z poprzedniej kongregacji. Z kolei prelegent wygłasza

⁷⁷ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, *Statuto dei vicari foranei*, art. 13.

⁷⁸ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, *Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, § 38–39, s. 136.

⁷⁹ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, st. 257–258, s. 48.

⁸⁰ *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej, Instrukcja o wypełnianiu obowiązków dziekana i wicedziekana*, nr 14 c, s. 233.

referat zgodnie z wyznaczonym przez kurię tematem, po czym może mieć miejsce jeszcze jedno przedłożenie zbliżone tematycznie do pierwszego. Po dyskusji, która powinna być rzeczowa i poważna, dziekan przekazuje kondekanalnym komunikaty i omawia bieżące sprawy dekanatu. Notariusz dekanalny sporządza szczegółowy protokół z odbytej kongregacji, w trzech egzemplarzach, podpisuje go i przekazuje dziekanowi. Dziekan, po złożeniu podpisu, jeden egzemplarz protokołu przesyła do kurii, drugi włącza do akt dziekańskich, trzeci oddaje notariuszowi. Protokół należy przekazać do kurii w ciągu miesiąca od daty odbycia kongregacji. Protokół powinien zawierać: datę i miejsce odbytej kongregacji dekanalnej, liczbę kapłanów zobowiązanych do udziału w kongregacji, liczbę i wykaz imienny nieobecnych, z podaniem przyczyn nieobecności, streszczenie referatu (i koreferatu), przyjęte ustalenia i wysunięte dezyderaty. Na zakończenie kongregacji prezbiterzy odmawiają modlitwę za zmarłych kapłanów⁸¹.

Kongregacje są protokolowane, a jeden egzemplarz protokołu jest przesyłany do kurii diecezjalnej⁸². *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej* postanawia, że w kancelarii parafii dziekańskich powinna znajdować się dodatkowo księga konferencji dekanalnych⁸³, a *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej*, że z każdej konferencji dziekan przesyła do kurii diecezjalnej szczegółowy protokół⁸⁴.

Wnioski

Z przeprowadzonych analiz i rozważań można wyciągnąć następujące wnioski:

1. Konferencje dekanalne, mające na celu omówienia spraw duszpasterskich oraz duchową i naukową formację duchownych dekanatu, są ważną i sprawdzoną formą stałego kształcenia duchownych, stąd warto je zachować.

2. Zwolywanie konferencji dekanalnych jest obowiązkiem dziekana, który powinien czynić to w terminie najbardziej właściwym, z odpowiednim wyprzedzeniem winien poinformować o tym duchownych zobowiązanych do uczestnictwa oraz przesłać im program konferencji (np. pocztą elektroniczną).

⁸¹ *IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Instrukcja o kongregacjach dekanalnych*, nn. 6–10, s. 289–290.

⁸² *Ibidem*, nr 8–9, s. 289. Por. E. Przekop, *Dekanalna konferencja*, k. 1113; por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne*, s. 92–93.

⁸³ *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, nr 4, s. 125.

⁸⁴ *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej, Instrukcja o wypełnianiu obowiązków dziekana i wicedziekana*, nr 14 d, s. 233–234.

3. Prawo partykularne winno określić dokładnie częstotliwość odbywania kongregacji dekanalnych, biorąc pod uwagę miejscowe zwyczaje i warunki.

4. Ponieważ prawo powszechne nie określa dokładnie osób obowiązanych do uczestnictwa w kongregacjach dekanalnych, to powinno to uczynić prawo partykularne.

5. Obowiązkowo winni uczestniczyć w spotkaniach dekanalnych wszyscy duchowni (kapłani świeccy, zakonni i diakoni stali) pracujący w duszpasterstwie na terenie dekanatu. Powinno się również zapraszać innych prezbiterów mieszkających w danym dekanacie.

6. Pożyteczne byłoby ustalenie przez prawo partykularne przynajmniej schematycznego przebiegu konferencji dekanalnej, który winien składać się z trzech części: modlitewnej, naukowo-formacyjnej, organizacyjno-informacyjnej.

7. Na konferencji dekanalnej uczestnicy powinni mieć możliwość zapoznania się z dokumentami Stolicy Apostolskiej, miejscowej Konferencji Episkopatu czy biskupa diecezjalnego.

KONFERENCJE DEKANALNE W ASPEKTCIE KANONICZNO-DUSZPASTERSKIM

(STRESZCZENIE)

Celem artykułu jest ukazanie konferencji dekanalnych w aspekcie kanoniczno-duszpasterskim. W jego pierwszej części przedstawiono historię konferencji dekanalnych. W drugiej części omówiono zagadnienia dotyczące zwoływania konferencji dekanalnych, natomiast część trzecią poświęcono osobom zobowiązanym do udziału w konferencjach dekanalnych. W części czwartej skupiono się na problematyce związanej z przebiegiem i statusem konferencji dekanalnych.

THE DEANERIES CONFERENCES IN CANONICAL AND PASTORAL TERMS

(SUMMARY)

The aim of this article is to introduce the deaneries conferences in canonical and pastoral terms. In the first part the history of the deaneries conferences is presented. The second part introduces forms of convocation of the deaneries conferences, while the third part is dedicated to the people obliged to take part in the deaneries conferences. The last part explain problematic aspects and course of the deaneries conferences

Anna Korzeniewska-Lasota
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Z polskich prac nad kodyfikacją zasad etyki sędziowskiej

Słowa kluczowe: etyka zawodowa, kodeks, kodyfikacja, sędzia, zasady etyki sędziowskiej.

Keywords: professional ethics, code, codification, judge, judicial principles of professional conduct.

Proces kodyfikacji etycznych powinności prawników rozpoczął się w drugiej połowie XIX w. i objął przede wszystkim Stany Zjednoczone. Jej pionierami byli dwaj prawnicy amerykańscy: sędzia George Sharswood oraz prof. prawa Dawid Hoffman, którzy prowadzili kursy z „etyki zawodowej”¹. Ich nauczanie przyczyniło się do wydania w Alabamie w 1887 r. pierwszego, oficjalnego stanowego kodeksu etyki prawniczej – *Canons of Ethics*. Powstanie kodeksu stało się następnie asumptem do opracowania pierwszego ogólnonarodowego kodeksu etyki prawniczej – *Canons of Professional Ethics*, promulgowanego w 1908 r. i przyjętego przez wiele stanów USA².

W Polsce ekspansja problematyki etyki zawodowej to zjawisko charakterystyczne dopiero dla przełomu XX i XXI w.³, choć niewątpliwie idea kodyfikacji oraz dyskusje o etyce zawodowej profesji prawniczych toczyły się już znacznie wcześniej. Wspomnieć chociażby należy o opublikowanym przez kilku warszawskich adwokatów w 1886 r. *Kwestionariuszu*

Adres/Adresse: dr Anna Korzeniewska-Lasota, Katedra Historii Prawa Polskiego i Filozofii Prawa, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, a.korzeniewska@uwm.edu.pl.

¹ M. Jurzyk, *Nauczanie etyki prawniczej w Stanach Zjednoczonych*, Rejent 2002, nr 7, s. 52–53.

² R. Sarkowicz, *Amerykańska etyka prawnicza*, Kraków 2004, s. 35.

³ H. Izdebski, *Kodyfikacja etyki w służbie cywilnej – Doświadczenia Kodeksu Etyki Służby Cywilnej*, Diametros 2010, nr 25, s. 20.

do etyki obrończej (opracował go adwokat Adolf Suligowski)⁴, albowiem zawarte w nim pytania były *de facto* projektem kodeksu etyki zawodowej. I choć do kodyfikacji etyki adwokackiej doszło dopiero 75 lat później – w 1961 r. – kiedy to Naczelna Rada Adwokacka (dalej NRA) uchwaliła *Zbiór zasad etyki adwokackiej i godności zawodu*, stanowiący pierwszą kodyfikację etyki zawodów prawniczych w Polsce⁵, to sam fakt pojawienia się Kwestionariusza i toczący się wokół niego dyskurs, niewątpliwie wpłynęły na proces kodyfikacji⁶, w tym etyki zawodowej sędziów.

Celem niniejszego artykułu jest zasygnalizowanie właśnie tego procesu, a także przedstawienie prac i dyskusji, które dotyczyły stworzenia „wzorca dobrego sędziego”, początkowo przekazywanego ustnie młodszemu pokoleniu sędziów, a następnie – po próbach sformalizowania tego modelu – w postaci kodeksu etycznego.

Polskie tradycje etyki zawodowej sędziów związane są głównie z jej nurtem niesformalizowanym, z sięgającymi jeszcze czasów Drugiej Rzeczypospolitej, jak i najnowszymi wzorcami osobowymi. To poszczególni sędziowie o wielkich autorytetach, szeroko znani w środowisku sędziów, tworzyli wzorce „bycia sędzią”. Jedną z pierwszych prób sformułowania normatywnego wzorca zachowania sędziów możemy odnaleźć w przemówieniu posła na Sejm Rzeczypospolitej w XVII lub XVIII w. Autor, którego nazwisko nie zachowało się do naszych czasów, sformułował 17 kanonów, w których zawarł zalecenia co do postępowania osób sprawujących wymiar sprawiedliwości. Wśród tych 17 zaleceń skierowanych pod adresem sędziów znalazły się m.in. takie uniwersalne zasady, jak: nieuleganie korupcji, przestrzeganie ustanowionego prawa, orzekanie bez zbędnej zwłoki i bez nadmiernego pośpiechu, wysłuchanie obu stron sporu, nakaz bycia cnotliwym, sprawiedliwym, ale również łaskawym, dyskretnym, cierpliwym, nie młodym i nie ubogim⁷.

⁴ Jak podaje M. Materniak-Pawłowska, kwestionariusz został opublikowany w nr. 14 „Gazety Sądowej Warszawskiej” z 1886 r. oraz rozesłany w liczbie 598 egzemplarzy do prawników z Warszawy i innych terenów Rosji, a także do prawników z zaboru pruskiego i austriackiego. Zob. M. Materniak-Pawłowska, *Z polskich prac nad kodyfikacją zasad etyki adwokackiej (1886–1961)*, Czasopismo Prawno-Historyczne 2007, z. 2, s. 241–242.

⁵ Dla przykładu, kodyfikację etyki adwokackiej w Rumunii uchwalono 1937 r., w Austrii – 1951 r., a w Niemczech w 1957 r.

⁶ Z. Krzemiński, *Kodeks etyki adwokackiej. Teksty prawne, orzecznictwo, komentarz*, Warszawa 1994, s. 3–5.

⁷ Adwokat Stanisław M. Roliński przetłumaczył przemówienie owego posła przytoczone w „Orator Polonus” i opublikował w 1939 r. na łamach „Palestry”. Sformułowane przez posła kanony dobrego sędziego w tłumaczeniu autora brzmiały następująco: „1. Korrupeyom nie podpadający. 2. Powinni te Prawa zachować, które stanowią. 3. Powinni byđz sumnienia dobrego, cnotliwi. 4. W sądzeniu *nec morosi, nec nimis celeres*. 5. Prawdę kochający y mówiący. 6. Na obie strony uszy mający. 7. Łaskawi, dyskretni, cierpliwi. 8. Nie ubodzy. 9. Wstrzemięźliwi. 10. Respektami się osób, godności, pokrewieństw, nie uwodzący. 11. Sprawiedliwi. 12. Bez dystynkcyj

Idea opracowania kodeksu etyki zawodowej sędziów pojawiła się w okresie międzywojennym. Dyskusja na temat potrzeby stworzenia aktu, zawierającego najważniejsze zasady postępowania sędziów, toczyła się w latach 30., m.in. na łamach „Głosu Sądownictwa”, miesięcznika poświęconego zagadnieniom społeczno-prawnym i zawodowym, wydawanego przez Warszawski Oddział Zrzeszenia Sędziów i Prokuratorów Rzeczypospolitej Polskiej. W toczonym tu dyskursie ideę opracowania czy to *Kodeksu postępowania sądownictwa polskiego*, czy *Kodeksu etyki obowiązującej w sądownictwie* uzasadniano dwojako. Po pierwsze uważano, że młodzi sędziowie odczuwali brak drogowskazów moralnych i obyczajowych. Sędzia Edward Merle na łamach „Głosu Sądownictwa” pisał np., że „za niezmiernie celowe uznać by należało danie do rąk tym sędziom [młodym sędziom – AKL] czegoś w rodzaju »Kodeksu Etyki«, obowiązującego w sądownictwie”⁸. Zdając sobie jednakże sprawę, że stworzenie tego rodzaju kodeksu jest zagadnieniem niezmiernie trudnym, Merle wysunął postulat publikowania na łamach „Głosu Sądownictwa” niektórych orzeczeń sądów dyscyplinarnych. Publikacje te miały, w pewnej mierze, być surogatem *Kodeksu etyki zawodowej* i wskazywać sędziom błędy, których należy unikać⁹. Po drugie widziano wówczas potrzebę ukształtowania „typu sędziego polskiego, do którego mogliby mieć zaufanie wszyscy obywatele Państwa Polskiego”¹⁰. Dlatego też prawdopodobnie na początku 1939 r. Zrzeszenie Sędziów i Prokuratorów podjęło próby stworzenia pierwszego kodeksu etyki zawodowej. Wysiłek ten nie zakończył się jednak sukcesem, albowiem zasadniczo w okresie międzywojennym stano na stanowisku, że stworzenie kodeksu etyki zawodowej sędziów, choć nie niemożliwe, jest niezmiernie złożone¹¹.

Po II wojnie światowej dyskusje na temat potrzeby normatywnego ujęcia zasad postępowania sędziów miały miejsce na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ub. wieku¹². Za uchwaleniem takiego

wedle Prawa zarówno wszystkich sądzący. 13. Nie młodzi. 14. Bez instygatorów nie sądzący. 15. Nikomu nie obligowani. 16. Dobrze uczeni. 17. Przy słuszności odważni y ginać gotowi”. Zob. S.M. Roliński, *Sędziowie być powinni...*, Palestra 1939, nr 5, s. 628–630.

⁸ E. Merle, *Z dezyderatów sądowych. O etykę zawodową*, Głos Sądownictwa 1938, nr 12, s. 963.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Cyt. za J.R. Kubiak, *Korupcyom nie podpadający. Czy sędziom przydałby się własny kodeks etyki zawodowej?*, Prawo i Życie 1993, nr 41.

¹¹ J.R. Kubiak, *Wokół idei kodeksu etyki zawodowej sędziów*, Palestra 1995, nr 3–4, s. 78–79. R. Tokarczyk, *Etyka prawnicza*, Warszawa 2009, s. 123; P.S. Lipowski, *O jednakowe i dobre zwyczaje sądowe*, Głos Sądownictwa 1939, nr 2, s. 109–110.

¹² Dyskusje te toczono m.in. na łamach czasopisma „Prawo i Życie” (np. T. Kucharski, *Sądowa pylica*, Prawo i Życie 1969, nr 4; A. Maciejewski, *Etyka zawodowa prawników*, Prawo i Życie 1972, nr 1; M. Bereźnicki, *Etyka zawodowa sędziów i prokuratorów*, Prawo i Życie 1973, nr 5; idem, *Prawnik naszych czasów – Wzorzec osobowy*, Prawo i Życie 1973, nr 30; idem, *Zasady dobrej roboty a etyka zawodowa*, Prawo i Życie 1976, nr 17) oraz w literaturze, np. R. Łyczywek, *O etyce zawodów prawniczych*, w: A. Sarapata (red.), *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 216–251.

dokumentu opowiedział się m.in. prokurator Michał Bereźnicki na łamach czasopisma „Prawo i Życie”, gdzie przedstawił propozycje, które jak sam określił, mogłyby być „przydatne dla wstępnych prac związanych z opracowaniem zbioru zasad etyki zawodowej sędziów i prokuratorów”¹³. Bereźnicki zaproponował sprecyzowanie powinności sędziów i prokuratorów w dziesięciu zakresach: stosunku do pryncypiów ustrojowych oraz „aktualnych w danym okresie dyrektyw i zaleceń Partii”; umacniania i pogłębiania autorytetu organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości; kontaktów z różnymi środowiskami i grupami społecznymi; doskonalenia warsztatu zawodowego; działalności profilaktyczno-wychowawczej; kształtowania właściwej atmosfery w miejscu pracy; stosunków między przełożonymi i podwładnymi; wzajemnych stosunków między sędziami, prokuratorami i adwokatami; stosunku do osób podejrzanych, oskarżonych i skazanych oraz życia prywatnego¹⁴. Pomysł nie zyskał jednakże aprobaty. Przeciwnicy uchwalenia kodeksu, a takich była większość, twierdzili, że działalność zawodowa i pozazawodowa sędziów unormowana jest przez przepisy prawa i nie wymaga dodatkowej regulacji w postaci kodeksu etyki¹⁵.

Po zmianach ustrojowych 1989 r., argumentem formalnoprawnym na rzecz ustanowienia kodeksu dla sędziów była ustawa z 20 grudnia 1989 r. o Krajowej Radzie Sądownictwa¹⁶ (dalej KRS), która w art. 2 dała KRS prawo do „wypowiadania się w sprawie zasad etyki zawodowej sędziów”¹⁷. I choć uprawnienie to nie oznaczało nakazu wydania kodeksu, stało się niewątpliwie asumptem do dyskusji na temat potrzeby jego uchwalenia. Głos w sprawie zabrała m.in. była Rzecznik Praw Obywatelskich Ewa Łętowska, która przedstawiła *Dekalog dobrego sędziego*¹⁸. Zawierał on następujących „dziesięć przykazań” dla sądownictwa:

- „ 1. Trzymaj się niezawisłości!
2. Pamiętaj, że kiedyś mogą wystawić ci rachunek!
3. Nie słuchaj pomruków ulicy i gazet!
4. Trzymaj się daleko od polityki!
5. Nie daj sobie skakać po głowie!

¹³ M. Bereźnicki, *Etyka zawodowa sędziów i prokuratorów*, Prawo i Życie 1973, nr 5, s. 4.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ A. Żurawik, *Refleksje o etyce zawodowej sędziów*, Przegląd Naukowy Disputatio 12 (2011), s. 109.

¹⁶ Krajowa Rada Sądownictwa to konstytucyjny organ stojący na straży niezależności sądów i niezawisłości sędziów. W systemie ustrojowym Państwa organ ten pojawił się w 1989 r. jako efekt porozumienia politycznego zawartego podczas obrad Okrągłego Stołu.

¹⁷ Zob. Art. 2 pkt 5 ustawy z dnia 20 grudnia 1989 r. o Krajowej Radzie Sądownictwa. Dz.U. 1989 Nr 73, poz. 435.

¹⁸ E. Łętowska, *Dekalog dobrego sędziego*, Gazeta Wyborcza 1993, nr 31, z dn. 6 II, s. 8.

6. Nie daj się wyciągnąć z sądu!
7. Nie bądź niańką egzekutywy!
8. Wytrzymaj, aż państwo zmańdrzeje!
9. Bądź niezawisły od samego siebie!
10. Bądź wielki!”¹⁹.

Autorski projekt kodeksu etyki zawodowej sędziów zaproponował z kolei sędzia Jacek R. Kubiak. Jego projekt, opublikowany w 1995 r. na łamach „Palestry” w celu, jak sam to określił, „wywołania dyskusji nad samą ideą kodeksu i podstawowymi problemami etycznymi zawodu”²⁰, był bardzo rozbudowany. Projekt był podzielony na pięć części: postanowienia wstępne, działalność zawodowa (tu autor wydzielił: kierowanie postępowaniem sądowym, wyrokowanie, samorząd sędziowski, kontakty służbowe i koleżeńskie), działalność publiczna, sfera prywatna i postanowienia końcowe. W części I. „Postanowienia wstępne”, sędzia J.R. Kubiak w ośmiu punktach postawił przed sędziami m.in. następujące zadania: wydawanie sprawiedliwych orzeczeń opartych na poszanowaniu praw i wolności obywatelskich przy jednoczesnym zachowaniu zasady niezależności sądownictwa i niezawisłości sędziowskiej; stanie na straży prawa; w trakcie spełniania powinności służbowych w obronie prawa, sprawiedliwości, poszanowania praw i wolności obywatelskich obowiązek poświęcenia swoich osobistych interesów życiowych, kariery zawodowej i kontaktów towarzyskich; kierowanie się w służbie i poza nią uznanymi powszechnie wartościami humanistycznymi i ich hierarchią; systematycznego pogłębiania i uzupełniania wiedzy oraz obowiązek pierwszeństwa rozpoznawania spraw przed jakimikolwiek innymi obowiązkami. W tym ostatnim przypadku autor projektu zaznaczył, że obowiązek ten dotyczy wszystkich sędziów pełniących stanowiska funkcyjne we wszelkich rodzajach sądów oraz sędziów delegowanych do Ministerstwa Sprawiedliwości. Najwięcej obowiązków w zakresie etycznego postępowania sędzia J.R. Kubiak zawarł w części II projektu zatytułowanej „Działalność zawodowa”. Znalazły tu się takie wytyczne, jak: nakaz zapewnienia uczciwego postępowania sądowego, respektowanie praw stron lub uczestników postępowania bez jakiegokolwiek dyskryminacji, cierpliwego i bezstronnego wysłuchania stron. W zakresie wyrokowania – obowiązek orzekania tylko na podstawie Konstytucji i innych ustaw, międzynarodowych zobowiązań RP, aktów wykonawczych niesprzecznych z Konstytucją, ustawami lub międzynarodowymi zobowiązaniami RP, a także na podstawie własnego sumienia, bez popadania w zależność od kogokolwiek w jakiegokolwiek sytuacji spoza postępowania sądowego. W projekcie

¹⁹ Ibidem.

²⁰ J.R. Kubiak, *Wokół idei kodeksu etyki zawodowej sędziów*, s. 83–95.

zawarte zostały też wytyczne dotyczące wykładni przepisów, wyrokowania w składzie kolegialnym oraz uzasadniania orzeczenia. Interesujące regulacje autor projektu przedstawił w części zatytułowanej „Samorząd sędziowski”. Zamieszczone tu bowiem zostały reguły postępowania w procesie awansowania na wyższe stanowiska sędziowskie, w szczególności takie, jak: równy, bez jakiegokolwiek dyskryminacji dostęp do stanowisk, przejrzysta, wolna od nacisków zewnętrznych i niepoprzedzona wcześniejszymi nieformalnymi uzgodnieniami procedura podejmowania decyzji, przestrzeganie prawa kandydata do wysłuchania go. W zakresie „Kontaktów służbowych i koleżeńskich” ciekawe są, poza normami dotyczącymi postępowania między sędziami, reguły postępowania prezesów sądów i wizytatorów względem pozostałych sędziów oraz zachowania się sędziów w czasie toczącego się przeciwko nim postępowania dyscyplinarnego. Należy przy tym zauważyć, że występują tu reguły dotyczące postępowania sędziów orzekających w sprawach dyscyplinarnych. Z zaleceń etycznych w zakresie działalności publicznej zostały przede wszystkim wyartykułowane takie zachowania, które wynikają z zasady podziału władzy, jak zakaz należenia do partii politycznych czy udziału w działalności, która mogłaby być oceniona czy stwarzać pozory zaangażowania rzutującego na niezawisłość i bezstronność sędziego. W sferze prywatnej, zgodnie z proponowanym projektem, sędzia winien postępować tak, aby jego sposób wypowiedzania się, zachowanie w rodzinie, wychowanie dzieci oraz zachowanie w miejscu zamieszkania nie było uciążliwe dla otoczenia. W postanowieniach końcowych projektu znalazło się też uprawnienie dla KRS do uzupełniania zaleceń etycznych dla sędziów²¹.

Powyższe wypowiedzi, zarówno prof. Ewy Łętowskiej, jak i sędziego Jacka R. Kubiaka nie tylko wzbogaciły dyskurs na temat deontologii zawodowej sędziów, ale wpłynęły również na przyspieszenie procesu kodyfikacji. W rok po ukazaniu się propozycji sędziego J.R. Kubiaka, w czasie odbywającej się 13–15 czerwca 1996 r. w Zakopanem konferencji organizowanej przez Stowarzyszenie Sędziów Polskich „Iustitia”²², po dyskusji poświęconej etyce sędziego, postanowiono rozpocząć prace nad przygotowaniem kodeksu etyki dla sędziów. Powołano w tym celu specjalny zespół. W jego skład wchodził sędziowie: Anna Grasewicz, Bożena Wiklak, Krzysztof Cesarz i Janusz Zajda. Zespół podjął prace, zapoznał się z podobnymi kodyfikacjami w innych państwach, ale ostatecznie nie uchwalił żadnego projektu. W Stowarzyszeniu przeważał bowiem pogląd, że kodyfikacja etyki sędziowskiej jest zbędna²³.

²¹ Ibidem.

²² Stowarzyszenie zostało założone wiosną 1990 r.

²³ <http://iustitia-lodz.pl> (21.02.2017).

Należy zauważyć, że idea kodyfikacji etyki sędziowskiej w dalszym ciągu miała zarówno przeciwników, jak i zwolenników. Przeciwnicy podnosili przede wszystkim fakt, że działalność sędziów normują przepisy prawa i dodatkowa regulacja jest zbędna, tym bardziej, że nie jest możliwe określenie wszystkich sytuacji zawodowych i pozazawodowych sędziego ani dostarczenie mu określonych wskazań moralnych i obyczajowych. Zwolennicy powoływali się z kolei na potrzebę wskazania sędziom, zwłaszcza tym, których edukacja etyczna w procesie kształcenia rozpoczyna się zbyt późno albo w ogóle²⁴, podpowiedzi, jak zachować się w określonych sytuacjach, aby nie narazić się na zarzut nieetycznego postępowania i/lub postępowania dyscyplinarnego. Wskazywali też na potrzebę konkretyzacji przepisów prawa o ustroju sądów powszechnych, które zawierało wiele pojęć nieostrych, a zabarwionych moralnie, takich jak: nieskazitelny charakter sędziego, godność urzędu, powaga stanowiska sędziego. Nie bez znaczenia była też okoliczność, że swoje kodeksy etyczne mieli już adwokaci, radcowie prawni i tłumacze sądowi.

Do kwestii kodyfikacji etyki sędziowskiej Stowarzyszenie powróciło kilka lat później. W latach 1998–2001 w ramach „Iustitii” pracowała specjalna komisja, której zadaniem było opracowanie projektu kodeksu etyki sędziowskiej. Ostatecznie kodeks taki, pod nazwą Zbiór zasad postępowania sędziów (dalej Zbiór), został uchwalony na zebraniu Delegatów Stowarzyszenia Sędziów Polskich „Iustitia” w Szklarskiej Porębie, 8 czerwca 2002 r.²⁵ Był to pierwszy w Polsce zbiór zasad postępowania sędziów. I choć sędziowie, członkowie Stowarzyszenia „Iustitia”, początkowo z dużą rezerwą podchodzili do idei opracowania Zbioru, ostatecznie uznali, że w obliczu spadku zaufania do wymiaru sprawiedliwości i jego coraz powszechniejszej krytyki, skodyfikowanie podstawowych zasad postępowania sędziów może być szczególną formą odpowiedzi społeczeństwu na stawiane zarzuty i jednocześnie pokazaniem, jakie wymagania sędziowie stawiają sami sobie i jak pojmują swoją rolę w społeczeństwie.

Uchwalony przez „Iustitię” Zbiór składa się z trzech części: pierwsza to zasady ogólne postępowania sędziów, druga – zasady pełnienia służby, a trzecia – zasady zachowania sędziego poza służbą. W części pierwszej

²⁴ Wskazać bowiem należy, że w tamtym czasie na studiach prawniczych, jak i na aplikacji sądowej nie było przedmiotu „etyka prawnicza”. Wzorców zachowania sędziowskiego młodzi sędziowie uczyli się w czasie aplikacji od patronów, starszych kolegów lub sami metodą prób i błędów. Szerzej na temat nauczania etyki prawniczej zob. A. Korzeniewska-Lasota, *Nauczanie etyki prawniczej na studiach prawniczych*, Studia Elckie 17 (2015), nr 4, s. 369–378.

²⁵ Wypowiedź Macieja Strączyńskiego, SSO, Prezesa Stowarzyszenia Sędziów Polskich „Iustitia”: *Zasady etyki sędziowskiej – teoria i praktyka*. Relacja z debaty zorganizowanej przez Kolegium redakcyjne kwartalnika, Krajowa Rada Sadownictwa 2011, nr 4, s. 17 oraz <http://iustitia-lodz.pl> (21.02.2017).

zawarto zasady odnoszące się do generalnych reguł zachowania i postępowania sędziów, przede wszystkim nakaz przestrzegania najwyższych standardów moralnych w służbie i poza nią, wykorzystywania statusu sędziiego lub prestiżu urzędu w celu wspierania interesu własnego lub innych osób, zakaz nadużywania immunitetu.

W ramach części określającej zasady pełnienia służby podkreślono takie obowiązki sędziiego, jak: podejmowanie czynności bez zbędnej zwłoki, bezstronne i sumienne wykonywanie czynności, doskonalenie umiejętności zawodowych, a także obowiązek kulturalnego zachowania wobec uczestników postępowania oraz reagowania na wszelkie wypadki okazywania przez osoby uczestniczące w postępowaniu nastawienia lub uprzedzenia ze względu na rasę, płeć, wyznanie, narodowość, niepełnosprawność, wiek, orientację seksualną lub status społeczny i majątkowy.

W części trzeciej wskazano, że poza służbą sędziowie powinni kierować się zasadami uczciwości, honoru i szacunku dla innych oraz przestrzegać dobrych obyczajów i uznanych zasad współżycia społecznego, unikać kontaktów osobistych i związków ekonomicznych z osobami, organizacjami lub grupami nieformalnymi, jeżeli kontakty te mogłyby wzbudzać wątpliwości co do bezstronnego wykonywania obowiązków bądź podważać prestiż i zaufanie do urzędu sędziowskiego. Sędziemu nie wolno zajmować się działalnością finansową lub gospodarczą, która może być odebrana jako wykorzystywanie pozycji sędziiego, nie wolno przyjmować prezentów ani jakichkolwiek innych korzyści, mogących wywołać odczucie, że stanowią próbę wpływu na jego osobę. Zakazano sędziom świadczenia odpłatnych porad prawnych²⁶.

Należy przypomnieć, że wobec toczących się w środowisku sędziowskim dyskusji, już KRS pierwszej kadencji, zleciła opracowanie projektu kodeksu etyki zawodowej sędziów prof. Zygmuntowi Ziemińskiemu. Prac jednak zaniechano. Wznowiono je dopiero po 2001 r., kiedy formalnoprawną potrzebę uchwalenia kodeksu zawierała nowa ustawa o Krajowej Radzie Sądownictwa. Przyjęta 27 lipca 2001 r. ustawa, w art. 2 ust. 1 pkt. 8 wskazała bowiem, że Rada „uchwala zbiór zasad etyki zawodowej sędziów i czuwa nad ich przestrzeganiem”²⁷. Ostatecznie 19 lutego 2003 r. Krajowa Rada Sądownictwa uchwaliła Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów²⁸.

Uchwalony przez KRS Zbiór jest oficjalnym kodeksem etycznym, obowiązującym wszystkich polskich sędziów. Ujęte, wówczas w 22 paragrafach, rozwiązania są w znacznej mierze podobne do tych uchwalonych

²⁶ T. Romer, M. Najda, *Etyka dla sędziów. Rozważania*, Warszawa 2007, s. 191–192.

²⁷ Dz.U. 2001, Nr 100, poz. 1082.

²⁸ Była to uchwała nr 16/2003 w sprawie uchwalenia zbioru zasad etyki zawodowej sędziów stanowiącego załącznik do uchwały. Treść uchwały na www.krs.pl.

przez „Iustitię”²⁹. Identyczny jest układ Kodeksu. Zbiór również składa się z trzech części: zasad ogólnych, zasad pełnienia służby oraz zasad postępowania sędziego poza służbą, a w każdej z części wymieniono podstawowe, przykładowe nakazy i zakazy obowiązujące sędziów.

Sformułowany w Zbiorze katalog zachowań nie jest wyczerpujący. Sam Zbiór w § 5 ust. 2, wskazuje, że „Sędzia powinien unikać zachowań, które mogłyby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabić zaufanie do jego bezstronności, nawet jeśli nie zostały uwzględnione w Zbiorze”. Wynika to zapewne z tego, że trudno byłoby przedstawić katalog zachowań, które czyniłyby zadość rozległym i wysokim wymaganiom, mającym budować rzeczywisty autorytet sędziego. Poza tym niezbędne jest wiązanie oceny postępowania z indywidualnym przypadkiem i sformułowanymi pod adresem sędziego zarzutami³⁰.

Z powyższym rozwiązaniem koresponduje przepis § 7 Zbioru, w którym zapisano prawo KRS do zmiany lub uzupełniania postanowień Zbioru, a także dokonywania wykładni jego przepisów. Z uprawnień tych KRS parokrotnie korzystała. Pierwsza nowelizacja Zbioru nastąpiła uchwałą nr 741 z dnia 7 października 2009 r. i polegała na odpowiednim rozszerzeniu zakresu zastosowania przyjętych w Zbiorze zasad etyki do sędziów w stanie spoczynku. Druga zmiana nastąpiła uchwałą KRS nr 1295 z dnia 8 grudnia 2015 r. i polegała, w związku z wejściem w życie ustawy z dnia 10 lipca 2015 r. o zmianie ustawy Prawo o ustroju sądów powszechnych oraz niektórych innych ustaw³¹, na rozszerzeniu zakresu obowiązywania Zbioru w stosunku do asesorów sądowych, którym powierzono pełnienie czynności sędziowskich. Trzecia nowelizacja Kodeksu nastąpiła 11 stycznia 2017 r. uchwałą nr 14. Tym razem KRS wprowadziła do treści Zbioru zmianę polegającą na dodaniu nowego przepisu, § 3a w brzmieniu: „Sędzia powinien unikać wszelkiego rodzaju kontaktów osobistych i związków ekonomicznych z osobami fizycznymi, prawnymi i innymi podmiotami, a także unikać podejmowania działań w sferze prywatnej, zawodowej i publicznej, które mogłyby rodzić konflikt interesów i przez to negatywnie wpływać na postrzeganie sędziego jako osoby bezstronnej oraz podważać zaufanie do urzędu sędziego”. Jeszcze tego samego dnia, 11 stycznia 2017 r. KRS podjęła kolejną uchwałę o zmianie treści Zbioru Zasad Etyki Zawodowej Sędziów – uchwałę

²⁹ Jak wspominała sędzia Teresa Flemming-Kulesza, przy opracowaniu Kodeksu korzystano m.in. z kodeksu, który opracowała „Iustitia” i z różnych kodeksów zagranicznych. Zob. wypowiedź Teresy Flemming-Kuleszy, SSN: *Zasady etyki sędziowskiej – teoria i praktyka*. Relacja z debaty zorganizowanej przez kolegium redakcyjne kwartalnika, Krajowa Rada Sądownictwa 2011, nr 4, s. 11.

³⁰ Por. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 11 kwietnia 2003 r., SNO 17/03, LEX nr 470248.

³¹ Dz.U. 2015, poz. 1224.

nr 15, którą dodała do Zbioru przepis, § 23 w brzmieniu: „Sędzia powinien powściągliwie korzystać z mediów społecznościowych”. Następnie 13 stycznia 2017 r. uchwałą nr 25, KRS ogłosiła jednolity tekst Zbioru, uwzględniający wskazane powyżej nowelizacje. Tekst jednolity zawiera jednocześnie zmianę nazwy kodeksu. Odtąd jest to Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów i asesorów sądowych, ujęty w 23 paragrafy.

KRS dokonała też kilku wykładni przepisów Zbioru. Uchwałą nr 29 z dnia 9 kwietnia 2003 r. wypowiedziała się w sprawie interpretacji § 21 Zbioru, dotyczącego udzielania porad prawnych przez sędziów w stanie spoczynku³². 16 września 2004 r. KRS zajęła stanowisko dotyczące wykładni § 18 ust. 2 Zbioru w zakresie niepodejmowania działań finansowych przez sędziów³³, a dwa miesiące później – 18 listopada 2004 r. – KRS dokonała egzegezy § 3 Zbioru³⁴. Kolejny raz KRS wypowiedziała się 13 kwietnia 2005 r. w sprawie posługiwania się tytułem sędziego na stanowisku dydaktycznym³⁵. Ostatni raz zajęła stanowisko 8 maja 2012 r., zabierając głos w sprawie postępowania dotyczącego obsadzania wolnego stanowiska sędziowskiego³⁶.

Powyższe wypowiedzi KRS, uzupełniające postanowienia Zbioru, nie są zapewne ostatnimi. Nie zmienia to jednakże faktu, że rola obowiązującego Zbioru zasad etyki zawodowej sędziów i asesorów sądowych jest nieodzowna. Ujęte w nim zasady, mimo że z jednej strony w większości zawarte są również w akcie ustrojowym dla sądownictwa (ustawie o ustroju

³² Rada uznała, że „Sędzia w stanie spoczynku może, nie naruszając zasad etyki, udzielać bezpłatnych porad prawnych na zasadach charytatywnych, a więc wyłącznie osobom, których ze względu na brak środków finansowych nie stać na korzystanie z płatnych usług prawnych. Taka dozwolona działalność charytatywna nie może jednak polegać na tego rodzaju formach usług prawnych, które wykraczają poza zwykłe udzielenie porady”. Zob. Uchwała KRS nr 29 z dnia 9 kwietnia 2003 r.

³³ Rada uznała za niewłaściwe nabywanie przez sędziów jakichkolwiek ruchomości lub nieruchomości na licytacjach przeprowadzanych przez komorników.

³⁴ KRS stwierdziła, że „Sędziowie powinni z roztropnością i ostrożnością udzielać poparcia osobom biorącym udział w postępowaniu o charakterze konkursowym, aby nie dopuszczać do stworzenia wrażenia, że wykorzystują swoje stanowisko celem uzyskania wpływu na wynik tego postępowania”. Jako naganne oceniła „kierowanie przez prezesów sądów do uczelnianych odwoławczych komisji rekrutacyjnych pism polecających w sprawie dzieci sędziów, które na egzaminach wstępnych nie uzyskały dostatecznej liczby punktów”. Zob. Stanowisko KRS z dnia 18 listopada 2004 r.

³⁵ Według KRS „Sędzia dodatkowo zatrudniony na stanowisku dydaktycznym nie narusza zasad etyki zawodowej sędziów posługując się tytułem sędziego podczas wpisywania ocen do indeksów i kart egzaminacyjnych studentów oraz w spisie pracowników naukowych uczelni”. Zob. Stanowisko KRS z dnia 13 kwietnia 2005 r.

³⁶ KRS wskazał, że „Zasady etyki zawodowej sędziów wymagają, aby w takiej sytuacji członek Kolegium nie brał udziału w głosowaniu dotyczącym obsadzenia wolnego stanowiska sędziowskiego, na które kandyduje członek jego najbliższej rodziny, a co najmniej powstrzymał się od głosowania. To samo dotyczy głosowania podczas Zgromadzenia Ogólnego Sędziów Sądu Okręgowego”. Zob. Stanowisko KRS z dnia 8 maja 2012 r.

sądów powszechnych), a z drugiej nie są katalogiem zamkniętym, są cennym drogowskazem dla sędziów, którzy nie zawsze wiedzą, jak się zachować w danej sytuacji. Oto zatem po wielu latach dyskusji i prac nad potrzebą powstania takiego zbioru, jego istnienie stało się faktem.

Z POLSKICH PRAC NAD KODYFIKACJĄ ZASAD ETYKI SĘDZIOWSKIEJ

(STRESZCZENIE)

W artykule autorka zarysowuje proces tworzenia kodyfikacji zasad etyki zawodowej sędziów. Sygnalizuje początki powstawania „wzorca dobrego sędziego”, a następnie toczące się w środowisku prawniczym dyskusje na temat potrzeby normatywnego ujęcia zasad etyki zawodowej w odrębny zbiór. Przedstawia przedłożone propozycje kodeksów etycznych, aż po wieńczące proces kodyfikacji dwa zbiory: uchwalony przez Stowarzyszenie Sędziów „Iustitia” *Zbiór zasad postępowania sędziów* oraz Krajową Radę Sądownictwa *Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów i asesorów sądowych*.

FROM THE POLISH WORKS ON THE CODIFICATION OF JUDICIAL PRINCIPLES OF CONDUCT

(SUMMARY)

In the article the author depicts the process of creating the codification of judicial principles of professional conduct. Firstly, the author describes the beginnings of the “model of a good judge”, followed thereafter by discussion in judicial environment on the need of normative conceptualization of the principles of conduct, which would constitute a separate collection. The proposals of the ethical codifications are presented, together with the two concluding works: The Judicial Set of Principles of Conduct [*Zbiór zasad postępowania sędziów*] created by the Association of Judges “Iustitia” and The Set of Principles of Professional Conduct for Judges and Candidate Judges [*Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów i asesorów sądowych*] by the National Council of the Judiciary in Poland.

Maria Piechocka-Kłos
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

***Mirabilia animalia* w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza. Wybrane przykłady**

Słowa kluczowe: Aulus Gelliusz, Noce attyckie, niezwykle zwierzęta, antyk, język łaciński.

Keywords: Aulus Gellius, Attic Nights, fantastic animals, antiquity, Latin language.

Wprowadzenie

Przywołane w tytule dzieło, autorstwa żyjącego w II w. n.e. (ok. 123–165) rzymskiego pisarza i erudyty Aulusa Gelliusza, jest uważane za niezwykle cenne źródło wiedzy o antyku. *Noce attyckie*, składające się z dwudziestu ksiąg, stanowią nie tylko zbiór stosunkowo obszernych fragmentów dzieł zaginionych, ale również zawierają liczne wątki obrazujące ówczesny aspekt codziennego życia starożytnego świata grecko-rzymskiego. Całość dzieła, choć podzielona przez autora na księgi i rozdziały, sprawia wrażenie chaotycznej kompilacji¹, bowiem sam Gelliusz² materiał zawarty w *Nocach attyckich* przedstawił bez określonego porządku. Oprócz materiału odzwierciedlającego różnorodność i bogactwo świata antycznego pozwalającego lepiej poznać m.in. starożytne kultury, instytucje, urzędy, prawa i obyczaje, a także twórczość literacką epoki, dzieło Gelliusza zawiera cały szereg ciekawych i niezwykłych historyjek i opowieści. Ciekawy wątek badawczy w *Nocach attyckich* stanowią również rozdziały, w których Gelliusz opisuje zwierzęta. Te

Adres/Adresse: dr Maria Piechocka-Kłos, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, mayphi@wp.pl.

¹ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, s. 448.

² Sam Gelliusz na ten temat, celowo wybranej przez siebie formy zbioru napisał: „Zastosowałem przypadkowy układ rzeczowy, taki sam, jaki stosowałem przy robieniu wyciągów”. Gell. *Praef.* 2.

opowieści rozmieszczone są w różnych miejscach zbioru i wydawać by się mogło, że są zupełnie niepowiązane ze sobą wątkami, ani pod względem treści, ani żadnej innej myśli przewodniej. Choć przywołane przez Gelliusza w *Nocach attyckich* zwierzęta, są nam właściwie w większości przypadków dobrze znane z innych źródeł, jednak z punktu widzenia samych tylko *Nocy attyckich* i zawartych w tym dziele na ich temat informacji, nie zostały właściwie opracowane. Fragmenty zawierające opis tych zwierząt nie doczekały się również całościowego tłumaczenia na język polski³.

Głównym celem prezentowanej publikacji jest omówienie i przedstawienie treści wybranych rozdziałów, w których Gelliusz opisuje historie o zwierzętach⁴. Punktem wyjścia dla badań prowadzonych nad wątkiem zwierząt, które pojawiają się w dziele Gelliusza, co zostało zasugerowane w tytule opracowania, jest ich pewnego rodzaju niezwykłość. W *Nocach attyckich* w kontekście *mirabilia animalia* znajdujemy m.in. rozdział zawierający opis konia sejańskiego (3.9), rozdział o koniu Aleksandra Wielkiego (5.2), rozdział o lwie i Androklosie (5.14), rozdział przywołujący historię o wężu o niespotykanej długości zabitym przez Rzymian (7.3) oraz rozdział przytaczający opowieść o Arionie, którego ocalił delfin (16.19). W niniejszym opracowaniu analizie poddano tylko trzy rozdziały spośród wyżej wymienionych. Tym razem uwaga została skupiona na rozdziałach zawierających opis konia sejańskiego (3.9) i Bucefała (5.2) oraz na krótkim fragmencie opisującym walkę Rzymian z wężem (7.3). Analiza tych fragmentów pozwoli ocenić, w jakim kontekście i na jakiej podstawie zwierzęta te należy uznać za niezwykłe i czy określenie ich mianem *mirabilia animalia* należy uznać za właściwe.

³ Dzieło Gelliusza nie zostało dotąd przetłumaczone i opublikowane w formie obszernego tłumaczenia w języku polskim. *Noce attyckie* na język polski zostały przetłumaczone jedynie we fragmentach: A. Gellius, *Noctes Atticae* [fragm.:] *Trzy serca*, tłum. E. Kaczyńska, Meander 1 (1997), s. 13; idem, *Noctes Atticae* III, 9: *Historia konia sejańskiego*, tłum. E. Kaczyńska, Filomata 439/440 (1996), s. 412–416; idem, *Noctes Atticae* 1.18; 2.16; 5.18; 9.9, tłum. S. Stabryła, w: S. Stabryła, *Rzymska krytyka i teoria literatury*, s. 397–410; A. Tarwacka, *Aulus Gellius, Noctes Atticae. Księga XX, Rozdział I: Rozmowa prawnika Sextusa Cecyliusza i filozofa Favorinusa o Ustawie XII Tablic*, Zeszyty Prawnicze UKSW 2002, 2.1, s. 162–179; A. Gellius, *Noctes Atticae* [fragm.:] *O stylu Platona i Lizjasza*, tłum. K.T. Witzak, Meander 1 (1997), s. 73; idem, *Noce Attyckie* 2.24. *O dawnej oszczędności i o starożytnych ustawach dotyczących wydatków*, wstęp, tłumaczenie, komentarz A.R. Jurewicz, M. Piechocka-Kłos, Poznań 2012, ss. 54; M. Piechocka-Kłos, *Rozważania o różnorodności kolorów i ich łacińskich i greckich nazwach w Nocach attyckich (2.26) Aulusa Gelliusza*, Studia Warmińskie 53 (2016), s. 319–329. Gelliuszem i jego dziełem interesuje się również K. Ochman. Zob.: *Filolog na uczcie. Aulus Gelliusz, „Noce attyckie” XVII 20*, przekład i komentarz K. Ochman, *Lectiones & Acroases Philosophicae* 7 (2014), z. 2, s. 113–128; *Auli Gellii 'Noctes Atticae' 1.1-przekład komentarz*, przekł. K. Ochman, *Classica Wratislaviensia* 29 (2009), s. 85–90.

⁴ Analizowany w pracy tekst źródłowy pochodzi z wydania *The Attic Nights of Aulus Gellius*, ed. J.C. Rolfe, vol. 1, London 1984, s. 263–267; 383–385 oraz *The Attic Nights of Aulus Gellius*, ed. J.C. Rolfe, vol. 2, London 1982 s. 100–101.

Historia konia sejańskiego (3.9)

Hasło „sejański koń” (łac. *equus Seianus*) w przenośni określa „coś, co przynosi pecha”⁵. Według Gelliusza⁶ owe niezwykle zwierzę przynosiło nieszczęście i śmierć swoim kolejnym właścicielom. Według tradycji pierwszym posiadaczem pechowego konia z Argos z rasy Diomedesa był Gnejusz Sejusz. Nieśmiertelną sławę zwierzęciu nie przyniosła jednak tylko jego gniada maść i budowa, dzięki którym słynął z niezwyklej urody, lecz zły los, jaki koń rzekomo sprowadzał na swoich właścicieli. Warunki fizyczne konia sprawiały, że zwierzę budząc powszechny zachwyty szybko znajdowało kolejnych nabywców, pomimo że poprzedni jego właściciele kolejno ponosili klęskę i umierali. Według tradycji koń m.in. przyniósł pecha Publiuszowi Korneliuszowi Dalabelli⁷, Gajuszowi Kasjuszowi Longinusowi⁸ oraz Markowi Antoniuszowi⁹, który jako ostatni jego właściciel miał ostatecznie zabić pechowego konia przed swoją śmiercią.

Historię konia sejańskiego Aulus Gelliusz szczegółowo opisał w dziewiątym rozdziale trzeciej księgi. Autor już w pierwszym zdaniu podkreśla, że opowieść o tym osobliwym koniu jest nie tylko godna podziwu, ale i zasługuje na przywołanie. W tym samym fragmencie Gelliusz wymienia także źródła za którymi ową ciekawą historię przytacza. W tym kontekście przywołuje nazwisko Gawiusza Bassusa¹⁰ oraz Juliusza Modestusa¹¹. Następnie autor *Nocy attyckich* wymienia pierwszego właściciela konia, którym był skryba Gnejusz Sejusz. Zwierzę rzekomo, jak podaje Gelliusz, miało posiadać grecki rodowód i pochodzić z Argos. W żyłach owego konia, zgodnie z krążącą legendą, miała płynąć krew z rasy koni należących w przeszłości do Diomedesa Traka, które miał sprowadzić do Argos z Tracji mityczny Herkules po zabiciu ich właściciela¹². Ciekawym

⁵ Hasło: *equus Seianus*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1991, s. 153.

⁶ Gell. 3.9.6. „[...] Ille homo habet equum Seianum”.

⁷ P.K. Dalabella (ur. ok. 70 p.n.e. – zm. 43 p.n.e.), oficer w armii Cezara, trybun ludowy (47) i konsul (44). Dalabella ostatecznie odebrał sobie życie w Syrii w czasie wojny domowej.

⁸ G.K. Longinus (ur. przed 85 p.n.e. – zm. 42 p.n.e.), rzymski dowódca, brał udział w zabójstwie Cezara, walczył przeciw II triumwiratowi. Po klęsce republikanów pod Filippi w 42 p.n.e. na własną prośbę myśląc, że został otoczony przez żołnierzy triumwirów, aby uniknąć niewoli, został pchnięty mieczem przez swojego niewolnika.

⁹ Marek Antoniusz, ponosząc klęskę pod Akcjum w 31 p.n.e. popełnił samobójstwo.

¹⁰ Gawiusz Bassus (łac. Gavius Bassus), żył w czasach Cycerona (ok. 60 – ok. 120 p.n.e.), rzymski gramatyk i filolog, autor dzieła pt. *De origine vocabulorum*.

¹¹ Gell. 3.9.1. „Gavius Bassus in *Commentariis* suis, item Iulius Modestus in secundo *Quaestionum Confusarum* historiam de equo Seiano tradunt dignam memoria atque admiratione”.

¹² Gell. 3.9.2. „Gnaeum Seium quempiam scribam fuisse eumque habuisse equum natum Argis in terra Graecia, de quo fama constans esset, tamquam de genere equorum progenitus foret, qui Diomedis Thracis fuissent, quos Hercules Diomedes occiso, e Thracia Argos perduxisset”.

wątkiem jest opis cech zewnętrznych zwierzęcia. Jak podaje Gelliusz, koń o gniadym umaszczeniu miał wyróżniać się spośród innych koni niezwykłym rozmiarem oraz smukłym karkiem. Uwagę miała przykuwać również jego bujna i błyszcząca grzywa¹³. Po fizycznym opisie niezwyklego konia autor *Nocy attyckich*, zauważa, że zgodnie z krążącą na jego temat legendą, nad zwierzęciem miała ciążyć klątwa lub fatum, bowiem każdy, kto go posiadał, ginął razem z całym swoim domem, majątkiem i rodziną¹⁴. Pierwszy jego właściciel, wspomniany wcześniej Gnejusz Sėjusz, jak podaje Gelliusz, został skazany na śmierć i zginął z ręki Marka Antoniusza¹⁵. W dalszej części tego rozdziału przywołana zostaje historia kolejnego właściciela słynnego zwierzęcia. Autor *Nocy attyckich*, zapewne opierając się na przywołanych przez siebie w pierwszym zdaniu źródłach, w tym kontekście wymienił Korneliusza Dalabellę. Wieść o niezwykłym koniu z Argos miała dotrzeć do uszu konsula, kiedy ten odbywał podróż do Syrii. W chwili gdy dotarł do Argos i zobaczył konia, tak się nim zachwycił, że postanowił go kupić za sumę stu tysięcy sestercji¹⁶. Niestety, nie cieszył się nim zbyt długo, bowiem wkrótce i on poniósł śmierć w trakcie wojny domowej na terenie Syrii¹⁷. Jak podaje Gelliusz, „pechowego” konia zabrał po odniesionym zwycięstwie Gėjusz Kasjusz, który również wkrótce zginął¹⁸. Po jego śmierci koń wszedł w posiadanie zwycięskiego Antoniusza, który pokonując Gėjusza Kasjusza miał go szukać i odnaleźć. Jednak koń ostatecznie i jemu nie przyniósł szczęścia, bowiem Antoniusz wkrótce po tym jak został jego właścicielem, tak jak wszyscy poprzedni jego nabywcy, zginął¹⁹. Gelliusz, kończąc wątek nieszczęść, które spotkały kolejnych posiadaczy niezwyklego konia przytoczył związane z tą historią „przysłowie o nieszczęśliwych ludziach,

¹³ Gell. 3.9.3. „Eum equum fuisse dicunt magnitudine invisitata, cervice ardua, colore poeniceo, flora et comanti iuba, omnibusque aliis equorum laudibus quoque longe praestitisse [...]”.

¹⁴ Gell. 3.9.3. „[...] sed eundem equum tali fuisse fato sive fortuna ferunt, ut, quisquis haberet eum possideretque, ut is cum omni domo familia fortunisque omnibus suis ad internecionem deperiret”.

¹⁵ Gell. 3.9.4. „Itaque primum illum Gnaeum Sejum, dominum eius, a M. Antonio, qui postea triumvirum reipublicae constituendae fuit, capitis damnatum miserando supplicio affectum esse [...]”.

¹⁶ Gell. 3.9.4. „[...] eodem tempore Cornelium Dolabellam consulem in Syriam proficiscentem fama istius equi adductum Argos devertisse cupidineque habendi eius exarsisse emissequae eum sestertiis centum milibus [...]”.

¹⁷ Gell. 3.9.4. „[...] sed ipsum quoque Dolabellam in Syria bello civili obsessum atque interfectum esse [...]”.

¹⁸ Gell. 3.9.4. „[...] mox eundem equum, qui Dolabellae fuerat, C. Cassium, qui Dolabellam obsederat, abduxisse”.

¹⁹ Gell. 3.9.5. „Eum Cassium postea satis notum est victis partibus fusoque exercitu suo miseram mortem oppetisse; deinde post Antonium post interitum Cassii parta victoria equum illum nobilem Cassii requisisse et, cum eo potitus esset, ipsum quoque postea victum atque desertum detestabili exitio interisse”.

o których zwykło się mówić, że «człowiek ten posiada konia sejańskiego»²⁰. Autor *Nocy attyckich* w zestawieniu z wątkiem konia sejańskiego przytoczył także inne podobne w znaczeniu stare przysłowie, w brzmieniu „złoto z Tolosy”, które również ma zastosowanie w kontekście rzeczy przynoszącej pecha. Wątek ten jednak zajmuje znacznie mniej miejsca w dziewiątym rozdziale trzeciej księgi niż wspomniany wcześniej koń. Gelliusz, dokonując tego porównania ograniczył się tylko do ogólnikowego opisu jego pochodzenia. Złoto określane mianem „złota z Tolosy”, według tradycji, miało zostać zrabowane m.in. ze wszystkich miejskich świątyń w Tolosie przez konsula Kwintusa Cepiona²¹. W następstwie każdy, kto dotknął owego złota, miał zginąć okrutną i straszną śmiercią²².

Historię konia sejańskiego w trzeciej księdze Gelliusz kończy ponownym odwołaniem do dzieła Gawiusza Bassusa, który w swoim dziele, jak zauważa autor *Nocy attyckich*, miał sam widzieć w Argos „tego konia o niewiarygodnej wprost piękności, sile i wyjątkowej maści”²³.

Rozdział kończy zdanie, w którym w odniesieniu do maści „pechowego” zwierzęcia, Gelliusz dokonuje porównania użytego w tym kontekście łacińskiego słowa z greckimi jego odpowiednikami²⁴.

Bucefał – koń Aleksandra Macedońskiego (5.2)

Z kolei w treści drugiego rozdziału piątej księgi *Nocy attyckich* znajduje się krótki opis historii konia króla Aleksandra Macedońskiego – Bucefała²⁵.

²⁰ Gell. 3.9.6. „Hinc proverbium de hominibus calamitosis ortum dicitur solitum: *Ille homo habet equum Seianum*”.

²¹ Gell. 3.9.7. „Eadem sententia est illius quoque veteris proverbii, quod ita dictum accepimus: *aurum Tolosanum*. Nam cum oppidum Tolosanum in terra Gallia Quintus Caepio consul diripuisset multumque auri in eius oppidi templis fuisset [...]”.

²² Gell. 3.9.7. „[...] quisquis ex ea direptione aurum attigit, misero cruciabilique exitu perit”.

²³ Gell. 3.9.8. „Hunc equum Gavius Bassus vidisse Argis refert haut credibili pulcritudine vigoreque et colore exuberantissimo”.

²⁴ Gell. 3.9.9. „Quem colorem nos, sicuti dixi, *poeniceum* dicimus, Graeci partim φοινικα, alii οπάδικα appellant, quoniam palmae termes ex arbore cum fructu avulsus *spadix* dicitur”.

²⁵ *Bukefalos* po grecku znaczy „byczogłowy”. Jak podaje Pliniusz Starszy w *Historii naturalnej*, jego imię pochodziło od znamienia na łopacie w postaci głowy byka (choć niektórzy uważają, że „Byczogłowy” odnosiło się do masywnej budowy i dużej głowy konia). Plinius, *Historia naturalis*, 8, 154, w: Pliny, *Natural History*, ed. H. Rackham, vol. 3, London 1983, s. 108. „Eidem Alexandro et equi magna raritas contigit. Bucephalan eum vocarunt sive ab aspectu torvo sive ab insigni taurini capitis armo impressi. XIII talentis ferunt ex Philonici Pharsalii grege emptum, etiam tum puero capto eius decore. neminem hic alium quam Alexandrum regio instratu ornatus recepit in sedem, alias passim recipiens. idem in proeliis memoratae cuiusdam perhibetur operae, Thebarum oppugnatione vulneratus in alium transire Alexandrum non passus, multa praeterea eiusdem modi, propter quae rex defuncto ei duxit exequias urbemque tumulo circumdedit nomine eius”.

Bucefał uważany jest za najsłynniejszego konia w historii, który zyskał nieśmiertelną sławę. Aleksander Wielki dotarł na nim aż do Indii, gdzie koń padł w bitwie stoczony w 326 p.n.e. nad rzeką Hydaspes. Macedończyk bardzo przeżył stratę wiernego konia. Zorganizował mu uroczysty pochówek, zbudował grobowiec nieopodal miejsca, gdzie Macedończycy przeprawili się przez rzekę podczas bitwy oraz wznosił miasto, które na cześć konia nazwał Bukefala²⁶.

Gelliusz w pierwszym zdaniu, w rozdziale poświęconym Bucefałowi, wyjaśnia etymologię jego imienia²⁷. W kolejnym zaś podaje kwotę, za którą koń został kupiony. Autor, podając sumę, przywołuje ją za Charesem, który był marszałkiem dworu Aleksandra. Oprócz kwoty 13 talentów, podaje również rzymski przelicznik tej sumy w wysokości 312 tysięcy sestercji²⁸. Gelliusz pomija jednak szczegóły zakupy konia i jego okiełznania przez młodego jeszcze wówczas księcia Aleksandra. Autor *Nocy attyckich* jednak wyraźnie podkreśla, że Bucefał nikomu innemu, z wyjątkiem króla Aleksandra, nie pozwalał się dosiąść²⁹. Najwięcej uwagi Gelliusz poświęcił relacji z ostatnich chwil życia Bucefała, kiedy to w czasie walki ciężko ranny koń³⁰, pomimo upływu dużej ilości krwi, zdołał ostatkiem sił przed śmiercią wynieść swojego jeźdźca z samego środka niebezpiecznych walk w bezpieczne miejsce i zaraz po tym padł³¹. Rozdział kończy zdanie, gdzie Gelliusz zawarł informację

²⁶ Bukefala – miasto założone w 326 r. nad rzeką Hydaspes przez Aleksandra ku czci wiernego konia, który padł w tym rejonie. Uważa się, że to greckie miasto, założone daleko na wschodzie, istniało jeszcze na początku nowej ery, było lokowane prawdopodobnie na zachodnim brzegu rzeki Hydaspes (na wschodnim brzegu rzeki prawdopodobnie została założona Nikaia, tj. „Miasto Zwycięstwa”). Jednak dokładna lokalizacja obu miast nie wydaje się możliwa. Obecnie na tym terenie, który leży w granicach Pakistanu, rozciąga się miasto Jhelum. Zob. P.M. Fraser, *Cities of Alexander the Great*, Oxford 1996, s. 161–162; I. Worthington, *Aleksander Wielki. Człowiek i Bóg*, przekł. A. Wypustek, Wrocław 2007, s. 200; K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, Wrocław 2007, s. 441–442.

²⁷ Gell. 5.2.1. „Equus Alexandri regis et capite et nomine *Bucephalus* fuit”.

²⁸ Gell. 5.2.2. „Emptum Chares scripsit talentis tredecim et regi Philippo donatum; hoc autem aeris nostri summa est sestertia trecenta duodecim”.

²⁹ Gell. 5.2.3. „Super hoc equo dignum memoria visum, quod, ubi ornatus erat armatusque ad proelium, haud umquam inscendi sese ab alio nisi ab rege passus sit”.

³⁰ Informację o śmierci Bucefała z powodu odniesionych ran w bitwie Gelliusz podaje za Charesem. Koń z pewnością był w podeszłym wieku zatem prawdopodobnie padł ze starości, wyczerpania i ran. K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, s. 441.

³¹ Gell. 5.2.4. „Id etiam de isto equo memoratum est, quod, cum insidens in eo Alexander bello Indico et facinora faciens fortia in hostium cuneum non satis sibi providens inmisisset coniectisque undique in Alexandrum telis vulneribus altis in cervice atque in latere equus perfoesus esset, moribundus tamen ac prope iam exsanguis e mediis hostibus regem vivacissimo cursu retulit atque, ubi eum extra tela extulerat, ilico concidit et domini iam superstitis securus quasi cum sensus humani solacio animam exspiravit”.

na temat miasta Bukefala³², które Aleksander wzniósł ku czci swojego konia³³.

Na temat Bucefała wiemy, że w 344 p.n.e. do Filipa II, króla Macedonii, ojca Aleksandra Wielkiego, przybył niejaki Filonikos, będący hodowcą koni z Tesalii, który zaproponował sprzedaż wspaniałego czarnego tesalskiego ogiera o imieniu Bucefał za astronomiczną na owe czasy kwotę 13 talentów³⁴. Koń był jednak tak dziki, że nikt nie był w stanie go dosiąść, wobec tego Filip kazał go odprowadzić. Zmagania z dzikim koniem obserwował wówczas dwunastoletni książę Aleksander, który postanowił ujarzmić konia, skoro nie udało się to starszym od niego. Ku zdumieniu wszystkich, młody książę okiełznał Bucefała. Obrócił zwierzę głową w stronę słońca tak, aby nie widziało ono swojego cienia, a następnie dosiadł zdezorientowanego konia. Chłopiec wykazał się wielkim sprytem i odwagą. Swoim czynem wzbudził podziw Macedończyków, którzy doskonale znali się na koniach i jeździectwie³⁵. Filip zgodził się na wygórowaną cenę i kupił konia. Tę dość znaną historię ujarzmienia Bucefała przytacza Plutarch³⁶. Tak więc Aleksander dosiadał Bucefała we wszystkich swych kampaniach. Jak podaje K. Nawotka, prawdopodobnie Aleksander otrzymał Bucefała od niejakiego Demaratosa z Koryntu, który

³² Nazwę miasta Bukefala, które zostało założone przez Aleksandra w Indiach wymienia także Plutarch. Plutarch, *O szczęściu czy dzielności Aleksandra*, I, 5, przekł. K. Nawotka, Wrocław 2003, s. 50. „Egipt nie miałby Aleksandrii, Mezopotamia Seleukii, Sogdiana Profthazji, Indie Bukefalii ani Kaukaz leżącego w sąsiedztwie miasta greckiego, po których założeniu dzikość została stłumiona, a to co gorsze, uległo przemianie, zaznajomiwszy się z tym co lepsze”.

³³ Gell. 5.2.5. „Tum rex Alexander parta eius belli victoria oppidum in isdem locis condidit idque ob equi honores *Bucephalon* appellavit”.

³⁴ K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, s. 70–71.

³⁵ Ibidem, s. 70.

³⁶ Plutarch z Cheronei, *Aleksander Wielki*, 6, 1-5, w: *Plutarch's Lives*, ed. B. Perrin, vol. VII, London 1958, s. 236–239. „Ἐπεὶ δὲ Φιλονίκου τοῦ Θεσσαλοῦ τὸν Βουκεφάλαν ἀγαγόντος ὄνιον τῷ Φιλίπῳ τρισκαίδεκα τάλαντων, κατέβησαν εἰς τὸ πεδῖον δοκιμάζοντες τὸν ἵππον, ἐδόκει τε χαλεπὸς εἶναι καὶ κομιδῇ δύσχρηστος, οὗτ' ἀναβάτην προσιέμενος οὔτε φωνῆν ὑπόμενον τινὸς τῶν περὶ τὸν Φίλιππον, ἀλλ' ἀπάντων κατεξανιστάμενος, δυσχεραίνοντος δὲ τοῦ Φιλίππου καὶ κελεύοντος ἀπάγειν ὡς παντάσῃν ἄγριον καὶ ἀκόλαστον, παρὼν ὁ Ἀλέξανδρος εἶπεν· οἶον ἵππον ἀπολλύουσι, δι' ἀπειρίαν καὶ μαλακίαν χρῆσασθαι μὴ δυνάμενοι, τὸ μὲν οὖν πρῶτον ὁ Φίλιππος ἐσιώπησε· πολλὰκις δ' αὐτοῦ παραφθεγγομένου καὶ περιπαθοῦντος, ἐπιτιμᾶς σὺ ἔφη πρεσβύτεροις ὥς τι πλέον αὐτὸς εἰδὼς ἢ μᾶλλον ἵπῳ χρῆσασθαι δυνάμενος; τούτῳ γοῦν ἔφη χρῆσαιμην ἂν ἑτέρου βέλτιον. ἂν δὲ μὴ χρῆσι, τίνα δίκην τῆς προπετείας ὑφέξεις; ἐγὼ νῆ Δί' εἶπεν ἀποτεῖσαι τοῦ ἵππου τὴν τιμὴν. γενομένου δὲ γέλωτος, εἶθ' ὀρισμὸς πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ ἀργύριον, εὐθὺς προσδραμὼν τῷ ἵπῳ καὶ παραλαβὼν τὴν ἡνίαν, ἐπέστρεψε πρὸς τὸν ἥλιον, ὡς ἔοικεν ἐννοήσας ὅτι τὴν σκίαν προπίπτουσαν καὶ σαλευομένην ὀρθῶν πρὸ αὐτοῦ διαταράττειτο. μικρὰ δ' αὐτῷ παρακαλῆσας καὶ καταψήσας, ὡς ἑώρα πληρούμενον θυμοῦ καὶ πνεύματος, ἀποβρίνας ἡσυχῇ τὴν γλαυδα καὶ μετεωρίσας αὐτόν, ἀσφαλῶς περιέβη. καὶ μικρὰ μὲν περιλαβὼν ταῖς ἡνίας τὸν χαλινόν, ἄνευ πληγῆς καὶ σπαραγμοῦ προσανέστειλεν· ὡς δ' ἑώρα τὸν ἵππον ἀφεικότα τὴν ἀπειλίην, ὀργῶντα δὲ πρὸς τὸν δρόμον, ἀφείς ἐδίωκεν, ἥδη φωνῇ θρασυτέρα καὶ ποδὸς κρούσει χρώμενος, τῶν δὲ περὶ τὸν Φίλιππον ἦν ἀγωνία καὶ σιγὴ τὸ πρῶτον· ὡς δὲ κάμψας ὑπέστρεψεν ὀρθῶς σοβαρὸς καὶ γεγηθὸς, οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἀνηλάλαξαν, ὁ δὲ πατὴρ καὶ δακρυσαΐ τι λέγεται πρὸς τὴν χαρὰν, καὶ καταβάντος αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν φιλήσας ὡ παῖ φάναι, ζῆτε σεαυτῷ βασιλείαν ἴσην· Μακεδονία γάρ εἰ σὺ χορεῖ”.

był greckim towarzyszem Filipa. Suma, za którą ów Grek kupił konia, miała być najwyższą odnotowaną w starożytności. Dla porównania należy podać, że przeciętna wartość konia w tamtych czasach wynosiła około 1/5 talenta, a za tego konia należało zapłacić 13 talentów³⁷.

Nieemożliwa do określenia jest rasa Bucefała. Jednak jako koń bojowy musiał być dość duży i silny. Długowieczność i odporność na trudy kampanii mogą wskazywać, że w jego żyłach mogła płynąć krew koni z euroazjatyckich stepów. Bardzo możliwe, że był krzyżówką kilku odmian, pochodzącą z macedońskich hodowli koni kawaleryjskich. Ponadto, choć Gelliusz o tym nie wspomina, wiadomo, że według większości opisów był prawdopodobnie kary z białą gwiazdką na czole³⁸. Na jego temat można znaleźć także informacje, jakoby Bucefałowi przypisywano fantastyczne cechy, np. że miał magiczne zdolności, rogi, a nawet – podobnie jak mityczne klacze Diomedesa – pożerał ludzi³⁹.

Historie niezwykłego przywiązania wielkich żołnierzy i władców do swoich wierzchowców, na wzór Bucefała i Aleksandra, znajdujemy również na gruncie starożytnej rzymskiej historii. Podobnymi cechami co Bucefał, który nikomu innemu oprócz Aleksandra nie pozwalał się dosiadać, miał również odznaczać się śnieżnobiały koń Juliusza Cezara. Na jego temat Pliniusz i Swetoniusz zgodnie twierdzą jakoby przednie nogi miał mieć podobne do ludzkich, tj. kopyta porozdzielane na kształt palców⁴⁰. Gdy koń padł, Cezar, aby uczcić jego pamięć i zasługi postawił mu pomnik przed świątynią Wenus Rodzicielki⁴¹. Pomnik nagrobny swojemu koniowi wznosił również Oktawian August. Żal po jego stracie cesarz wyraził również w pięknym trenie żałobnym⁴². Za wierną służbę cesarzowi Hadrianowi na epitafium zasłużył również Borystenes – koń Hadriana⁴³.

³⁷ K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, s. 70; zob. także A. Świderkówna, *Koń, który nazywał się Bucefałas*, Warszawa 1989, s. 9–10.

³⁸ Ibidem, s. 3.

³⁹ K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, s. 70.

⁴⁰ Plinius, *Historia naturalis*, 8, 155, s. 108; Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Boski Juliusz*, I, 61, w: idem, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1. Wrocław 2004, s. 65 – „Konia miał niezwykłego: kształt stóp niemal ludzki, kopyta porozdzielane na kształt palców. Z własnej stadniny. Gdy wieszczkowie obwieścili, że wróży on swojemu panu panowanie nad światem, Cezar dał my niezwykle staranne pożywienie i choć ten nikomu dotychczas osiągnąć się nie dał, pierwszy go ujeździł. A nawet umieścił potem jego posąg przed świątynią Wenerę Rodzicielki”.

⁴¹ Plinius, *Historia naturalis*, 8, 155, s. 108 – „nec Caesaris dictatoris quemquam alium recepisse dorso equus traduntur, idemque similes humanis pedes priores habuisse, hac effigie locatus ante Veneris Genetricis aedem”.

⁴² Plinius, *Historia naturalis*, 8, 155, s. 108 – „fecit et divus Augustus equo tumulum, de quo Germanici Caesaris carmen est. Agrigenti conplurium equorum tumuli pyramides habent. equum adamatum a Samiramide usque in coitum Iuba auctor est”.

⁴³ „Borystenes / koń ze stajni cesarza / pędził przez wody i bagna / i przez wzgórze Etrurii / polując na dzika Panonii / tryskał pianą i śliną / aż po koniec ogona, / kiedy ścigał odyńca / nikt nie ważył się z nim zmierzyć / nawet dzik o białych klach, / jak to się czasem zdarza, / zmarł

Kończąc wątek niezwyklego przywiązania człowieka do swojego konia w świecie rzymskim, należy jeszcze wspomnieć cesarza Kaligulę i jego konia Incitatusa. Przykład ten jednak różni się od pozostałych. Kaligula do tego stopnia „chorobliwie” cenił swojego konia, że zadbał, aby ten mieszkał w marmurowej stajni osobnego pałacu, jadł ze żłobu z kości słoniowej, nosił naszyjniki z drogich kamieni oraz posiadał własnych niewolników i umeblowane pokoje, „aby tym wystawniej podejmować osoby zaproszone w imieniu konia”⁴⁴. Cesarz zamierzał również wyznaczyć swojego konia na urząd konsula.

Wąż (7.3)

Bardzo ciekawy fragment w kontekście *mirabilia animalia* znajdujemy także w trzecim rozdziale siódmej księgi analizowanego dzieła. Gelliusz w tym miejscu, powołując się na historyka Tuberiona⁴⁵, opisuje węża o niespotykanej długości, z którym Rzymianie na czele z Atyliuszem Regulusem⁴⁶ zostali zmuszeni stoczyć walkę. Autor *Nocy attyckich* już w pierwszym zdaniu podaje źródło i autora, za którym stwierdza, że owa długa i zacięta walka odbyła się w czasie pierwszej wojny punickiej nad rzeką Bagradas⁴⁷ w Afryce, w miejscu które Rzymianie wybrali na swoje obozowisko, w rejonie, gdzie gad miał swoje gniazdo⁴⁸. Rozmach tego wydarzenia obrazuje kolejny fragment tego rozdziału, gdzie u Gelliusza czytamy, że w „[...] zażartej walce z całą armią gad był atakowany

w swoim czasie / wiecznie młody, / zachowując niepolamane kości” Dion LXIX, 10, za: A. Demandt, *Prywatne życie cesarzy rzymskich*, tłum. B. Tarnas, Gdynia 1997, s. 89 [zmiany w tłumaczeniu].

⁴⁴ Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Gajus Kaligula*, 4,55, w: idem, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2. Wrocław 2004, s. 326–327 – „W przeddzień igrzysk cyrkowych, na których miał biegać jego koń, Incitatus, nakazywał przez żołnierzy ciszę w całym sąsiedztwie, aby nikt nie zakłócał jego odpoczynku. Dał mu nie tylko marmurową stajnię i żłób z kości słoniowej, czapraki purpurowe, naszyjniki z drogich kamieni, lecz nawet pałac, rzeszę niewolników i meble, aby tym wystawniej podejmować osoby zaproszone w imieniu konia. Podobno miał zamiar wyznaczyć go na konsula”.

⁴⁵ Quintus Aelius Tubero, żył w I w. p.n.e., prawnik, rzymski historyk, autor dzieła historycznego spisane go w co najmniej 14 księgach opisujący dzieje od założenia Rzymu po czasy mu współczesne.

⁴⁶ Marek Atylizs Regulus (łac. Marcus Atilius Regulus), żył w III w. p.n.e., rzymski polityk i wódz z czasów I wojny punickiej.

⁴⁷ Nad rzeką Bagradas w miejscu nazywanym Wielką Równiną, niedaleko Utyki na terenie dzisiejszej Tunezji, miała miejsce również słynna bitwa stoczona w czasie drugiej wojny punickiej w 203 p.n.e.

⁴⁸ Gell. 7.3.1. „Tubero in *Historiis* scriptum reliquit, bello primo Poenico Atilium Regulum consulem in Africa, castris apud Bagradam flumen positus, proelium grande atque acre fecisse adversus unum serpentem in illis locis stabulantem invisitatae inmanitatis [...]”.

przez długi czas machinami oblężniczymi i katapultami”⁴⁹. Autor zakończył rozdział stwierdzeniem, że ostatecznie zabito węża, a jego skórę mierzącą około 120 stóp długości wysłano do Rzymu⁵⁰.

Przywołany przez Gelliusza w *Nocach attyckich* Tuberion, to niejeden autor, u którego znajdujemy opis tego wydarzenia i niezwykłego węża. U Liwiusza⁵¹ w 18 księdze dzieła *Ab urbe condita* znajdujemy w tym kontekście wzmiankę jakoby Atyliusz Regulus w Afryce zabił wielkiego potwornego węża, ponosząc wielką stratę w liczbie swoich żołnierzy. Powołując się na Liwiusza, należy jednak pamiętać, że skąpe informacje na temat owego węża i tego wydarzenia pochodzą z *Periochae*, czyli datowanego prawdopodobnie na IV w. skrótu *Ab urbe condita*. Nie jest możliwe porównanie obydwu fragmentów, co do szczegółów opisu, ponieważ 18 księga oryginału dzieła Liwiusza nie zachowała się.

Nieco więcej informacji o tym wydarzeniu w odniesieniu do Liwiusza można znaleźć w dziele *Factorum et dictorum memorabilium libri IX* Waleriusza Maksymusa⁵², który powołuje się na 18 księgę *Ab urbe condita*⁵³. Maksymus również pisze o wężu, który porwał wielu żołnierzy w głębinę rzeki, a wielu zmiażdżył w uścisku. W zabiciu gada nie pomogło obrzucenie go oszczepami. Zamierzony skutek przyniósł dopiero zmasowany ostrzał z machin oblężniczych. Prawdopodobnie jednak krew i jad węża miały zatruć rzekę. Skóra gada mierząca 120 stóp długości, o czym wspomina Liwiusz, miała zostać odesłana do Rzymu⁵⁴.

⁴⁹ Gell. 7.3.1. „[...] eumque magna totius exercitus conflicione balistis atque catapultis diu oppugnatum [...]”.

⁵⁰ Gell. 7.3.1. „[...] eiusque interfecti corium longum pedes centum et viginti Romam missum esse”.

⁵¹ Liwiusz (łac. Livius), żył w latach 59 p.n.e. – 17 n.e., rzymski historyk, autor spisane go w 142 księgach dzieła pt. *Ab urbe condita*.

⁵² Waleriusz Maksymus (łac. Valerius Maximus), historyk rzymski, żył w pierwszej połowie I w., działał za panowania Tyberiusza. Autor spisane go w 9 księgach dzieła pt. *Factorum et decorum memorabilium* Z jego dzieła korzystali m.in.: Pliniusz St., Gelliusz, Plutarch.

⁵³ Waleriusz Maksymus głównie korzystał z: Warrona, Cycyrona, Liwiusza, Sallustiusza, Pompejusza Trogusa i Diodora.

⁵⁴ Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, 1, 8.ext.19, w: Valerii Maximi, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, ed. C. Kempf, Leipzig 1888, s. 56–57 – „Quae quia supra usitatam rationem excedentia attigimus, serpentis quoque a T. Liuiio curiose pariter ac facunde relatae fiat mentio: is enim ait in Africa apud Bagradam flumen tantae magnitudinis fuisse, ut Atilii Reguli exercitum usu amnis prohiberet, multisque militibus ingenti ore correptis, conpluribus caudae uoluminibuselisis, cum telorum iactu perforari nequiret, ad ultimum ballistarum tormentis undique petitam silicum crebris et ponderosis uerberibus procubuisse omnibusque et cohortibus et legionibus ipsa Karthagine uisam terribiliorem, atque etiam cruore suo gurgitibus inbutis corporisque iacentis pestifero adflatu uicina regione polluta Romana inde summouisse castra. Adicit beluae corium centum et uiginti pedum in urbem missum”.

Wydaje się, że na zaginionym tekście 18 księgi *Ab urbe condita* wzorował się także prawdopodobnie Pliniusz Starszy⁵⁵. W jego jedynym zachowanym dziele o charakterze encyklopedycznym pt. *Historia naturalis*, w 8 smej księdze poświęconej zoologii, znajdujemy przekaz, że w czasie wojny punickiej nad rzeką Bagradas Regulus, wykorzystując balisty i tormeny z dużą siłą zaatakował węża, który mierzył 120 stóp długości. Rozmiar przedsięwzięcia i siły w nim wykorzystane Pliniusz porównał do ataku na miasto. Po zabiciu bestii skóra węża i jego szczęka zostały wysłane do Rzymu, gdzie były przechowywane aż do czasu wojny o Numancję, czyli mniej więcej około stu lat⁵⁶.

Ciekawy i poetycki opis bitwy z wężem w poemacie *Punica* zamieścił także Silius Italicus⁵⁷. Poeta w swoim eposie historycznym, nawiązując do wydarzeń relacjonowanych zarówno przez Liwiusza, jak i Pliniusza, w literackiej formie opisał wręcz heroiczną walkę człowieka z mityczną bestią⁵⁸.

Z kolei żadnych informacji na temat ogromnego węża i zacieklej z nim walki nie znajdziemy u Polibiusza⁵⁹. Annalista, choć szczegółowo opisywał prowadzone walki i operacje wojskowe, relacjonując np. zętknięcie się Rzymian z bojowymi słoniami, których widok wywołał nie tylko ogromny strach, ale wręcz przerażenie u zaprawionych w boju rzymskich legionistów, na temat walki z rzeczny wężem właściwie milczy. Co prawda, Polibiusz w swoim dziele pt. *Dzieje* nie opisywał wydarzeń z czasów I wojny punickiej, gdyż swoją relację rozpoczął dopiero od początku II wojny punickiej (221), a skończył na opisie III wojny macedońskiej (168), jednak chociażby z uwagi na lata, w których żył, właściwie jako jedyny z przywołanych powyżej autorów, miałby szansę zobaczyć jeszcze ową niezwykłą skórę i szczękę przechowywane w świątyni na własne oczy, a będąc pod wrażeniem eksponatu zrobić na jego temat jakąś aluzję. Na temat węża nic nie wspomina również Appian z Aleksandrii⁶⁰.

⁵⁵ Pliniusz Starszy (łac. Gaius Plinius Secundus) (ok. 23–79), rzymski pisarz, erudyta, autor m.in. spisane go w 37 księgach dzieła pt. *Historia naturalis*.

⁵⁶ Plinius, *Historia naturalis*, 8, 37, s. 28 – „Nota est in Punicis bellis ad flumen Bagradam a Regulo imperatore ballistis tormentisque ut oppidum aliquod expugnata serpens cxx pedum longitudinis; pellis eius maxillaeque usque ad bellum Numantinum duravere Romae in templo”.

⁵⁷ Silius Italicus, żył ok. 26 – ok. 101, rzymski poeta epiczny, autor eposu historycznego spisane go w 17 księgach pt. *Punica*.

⁵⁸ Silius Italicus, *Punica*, 6, 140–250, ed. J.D. Duff, London 1961, s. 292–300.

⁵⁹ Polibiusz (gr. Polybios), żył w latach ok. 200 – ok. 118 p.n.e., grecki historyk, autor spisanych w 40 księgach *Dziejów*.

⁶⁰ Appian (gr. Appianos), żył ok. 100 – ok. 180, grecki historyk, autor spisanej w 24 księgach *Historii rzymskiej*.

Zakończenie

W podsumowaniu należy stwierdzić, że owe *mirabilia animalia* przywołane przez Gelliusza w *Nocach attyckich* z pewnością należy uznać za niezwykle. Wydaje się, że w takim kontekście znajdują się również w innych źródłach. Już sam fakt, że autor zdecydował się zamieścić w swoim dziele opowieści akurat o tych zwierzętach przemawia za popularnością krążących na ich temat legend w świecie antycznym. Choć na pozór nie wyróżniają się niczym szczególnym, w stosunku do innych przedstawicieli swojego gatunku, bowiem nie posiadają żadnych widocznych cech wskazujących na jakąkolwiek anomalię typu np. rogi czy skrzydła lub mityczne pochodzenie, jednak w pewnym sensie są niezwykle w wielu aspektach. Na przykład koń sejański i Bucefał swoim wyglądem, budową i umiejętnościami znacznie wyróżniają się spośród innych koni, bowiem wzbudzają powszechny podziw i rozpalają żądzę ich posiadania u osób, które się zetknęły z tymi zwierzętami. Ponadto można odnieść wrażenie, że Gelliusz przypisuje owym zwierzętom cechy ludzkie, m.in. męstwo, odpowiedzialność, wierność i zupełnie niespotykane przywiązanie konia do dosiadającego go pana, a nawet inteligencję. Tak więc fragment, w którym Gelliusz opisuje Bucefała ukazuje niebywałe bohaterstwo zwierzęcia, obdarzonego niezwyklejmi cechami nie tylko z uwagi na jego przymioty fizyczne. Z przekazu Gelliusza można wnioskować, że w trakcie walki ten nadzwyczajny koń i wyjątkowy jeździec zdają się tworzyć nierozłączny i zadziwiający zespół, który symbolizuje zespolenie siły fizycznej z odwagą oraz mądrością i strategicznym talentem Aleksandra. Z kolei historia długiej i zacieklej walki Rzymian z wężem rzeczonym o ponadprzeciętnych rozmiarach, choć z pewnością przesadzona, jeśli w ogóle prawdziwa, co do wymiarów gada i skali strat w ludziach poległych w walce z nim, przez wielu uważna raczej za legendę, budzi ciekawość. Z pewnością armia rzymska, dokonując podboju kolejnych ziem na trzech kontynentach, spotykała różnorodne, a często osobliwe pod względem budowy czy zachowania okazy fauny. Jednakże przywołany przez Gelliusza bardzo krótki opis pozwala przypuszczać, że ów wąż, na którego natknęli się Rzymianie w trakcie lokowania obozu, to bardzo inteligentny gad o potencjale porównywalnym z człowiekiem, gdyż był w stanie, zanim zginął, odeprzeć skierowany na siebie atak świetnie wyszkolonej i zaprawionej w boju armii, a chwilami uzyskać nawet nad nią przewagę w walce.

Oczywiście autor z pewnością wykorzystał również popularność tych wątków, aby w pewnym sensie podnieść atrakcyjność swojego dzieła, bowiem miał świadomość, że ludzie lubią niesamowite opowieści. Nie mylił

się, bowiem dziwne i tajemnicze historie niezmiennie interesują każdego po dziś dzień.

MIRABILIA ANIMALIA W NOCACH ATTYCKICH AULUSA GELLIUSZA. WYBRANE PRZYKŁADY

(STRESZCZENIE)

Noce attyckie Aulusa Gelliusza są niezwykle cennym źródłem wiedzy o antyku, gdyż zawierają wiadomości dotyczące wielu aspektów życia codziennego starożytnego świata grecko-rzymskiego. Dzieło Gelliusza stanowi także wyjątkowy i wszechstronny materiał badawczy ze względu na zawarte w nim anegdotki, ciekawe i niezwykle historyjki oraz opowieści. Głównym celem prezentowanej publikacji jest omówienie i przedstawienie treści wybranych rozdziałów, w których Gelliusz opisuje historie o zwierzętach. Punktem wyjścia dla badań prowadzonych nad wątkiem zwierząt, które pojawiają się w dziele Gelliusza, jest ich zauważalna niezwykłość. W niniejszym opracowaniu w kontekście *mirabilia animalia* przeanalizowano rozdział o koniu Aleksandra Wielkiego (5.2), opis konia sejańskiego (3.9) oraz historię węża o niespotykanej długości (7.3).

MIRABILIA ANIMALIA IN AULUS GELLIUS' *THE ATTIC NIGHTS*. SELECTED EXAMPLES

(SUMMARY)

Aulus Gellius' *The Attic Nights* are an extremely valuable source of knowledge about antiquity, as it contains information regarding many aspects of everyday life in the ancient Greco-Roman world. Gellius' work also contains very valuable and comprehensive research material due to the anecdotes, interesting and unusual stories and tales it contains. The main goal of this publication is the discussion and presentation of selected chapters in which Gellius describes stories about animals. The starting point for research into the animals that appear in Gellius' work is their fantastic nature. This paper, in the context of *mirabilia Animalia*, contains analyses of the chapter on Alexander the Great's horse (5.2), the description of the Seian Horse (3.9), and the tale of the snake of unusual length (7. 3).

Agnieszka Brzostek
Wydział Bezpieczeństwa Narodowego
Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie

Proces tworzenia organów administracji terenowej w województwie białostockim w latach 1944–1945

Słowa kluczowe: organy administracji terenowej, Polska Ludowa, władza ludowa, województwo białostockie.

Keywords: Alocal administration, People's Republic of Poland, folk authority, Białystok voivodship.

Kiedy w lipcu 1944 r. w Lublinie swoją działalność rozpoczął Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego, na terenie województwa białostockiego sytuacja była wyjątkowo skomplikowana. Armia Czerwona wyzwoliła województwo i rozpoczęła stacjonowanie na jego terenie. W samym Białymstoku było kilka ośrodków władzy. Pierwszą stanowiła Miejska Rada Delegatów Ludu Pracującego *Gorsowiet*¹ drugi – Okręgowy Delegat Rządu RP Józef Przybyszewski, który jednocześnie pełnił funkcję

Adres/Adresse: dr Agnieszka Brzostek, Wydział Bezpieczeństwa Narodowego, Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie, al. gen. A. Chruściela „Montera” 103, 00-910 Warszawa-Rembertów, brzostek.agnieszka@gmail.com.

¹ *Gorsowiet* reprezentująca Białoruską SRR (nawiązującą do okupacji województwa białostockiego z lat 1939–1941) opuścił Białystok w dniu 2 sierpnia 1944 r. M. Kietliński, *Zaraz po wojnie?*, Białystok 2005, s. 3–4. Zob. A. Dobroński, *Białystok. Historia miasta*, Białystok 1998, s. 180. Daniel Boćkowski, opisując te wydarzenia, używa nazwy *Gorispolkom*. „W efekcie w Białymstoku i okolicach pojawiła się dwuwładza, a nawet trójwładza. W mieście zainstalował się *Gorispolkom*, w części rejonów przedstawiciele komitetów rejonowych. Wraz z nimi instalowały się struktury NKWD i NKGB. W Białymstoku pojawiły się informacje o powrocie miasta i całego obwodu do BSRR, w terenie ogłoszono mobilizację do Armii Czerwonej roczników 1894–1926, zarządzono nawet wprowadzenie czasu moskiewskiego. Z chwilą przybycia działaczy PKWN sytuacja się nieco skomplikowała, gdyż uważali oni, zgodnie z wytycznymi otrzymanymi w Lublinie, że są to tereny polskie, na których należy bezzwłocznie wprowadzić administrację polską. W mieście przez kilka dni działała także szczytkowa administracja polska podległa Delegatowi Rządu”. D. Boćkowski, *Na zawsze razem. Białostoczczyzna i Łomżyńskie w polityce radzieckiej w czasie II wojny światowej (IX 1939 – VIII 1944)*, Warszawa 2005, s. 275 i n.

województwa². Trzeci ośrodek władzy ukształtował się wraz z przybyciem do Białegostoku przedstawicieli PKWN³ i powołaniem przez nich wojewódzkiej i miejskiej rady narodowej w Białymstoku.

Pierwszym etapem w walce o przejęcie władzy było rozpoczęcie rozmów między przedstawicielami Delegatury Rządu i Armii Czerwonej. Doszło do nich 28 lipca 1944 r. Zgodnie z założeniami planu „Burza” przedstawiciele Sztabu Białostockiej Armii Krajowej i władz cywilnych mieli się ujawnić przed sowieckim dowództwem. „Prezydent Gołębiowski świetną ruszczyzną powitał przedstawicieli bohaterskiej Armii Czerwonej i serdecznie dziękował za wyzwolenie spod okupacji hitlerowskiej”. Z kolei w innej rozmowie, z dowódcą 3 Armii, jako „gospodarz” województwa wystąpił wojewoda Józef Przybyszewski. „Przedstawiam się jako Okręgowy Delegat na województwo białostockie rządu polskiego, mającego tymczasową siedzibę w Londynie. W ciągu trzech lat okupacji niemieckiej wspólnie ze swoim aparatem administracyjnym, samorządem i Armią Krajową kierowałem z podziemia życiem polskim na terytorium województwa białostockiego, prowadząc jednocześnie bezustanną walkę z okupantem”⁴. Zdaniem A. Dobrońskiego to NKWD zainicjowało rozmowy w komendanturze wojskowej miasta, znajdującej się przy ul. Mickiewicza 35, pomiędzy przedstawicielami Delegatury Rządu a przedstawicielami Armii Czerwonej, które później przekształciły się w bardziej zorganizowane działania mające na celu zdobycie i utrzymanie władzy⁵.

² M. Kietliński, *Zaraz po wojnie?*, s. 3–4. Oprócz władz samorządowych, powołanych przez wojewodę, działała Armia Krajowa, która po rozwiązaniu jej w styczniu 1945 r. przekształciła się w Armię Krajową Obywatelską (inaczej zwaną Obywatelską Armią Krajową) oraz Narodowe Zjednoczenie Wojskowe (NZW), powstałe z Narodowych Sił Zbrojnych i Narodowej Organizacji Wojskowej. W maju 1945 r. Armia Krajowa Obywatelska podporządkowała się Delegaturze Sił Zbrojnych, a po jej rozwiązaniu weszła w skład organizacji Wolność i Niezawisłość (WiN). Na terenie województwa można było rozróżnić wpływy istniejących organizacji. Narodowe Zjednoczenie Wojskowe posiadało wpływy w zachodniej części województwa, szczególnie w powiatach wysoko mazowieckim i łomżyńskim. Nie miała żadnego wpływu w powiatach: augustowskim, białostockim i suwalskim. Wolność i Niezawisłość działało na terenie całego województwa. W powiecie bielsko-podlaskim i częściowo w powiecie białostockim przebywała 5 Wileńska Brygada Armii Krajowej pod dowództwem majora Zygmunta Szendzielarza, pseud. „Łupaszka”.

³ 27 lipca 1944 r. do Białegostoku, z ramienia Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego przybyli: Edwarda Orłowska, która była odpowiedzialna za zorganizowanie struktur terenowych PPR, Tadeusz Paszta, odpowiedzialny za zorganizowanie aparatu bezpieczeństwa oraz Zygmunt Zieliński. Następnego dnia, 28 lipca 1944 r., przybyli Leonard Borkiewicz i Jerzy Sztachelski odpowiedzialni za zorganizowanie aparatu administracyjnego. Zob. J. Kulak, *Pierwszy rok sowieckiej okupacji Białostoczczyzny w latach 1944–45*, Białystok 1996, s. 23.

⁴ Ibidem, s. 19.

⁵ A. Dobroński, *Białystok*, s. 180. Zdaniem J. Kulaka pierwsza próba sił nastąpiła poprzez umieszczanie ulotek, w ramach tzw. wojny ulotkowej. Rozpoczęło ją umieszczenie przez przedstawicieli PKWN, L. Borkowicza i J. Sztachelskiego odezwy, w której ogłaszali, że są jedyną legalną władzą w Polsce. Odpowiedzią była odezwa wojewody Przybyszewskiego dezawuująca

Rozmowy nie przyniosły rezultatów, przede wszystkim ze względu na zasadnicze różnice dotyczące przynależności województwa białostockiego. Opuszczenie Białegostoku 2 sierpnia 1944 r. przez *Gorsowiet* (*Gorispółkom*) wyjaśniło kwestię jego przynależności i oznaczało, że nie będzie on należał do Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Rad. Jednak województwo straciło powiat grodzieński i wołkowyski⁶.

W tym samym dniu, czyli 2 sierpnia, Józef Przybyszewski rozpoczął urzędowanie jako wojewoda białostocki, wicewojewodą został Henryk Jastrzębski, a prezydentem miasta Ryszard Gołębiowski. 7 sierpnia 1944 r. NKWD aresztowało J. Przybyszewskiego i R. Gołębiowskiego, a dwa dni później Przybyszewskiego przewieziono do Moskwy⁷. W połowie sierpnia 1944 r. nastąpiły aresztowania żołnierzy AK, szeregowych kierowano do obozu w Dojlidach, gdzie formowano 4 Zapasowy Pułk Piechoty 1 Armii Wojska Polskiego, innych wcielano do Armii Czerwonej. Oficerów przesłuchiowano i niektórych z nich, bardziej niechętnych wobec władzy ludowej, aresztowano⁸.

Jeden z przedstawicieli PKWN, mjr Leonard Borkiewicz tak wspominał przejęcie władzy w Białymstoku: „W lipcu 1944 r. nieoczekiwanie zaczęła się moja kariera administracyjna: zostałem mianowany pełnomocnikiem Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego na województwo białostockie. Bardzo się wówczas lubowano w powoływaniu różnych pełnomocników. Praktycznie zostałem wojewodą, może z nieco szerszymi kompetencjami. Kiedy dziś spotykam się Jerzym Sztachelskim, z którym razem wówczas dokładaliśmy wysiłków, aby zdobyć Białostoczną dla władzy ludowej, nieodmiennie wracamy w rozmowie do przedziwnie skomplikowanej sytuacji, jaką na tym terenie zastaliśmy. Jeszcze przed wyzwoleniem miasta delegat okręgowy rządu emigracyjnego Józef Przybyszewski wydał odezwę, w której podkreślał, że jedynym legalnym rzą-

PKWN. Innym przykładem było uniemożliwienie przez przedstawicieli PKWN podjęcia działalności przez zarząd miejski, z prezydentem Gołębiowskim. Zob. J. Kułak, *Pierwszy rok sowieckiej okupacji Białostoczczyzny w latach 1944–1945*, s. 24–25.

⁶ 26 lipca 1944 r. przedstawiciele PKWN podpisali w Moskwie porozumienie z rządem radzieckim o stosunkach między radzieckim naczelnym wodzem a polską administracją po wkroczeniu wojsk radzieckich na terytorium RP. Porozumienie to KRN ratyfikowała 9 września 1944 r. Zgodnie z treścią porozumienia dowódcy jednostek radzieckich zobowiązani zostali do natychmiastowego przekazywania wyzwalanych regionów administracji polskiej. Uzgodniono, że granica wschodnia Polski przebiegać będzie wzdłuż linii Curzona ze zmianami na korzyść Polski. Zgodnie z tą decyzją województwo białostockie, poza powiatami grodzieńskim i wołkowyskim, znalazło się w granicach Polski. Umowa o granicy państwowej polsko-radzieckiej między rządami RP a ZSRR została podpisana dopiero 16 sierpnia 1945 r. Zob. M. Gnatowski, *Specyficzne uwarunkowania się władzy ludowej w regionie białostockim*, w: *Studia nad procesami rozwoju regionu białostockiego w 40-lecie PRL*, Białystok 1985, s. 13.

⁷ A. Dobroński, *Białystok*, s. 180.

⁸ J. Kułak, *Pierwszy rok sowieckiej okupacji Białostoczczyzny w latach 1944–1945*, s. 28.

dem jest rząd emigracyjny w Londynie, i wzywał mieszkańców województwa do dochowania mu wierności i poparcia wysiłków jego przedstawicieli. Zaraz po wyzwoleniu Białegostoku, Przybyszewski ujawnił się wobec władz radzieckich i rozpoczął z nimi pertraktacje w sprawie przekazania władzy cywilnej przedstawicielom rządu emigracyjnego. Budynek przy ulicy Warszawskiej 35 zajął Zarząd Miejski, na czele z prezydentem miasta Gołębiowskim, który na polecenie Przybyszewskiego przystąpił też do organizowania milicji. Wszystko to działo się 27 i 28 lipca, a właśnie w tym dniu przyjechaliśmy z Jerzym [Sztachelskim – A.B.] do Białegostoku. Jasne, że w warunkach swoistej »dwuwładzy« realizacja naszych zadań okazała się wcale niełatwa. Myśleliśmy naturalnie o rozwijaniu w Białymstoku życia gospodarczego i społecznego. Przeprowadziliśmy wiele rozmów z ludźmi, których Sztachelski znał osobiście lub znane mu były ich rodziny. Wszyscy odpowiadali, że chętnie staną do pracy, ale przedtem muszą mieć zgodę pełnomocnika rządu londyńskiego⁹. Do spotkania doszło, aby nie zaognić i tak już napiętych stosunków. Przedstawiciele PKWN, zdaniem L. Borkiewicza, zdecydowali, że wybór pozostawia społeczeństwu¹⁰.

Obszar terytorialny województwa białostockiego, w lipcu 1944 r., czyli w chwili powołania PKWN, ograniczał się do miasta Białegostoku oraz powiatów: białostockiego, bielskiego, sokólskiego, wysokomazowieckiego oraz fragmentów powiatu augustowskiego, suwalskiego i łomżyńskiego, przy czym stolice tych powiatów zostały wyzwolone znacznie później. Wyzwalanie Białostoczczyzny trwało kilka miesięcy. Białystok wyzwolono 27 lipca 1944 r., ale Łomżę dopiero 13 września 1944 r., Suwałki 23 października 1944 r., Augustów 24 października 1944 r. Pod okupacją niemiecką do końca 1944 r. pozostała północna część powiatu łomżyńskiego, cały powiat grajewski¹¹ oraz niewielkie obszary augustowskiego i suwalskiego. Powiat grajewski został wyzwolony 23–25 stycznia 1945 r.¹²

⁹ L. Borkiewicz, *Od Białegostoku do Szczecina*, w: W. Góra, H. Kamińska, J. Paszta (red.), *Takie były początki*, Warszawa 1965, s. 781.

¹⁰ *Ibidem*, s. 782.

¹¹ Autor posłużył się nazwą powiat grajewski, choć właściwa nazwa w tym okresie to powiat szczuczynski, który został zmieniony na grajewski w 1948 r. Rozporządzeniem Rady Ministrów z dnia 23 lutego 1948 r. o zniesieniu powiatów: szczuczynskiego i utworzeniu powiatu grajewskiego w województwie białostockim, stopnickiego i utworzeniu powiatu buskiego w województwie kieleckim, błońskiego i utworzeniu powiatu grodzisko-mazowieckiego w województwie warszawskim oraz nieszawskiego i lubawskiego i utworzenia powiatów aleksandrowskiego i nowomiejskiego w województwie pomorskim, Dz.U. 1948, Nr 12, poz. 97. Nazwa „powiat grajewski” jest spopularyzowana i występuje w większości publikacji naukowych.

¹² Zob. Archiwum Państwowe w Białymstoku (APB), Urząd Wojewódzki Białostocki (UWB), Sprawozdanie sytuacyjne (miesięczne) wojewody białostockiego 1944 r., sygn. 230, Sprawozdanie za listopad 1944 r., k. 32.

7 lipca 1945 r. do obszaru województwa białostockiego włączone zostały trzy tzw. powiaty mazurskie, tj. ełcki, gołdapski i olecki. Wydarzenie to ukształtowało podział administracyjny województwa, który różnił się od kształtu województwa sprzed 1939 r. Część województwa znalazła się poza granicami Polski. Były to powiaty: grodzieński, wołkowyski, parę gmin wchodzących w skład powiatów augustowskiego i sokólskiego. Do województwa białostockiego włączono powiat łomżyński, który przed II wojną światową wchodził w skład województwa warszawskiego¹³. W 1948 r. powstał nowy powiat w województwie – kolneński. Nastąpiły zmiany w granicach powiatów przygranicznych. Cztery gminy powiatu augustowskiego znalazły się poza granicami kraju. Powiat sokólski utracił kilkadziesiąt wsi z przygranicznych gmin, ale zyskał większą część gminy Krynki i kilka wsi z gminy Hołynka powiatu grodzieńskiego. Powiat białostocki także powiększył swój obszar o część gminy Jałówka, z powiatu Wołkowysk oraz kilka wsi gminy Hołynka z powiatu grodzieńskiego. Powiat bielski utracił kilkanaście wsi z gmin Narewka i Białowieża, ale zyskiwał większą część gminy Tarnopol, z powiatu wołkowyskiego oraz gminy Klukowicze z powiatu Brześć nad Bugiem. W wyniku zniszczeń wojennych, niektóre miasta utraciły prawa miejskie i włączono je do sąsiednich gmin. Dotyczyło to m.in. Tykocina i Sokóły w powiecie wysokomazowieckim, Kleszczeli w powiecie bielskim, Dąbrowy i Suchowoli w powiecie sokólskim. Mniejsze gminy, takie jak Sokolany w powiecie sokólskim uległy likwidacji, a kilka gmin ze względu na trudności lokalowe i zniszczenia przenieśli swoje siedziby do innych miejscowości¹⁴.

Podstawowym zadaniem, jakie stanęło przed przedstawicielami komitetu lubelskiego była organizacja administracji. Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego głosząc, że PKWN sprawuje władzę poprzez wojewódzkie, powiatowe i gminne rady narodowe, nie ustalił zasad ich powoływania, nazwy, kompetencji ich organów wykonawczych oraz wzajemnych stosunków pomiędzy radami i pełnomocnikami PKWN. Pełnomocnicy wzywali przedwojennych pracowników administracji do powrotu na swoje stanowiska, zamierzając wykorzystać ich doświadczenie zawodowe. Wydziały przedwojennego Urzędu Województwa Białostockiego otrzymały nazwę wydziałów Wojewódzkiej Rady Narodowej¹⁵.

¹³ H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, Warszawa 1977, s. 30. Warto zauważyć, że wojewoda białostocki wystąpił do WRN z inicjatywą powołania specjalnej komisji, która zajęłaby się opracowaniem podziału terytorialnego województwa białostockiego, uwzględniając warunki gospodarcze, komunikacyjne i społeczne. Zob. APB, Wojewódzka Rada Narodowa (dalej WRN), Protokoły z posiedzeń Wojewódzkiej Rady Narodowej 1944–1950, sygn. 30, Protokół z posiedzenia Wydziału Wojewódzkiego z dnia 19 września 1945 r., k. 7.

¹⁴ H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 30.

¹⁵ *Ibidem*, s. 17.

W województwie białostockim w okresie okupacji nie powołano rad narodowych. Pierwsze posiedzenie Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku odbyło się 28 sierpnia 1944 r. w budynku przy ul. Warszawskiej 57 a. Rada liczyła wówczas 23 członków i należy zaznaczyć, że w jej składzie nie było przedstawicieli powiatowych rad narodowych, które wówczas jeszcze nie istniały. Członkowie rady uchwalili zakres swoich zadań. Należało do nich: kierowanie życiem województwa przez wydawanie rozporządzeń, kontrola społeczna nad działalnością wojewodów i wykonywaniem funkcji samorządu terytorialnego II instancji¹⁶. Rada wojewódzka uchwaliła samodzielnie taki zakres zadań z powodu braku uregulowań prawnych.

Podstawą prawną funkcjonowania Wojewódzkiej Rady Narodowej był Statut Tymczasowy i Manifest PKWN, gdyż nie została jeszcze uchwalona ustawa 11 września 1944 r. o organizacji i zakresie działania rad narodowych.

Przewodniczącym WRN został przedstawiciel PKWN Jerzy Sztachelski, któremu jednocześnie powierzono funkcję wojewody białostockiego. J. Sztachelski, jako przewodniczący Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku, powierzył Wacławowi Białkowskiemu ustalenie właściwej struktury urzędu, który objął funkcję kierownika wydziału ogólnego¹⁷. Jeden z członków rady, Henryk Rożkowski „oświadczył, że w obecnej chwili wskazane jest skoncentrowanie kierownictwa życiem województwa w rękach jednej osoby, a przeto rada winna skorzystać z uprawnień nadanych jej przez art. 1 ust. 2 dekretu z dnia 21 sierpnia 1944 r. o powołaniu władz administracji ogólnej I i II instancji, co do opiniowania w kwestii osoby wojewody przez wskazanie najodpowiedniejszego kandydata na to stanowisko dr Jerzego Sztachelskiego i zakomunikowanie tej swojej opinii kierownikowi resortu administracji publicznej PKWN”¹⁸. Przedstawiona propozycja została przez radę jednogłośnie przyjęta.

¹⁶ APB, WRN i WW, Protokoły posiedzeń Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 28 sierpień–25 listopad 1944 r., nr 1–4, sygn. 42, Protokół z posiedzenia Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku z dnia 28 sierpnia 1944 r., k.2.

¹⁷ Zob. H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 17.

¹⁸ Zob. APB, WRN i WW, Protokoły posiedzeń Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 28 sierpień–25 listopad 1944, nr 1–4, sygn. 42, Protokół z posiedzenia Wojewódzkiej Rady Narodowej z dnia 28 sierpnia 1944 r., k. 2. Zaisniala tu pewna rozbieżności. Jerzy Sztachelski, według materiałów źródłowych został „obsadzony na stanowisku wojewody”. Aktem regulującym tę kwestię była uchwała PKWN z dnia 8 listopada 1944 r. o powierzeniu przewodniczącym wojewódzkich rad narodowych obowiązków wojewody. Z dniem 25 lutego 1945 r. miało miejsce m faktyczne, stopniowe rozdzielanie tych funkcji. Zob. A. Kochański, *Polska 1944–1991: informator historyczny. Podział administracyjny, ważniejsze akty prawne, decyzje i enuncjacje państwowe (1944–1956)*, t. 1, Warszawa 1996, s. 43.

Zastępcami przewodniczącego zostali Jakub Antoniak i Władysław Nieśmiałek, a sekretarzem Tadeusz Jackowski. Powierzenie funkcji wojewody Jerzemu Sztachelskiemu wymusiło zmiany w składzie prezydium, 21 października 1944 r., na trzecim z kolei posiedzeniu WRN, wyłoniono nowe prezydium: przewodniczącym został Jan Kuśniarek (PPR), zastępcą Jakub Antoniuk (SL), a członkami: Bolesław Sokół (SL) i Eugenia Krassowska (bezpartyjna, później SD). Taki skład prezydium WRN utrzymał się do lutego 1945 r. W rezultacie dalszych zmian osobowych, prezydium WRN przedstawiało się następująco: przewodniczący Tadeusz Jackowski (bezpartyjny), zastępca Bolesław Podedworny (SL) oraz członkowie: Edwarda Orłowska (PPR), Bolesław Sokół (PPS) oraz Eugenia Krassowska¹⁹.

Konspiracyjny „Głos Ziemi Białostockiej” bacznie przyglądał się nowo tworzonemu organom. „Teraz dopiero ta cała »demokratyczna« komedia przybrała najbardziej groteskowe formy! Bo kogóż po długiej i smutnej wędrówce i całowaniu w kłamkę znalazł na współpracowników młody dr [Jerzy – A.B.] Sztachelski w Białymstoku? Przewodniczącym Rady Miejskiej został młodzieniec w wieku poborowym, mgr [Witold – A.B.] Wenclik. »Naczelnym« lekarzem [został – A.B.] p. [Jan] Zabłocki, który z taką gorliwością pomagał hitlerowskim okupantom wysyłać młodzież polską na niewolnicze roboty do Rzeszy i na lekarskiej komisji miękł jedynie na widok kilku kilogramów masła lub słoniny. Organizuje władzę p. Bohle, więcej aniżeli volksdeutsch, parobek niemiecki, za czasów germańskiego terroru dyrektor fabryki tytoniowej w Białymstoku i bardzo »twórczy« pracownik Hitlera! Panowie Doroszewscy kładą podwaliny pod polskie szkolnictwo! Szpicle gestapo chodzą bezpiecznie po ulicach miasta, a żołnierze Armii Krajowej porywa się nocą z domów [...]. W ten sposób na naszych oczach powstaje „suwerenne państwo [...]”²⁰. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że przedstawiony fragment artykułu miał pejoratywny charakter, a jego głównym celem było zdyskredytowanie nowej władzy w oczach opinii publicznej. Szczególnie widoczne jest to w opisie osób, które wchodziły w skład rady. Ton takich tekstów był nie tylko niewygodny, ale wręcz niebezpieczny dla przedsta-

¹⁹ M. Gnatowski, H. Majecki, *Kształtowanie się władzy ludowej na Białostocczyźnie w latach 1944–1947*, s. 13–14.

²⁰ Cyt. za: J. Kułak, *Pierwszy rok sowieckiej okupacji Białostocczyzny w latach 1944–1945*, s. 24. Zdaniem J. Kułaka pismo prawdopodobnie wychodziło z ponadtygodniowym opóźnieniem i jego redaktorzy nie mogli 22 sierpnia 1944 r. znać nowego stanowiska Witolda Wenclika, skoro – według H. Majeckiego – W. Wenclik został przewodniczącym MRN dopiero 31 sierpnia 1944 r. Zob. H. Majecki, *Białostocczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 12.

wicielei PKWN w województwie białostockim. Mogły stać się przyczyną jeszcze większej niechęci mieszkańców Białegostoku w stosunku do władzy ludowej, co w sytuacji ciągłego zagrożenia życia działaczy było szczególnie niebezpieczne²¹.

Proces tworzenia struktur terenowych rad narodowych w województwie białostockim rozpoczął się w sierpniu 1944 r., wraz z powołaniem Powiatowej Rady Narodowej w Białymstoku²² oraz Powiatowej Rady Narodowej w Bielsku Podlaskim. Przewodniczącym PRN w Bielsku został Wincenty Hermanowski, a sekretarzem Edward Zalewski. Starostą bielskim został mianowany Michał Drzewicki²³.

W Białymstoku 31 sierpnia 1944 r. powstała Miejska Rada Narodowa. Przewodniczącym został Witold Wenlik, który jednocześnie pełnił obowiązki prezydenta miasta, a że Białystok był miastem wydzielonym, także funkcję starosty grodzkiego²⁴. Jego zastępcami zostali Jan Pietkiewicz i Jan Janowski, a Józef Burak został wybrany na sekretarza²⁵.

Kształtowanie się rad narodowych trwało na terenie województwa stosunkowo krótko. 10 września 1944 r. utworzono Powiatową Radę Narodową w Sokółce, której przewodniczącym został pełniący funkcję starosty Michał Borowiecki. Tego samego dnia zorganizowano PRN w Wysokim Mazowieckim. 22 grudnia 1944 r. ukonstytuowała się PRN powiatu łomżyńskiego z siedzibą w Zambrowie. Przewodniczącym został Bolesław Podedworny, a sekretarzem Bolesław Decewicz²⁶. 20 stycznia 1945 r. rozpoczęła działalność PRN powiatu augustowskiego w Lipsku. Przewod-

²¹ APB, UWB, Sprawozdania sytuacyjne (miesięczne) wojewody białostockiego 1945 r., sygn. 231, Sprawozdanie wojewody białostockiego za listopad 1945 r., k. 207. Brak bezpieczeństwa w województwie białostockim spowodował, że w okresie od 1 maja 1945 r. do 31 grudnia 1945 r. z rąk podziemia zginęło: 83 działaczy PPR, 7 działaczy PPS i 7 działaczy SL. Zob. H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 13.

²² Zob. M. Gnatowski, H. Majecki, *Kształtowanie się władzy ludowej na Białostoczczyźnie w latach 1944–1947*, s. 15.

²³ Ibidem, s. 15. Jednocześnie sam proces organizacji rad narodowych trwał krótko. Na przykład w powiecie bielskim MRN powstała 18 sierpnia 1944 r., natomiast 20 sierpnia 1944 r. zorganizowano GRN we wszystkich 20 gminach, a 23 sierpnia 1944 r. powstało PRN. Zob. H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 20.

²⁴ W Białymstoku funkcje przewodniczącego MRN i prezydenta miasta zostały rozdzielone dopiero 30 maja 1945 r. Zob. H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 24.

²⁵ J. Kulak, *Pierwszy rok sowieckiej okupacji Białostoczczyzny w latach 1944–1945*, s. 22.

²⁶ APB, WRN, Protokoły posiedzeń Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 28 sierpień–25 listopad 1944 r., nr 1–4, sygn. 42, Protokół z posiedzenia Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku z dnia 28 września 1944 r., k. 22. 12 stycznia 1945 r. PRN przeniosła swoją siedzibę do Łomży. Zob. H. Majecki (red.), *Materiały do dziejów Białostoczczyzny (1944–1975)*, Białystok 1976, s. 11.

niczącym został wybrany Waclaw Stańczyk, który jednocześnie pełnił funkcję starosty powiatowego²⁷.

23 października 1944 r. po zaciętych walkach na ulicach Suwałk, wojska 3 Frontu Białoruskiego pod dowództwem gen. Wasilija Głagoliewa wyzwoliły miasto. Władzę przejął starosta Stanisław Łapot, który miał swoją tymczasową siedzibę w Sejnach. Zadaniem starosty była organizacja życia politycznego i gospodarczego. 25 stycznia 1945 r. wybrano PRN w Suwałkach²⁸.

Skład Miejskiej Rady Narodowej w Grajewie wybrano 28 stycznia 1945 r. Przewodniczącym został Jan Niczyporowicz. Na zebraniu wyborczym wybrano również Zarząd Miejski w Grajewie. 1 marca 1945 r. dokonano wyboru członków PRN powiatu szczuczyńskiego w Grajewie, przewodniczącym został Waclaw Machina²⁹.

Organizacja organów samorządowych na terenie tzw. powiatów mazurskich dobiegła końca w styczniu 1946 r. Jeszcze w listopadzie 1945 r. ukonstytuowała się Miejska Rada Narodowa w Gołdapi. W jej skład weszło 12 osób³⁰. 11 kwietnia 1945 r. funkcję starosty gołdapskiego objął Piotr Lewandowski, którego zadaniem była organizacja życia politycznego w zniszczonym wojną powiecie. 29 listopada 1945 r. Powiatowa Rada Narodowa w Gołdapi rozpoczęła swoją działalność³¹.

14 kwietnia 1945 r. do powiatu oleckiego przybyły osoby, których zadaniem było zorganizowanie starostwa powiatowego. W wyniku ich działań 3 listopada 1945 r. rozpoczęła pracę PRN w Olecku z Waclawem Ruczko jako przewodniczącym³². Zorganizowano także Miejską Radę Narodową w Olecku oraz sześć gminnych rad narodowych. Zostały powołane organy wykonawcze wszystkich związków samorządowych, które

²⁷ Wobec rozdziału stanowisk starosty i przewodniczącego powiatowej rady narodowej, 22 marca 1945 r. PRN wybrała na przewodniczącego Zygmunta Szczodrowskiego. Augustów stał się siedzibą PRN na przełomie stycznia i lutego 1945 r. Zob. APB, UWB, Sprawozdania miesięczne Starostwa Powiatowego Augustowskiego 1944–1945, sygn. 144, Sprawozdanie za luty 1945 r., k. 16. Zob. także H. Majecki (red.), *Materiały do dziejów Białostoczczyzny*, s.11.

²⁸ H. Majecki (red.), *Materiały do dziejów Białostoczczyzny*, s. 11.

²⁹ Ibidem, s. 12.

³⁰ APB, UWB, Sprawozdania sytuacyjne (miesięczne) wojewody białostockiego 1945 r., sygn. 231, Sprawozdanie wojewody białostockiego za listopad 1945 r., k. 170.

³¹ Daty te podaje wojewoda białostocki w APB, WRN i WW, Sprawozdanie miesięczne z działalności Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 1945 r., sygn. 101, Sprawozdanie z działalności Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku za listopad 1945 r., k. 35. Natomiast według M. Gnatowskiego i H. Majeckiego nastąpiło to dzień wcześniej, 29 listopada 1945 r. Zob. M. Gnatowski, H. Majecki, *Kształtowanie się władzy ludowej na Białostoczczyźnie w latach 1944–1947*, Białystok 1965, s. 15.

³² APB, WRN i WW, Sprawozdanie miesięczne z działalności Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 1945 r., sygn. 101, Sprawozdanie z działalności Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku za listopad 1945 r., k. 35.

przystąpiły do regularnej pracy, pomimo że nie była jeszcze ustalona linia graniczna na północy województwa³³.

W marcu 1945 r. na terenie województwa białostockiego działało 8 powiatowych rad narodowych, jedna Miejska Rada Narodowa w Białymstoku, 26 miejskich rad narodowych w miastach niewydziałonych oraz 107 gminnych rad narodowych³⁴.

Radą powiatową, która jako ostatnia ukonstytuowała się na terenie województwa białostockiego była Powiatowa Rada Narodowa w Elku, która rozpoczęła swoją działalność 18 sierpnia 1945 r.³⁵

Ostatecznie, po zakończeniu działań wojennych i ustaleniu granicy, w skład województwa białostockiego wchodziło 12 powiatów, jedno miasto na prawach powiatu (Białystok), 131 gmin wiejskich i 3692 gromad³⁶.

W celu sprawnego przeprowadzenia procesu organizacji powołano inspektora samorządu gminnego, którego zadaniem było nadzorowanie organizacji miejskich i gminnych rad narodowych oraz zapoznanie radnych z instrukcjami i przepisami prawa³⁷. Inspektorzy często występowali wspólnie z pełnomocnikami PKWN, którzy pełnili funkcję starostów. Organizowali oni rady przy aktywnej pomocy członków partii politycznych: PPS, PPR, oficerów Wojska Polskiego i Milicji Obywatelskiej. Starostowie, po objęciu urzędu, przygotowywali plan powołania i ukonstytuowania się organów przedstawicielskich. Ustalali ogólną liczbę członków rady i brali udział w pracach związanych z organizacją konferencji międzypartyjnych, podczas których dokonywano podziału mandatów. Po sporządzeniu imiennej listy członków delegowanych do rady, starosta zwoływał pierwsze posiedzenie miejskiej lub powiatowej rady narodowej. Z reguły na drugim posiedzeniu rady zaprzysiężano nowych członków, dokonywano wyboru organu wykonawczego oraz wyboru delegatów do Wojewódzkiej Rady Narodowej. Powiatowe i miejskie rady narodowe były tymi, które w województwie białostockim powstawały jako

³³ APB, UWB, Sprawozdania sytuacyjne z terenu województwa białostockiego za styczeń 1946 r., sygn. 234, Sprawozdanie wojewody białostockiego za styczeń 1946 r., k. 3.

³⁴ M. Gnatowski i H. Majecki zwrócili uwagę, że skład osobowy rad nie był wówczas w pełni skompletowany. Partie polityczne nie wszędzie były w jednakowy sposób reprezentowane. Wynikało to stąd, że „w wielu rejonach województwa nie rozwinęły się one większej działalności, a aktualnym problemem pozostawało umocowanie terenowych ogniw władzy ludowej”. Zob. M. Gnatowski, H. Majecki, *Kształtowanie się władzy ludowej na Białostocczyźnie w latach 1944–1947*, s. 19.

³⁵ M. Gnatowski, H. Majecki, *Kształtowanie się władzy ludowej na Białostocczyźnie w latach 1944–1947*, s. 15.

³⁶ M. Kietliński, *Zaraz po wojnie?*, s. 23.

³⁷ APB, WRN, Protokoły posiedzeń Powiatowej Rady Narodowej w Łomży 1944–1945, sygn. 213, Sprawozdanie z działalności Wydziału Powiatowego w Łomży za miesiąc marzec 1945 r., k. 113.

pierwsze. Na ich prezydiach spoczywał obowiązek powołania rad niższego stopnia³⁸. Zajmowali się tym przewodniczący lub ich wysłannicy. Na przykład w marcu 1945 r. w powiecie łomżyńskim „inspektor samorządu gminnego główną część pracy poświęcił organizowaniu MRN i GRN oraz związanymi z tym czynnościami instrukcyjnymi i zapoznaniu się z obowiązującymi przepisami prawnymi, w przedmiocie powołania rad narodowych i organów wykonawczych tych rad”³⁹.

Gminne rady narodowe powoływano na ogólnych zebraniach mieszkańców danej miejscowości. W podobny sposób wybierano wójta, burmistrza czy sołtysa. Nie były to wybory powszechne, ponieważ dokonywano ich na ogólnych zebraniach mieszkańców danej miejscowości, wśród tylko tych, którzy przybyli na zabranie. Głosowanie odbywało się w sposób jawny. Wraz z utworzeniem rad wylaniano skład organu wykonawczego zarządu gminy, z wójtem na czele. Natomiast nie wszystkie gminne rady narodowe, szczególnie w powiatach mazurskich, zorganizowały swoje prezydium i organy wykonawcze. Duża liczba rad narodowych nie przejawiała żadnej aktywności w wyniku działania podziemia niepodległościowego. Przeprowadzona przez wojewodę białostockiego 7–9 maja 1945 r. inspekcja wykazała liczne niedociągnięcia w organizacji i działaniu rad. „W czasie lustracji [...] stwierdziłem [wojewoda białostocki – A.B.], że organizacja związków samorządowych, których rola w administracji, zwłaszcza w zakresie potrzeb lokalnych jest ogromna, nie stoi na wysokości zadania, [należy – A.B.] utworzyć zarządy gminne i miejskie i zatrudnić w nich taką liczbę pracowników, jaka jest niezbędna, [by – A.B.] powołać do życia rady narodowe, utworzyć w starostwie powiatowym dział administracji samorządowej”⁴⁰.

Te wytyczne zostały uzupełnione pismem Biura Prezydzialnego KRN 2 października 1945 r. do Przewodniczącego WRN w Białymstoku. „Mając na uwadze, że w obecnej chwili ziemie te [powiaty mazurskie – A.B.] nie są jeszcze dostatecznie zaludnione przez ludność Polską, Prezydium KRN uznało za konieczne: po pierwsze, tymczasowe rady narodowe win-

³⁸ Odmianą tezę tworzenia terenowych rad narodowych, w województwie białostockim stawiał H. Majecki. Jego zdaniem powiatowe rady narodowe powstały dopiero po zorganizowaniu rad gminnych i delegowaniu przez nich swoich przedstawicieli do składu PRN. Nie ma wątpliwości, że skład PRN uległ zmianie po utworzeniu gminnych rad narodowych, gdyż ich przedstawiciele weszli w skład PRN. Zob. H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 20.

³⁹ APB, WRN, Protokoły posiedzeń Powiatowej Rady Narodowej w Łomży 1944–1945, sygn. 213, Sprawozdanie z działalności Wydziału Powiatowego w Łomży za miesiąc marzec 1945 r., k. 113.

⁴⁰ APB, UWB, Zarządzenia i okólniki wojewody 1944–1945, sygn. 6, Pismo wojewody białostockiego z dnia 31 sierpnia 1945 r. do starostów powiatowych w Elku, Oleku i Goldapi, k. 24.

ny być powoływane w zmniejszonym składzie, a to dla umożliwienia uzupełnianiu ich składu osobowego, w miarę zaludniania ziem zachodniej przez ludność polską. Po drugie, ludność niemiecka winna być całkowicie wykluczona od udziału w radach narodowych, ludność tę należy wykluczyć od udziału w zebraniach, wiecach itp. Po trzecie, prezydium tymczasowych rad narodowych jest organem wykonawczym samorządu terytorialnego, a zatem nie powołuje się zarządów gminnych, wydziałów powiatowych i wojewódzkich. Wszelkie uprawnienia i funkcje zarządów gmin wiejskich i miejskich oraz wydziałów wojewódzkich i powiatowych, przewidziane w obowiązującym na terenie RP ustawodawstwie dla tych organów, przejmują prezydium tych organów. Po czwarte, w posiedzeniach prezydium biorą udział z głosem doradczym kierownicy urzędów niezespolonych, w sprawach dotyczących ich resortów. Po piąte, większe gromady lub związane ze sobą skupiska ludności, w których ludność polska osiągnęła 500 osób i na terenie których istnieją dostateczne warunki osiedlania się 1500 osób należy przekształcić w odrębne gminy wiejskie⁴¹. Rozwiązania przyjęte w organizacji administracji w północnych rejonach województwa wynikały z dwóch zasadniczych powodów: słabej, a czasem wręcz nieistniejącej wcale obsady personalnej w urzędach oraz z braku rozwiniętych struktur partii politycznych.

Należy zaznaczyć, że powiatowe rady narodowe w województwie białostockim zostały zorganizowane zgodnie z prawem. Była to duża zasługa członków Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku i przedstawicieli administracji ogólnej. Prezydium WRN poświęciło dużo uwagi procesowi konstituowania się rad narodowych. Na posiedzeniu prezydium WRN postanowiono, że do każdej powiatowej i miejskiej rady narodowej uda się przedstawiciel WRN. „Prezydium WRN stwierdziło jednoznacznie, że kontakt administracji ze społeczeństwem winien mieć miejsce za pośrednictwem rad terenowych wszystkich stopni. Aby rady te stały na wysokości zadania należy zbadać ich skład i prawidłowe ukonstytuowanie się opierając się na art. 7 i 8 ustawy o radach narodowych. W tym celu postanowiono delegować do PRN w Suwałkach [Bolesława – A.B.] Podewornego, do PRN w Bielsku Podlaskim [Eugenię – A.B.] Krassowską, do PRN w Sokółce [Bolesława – A.B.] Sokoła, do PRN w Wysokim Mazowieckiem [Edwardę – A.B.] Orłowską, a zbadanie prawidłowości MRN i PRN w Białymstoku [powierzono Tadeuszowi – A.B.] Jackowskiemu⁴². Zastrzeżenia, dotyczące organizacji powiatowych rad narodowych, dotyczyły

⁴¹ Ibidem, k. 24.

⁴² APB, WRN, Protokoły posiedzeń Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 1945, sygn. 51, Protokół nr 8 z posiedzenia Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku odbytego w dniu 26 stycznia 1945 r., k. 13.

tylko składu osobowego przede wszystkim pod względem socjalnym. Uważano, że w składzie PRN było zbyt mało robotników w porównaniu z rolnikami i pracownikami umysłowymi. Zdecydowanie większa liczba rolników uzasadniona była rolniczym charakterem województwa, a niewielka liczba robotników nie dziwi, biorąc pod uwagę nader skromną bazę przemysłową w województwie⁴³. Opisane wydarzenie było z pewnością przykładem ogólnej tendencji władzy do kontrolowania kształtu personalnego rad narodowych. Przedstawiciele Wojewódzkiej Rady Narodowej postępowali zgodnie z wytycznymi, badając skład rad. Taka kontrola w wyniku której eliminowano osoby, zdaniem władzy niewłaściwe, w sposób zasadniczy ograniczała samodzielność organów samorządu. Zmuszone do rezygnacji z osób, często wartościowych, zaangażowanych w pracę samorządu, zgadzały się na zmianę członków rady.

Zdecydowanie więcej uchybień nastąpiło przy tworzeniu gminnych rad narodowych. Wynikały one z nieznamomości przepisów prawa oraz z zawilości i braku przejrzystości przepisów zawartych w poszczególnych aktach prawnych. Obowiązujące ustawodawstwo II Rzeczypospolitej i nowe przepisy nie zawsze jasno formułowały zadania i kompetencje organów samorządu. Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bielsku Podlaskim, w drodze uchwały nr 11 z 20 stycznia 1945 r. przekazało, na podstawie art. 17 dekretu o samorządzie terytorialnym, Wydziałowi Powiatowemu w Bielsku Podlaskim kompetencje do kontroli działalności organów wykonawczych państwowych i samorządowych. To spowodowało, że Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku na posiedzeniu „uchwaliło zalecić wszystkim Prezydium PRN, by nie przekazywały ogólnie swych uprawnień kontrolnych wynikających z art. 28 § 2 ustawy o radach narodowych Wydziałom Powiatowym, gdyż jest to w warunkach lokalnych niepożądane”⁴⁴. Brak przejrzystych uregulowań prawnych nie tylko powodował trudności w funkcjonowaniu terenowych rad i ich organów wykonawczych, ale też zniechęcał samych członków tych instytucji do pracy w administracji.

Jedną z kwestii, która wymagała szerszej interpretacji było rozgraniczenie mandatów w radach narodowych i uczestnictwa w zarządach

⁴³ W województwie białostockim w 1946 r. w zakładach przemysłowych i górniczych zatrudnionych było ok. 5,8 tys. osób, w tym przemyśle mineralnym ok. 480, w cegielniach – 90, przemyśle metalowym – 275, przemyśle chemicznym – 525, włókienniczym – 1450, poligraficznym – 75, skórzanym – 200, drzewnym – 1175, przetwórstwa rolno-spożywczego – 820, odzieżowym – 45, w przedsiębiorstwach budowlanych – 340, energetyce – 60, wodociągach – 130. Zob. *Rocznik statystyczny 1948*, Warszawa 1949, s. 58–59, tabela nr 2.

⁴⁴ ABP, WRN, Protokoły posiedzeń Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 1945, sygn. 51, Protokół nr 11 z posiedzenia Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku odbytego w dniu 6 marca 1945 r., k. 27.

miejskich i gminnych. Zdarzały się sytuacje, że w skład rad gminnych wchodził członek zarządu gminy lub też członek rady narodowej byli jednocześnie członkami organu wykonawczego tej samej rady lub stopnia wyższego. Oznaczało to, że przepisy ustawy o radach narodowych z 11 września i przepisy dekretu o samorządzie terytorialnym z 23 listopada 1944 r. były mylnie stosowane.

Najczęściej popełnianym błędem było łączenie funkcji przewodniczącego rady narodowej i burmistrza lub wójta, co było niedopuszczalne. „Na pierwszym posiedzeniu Miejskiej Rady Narodowej w Białymstoku w dniu 31 sierpnia 1944 r. uchwałą wyborczą rady na przewodniczącego rady został wybrany Witold Wenclik, a na vice-przewodniczących Józef Jankowski i Jan Pietkiewicz. Ponieważ był to okres tworzenia administracji państwowej, oznaczający się brakiem ściśle określonych form nowego ustroju oraz chwiejnością poglądów, co do mocy obowiązującej przedwojennych przepisów prawnych, przeto przewodniczący MRN bez osobnego wyboru pełnił funkcję prezydenta miasta, a vice-przewodniczący pełnili funkcję vice prezydentów. Stan ten trwał do 30 maja 1945 r., kiedy to przez fakt odrębnych wyborów prezydium MRN i prezydenta miasta nastąpiło ściśle przeprowadzenie zasady niepołączenia funkcji przewodniczącego MRN i prezydenta miasta w jednej osobie”⁴⁵. 30 maja 1945 r. na stanowisko prezydenta miasta Miejska Rada Narodowa w Białymstoku wybrała Andrzeja Krzewiaka⁴⁶.

W początkowym okresie tworzenia terenowych rad narodowych często zdarzały się sytuacje, w których starosta pełnił funkcję przewodniczącego rady. Na przykład, pierwszym przewodniczącym Powiatowej Rady Narodowej w Sokółce był starosta sokólski Michał Borowski⁴⁷. Wynikało to z zadań nałożonych na starostę w zakresie tworzenia administracji w terenie. Starosta, jako przedstawiciel rządu, był najbardziej odpowiednią osobą, aby kontrolować proces organizacji, a następnie działania rady. Od października i listopada 1944 r. rozpoczął się stopniowy proces rozdzielenia funkcji wojewody i starosty od funkcji przewodniczącego danej rady narodowej. Wojewoda i starosta wciąż pozostawali przedstawicielami administracji rządowej i przewodniczącymi wydziałów.

Wraz z organizacją terenowych rad narodowych tworzone były ich organy wykonawcze w postaci zarządów i wydziałów. W pierwszym okresie

⁴⁵ APB, WRN i WW, Protokoły posiedzeń Miejskiej Rady Narodowej w Białymstoku [1945] 1946–1947, sygn. 161, Protokół nr 16 z posiedzenia Miejskiej Rady Narodowej w Białymstoku odbytego w dniu 17 grudnia 1945 r., k. 5.

⁴⁶ Ibidem, k.5.

⁴⁷ APB, WRN, Protokoły posiedzeń Powiatowej Rady Narodowej w Sokółce 1944–1945, sygn. 226, Protokół nr 2 z posiedzenia Powiatowej Rady Narodowej w Sokółce odbytego w dniu 4 października 1944 r., k. 2.

funkcje samorządu realizowały organy administracji rządowej, a w gminach wiejskich urzędnicy mianowani przez pełnomocników rządu. Bardzo często powołanie organów odbywało się w sposób dobrowolny, szczególnie w gminach, gdzie jednocześnie wraz z wyborem przedstawicieli do rady powiatowej dokonywano wyboru członków zarządu. H. Majecki podkreślał, że w wielu przypadkach był to wybór bezpośredni, mieszkańcy sami dokonywali wyboru na zebraniach czy wiecach. Na przykład 1 lipca 1945 r. w Supraślu odbyło się zebranie, na które przybyło 80 osób, w większości były to kobiety. Nie zachowując przepisów prawnych dokonano wyboru miejskiej rady narodowej, zarządu, burmistrza i wice-burmistrza⁴⁸. Jednak już po ukonstytuowaniu się zarówno organy wykonawcze, jak i ich urzędy pomocnicze często nie pracowały⁴⁹. Kolejność powoływania poszczególnych organów wykonawczych samorządu terytorialnego była podobna do tworzenia rad narodowych. Najpierw należało powołać wydział wojewódzki, a dopiero później niższe organy. W województwie białostockim, wydział ukonstytuował się dopiero 22 sierpnia 1945 r.⁵⁰. Tak oto nie utrzymano tej zasady, bo w wielu wypadkach organy wykonawcze powoływane były wraz z radami narodowymi, czyli wcześniej niż Wydział Wojewódzki w Białymstoku.

Powołaniu organów wykonawczych samorządu terytorialnego nie poświęcono zbyt wiele miejsca w protokołach z posiedzeń i w sprawozdaniach z działalności rad narodowych i ich organów wykonawczych. Najczęściej ograniczano się do lakonicznych doniesień z terenu, informując, że powstał organ wykonawczy. Obserwując proces tworzenia terenowych rad narodowych, szczególnie gminnych, pierwsze doniesienia o organach wykonawczych pojawiają się zazwyczaj w kontekście przeprowadzonych przez nie inspekcji bądź utrudnień w ich pracy wskutek działań podziemia niepodległościowego. Taki opis wynikał przede wszystkim z przeświadczenia, że główną rolę w administracji terenowej odgrywały rady narodowe. Władza ludowa dążyła do utożsamienia rad narodowych z samorządem terytorialnym, tak więc celowym zabiegiem było wyróżnianie i podkreślanie organizacji, pracy i roli rad narodowych.

⁴⁸ Sprawozdanie pracownika starostwa białostockiego w sprawie powołania władz samorządowych Supraśla, zorganizowania nowego posterunku milicji i warunków pracy z dnia 4 lipca 1945 r., zob. J. Kułak (red.), *Dokumenty do dziejów PRL. Białostoczczyzna 1944–1945 w dokumentach podziemia i oficjalnych władz*, z. 10, Warszawa 1998, s. 240. Wyboru radnych Miejskiej Rady Narodowej w Supraślu i organów wykonawczych dokonano powtórnie, gdyż działalność powołanych wcześniej organów została przerwana przez działające uzbrojone oddziały.

⁴⁹ H. Majecki, *Białostoczczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 22.

⁵⁰ APB, WRN, Sprawozdania (miesięczne) z działalności Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 1945 r., sygn. 101, Sprawozdanie z działalności Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku za sierpień 1945 r., k. 13.

Podobnie jak w procesie tworzenia rad narodowych, tak samo w procesie kształtowania się organów wykonawczych nasuwały się liczne wątpliwości natury prawnej. W sierpniu 1945 r. wojewoda białostocki Stefan Dybowski zwrócił się do ministerstwa administracji publicznej o wykładnię przepisów prawnych dotyczących kwestii: czy wójt i burmistrz, wybrani spoza rady narodowej, są członkami rady narodowej. Ministerstwo uznało, że stosując analogię do stanowiska wojewody i starosty⁵¹, wchodzili w skład rady. Jednak taka interpretacja nie była właściwa, gdyż „wojewoda i starosta są członkami rad narodowych na podstawie odpowiedniego przepisu prawa – art. 3 i 9 dekretu PKWN z dnia 21 sierpnia 1944 r. o administracji ogólnej I i II instancji. Natomiast, brak takiego przepisu w stosunku do wójta i burmistrza. Stosowanie analogii, w tym przypadku jest niedopuszczalne z dwóch powodów: po pierwsze analogię stosujemy przede wszystkim w prawie prywatnym ze względu na specjalny charakter tego prawa, po drugie przy analogii musimy mieć do czynienia z dwoma identycznymi sytuacjami prawnymi, gdy tu tymczasem mamy do czynienia z czymś tylko pozornie podobnym: wojewoda i starosta są członkami rad narodowych z tytułu swojego stanowiska wchodzi do rady narodowej, natomiast takich stanowisk nie mają wójt i burmistrz i dlatego nie można im przyznać w drodze analogii uprawnień nadanych wojewodzie i staroście. Za takim rozstrzygnięciem może przemawiać fakt, że ta sytuacja jest z dziedziny prawa politycznego [państwowego – A.B.], a nabycie tego uprawnienia w tej dziedzinie może wynikać tylko z wyraźnego przepisu ustawy, którego w danym momencie brak”⁵². W wykładni prawa, stosowanej przez ministerstwo administracji publicznej jasno zaznaczono, że wójt, burmistrz i prezydent miasta, wybrani spoza rady, nie wchodzi do rady. Jednak zarówno wójt, burmistrz lub prezydent miasta, wybrani spośród radnych, zachowywali mandat radnego. Nie można było łączyć tylko funkcji przełożonego organu wykonawczego z mandatem członka prezydium rady narodowej. Bezsprzecznie natomiast wskazano, że wójt, który został wybrany spoza składu rady, powinien w jej posiedzeniach brać udział⁵³.

Przepisy prawne dotyczące pozycji wojewody powodowały różne rozbieżności w interpretacji wykonywanych przez wojewodę zadań. Stąd też, żeby wyeliminować te wątpliwości przy analizie „przepisów: dekretu

⁵¹ Twierdząco na te wątpliwości odpowiadała Rada Narodowa w art. *O wzajemnym stosunku organów uchwalających i wykonawczych do samorządu terytorialnego*, Rada Narodowa 1945, nr 6, s. 10.

⁵² APB, UWB, Zarządzenia i okólniki wojewody 1944–1945, sygn. 6, Pismo wojewody białostockiego z dnia 20 sierpnia 1945 r. do ministerstwa administracji publicznej, k. 21.

⁵³ APB, UWB, Zarządzenia wewnętrzne i okólniki wojewody 1945–1950, sygn. 8, Pismo ministerstwa administracji publicznej z dnia 14 stycznia 1946 r. do wojewody białostockiego, k. 53.

PKWN z dnia 21 sierpnia 1944 r. i ustawy z dnia 11 września 1944 r. oraz rozporządzenia Prezydenta RP z dnia 19 stycznia 1928 r., akty pierwszy i drugi zmieniają częściowo treści, ale nie zmieniły art. 9 odnośnie wojewody, jako przedstawiciela rządu. Wojewoda na obszarze podległego mu województwa, jest nadal przedstawicielem rządu i szefem administracji ogólnej. Jako przedstawiciel rządu wojewoda ma prawo i obowiązek wyłącznego reprezentowania rządu oraz koordynacji działalności całej administracji państwowej na obszarze województwa, w myśl programu działania rządu. Pod tym względem uprawnienia wojewody w niczym nie zostały naruszone trybem powoływania i odwoływania wojewodów oraz ustanowienia ich niezależności i podlegania uchwałom i decyzjom wchodzącym, w zakres właściwości samorządu⁵⁴.

Na stanowisko pierwszego wojewody białostockiego został powołany w lipcu 1944 r. Jerzy Sztachelski⁵⁵. Jednocześnie we wrześniu 1944 r. wyznaczono pełniących obowiązki starostów do wszystkich powiatów z zadaniem stworzenia starostw⁵⁶. Pełnej obsady stanowisk starostów i wicestarostów nie można było dokonać ze względu na problemy kadrowe, szczególnie wśród przedstawicieli stronnictw demokratycznych. Dlatego też część stanowisk objęli oficerowie Wojska Polskiego, delegowani na pewien czas do pracy, w aparacie państwowym. 8–10 sierpnia 1944 r. przybyło do Białegostoku 31 oficerów i podoficerów WP, skierowanych do pracy nad budową aparatu państwowego. Zostali oni oddani do dyspozycji pełnomocnika wojewódzkiego PKWN, mjr. Leonarda Borkowicza. Niektórzy z nich objęli stanowiska starostów powiatowych, np. Michał Parafianowski w Białymstoku, Michał Drzewicki w Bielsku Podlaskim, Henryk Kalinowski w Łomży, Stanisław Segda w Wysokiem Mazowieckiem, Waclaw Stańczykowski w Augustowie i Michał Borowski w Sokółce⁵⁷. W miarę rozwoju życia politycznego w powiatach byli zastępowani

⁵⁴ APB, UWB, Zarządzenia normatywne władz centralnych 1945, sygn. 1, Pismo ministerstwa administracji publicznej z dnia 3 października 1945 r., Okólnik nr 48, dotyczący stanowiska wojewody, w świetle obowiązujących przepisów, k. 38.

⁵⁵ Jerzy Sztachelski pełnił funkcję wojewody do kwietnia 1945 r. Zob. ABP, WRN i WW, Protokoły posiedzeń Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku, 20 styczeń – 18 grudzień 1945 r., nr 4–18, sygn. 44, Protokół nr 11 z posiedzenia Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku z dnia 18 maja 1945 r., k. 71.

⁵⁶ APB, WRN, Protokoły posiedzeń Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku 28 sierpień–25 listopad 1944 r., nr 1–4, sygn. 42, Protokół z posiedzenia Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku z dnia 28 września 1944 r., k. 22.

⁵⁷ Zob. M. Gnatowski, H. Majecki, *Kształtowanie się władzy ludowej na Białostocczyźnie w latach 1944–1947*, s. 19. Zaprezentowani przedstawiciele objęli wszystkie istniejące w 1944 r. starostwa. Oznacza to, że nowa władza po zorganizowaniu wojewódzkiej i powiatowych rad narodowych w województwie nie posiadała żadnych zaufanych osób, którym mogła powierzyć stanowisko starosty. Edwarda Orłowska w swoich wspomnieniach pisała, że „doceniając rolę terenowych organów władzy ludowej stworzyliśmy brygady spośród najlepszych, najbardziej

przez miejscowych działaczy partii politycznych. Nie był to jednak proces łatwy, o czym zawiadamiał resort administracji publicznej PKWN, wicewojewoda Wacław Białkowski: „powołanie na stanowisko p.o. starostów jest związane z wielkimi trudnościami wobec braku wśród miejscowej ludności odpowiednich kandydatów. Ponieważ jednak stanowisko nie może obejść się bez jednolitego kierownictwa, zmuszony jestem wyznaczać na te stanowiska ludzi, których rada powiatowa poznać zawczasu nie mogła. Nie może więc ona wydawać o kandydacie opinii, może natomiast powziąć opinię o osobie, która już po objęciu stanowiska wykazała się, jako odpowiednia lub też nie, do sprawowania obowiązków starosty. Zwróciłem się już do rad powiatowych z prośbą o wydanie opinii, o pełniących obowiązki starosty powiatowego”⁵⁸. Stąd też częste były pisma podobnej treści, jak to z Sokółki: „Powiatowa Rada Narodowa w Sokółce jednogłośnie wyraża staroście powiatowemu Antoniemu Roszko pełne zaufanie, bez żadnych zastrzeżeń. Zdaniem rady, starosta jest jedynym człowiekiem, który może przyczynić się i doprowadzić do całkowitego unormowania się stosunków na terenie powiatu. Pracując stosunkowo krótki czas dał się poznać jako wielki patriota-demokrata, dobry administrator człowiek bezwzględnie uczciwy, któremu leży na sercu przede wszystkim dobro pracy. Dlatego też PRN w Sokółce żywiąc bezwzględne zaufanie do starosty powiatowego zwraca się z prośbą do wojewody białostockiego o pozostawienie starosty Roszko na stanowisku starosty powiatowego w Sokółce”⁵⁹.

Nieodpowiednie osoby na stanowisku starostów powodowały nieufność ludności w stosunku do władzy i nadszarpnięcie jej autorytetu⁶⁰.

ofiarnych członków partii, jednolitych frontowych działaczy PPS I SL oraz związkowców, by skierować je w teren celem organizowania powiatowych i gminnych rad narodowych. Wielu towarzyszy, którzy dobrze spisali się w tej pracy, zostało później mianowanych na stanowiska starostów lub ich zastępców, jak np. Łopot, Nawrocki, Rożko i inni”. Zob. E. Orłowska, *Zaczynaliśmy w Białymstoku*, w: W. Góra, H. Kamińska, J. Paszta (red.), *Takie były początki*, s. 367. Z tego opisu można wnioskować, że funkcja starostów lub ich zastępców była nagrodą za dobrze wykonane zadania, m.in. za organizację terenowych rad narodowych.

⁵⁸ APB, UWB, PKWN. Meldunki z niektórych powiatów 1944, sygn. 367, Pismo wicewojewody białostockiego W. Białkowskiego z dnia 12 grudnia 1944 r. do resortu administracji publicznej PKWN w Lublinie, k. 12.

⁵⁹ ABP, WRN, Protokoły posiedzeń PRN w Sokółce 1946-47, sygn. 228, Protokół nr 1 z posiedzenia Powiatowej Rady Narodowej w Sokółce z dnia 14 stycznia 1947 r., k. 52.

⁶⁰ Zob. APB, UWB, PKWN. Meldunki z niektórych powiatów 1944, sygn. 367, Pismo resortu administracji publicznej z dnia 18 listopada 1944 r. do wojewody białostockiego. W załączniku wyciąg ze sprawozdania powiatowych pełnomocników dla spraw świadczeń rzeczowych [powiatów – A.B.] wysokomazowieckiego i łomżyńskiego, k. 18. „Starosta Łomży, były partyzant, prowadzi bardzo złą gospodarkę administracyjną. Zachowaniem swoim i swoich podwładnych podrywa autorytet władz zwierzchnich np. od właścicieli sklepów żąda bezpłatnego dostarczania mu artykułów spożywczych, papierosów, wódki, za otrzymane artykuły wydaje kwity”. Podobnie źle wyglądała działalność starosty wysoko-mazowieckiego, który wraz z funkcjonariuszami milicji „demoralizowali ludność”.

Szeregowi pracownicy administracji rekrutowali się głównie z przedwojennej kadry urzędniczej, przy czym nie przyjmowano do pracy tych, którzy w okresie międzywojennym zaangażowani byli w działalność sanacyjnych organizacji politycznych. Weryfikacji urzędników dokonywali głównie starostowie, jednak był to proces niedokładny i przypadkowy⁶¹.

Proces tworzenia organów administracji w województwie białostockim był procesem trudnym i miało na to wpływ kilka czynników. Po pierwsze proces ten rozpoczął się jeszcze podczas trwania regularnych działań wojennych. Po ich zakończeniu stan bezpieczeństwa nie uległ zasadniczej poprawie, bo skutecznie działania w tym zakresie hamowało podziemie niepodległościowe, którego liczne oddziały były aktywne na Białostocczyźnie. Innym czynnikiem, który spowolniał ten proces były wytyczne polityczne. Przedstawiciele władzy ludowej, wprowadzając nowe organy administracji starały się opierać na zapleczu politycznym, a ono w województwie było niewielkie. Dlatego też dokonywali licznych kontroli ukonstytuowanych już organów pod względem doboru kadr, eliminując „czynnik niepewny”, którym byli doświadczeni przedwojenni urzędnicy lub osoby potencjalnie niechętne nowej władzy. Natomiast trudno było znaleźć osoby kompetentne, które „nowa władza” darzyła zaufaniem. Stąd też administracja terenowa działała wybiórczo, a w wielu miejscach nie funkcjonowała wcale.

PROCES TWORZENIA ORGANÓW ADMINISTRACJI TERENOWEJ W WOJEWÓDZTWIE BIAŁOSTOCKIM W LATACH 1944–1945

(STRESZCZENIE)

Po wyzwoleniu w lipcu 1944 r. Białegostoku, a w następnych miesiącach całego województwa białostockiego, pełnomocnicy władzy ludowej rozpoczęli przy pomocy swoich przedstawicieli budowę struktur administracji terenowej. Proces przebiegał powoli z kilku zasadniczych powodów. Na terenie Białostocczyzny wzięź działało czynnie podziemie niepodległościowe, które uniemożliwiała powołanie organów w terenie, ale przede wszystkim nie było uformowanych struktur partyjnych, jak również brakowało osób odpowiednio przygotowanych do piastowania stanowisk w administracji.

⁶¹ H. Majecki, *Białostocczyzna w pierwszych latach władzy ludowej 1944–1948*, s. 28.

THE PROCESS OF CREATION OF ADMINISTRATION BODIES IN BIALYSTOK VOIVODESHIP IN THE YEARS 1944–1945

(SUMMARY)

After the liberation of Białystok in July 1944, and in the following months of the entire Białystok voivodeship, the representatives of the people's authority began, through their representatives, the construction of the local administrative structures. The process was slow for several basic reasons. In the Białystok region, there was active independent underground authority which effectively prevented the establishment of administrative bodies, but primarily because of the lack of party structures and the low staffing capacity of the persons in charge of the posts held in the administration.

Stanisław Gajewski
Szkoła Wyższa im. Pawła Włodkowica w Płocku

Jan Franciszek (bł. o. Michał) Czartoryski wśród młodzieży akademickiej

Słowa kluczowe: bł. Michał Czartoryski, społeczna nauka Kościoła, Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, akademicki Związek Rekreacyjny, rodzina Czartoryskich.

Keywords: Blessed Michał Czartoryski, social teaching of the Church, Catholic Academic Youth Society “Rebirth”, Academic Retreat Society, Czartoryski family.

Wstęp

W 1999 r. Jan Paweł II wyniósł na ołtarze 108 polskich błogosławionych, męczenników z czasów II wojny światowej. Wśród nich znajduje się również Jan Franciszek Czartoryski (1898–1944), który po studiach uniwersyteckich wstąpił do zakonu dominikanów, w którym otrzymał imię – Michał. Jego życie w zakonie toczyło się głównie w Krakowie i w Warszawie, gdzie zginął w czasie powstania warszawskiego, pozostając do końca razem z jego rannymi uczestnikami. Ponieważ na temat o. Michała nie powstała bogata literatura przedmiotu, a wielu chciałoby doprowadzić do jego kanonizacji, należałoby poszerzyć informacje dotyczące wszystkich aspektów jego życia. Przedmiotem zainteresowania autora niniejszego opracowania jest jego działalność wśród młodzieży akademickiej.

Zanim został studentem uczył się w latach 1910–1914, wraz z bratem Romanem, w prestiżowej szkole w Starej Wsi k/Mińska Mazowieckiego, założonej w 1907 r. przez wybitnych pedagogów – ks. Jana Graliewskiego i ks. Kazimierza Lutosławskiego – przy finansowej pomocy również Witolda Czartoryskiego, ojca Jana Franciszka. W czasie wojny odbył służbę wojskową, uczył się również w szkole oficerskiej armii

austriackiej (1915–1916). 10 stycznia 1916 r. „w trybie wojennym” uzyskał maturę w Cesarsko-Królewskiej II Wyższej Szkole Realnej w Krakowie, upoważniającą go do podjęcia studiów. W 1917 r. rozpoczął studia w Politechnice Lwowskiej na Wydziale Architektury. Nie skończyła się jednak jeszcze wojna i od listopada 1918 r. do połowy 1919 r. brał udział w obronie Lwowa, a w 1920 r. w wojnie polsko-bolszewickiej, za co uhonorowany został Medalem Niepodległości (za obronę Lwowa) i Krzyżem Walecznych (za wojnę 1920 r.). Po zakończeniu działań wojennych mógł w 1921 r. powrócić na Politechnikę.

Dla lepszego zrozumienia działalności Jana Franciszka wśród młodzieży akademickiej należy ukazać ówczesne zainteresowania ideowe ogółu tej młodzieży i dopiero na tym tle zaprezentować jego działalność w Stowarzyszeniu Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” oraz w Związku Rekolekcyjnym pod wezwaniem św. Dominika. Bez tego kontekstu historycznego nie zrozumiemy roli, jaką odegrał – wraz z bliskimi mu ideowo kolegami – w przemianie ideowej młodzieży akademickiej w II Rzeczypospolitej. Szczególnie dotyczy to jego związków z akademickim „Odrodzeniem”. Zasygnalizowane problemy zostały opracowane na podstawie materiałów archiwalnych zgromadzonych w Archiwum Archidiecezji Warszawskiej (Akta „Odrodzenia”), w Archiwum Małopolskiej Prowincji oo. Jezuitów w Krakowie, w archiwach uczelnianych (UJ, KUL, UP). Dużą pomocą służyły również materiały zgromadzone przez seniorów „Odrodzenia”, zdeponowane w Dziale Rękopisów Biblioteki KUL oraz praca Konstantego Turowskiego i prace autora niniejszej publikacji¹.

1. Kontekst społeczno-religijny działalności o. Michała

Jan Franciszek urodził się w wielodzietnej rodzinie ziemiańskiej w Galicji (zabór austriacki), w której wychowanie patriotyczne i religijne uważano za podstawę dobrego wychowania. Na stronie internetowej poświęconej o. Michałowi Czartoryskiemu znajduje się zakładka poświęcona jego rodzinie, szczególnie religijności jego rodziców². Ma to również odbicie w pracy o. Dariusza Kantypowicza, w której wykorzystał informacje z tej strony oraz z przygotowanej przez niego wystawy poświęconej o. Michałowi³. Ogół ówczesnej młodzieży akademickiej miał jednak

¹ K. Turowski, „Odrodzenie”. *Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, Warszawa 1987; m.in.: S. Gajewski, *Chrześcijańskie organizacje akademickie w Polsce (1889–1939)*, Rzeszów 1993. Zob. też przyp. 5 i 6.

² www.czartoryski.dominikanie.pl/Rodzice (20.05.2017).

³ D. Kantypowicz OP, *Michał Czartoryski błogosławiony dominikanin*, Warszawa–Służew 2014, s. 15–19.

inne doświadczenia wyniosłe z domu rodzinnego i szkoły średniej. Inteligencję polską przed I wojną światową cechował bowiem indyferentyzm religijny. Dominowała wyniesiona z haseł pozytywistycznych wiara w rozum, w możliwość wyjaśnienia wszystkich zagadnień i pytań nurtujących człowieka. Sytuacja zaczęła zmieniać się na początku XX w., kiedy pozytywizm tracił „blask”, a na uczelniach zaczęła studiować również młodzież wiejska⁴, która na ogół pozostała wierna Kościołowi, chociaż nie zawsze posłuszna swemu proboszczowi. Ale jeszcze w ankiecie Jana S. Bystronia z 1910 r. 50% młodzieży studiującej w Krakowie, a pochodzącej z Królestwa Polskiego (zabór rosyjski), uważało się za niewierzących. W autonomicznej Galicji natomiast, mimo pracy wielu wybitnych katechetów, lekcje religii skwalifikowane zostały na ostatnim miejscu wśród przedmiotów szkolnych⁵. Stosunek do katolicyzmu dobrze ilustruje też postawa wielu studentów wobec powstającej w Uniwersytecie Jagiellońskim katedry chrześcijańskiej nauki społecznej, której kierownikiem w 1910 r. został znany ze swej działalności społecznej w zaborze pruskim ks. dr Kazimierz Zimmermann. Młodzież z tzw. ugrupowań postępowych i lewicowych uważała, że katedry wyznaniowe nie mogą funkcjonować na uniwersytecie. Domagano się więc usunięcia z uczelni ks. Zimmermanna. Do swych żądań dołączono również postulat odłączenia od Uniwersytetu wyznaniowych seminariów duchownych oraz zniesienia nabożeństw organizowanych na początku roku akademickiego. Ponieważ władze uniwersyteckie odrzuciły wszystkie postulaty lewicowej młodzieży, nastąpiła cała seria zamieszek, które rozpoczął napad tej młodzieży na ks. Zimmermanna. Dopiero po stanowczych działaniach Senatu Akademickiego sprawa przycichła i w 1911 r. ks. Zimmermann mógł kontynuować wykłady⁶. W Warszawie jeszcze w 1920 r. studenckiej organizacji werbalizującej swój katolicyzm („Odrodzenie”) nie chciano przyjąć do federacji skupiającej wszystkie stowarzyszenia i związki akademickie (Komitet Porozumiewawczy Stowarzyszeń Studenckich). Ludzie związani z Kościołem nie tylko ubolewali nad ówczesnym stanem umysłowym, ale próbowali temu przeciwdziałać. Analizując *Ankiety* „Przeglądu

⁴ Uwłaszczenie chłopów w Królestwie Polskim (zabór rosyjski) nastąpiło dopiero w 1864 r., w Galicji kilkanaście lat wcześniej (1848).

⁵ S. Gajewski, *Katolickie organizacje akademickie w II Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, t. 1, Lublin 1987, s. 101–102.

⁶ Sprawę relacjonował m.in. krakowski: *Głos Narodu* 1910, nr 56 (artykuł redakcyjny – *Młodzież „postępowa” przeciw wydziałowi teologicznemu*), nr 260, nr 310, nr 312, nr 324; 1911, nr 10. Por. też: S. Gajewski, „*Polonia*” 1908–1922. *Z dziejów polskich organizacji akademickich*, w: W. Gieszczyński (red.), *Historia i pamięć. Studia z dziejów XX wieku*, Olsztyn 2012. K. Zimmermann (1874–1925), autor prac z zakresu katolickiej nauki społecznej, dziekan Wydziału Teologicznego UJ 1922–1923, w latach 1924–1925 rektor tej uczelni.

Powszechnego” i odpowiedzi na nią (numery z 1905 i 1906 r.) na temat aktualnego stanu katolicyzmu w Polsce i jego współczesnych zadań dochodzimy do wniosku, że zmiany dotyczące odrodzenia religijnego w Polsce inspirowane były przez trzy środowiska. Pierwszym było środowisko Kościoła hierarchicznego (np. księży Julian Nowowiejski, Jerzy Matulewicz, Józef Bilczewski, Sebastian Pelczar, Marian Fulman, Edward Ropp – wszyscy otrzymali później sakrę biskupią, dwaj zaliczeni zostali w poczet błogosławionych, dwaj następcy kanonizowani)⁷. Drugim środowiskiem był tzw. ruch honoracki, czyli bezhabitowe zgromadzenia zakonne, które inicjował bł. Honorat Koźmiński, trzecim zaś środowisko ziemiańskie.

Bogate ziemiaństwo (arystokracja) na ziemiach polskich składało się wówczas zaledwie z kilkudziesięciu rodzin. Wiele osób z tych rodzin swą działalnością przyczyniało się do odrodzenia religijnego na ziemiach polskich. Problem ten nie jest przedmiotem niniejszego opracowania, ale zasługuje na oddzielne studium. W tym miejscu należałoby przykładowo wspomnieć działalność Jadwigi Zamoyskiej (1831–1923), Anny z Działyńskich Potockiej (1846–1926), o. Bernarda Łubieńskiego (1846–1933), Cecylii Plater-Zyberk (1858–1920), Ludwika Plater-Zyberk, o. Jacka Woronieckiego (1878–1949). Badając bliższą nam tematykę, dotyczącą młodzieży akademickiej, napotykaemy na wiele nazwisk z tego środowiska. Pierwsi sodalisi we Lwowie to ks. Paweł Sapieha i Adam Ścibor-Rylski, w Krakowie zaś to Kazimierz Szeptycki, Wincenty Tyszkiewicz, Władysław Stadnicki, Władysław Scypio, Stanisław Badeni. Pierwsi „odrodzeniowcy” we Wilnie otrzymali lokal od rodziny Platerów (Bernardyński Zaulek 7), w Warszawie zaś od Adama Czartoryskiego (Krakowskie Przedmieście 7/15a). Podobnie było w Krakowie z lokalem dla „Polonii”. Znaczenie tych rodzin dla rozwoju katolickich organizacji akademickich widoczne jest w takich ośrodkach akademickich, jak Wilno, Warszawa, Kraków, Lwów, mniej na KUL-u, autor nie ma danych dotyczących Poznania. Należałoby tu jeszcze wspomnieć, że pierwszą sodalicję akademicką w Krakowie założyła w 1906 r. Urszula Ledóchowska, we Lwowie zaś w 1912 r. – Teresa Ledóchowska. Cały zaś „ruch odrodzeniowy” swymi początkami sięga działalności Cecylii Plater-Zyberk, znanej w Warszawie z wielu inicjatyw oświatowych, która w 1905 r. powołała Towarzystwo Przyjaciół Młodzieży, skupiające ludzi, którzy utworzyli tzw. ruch prądowy. Określenie to odnosi się do wydawanego od 1909 roku czasopisma „Prąd”, który reprezentował te środowiska. Z tego ruchu, po

⁷ Biogramy tych duchownych, jak i innych osób występujących w niniejszym opracowaniu, m.in. w: R. Bender, S. Gajewski (red.), *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 1–3, Lublin–Warszawa 1994–1995.

I wojnie światowej (1919), wyłoni się akademickie „Odrodzenie”⁸. W tym kontekście należy więc rozpatrywać działalność Jana Franciszka Czartoryskiego, wychowanego w duchu żywej wiary w środowisku ziemiańskim, zasłużonym w pracach związanych z religijnym odrodzeniem na ziemiach polskich w końcu XIX i na początku XX wieku.

2. Akademickie „Odrodzenie” i rola w nim Jana Franciszka Czartoryskiego

Jan Franciszek Czartoryski od czasów studenckich do końca życia związał się ze Stowarzyszeniem Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” (od 1929 r. Stowarzyszeniem Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”). Organizacja wywodziła się z poczynań Cecylii Plater-Zyberk, z powstałych w jej kręgu „kółek etycznych”, których zasady ideowe sformułowano na łamach „Prądu”. Najogólniej można je streścić następująco. Uznawano katolicyzm za fundament i treść życia jednostki, rodziny oraz całego społeczeństwa. Katolik miał być nie tylko człowiekiem wierzącym, ale i zaangażowanym w życie Kościoła, realizującym zasady wyrażone w encyklice św. Piusa X *Instaurare omnia in Christo*. Miało przejawiać się to również przez religijne wychowanie młodzieży, przygotowanie jej do pracy nad rozwiązywaniem kwestii społecznych w oparciu o zasadę sprawiedliwości i miłości społecznej, zajmowania wobec przeciwników postawy otwartej, polegającej na walce z błędami, a nie konkretnymi ludźmi, z którymi należy jednoczyć się we wspólnej pracy dla dobra ogólnego, bez względu na poglądy⁹. Jeszcze przed I wojną światową w omawianym środowisku mówiono o powołaniu organizacji o nazwie „Odrodzenie”. Stało się to w nowych warunkach politycznych, po powstaniu niepodległego państwa polskiego i po powrocie młodzieży „kółek etycznych” z wojennych frontów.

12 października 1919 r. powstała pierwsza organizacja Stowarzyszenia Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” w Warszawie. W grudniu tego roku Jan Franciszek odwiedził Warszawę. Uczestniczył wówczas w rekolekcjach młodzieży (18–20 XII 1919 r.), które odbyły się w kaplicy zakładu prowadzonego przez Cecylię Plater-Zyberk (ul. Piękna). Rekolekcje prowadził ks. Kazimierz Lutosławski¹⁰, zaprzyjaźniony z rodziną Czarto-

⁸ Powyższe dane na podstawie prac S. Gajewskiego, wymienionych w przypisie nr 2, 5, i 6.

⁹ Por. K. Turowski, „Odrodzenie”. *Historia Stowarzyszenia*, s. 14–35; S. Gajewski, *Katolickie organizacje akademickie*, s. 17–34.

¹⁰ K. Lutosławski (1880–1924), działacz oświatowy, ksiądz, działacz harcerski, parlamentarzysta.

ryskich, który jeszcze w tym opracowaniu zostanie wymieniony. Młody Czartoryski miał wówczas szansę poznać idee odrodzeniowe i twórców koła warszawskiego. Być może odwiedził wówczas chorą już Założycielkę Zakładu (zm. 20 I 1920 r.). Dla Czartoryskiego był to okres między zakończeniem walk o Lwów a rozpoczęciem wojny polsko-bolszewickiej. Zapoznał się też wówczas z publikacjami C. Plater-Zyberk, które należały później do podstawowych lektur lwowskiego „Odrodzenia”. Jak wspomniano już wyżej, po wojnie polsko-bolszewickiej i zawarciu pokoju, w 1921 r. Jan Franciszek wrócił na Politechnikę. „Odrodzenie” tymczasem powstało już we wszystkich ośrodkach akademickich z wyjątkiem Lwowa i Wilna. Okrzepło też organizacyjnie, powołując ogólnopolskie organy Stowarzyszenia, tj. Radę Naczelną (członkowie Rady i delegaci kół) oraz Komitet Wykonawczy. Dlatego też już 27 października 1921 r., w obecności delegata Komitetu Wykonawczego, Antoniego Chacińskiego, którego zapewne poznał już w 1919 r. w Warszawie, odbyło się zebranie organizacyjne koła lwowskiego. Jan Franciszek został pierwszym prezesem organizacji, a jego krewny i przyjaciel Kazimierz Dzieduszycki delegatem do Rady Naczelnej „Odrodzenia”. Obaj uczestniczyli kilka tygodni później w obradach II Zjazdu Rady Naczelnej w Krakowie (31 X–2 XI 1921 r.), gdzie Dzieduszyckiego wybrano do Komitetu Wykonawczego¹¹. Jan Franciszek na stanowisku prezesa koła lwowskiego pozostał nieprzerwanie do końca 1924 r. (trzy kadencje). W tym czasie koło liczyło stu członków czynnych, 15 wspierających i 35 kandydatów. Do zakończenia studiów na Politechnice (lato 1926 r.) pozostał w zarządzie koła, przewodnicząc równocześnie sekcji filozoficzno-religijnej oraz uczestnicząc w pracach jako członek, w tzw. komisji prądowej, odpowiedzialnej za kolportaż periodyku organizacji („Prąd”) i kontakty z jego redakcją. Pracę formacyjną realizowano bowiem w „Odrodzeniu”, głównie przez uczestnictwo w sekcjach problemowych. W okresie studiów Jana Franciszka, w kole lwowskim istniały ponadto inne sekcje, np. społeczna, liturgiczna, narodowa, spraw zagranicznych. Równocześnie udzielał się w pracach organizacyjnych ogólnokrajowych władz „Odrodzenia”. 21–27 sierpnia 1922 r. uczestniczył w kursie zorganizowanym w Lublinie. Zdefiniowano wówczas na nim zasady ideowe i formy działalności organizacyjnej „Odrodzenia”. Kurs ten uznano później za I Tydzień Społeczny „Odrodzenia”. Następne kursy (Tygodnie Społeczne) odbywały się corocznie, za wyjątkiem 1934 r., na których podsumowywano działalność orga-

¹¹ Dzieduszycki kilka miesięcy później rozpoczął studia w Paryżu, gdzie założył paryskie koło „Odrodzenia”, skupiające początkowo 23 członków. Koło wykazywało dużą żywotność, lecz po śmierci Dzieduszyckiego (gruźlica) przestało przysyłać sprawozdania ze swej działalności, które publikowano na łamach „Prądu”.

nizacji i ukazywano perspektywy dalszej działalności. Wśród uczestników I Tygodnia znajdowało się, oprócz Jana Franciszka, dwóch innych reprezentantów organizacji lwowskiej (K. Dzieduszycki, Roman Czaplic-Podhorecki). Kilka miesięcy później „Odrodzenie” zwołało swój I Kongres, który w dniach 8–10 grudnia 1922 r. odbył się w Warszawie. Na Kongres przybyło ponad 400 uczestników, w tym 12 ze Lwowa. Tygodnie i Kongresy były nie tylko ważnymi wydarzeniami w życiu organizacji, ale i w życiu Kościoła. Zaszczycali je bowiem swą obecnością najważniejsi wówczas hierarchowie kościelni, m.in. kardynał August Hlond, kardynał Aleksander Kakowski, abp Józef Teodorowicz. Jan Franciszek Czartoryski dał się już poznać jako dobry organizator, skoro na I Kongresie powierzono mu ważne zadanie. Był zastępcą prowadzącego obrady Kongresu, referował też na nim sprawy organizacyjne Stowarzyszenia. Uczestniczył, razem z wiceprezesem koła Z. Roerem, w III Radzie Naczelnej „Odrodzenia”, która odbyła się w grudniu 1922 r. w Warszawie, a dwa lata później we Lwowie (listopad 1925 r.), gdzie wybrano go do Komisji Rewizyjnej. Po tym spotkaniu siedzibę Komitetu Wykonawczego przeniesiono do Lwowa, w Komitecie tym znalazł się wówczas i Jan Franciszek. W 1926 r., na jednym z posiedzeń Komitetu Wykonawczego zaproponował, aby we wszystkich akademickich kołach „Odrodzenia” prowadzić kronikę, która będzie dokumentacją ich działalności i źródłem do poznania dziejów organizacji. Rzeczywiście, we wszystkich kołach taką kronikę zaczęto prowadzić. Reprezentował też „Odrodzenie” na ogólnopolskich zjazdach wszystkich organizacji akademickich w Polsce. W zjeździe takim uczestniczył nie tylko we Lwowie (1923 r.), ale i rok wcześniej w Wilnie (14 VI 1922 r.), gdzie ze Lwowa zjawiała się tam 15-osobowa delegacja, w tym jeden przedstawiciel „Odrodzenia”. Był nim oczywiście Jan Franciszek.

Po ukończeniu studiów musiał wybierać drogą dalszego życia¹². Ostatecznie znalazł się w klasztorze dominikańskim w Krakowie. 18 września 1927 r. przyjął nowe imię – Michał. Cztery lata później złożył solenną profesję (25 IX 1931 r.) i przyjął święcenia kapłańskie (20 XII 1931 r.). Jego kontakty z „Odrodzeniem” stały się teraz z konieczności sporadyczne. Jako senior organizacji zapraszany był na spotkania, chociaż nie zawsze mógł być na nich obecny. Uczestniczył jednak

¹² Funkcje J.F. Czartoryskiego w „Odrodzeniu” odtworzył autor na podstawie zgromadzonej przez siebie dokumentacji w takcie pisania pracy o katolickich organizacjach akademickich, cytowanych już na początku niniejszego opracowania. Ponieważ każda notka wymagałaby przypisu, autor zrezygnował z podawania tu jej opisu bibliograficznego. Chcących pogłębić ten problem należy odesłać do cytowanych wyżej prac S. Gajewskiego i K. Turowskiego. Powyższa uwaga dotyczy także informacji dotyczących rodzonych braci o. Michała Czartoryskiego.

np. jako senior w Radzie Naczelnej „Odrodzenia”, która odbyła się 7–8 stycznia 1933 r. w Krakowie. Korespondencyjnie odpowiadał na stawiane mu problemy dotyczące funkcjonowania organizacji. W „Odrodzeniu” pracowali dalej jego bracia, później już jako seniorzy. Posiadane przez autora dane dotyczące działalności w tej organizacji jego braci są już tylko fragmentaryczne. W kole lwowskim Roman Czartoryski był kierownikiem sekcji spraw zagranicznych (1922/1923). Adam Czartoryski kierował sekcją narodową, był też członkiem Komitetu Wykonawczego (1927/1928). Witold Czartoryski pełnił funkcję skarbnika w zarządzie koła warszawskiego (1928/1929), brał udział w Radzie Naczelnej, która obradowała w Krakowie (6–8 I 1928 r.), pracował w Komisji Spraw Zagranicznych, funkcjonującej przy Komitecie Wykonawczym „Odrodzenia”, która w 1928 r. zorganizowała w Krakowie I Zjazd Słowiański Katolickiej Młodzieży Akademickiej. W 1929 r. należał do Komitetu Organizacyjnego II Kongresu „Odrodzenia”, na którym organizacja do swej dotychczasowej nazwy dołączyła przymiotnik „katolicki” i opracowała nową deklarację ideową. W roku akademickim 1930/1931 należał do zarządu koła warszawskiego, a w 1931/1932 znalazł się w Sądzie Koleżeńskim tego koła. Członkiem „Odrodzenia” nie był natomiast Stanisław Czartoryski, który wstąpił do seminarium duchownego w Krakowie i przyjął święcenia kapłańskie. Współpracował jednak z organizacją, a w krytycznym dla niej momencie odegrał bardzo ważną rolę. Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z kwietnia 1933 r. likwidowało bowiem, z dniem 1 stycznia 1934 r., wszystkie ogólnopolskie organy organizacji akademickich, a same organizacje mogły funkcjonować tylko w ramach jednej uczelni, po zatwierdzeniu jej statutu przez senat danej uczelni. Rozporządzenie rujnowało dotychczasowe struktury organizacji akademickich¹³. Aby zachować jedność organizacyjną „Odrodzenia”, ostatnie posiedzenie jej Rady Naczelnej, które odbyło się 10 grudnia 1933 r., powołało ks. Stanisława Czartoryskiego na koordynatora prac poszczególnych kół. Miał zająć się przede wszystkim zorganizowaniem kolejnego Tygodnia Społecznego i zjazdami prezesów lokalnych kół, które kolejno miały odbyć się w Wilnie i w Krakowie¹⁴. Co prawda, w 1934 r. Tydzień ten nie został zorganizowany, jednakże staraniem ks. Stanisława odbył się w Krakowie kolejny – XIV Tydzień Społeczny (15–21 grudnia 1935 r.). Następne odbywały się we Lwowie (13–18 XII 1936 r.), Wilnie (12–19 XII 1937 r.) i Lublinie (16–21 XII 1938 r. oraz 23–27 VIII 1939 r.). Formowały dalej swych członków, były równocześnie zworni-

¹³ Władze polityczne obawiały się radykalizacji młodzieży studenckiej, która stawała się coraz bardziej antysanacyjna, antyrządowa, deklarująca poparcie dla obozu narodowego.

¹⁴ K. Turowski, „Odrodzenie. Historia Stowarzyszenia”, s. 295.

kiem organizacyjnym prac „Odrodzenia” w ostatnim okresie jego istnienia. Należy się domyślać, że do przyjęcia przez ks. Stanisława Czartoryskiego tego trudnego w tamtym okresie zadania, z pewnością zachęcał go jego brat – o. Michał – który jako zakonnik nie mógł się tego podjąć.

Lata studiów teologicznych (1927–1931), pracy zakonnej w Krakowie (1931–1935, 1939–1944) i w Warszawie (1936–1939, 1944) w znacznej mierze wyłączyły go z prac organizacyjnych „Odrodzenia”. Służył jednak organizacji swą radą, jako duszpasterz organizował dla tej młodzieży roczne rekolekcje, w roku akademickim 1937/1938 prowadził w kole warszawskim sekcję filozoficzno-religijną, na której wykładał doktrynę św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza jej społeczne konsekwencje. Jako senior brał czynny udział w ostatnim walnym zgromadzeniu koła warszawskiego (20 I 1939 r.). Po powrocie do Warszawy w 1944 r. brał udział w spotkaniu seniorów i sympatyków „Odrodzenia” (23 IV 1944 r.), na którym dyskutowano na temat funkcjonowania organizacji po zakończeniu wojny. W tym tajnym spotkaniu uczestniczyło około 40 osób. Oprócz o. Michała w spotkaniu uczestniczyli m.in. ks. Stefan Wyszyński, Antoni Chaciński, Teresa Rylska, Katarzyna Popiel¹⁵.

Każda organizacja funkcjonuje dobrze dzięki zaangażowaniu jej uczestników, szczególnie jej kierownictwa. Jan Franciszek z pewnością zasłużył się w działalności organizacyjnej „Odrodzenia”. Co jednak „Odrodzenie” wniosło do życia akademickiego, w jakich procesach społecznych uczestniczyło? Na to pytanie starał się odpowiedzieć wspomniany już wyżej K. Turowski w pracy o tej organizacji, jak i autor niniejszego opracowania w pracy o katolickich organizacjach akademickich w II Rzeczypospolitej¹⁶. Aby zrozumieć rolę „Odrodzenia” lwowskiego, a więc i Jana Franciszka Czartoryskiego, musimy tu podać kilka informacji dotyczących ówczesnych środowisk akademickich w Polsce. O ile do 1922 r. na uczelniach przeważała zorganizowana młodzież o poglądach liberalnych, od 1923 r. decydujący wpływ zyskuje młodzież „narodowa”, skupiona w Młodzieży Wszechpolskiej, korporacjach akademickich i tzw. Bratniaku, która opanowała Komitet Porozumiewawczy Stowarzyszeń Akademickich. Młodzież Wszechpolska w swej deklaracji ideowej z 1922 r. nie uwzględniała postulatów katolickich i zgodnie z praktyką ówczesnego obozu narodowego wszelkie zagadnienia etyczne rozpatrywała „wyłącznie z punktu widzenia narodowego”. Dobro narodu miało być jedyną oceną etycznych działań Polaka. Do tego celu miano zmierzać przy tym „wszelkimi środ-

¹⁵ Ibidem, s. 280, 295, 396. Ks. S. Wyszyński, późniejszy Prymas Tysiąclecia, był opiekunem duchowym młodzieży „odrodzeniowej”, szczególnie podczas studiów w Lublinie i w czasie II wojny światowej.

¹⁶ Zob. przyp. nr 1 i 5.

kami”¹⁷. Sprzeciwiło się temu „Odrodzenie”. Konflikt ten widoczny był szczególnie we Lwowie, mieście wyczulonym na problematykę narodową. „Odrodzenie”, proponując wychowanie w duchu zasad katolickich, chciało formować postawy społeczne również w duchu zasad religijnych, wykształcić chrześcijanina, a nie polityka, dla którego zasady religijne staną się podstawą jego działalności politycznej. Dlatego też w lwowskim „Odrodzeniu” problematyka ta była przedmiotem często dyskutowanym. Jan Franciszek, mający kontakty z władzami naczelnymi, często przedstawiał ją na forum swej organizacji. Temu służyły co piątkowe konferencje, na których przedstawił m.in. takie referaty: *Deklaracja ideowa „Odrodzenia”*, *Deklaracja ideowa Młodzieży Wszechpolskiej*, *Cele i zadania „Odrodzenia”*, *O kursach lubelskich*. Najlepiej tę problematykę wyraża tytuł jednego z wygłoszonych przez niego referatów: *Katolicyzm społeczny jako nieunikniona konsekwencja katolicyzmu*.

Na skutek nacisków „Odrodzenia” Młodzież Wszechpolska w 1925 r. zmieniła deklarację ideową, w której napisano teraz, że „wierzenia i uczucia religijne są ważnym źródłem siły moralnej społeczeństwa oraz rękojmą jego wysokiego poziomu etycznego. Kościół katolicki, jako religia ogromnej większości narodu Polskiego, winien zajmować w życiu religijnym stanowisko przodujące”¹⁸. Dążąc do uzyskania wpływu na całą młodzież przyjmowano zasady ideowe „Odrodzenia”. Dwa lata później (1927 r.) w duchu powyższej deklaracji wypowiedział się główny ideolog obozu narodowego, Roman Dmowski¹⁹. Przejmowanie zasad katolickich przez obóz narodowy rozpoczęło się więc na uczelniach, w konfrontacji z „Odrodzeniem”. Wielu studentów należących do sodalicii mariańskich przyjęło tą deklarację za dobra monetę. Również wielu polityków m.in. ojciec Jana Franciszka, Witold Czartoryski. O ile do 1928 r. był senatorem z ramienia chadecji (Stronnictwa Chrześcijańsko-Narodowego), w 1928 r. został zastępcą senatora z listy Związku Ludowo-Narodowego, a od 1928 r. członkiem Komitetu Politycznego Stronnictwa Narodowego (endecji)²⁰. Młodzi narodowcy uważali jednak politykę prowadzoną przez „starych”, czyli przywódców Związku Ludowo-Narodowego, później Stronnictwa Narodowego, za politykę zbyt pasywną, która nie prowadzi do postulowanych zmian politycznych, czyli do odsunięcia od władzy obozu sanacyjnego.. Postulowali politykę bardziej aktywną i to opartą na

¹⁷ Deklarację omówił K. Turowski w artykule *Renesans katolicyzmu młodego pokolenia*, *Przegląd Powszechny* 215 (1937), nr 54, s. 4–16.

¹⁸ *Słowo Polskie* 1925, nr 333. Polemika, m.in.: S. Kaczorowski, *Nowa deklaracja ideowa Młodzieży wszechpolskiej*, *Prąd* 1926, nr 2, s. 89.

¹⁹ R. Dmowski, *Kościół, naród, państwo*, Poznań 1927.

²⁰ *Witold Czartoryski 1864–1945*, w: J. Majchrowski (red.), *Kto był kim w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1994, s. 503.

założeniach katolickich. Kościół z aprobatą patrzył na przyjmowanie zasad katolickich przez młodzież, jednocześnie z dystansem odnosił się do jej postulatów politycznych. Według deklaracji ideowej Młodzieży Wszepolskiej z 1932 r.²¹, to „zorganizowany naród” a nie Kościół miał decydować o tym, co jest obrazą dla religii, co rozkłada życie narodu. W deklaracji oprócz uznania dla religii i traktowania wiary katolickiej jako zespołu niepodważalnych prawd, uwidaczniał się również duch podporządkowania wiary i Kościoła służbie narodu i państwa.

Na nacjonalizm powiązany z katolicyzmem nie godziła się część młodzieży akademickiej, szczególnie skupiona w „Odrodzeniu”. Jednak stanowiła ona zdecydowaną mniejszość. Zdawało się, że „Odrodzenie” spełniło swą historyczną rolę. Katolicyzm stał się wiarą młodego pokolenia inteligencji polskiej. „Odrodzenie” jednak opuszczało wielu członków, którzy przechodzili teraz do obozu narodowego. W tym kontekście należy odczytywać list Stefana Świeżawskiego, kolegi o. Michała z okresu działalności w lwowskim „Odrodzeniu”, postulujący zawieszenie organizacji. Świeżawski konsultował swój postulat z niektórymi seniorami organizacji (Stanisław Orlikowski, Ignacy Kruszyński) i latem 1933 r. w tej sprawie wystosował list do założycieli i kierowników „Odrodzenia” (seniorów). Zdecydowany sprzeciw wobec tego postulatu zgłosił w liście z 29 maja 1933 r. o. Michał Czartoryski²². Powtórzył swe wywody na ostatnim zebraniu walnym koła warszawskiego 20 stycznia 1939 r. „Odrodzenie” osiągnęło swój pierwotny cel, młodzież akademicka zaakceptowała zasady Kościoła katolickiego. Teraz, jego zadaniem, jest nim obrona czystości katolicyzmu²³. Organizacji akademickiej trzeba więc pomóc, a nie likwidować ją. „Odrodzenie” nie może być organizacją polityczną, ma być nadal organizacją formacyjną w duchu zasad ewangelicznych. Do polityki powinni wstępować ludzie odpowiednio uformowani, którzy w każdym kontekście historycznym reprezentować będą przyjęte zasady. Należy więc pracować z tymi, którzy pozostali w „Odrodzeniu” i zachęcać innych do współpracy. Sam dawał przykład. Jako senior „Odrodzenia” pracował w nielicznej grupie odrodzeniowej w Warszawie, prowadził rekolekcje dla młodzieży akademickiej. Powoli realizowały się jego obawy. Już w 1938 r. zdawano sobie sprawę z ryzykownych zaangażowań młodzieży akademickiej. Dlatego też w 1938 r. reprezentacja młodzieży skupionej wokół

²¹ Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, sygn. 850, s. 248.

²² Biblioteka KUL, Dział Rękopisów, sygn. 1149. S. Świeżawski (1907–2004), historyk filozofii, od 1946 r. profesor KUL; S. Orlikowski (1902–1939), ekonomista, zginął w obronie Warszawy; I Kruszyński (1904–1985), po wojnie, z inicjatywy Prymasa S. Wyszyńskiego, organizował w Częstochowie coroczne Dni Modlitw Inteligencji Katolickiej „Odrodzenie”, później Ruch Kultury Chrześcijańskiej „Odrodzenie”.

²³ K. Turowski, „Odrodzenie. Historia Stowarzyszenia”, s. 230, 274.

duszpasterstwa akademickiego w Warszawie wydała oświadczenie, w którym przypominała wszystkim cechy organizacji katolickich, szczególnie ich apolityczność. „Cóż pomoże być mocnym człowiekiem, gdy głowa zostanie słaba? Z takich ludzi, nawet nazbyt mocnych, o nieproporcjonalnie słabych głowach, wyrastało wielu największych wrogów Kościoła”²⁴. Okazało się już wówczas, że spokojna praca formacyjna w dłuższej perspektywie jest bardziej potrzebna. Dostrzegali to już i młodzi narodowcy.

3. Organizator i kierownik akademickiego Związku Rekolekcyjnego

Jedną z ważnych form pracy formacyjnej było uczestnictwo w rekolekcjach, szczególnie w tzw. rekolekcjach zamkniętych. Wynikało to również z osobistych doświadczeń Jana Czartoryskiego. Przed ważnymi decyzjami życiowymi udawał się na rekolekcje. W 1919 r. odbył je w Zakładzie C. Plater-Zyberk w Warszawie. Po ukończeniu studiów, wybierając drogę życia, w 1926 r. odbył je dwukrotnie (we Lwowie i w Le Saulchoir w Belgii), w 1927 r. u kamedułów na Bielanach w Krakowie. Duże wrażenie wyniósł zapewne z rekolekcji warszawskich, które prowadził ks. Kazimierz Lutosławski. Po powrocie na Politechnikę, w 1921 r. zorganizował we Lwowie akademickie „Odrodzenie”, o czym wspomniano już wyżej, a w najbliższe wakacje (2 VIII 1922 r.) ułożył statut Związku Rycerzy Chrystusowych pod wezwaniem św. Dominika. Inspiratorem powołania Związku był, przebywający często w domu rodzinnym Czartoryskich, ks. Kazimierz Lutosławski. Inspiracja ta odpowiadała Janowi Czartoryskiemu. W religijnej rodzinie arystokratycznej bycie rycerzem Chrystusa zapewne nie było mu obce. Związek taki mógł być też pogłębieniem prac zapoczątkowanych w „Odrodzeniu”, szczególnie bliskich sercu Jana Franciszka prac sekcji filozoficzno-religijnej, którą kierował, również sekcji liturgicznej. Co prawda, Związek był przeznaczony przede wszystkim dla ziemian, ale w początkowym okresie to oni stanowili trzon lwowskiego „Odrodzenia”, a Jan Franciszek był jego prezesem do końca swych studiów na Politechnice, tj. do połowy 1926 r. Związek miał być agregowany do III Zakonu św. Dominika. Dominikanie mieli też

²⁴ Powyższa problematyka dotycząca przejmowania zasad katolickich przez młodzież akademicką została tu potraktowana zbyt ogólnikowo. Więcej w pracach S. Gajewskiego o katolickich organizacjach akademickich w II Rzeczypospolitej (por. przyp. nr 1, nr 5, nr 6), ponadto artykuły: idem: *Pojęcie „nacjonalizmu” wśród polskiej młodzieży narodowej*, *Echa Przeszłości* 1 (2000), s. 135–143, a także *Katolicka Młodzież Narodowa a warszawska organizacja „Odrodzenie”*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. prof. Stanisławowi Kowalczykowi*, Sandomierz 1997, s. 339–347.

sprawować opiekę duchową nad organizacją. O ile „Odrodzenie” było organizacją uczelnianą, formułującą swych członków do realizacji zadań związanych z życiem społecznym, organizacyjnie niezwiązaną z Kościołem, o tyle Związek Rycerzy zakładał realizację celów religijnych „Odrodzenia” i to pod patronatem Kościoła. Rycerz Chrystusa miał więc zawsze przyznawać się do swego katolicyzmu bez względu na opinię otoczenia, pogłębiać swą religijność, a „zachowując miarę w miłości bliźniego nie wykluczać z niej nigdy przeciwników i wrogów”. Obowiązkiem rycerza miało być coroczne uczestnictwo w rekolekcjach zamkniętych²⁵. Wydaje się jednak, że Związek Rycerzy Chrystusa był przede wszystkim wyrazem dobrej woli jego twórców. W praktyce właściwie nie zaistniał. Miał on bowiem składać się z trzech oddzielnych grup. Obok studenckiej miała w niej uczestniczyć grupa ziemian i grupa nauczycieli. O tych dwóch ostatnich nie ma żadnych informacji źródłowych. Od 1923 r. spotykamy natomiast informacje o Związku Rekolekcyjnym pod wezwaniem św. Dominika.

Wydaje się, że inicjatorzy zdawali sobie sprawę, że organizacja dla ziemian nie stanie się organizacją dla ogółu studentów, tym bardziej że jak powiedziano już wyżej, najprawdopodobniej nie powstała grupa ziemian i nauczycieli Związku Rycerzy. Natomiast istniała potrzeba współdziałania „odrodzeniowców” z inną organizacją akademicką, z sodalicją mariańską, do której należało też wielu członków i sympatyków „Odrodzenia”. Dlatego też ich wspólną sekcją, pogłębiającą ich życie religijne, stał się przekształcony Związek Rycerzy Chrystusowych w Związek Rekolekcyjny pod wezwaniem św. Dominika, który znamy z wydawanego przez niego „Biuletynu”²⁶. Jako wspólna sekcja tych stowarzyszeń funkcjonował Związek do chwili przejścia opieki nad sodalisami przez lwowskich jezuitów. Fakt ścisłej współpracy potwierdza fakt, że w pewnym momencie (10 XI 1926 r.) sodalisi archiwum własnej sekcji eucharystyczno-liturgicznej przekazali Związkowi Rekolekcyjnemu²⁷. Uznali przez to wiodącą rolę Związku Rekolekcyjnego w realizacji zadań sformułowanych w nazwie ich sodalicyjnej sekcji.

Związek od samego początku nie stanowił organizacji w ścisłym tego słowa znaczeniu. Była to grupa właściwie nieformalna – współpracująca z lwowskimi dominikanami – która organizowała rekolekcje, szczególnie zamknięte. Nie przynależność do Związku była ważna, ale uczestnictwo w rekolekcjach, które miał przygotować przewodniczący Związku. Pierwsze rekolekcje odbywały się w Kochawinie i Jarosławiu, w 1927 r. w Pod-

²⁵ www.czartoryski.dominikanie.pl/student (20.05.2017).

²⁶ Autor miał dostęp tylko do numerów: Biuletyn Związku Rekolekcyjnego pod wezwaniem św. Dominika 1933, nr 1 i nr 2; 1937, nr 1 i nr 2.

²⁷ M. Gołąb, *Akademickie sodalicje mariańskie w Polsce*, Lwów 1928, s. 65.

kamieniu, po uroczystej tam koronacji obrazu MB Różańcowej, znajdującego się w dominikańskim klasztorze. W latach 1923–1932 zorganizowano w ten sposób 17 serii rekolekcji zamkniętych, w których udział wzięło ponad 450 studentów oraz wiele rekolekcji otwartych, w których corocznie uczestniczyło kilkaset osób. Z chwilą powstania duszpasterstwa akademickiego (koniec 1933 r.) Związek inicjował już tylko rekolekcje zamknięte. Na czele Związku stali kolejno prezesi lwowskiego „Odrodzenia”, a więc Jan Franciszek Czartoryski (1922–1926) i jego następcy²⁸. Mimo trudności Związek Rekolekcyjny rozwijał się. W 1931 r. we Lwowie powstała jego sekcja żeńska (przewodnicząca Alberta Wielopolska), w 1931 r. zorganizowano Związek w Krakowie, a w 1933 r. w Poznaniu, W tym czasie o. Michał Czartoryski był już po święceniach kapłańskich i miał większe możliwości współpracy ze Związkiem. W roku akademickim 1932/1933 w kościele św. Wojciecha na Rynku Głównym w Krakowie, po niedzielnych mszach recytowanych, prowadził konferencje dla gromadzących się tam członków i sympatyków „Odrodzenia” oraz Związku Rekolekcyjnego. Zresztą kierownikiem duchowym Związku w Krakowie był brat o. Michała, wicerektor tamtejszego seminarium duchownego, ks. Stanisław Czartoryski. Do 1936 r. odbyło się dwadzieścia kilka serii rekolekcji zamkniętych²⁹. Oficjalnie Związek Rekolekcyjny w Warszawie nie został zorganizowany. Jednakże w czasie pobytu tam o. Michała takie rekolekcje odbywały się nie tylko z inicjatywy duszpasterstwa akademickiego. Dla młodzieży odrodzeniowej i jej sympatyków prowadził je o. Michał w podwarszawskich Laskach. W Warszawie organizował też dla nich niedzielne msze recytowane. Realizował więc i inny cel Związku Rekolekcyjnego – odnowę życia liturgicznego. We wszystkich oddziałach Związku, jak i środowiskowych kołach „Odrodzenia” propagowano bowiem msze recytowane, śpiew gregoriański, zabiegano o świadome uczestnictwo wiernych w liturgii Kościoła, o druk tekstów liturgicznych w języku polskim. Związek stał się więc ośrodkiem tej odnowy. Współpracowali z nim pionierzy odnowy liturgicznej w Polsce, m.in. ks. M. Wiśniewski, ks. W. Kornilowicz, ks. E. Kulesza oraz liczni dominikanie (Bernard Czyrnek, Romuald Kostecki, Teofil Szczurecki, Zygmunt Ogarek), wśród nich o. Michał i ks. Stanisław Czartoryscy³⁰. Rekolekcje odbywały się

²⁸ Stefan Świeżawski (1927–1928), Tadeusz Federowicz (1929–1930), Jan Szeptycki (1930), Juliusz Wiśniewski (1931), Zbigniew Draniewicz (1932–1933), Czesław Browiński (1934). Na podstawie cytowanego Biuletynu Związku Rekolekcyjnego.

²⁹ K. Turowski, „Odrodzenie. Historia Stowarzyszenia”, s. 300; S. Gajewski, *Chrześcijańskie organizacje akademickie*, s. 103–104. Pierwsze rekolekcje dla studentów krakowskich związanych z „Odrodzeniem” i Związkiem Rekolekcyjnym odbyły się w klasztorze kamedułów na Bielanach, dla dziewcząt zaś w Zbylitowskiej Górze.

³⁰ S. Gajewski, *Chrześcijańskie organizacje akademickie*, s. 103–104.

najczęściej w klasztorach dominikańskich, które nie były budowane jako domy rekolekcyjne. Nie mogły więc przyjąć zbyt wielu rekolektantów ani zapewnić im dobrych warunków pobytu. Jan Czartoryski będzie więc snuł plany wybudowania domu rekolekcyjnego. Ojciec Jana, Witold Czartoryski, zobowiązał się nawet wyasygnować 10 tys. złotych na ewentualną budowę domu. Miało to miejsce w czasie przygotowań Michała do święceń kapłańskich w 1931 r. Niestety, tego projektu nie udało się zrealizować³¹. Ogólnoświatowy kryzys gospodarczy dotarł wówczas i do Polski, nie podjęto więc tej ryzykownej inwestycji. Sam pomysł i próba jego realizacji świadczą o zaangażowaniu braci Czartoryskich w tworzenie ośrodków odnowy życia religijnego, w tym odnowy liturgicznej, którą w Kościele przeprowadził dopiero Sobór Watykański II.

Zakończenie

W powyższych ustaleniach z pewnością zbyt wiele miejsca poświęcono organizacjom – „Odrodzeniu” i Związkowi Rekolekcyjnemu. Jednakże organizacje te bardzo dużo zawdzięczają Janowi Franciszkowi Czartoryskiemu, najpierw we Lwowie, później w Krakowie i w Warszawie, czyli tam gdzie przyszło mu żyć i pracować, a uczestniczył on też w formułowaniu programu i życiu organizacyjnym tych organizacji na terenie całej Polski. Dlatego też dla oceny jego działalności wśród młodzieży akademickiej należało, zdaniem piszącego, ukazać go w szerszym kontekście życia studentów, pragnących realizować w życiu publicznym zadania wynikające z Ewangelii, z przynależności do Kościoła katolickiego. Na zakończenie należałoby jeszcze dodać, że w nurcie zagadnień, którym poświęcał się Jan Franciszek (o. Michał) uczestniczyło wiele wybitnych osób. W jego szeregach znajdowali się m.in. znani po II wojnie światowej pisarze i publicyści (Jerzy Turowicz, Stanisław Stomma, Antoni Gołubiew). Z ich szeregów rekrutowali się znani i cenieni duchowni (Władysław Lewandowicz, Władysław Padacz, Tadeusz Sztayner, Aleksander Federowicz, Tadeusz Federowicz, Władysław Sadowski, Stanisław Czartoryski), wiele dziewcząt wstąpiło do żeńskich zgromadzeń zakonnych. Z ich szeregów rekrutowali się najwybitniejsi historycy polscy (Stefan Kieniewicz, Janusz Pajewski, Tadeusz Manteuffel, Marian Plezia, Karol Górski). Ważnym postulatem badawczym byłoby prześledzenie życiowych karier tej młodzieży. Dziś jest to już możliwe. Powstało wiele słowników biograficznych, nie tylko dalsze tomy *Polskiego słownika biogra-*

³¹ www.czartoryski.dominikanie.p/student (20.05.2017).

ficznego, lecz także wiele słowników regionalnych i zawodowych. Dwa-
dzieścia lat temu, kiedy wydawano w TN KUL *Słownik biograficzny ka-
tolicyzmu społecznego w Polsce*, (T. 1–3, red. R. Bender, S. Gajewski)
znalazło się w nim miejsce na biogram o Michała i wielu jego kolegów.
Dziś, znając nazwiska tych kolegów i przyjaciół, chociażby z cytowanej tu
pracy K. Turowskiego, materiałów rękopiśmiennych zgromadzonych
w Bibliotece KUL, archiwum „Odrodzenia” znajdującego się w Archiwum
Archidiecezji Warszawskiej, można by ukazać drogi życiowe młodzieży
podzielającej poglądy i postawy o. Michała. Byłaby to bardzo interesują-
ca lektura.

JAN FRANCISZEK (BŁ. O. MICHAŁ) CZARTORYSKI WŚRÓD MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ

(STRESZCZENIE)

Beatyfikowany w 1999 r. Jan Franciszek Czartoryski (1898–1944) pochodził z wielodzietnej, arystokratycznej rodziny. Brał udział w obronie Lwowa (1919), wojnie z bolszewikami (1920), za które otrzymał odznaczenia wojenne. Po wojnie ukończył studia na Wydziale Architektury Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (1926 r.), po czym wstąpił do zakonu ojców dominikanów w Krakowie, gdzie otrzymał imię Michał. Po święceniach kapłańskich (1931 r.) przebywał w klasztorze krakowskim, dwukrotnie w klasztorze warszawskim. W Warszawie przebywał w czasie powstania, które wybuchło w 1944 r. i skierowane było przeciw okupantowi niemieckiemu. Służąc ran-
nym powstańcom w zaimprovizowanym „lokalu szpitalnym” został wraz z nimi roz-
strzelany i spalony. Często święci i błogosławieni dokonywali wielkich dzieł społecz-
nych, ale nie one decydowały o ich świętości. Na ogół nie dostrzega się ich również
w życiu o. Michała Czartoryskiego. W niniejszym tekście pominięto jego funkcjonowa-
nie w życiu wewnątrzzakonnym, jak również nie starano się ukazać całego życia, lecz
ograniczono się do wybranego zagadnienia, jakim była działalność przed wstąpieniem
do zakonu, szczególnie w ramach katolickich organizacji akademickich, których był
współtwórcą, a w życiu zakonnym już tylko życzliwym doradcą, do którego się chętnie
zwracano. Organizacjami tymi były: Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademic-
kiej „Odrodzenie” i Związek Rekolekcyjny pod wezwaniem św. Dominika. Jan Franci-
szek był twórcą lwowskiego „Odrodzenie” i działaczem centralnych jego władz. Był in-
spiratorem, organizatorem i kierownikiem Związku Rekolekcyjnego. Organizacje te
aktywnie włączyły się w proces akceptacji zasad religijnych (katolickich) w środowisku
akademickim w II Rzeczypospolitej, z którymi walczyli ludzie związani z ideologią
modnego wcześniej pozytywizmu i tzw. postępu. Aby zrozumieć jego rolę w tym procesie,
trzeba było ukazać ją w ówczesnym kontekście historycznym, któremu w niniejszej
pracy poświęcono wiele miejsca. Działalność w powyższych organizacjach, z których
wyrośli wybitni działacze społeczni po II wojnie światowej, m.in. wybitni duchowni,
publicyści, pisarze czy historycy, można zaliczyć do wielkich dzieł społecznych, w któ-
rych uczestniczył bł. Michał Czartoryski.

JAN FRANCISZEK (BLESSED FATHER MICHAŁ) CZARTORYSKI AMONG THE ACADEMIC YOUTH

(SUMMARY)

Jan Franciszek Czartoryski (1898–1944), who was beatified in 1999, came from a large aristocratic Polish family. He was involved in the Defence of Lviv (1919) and the War of 1920, for which he received military honors. After the war, he graduated from the Faculty of Architecture at Jan Kazimierz University in Lviv (1926) and joined the Dominican Order in Lviv, where he received the name of Michał. After his ordination (1931) he resided in the Cracow convent and twice in the Warsaw convent. He remained in Warsaw during the uprising, which started in 1944 and was directed against the German occupant. He was executed and burned while attending to the wounded insurgents in an improvised hospital. The Saint and the Blessed have often performed great social deeds, which nonetheless did not decide on their sainthood. Neither are they usually recognized in the life of Fr. Michał Czartoryski. This text overlooks his life within the order and does not aspire to present the whole of the Blessed's life. It focuses solely on his social activity before joining the order, particularly within catholic academic organizations, which he co-founded and in which he merely served as a trusted adviser during his monastic life. The above-mentioned organizations were: The Catholic Academic Youth Society "Rebirth" and St. Dominic's Academic Retreat Society. Jan Franciszek was the founder of Lviv's "Rebirth" and one of its leaders. He was the guiding spirit, organizer and chairman of the Retreat Society. These organizations took active part in the process of adopting religious (catholic) principles in the academic community of the Second Polish Republic, opposed by the people involved with the ideology of the formerly fashionable positivism and the so-called "progress". In order to understand his role in this process, it was necessary to present it in the contemporary historical context, which receives a lot of attention in this text. Michał Czartoryski's activity in the above-mentioned organizations, which shaped a lot of exceptional social post-war activists including churchmen, publicists, writers and historians, may be counted among the great social deeds he participated in.

Ks. Marek Jodkowski
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie w drugiej połowie XIX wieku

Słowa kluczowe: Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie, Liceum Hosianum, Seminarium Duchowne w Braniewie, diaspora diecezji warmińskiej, Niemcy w drugiej połowie XIX wieku, Prusy Wschodnie, stowarzyszenia katolickie.

Keywords: the Academic Boniface Association in Braniewo, Lyceum Hosianum, Seminary in Braniewo, diaspora of the Bishopric of Warmia, Germany in the second half of the 19th century, East Prussia, Catholic associations.

Wstęp

Ruch stowarzyszeniowy stał się nieodłącznym elementem życia społecznego w Niemczech w XIX w. Nadał on kształt zaangażowaniu katolików w działalność Kościoła. Szczególną popularnością cieszyło się wśród nich Stowarzyszenie św. Bonifacego. Od 1870 r. funkcjonowało ono w diecezji warmińskiej jako Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha. Wspierało ono religijnie i materialnie ludność tej konfesji żyjącą w diasporze poprzez tworzenie nowych parafii i szkół¹. Od 1884 r. częścią tej ponaddiecezjalnej organizacji stał się Akademicki Związek św. Bonifacego (Akademischer Bonifatiusverein), który po trzech latach erygowano również w Braniewie².

Adres/Adresse: ks. dr Marek Jodkowski, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, ksmarekj@wp.pl.

¹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 188; M. Jodkowski, *Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej w XIX wieku*, w: J. Kielbik (red.), *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Wierni i duchowni*, Olsztyn 2016, s. 95-96.

² E. A. Sokółowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848-1914*, Szczytno 2014, s. 89-90.

Dotychczas związek ten cieszył się znikomym zainteresowaniem historyków. W języku niemieckim jego niewielką monografię pt. *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg. Ein Denkblatt zur zehnjährigen Stiftungsfeier* opracował Joseph Keuchel³. Niestety, publikacja ta wydana jeszcze w dziewiętnastym wieku, a przy tym należąca do unikatów bibliofilskich, pozostaje niedostępna szerszemu gronu czytelników. Warto także wspomnieć o nieocenionej dysertacji Eweliny Anny Sokołowskiej, w której przywołano najważniejsze fakty z dziejów tej organizacji⁴. Wciąż jednak brakuje wyczerpujących informacji na jej temat. Żeby je uzupełnić warto przeanalizować wspomnianą monografię Keuchela, konfrontując jej treść z dziewiętnastowiecznymi relacjami o tym związku, które publikowano najczęściej na łamach periodyku „Akademische Bonifatius-Korrespondenz”.

Geneza i główne założenia związku

Złoty jubileusz święceń kapłańskich papieża Piusa IX, przypadający w 1869 r., stał się dla wiernych Kościoła katolickiego sposobnością do dziękczynienia. Przybierało ono różną formę, m.in. fundacji wspierających dzieła realizowane przez poszczególne diecezje czy też organizacje kościelne. Z tej okazji skierowano prośbę do studentów niemieckich, aby zaradzili potrzebom młodzieży akademickiej w Greiswaldzie, gdzie brakowało świątyni katolickiej. Wezwanie to spotkało się z pozytywnym odzewem tego środowiska. Również diecezja warmińska, a konkretnie Studenckie Towarzystwo Czytelnicze (Akademischer Leseverein), przekształcone potem w Stowarzyszenie Studentów „Warmia” (Studentenverein „Warmia”), partycypowało w zbiorce pieniężnej na budowę tego kościoła. W późniejszym czasie studenci Liceum Hosianum przekazywali od czasu do czasu niewielkie donacje na katolickie placówki misyjne na obszarze diaspory diecezji warmińskiej, zwłaszcza na Świętą Siekierkę, Elk i Bartoszyce. Zazwyczaj odbywało się to z inicjatywy Stowarzyszenia Studentów „Warmia”⁵.

Z zamiarem powołania Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie wyszedł subdiakon Bernhard Oestreich, który 25 października 1887 r. zwołał wszystkich alumnów do kleryckiej sali wykładowej.

³ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg. Ein Denkblatt zur zehnjährigen Stiftungsfeier*, Braunsberg 1898. Na temat autorstwa tej niesygnowanej monografii zob. A. Schürer, *Vorortsbericht*, *Akademische Bonifatius-Korrespondenz* (dalej: AB-K) 1898, nr 30, szp. 1061.

⁴ E. A. Sokołowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, s. 89–90.

⁵ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 16.

Zaprezentował on działalność Stowarzyszenia św. Bonifacego, do którego wstąpił w czasie swoich studiów w Innsbrucku. Po tej relacji akces do Akademickiego Związku św. Bonifacego zgłosiło 28 alumnów (na 30 odbywających wówczas formację seminaryjną). Następnie wybrano przedstawicieli związku, przyjęto przedłożone statuty i zaaprobowano włączenie tej organizacji do ruchu bonifacjańskiego. 4 listopada tego roku poinformowano o jej utworzeniu Zarząd Generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn. W odpowiedzi jego wiceprezydent, ks. prałat Franz Xaver Nacke, na którym spoczywało kierowanie stowarzyszeniem, wyraził listownie radość i życzył związkowi owocnego rozkwitu⁶.

Cel Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie pokrywał się z założeniami Stowarzyszenia św. Bonifacego. Zabiegano przede wszystkim o zadośćuczynienie duchowym potrzebom katolików żyjących w diasporze. Zakładano przy tym, że obowiązkiem każdego studenta jest dążenie do identyfikacji z chrześcijańskim światopoglądem. Po skończonych studiach taki absolwent stawał się potencjalnie wzorem do propagowania katolicyzmu poprzez udział w realizacji różnego rodzaju projektów. Dysponował bowiem doświadczeniem ułatwiającym mu podjęcie inicjatyw, którym patronowało Stowarzyszenie św. Bonifacego. Joseph Keuchel odnotował, że taki duchowny wróci kiedyś pamięcią do czasów studenckich, gdy pomagał łagodzić biedę w Kościele, a pocieszeniem będzie dla niego świadomość, że również dla jego wspólnoty misyjnej bije w tym stowarzyszeniu gorące serce⁷.

Jako kolejny priorytet przyświecający funkcjonowaniu Akademickiego Związku św. Bonifacego wyszczególniano jedność wśród katolickich studentów. W przypadku specyfiki braniewskich studiów posiadał on mniejsze znaczenie, jednak dla wielu działaczy tego związku był jednym z bodźców motywujących ich do członkostwa w tej organizacji⁸. Warto w tym miejscu przeprowadzić refleksję nad adnotacją zawartą w cytowanej monografii Josepha Keuchela. Informowano w niej, że przygotowania do erygowania Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie podjęto w styczniu 1887 r., czyli w okresie, w którym przestało aktywnie funkcjonować Stowarzyszenie Studentów „Warmia”. Ewelina Anna Sokółowska podaje, że stowarzyszenie to, powołane w 1876 r., zajmowało się samokształceniem studentów w okresie kulturkampfu. Inauguracja działalności tej organizacji studenckiej zbiegła się w czasie z zamknięciem

⁶ Ibidem, s. 17; B. Oestreich, *Braunsberg*, AB-C 1888, nr 9, szp. 283–284; zob. także P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 110; M. Jodkowski, *Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej w XIX wieku*, s. 112.

⁷ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 19–20.

⁸ Ibidem, s. 20.

przez władze państwowe Seminarium Duchownego w Braniewie, co nastąpiło 9 grudnia 1876 r. Jan Chłosta twierdzi, że alumni mieszkali (zapewne na koszt diecezji warmińskiej) przez sześć semestrów w prywatnych domach mieszczan braniewskich, a ostatni rok studiów odbywali w Seminarium Duchownym w Eichstätt. Z badań Andrzeja Kopiczko wynika ponadto, że już w 1885 r. część z nich mogła powrócić z Bawarii i kontynuować naukę w Braniewie. Jednak Warmińskie Seminarium Duchowne otwarto ponownie dopiero 15 października 1886 r. Czyżby zatem Stowarzyszenie Studentów „Warmia” realizowało program intelektualnej formacji przyszłych kandydatów do kapłaństwa? Teza ta wydaje się bardzo prawdopodobna, ponieważ w przywoływanej w niniejszym tekście jubileuszowej publikacji Josepha Keuchela zapisano, że od czasu reaktywacji Seminarium Duchownego, „wolni” członkowie Stowarzyszenia Studentów „Warmia” (*freie Warme*) musieli podporządkować się regulaminowi seminaryjnemu⁹.

Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie miał zatem stać się dla alumnów pewnego rodzaju reminiscencją doświadczeń wyniesionych ze Stowarzyszenia Studentów „Warmia”. Nastrój i oczekiwania towarzyszące zakładaniu nowej organizacji oddaje wypowiedź dawnego członka „Warmii”, okraszona zresztą humorem: „Wolny student został alumnem! O, jak cierpkie i ciężkie stało się to dla niektórych, po delectacji swobody życia studenckiego, ponownie zaaklimatyzować się w karnym porządku seminaryjnym. Niejeden zatem żywił nadzieję, że utworzenie Stowarzyszenia św. Bonifacego stanie się okazją, aby, z zachowaniem powagi, udać się na kilka godzin wypoczynku i orzeźwienia (sic!) do gospody! Takie nadzieje jednak spełzyły na niczym. Oestreich był wolny od takich poglądów; podążał wyłącznie za ideałem!”¹⁰.

Środkiem w osiągnięciu celów działalności omawianego związku były modlitwa i jałmużna. Modlitwę zanoszono przede wszystkim w intencji wystarczającej liczby godnych księży, którzy podjęliby posługę w diasporze oraz o łaskę dla duchowieństwa pracującego już na takich terenach. Odmawiano codziennie *Ojciec Nasz, Zdrowaś Maryjo* wraz z wezwaniem:

⁹ Ibidem; J. Chłosta, *Augustyn Bludau*, w: S. Achremczyk (red.), *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 2008, s. 429; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 102–105; E. A. Sokołowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, s. 308–309.

¹⁰ „Der freie Studio war Alumnus geworden! O wie sauer und schwer wurde es manchem nach verkosteter Ungebundenheit des Studentenlebens sich in die straffe Seminarordnung einzulegen. Da hoffte wohl mancher, durch die Begründung des Bonifatiusvereines werde sich Gelegenheit bieten, auf ehrliche Weise zu ein paar Stunden Erholung und Erquickung (sic!) in einem Gasthause zu gelangen! Solche Hoffnungen jedoch schlugen fehl. Oestreich war frei von solchen Gesinnungen, er strebte einzig dem Ideal nach!“, zob. [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 20.

Święty Bonifacy, módl się za nami! Członkowie stowarzyszenia, którzy wypełniali ten obowiązek, mogli uzyskać odpust zupełny w święto Niepokalanego Poczęcia Maryi, Matki Bożej Gromnicznej, św. Franciszka (rocznica założenia Stowarzyszenia św. Bonifacego), św. Bonifacego lub w oktawie tych świąt. Przywilej studniowego odpustu zarezerwowano dla wiernych, którzy przez tydzień odmawiali codzienną modlitwę stowarzyszenia¹¹.

Statuty

W czasie generalnego zebrania Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie, odbywającego się 24 października 1890 r., jego przedstawiciele, Anton Braun i Georg Grunau, przedłożyli projekt zmiany pierwotnych statutów tej organizacji, który następnie przyjęto „prowizorycznie”. Wprowadzono w nim zapisy dotyczące praw i obowiązków członków nadzwyczajnych. Statuty zatwierdzono ostatecznie w semestrze letnim 1891 r. Podwyższono w nich miesięczną składkę członków zwyczajnych z 10 do 15 fenigów, a dla nadzwyczajnych uchwalono roczną opłatę o wartości 3 marek, które mieli uiszczać przy odbiorze „Akademische Bonifatius-Korrespondenz” w semestrze zimowym¹².

Kolejną wersję statutów uchwalono 4 stycznia 1894 r. Przyjęto wówczas nową stawkę składki, która obowiązywała członka zwyczajnego. Wynosiła ona odtąd 20 fenigów miesięcznie¹³. Dążenie do efektywnej działalności związku wymusiło ponowne zmiany statutowe, które wprowadzono w semestrze zimowym 1895/1896. Zadecydowano wówczas, że informacje o zebraniach i ich porządek będzie zapisany na tablicy ogłoszeń oraz w sali wykładowej kleryków¹⁴.

Struktura i liczebność związku

Pierwszym prezesem Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie został jego inicjator, subdiakon Bernhard Oestreich, natomiast se-

¹¹ Ibidem, s. 20–21.

¹² Ibidem, s. 25–26; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 110.

¹³ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 30.

¹⁴ Ibidem, s. 31. Statuty Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie opublikowano w: ibidem, s. 36–39; zob. także A. I. Kleffner, *Geschichte des Bonifatius-Vereins. 1849–1899*, w: A. I. Kleffner i F. W. Woker (red.), *Der Bonifatius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld 1849–1899. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum des Vereins*, Paderborn 1899, s. 84–86.

kretarzem i skarbnikiem – subdiakon Max Reichelt¹⁵. Subdiakon Oestreich złożył swój urząd już pod koniec semestru zimowego 1887/1888, na krótko przed swoimi święczeniami kapłańskimi¹⁶. Niestety, 26 marca 1889 r., zmarł on po dłuższej chorobie. Joseph Keuchel zapisał, że ks. Oestreich poprzez erygowanie opisywanej organizacji katolickiej sam wznosił sobie trwałe pomnik, najznamienitsze świadectwo swojej miłości do Kościoła¹⁷.

W trakcie zebrania rzeczzonego związku, odbywającego się pod koniec semestru zimowego 1887/1888, zwrócono się z prośbą do ks. prof. Franza Dittricha o protektorat nad tą organizacją. Przyjął on tę propozycję z radością. Pierwszymi członkami honorowymi związku zostali regens Seminarium Duchownego ks. Johannes Wichert, profesorowie fakultetu teologicznego Liceum Hosianum – ks. Johannes Heinrich Oswald, ks. Hugo Weiß i ks. Julius Marquardt, a także filozoficznego – Joseph Bender, Wilhelm Weissbrodt, Wilhelm Killing i ks. Joseph Franz Krause. Tego rodzaju członkostwo przypadło w udziale również ks. Josephowi Jordanowi¹⁸. Po dwóch semestrach działalności związku, deklarację członka honorowego podpisał mieszkający od niedawna w Braniewie ks. Anton Kranich. Niestety, 13 listopada 1890 r. zmarł ks. Jordan. Jego miejsce zajął prof. Franz Josef Niedenzu, który zgłosił gotowość wstąpienia w szeregi tego związku w semestrze zimowym 1892/1893. W semestrze letnim 1893 r. prof. Killing przeprowadził się do Münster. Ponadto w semestrze zimowym 1893/1894 zmarł prof. Bender. Szeregi członków honorowych zasilili w semestrze zimowym 1894/1895: archiprezbiter Anton Matern oraz profesorowie Viktor Röhrich, ks. Augustyn Bludau i Johannes Uebinger. Dwaj ostatni wkrótce opuścili Braniewo przenosząc się do Münster i Poznania. W semestrze letnim 1896 r. członkiem tej organizacji został subregens Seminarium Duchownego, prywatny docent ks. Joseph Kolberg. Stowarzyszenie zyskało na uznaniu, kiedy na jego czele stanął w semestrze zimowym 1896/1897 biskup warmiński Andrzej Thiel¹⁹.

¹⁵ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 17; E. A. Sokolowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, s. 90; M. Jodkowski, *Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej w XIX wieku*, s. 112.

¹⁶ M. Reichelt, *Braunsberg*, AB-C 1888, nr 10, szp. 322.

¹⁷ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 18–19; zob. również A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 199; K. Krix, *Braunsberg*, AB-C 1889, nr 13, szp. 467.

¹⁸ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 22; M. Reichelt, *Braunsberg*, AB-C 1888, nr 10, szp. 323.

¹⁹ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 24; G. Grunau, *Braunsberg*, AB-C 1891, nr 16, szp. 606; B. Poschmann, *Braunsberg*, AB-C 1894, nr 22, szp. 841.

Każdego neoprezbitera warmińskiego traktowano jako członka nadzwyczajnego Akademickiego Związku św. Bonifacego, o ile nie zadeklarował opuszczenia jego szeregów. Członkiem zwyczajnym mógł stać się każdy alumn Seminarium Duchownego w Braniewie. Jego przyjęcie następowało w czasie generalnego zebrania tej organizacji poprzez wpisanie jego nazwiska do wykazu członków²⁰. Do związku przystępowała na ogół większość nowo immatrykulowanych alumnów²¹.

Tabela 1

Liczba członków oraz skład zarządu Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie w latach 1887–1897

Semestr roku akademickiego	Liczba członków				Imię i nazwisko	
	honorowych	zwyczajnych	nadzwyczajnych	ogółem	prezesa	skarbnika
Zimowy 1887/1888	–	29	–	29	Bernhard Oestreich	Max Reichelt
Letni 1888	10	29	–	39	Max Reichelt	Albert Kraemer
Zimowy 1888/1889	10	30	5	45	Albert Kraemer	Kunibert Krix
Letni 1889	11	31	7	49	Kunibert Krix	Julius Borzinski
Zimowy 1889/1890	11	37	10	58	Kunibert Krix	Julius Borzinski
Letni 1890	11	42	13	66	Kunibert Krix	Anton Braun
Zimowy 1890/1891	10	33	25	68	Anton Braun	Georg Grunau
Letni 1891	10	39	26	75	Anton Braun	Georg Grunau
Zimowy 1891/1892	10	39	31	80	Georg Grunau	Joseph Heinrich
Letni 1892	10	50	34	94	Georg Grunau	Joseph Heinrich
Zimowy 1892/1893	11	40	51	102	Joseph Heinrich	Hugo Reimann
Letni 1893	10	46	53	109	Joseph Heinrich	Hugo Reimann
Zimowy 1893/1894	9	38	62	109	Joseph Heinrich	Bernhard Poschmann

²⁰ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 23.

²¹ O wstąpieniu do opisywanego związku wszystkich nowych alumnów na początku semestru zimowego 1889/1890 zob. A. Braun, *Braunsberg*, AB-C 1890, nr 15, szp. 569.

Letni 1894	9	50	62	121	Joseph Heinrich	Bernhard Poschmann
Zimowy 1894/1895	13	39	71	123	Bernhard Poschmann	Johannes Erdmann
Letni 1895	11	50	74	135	Bernhard Poschmann	Johannes Erdmann
Zimowy 1895/1896	11	44	78	133	Johannes Erdmann	Alphons Buchholz
Letni 1896	12	69	82	163	Johannes Erdmann	Alphons Buchholz
Zimowy 1896/1897	13	67	87	167	Johannes Erdmann	Paul Lunkwitz (sekretarz); Alphons Buchholz (skarbnik)
Letni 1897	13	73	98	184	Johannes Erdmann	Paul Lunkwitz (sekretarz); Alphons Buchholz (skarbnik)

Źródło: [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg. Ein Denkblatt zur zehnjährigen Stiftungsfeier*, Braunsberg 1898, s. 40–41.

Na podstawie zamieszczonych danych w powyższej tabeli można stwierdzić, że liczba członków Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie nieustannie wzrastała od 29 w semestrze zimowym 1887/1888 do 184 w semestrze letnim 1897 r. Jeśli chodzi o poszczególne grupy członkowskie, podobną tendencję zaobserwowano wśród członków nadzwyczajnych, których w semestrze zimowym 1888/1889 było 5, a w semestrze letnim 1897 r. – aż 98. Niewielkie wahania liczebności stwierdzono wśród członków zwyczajnych. Najmniej osób deklarujących tego rodzaju uczestnictwo w opisywanej organizacji odnotowano w semestrze zimowym 1887/1888 i letnim 1888 r. (29 członków), natomiast najwięcej – w semestrze zimowym 1896/1897 (67) i letnim 1897 r. (73). Po semestrze letnim 1894 r., kiedy liczba ta osiągnęła 50, dwukrotnie zaobserwowano jej spadek: w semestrze zimowym 1894/1895 (do 39) i zimowym 1895/1896 (do 44). W tym okresie przyjęto prawdopodobnie mniej osób do Seminarium Duchownego (a tym samym mniej alumnów zapisywało się do związku) niż wynosiła liczba jego absolwentów. Członków honorowych było od 9 (w semestrze zimowym 1893/1894 i letnim 1894 r.) do 13 (w semestrach zimowych 1894/1895, 1896/1897 i letnim 1897 r.). W okresie stanowiącym przedmiot analiz powyższej tabeli funkcję preze-

sa najdłużej sprawował Johannes Erdmann (cztery semestry), a najkrócej – Bernhard Oestreich, Max Reichelt i Albert Kraemer (po jednym semestrze)²². Na tę funkcję najczęściej wybierano dotychczasowych skarbników związku.

W semestrze zimowym 1897/1898 do związku należało 13 członków honorowych, 62 zwyczajnych i 110 nadzwyczajnych²³. W semestrze letnim 1898 r. przynależność do tej organizacji deklarowało 13 członków honorowych, 77 zwyczajnych i 113 nadzwyczajnych²⁴. Liczba członków w semestrze zimowym 1898/1899 wynosiła: honorowych – 13, zwyczajnych – 62 i nadzwyczajnych – 115²⁵. W semestrze letnim 1899 r. w szeregach związku odnotowano 14 członków honorowych, 80 – zwyczajnych i 110 nadzwyczajnych²⁶. W semestrze zimowym 1899/1900 do organizacji tej należało 14 członków honorowych, 60 zwyczajnych i 127 nadzwyczajnych²⁷.

W semestrze letnim 1890 r., kiedy kierownictwo związku przypadło Kunibertowi Krixowi i Antonowi Braunowi, ostatecznie uregulowano jego działalność. Od tej pory zaczęto prowadzić dokładną rachunkowość oraz protokoły²⁸. Osobną funkcję sekretarza związku wprowadzono ostatecznie 28 listopada 1896 r.²⁹

Działalność

Jednym z głównych obszarów działalności Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie było pozyskiwanie funduszy na ośrodki akademickie, w których studiowała mniejszość katolicka, a także na placówki duszpasterskie znajdujące się w diasporze diecezji warmińskiej. Znaczące sumy finansowe pochodziły ze składek członkowskich, co obrazuje poniższa tabela.

²² Por. M. Jodkowski, *Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej w XIX wieku*, s. 112–113.

²³ Zob. *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1898, nr 30, szp. 1065–1066.

²⁴ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1899, nr 31, szp. 1081–1082.

²⁵ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1899, nr 32, szp. 1105–1106.

²⁶ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1900, nr 33, szp. 1169–1170.

²⁷ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine. Wintersemester 1899/1900*, AB-C 1900, nr 34, szp. 1201–1202.

²⁸ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 25.

²⁹ *Ibidem*, s. 31.

Tabela 2

**Składki członkowskie Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie
w latach 1887–1897 (w markach)**

Semestr akademicki	Składki członków zwyczajnych	Składki członków nadzwyczajnych	Składki członków honorowych	Suma
Zimowy 1887/1888	23,89	–	–	23,89
Letni 1888	?	–	?	133,34
Zimowy 1888/1889	24,80	–	59	83,80
Letni 1889	–	–	–	–
Zimowy 1889/1890	–	–	–	–
Letni 1890	49,29	14	80	143,29
Zimowy 1890/1891	47,19	25	32	104,19
Letni 1891	36,53	9	–	45,53
Zimowy 1891/1892	68	55	42	165
Letni 1892	74,08	27	48	149,08
Zimowy 1892/1893	78,53	79,15	59	216,68
Letni 1893	80,59	80,45	73	234,04
Zimowy 1893/1894	68,42	116	130	314,42
Letni 1894	76,81	125,95	238	440,76
Zimowy 1894/1895	58,86	100	259	417,86
Letni 1895	70,13	167	248	458,13
Zimowy 1895/1896	61,14	103	251	415,14
Letni 1896	106,79	188,10	358	652,89
Zimowy 1896/1897	104,84	104,05	244	452,89
Letni 1897	121,51	224,40	306	651,91

Źródło: [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg. Ein Denkblatt zur zehnjährigen Stiftungsfeier*, Braunsberg 1898, s. 42.

Analiza powyższej tabeli, z uwagi na nieskrupulatną rachunkowość prowadzoną do semestru zimowego 1889/1890, ma jedynie charakter szacunkowy. Ogółem można stwierdzić, że ze składek członkowskich gromadzonych od semestru zimowego 1887/1888 do letniego 1897 zebrano 5129,84 marki. Najwięcej w tym okresie wpłacili członkowie honorowi – aż 2427 marek, następnie nadzwyczajni – 1418,10, a najmniej – członkowie zwyczajni (1151,40).

Poza składkami członkowskimi Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie starał się pozyskać wsparcie finansowe na swoje cele statutowe poprzez organizowanie wspólnych przedsięwzięć, najczęściej o charakterze rekreacyjnym.

Tabela 3

Nadzwyczajne przychody Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie w latach 1887–1897 (w markach)

Semestr akademicki	Kara finansowa	Krengielnia	Przedstawienie teatralne	Koncert muzyczny	Losowanie	Zysk z gry w karty	Znaczki pocztowe	Provizja bankowa	Piwo	Różne	Suma
Zimowy 1887/ 1888	–	–	–	–	–	–	–	–	–	36,11	36,11
Letni 1888	3,10	6,28	6,50	6,50	7,89	1,50	–	4,55	–	3,34	39,66
Zimowy 1888/ 1889	–	–	–	–	–	–	–	–	–	38,60	38,60
Letni 1889	–	–	–	–	–	–	–	–	–	130	130
Zimowy 1889/ 1890	–	–	–	–	–	–	–	–	–	150	150
Letni 1890	2,65	11,55	1,79	5,30	–	4	–	4,30	20,96	16,20	66,75
Zimowy 1890/ 1891	1,55	–	–	2,06	15,50	–	–	6,68	11,05	39,89	76,73
Letni 1891	–	6,50	–	–	–	–	–	4,50	5	20,26	36,26
Zimowy 1891/ 1892	–	–	–	–	14	–	–	2,05	–	118,16	134,21
Letni 1892	–	27	–	–	20	–	–	3,80	–	62,24	113,04
Zimowy 1892/ 1893	–	–	–	–	22,50	2	–	1	–	63,67	89,17
Letni 1893	–	34,83	8,69	0,76	24	2,62	–	9,33	33,30	177,77	291,30
Zimowy 1893/ 1894	–	–	–	–	19,40	–	1,80	25,66	–	51,28	98,14
Letni 1894	1,60	36	–	–	–	–	5,24	4,27	39,56	49,35	136,02
Zimowy 1894/ 1895	–	–	–	–	13,80	1,65	9,15	1,50	–	9,76	35,86
Letni 1895	–	39	–	–	–	–	7,10	13,25	56,25	2,17	117,77
Zimowy 1895/ 1896	1,30	–	–	–	24,18	–	8,60	15,38	–	23,80	73,26
Letni 1896	3	50	–	–	37,50	–	13,55	15	12,85	134,15	266,05
Zimowy 1896/ 1897	3	–	–	–	102,37	4,25	16,69	49,77	–	1,03	177,11
Letni 1897	–	52,78	–	–	64,40	5	15,90	38,27	32,80	64,48	273,63

Źródło: [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg. Ein Denkblatt zur zehnjährigen Stiftungsfeier*, Braunsberg 1898, s. 43.

Na podstawie powyższej tabeli można wyciągnąć wniosek, że największe sumy pieniężne osiągnęto w ramach inicjatywy, jaką było losowanie książek i użytecznych drobnostek, które na ten cel kupowano bądź otrzymywano w darze. W latach 1887–1897 zebrano dzięki takim donacjom 365,54 marek. Na drugim miejscu pod względem wysokości przy-

chodów pozaskładkowych uplasowało się opodatkowanie nietrafionych rzutów na kręgielni (263,94 marki w analizowanym okresie). Kolejne miejsce w tej klasyfikacji dotyczyło sprzedaży piwa w czasie wycieczek, niewielkich uroczystości, czy też okazyjnych spotkań studenckich (w sumie 211,77 marek). W początkowych latach funkcjonowania związku organizowano także przedstawienia teatralne, z których zysk zasiliał jego kasę. Urządzano ponadto koncerty muzyczne, aby przy tej okazji kwestować na powyższy cel. Od semestru zimowego 1893/1894 posiłkowano się sprzedażą znaczków pocztowych, zresztą ku wygodzie alumnów. Zainteresowanie tą formą pomocy na rzecz związku było na tyle wysokie, że od semestru letniego 1896 r. erygowano trzy takie punkty sprzedaży. Od semestru zimowego 1896/1897 dysponowano także szapirografem, który zakupiono, aby ułatwić powielanie notatek oraz uporanie się z korespondencją. W ciągu niespełna roku przyniósł on około 30 marek dochodu (zamieszczony w powyższej tabeli pod przychodami „różnymi”). Pod koniec analizowanego okresu zaczęto pośredniczyć w sprzedaży alumnom papieru, atramentu, piór itd. (przychody „różne”)³⁰.

Warto wspomnieć jeszcze o karach finansowych, wyszczególnionych w powyższej tabeli. Dotyczyły one m.in. niestosownych żartów, absencji na wspólnych wycieczkach itp. Jeden z docentów uzgodnił ze swoimi słuchaczami, że spóźnienie na wykład skutkuje karą pieniężną, którą należało wpłacić do kasy Stowarzyszenia św. Bonifacego³¹. Również w statutach związku zapisano, że każdy jego członek zwyczajny, który bez uzasadnionego usprawiedliwienia spóźniłby się na zebranie lub je za wcześniej opuścił, płaci karę 25 fenigów. Ten zaś, który nie przyszedłby na zebranie, stosownie do wcześniej podanych okoliczności, uiszcza 50 fenigów kary³². Ogółem nadzwyczajne przychody Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie gromadzone od semestru zimowego 1887/1888 do semestru letniego 1897 opiewały na 2379,67 marek, a łącznie ze składkami członkowskimi – na 7509,51 marek³³.

W semestrze zimowym 1897/1898 związek zebrał 1442,95 marki, z czego na potrzeby diaspyry katolickiej w diecezji warmińskiej przeznaczono aż 974 marki. Wspomniany podział środków finansowych, sprzeczny ze statutami tej organizacji, wynikał z przekazania jubileuszowej zbiórki o wartości 760 marek na potrzeby diaspyry diecezji warmińskiej³⁴. W semestrze letnim 1898 r. zgromadzono 1117,93 marek³⁵, zaś

³⁰ Ibidem, s. 33; zob. również K. Krix, *Braunsberg*, AB-C 1888, nr 11, szp. 417.

³¹ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 32.

³² Ibidem, s. 39.

³³ Ibidem, s. 33–34.

³⁴ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1898, nr 30, szp. 1065–1066.

³⁵ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1899, nr 31, szp. 1081–1082.

zimowym 1898/1899 – 987,43 marek³⁶. W semestrze letnim 1899 r. przychody związku opiewały na 1113,62 marek³⁷, natomiast w zimowym 1899/1900 – na 1088,08 marek³⁸.

Do wyjątkowych wydarzeń w historii Akademickiego Związku św. Bonifacego należało przystąpienie prawdopodobnie wszystkich jego członków zwyczajnych do Stowarzyszenia św. Karola Boromeusza (Borromäusverein), co nastąpiło 26 października 1891 r. z inicjatywy sekretarza związku Georga Grunaua. Warto w tym miejscu wspomnieć również o przyłączeniu 17 czerwca 1892 r. Warmińskiego Towarzystwa Pomocy Sierotom (Ermländischer Sammelverein für Waisen Kinder), zwanego również Towarzystwem Kwestarskim, do Stowarzyszenia św. Bonifacego. Towarzystwo Kwestarskie zostało założone w 1885 r. Wspierało ono katolickie wychowanie sierot poprzez materialną pomoc. W Seminarium Duchownym w Braniewie jego działalność stała się elementem formacji alumnów. Co miesiąc, w niedzielę, chodząc po pokojach seminaryjnych, zbierano na rzecz sierot znaczki pocztowe (krajowe i zagraniczne, ostemplowane oraz nieostemplowane), stare monety (nie gardzono również współczesnymi), a także inne przydatne przedmioty. Przekazywano je następnie głównemu oddziałowi diecezjalnemu³⁹. Należy skonstatować, że działalność seminaryjna tych dwóch dodatkowych organizacji katolickich wygenerowała potrzebę podwyższenia osobistych składek członkowskich alumnów. Przynależność do Stowarzyszenia św. Karola Boromeusza umożliwiała im jednak pozyskanie książek o profilu naukowym, zaś Warmińskie Towarzystwo Pomocy Sierotom dawało sposobność przekazywania jałmużny w sposób całkowicie anonimowy⁴⁰.

Wśród trudności związanych z funkcjonowaniem Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie wymieniano opieszałość w wypełnianiu zobowiązań przez nadzwyczajnych członków tej organizacji. Dotyczyło to głównie wpłat członkowskich, o czym informowano na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. Przypuszczano, że nie wynikało to z braku zainteresowania związkiem. Najprawdopodobniej o takich wpłatach jego członkowie zapominali⁴¹. W 1894 r. wskazano nawet, że 20 spośród

³⁶ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1899, nr 32, szp. 1105–1106.

³⁷ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1900, nr 33, szp. 1169–1170.

³⁸ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine. Wintersemester 1899/1900*, AB-C 1900, nr 34, szp. 1201–1202.

³⁹ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 26–27; H. Reimann, *Braunsberg*, AB-C 1892, nr 19, szp. 717; zob. także J. Heinrich, *Braunsberg*, AB-C 1892, nr 18, szp. 678; E. A. Sokółowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, s. 91–93.

⁴⁰ [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 28–29.

⁴¹ G. Grunau, *Braunsberg*, AB-C 1891, nr 17, szp. 645; H. Reimann, *Braunsberg*, AB-C 1893, nr 20, szp. 765–766; [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 29.

53 nadzwyczajnych członków związku nie uiszczają tych opłat od dłuższego czasu⁴².

Beneficjenci

Fundusze pieniężne gromadzone przez Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie przeznaczano na wsparcie duszpasterstwa przy ośrodkach akademickich, gdzie katolicy stanowili mniejszość, a także na diasporę diecezji warmińskiej.

Tabela 4
Przeznaczenie składek finansowych Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie w latach 1887–1897

Semestr akademicki	Zgromadzona suma pieniężna (w markach)	Beneficjent 2/3 sumy pieniężnej związku przekazywanej do Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego	Beneficjent 1/3 sumy pieniężnej związku przeznaczonej na diasporę diecezji warmińskiej	
			placówka duszpasterska	wartość przekazanej donacji (w markach)
Zimowy 1887/1888	60	Halle	–	–
Letni 1888	173	Kilonia	–	–
Zimowy 1888/1889	122,40	Kilonia	Święta Siekierka	40
Letni 1889	130	Kilonia	Górowo Iławeckie	43
Zimowy 1889/1890	150	Kilonia	Górowo Iławeckie	50
Letni 1890	210,04	Kilonia	Górowo Iławeckie	70
Zimowy 1890/1891	180,92	Kilonia	Górowo Iławeckie	60
Letni 1891	81,79	Kilonia	Kętrzyn	27
Zimowy 1891/1892	299,21	Kilonia	Kętrzyn	120
Letni 1892	262,12	Kilonia	Elk	87
Zimowy 1892/1893	305,85	Berlin	Elk	102
Letni 1893	525,34	Berlin	Kętrzyn	175
Zimowy 1893/1894	412,56	Berlin	Kętrzyn	137,50
Letni 1894	576,78	Berlin	Kętrzyn	192
Zimowy 1894/1895	453,72	Berlin	Goldap	151
Letni 1895	602,90	Berlin	Kobułty	200
Zimowy 1895/1896	488,40	Marburg i Getynga	Kobułty	162

⁴² B. Poschmann, *Braunsberg*, AB-C 1894, nr 21, szp. 809–810.

Letni 1896	918,94	Marburg i Getynga	a) Kętrzyn b) Elk c) Iławka Pruska d) Szczytno	a) 100 b) 100 c) 60 d) 58
Zimowy 1896/1897	630	Marburg i Getynga	Pangritz-Kolonie (późniejsza dzielnica Elbląga)	210
Letni 1897	925,54	Marburg i Getynga	Mragowo	300

Źródło: [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg. Ein Denkblatt zur zehnjährigen Stiftungsfeier*, Braunsberg 1898, s. 40–41.

W czasie dwóch pierwszych semestrów funkcjonowania Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie zgromadzone fundusze (składki członkowskie oraz przychody nadzwyczajne) przeznaczano w całości na ośrodki uniwersyteckie wskazane przez Stowarzyszenie św. Bonifacego. Na zjeździe generalnym tej organizacji we Freiburgu w semestrze letnim 1888 r. postanowiono, że 1/3 zebranych środków finansowych pozostanie w dyspozycji lokalnych związków. Od tego czasu braniewski związek wpłacał tę część na placówki duszpasterskie diecezji warmińskiej, znajdujące się na obszarze diaspory⁴³. Ogółem można stwierdzić, że suma składek członkowskich oraz przychodów nadzwyczajnych związku była najmniejsza w pierwszym semestrze jego funkcjonowania (jedynie 60 marek). Poniżej stu marek zebrano jeszcze w semestrze letnim 1891 r. (81,79 marek). Najwięcej zgromadzono w semestrach letnich 1896 r. (918,94 marek) i 1897 r. (925,54 marek).

Z powyższej tabeli wynika ponadto, że w początkowym semestrze funkcjonowania Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie dotowano duszpasterstwo akademickie w Halle. Następnie przez dziewięć semestrów pomagano ośrodkowi akademickiemu w Kilonii. Warto wspomnieć, że z przeznaczonych na Kilonię funduszy budowano kościół w tym mieście dedykowany św. Mikołajowi⁴⁴.

W trakcie zgromadzenia generalnego Akademickich Związków św. Bonifacego, odbywającego się 30 sierpnia 1892 r. w Moguncji, debatowano o dalszym przeznaczeniu ich przychodów. Budowa kościoła w Kilonii wygenerowała 70 tys. marek długu. Postulowano zatem dalsze finansowanie tej inwestycji, które trwałoby jeszcze przez dwa lata. Poza tym zgłaszano potrzebę pomocy materialnej społeczności akademickim w Berlinie i Marburgu. Podkreślano przy tym, że w stolicy Niemiec brakuje

⁴³ Por. [J. Keuchel], *Die Geschichte des Akademischen Bonifatius-Vereines zu Braunsberg*, s. 32; zob. także P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 110–111; E. A. Sokolowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, s. 90.

⁴⁴ J. Plagge, *Der Kirchenbau in Kiel*, AB-C 1891, nr 17, szp. 627.

scentralizowanego duszpasterstwa obejmującego opieką katolickich studentów, a także przeznaczoną dla nich świątyni. Większością głosów (8 do 4) zdecydowano ostatecznie, że 2/3 funduszy gromadzonych przez wspomniane związki zostanie spożytkowane na ośrodek duszpasterstwa akademickiego w Berlinie⁴⁵.

Zgromadzenie generalne Akademickich Związków św. Bonifacego, obradujące 26–27 sierpnia 1895 r. w Monachium, uchwaliło kompromisowe postanowienie dotyczące wsparcia finansowego przeznaczonego na katolickie duszpasterstwo w ośrodkach akademickich w Getyndze i Marburgu. Każdy z tych ośrodków miał otrzymywać zapomogę związku przez trzy semestry. Ostatecznie uzgodniono, że przez trzy lata donacje semestralne będą równo dzielone pomiędzy beneficjentów. Warto wspomnieć, że odrzucono wówczas postulat komitetu berlińskiego, aby finansować tamtejszy kościół pw. św. Sebastiana⁴⁶. 22 sierpnia 1898 r. zgromadzenie generalne opisywanej organizacji obradowało w Krefeld. Postanowiono, że przez trzy kolejne lata zebrane przez nią fundusze zasilą katolickie duszpasterstwo akademickie w Giessen⁴⁷.

Beneficjentami jednorazowej zapomogi związku na obszarze diaspyry diecezji warmińskiej od semestru zimowego 1887/1888 do letniego 1897 r. były placówki duszpasterskie w Świętej Siekierce, Gołdapi, Hławce Pruskiej, Szczytnie, Pangritz-Colonie i Mrągowie. Sześciokrotną pomoc otrzymała wspólnota katolicka w Kętrzynie. Najmniejszą kwotę w tym okresie wpłacono jednorazowo na rzecz Kętrzyna (27 marek w semestrze letnim 1891 r.), a największą – na rzecz Mrągowo (300 marek w semestrze letnim 1897 r.)⁴⁸.

W semestrze letnim 1899 r. Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie przekazał 360 marek na placówki duszpasterskie w Elku i Szczytnie⁴⁹. Dofinansowanie opisywanego związku w semestrze zimowym 1898/1899 otrzymało Szczytno i Mrągowo (łącznie 320 marek)⁵⁰. Beneficjentami tej organizacji w semestrze letnim 1899 r. były placówki duszpasterskie w Kobałtach, Szczytnie i Cyntach (przekazano łącznie

⁴⁵ *Protokoll der General-Versammlung der Akad. Bonifatius-Vereine zu Mainz*, AB-C 1892, nr 19, szp. 705–707; zob. także M. Jodkowski, *Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej w XIX wieku*, s. 113.

⁴⁶ *Protokoll der General-Versammlung der Akad. St. Bonifatius-Vereine zu München*, am 26. u. 27. August 1895, AB-C 1896, nr 25, szp. 948–950.

⁴⁷ *Protokoll der Generalversammlung der Akademischen St. Bonifatius-Vereine zu Krefeld* am 22. August 1898, AB-C 1899, nr 31, szp. 1079–1080.

⁴⁸ Por. M. Jodkowski, *Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej w XIX wieku*, s. 113.

⁴⁹ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1899, nr 31, szp. 1081–1082.

⁵⁰ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1899, nr 32, szp. 1105–1106.

360 marek)⁵¹, zaś w semestrze zimowym 1899/1900 – placówki w Kętrzynie i Wystruci (łącznie 340 marek)⁵².

Jubileusz dziesięciolecia działalności związku

Szczególną rangę nadano obchodom jubileuszu dziesięciolecia działalności Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie, które odbyły się prawdopodobnie jesienią 1897 r. (niestety, nie podano ich daty dziennej). Rozpoczęto je Mszą św. wraz z *Te Deum* i błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem w kaplicy seminaryjnej. Na uroczystość, którą zorganizowano w domu wspólnot katolickich (Vereinhaus), przybyli członkowie zwyczajni związku, kilku nadzwyczajnych z okolicy, wszyscy członkowie honorowi oraz zaproszeni dostojnicy katolicy z Braniewa. Zainaugurowano ją uwerturą opus 42 Alberta Leutnera na wiolonczelę, skrzypce i fortepian (na cztery ręce). Prezes związku Paul Lunkwitz powitał gości i odczytał list gratulacyjny przesłany przez biskupa warmińskiego. Ordynariusz zachwalał w nim gorliwość członków tej organizacji, życzył dalszych sukcesów oraz udzielał swojego pasterskiego błogosławieństwa. Następnie wystawiono na scenie słynne dzieło G. H. Petrinusa (czyli Gustava Petera Haxa) i Antonie Jüngst pt. *Der Erdenpilger und sein Schutzengel oder Der Herr führt die Seinen*. Jego treść odnosiła się do wiecznie trwającej walki pomiędzy dobrem i złem, pokus świata oraz diabła, a także do troskliwej opieki anioła stróża. Widownia mogła podziwiać „żywe obrazy” i okazałe kostiumy. Śpiewy wykonywane przez chór seminaryjny, przy akompaniamencie fisharmonii, nadawały przedstawieniu powagi. Jego część muzyczną przygotowano pod kierunkiem braniewskiego organisty parafialnego Odemara Sokolowskiego. W trzecim akcie dał on popis wirtuozerii, prezentując jeden z nokturnów Fryderyka Chopina na wiolonczelę (z towarzyszeniem fortepianu)⁵³.

Kolejnej części uroczystości przewodził ks. proboszcz Karl Georg Mundkowski z Młynar, uważany za jednego ze współzałożycieli Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie. Informacje o stanie tej organizacji zaprezentował subdiakon Walentin Werner. Za okraszone humorem sprawozdanie, a także za zorganizowanie tej uroczystości podziękował w imieniu gości rektor Liceum Hosianum Wilhelm Weissbrodt. Na

⁵¹ *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine*, AB-C 1900, nr 33, szp. 1169–1170.

⁵² *Statistik der Akademischen Bonifatius-Vereine. Wintersemester 1899/1900*, AB-C 1900, nr 34, szp. 1201–1202.

⁵³ J. Keuchel, *Bericht über das 10jährige Stiftungsfest des Vereins Braunsberg*, AB-C 1898, nr 30, szp. 1057–1058.

zakończenie ks. Mundkowski wspomniał o ks. Bernhardzie Oestreichu, a także skierował pod adresem związku życzenia dalszego wzrostu⁵⁴.

Zakończenie

Przynależność do Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie niechybnie odcisnęła swoje piętno na warmińskich studentach w drugiej połowie XIX w. Działalność w ramach tej organizacji uwrażliwiała jej członków na potrzeby katolików żyjących w diasporze. Znakończona większość braniewskich absolwentów po święceniach kapłańskich nie rezygnowała z członkostwa w tym związku. Doświadczenie wyniesione z Seminarium Duchownego, poparte przykładem zaangażowania nauczycieli akademickich na rzecz ruchu bonifacjańskiego, przekładało się następnie na ścisłą współpracę duchowieństwa diecezji warmińskiej ze Stowarzyszeniem św. Bonifacego i Wojciecha, które wspierało placówki duszpasterskie w diasporze. Uczestnictwo w opisywanym związku korelowało z pewnością z formacją seminaryjną, która przygotowywała przyszłych duszpasterzy do posługi w tego rodzaju parafiach, kuracjach i stacjach misyjnych.

AKADEMICKI ZWIĄZEK ŚW. BONIFACEGO W BRANIEWIE W DRUGIEJ POŁOWIE XIX WIEKU

(STRESZCZENIE)

Akademicki Związek św. Bonifacego w Braniewie (Akademischer Bonifatiusverein) erygowano 25 października 1887 r. z inicjatywy Bernharda Oestreicha. Wstąpiło wówczas do niego 28 kleryków Seminarium Duchownego w Braniewie. Celem działania tej organizacji było zadośćuczynienie duchowym i materialnym potrzebom katolików żyjących w diasporze. Protektorat nad tym związkiem objął od semestru zimowego 1887/1888 ks. prof. Franz Dittrich. Członkami honorowymi tej organizacji byli przeważnie wykładowcy Liceum Hosianum oraz animatorzy Seminarium Duchownego. Członkiem zwyczajnym mógł stać się każdy kleryk tego seminarium, natomiast nadzwyczajnym – jego absolwent. Fundusze na cele statutowe związku pozyskiwano ze składek członkowskich oraz z przychodów nadzwyczajnych (sprzedaż znaczków pocztowych, piwa, donacje za przedstawienia teatralne, koncerty muzyczne itp.). Dzięki nim wspierano ośrodki akademickie w Halle, Kilonii, Berlinie itd. W 1888 r. postanowiono, że 1/3 zebranych środków finansowych tego braniewskiego związku zostanie przekazana na placówki duszpasterskie diecezji warmińskiej. Odtąd jego beneficjentami była m.in. Święta Siekierka, Górowo Iławeckie, Kętrzyn, Elk i Gołdap.

⁵⁴ Ibidem, szp. 1058.

THE ACADEMIC BONIFACE ASSOCIATION IN BRANIEWO IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY

(SUMMARY)

The Academic Boniface Association in Braniewo (Akademischer Bonifatiusverein) was founded on 25 October 1887 on the initiative of Bernhard Oestreich. At that time, 28 students of the Seminary in Braniewo joined it. The purpose of the organization was to fulfil the spiritual and financial needs of Catholics living in diaspora. Rev. Prof. Franz Dittrich became a protector of the association, starting from the winter term of 1887–1888. The lecturers of the Lyceum Hosianum and animators of the Seminary were usually honorary members of the organization. Any student of the Seminary could be an ordinary member, and any graduate could be an extraordinary member. The funds for the statutory objectives of the association were obtained by collecting membership fees as well as from extraordinary revenues (selling stamps and beer, donations for theatre performances, concerts etc.). Thanks to them, academic centres in Halle, Kiel, Berlin etc. were supported. In 1888 it was decided that one third of the collected financial resources of the Braniewo association would be transferred to the pastoral institutions of the Bishopric of Warmia. Since then, Święta Siekierka, Górowo Iławeckie, Kętrzyn, Elk and Goldap have been among its beneficiaries.

Anna N. Goroholinskaya
Wydział Humanistyczny
Odeski Państwowy Uniwersytet Politechniczny

Наброски к классификации изображения коней в восточно-европейской традиции иконописания

Słowa kluczowe: ikony, klasyfikacja, semantyka, koń, mentalności, ortodoksyjna religia.

Keywords: icon, classification, semantics, horse, mentality, orthodox religion.

Вопросы касающиеся проблематики иконографии, трактовки изображения того или иного её элемента, возможности говорить в целом о семантическом дуализме изображения, остро встают перед исследователем нашего времени. Отдельным вопросом является возможность структурного анализа отдельных элементов иконографических изображений, ведь целое рождается из частного, даже если «это целое» имеет свою собственную семантическую трактовку, оно состоит из элементов, отражающих «тяготение» к первообразу. Важным элементом данной системы являются изображения коней в восточноевропейской традиции написания. Существует мнение, что животные изображаются с орнаментальной целью, не имея не только сакрального смысла, но лишь заполняя собою пустоты в художественном пространстве¹. Следует отметить, что подобное высказывание может относиться лишь к не иконологичным изображениям, так как они представляют собой последовательно продуманную целостную систему, которую нельзя рассматривать без контекста всего содержимого, вычлняя лишь части целого².

Adres/Adresse: Anna N. Goroholinskaya, Katedra Kulturoznawstwa i Sztuki, Odeski Państwowy Uniwersytet Politechniczny (Одесский национальный политехнический университет), al. Szewczenki 1 (проспект Шевченко 1), Odessa (г. Одесса), Ukraina (Украина), 65044, gor7anna@gmail.com.

¹ Толстой И. и Кондаков Н. Русские древности: Владимира, Новгорода, Пскова, СПб. 1899, №6. с. 29.

² Б.А. Успенский, *Семантика искусства*, http://nesusvet.narod.ru/ico/gloss/g_index.html (30.10.2015).

Интересен тот факт, что большинство иконографических сюжетов первоначально не имели в своей композиции лошадей. Приобретая этот элемент со временем. Подобные закономерности имеют место не только в данном виде искусства³. Чем обусловлены такие изменения⁴? По каким критериям можно классифицировать иконы, на которых написан конь? Можно ли ответить на эти вопросы говоря лишь о коне, как о средстве передвижения прошлых веков? Не будет ли в таком случае слишком велико влияние редукционизма? Ведь в таком случае неизбежна скользкая тенденция в сторону непреклонного эвгемеризма. Это неизбежно соблазнительное объяснение имплицитно отображённых процессов, нельзя отбрасывать полностью, так же как невозможно говорить о том, что Луна освещает Землю своим светом ночью⁵.

Конь появляется в иконописи, как продолжение мотива основного иконографического сюжета. Будь то какой-либо святой, поклонение волхвов, изображение войска небесного, изначально был изображен без коня. Можно привести в пример, иконы «Чудо Георгия о змие», как отдельный иконографический сюжет, но всё же он отражает культурные коннотации имеющие непосредственное отношение именно к святому, а не как отдельный элемент художественной культуры. В литературной традиции ортодоксальной церкви, или народном отражении восприятия святого, например, обращаясь всё к тому же сюжету Георгия Победоносца, он восседает на коне⁶. В художе-

³ Э. Пановский «Этюды по иконографии», говорит о том, что в изображениях Амура со временем к XIV в. появляется лошадь, стоя верхом на которой Амур ранит человеческие сердца. Со временем же, данный элемент был утрачен, и Амур снова уже изображался без коня. Изображения Купидона претерпели ряд изменений, но в данном случае представляется интересным момент с целесообразностью появления коня на подобных изображениях. Можно заметить, что на этот исторический период выпадает движение масс с азиатской части Евразии. Там берет своё начало чума или «чёрная смерть», и именно там имеет место быть особенное отношение к лошадям, т.к. они являли собой основу хозяйственной жизни людей указанного региона. Взять к примеру монголо-татар: десятину коней на покорённых землях они брали не только в количественном соотношении, но и указывали необходимость отдавать десятину в цветовом эквиваленте. Взаимодействие основывалось на принципе противопоставления свой – чужой, по отношению к новоприбывшим элементам. Но не исключено, что бессознательно некоторые элементы из одной культуры были восприняты другой, следуя не только инверсии восприятию, но и отражая житейские коннотации. Именно эти процессы отражены в появлении или исчезновении коня на изображениях.

⁴ Целесообразно использовать предлог «в», а не «на», имея дело с иконографическими изображениями, т.к. речь идёт о месте элемента в семантической системе иконографии отдельных сюжетов, а не положении на холсте. Хотя, последнее имеет важное значение, отражая латентный смысл сакрального искусства.

⁵ Луна лишь отражает солнечный свет.

⁶ *Житие Святого Великомученика Георгия Победоносца*,

ственной же традиции он приобретает коня со временем, и может его терять или снова обретать. Имеет ли в данном случае место психокультурный механизм, непосредственно отражающий насущные потребности людей для которых писались иконы? Необходимо теперь отметить хронологические рамки исследуемых изображений это XII – XVIII в. К XII в. уже появляются изображения первых русских святых Бориса и Глеба (канонизированы они ещё в XI в.) вначале без коней. Можно, конечно, говорить о позднеантичных и византийских тенденциях в иконографии данных святых, но почему кони появляются лишь в XIV – XV в.? Возможно, из-за внешнего фактора отражая коннотации в самом древнерусском обществе, всколыхнутые монголами, что пришли ещё в XIII в.⁷ Или же тут дело в том, что святые были признаны святыми византийской церковью несколько позднее славянского признания? Но временной отрезок канонизации Византийской церковью святых Бориса и Глеба окончательно установлен к XII в.⁸, поэтому здесь не отражена позднеантичная традиция. Подобные аналогии можно увидеть в иконографии Святого Георгия XVI в., когда на просторах южных степей заняли своё место казаки, которые оседлали степных коней⁹. Появление коня вероятнее всего отражает присутствие внешнего фактора на развитие культуры (будь то имплицитно выраженные культурные связи или необходимость приспособления к условиям географической среды, либо изменение её особенностей согласно своим потребностям).

Существует обширный блок икон восточно-европейской традиции написания, на которых можно увидеть коня. Изначально необходимо поделить его на две группы. Первая из которых будет включать в себя иконографические изображения коня, выступающего в единой семантической системе с всадником, а вторая - те иконы, где конь выступает отдельным объектом на иконической действительности.

легендах, релігійних поглядах та віруваннях, Киев 1993, с. 414; Я.Д. Верховец, *Подробное описание жизни, страдания и чудес св. Георгия*, СПб.1893; Г.В. Видинбахов, *Образ святого Георгия в России*, http://www.dragons-nest.ru/def/st_george.php (30.10.2015); В. Войтович, *Украинская мифология*, Киев 2002, с. 664; М. Дикарив, *Чорноморська народні казки і анекдоти*, <http://litopys.org.ua/rizne/etno03.html> (30.10.2015).

⁷ Параллели между данными изображениями и изображениями Амура на коне, которые появляются в XIV в. не случайны. Исторические обстоятельства меняют ментальную картину восприятия мира людей прошлых веков, и связано это с внешним фактором. Понадобилось одно столетие для распространения эксплицитно выраженных коннотаций из одной культуры в другую.

⁸ А.Ужанков, *Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий*, <http://www.pravoslavie.ru/archiv/borisgleb.html> (30.10.2015).

⁹ В. Смолий, *Украинское государство второй половины XVII–XVIII вв.: политика, общество, культура*, Киев 2014, с. 39.

Эти два вида единого блока религиозного искусства представляют собой принципиально разные группы по сущности своего значения. Первые из них – единая система, контекстуально слитая с всадником. К ним можно отнести такие иконографические изображения как: «Чудо Георгия о змие», архангела Михаила, частично блок «Чудо о Флоре и Лавре», первых древнерусских святых Бориса и Глеба, частично иконография Куликовской битвы, Дмитрий Солунский, Рождество Иисуса Христа (где волхвы изображены на лошадях) и т.д. Другие же изображены как «животные»¹⁰ (иллюстрируя представителей земного или не земного мира). К ним относятся большинство изображений «Чудо о Флоре и Лавре», святого Артемия Веркольского (отражающий момент его смерти), некоторые иконы «Единородный сыне» и святого Трифона. Подробнее можно остановиться на изображениях «Флор, Лавр, Власий и Модест» XV в., «Чудо о Флоре и Лавре» XVI в. Флор и Лавр считаются покровителями коней в древней Руси. Согласно устному преданию, когда были получены мощи святых мучеников прекратился падёж скота, а в древних иконописных подлинниках Руси идёт речь о том, что Флор и Лавр должны быть написаны с конями¹¹. Так же существует легенда, согласно которой святые помогли пастуху найти лошадей, коих он потерял¹². Они сохранили в себе сочетание иконописного канона и «сказочного стиля»¹³, отражая таким образом латентность связей различных семантических систем культуры, сложившейся на основе ортодоксальной религии и народного прагматизма. Существует несколько видов изображений святых с конями: на одном из них кони и святые могут находиться в одной иконографической плоскости, а на других в разных. Количество лошадей боле-менее стабильно 10–13 особей, большинство из них без всадника или даже без седла. Кроме святых Флора и Лавра на иконах изображены всадники – это мученики Спевсишп, Мелевсишп и Елевсишп. Имена их имеют особую семантическую трактовку, а сами они выступают в роли погонщиков¹⁴. Спевсишп трактуется как «ускоряющий бег коня», Елевсишп – «гонящий коня», Мелевсишп

¹⁰ Можно было бы точнее определить их как «животных в самих себе», полярно переинтерпретировав понятие, введённое И. Кантом, бытовавшее в большинстве переводов его работ до XX века о «вещи в себе», со временем заменённое в переводах на «вещь сама по себе». В данном случае идёт речь о коне, как о представителе фауны земного или трансцендентального мира, в той его форме.

¹¹ *Житие святых мучеников Флора и Лавра*, <http://www.floralavra.ru/gitief.html> (30.10.2015).

¹² *Чудо о Флоре и Лавре*, <http://www.floralavra.ru/chudo.html> (30.10.2015).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Хотя место коней с всадниками в другом структурном подблоке, в данном случае целесообразно сказать несколько слов о них.

– «ухаживающий за конем»¹⁵. На иконах, где сюжетная линия разделена на ярусы, на нижнем из них могут присутствовать святые Спиридон (или Модест) и Власий. Эти святые считаются покровителями домашнего скота. Цветовая вариативность коней имеет своей нижней границей черный цвет, а верхней – белый; таким образом отражена многогранность природы животного¹⁶. Большинство принадлежит коням белого цвета, демонстрируя сакральную трансцендентальность иконографической реальности. При жизни святой Флор и Лавр не имели прямого отношения к лошадям, соответственно в восточноевропейской иконописной традиции косвенно подчеркивается «потусторонность» покровительства коням этими святыми. Рассматривая сюжетный блок святых мучеников Флора и Лавра, сразу бросается в глаза всеобщее движение к центральному образу – архангелу Михаилу¹⁷, который находится между святыми; иллюстрируется соборность иконографического изображения характерная для восточноевропейской традиции¹⁸. Конь выступает представителем иконической природы этого мира, хотя для реализации подобного воплощения в нём соединена ортодоксальная¹⁹ и народная²⁰ символика.

Далее необходимо разделить первый блок изображений на структурные подблоки (интересно отметить, что иконографические изображения, относящиеся к одним подблокам в рамках общего сюжета, могут иметь определённые преобразования в зависимости от места распространения икон²¹). Один из которых будет отражать действие в виде путешествия главного объекта на иконе, а второй – борьбу главного образа с врагом. Соответственно, конь в первом случае несёт «всадника в движении»²², а во втором принадлежит «борющемуся/по-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Белые кони по своей природе более редки в повседневной жизни и дают более слабое потомство, если вообще дают. Чаще всего их использовали в ритуальных или обрядовых действиях.

¹⁷ Именно он, согласно народной традиции, научил святых обращаться с лошадьми.

¹⁸ Само распространение иконографического сюжета характерно больше для Восточной Европы, т.к. большинство поверий и легенд, связанных с этими святыми в контексте покровительства лошадям, происходят на этих территориях.

¹⁹ Конь может выступать символом христианской веры. Подробнее см. *Беседа трех святителей апокриф*, <http://www.royallib.ru> (30.10.2015).

²⁰ Речь идёт об обереговой функции коня и отношению к потустороннему миру.

²¹ Ярким примером подобных метаморфоз могут служить иконописные изображения святого Георгия, где может варьироваться цвета коня либо поворот головы животного. Подробнее можно ознакомиться с особенностями написания коня на иконах Георгия Победоносца в статье Горохолинская А. Н., *К вопросу о семантике коня на иконах Георгия Победоносца*, http://www.apfs.in.ua/v10_2016/11.pdf (30.10.2015).

²² Могут проявляться трансцендентальные семантические коннотации, отпечатанные на иконографическом объекте. Отражая латентные связи ортодоксальной религии и народных суеверий.

беждающему/побеждённом всаднику»²³. К первым относятся иконографические сюжеты святых Бориса и Глеба, святых Флора и Лавра (седоки-погонщики), иконы Рождества Иисуса Христа (где волхвы на заднем фоне спешат поклониться великому Царю). Деление блока может продолжаться на главных (находящихся на первом плане) и второстепенных (написанных на заднем плане иконографического изображения). К первым относятся иконы «Бориса и Глеба на лошадях», а ко вторым «Поклон волхвов» и «Рождество Христово».

Общим для всех подблоков является деление на подгруппы в зависимости от самой природы коня. Конь может изображаться как земной или представлять собой коня небесного (трансцендентально). Чаще всего данная градация наиболее ярко выражена в цветовой гамме животного²⁴.

Для данной структурной единицы иконографического блока характерно наличие двух цветов на иконах Бориса и Глеба²⁵; и трёх (хотя существуют вариации с тремя цветами коней белого/серого цвета, но ярко выделяющегося на заднем фоне) для иконографии Рождества. Определяя цвет как маркер²⁶ иконографического изображения, важно выделить основные семантические направленности цветовой вариативности икон. Для иконографии Бориса и Глеба, является естественным использование темного (черного/коричневого) и красного цвета в палитре, т.к. они являются первыми святыми, которые стали канонизированными на Руси, войдя в историю ортодоксальной религии как мученики. Красный цвет является наиболее стабильным в использовании иконописцами для данного сюжета. Для максимально объективного определения семантической нагрузки красного цвета в иконописи Бориса и Глеба, необходимо обратиться к его народному и ортодоксальному содержанию, т.к. христианская религия достаточно часто в элементах культуры заимствовала знаковые системы понятные рядовому неопиту в целях оптимизации восприятия строгой догмы. К примеру, понятие «креститься», осенять себя крестным знаменем. У языческих славян не было такого понятия до принятия христианства в том семантическом ключе, в котором его использует ортодоксальная церковь. Появилось оно благодаря чаяниям братьев Кирилла и Мефодия²⁷, уви-

²³ Эксплицитно проявляются семантические свойства «проводника» потустороннего мира ведущие свои корни из истоков народного мировоззрения.

²⁴ Если не брать в расчет сюжетную специфику.

²⁵ Существуют вариации цветовой гаммы коней Бориса и Глеба. Они могут быть горчичными либо коричневыми. Но наиболее часто встречается красный и чёрный цвет.

²⁶ М.В. Алпатов, *Краски древнерусской иконописи*, Москва 1974, с. 6.

²⁷ Ю. Лошиц, Кирилл и Мефодий, https://vk.com/doc-62908128_301936927?hash=212be2873c42448158&dl=a7c8b5dff8a43faeb9 (30.10.2015).

девшим, что действие «выкресать огонь», превращая «не живое в живое состояние» – прямо отражает путь перехода в христианство из языческой веры. Семантическое содержание красного цвета имеет ряд вариаций такие как: обереговые/защитные функции (часто хтонического происхождения)²⁸, может отражать семантические коннотации жизни или чувственности²⁹, имеет прямое отношение к символике плодородия и здоровья³⁰, может напрямую соотноситься с силой³¹ – приведённые выше значения относятся к сфере народного мировоззрения. Далее необходимо привести некоторые семантические нагрузки, которыми оперирует ортодоксальная религия: страдание, борьба, победа³²; Божественная энергия, мученическая смерть³³; пламенность³⁴; Божественная любовь³⁵. Красный цвет коня Глеба символизирует связь с потусторонним миром, любовь – максимально приближенную к Божественной. Святой Глеб смиренно принял свою смерть, не сопротивляясь³⁶. На память приходит множество аналогичных сюжетов, взять, к примеру, хотя бы поведение двух братьев в «Речах Атли», поведение Гуннар и Хёгни³⁷, походит на действия Бориса и Глеба, но, если рассматривать конечный итог, к которому они приходят – всё выходит в корне наоборот. Первые – для того что бы прийти к наивысшей точке своей жизни посредством смерти. Борис и Глеб погибают добровольно, особо отмечается их нежелание воевать, тем самым демонстрируя высшую степень христианского смирения. Конечно, кто-то может увидеть здесь политические мотивы для тогдашней обстановки Руси, желание подчеркнуть неприятие вражды брата на брата правящим князем этого периода. Но это не умаляет отражение дуалистических психокультурных коннотаций в иконописи Святых Бориса и Глеба. Конь, если обратиться к его ментальным коннотациям в восточноевропейской культурной традиции, выступает трансцендентальным маркером жизненного пути братьев.

²⁸ Н.И. Толстой, *Славянские древности*, Москва 1999, с. 67.

²⁹ И. Панкеев, *Тайны русских суеверий*, //http://photo.pagan.ruphoto.pagan.ru/ch/chetwerg8.php (30.10.2015).

³⁰ О.В. Белова, *Цвет*, http://photo.pagan.ruphoto.pagan.ru/c (30.10.2015).

³¹ В. Тернер, *Символ та ритуал*, Москва 1983, с. 44.

³² П.М. Жолтовський, *Український живопис XVII–XVIII ст.*, Київ 1978, с. 50.

³³ Д. Степовик, *Історія української ікони X–XX ст.*, Київ 2004, с. 25.

³⁴ Дионисий Ареопagit. *О небесной иерархии*, http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.html (30.10.2015).

³⁵ М.В. Исаева, *Цветовая символизация священных объектов в иконописи*, http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/mysl8/index.html (30.10.2015).

³⁶ *Св. Стратотелрцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий*, http://www.pravoslavie.ru/archiv/borisgleb.html (30.10.2015).

³⁷ Гуннар и Хёгни едут в гости к Атли, мужу своей сестры, а он их убивает.

Обращаясь к семантике черного цвета, важно выделить такие знаковые определения – отказ от земного/греховного бытия³⁸ (используется чисто черный цвет без добавлений) либо прямая связь с демонологическим миром (негативные персонажи, часто изображаются «грязным черным» цветом); черный является знаковым для выражения скорби³⁹ либо зла и несчастья⁴⁰. Семантика чёрного цвета эксплицитно иллюстрирует отказ святого от земной жизни, максимально приближая его к трансцендентальному состоянию мученика.

Подводя итог выше сказанному о семантике коней в иконографии Бориса и Глеба, как примере коня «с всадником в движении», легко увидеть, что важнейшей чертой для них является связь с потусторонним миром, трансцендентальность процесса в котором находится сюжетная основа иконы, косвенно отражается посредством коня, нагнетая таким образом общее впечатление от изображения. На лицо встает факт ментального восприятия иконографического сюжета путём латентного использования семантической нагрузки, дуалистически вбирающей в себя элементы ортодоксальной религии и народного восприятия.

Ярким примером структурного подразделения коней с всадниками, находящимися на заднем плане, представляет собой иконография «Рождества Христова» либо «Поклон волхвов». Чаще всего, речь будет идти о триаде цветов: белый, красный, темный/чёрный/коричневый («Поклон волхвов» XVI в.) либо два белых коня и один коричневый («Рождество Христово» XVII в.). На всех иконах кони изображены в профиль⁴¹, направление движения совпадает с нахождением главного элемента изображения, подчёркивая тем самым идею соборности иконографии. Исходя из цветовой вариативности коней данной структурной единицы необходимо рассмотреть семантику коричневого и белого цвета. Коричневый цвет отражает земное и временное начало⁴², в иконописи может отражать временность человеческой жизни и смирение⁴³, являясь симптоматичным между двумя белыми конями. Если брать в целом иконописную традицию, то белый цвет в написании коней встречается достаточно часто. Семантика этого цвета заключается в следующих трактовках: белый –несет в себе сакральное значение понятийного аппарата важнейших основ жизнедея-

³⁸ О.В. Белова, *Цвет*, <http://photo.pagan.ruphoto.pagan.ru/c> (30.10.2015).

³⁹ Д.Степовик, *Історія української ікони...*, с. 25.

⁴⁰ В. Тернер, *Символ...*, с. 44.

⁴¹ Подчеркивается его второстепенная позиция, не только размещением на заднем плане, но и соподчинённость основным действующим лицам.

⁴² Символика цвета, <http://darkmirrors.h16.ru/magic/color.html> (30.10.2015).

⁴³ П.М. Жолтовський, *Український живопис...*, с. 50.

тельности людей⁴⁴, отражает процесс превращения/преображения – проявления небесного начала на земле⁴⁵. Таким образом конь, является хтоническим существом, преобразенным сакральной светом потустороннего мира (на ум приходит Божественная направленность в предопределённости пути волхвов), отражающим быстротечность в непрерывности человеческой жизни.

Переходя к анализу иконографических изображений коня с всадником «поражающим/побеждающим врага», важно отметить, что для данной подгруппы является характерным присутствие богатырского коня, для которого не существует преград. Эта структурная единица классификации иконографических изображений с конём включает в себя иконы Георгия Победоносца и Дмитрия Солунского.

Подробнее с семантикой коня в иконографии Георгия Победоносца можно ознакомиться в статье автора «К вопросу о семантике коня на иконах Георгия Победоносца». Сейчас целесообразно привести лишь краткую характеристику животного в данном изображении. Конь представляет собой хтоническое существо, помогающее, своему всаднику в борьбе с врагом, имеет непосредственную связь с потусторонним миром.

Иконография Дмитрия Солунского демонстрирует коня не только «побеждающего всадник», но и «пораженного». Конь царя Калояна зачастую представлен в бледном цвете (грязно белый), изображен меньшего размера чем конь святого, но направление движения у обоих всадников одинаковое до XVI в., с XVII в. присутствуют вариации (двигаются в противоположном направлении). Белый цвет коня царя Калояна отражает сильную народную позицию в восприятии белого цвета, как трансцендентального маркера перехода в потусторонний мир, ведь Чудо Дмитрия Солунского относится к его посмертным чудесам, и поразил он болгарского царя во сне сидя на белом коне. Причём в иконописи, святой восседает на коне более темного цвета, чем его противник. Чёрный/коричневый, цвет коня Дмитрия Солунского иллюстрирует устойчивые дуалистические конструкции восприятия символа посредством переплетения народного восприятия и ортодоксальной религии в ключе: то, что прямо не отвергается канонами не запрещено им. Таким образом конь святого смиренно выступает проводником из потустороннего мира, помогающим в борьбе со злом. Противопоставление белого – бледного цвета коня имплицитно отражается ментальным восприятием того или иного объекта иконописи. В одном случае будет нести позитивную

⁴⁴ Н.И. Толстой, *Славянские древности*, Т.1, Москва 1995, с. 151.

⁴⁵ Д. Степовик, *Історія української ікони 10-20 ст.*, Киев 2004, с. 25.

окраску – белого цвета, как символа Божественного происхождения, а во втором негативную, т.к. будет прямо восходить к Апокалипсису, последней книги Нового Завета – Откровения Иоанна Богослова. Именно семантическое наполнение цвета даёт возможность классифицировать его седока. Интересным в приведённом отрывке есть власть седока на бледном коне над миром животных, а при сопоставлении «потусторонности» смерти болгарского царя возникает латентный диссонанс восприятия данного объекта в иконописи этого сюжета. Конь поверженного царя модулирует семантическое значение целесообразно религиозно культурным коннотациям.

Анализируя сюжеты, где конь сопровождает «борющегося/побеждающего/побеждённого» всадника и «путешествующих» всадников было видно, что конь вбирает в себя не только функции хтонического существа, элементы богатырского коня, но и смиренно подчиняется канонам иконографическим канонам написания, где семантически отражает соподчинение Высшей Силе, тем самым иллюстрируя основной смысл иконы – стремление к всеобщей соборности.

Последней подкатегорией коней, принадлежащей группе коней с всадником – являются кони, которые имеют крылья. Животные этой структурной единицы представляют собой особенные существа, чья трансцендентность заключена в самой природе их возникновения, выражаясь в иконописи – крыльями. Они относятся к разряду небесных коней, не принадлежат к земной природе иконической действительности, включая в себя прямое, а не косвенное, как в предыдущих случаях волеизъявление Высшей Силы. К таким иконографическим изображениям относятся сюжет «Вознесения пророка Ильи» и Архангела Михаила, который сбрасывает змея в пропасть. Т.к. эти кони имеют трансцендентальный источник своего возникновения, никогда не изображаются чёрными. Чаще всего они красного, реже белого цвета (интересным является факт фона и цвета коней пророка Ильи; если брать во внимание русские иконы, то на них цвет коней полностью совпадает с цветом солнца, а на украинских иконах – они чётко выделяются на фоне солнечного диска, как например на иконе «Илья на колеснице» XVII в., или «Пророки Илья и Елисей» сер. XIX в.). Вариативность в написании коней заключается и в числовом эквиваленте – на украинских иконах коней меньше. Направление движение колесницы пророка Ильи и коня Архангела Михаила напрямую зависел от места расположения алтаря церкви (всё движение должно было быть направлено в его сторону). Символика крыльев⁴⁶ отража-

⁴⁶ Дионисий Ареопагит. Ibidem.

ет беспрестанное возвышение над всем земным, воспарение ввысь небесного трансцендентального мира. Кони данного блока являются не только маркёрами христианской веры, но и хтоническими существами «потустороннего мира» воздающими по заслугам (награду в случае с пророком Ильёй или помощники в наказании, как в случае с Архангелом Михаилом).

В ходе данной статьи очерчены основные наброски к классификации изображений коней в восточноевропейской традиции написания. Было выделено две основные группы: кони без седока и кони с всадником. Первая группа поделена на две подгруппы: где конь связан с человеком (есть седло, поводья или рядом находится плуг) и подгруппу – где конь изображен как представитель мира животных. Вторая подгруппа делится еще на два структурных блока: первый, где конь представитель этого мира, и второй – животное представлено, как трансцендентное существо. Первая группа делится на коней, которые принадлежат борющимся и путешествующим всадникам. Первые из них делятся на иконографические изображения коней побеждающих и побеждённых всадников. Соответственно борющиеся/побеждающие всадники делятся по принципу природы животного на: коней, принадлежащих человеку на момент действия иконографического сюжета, и коней, принадлежащих Архангелу Михаилу либо являющихся воплощением воли Высшей Силы (кони пророка Ильи). Кони, борющиеся/поражённых всадников – принадлежат языческому царю/правителю либо имеют демонологические истоки (кони всадников Апокалипсиса). Кони, принадлежащие подгруппе с путешествующими всадниками, делятся на блоки относительно позиции написания (главные и второстепенные). Общей чертой для всех групп является их прямая семантическая связь с потусторонним миром и отражение дуалистических латентных процессов народного восприятия и ортодоксальной религии.

WIZERUNKI KONI WE WSCHODNIEJ EUROPEJSKIEJ TRADYCYJ MALARSTWA IKONOWEGO

(STRESZCZENIE)

Artykuł poświęcony jest osobliwościom obrazu koni w ikonograficznych przedstawieniach. Autorka nakreśliła główne sposoby sklasyfikowania tych zwierząt we wschodniej europejskiej tradycji malarstwa ikonowego. Podział koni zależy od relacji i otoczenia (transcendentnego lub immanentnego), w jakich zostały na ikonach przed-

stawione. Przeprowadzono także szereg semantycznych paralel, które demonstrują odwzorowanie ukrytych połączeń (religia ortodoksyjna i percepcja narodowa) w ikonografii XII–XVIII w.

THE IMAGE OF HORSES IN THE EASTERN EUROPEAN TRADITION OF ICON PAINTING

(SUMMARY)

The article is devoted to the peculiarities of the image of the horses in the iconographic plots. The author outlined the main ways to classify these animals in the Eastern European tradition of icon painting. The division of horses depends on the relationship and environment (transcendent or immanent) in which they have been depicted on the icons. Conducted a series of semantic parallels that demonstrate mapping latent connections (orthodox religion and national perception) in the iconography XII–XVIII centuries.

Olga Kyvliuk, Denys Svyrydenko
Katedra Metodologii Nauki i Oświaty Międzynarodowej
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie

Academic Mobility as “Brain Drain” Phenomenon of Modern Higher Education

Słowa kluczowe: mobilność akademicka, „drenaż mózgow”, ukraińskie wykształcenie wyższe, globalizacja wykształcenia wyższego, badania postkolonialne.

Keywords: academic mobility, “brain drain”, academic migration, Ukrainian higher education, globalization of higher education, postcolonial studies.

Introduction

The further deepening of the mobility processes of students, teachers, scientists, administrators of educational institutions in order to fill the European integration of Ukraine with real content is in demand in Ukrainian society. The development of the European Higher Education Area (EHEA) is inconceivable without the Ukrainian experience that our society and education can provide. The actualization of the processes of academic mobility is a fair answer to the challenges of the global economy, which develops on a planetary scale, and the internationalization of education acquires a powerful scale, forming a multicultural educational environment. The processes of globalization are reflected in the system of higher education through reforms aimed at the development of the global educational area, clusters of which are the European Higher Education Area and similar areas for higher education in Latin America and the Caribbean, the Southeast Asian Higher Education Area, etc. The academic mobility in the context of the development of

Adres/Adresse: dr hab. Olga Kyvliuk, Katedra Metodologii Nauki i Oświaty Międzynarodowej, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijow, Ukraina, panyolga@ukr.net.; dr hab. Denys Svyrydenko, Katedra Metodologii Nauki i Oświaty Międzynarodowej, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijow, Ukraina, denis_sviridenko@ukr.net.

the global educational area is understood as a key tool for ensuring their effectiveness.

In this regard, the *Magna Charta Universitatum* emphasizes that universities, especially European ones, consider the mutual exchange of information and documentation, as well as an increase in the number of joint projects for the development of education, as the main element of the constant progress of knowledge. That is why, as in the early periods of their history, they stimulate the mobility of teachers and students, and also consider a common policy on the issue of equal status, titles, examinations (without prejudice to national diplomas) and the award of scholarships as a necessary tool for carrying out their mission in prevailing conditions for today¹.

However, on the one hand, the quantitative indicators of academic mobility in Ukraine demonstrate a low effectiveness of its implementation, which is due to objective factors (legislation in the field of higher education, etc.). Subjective factors indicate the world outlook unpreparedness of representatives of the academic environment to appear as subjects of exchange programs, or participation in them for the purpose of leaving abroad. These factors actualize the implementation of research studies in the field of philosophy of education, which would provide an opportunity to make the processes of academic mobility more intensive and, more importantly, more informative, minimizing the threat of brain drain abroad.

The relevance of the study, that we are carrying out, is also increased with the following thesis, made by A. Slobodyan and E. Stadnyi: "Today there is no request for such studies in the Ukrainian government, but the study of Ukrainian academic migration allows us to develop policies to reduce the effect of "brain drain" and "brain waste", improve effective interaction with the diaspora, attract investment in the Ukrainian economy, and last but not least – stimulate reforms in the educational and scientific spheres. That is why we believe that such studies have a strategic advantage in the first place, and they will eventually find a proper response among the Ukrainian authorities"².

Our theoretical research is aimed at extending the methodological tools for studying the problem of brain drain (academic migration), which would enrich the opportunities for optimizing both the provisions of the Ukrainian educational policy, and the strategy of supporting

¹ *Magna Charta Universitatum* (18, September 1988), <http://www.magna-charta.org/resources/files/the-magna-charta/english> (19.09.2017).

² О. Слободян, Е. Стадний, *Українські студенти за кордоном: скільки та чому?*, <https://cedos.org.ua/uk/osvita/ukrainski-studenty-za-kordonom-skilky-ta-chomu/> (19.09.2017).

young people, preserving the social capital of the Ukrainian nation. A specific feature of the implementation of academic mobility programs in the Ukrainian higher education area is the fact that they are not a legitimate response to the demands of globalization, but they are also developed in the sociocultural area of a transitional (transitive) country.

The particular fact, that determines the special axiological foundations for the implementation of mobility programs, bears the imprint of overcoming the post-colonial (post-totalitarian, post-Soviet, etc.) heritage, and the complicated nature of the modernization of the Ukrainian economy. Trying to discover the brain drain aspects of academic mobility phenomenon, we appeal the Ukrainian experience as a demonstrative case. The authors try to represent ones' own vision of the academic mobility implementation at Ukrainian higher education area and define key social and cultural determinants of brain drain activity.

“Academic mobility” and “brain drain” concepts at the modern educational discourse

The mobility is not just a key trend in the global world, but it is also a development resource for individuals as well as for whole societies. Researchers specify the fact that the scale of mobility increases enormously in amount for several decades and the everyday mobility of a person takes on a new meaning: blurring of distinction between countries, powerful migration flows, supporting mobility in many spheres of public life lead to multicultural challenges for modern society. At the same time, the globalization appears as an imperative of modern society, it covers the majority of spheres of human life, including the sphere of higher education, against which the formation of global areas of education and research take place, the fundamental existence principle of which is the active implementation of the ideas of academic mobility.

The academic mobility is a demonstration of a wide range of human freedoms – the freedom to choose a place of study, the right to free movement, the academic freedom, etc. Such an understanding of this phenomenon harmoniously fits into the context of students treatment as creative individuals, who aspire to develop and actualize their potential in getting higher education, being declared as one of the fundamental principles of the modernization of higher education in Ukraine.

Furthermore, the blurring of distinction, the breadth of opportunities for individualization and realization of freedoms, initiates the problem of distorting the deep essence of some sociocultural phenomena.

The Ukrainian sphere of higher education in this context is demonstrative: Ukraine has been a participant of the Bologna process for more than ten years; however, the nature of the implementation of its ideas acquires a wide range of signs – from imitative to pathological. As we have already noted, a complex sociocultural environment, the Ukrainian society of a transitive type, in which complex processes of fighting between local and global discourses, clashes of modernization (anticolonial) projects with neo-colonial ones, etc., is not the last one in this situation. The migration processes emerge as a prominent phenomenon, in particular, in the academic environment, which in social and humanitarian knowledge is known as the “brain drain”. The academic mobility of students, teachers, scientists and administrators of educational institutions also takes on enormous importance in their implementation. In the methodological context, the authors of the study proceed from the consciousness of threat, that the less economically healthy countries do not experience the benefits of participating in academic mobility programs; they are an embodiment of social capital, which, thanks to academic mobility, leaves the country: “Academic mobility can create more brain drain than brain gain to less economically healthy countries and promote a new pattern of migration: Talent Mobility”³.

To deploy our research, we consider it appropriate to take the existing definitions of the concepts of “academic mobility” and “brain drain”, in order to avoid semantic ambiguities in the further rationale of author’s ideas. In general, the academic mobility is understood as the possibility of learning and/or researching in another educational (research) institution within the framework of an individual educational (research) trajectory. However, it should be noted that in the context of globalization and integration processes in education, the academic mobility as an object of research has become the object of research in various sectors: economics, pedagogy, management and marketing of education, and sociology, but at this stage there is no clear and officially established definition of the concept content of ‘academic mobility’ in modern educational discourse”⁴.

The documents of UNESCO give the following definition of the essence of the phenomenon of “academic mobility”: “Academic Mobility” implies a period of study, teaching and/or research in a country other

³ A. Albuquerque, *Academic Mobility: a non-Machiavellian means to global citizenship*, http://resipp.ipp.pt/bitstream/10400.22/2974/1/COM_AlexandraAlbuquerque_2013.pdf (19.09.2017).

⁴ Н. Калинина, *Индивидуальная академическая мобильность студентов в условиях развития открытого образовательного пространства*, *Сибирский торгово-экономический журнал* 16 (2012), с. 101.

than a student’s or academic staff member’s country of residence (‘the home country’). This period is of limited duration, and it is envisaged that the student or staff member return to his or her home country upon completion of the designated period. The term ‘academic mobility’ is not intended to cover migration from one country to another. Academic mobility may be achieved within exchange programmes set up for this purpose, or individually (‘free movers’). Academic mobility also implies virtual mobility”⁵.

Having clarified the essence of the concept of “academic mobility”, let us turn to the disclosure of the essence of such a sociocultural phenomenon as the brain drain. The Merriam-Webster Dictionary gives the following generalization in its definition – the departure of educated or professional people from one country, economic sector, or field for another usually for better pay or living conditions⁶. As we see from the definition, the economic situation in Ukraine is a favorable factor for aggravating the ideas of the departure of professionals to the more healthy countries of the globalized world. Speaking specifically about academic mobility, the desire of students or scholars to overcome the limitations of the domestic educational area, which was created as a result of hybrid transformations of the Soviet tradition and almost external modernization enforcement, becomes clear. This imitative condition, which causes dissatisfaction with the quality of domestic educational services, and, accordingly, activates the processes of academic migration (brain drain), described by S. Klepko through the metaphor of pseudo-universities: “A person in Ukrainian pseudo-university does not become a University Person, does not get the key qualifications required for the conversion of Society, which fell into a deep crisis. A pseudo-university, directing social power on observance of formal signs, appears the basic means of its blocking”⁷.

Methodological approaches for interpretation of academic mobility as “brain drain” phenomenon

The starting point for interpreting the academic mobility as a factor of the brain drain processes activation is a broad international discus-

⁵ *What is mobility?*, http://www.unesco.org/education/studyingabroad/what_is/mobility.shtml (19.09.2017).

⁶ Definition of “brain drain”: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/brain%20drain> (19.09.2017).

⁷ С. Клепко, *Філософія освіти в європейському контексті*, с. 255–256.

sion that deals with the assessment of threats to academic mobility for modern societies. In particular, the works by M. Beine et al.⁸, A. Mountford⁹, A. Oleksiyenko¹⁰, P. Schaeffer¹¹, D. Svyrydenko¹², A. Weslyenne¹³ and others seem to be prominent.

We stressed that our research also uses Ukrainian higher education system as a main empirical case. According to this methodological position, we take into account the fact that Ukrainian higher education is an arena of contradictions between the globalization ideas and local educational tradition. Mentioned social and cultural background influences on the academic mobility ideas realization on the educational practice. The contradictions at the binary opposition of “local-global” are supercharged by the specific post-colonial status of Ukrainian cultural space as a whole. Gomilko et al. appeal to productive concept of hybridity to define the pathological changes at contemporary higher education of Ukraine (HEU): “The double totalitarian trauma is complicated also by the colonial past of Ukraine. The effects of three repressive practices still block the movement of HEU towards modernization. It was found out that without significant human effort to eradicate them, their tracks cannot be erased. Instead, having got into the context of market relations, they have demonstrated a flexible capacity for hybridization. The totalitarian has taken root firmly in the grip of the bureaucracy of HEU, while the colonial shows itself in its complexes of inferiority and humiliation”¹⁴.

According to our vision, academic mobility phenomenon is extremely demonstrative at this context and hybridity can cause or enhance the “brain drain” actualization: in contrast to true essence of academic mobility as a tool of internal development, compliance with the formal requirements of carrying out the academic pilgrimage in order to reduce the anthropological stress of the own stay in a different academic

⁸ M. Beine, F. Docquier, H. Rapoport, *Brain drain and human capital formation in developing countries: winners and losers*, *The Economic Journal* 118 (2008), p. 631–652.

⁹ A. Mountford, *Can a brain drain be good for growth in the source economy?*, *Journal of Development Economics* 53 (2) (1997), p. 287–303.

¹⁰ A. Oleksiyenko, K. Cheng & Y. Hak-Kwong, *International student mobility in Hong Kong: private good, public good, or trade in services?*, *Studies in Higher Education* 38 (7) (2013), p. 1079–1101.

¹¹ P. Schaeffer, *Human capital, migration strategy, and brain drain*, *The Journal of International Trade & Economic Development* 14 (3) (2005), p. 319–335.

¹² D. Svyrydenko, *Mobility Turn in Contemporary Society as an Educational Challenge*, *Future Human Image* 3 (6) (2016), p. 102–108.

¹³ A. Weslyenne, L. Wagman, *Marketing educational improvements via international partnerships under brain drain constraints*, *Education Economics* 23 (6) (2015), p. 713–734.

¹⁴ O. Gomilko, D. Svyrydenko, S. Terepyschchiy, *Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?*, *Philosophy and Cosmology* 17 (2016), p. 182.

environment, or for touristic, financial or other reasons, gives grounds to speak about immersion into academic mobility in its unproductive, hybridized sense, in which the processes of transformation of the individual, self-development, creativity or freedom are driven to the periphery¹⁵.

Authentic and non-authentic academic mobility

In our opinion, the ideas of negative and positive freedom can be used to study the phenomenon of academic mobility. We believe, that mobility can be understood as “mobility from” (on the analogy of the negative freedom), and also as “mobility for” (on the analogy of the positive freedom). When a student goes to study abroad to escape from the drawbacks or limitations of the domestic education system; when a graduate student leaves his native university because of a lack of progressive ideas in his university; when a young Ph.D. is looking for a place for a “post-doc” for the purpose of further employment – these are all examples of negative academic mobility, – the “mobility from”. But when he goes to study abroad to get knowledge and competence that are inaccessible in his country, and comes back; when a graduate student, having carried out research abroad, introduces it in his native country; when a young Ph.D., after passing the Western “post-doc”, comes back in order to enrich the training of his Ukrainian students – these are all examples of positive academic mobility, – the “mobility for”.

So, there is a reason to talk about the authentic (“mobility for”) and non-authentic (“mobility from”) academic mobility. In this respect, the desire to participate in academic exchange programs can be motivated by the desire of a person to get rid of the “external” limitations of the process of getting higher education in the form of specific features of the national education system that do not allow the implementation of an individually colored educational trajectory, and to join the achievements of other academic systems and so on. There are grounds for proposing the concept of “academic mobility from”, the essence of which is to understand academic mobility as a release from the limitations of the national education system, and consequently, this demonstration of mobility personifies the participant receiving negative freedom. However, the “academic mobility from” (on the analogy of the “freedom from”) is only the first step to realize academic mobility in its true sense¹⁶.

¹⁵ Ibidem, p. 191.

¹⁶ Д. Свириденко, *Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації: монографія*, с. 114–115.

If we consider the academic mobility as an opportunity for its participant to carry out his life project, realize his individual educational trajectory, the academic mobility is not only a tool for liberation from the limitations of the usual academic environment, but it is also an opportunity to develop in creative way in another academic environment, building fruitful communication with representatives of this environment. A connection with a person's getting of a qualitatively different level of freedom (on the analogy of the "freedom for") is conceptualized by the notion of "academic mobility for". It stands to reason, that a person, becoming a participant in the processes of academic mobility, must have a high level of self-awareness, the ability to preserve the fundamental outlines of his Ego, updating knowledge and personal qualities, rather than "clearing" them and then filling with cultural and academic achievements of another culture.

By offering to consider the academic mobility through the prism of the concepts of "academic mobility from" (unproductive mobility) and "academic mobility for" (productive mobility), it seems logical to identify unproductive mobility with a tendency to brain drain. As a matter of fact, when we talk about productive academic mobility, we understand it as a conscious process of updating knowledge, skills, competences, worldviews, which should lead to the growth of the individual's heuristic potential. We understand that this phenomenon in its "true" sense is actualized by the individual as a component of his life project, as a result of which a person returns to his native educational institution, becoming a bearer of new academic approaches, traditions, etc., becoming a party to the renewal processes of the environment in which he returned, embodying the growth of social capital.

Based on these provisions, it seems justified to refine the notion of "academic mobility", when this phenomenon is understood as an opportunity for learning and/or researching in another educational institution, the criterion of authenticity of which is the growth of the individual's heuristic potential in the process of its implementation. But when we actually have the facts of implementation of the concepts of academic mobility in its "false" form, such phenomena as brain drain, through which the society bears losses, become widespread: "Eliminating from the population structure the most socially active part of it, – its brainpower – the passionarity of the Ukrainian ethnos is reduced. All of this represents an immediate threat to the security of society, the prospects for its social and economic development"¹⁷.

¹⁷ М. Слюсаревський, *Психологія міграції: навчальний посібник*, с. 39.

Discussion and Conclusion

Throughout the research article, the authors noted that against the backdrop of a general theoretical study of the problem of brain drain in connection with the actualization of the ideas of academic mobility, the Ukrainian system of higher education also appears as a specific case for a society of a transitional type. Unfortunately, it is difficult to illustrate quantitatively, in terms of numbers, the dynamics of brain drain precisely in the context of implementing academic mobility programs, when a person consciously chooses the path of changing the country for a study. Empirical studies, related to the search for statistical information in the matter under inquiry, were not carried out for Ukraine.

Partially demonstrative in this regard can be information on the total number of Ukrainian students in foreign higher education institutions, published by the analytical center CEDOS in 2016. The report contains the following information: "The number of Ukrainians, who studied in foreign universities as of 2014/2015 academic year, was 59 648. Among the countries, which are the most desired for studying, are still Poland, Germany, Russia, Canada, Italy, Czech Republic, USA, Spain, Austria, France and Hungary. The growth rate from 2009 to 2015 was 129%. If we compare the last two years, the increase is almost 29% or 13 266 people. And 2/3 of this increase was made by Ukrainians, who study at Polish universities. They showed the most rapid growth, both in absolute and relative terms – from 14 951 to 22 833 individuals"¹⁸.

The study showed that the search for effective strategies for the implementation of academic mobility, which allows minimize the threat of outflow of social capital from Ukraine, appears as a complex multidimensional task. The modern system of higher education actively implements market ideology, making it difficult to find these strategies that have been balancing between the principles of public goods and individual freedoms. In this regard Ukraine is not unique, which emphasizes A. Oleksiyenko: "Public and private values and functions have been overlapping ever more in higher education, because students simultaneously function as intellectuals, economic agents, citizens and donors. Thus, universities are compelled to take into account the diversity of stakeholder roles while strategizing on academic responsibilities"¹⁹. In

¹⁸ О. Слободян, Є. Стадний, *Українські студенти за кордоном: скільки та чому?*, <https://cedos.org.ua/uk/osvita/ukrainski-studenty-za-kordonom-skilky-ta-chomu> (19.09.2017).

¹⁹ A. Oleksiyenko, K. Cheng & Y. Hak-Kwong. *International student mobility in Hong Kong: private good, public good, or trade in services?*, *Studies in Higher Education* 38 (7) (2013), p. 1081.

addition to this, the pre-crisis level of Ukraine's economic development determines the direction of the movement of human capital, and not in favour of our state.

The study has demonstrated that academic mobility is a phenomenon that initiates the aggravation of a number of contradictions in the development of modern higher education. First and foremost, the academic mobility leads to activation of brain drain processes, making it possible to move to a more developed cultural environment in terms of economic, scientific and other conditions. Providing students and other members of the academic community with ample opportunities for implementing academic mobility processes and the related potential migration processes, raise a wide range of issues for assessing the benefits of spreading the practices of globalization in education against the backdrop of possible losses for some countries. Ukraine's integration in the world civilizational process, in the modernization of society in the context of the development of information (knowledge, smart, etc.) types of society will actualize the problem under study with more interest, which is noted by S. Terepishchyi²⁰, V. Voronkova and O. Kyvliuk²¹.

On the one hand, the problem of the outflow of social capital in the context of the implementation of academic mobility programs has a common theoretical value for research and it is a reflection of the worldwide trend to globalization in higher education. For this reason, the authors did not pretend to be unique in the problem field under study for the modern philosophy of education. At the same time, we managed to demonstrate that the search for effective strategies to minimize brain drain threats in the context of implementing the principles of academic mobility must take into account the specific transitional, post-colonial (post-Soviet, etc.) sociocultural landscape in Ukraine, against which there are favorable opportunities for implementing ideas of academic mobility in an unproductive, hybrid sense. The academic tourism, the imitation of mobility (the "mobility from") instead of productive renewal and growth of the individual's heuristic potential in a multicultural academic and cultural environment (the "mobility for"), as well as the general ineffective nature of modernization steps in higher education, should be in the focus of further research strategies for preserving and multiplying the social capital of Ukrainian society under the conditions of the intensification of the globalization processes.

²⁰ S. Terepishchyi, *Futurology as a subject of social philosophy*, Studia Warmińskie 52 (2015), p. 63–64.

²¹ V. Voronkova, O. Kyvliuk, *Philosophical Reflection Smart-Society as a New Model of the Information Society and its Impact on the Education of the 21st Century*, Future Human Image 7 (2017), p. 154–156.

MOBILNOŚĆ AKADEMICKA JAKO FENOMEN „DRENAŻU MÓZGÓW” WE WSPÓŁCZESNYM SZKOLNICTWIE WYŻSZYM

(STRESZCZENIE)

Autorzy zbadali wyzwania „drenażu mózgow” w kontekście realizacji idei mobilności akademickiej w ukraińskim systemie szkolnictwa wyższego. Problem zbadany został pod względem dwóch pozycji metodologicznych. Po pierwsze, w kontekście ogólnoświatowych trendów globalizacji, co pozwoliło umieścić badany problem w skali światowej. Po drugie, w kontekście postkolonialnych (posttotalitarnych itp.), społeczno-kulturowych uwarunkowań dzisiejszej Ukrainy, który pozwolił uchwycić specyficzny wymiar badanego problemu. Na podstawie przeprowadzonych analiz autorzy wskazali kierunki do dalszych badań fenomenu utraty kapitału społecznego, który jest istotnym skutkiem realizowania programów mobilności akademickiej.

ACADEMIC MOBILITY AS “BRAIN DRAIN” PHENOMENON OF MODERN HIGHER EDUCATION

(SUMMARY)

The authors examined the challenges of “brain drain” in the context of implementing the ideas of academic mobility in the Ukrainian higher education area. The problem was examined from the point of view of two methodological positions: firstly, in the context of the global trend of globalization, it actualizes the problem globally; secondly, in the context of the contradictions of post-colonial (post-totalitarian, etc.) sociocultural landscape of Ukraine, which gives the problem under study a specific nature. The authors proposed a methodological tool for the further study of the problem of social capital loss as a result of the implementation of academic mobility programs.

Serhii Terepyschchy
Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie

Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education

Słowa kluczowe: filozofia edukacji, krajobraz edukacji, zmiany w krajobrazach edukacji.

Keywords: philosophy of education, educational landscape, changes at educational landscapes.

Introduction

The relevance of the research topic derives from the fact that education is an important social institution and is always in the center of civilization. Education has a function of reproduction of the human community and civilization, because in this sphere the acquired cultural values are being secured and developed. Education is the scene of the collision of economic, political, national and social interests, acting as one of the engines of the evolution of human development¹.

Over the last few centuries, education and its reflection have evolved within the framework of the Cartesian concept of rationality, which was based on New European metaphysics, which was based on the delineation of nature and the self-conscious subject². However, such a one-sided interpretation defined the idea of an up-to-date educational ideal of an intellectual that is capable of changing the world according to the laws of reason. Recently, natural sciences have shown a powerful dynamics of

Adres/Adresse: dr Serhii Terepyschchy, Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijów, Ukraina, terepyschchy@gmail.com.

¹ Див. дегальніше в монографії С. Терепищій, *Сучасні освітні ландшафти*, Київ (2016), Фенікс, 309 с.

² O. Bazaluk, *The Strategies of Systematization of the Theories of Education. The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Lines*, *Future Human Image* 7 (2017), p. 13.

change, which demonstrated the output of scientific knowledge beyond the limits of modern rationality³.

It is not a coincidence that due to globalization, such terms as «landscape», «space», «cartography», «environment», «relief» became widespread in the lexicon of humanities, independently from geography as a scientific paradigm. Now the landscape is one of the «buzzword» in a variety of research, public discussions, speeches by politicians, experts, the media, etc. This led to the emergence of a new term «educational landscape» in the field of educational research. It is now used in a number of scientific works, official documents of UNESCO, European structures and in public speeches. But the philosophical conceptualization of the educational landscape has not yet been realized.

The purpose of the article is the author's presentation of the concept of «educational landscape» as a way of learning and interpretation of education.

Educational landscape: a metaphor or a research perspective?

In the past ten years, international educational documents increasingly use the term «educational landscape». It is important to emphasize that it is used not simply as a metaphor or as a synonym for the educational system, but has its own categorical content. For example, in the 33rd Article of UNESCO Communique it is stated: «New dynamics are transforming the landscape of higher education and research. They call for partnerships and concerted action at national, regional and international levels to ensure the quality and sustainability of higher education systems worldwide, in particular in the Sub-Saharan Africa, Small Island Developing States (SIDs) and other least developed countries (LDCs). This should also include South-South and North-South-South cooperation»⁴. Here we see the separate use of the concepts of «landscape of higher education» and «higher education system». In addition, along with the landscape stands the word «dynamics», and next to the system – «sustainability». This coincidence is not accidental, it shows the different meaning that these concepts have.

Another illustrative example is the document «Higher Education, Research and Innovation: Changing Dynamics Report on the UNESCO

³ S. Terepyshchyi, *The concept of "knowledge society" in the context of information era*, *Studia Warmińskie* 53 (2016), p. 81.

⁴ COMMUNIQUE World Conference on Higher Education: *The New Dynamics of Higher Education and Research For Societal Change and Development* (2009), UNESCO.

Forum on Higher Education, Research and Knowledge 2001–2009»⁵, where in different contexts the term “landscape” is used: «changes in the knowledge landscapes»⁶, «changes in the landscape of higher education»⁷, «diverse landscape»⁸, «the UK high education landscape»⁹ et al. We see that the landscape, as well as in the first example, is often used together with the word «change», and also with the indication of a particular state – the United Kingdom (UK). It shows us that the term “educational landscape” can be used not only as a general metaphor in the context of change, but also specifically at the level of state education.

The third example is the annual international report «Horizon Report: 2016 Higher Education Edition» issued by the New Media Consortium in association with the «Educause» project¹⁰. In this document the term «landscape» is used eight times and the term «educational landscape» – two times. The main contexts in which this term is «the global landscape»¹¹, «the higher education landscape»¹², «today's digital landscape»¹³, «the modern educational landscape»¹⁴, «The Canadian Education Landscape»¹⁵, «the shifting landscape of higher education»¹⁶, «changing the landscape of learning»¹⁷ and others. Again, we see that the concept of «landscape» is semantically associated with changes, in addition to global ones. We see an interesting construction of the «digital landscape», which indirectly points to the important feature of these changes; the landscape is characterized as unstable. It is worth mentioning that it is used with regard to a specific country – Canada.

In addition to international documents and reports, the concept of educational landscape is also found in academic research. So, among the key researches is the thorough work «Changing Educational Landscapes»¹⁸. Among the topics that fall into the field of research, are: the qu-

⁵ J. Mouton & R. Waast, *Higher education, research and innovation: changing dynamics: report on the UNESCO forum on higher education, research and knowledge 2001–2009*.

⁶ Ibidem, p. 8.

⁷ Ibidem, p. 10.

⁸ Ibidem, p. 13.

⁹ Ibidem, p. 43.

¹⁰ L. Johnson, S. Adams, M. Cummins, V. Estrada, A. Freeman, & C. Hall, *NMC horizon report: 2016 higher education edition*, The New Media Consortium, Austin (2016).

¹¹ Ibidem, p. 8.

¹² Ibidem, p. 9.

¹³ Ibidem, p. 10.

¹⁴ Ibidem, p. 11.

¹⁵ Ibidem, p. 25.

¹⁶ Ibidem, p. 27.

¹⁷ Ibidem, p. 35.

¹⁸ D. Mattheou (ed.), *Changing educational landscapes: Educational policies, schooling systems and higher education-a comparative perspective*, Springer Science & Business Media (2010).

ality of education, the effects of new social characteristics of knowledge production, universities and prices on higher education, educational inequalities in Greece, Sweden and the United Kingdom, education, migration and integration policies in France, Minority problems in EU Member States, trends in curricula for preschoolers, intercultural competence of teachers in Japan and Finland, internationalization of higher education, review of the role of the national state in education, the role of the diaspora in education and others.

Thus, the term «educational landscape» includes not only higher education, but also secondary and even preschool education. It allows you to analyze various educational phenomena in scale – from global to local. Therefore, the educational landscape is a productive research perspective, through which you can see non-standard answers to already known issues.

In general, the concept of the landscape has been used more and more often by politicians and educators in recent times. This is an argument in defense of our position: the landscape as a concept contributes to the productivity and depth of the analysis of the most varied phenomena and processes in education at different levels in different countries and regions of the world. The analysis of the documents and works of the authors, who directly use the term «educational landscape», shows that the main branches, where the «landscape» of the discourse of education is particularly active, are:

- studying educational policy, governance, responsibility;
- internationalization and commercialization of education;
- cultural diffusion and challenges of multiculturalism in education;
- the impact of digital technology on education;
- social characteristics of knowledge production.

Different forms and types of educational landscapes are studied. Most often, authors focus on institutional issues, emphasizing different educational landscapes.

By scale:

- global;
- regional (European, Asian, Latin American); national (British, Finnish, Ukrainian);
- local (urban, rural).

By its content:

- traditional-pre-modern (patriarchal, national);
- classical-modern (Humboldt, industrial);
- futuristic¹⁹ (digital, singular).

¹⁹ S. Terepyszcz, *Futurology as a subject of social philosophy*, Studia Warminskie 52 (2015), p. 64.

By the management style:

- democratic;
- authoritarian;
- liberal.

By the economic model:

- state,
- market,
- mixed.

Each of them is not just a way of describing educational reality, but also a tool for predicting the future education trends.

Approaches to the study of educational landscapes

Taking into account the experience of using the term «educational landscape» by different authors, we can distinguish five approaches to the study of educational landscapes:

1. Educational landscape as a specific model of education in the region (individual understanding). According to this approach, the educational landscape is specific, has more or less clear boundaries (cultural, mental, geographical, economic), has its own name, which distinguishes it among others. As a rule, this name repeats the name of a country or region, but its borders may not coincide with the state or any other formal frontier. For example, in the literature, there are such concepts as «the landscape of higher education in Great Britain»²⁰, «the educational landscape of Ghana»²¹, «the German educational landscape»²², «educational landscape of India»²³, «the EU's educational landscape»²⁴, «changing landscape of Africa's education»²⁵, etc.

2. Educational landscape as a type of education (typological understanding). According to this approach, the educational landscape is not

²⁰ R. Deem, S. Hillyard, & M. Reed, *Knowledge, higher education, and the new managerialism: The changing management of UK universities*, Oxford University Press (2007).

²¹ A. Krauss, *External influences and the educational landscape: Analysis of political, economic, geographic, health and demographic factors in Ghana*, 49 (2012) Springer Science & Business Media.

²² B. Kehm & P. Pasternack, *The German "excellence initiative" and its role in restructuring the national higher education landscape*, Structuring Mass Higher Education, The Role of Elite Institutions, London: Routledge (2009), p. 113–127.

²³ S. Desai, A. Dubey, R. Vanneman, & R. Banerji, *Private schooling in India: A new educational landscape*. India Policy Forum 5 (1) (2009), p. 1–38.

²⁴ M. Lawn, *Standardizing the European education policy space*, European Educational Research Journal 10 (2) (2011), p. 259–272.

²⁵ D. Johnson (ed.), *The changing landscape of education in Africa: Quality, equality and democracy*, Symposium Books Ltd. (2008).

a specific model, but a particular cultural-historical type of education. For example, the «eastern» and «western» educational landscape²⁶, the «postcolonial educational landscape»²⁷, «mobile learning in the landscape of education»²⁸, etc. In this sense, it does not have clear boundaries and occurs on different continents and in different countries.

3. Educational landscape as a metaphor (metaphorical understanding). According to this approach, the educational landscape is a general concept used in the same meaning as «education», «education system», «educational space» and has no clearly defined characteristics. For example, it can mark changes in the educational sphere in general, and in relation to gender issues²⁹, accessibility and placement programs³⁰, the impact of globalization on the language situation in education³¹, the expansion of online education³², etc.

4. Educational landscape as a research tool (constructivist understanding). According to this approach, the educational landscape is formed by a researcher who selects certain features for their needs. For example, economists³³ are interested in financing education, so for them the educational landscape consists of budgets, incomes, expenditures. And political scientists³⁴ are interested in issues of power and authority, therefore for them the educational landscape consists of models of governance, stakeholders, authorities of various bodies, and so on. This group includes the design of educational landscapes³⁵.

5. Educational landscape as a myth (mythological understanding). According to this approach, the educational landscape is similar to my-

²⁶ K. Park, *Being Eastern on a Western educational landscape*, Doctoral dissertation (2006), University of Houston.

²⁷ N. Rassool, K. Heugh & S. Mansoor, *Global issues in language, education and development: Perspectives from postcolonial countries*, *Multilingual matters* 4 (2007).

²⁸ M. O. M. El-Hussein & J. C. Cronje, *Defining mobile learning in the higher education landscape*, *Journal of Educational Technology & Society* 13 (3) (2010), p. 12.

²⁹ J. R. Martin, *Changing the educational landscape: Philosophy, women, and curriculum*, Psychology Press (1994).

³⁰ P. M. Sadler, *Advanced Placement in a changing educational landscape*, *Promise and impact of the Advanced Placement Program* (2010), p. 3–16.

³¹ E. Shohamy & D. Gorter (ed.), *Linguistic landscape: Expanding the scenery*, Routledge (2008).

³² D. Maor, *Changing relationship: Who is the learner and who is the teacher in the online educational landscape?*, *Australasian Journal of Educational Technology* 24 (5) (2008).

³³ H. Davis, T. Evans, & C. Hickey, *A knowledge-based economy landscape: Implications for tertiary education and research training in Australia*, *Journal of Higher Education Policy and Management* 28 (3) (2006), p. 231–244.

³⁴ E. DeBray-Pelot & P. McGuinn, *The new politics of education: Analyzing the federal education policy landscape in the post-NCLB era*, *Educational Policy* 23 (1) (2009), p. 15–42.

³⁵ A. Harrison & L. Hutton, *Design for the changing educational landscape: space, place and the future of learning*, Routledge (2013).

thological systems, such as the myths of Ancient Greece, with their gods, monsters and heroes. I. Mitin, a researcher of mythogeography, explains this through the notion of palimpsest «as a model of a territorial cultural system that involves the coexistence of many contexts (sets of signs) of the same place; the autonomy of each of these contexts as one of the layers of a single palimpsest; the possibility of establishing certain rules by which each of these layers is built; the possibility of identifying certain logical (in one or another logic) relationships between the layers; existence of a certain hierarchy of layers of palimpsest of each place at each particular time point for each person (or social group); the variability of such a hierarchy of layers»³⁶. In practice, this means that in the educational landscape various dynamic layers of educational reality – administrative-command and market, centralized and decentralized, national and global can simultaneously coexist³⁷. Different characters “live” in the educational landscape as a myth.

Concept «educational landscape» in the subject field of the philosophy of education

In the philosophy of education, the conceptual content of the term «educational landscape» varies greatly from how we define education – as a process or result, as a social institution or individual quality. Obviously, each of these (and other) cases of interpretation of the educational landscape will be different.

Nevertheless, despite the above contradictions, there is a need to highlight the common features of educational landscapes – spatiality, dynamics, order, physiognomic, figurative, emergence, and others. These attributes can be extrapolated to education through a list of common issues:

- Is education sensitive to anthropological features?
- Is education sensitive to cultural features?
- Is education sensitive to spatial-temporal features?

The idea of the educational landscape, phenomenon which is put forward by the author, starts with the particular «here», the place of residence of the individual or culture, which is defined by the horizon of

³⁶ И. Митин, Место как палимпсест: мифогеографический подход в культурной географии, Феномен культуры в российской общественной географии: экспертные мнения, аналитика, концепты (2014), С. 147–156.

³⁷ D. Svyrydenko, *Plagiarism challenges at Ukrainian science and education*, Studia Warmińskie 53 (2016), p. 68.

perception of the inherent subject. Educational landscape consists of layers: cultural, historical, cognitive, and also features that distinguish it from other ways of representing educational reality (educational system, educational space, etc.). Let's look at each of these signs in more details.

- Plasticity / Dynamics. The content of this feature is the fundamental ability of the landscape to be in constant motion.
- Anthropology / vitality – a feature of the educational landscape, the content of which is attention to issues of physicality and psychological aspects (sensuality, emotionality, etc.).
- Persistence / composition. This feature of the educational landscape is to take into account the territorial characteristics of the location of educational institutions among themselves and other institutions.
- Semanticism / symbolism. The content of this feature is the cultural signs, language, traditions, mentality, etc.
- Self-efficacy / rhythm is a sign of an educational landscape that deals with different levels of perception of time.
- Scale / hybridity. This feature of the educational landscape is understood as a combination of different ontologies (conflict, interaction, reconciliation of ontologies) that are manifested in the phenomenon of hybrid education³⁸, which has an ambivalent meaning – both productive and conroductive.
- Contextual / situational. An important feature of modern educational landscapes is the context in which the dynamics of educational change and the specific situation of analysis, which should be taken into account as research conditions are unfolded.

Of course, this list of features of the educational landscape is an author's interpretation and does not claim universality. At the same time, the movement is no longer possible without defining what is meant by the educational landscape within this work. Earlier it was noted that the task of this work is to approach the definition of the landscape as a philosophical concept. Given the above caveats, we define the term educational landscape in the broadest sense – as the notion of philosophy of education:

The educational landscape is a philosophical concept for denoting the totality of spatial, socio-economic, political, cultural and anthropological characteristics of education that varies within a particular region in the process of preservation, transfer and production of knowledge.

The vast majority of interpretations of the educational landscape by various authors are covered by the above definition. But besides the qu-

³⁸ O. Gomilko, D. Svyrydenko, S. Terepyschchy, *Hybridity in the higher education of Ukraine: global logic or local idiosyncrasy?*, *Philosophy and Cosmology* 17 (2016), p. 178.

estion «what is the educational landscape?» a number of methodological problems arise: «what can we know about a specific educational landscape?», «how can we explore it?», «what new knowledge can we get in the result of this research? «And so on. But these issues go well beyond the scope of this article and will be the subject of future research.

Discussion and concluding remarks

The world community is showing the growing attention to education as a cultural and economic means of human development. And it is not a coincident. Education and knowledge have always been at the center of civilization, unlike barbarism, where power was respected. Where is education, there is an economy where there is an economy – there is trade, where there is trade – there is no war. History shows that education plays an important role in the issue of neutralizing of various conflicts, which is especially relevant in connection with the ongoing conflict in Ukraine. And this is understandable, because national memory and national ideology are largely a product of education.

In the humanities there is a change in the generally accepted norms and standards. At present, these industries are constantly changing, opening up for the influence of natural science, becoming multidisciplinary fields of activity and increasingly penetrating one another. There is a shift from an emphasis on research of canonical works of philosophy, history, literature and art to widening the boundaries for the right to be included in this discourse, for example, everyday writings (diaries and family photos) that are related to the recording and the memories of the information of the everyday world. In modern philosophical reflection, the rehabilitation of man as a living body-being entity is taking place. Unlike the Cartesian dichotomy of the spirit and body, modern philosophical and anthropological version of man sees in its corporeality its fundamental ontological trait.

These trends are particularly distinct within Western humanities and social sciences, where in recent decades there has been a marked interest in a number of geographic issues. It is shown by the vocabulary of such terms as «landscape», «place», «space», «cartography», «settlement», «globalization», «environment», etc., which have become widespread regardless of geography as a scientific discipline. This new «geographic turn» has a number of sources, including postcolonial consciousness, the analysis of areas of cultural domination and resistance, the modification of large social development concepts, the decentralization of the human

subject, the activation of environmental criticism, the re-creation of subjectivity and cultural identity, and also knowledge (including self-knowledge) in terms of the location of the subject and its movement.

For a long time the concept of the landscape was used mainly in geography and related sciences. Though, it also existed in art (mainly in romantic poetry and landscape painting), but these values were considered unscientific, therefore they were not taken into account. Over time, the situation has begun to change, and now the landscape is one of the «buzzword» in a variety of research, public discussions, speeches by politicians, experts, the media, and so on. Nowadays, scientists can no longer ignore this expansion, considering this term to be purely geographical.

Modern research of education is based on both natural sciences and socio-humanist theories and methods of cognition. Therefore, it is logical that in the field of research education there is the notion of «educational landscape». The idea of the phenomenon of the educational landscape rests on the concrete «here», the place of residence of the individual or culture, which is defined by the horizon of perception, inherent to the subject as a living body entity. The educational landscape has features that distinguish it from other ways of representing educational reality (educational system, educational space etc.).

The development of educational landscapes should be carried out not through unification but through polycentric discourse, which focuses on the constructive dialogue of many political strategies and values. This will ensure a higher level of quality and availability of scientific and educational services. Cartography of the educational landscape, as well as any other mapping, should adhere to a balance between a plurality of informativity and a clear understanding in the eyes of all subjects of educational practice. In this regard, it is extremely important to observe the principles of objectivity, multi-tasking, liberalization and the flexibility of educational standards. This kind of education can prepare a person for the life in the future world, which we can't imagine, but which is born before our eyes.

However, the array of what is yet to be studied in educational landscapes is much times greater than what is presented in this article. Prospects for research in the field of educational landscapes are extremely versatile. In this paper it was found that the phenomenon of the educational landscape is centered around three poles: subjective (individual), intersubjective (society) and symbolic (culture). Each of these aspects requires a more thorough analysis that has a significant heuristic potential. It was also possible to identify five main approaches to the educational landscape: individual, typological, metaphorical, constructivist, and

mythological. Each of these approaches (and their interaction) can become an interesting subject of analysis in future works. Among other plots that are likely to be interested in future researchers are, first of all, branch studies of educational landscapes, identification of factors and patterns of dynamics of their changes, comparative studies of educational landscapes of different regions and countries, forecasting and planning of educational landscapes, institutionalization of educational landscapes, anthropotechnical practices in educational landscapes, aesthetics of educational landscapes, educational landscape design and many others.

KRAJOBRAZ SZKOLNICTWA JAKO WYPADKOWA KONCEPCJI EDUKACJI

(STRESZCZENIE)

W artykule przeprowadzono analizę zależności krajobrazu szkolnictwa od przyjętej koncepcji edukacji. Zostały opisane cechy, które charakteryzują rzeczywistość edukacyjną: elastyczność, dynamiczność, antropologiczność, przestrzenność, kompozycyjność, semantyczność, symboliczność, temporalność, rytmiczność, hybrydowość, kontekstualność, sytuacyjność. Krajobraz szkolnictwa został ukazany także jako ważne zjawisko społeczne, ogniskujące się wokół trzech wymiarów: podmiotowego („jednostki”), interpodmiotowego („społeczeństwa”) i symbolicznego („kultury”). Wyodrębniono również pięć głównych podejść do edukacji: indywidualne, typologiczne, metaforyczne, konstruktywistyczne oraz mitologiczne. Wskazano perspektywy dalszych badań w zakresie typologii oraz metod analizy krajobrazów szkolnictwa.

EDUCATIONAL LANDSCAPE AS A CONCEPT OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

(SUMMARY)

The article analyzes the educational landscape in the subject field of the philosophy of education. Characteristics that distinguish this concept from other ways of representing educational reality are described: plasticity, dynamism, anthropology, vitality, spatiality, compositionality, semanticity, symbolism, temporality, rhythmicity, polyscale, hybridity, contextuality, situationality. The general paradigm of studying the educational landscape as a social phenomenon is proposed. The three poles are shown, around which the study of educational landscapes is centered: subjective («individual»), intersubjective («society»), symbolic («culture»). Five basic approaches were identified: individual, typological, metaphorical, constructivist, and mythological. Prospects of research in the field of typology and methods of research of educational landscapes are outlined.

Yurii Krashchenko, Halyna Sorokina, Iryna Degtyarova
Katedra Filozofii Społecznej i Filozofii Oświaty
Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie

The Conditions of Adaptation of “Internally Displaced Persons” to University Environment by Means of Students’ Self-Government

Słowa kluczowe: „osoby wewnętrznie przesiedlone”, studenci przesiedleni, adaptacja, organizacyjne i pedagogiczne uwarunkowania adaptacji, środowisko uczelniane, samorząd studencki, organ samorządu studenckiego.

Keywords: “internally displaced people”, IDP students/displaced students, adaptation, organizational and pedagogical conditions of adaptation, HEI/university environment, students’ self-government, students’ self-government body.

Problem analysis and publications. Social and political instability in Ukraine causes the emergence of a significant number of forced migrants – internally displaced persons (IDP), i.e. citizens permanently residing in Ukraine, which were forced to flee their homes but who remains within their country’s borders, because of armed conflicts, territories being temporary occupied by military force, acts of violence, massive human rights violations and emergencies of natural or man-made disasters¹.

Currently about 6 thousand students of higher education institutions (HEIs) from Donetsk and Luhansk regions study in higher education institutions in other regions of Ukraine as temporarily admitted to study (as free listeners). About 500 students enrolled to study for free budgetary places as well as to study for tuition fees paid by both indivi-

Adres/Adresse: dr Yurii Krashchenko, dr Halyna Sorokina, dr Iryna Degtyarova, Wydział Stosunków Międzynarodowych, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. V.G. Korolenki w Połtawie, ul. Ostrogradskiego 2, 36039 Połtawa, Ukraina, y.krashchenko@gmail.com.

¹ *Law of Ukraine «On ensuring of rights and freedoms of internally displaced persons»*, <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/1706-18> (19.09.2017).

duals and legal entities. As of September 1st, 2015 more than 10 thousand students from Donbas came to study into higher education institutions located on the territories controlled by the Ukrainian authorities, 16 higher education institutions were displaced. The results of monitoring of inquiries submitted to the Ministry of Education and Science of Ukraine and to the Parliamentary Committee on Science and Education prove that displaced students are in need of social and psychological adaptation to their new university environment.

Adaptation of an individual for study in a higher education institution is a complex, long-term, and dynamic process, driven by overcoming many and diverse problems of adaptation. Researchers pay much attention to finding ways that ensure the most effective and quick adaptation, in particular, they focus on changes that affect personality while adapting to the university environment, the formation of the self-image of students, their values etc.² Adaptation of internally displaced persons, providing quality education for IDP students were the at the core of a number of foreign studies³, some researchers dealt with adaptation of displaced students to new socio-cultural conditions⁴, but the problem of adaptation of displaced students is not studied enough, taking into account the situation Ukrainian displaced students met and conditions in which they found themselves.

In order to regulate this problem on the legislative level Ukrainian Parliament (Verkhovna Rada of Ukraine) adopted the following regulations: Law of Ukraine “On the rights and freedoms of citizens and legal regime of the temporarily occupied territory of Ukraine”, Law of Ukraine “On the rights and freedoms of internally displaced persons”, Comprehensive national program of integration, social adaptation, protection and reintegration of internally displaced persons for 2015–2016 years, regulations of Ministry of Education and Science of Ukraine aimed at ensuring rights to quality education for displaced students. The law provides, inter alia, that the citizens of Ukraine residing in the temporarily occupied territory or moved out of it, have the right to get or continue to

² D.O. Porokh, *To the issue of adaptation of students to study at the HEIs // Visnyk Luhanskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka* 10 (197) (2010), p. 78–85.

³ See: T. Ferfolja, *Supporting refugee students through the Refugee Action Support Program*, University of Western Sydney 2010, 45 p; L. Naidoo, *Engaging the refugee community of Greater Western Sydney*, *Issues in Educational Research* 1 (20) (2010), p. 47–56; *Studentenwerke im Zahlenspiegel 2009/2010*, hrg. Deutsches Studentenwerk, Berlin 2010, p. 54; *Protection of Internally Displaced Persons in Georgia: A Gap Analysis*, Tbilisi 2009, p. 60; L. Olliff, *Exploring post-compulsory education and training pathways for young people from refugee backgrounds in NSW*, Refugee Council of Australia 2010, 65 p.

⁴ J.W. Berry, 1997. *Immigration, Acculturation and Adaptation*, *Applied Psychology: An International Review* 46, p. 5–34.

acquire a certain educational level in other regions of Ukraine by the state budget funds with the provision of places in dormitories for period of study⁵.

At the same time, priorities for adaptation of IDP students are to re-establish the social status of student, to form adaptation intents to new conditions of everyday life, to overcome physiological trauma, stress, social apathy, loss of faith in the future and positive perception of reality, therefore the person's inclusion into the environment of new education institution. One of the complex problems is need to conceptualize the future of Ukrainian "divided" universities⁶.

Nevertheless, currently there is no clear mechanism for the authorities to support displaced students to adapt to the new environment. But the student self-government has significant potential for adaptation of internally displaced persons providing the principles of subsidiarity, social justice, transparency and impartiality, mutual responsibility, mutual respect and understanding.

The researchers analysed the impact of the student self-government on the development of leadership qualities (A. Davlyetova, R. Sopivnyk, V. Kuznetsova, L. Shyhapova), humanistic orientation of students (L. Varlamova), the quality of training of specialists (L. Wozniak, G. Garbuzova, A. Davydov), students' socialization (L. Sheina), creating of foundations for students' managerial culture (I. Anosov, V. Prikhodko, M. Prikhodko). However, while studying the phenomenon of student self-government, researchers paid little attention to its impact on students' adaptation to university life.

At the same time, it was found that the student self-government is an effective instrument for: the creation of educational environment of the university⁷, improvement the quality of education⁸, the formation of social activity of young people⁹; formation of moral and professional qu-

⁵ Law of Ukraine «On amendments to the Law of Ukraine On the rights and freedoms of citizens and legal regime of the temporarily occupied territory of Ukraine» dated August 12, 2014 № 1635-VII, <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/1635-18> (19.09.2017).

⁶ D. Svyrydenko, *Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education*, Future Human Image 7 (2017), p. 128–129.

⁷ See: O. Stupak, A. Kozorog, *The role of the student government in the management of higher education institution*, Vyyoky pedagogichnoi maisternosti. Seria: Pedagogichni nauky 2014, Vyp.14, p. 267–273, http://nbuv.gov.ua/UJRN/vpm_2014_14_42 (19.09.2017); D. L. Trueblood, *Creative and Functional: Student self-government*, The Personnel and Guidance Journal 32 (1954), p. 404–408.

⁸ D. McFarland, *Inside Student Government: The Variable Quality of High School Student Councils*, Teachers College Record 1 (111) (2009). p. 27–54.

⁹ O. Kulichenko, *The Development of Student Self-Government and its Influence on Personality's Social Activity in Conditions of University*, Intellectual Archive 4 (3) 2015, p. 16–22.

alities, responsibility for the results of their life¹⁰. Therefore, the student self-government as a precondition for the formation of civil society can act as an effective mean of adaptation and reintegration of internally displaced persons to the educational environment of the institution. The philosophy of education has high futurological potential for solving the theoretical problems at this problematic area¹¹.

So, it was discovered that there is the contradiction between the need to adapt internally displaced persons to the university environment and insufficient students' support in higher education institutions. This research is justified by context in which there is a need to reintegrate internally displaced persons and underestimation of the capacity of students' self-government in solving this problem.

The aim of the article is to identify and study the organizational and pedagogical conditions, which are most favourable to adapt internally displaced persons to the university environment by means of the student self-government.

Findings. Lack of proper conditions for adaptation to the university environment university for students from Donetsk and Luhansk who wish to continue their studies at higher education institutions in other regions of Ukraine is a complex problem. The research project conducted at Poltava National Pedagogical University entitled "Adaptation of internally displaced persons in the university environment by means of the students' self-government" is focused on the solution of the above-mentioned problem.

The research is based on the idea that successful adaptation of internally displaced persons to the university environment is possible only if good friendly relations with other students and teachers are established and person-oriented education is provided. The most favourable area for development of constructive relations between displaced students and the academic community of the host university could be created by a system of student self-government.

Authors consider students' self-government an effective mean for adaptation of displaced students, for their inclusion into the structure of interpersonal relations. Under the system of students' self-government we mean an integrated structural mechanism that allows students to participate in the management of the students' community affairs in cooperation with all university authorities, as well as to protect students'

¹⁰ R. Theisen, *Student Government: As Real As It Gets*, Principal Leadership 2 (2012), p. 10–17.

¹¹ S. Terepyszcz, *Przyszłość jako przedmiot badań filozofii społecznej*, Studia Warmińskie 52 (2015), p. 64.

rights and interests, to contribute to the harmonious development of personality of the future professionals fostering leadership and social activity through self-organized activities.

Mutual assistance and mutual support are basis for the deep humanistic idea of our project. Thus, the creation of the most favourable conditions for the adaptation of internally displaced persons to the university environment will be a prerequisite for deeper processes of re-socialization of people from war-affected areas.

The research considers the findings of previous studies of historical, scientific, methodological and organizational aspects of student self-government, justification of conditions for realizing of the educational potential of the system of students' self-government and developed Concept of students' self-government in Ukraine¹².

To identify the range of organizational and pedagogical conditions of adaptation of internally displaced persons to university life an initial research was conducted. 370 internally displaced students from Donetsk (65.31%) and Luhansk regions (34.59%) took part in the research. Among respondents there were 62% students who were transferred from other HEIs, and 38% started to study from the first year, but in a new city.

The following methods of empirical research were applied: questionnaire (Internet questionnaire, individual in-depth interviews with students and teachers), surveys, focus groups, expert interviews with representatives of university administration and the leaders of the students' self-government; analysis of appeals by IDPs concerning improper satisfaction of their needs.

During individual interviews students noted, that there is a need for some advice in organization of learning process and everyday life, psychological support, communication and manifestation of positive attitude to them, of demonstrating of the interest in their needs and problems on behalf of the administration, teachers, groupmates, university students' community; but they still rely primarily on friends and relatives (see. Fig. 1).

¹² H.Yu. Sorokina, M.V. Gryniova, Yu.P. Krashchenko, *Conditions for realization of educational potential in the system of students' self-government*, *Pedagogicheskiie zametki* 7 (1) (2014), p. 52–57; Yu.P. Krashchenko, *Features of organization of the system of students' self-government*, *Vytoky pedagogichnoi majsternosti* 6 (2009), p. 255–262; Yu. Krashchenko, A. Ignatovych, *Conceptual bases for development of students' self-government in Ukraine*, *Vyshcha Shkola* 9 (2011), p. 117–125.

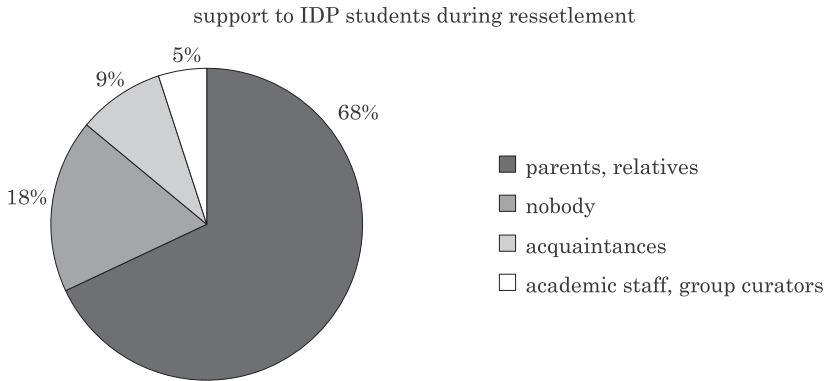


Fig. 1. Sources of support for displaced students during the relocation and in the new HEI

Studies show that psychological problems are connected with the destruction of their accustomed mode of living in the hometown, sudden rupture of social ties with relatives, friends, the uncertainty of their future, worry for their relatives that remain in the occupied regions. Therefore, students from IDP families suffer from psychological problems (23–25% of respondents) as well as from the material ones (accommodation, meals, fees, costs of study, etc.). An intention to visit their parents, who remained in the occupied territories, causes a justified commotion for their safety in IDP students (17%).

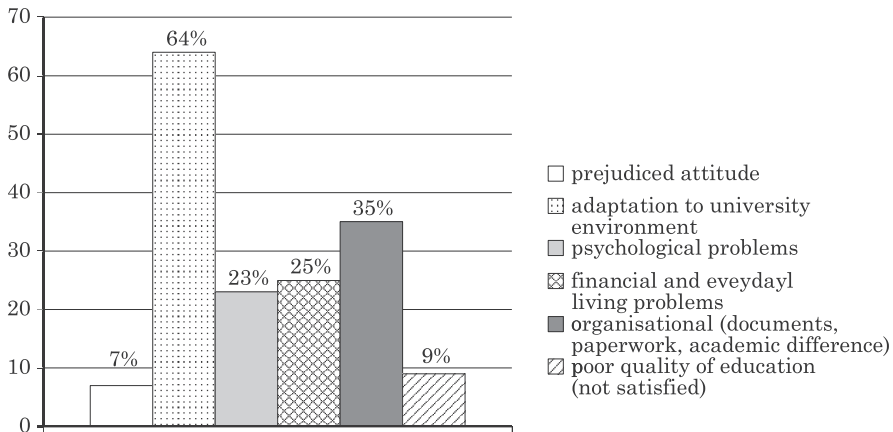


Fig. 2. Difficulties those IDP students meet while moving to new HEI

Approx. 64% of students reported having difficulties in adapting to the new learning environment, 23% of which indicated that they feel uncomfortable in a new group because of some misunderstanding with mates and teachers, their low academic achievements etc. There are other

problems related to lack of knowledge or understanding of educational and organizational requirements, problems of being engaged into environment, as well as problems with communication.

It was found that 35% of respondents have organizational problems: the lack of licensed places to study for state funds (not paying fee and possibility to get stipends), inability to get textbooks for free, bureaucratic contradictions regarding permits for examinations, credits, tests and routine control within passing of the academic difference and reassessment of previously passed subjects, making duplicates of students ID and diplomas, providing places in dormitories etc.

Approx. 19% surveyed students said that students' self-government helped them to adapt to a certain extent through dialogue and engagement into the collective work of the university. But only 9% of students declared their wish to be involved in active cooperation with the students' self-government of their host higher education institution, only 16% would consider such possibility, and 75% of displaced students do not plan to cooperate mainly because of lack of interest, lack of motivation and time (26% of students have to work). Often students say that they are not invited to the students' self-government, that's why they do not see themselves participating in it or they are just contemplating if such cooperation is needed.

A prerequisite for adaptation of IDPs is personally oriented approach and a complex of psychological and educational support that includes:

- diagnostics of preparedness to training and comprehensive activities, of learning motivation, of values, social attitudes, mental health and problems with adaptation;
- support in the development of learning skills and regulation of their creative life maintenance;
- psychological and pedagogical support for displaced students' to overcome difficulties in social and cultural life and to establish an effective relationships with mates and teachers;
- consulting for displaced students, who suffer from the difficulties in adaptation or feel some disappointment in their chosen specialty;
- correction of self-evaluation, of their sense of social vacuum, professional self-identification with the compromise alternatives of displaced students.

Successful IDPs' adaptation is possible only if friendly constructive relations in the higher education institution have been established, which could be ensured the students' self-government in their diverse organizational forms (students' council, students' parliament, scientific communities of students, doctoral candidates and junior researchers,

other students' groups, volunteer centres, etc.) and levels (groups, years, faculty, institute, University, and at the dormitory level).

The scope of activities of the students' self-government includes: protection of students' rights and interests; improvement of the quality of education and promotion of research activity among future professionals; conducting organizational, cultural, recreational, sports and health, charitable and other activities; advocacy for social security of students, their employment and professional development; systematic development of leadership and communication skills of future professionals (e.g. in Poltava within the local youth project "School of local and students' self-government "Leader for the Future") – these activities prove that students' self-government has a strong potential for adaptation of displaced students to the university environment.

The implementation of developed technology of psychological and pedagogical support, which will include trainings of positive interaction for displaced students, teachers, representatives of the students' self-government (to change negative attitudes towards IDPs, to develop self-respect and ability to respect others, learning the ways out of the conflict, the development of social trust, empathy, compassion, etc.) will have social effect which significantly exceeds the cost of its development and will promote the ideals of humanity in line with European aspirations of contemporary Ukrainian society.

Conclusions. To come up with, the following major organizational and pedagogical conditions for adaptation of IDP students to university life could be regarded:

- creating a favourable social and psychological microclimate,
- providing personally-oriented education,
- establishment of friendly and constructive relations with other students and teachers,
- promote development of patriotism among displaced students.

Thus, successful adaptation of internally displaced persons to the university environment will be ensured by providing personally-oriented approach to the students during the whole education process and creating a favourable social and psychological microclimate through the establishment of constructive friendly relationships, as well as promoting patriotic outlook using the potential of the students' self-government.

UWARUNKOWANIA ADAPTACJI STUDENTÓW „WEWNĘTRZNIE PRZESIEDLONYCH” DO ŚRODOWISKA AKADEMICKIEGO Z POMOCĄ SAMORZĄDU STUDENCKIEGO

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony problematyce adaptacji studentów „wewnętrznie przesiedlonych” (np. uciekinierów z obszarów objętych wojną we wschodniej Ukrainie) do środowiska akademickiego z pomocą samorządu studenckiego. Na podstawie przeprowadzonych badań dowodzi się, że najefektywniejszą platformą do tego, aby studenci „wewnętrzni uchodźcy” zaadaptowali się w nowym dla siebie środowisku akademickim jest system samorządu studenckiego. W artykule zostały również zdefiniowane i objaśnione uwarunkowania organizacyjne oraz pedagogiczne adaptowania się osób „wewnętrznie przesiedlonych” do środowiska nowej uczelni.

THE CONDITIONS OF ADAPTATION OF “INTERNALLY DISPLACED PERSONS” TO UNIVERSITY ENVIRONMENT BY MEANS OF STUDENTS’ SELF-GOVERNMENT

(SUMMARY)

The article deals with the problem of adaptation of “internally displaced people” (for example, refugees from war zones in eastern Ukraine) to the university environment by means of students’ self-government. According to the survey among IDP students who were transferred from other higher education institutions, it was found that the most favourable field for the development of constructive relations between displaced students and “domestic” students of the academic community of the university could be created by a system of students’ self-government. The organizational and pedagogical conditions of adaptation of IDP students to the university environment were defined. The paper proves that students’ self-government in a variety of forms and organizational levels can ensure successful adaptation of displaced students at a new place of study.

Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, *Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie*, UAM, Poznań 2016, ss. 231.

Między chrześcijaństwem i judaizmem istnieją niezaprzeczalne więzy, które należy dostrzegać i o których należy mówić. Takie przekonanie podzielają autorzy omawianej monografii: Paweł Podeszwa i Waldemar Szczerbiński. Obaj są pracownikami naukowymi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pierwszy z nich jest biblistą, wykładowcą egzegezy Starego i Nowego Testamentu. Drugi jest natomiast filozofem, wykładowcą historii filozofii, metafizyki i filozofii Boga. Obaj odbyli stypendia w ośrodkach studiów żydowskich (Chrześcijańskim Centrum Studiów Żydowskich w Jerozolimie oraz Instytucie Studiów Żydowskich w Chicago). Swoją uwagę koncentrują nie tylko na działalności naukowo-badawczej, ale biorą również czynny udział w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym. Rezultatem owych dwóch rodzajów aktywności jest m.in. prezentowana monografia. Składa się ona z przedmowy, dziewięciu rozdziałów i bibliografii.

W Przedmowie (s. 9–11) autorzy podkreślają, że ich publikacja przedstawia podstawową wiedzę na temat judaizmu oraz nauczania Kościoła o Żydach. Mają nadzieję, że przyczyni się ona nie tylko do lepszej znajomości Biblii i podejmowaniu owocnego dialogu z Żydami, ale również do umocnienia wiary i religijnej tożsamości chrześcijan, tym bardziej że znajomość judaizmu jest niezbędna w odkrywaniu tajemnicy Jezusa z Nazaretu i założonego przez Niego Kościoła.

Pierwszy rozdział opatrzone tytułem „Zagadnienia wstępne” (s. 13–21). Autorzy podejmują w nim problematykę związaną z określeniem natury judaizmu (biologicznej, religijnej, kulturowej i narodowo-państwowej). Podkreślają również specyfikę żydowskiego sposobu poznania i myślenia, w którym obowiązują inne kategorie niż w mającej korzenie greckie myśli zachodniej (np. biegunowość, brak precyzji, dynamiczny charakter prawdy).

„Źródła judaizmu” to tytuł kolejnego rozdziału (s. 23–32). Zostały w nim scharakteryzowane najważniejsze źródła pisane, do których zalicza się Biblię Hebrajską, Biblię Grecką, pisma Nowego Testamentu, apokryfy Biblii Hebrajskiej, pisma wspólnoty w Qumran, dzieła Józefa

Flawiusza i Filona Aleksandryjskiego, pisma rabiniczne (Miszna, Gemara, Tosefta, Talmud), midrasze (halacha i hagrada) oraz targumy.

„Zarys historii judaizmu” zawiera rozdział trzeci (s. 33–65). Autorzy ukazali w nim historię opisaną w księgach Starego i Nowego Testamentu. Podkreślili, że narracja biblijna nie odpowiada standardom współczesnej historiografii, ponieważ pisarze biblijni opowiadali historię z perspektywy Bożego działania w świecie oraz własnego doświadczenia Boga. Historia ta rozpoczyna się w drugim tysiącleciu przed Chrystusem i obejmuje następujące etapy: okres patriarchów, niewolę egipską i wyzwolenie, osiedlanie się w Kanaanie, okres panowania Sędziów, czasy zjednoczonego królestwa, okres monarchii podzielonej, niewolę babilońską, epokę perską, okres hellenistyczny i panowanie rzymskie. W rozdziale tym dokonano również charakterystyki liczących się ugrupowań religijnych (faryzeuszów, saduceuszów, esseńczyków, zelotów, herodian, wyznawców Chrystusa, Samarytan). Przybliżono też problematykę judaizmu rabinicznego (sefardyjskiego i aszkenazyjskiego), nowożytnego (oświeceniowej Haskali) i współczesnego (ortodoksyjnego, reformowanego, konserwatywnego i rekonstrukcjonistycznego).

W czwartym rozdziale autorzy podjęli temat „Teologicznych podstaw judaizmu” (s. 67–89). Skoncentrowali się na naturze teizmu żydowskiego, zagadnieniu istnienia Boga, próbach jego dowodzenia (kosmologicznej argumentacji rabina Akiby, Saadii ben Józefa, Abrahama Ibn Dauda, Mojżesza Majmonidesa) i naturze Boga (atrybutach: jedności i jedyności, transcendencji i immanencji). Podjęli też refleksję nad konstytutywnymi cechami narodu żydowskiego, do jakich należą wybranie przez Boga, Przymierze, przestrzeganie przykazań (micwot), oczekiwanie na Mesjasza i przyszły świat.

„Instytucje judaizmu” to problematyka rozpatrywana w piątym rozdziale (s. 91–101). Autorzy podkreślają, że życie religijne Żydów skupiało się na przestrzeni wieków wokół kilku instytucji, które odegrały ważną rolę w kształtowaniu się judaizmu. Należą do nich świątynia (Salomona, Zorobabela i Heroda Wielkiego), synagoga i rabinat. Początkowo koncentrowano się w nich na sprawowanym przez kapłanów kulcie ofiarniczym. Po upadku świątyni zaczęto natomiast zwracać uwagę na modlitewne czytanie, medytowanie, studiowanie i interpretowanie Prawa.

Omówieniu „Obrzędów i zwyczajów w judaizmie” został poświęcony rozdział szósty (s. 103–123). Sporo miejsca zajął autorom opis obrzędów związanych z cyklem życia człowieka (narodzinami, dorastaniem, małżeństwem, śmiercią). Zasadniczą jednak częścią tego rozdziału jest prezentacja głównych świąt judaizmu (szbatu, Paschy, Święta Tygodni, Święta Namiotów, Nowego Roku, Dnia Pojednania, Chanuki, Purim).

Zwrócono również uwagę na zagadnienie modlitwy żydowskiej i zasad koszerności.

Rozdział siódmy nosi tytuł „Filozofia żydowska” (s. 125–150). Autorzy wskazali tu na niejednoznaczność i kontrowersyjność tego terminu. Specyfiką filozofii żydowskiej jest jej charakter religijny i brak wyraźnego odgraniczenia od teologii. Od czasów średniowiecza źródłami refleksji żydowskiej były Tora oraz myśl filozoficzna (atomizm, neoplatonizm i arystotelizm). Wpływ na nią miała również arabska twórczość Al-Farabiego, Awicenny i Awerroesa. Ponadto autorzy zaprezentowali zasadnicze idee przedstawicieli żydowskiego neoplatonizmu (Salomona Ibn Gabirola, Bachji Ibn Pakudy, Jehudy Halewiego), arystotelizmu (Abrahama Ibn Dauda, Mojżesza Majmonidesa), średniowiecza (Lewiego ben Gerszoma, Chasdaja Kreskasa), współczesnego egzystencjalizmu (Richarda Rubensteina, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Eugene’a Borowitza, Emila Fackenheim) i esencjalizmu (Leo Baecka, Abrahama Joshuy Heschla, Artura Cohena, Jacoba Agusa).

„Etyka żydowska” to tytuł rozdziału ósmego (s. 151–165). Autorzy zauważyli, że etyka żydowska jest formą etyki religijnej. Ma ona źródło transcendentne. Zasady pochodzą z objawienia i są następnie interpretowane za pomocą władz naturalnych. Dane objawienia determinują też pojęcia dobra i zła. Etyka żydowska skupia się przede wszystkim na relacji między człowiekiem a Bogiem, ponieważ relacje międzyludzkie są zawsze odnoszone do Boga. Kultuwanie cnoty moralnej jest w niej traktowane jako środek do kształtowania życia, które jest rozumiane jako dzieło sztuki. Autorzy wspomnieli też o trzech głównych nurtach w etyce żydowskiej: teocentrycznym (celem życia jest służba Bogu poprzez cnoty moralne), antropocentrycznym (celem życia jest spełnienie i doskonałość jednostki) i zintegrowanym (doskonałość człowieka jest wstępem do jedności z Bogiem).

Ostatni, najdłuższy rozdział pt. „Judaizm i chrześcijaństwo” został poświęcony relacjom między dwiema religiami (s. 167–221). Zostały w nim podkreślone żydowskie korzenie chrześcijaństwa. Judaizm nie jest bowiem rzeczywistością zewnętrzną, ale raczej wewnętrzną dla chrześcijaństwa. Autorzy opisali również historię rozejścia się synagogi i Kościoła, której początek sięga zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian w 70 r. i synodu rabinów w Jabne około 90 r. Zwrócili uwagę na konieczność promowania kultury dialogu (życia, działania, ekspertów i doświadczenia duchowego) między dwiema religiami, która ma swoje zakorzenienie w objawieniu judeochrześcijańskim. Do podjęcia dialogu przyczyniły się ich zdaniem tragedia Shoah, powstanie państwa Izrael i pojawienie się nowej świadomości Kościoła (deklaracja *Nostra aetate*).

Przedmiotem dialogu jest oczyszczenie Żydów z zarzutu bogobójstwa, wspólne dziedzictwo wiary, przynależność do jednego Ludu Bożego i żydowskość Jezusa-Mesjasza. Autorzy wspomnieli również o kilku modelach relacji między judaizmem i chrześcijaństwem („fundamentu i budowli”, „korzeni i drzewa”, „miasta i obywatelstwa”). W rozdziale tym ukazali też koncepcję dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w nauczaniu Jana Pawła II (podkreśla się w niej rolę prawdy, potrzebę zachowania własnej tożsamości i dążenie do pokoju) i główne wątki tematyki judaistycznej w wypowiedziach Konferencji Episkopatu Polski (żydowskość Jezusa, wybraństwo Żydów, bogobójstwo, wspólne dziedzictwo kulturowe, Holocaust, problem współwiny Polaków, żydokomuna, antysemityzm).

W bibliografii zostały zestawione najważniejsze publikacje polskie i obcojęzyczne dotyczące judaizmu, które były wykorzystane w monografii (s. 223–231).

Nie ulega wątpliwości, że lektura poszczególnych rozdziałów prezentowanej publikacji przyczyni się nie tylko do lepszego poznania judaizmu, ale także do odkrycia własnej tożsamości religijnej. Monografia jest bowiem zbiorem podstawowych zagadnień związanych z judaizmem. Autorzy wprowadzają czytelnika w arkania wydarzeń, literatury, myśli, zwyczajów, liturgii, życia i dialogu międzyreligijnego. Skoncentrowali się oni zwłaszcza na ukazaniu ich historycznego tła oraz etapów rozwoju. Wartościowym elementem analiz jest etymologia różnych słów, dzięki której uzyskuje się lepsze rozumienie danych terminów. Autorzy wykazują w omawianiu poszczególnych zagadnień postawę obiektywną i krytyczną. Weryfikują i korygują wiele utartych i rozpowszechnionych poglądów zarówno na temat judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Powołują się przy tym na najważniejsze prace z zakresu danej problematyki. Styl dokonanego przez nich wywodu jest zrozumiały i klarowny.

Między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa istnieją silne więzi, których odkrycie i podtrzymanie jest ważne dla obu stron. Budowanie relacji zakłada jednak posiadanie solidnej wiedzy. Prezentowana książka jest godna polecenia jako pomoc dla osób, które chcą rozpocząć trudny proces lepszego poznania tych, którzy nie przestali być narodem wybranym, a dla chrześcijan są „umiłowanymi braćmi” lub „ojcami w wierze”.

Ks. Karol Jasiński
Olsztyn

Relinde Meiwes, *Klosterleben in bewegten Zeiten. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962)*, Paderborn 2016, ss. 258.

Założone w XVI w. w Braniewie przez bł. Reginę Protmann Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy doczekało się wielu rzetelnych opracowań naukowych. Pełne zestawienie literatury do 2008 r. zamieściła Teresa Podgórska w książce *Bł. Regina Protmann (1552–1613), Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Bibliografia (1583–2008)*, Braniewo–Olsztyn 2008. Z najnowszych opracowań monograficznych na szczególną uwagę zasługuje wydana drukiem rozprawa doktorska s. Barbary Gerardy Śliwińskiej pt. *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Olsztyn 1998. Dzieło to znalazło kontynuację w pracy Relinde Meiwes pt. *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1772–1914)*, Paderborn 2011¹. Ta sama autorka podjęła prezentację dziejów sióstr katarzynek w latach 1914–1962 w recenzowanej książce.

Relinde Meiwes, doktor filozofii i historyk, naukowo związana jest ze środowiskiem berlińskim, ale współpracuje także z uniwersytetami w Bielefeld i Siegen. Autorka zdobyła uznanie, zaufanie i wszechstronną pomoc władz Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny, co znalazło wyraz w udostępnieniu jej archiwaliów zakonnych, a to z kolei pozwoliło wydać książkę udokumentowaną źródłowo, opartą na faktach i odwołującą się do mało dotąd znanych detali z przeszłości zgromadzenia. Specyfika materiału źródłowego zostanie szerzej omówiona w dalszej części recenzji.

Przyjęta przez Meiwes cezura czasowa 1914–1962 nie budzi zastrzeżeń. Początek I wojny światowej w 1914 r. stanowił datę końcową poprzedniej monografii Meiwes i stanowi kontynuację obecnie recenzowanej. Dzieje sióstr katarzynek zostały doprowadzone do momentu rozpoczęcia Vaticanum II w 1962 r. (s. 7). Nieścisłość natomiast znalazła się w podtytule publikacji. Sformułowanie „Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern” sugeruje, że autorka zajęła się historią sióstr katarzynek tylko na Warmii, tymczasem opisuje także losy sióstr niemieckich, brazylijskich, angielskich i litewskich oraz włoskiego generalatu. Naturalnie dobrze się stało, że temat opisano tak szeroko, ale należało zrezygnować z uszczegółowienia „der ermländischen”.

Trzeba zwrócić uwagę na dobrze opracowany wstęp książki, w którym Relinde Meiwes syntetycznie kreśli zmienne losy zgromadzenia po

¹ Por. recenzja książki w: *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 2 (2012), s. 405–411.

1914 r. Szczególnie istotne jest przedstawienie trudnego dla sióstr katarzynek kontekstu po 1945 r., kiedy zakonnice jednego zgromadzenia żyły w chrześcijańskiej Republice Federalnej Niemiec, ale też we wrogich chrześcijaństwu i Kościołowi katolickiemu państwach – Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej, Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich i Niemieckiej Republice Demokratycznej. Niezwykle trudne było budowanie w takich warunkach tożsamości i przyszłości zakonnej (s. 8–9).

Książka składa się z siedmiu rozdziałów. W pierwszym rozdziale autorka kreśli obraz zgromadzenia przed wybuchem I wojny światowej. Szczegółowo omówiono rozmieszczenie europejskich i południowoamerykańskich placówek zakonnych, przejawy aktywności i zaangażowania sióstr, ich życie codzienne, kwestię nowych powołań oraz inspirację duchowością założycielki bł. Reginy Protmann. W rozdziale drugim zaprezentowała losy zgromadzenia i poszczególnych zakonnic w trakcie I wojny światowej. Nakreśliła także skutki, jakie dla katarzynek miała wojna. W kolejnych dwóch rozdziałach R. Meiwes opisała prężny rozwój zgromadzenia w okresie międzywojennym. Wiele uwagi poświęcono tworzeniu nowych klasztorów i rozwojowi posługi szpitalnej. W piątym rozdziale Meiwes starała się przedstawić najpierw konfrontację w III Rzeszy narodowego socjalizmu z chrześcijaństwem, w tym także z katolickimi zakonami, a następnie bardzo trudne losy sióstr i całego zgromadzenia w trakcie II wojny światowej. Rozważania te mają kontynuację w kolejnym rozdziale, w którym nakreśliła obraz wkroczenia wojsk sowieckich do Prus Wschodnich w 1945 r. Dla ponad stu katarzynek koniec wojny oznaczał śmierć, dla wielu rozliczne cierpienia fizyczne i psychiczne, deportacje w głąb Związku Radzieckiego lub ucieczkę na Zachód przed frontem wojennym. W ostatnim rozdziale opisała powojenną reorganizację struktur zakonnych dostosowanych do zmienionej sytuacji politycznej, powstawanie nowych prowincji, usytuowanie generalatu w Grottaferrata pod Rzymem, a także próby budowania wspólnej dla wszystkich prowincji tożsamości zakonnej w ramach Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny.

Na końcu książki na stronach 252–258 oraz w poszczególnych rozdziałach, R. Meiwes zamieściła tabele, w których zebrała dane dotyczące zakonnej statystyki, personaliów, struktury i administracji. Interesujące są dołączone w wielu miejscach archiwalne fotografie.

Na podkreślenie zasługuje obszerniejsze niż to było w jej publikacji z 2011 r., uwzględnienie przez autorkę klasztornej codzienności, zakonnej formacji i elementów życia duchowego w zgromadzeniu. W tych ramach Meiwes omawia nowe formy zatrudnienia zakonnic przed 1914 r. i ich wpływ na życie codzienne klasztorów (s. 13–15), opisuje zasady

przyjmowania do zgromadzenia i przygotowanie do ślubów zakonnych, życie codzienne w konwentach katarzynek (schemat dnia, modlitwy, praca). Jest także sporo odniesień do metod uświęcania w zgromadzeniu (s. 26–30), formacji i codziennej posługi (s. 101nn). Uwzględniono przy tym ważne dla sióstr katarzynek *Geistliches Direktorium* z 1913 r. (s. 102).

Relinde Meiwes miała dostęp do wszystkich archiwaliów Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny, zarówno tych złożonych w generalacie, jak i w poszczególnych prowincjach, jednakże zachowany materiał źródłowy jest nader skromny i niekompletny. W znacznym stopniu został on bowiem zniszczony podczas II wojny światowej. Zauważalny jest szczególnie brak materiału archiwalnego do budowania biogramów poszczególnych zakonnicek. Niestety, katarzynki nie miały przed 1945 r. teczek personalnych, takich choćby jak w tym samym czasie zakładano warmińskim kapłanom. Skąpe i rozproszone informacje o personaliach sióstr przepadły bezpowrotnie w trakcie wojennej zawieruchy. Po niektórych katarzynkach sprzed 1945 r. dochowały się do naszych czasów tylko nekrologi.

Należy zauważyć, że Meiwes, nie mogąc wesprzeć się w narracji archiwaliami wytworzonymi przez siostry katarzynki, bardzo zżęcznie odwołuje się do źródeł drukowanych dotyczących ogólnej sytuacji politycznej i konfesyjnej na terenie państwa niemieckiego przed 1945 r. oraz szuka analogii w historii innych zakonów żeńskich działających wówczas na tym terenie. Zaletą takiego ujęcia tematu jest zaprezentowanie losów Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny w szerokim kontekście społeczno-politycznym, religijnym i monastycznym. Zdziwienie może natomiast budzić zbyt powierzchowne potraktowanie martyrologii katarzynek w 1945 r. Akurat ta problematyka jest dobrze udokumentowana w archiwum zgromadzenia w Grottaferrata. Gehenna i śmierć sióstr zasługuje na szerszą prezentację, tym bardziej że toczy się ich proces beatyfikacyjny.

Słabą stroną książki R. Meiwes jest niemal wyłącznie uwzględnienie tylko literatury niemieckojęzycznej. Bogata polskojęzyczna literatura przedmiotu i dorobek naukowy polskich badaczy zostały w zasadzie zmarginalizowane i sprowadzone do pięciu publikacji. Pominięta też została literatura hiszpańsko-, angielsko- i włoskojęzyczna dotycząca dziejów sióstr katarzynek.

Wskazane w recenzji uchybienia nie mają jednak wpływu na ogólną wysoką ocenę książki R. Meiwes. Jest to praca potrzebna, o bogatej wartości merytorycznej i poznawczej. Autorka odsłoniła wiele kart zgromadzenia dotąd nieznanych (np. praktykę eutanazji dokonywaną przez hitlerowców na chorych w Ornece, s. 158–159), a wiele znanych faktów uporządkowano i zaprezentowano w szerokim kontekście. Jeszcze raz trzeba podkreślić, że jest to publikacja źródłowa, co dla historyka zawsze

będzie miało kluczowe znaczenie. Ponadto jasna i wartka narracja sprawia, że po książkę mogą sięgnąć także czytelnicy mniej wyrobieni historycznie.

Na koniec trzeba zauważyć, że niewiele żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce ma całościowe naukowe opracowanie ich dziejów. Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny ma opis swej historii od XVI w. niemal do współczesności. Ogromny wkład w to dzieło wniosła Relinde Meiwes.

Ks. Wojciech Zawadzki
Warszawa

Edward Cyfus, *Niezlomny Warmiak infułat Adalbert (Wojciech) Zink (1902–1969)*, wyd. Fundacja „Debata”, Olsztyn 2017, ss. 87.

W październiku 2017 r. ukazała się książka biograficzna o ks. Wojciechu Zinku, rodowitym Warmiak, infułacie, rządcy diecezji warmińskiej w latach 1951–1953, silnie związanym z Grunwaldem i Olsztynem, represjonowanym w okresie stalinowskim, żyjącym na religijnym i kulturowym pograniczu polsko-niemieckim.

Książka powstała na zamówienie Społecznego Komitetu Budowy Pomnika ks. Adalberta (Wojciecha) Zinka, który ma stanąć przed katedrą św. Jakuba w Olsztynie. Pieniądze z jej sprzedaży są przeznaczone na budowę pomnika i późniejszych działań popularyzujących tę znamienitą, a zapomnianą postać warmińskiego duchownego. Autorstwo publikacji powierzono znanemu Warmiakowi Edwardowi Cyfusowi, który swą pracę także ofiarował na budowę pomnika. Wydawcą została Fundacja „Debata”, a nadzór merytoryczny sprawował biskup senior prof. Julian A. Wojtkowski.

Upamiętnienie postaci ks. Zinka jest bardzo potrzebne, bowiem niewiele osób słyszało o tym zarządcy diecezji. Nie wiedzą o nim nie tylko mieszkańcy regionu, nauczyciele, ale nawet niektórzy księża. Wynika to zarówno z nikłej ilości publikacji naukowych i popularnych opisujących życie i działalność duchownego, ale też z braku miejsc pamięci. Nie ma w regionie żadnego pomnika ani ulicy czy placu poświęconego jego osobie. Godne pochwały było nazwanie w 2012 r. imieniem ks. inf. Wojciecha Zinka gimnazjum w Gietrzwałdzie. Niestety, w myśl reformy oświaty z roku 2017 gimnazja są wygaszane. Tym samym nie będzie już szkoły im. ks. Zinka.

Do tej pory powstało niewiele prac na temat księdza infulata. W 2006 r. została opublikowana praca naukowa autorstwa ks. Sławomira Brewczyńskiego pt. *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink rządcą diecezji warmińskiej w latach 1951–1953*. Jest to rozszerzona wersja jego pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. Andrzeja Kopiczki. W książce opracowanej na podstawie archiwalnych dokumentów autor omawia głównie relacje państwo–Kościół na tle skomplikowanych warunków zarządzania diecezją. Oprócz tej publikacji istnieje zaledwie kilka tekstów, przeważnie o charakterze słownikowym, siłą rzeczy dostępnych głównie dla naukowców.

Te publikacje przeczytał Edward Cyfus, dokładnie je przestudiował, znalazł kilka nieścisłości czy niedomówień, o czym w swojej pracy napisał. Jednak jego celem nie było napisanie kolejnej książki naukowej opartej o archiwa i dokumenty. Chodziło o popularyzację postaci ks. Zinka i dotarcie do szerokiego grona odbiorców. Autor postarał się więc o relacje osób pamiętających ks. Adalberta. Byli wśród nich Herbert Monkowski, który był w Olsztynie ministrantem ks. Zinka; Maria Frankenberg z domu Orłowska, najbliższa sąsiadka rodziny ks. Zinka z Podlejek; ks. prał. Henryk Madej oraz ks. prał. Eugeniusz Izdebski z Olsztyna, którzy mieszkali z ks. Zinkiem w tym samym domu w Olsztynie; Henryk Hoch z Ostródy oraz Jan Tyżak z Nagład, krewni ze strony matki ks. Zinka. Najwięcej jednak informacji przekazał mu bp prof. Julian Wojtkowski, który w latach 1952–1969 współpracował z ks. Wojciechem Zinkiem.

Wybór E. Cyfusa na autora był bardzo celny. Ten rodowity Warmiak, znawca regionu i gwary warmińskiej, od wielu lat interesuje się dziejami Kościoła katolickiego na Warmii i losami warmińskich księży. To dzięki niemu powstał „Trakt biskupi” we wsi Bałdy, na którym upamiętniono 51 biskupów i kilku innych duchownych, którzy przyczynili się do rozwoju naszej diecezji. Niestety, nie ma tu jeszcze głazu poświęconego Zinkowi. Cyfus napisał też teksty o ks. Hubercie Meiku oraz ks. Johannesie Gehrmanie. Jego marzeniem jest napisanie oddzielnej książki opisującej trudne losy warmińskich duchownych po II wojnie światowej. Pracą o niezłomnym Warmiakowi inf. Wojciechu Zinku realizuje zapewne swoje pasje.

Książka pisana jest barwnym językiem, oddziałującym na wyobraźnię czytelnika. Bazując na relacjach osób, które pamiętały ks. Zinka, czyni przekaz bardziej realny i wiarygodny. Autor potrafił wczuć się w postać warmińskiego księdza, starał się oddać jego myśli i odczucia. Walorem jest także wprowadzona gwara warmińska, którą ks. Zink posługiwał się zazwyczaj na użytek prywatny. Autor czasami daje własne

komentarze i opinie, co czyni z książki subiektywną opowieść, opartą wręcz na dialogu z czytelnikiem. Publikacja została wzbogacona o kilkanaście zdjęć archiwalnych i współczesnych, stanowiących dopełnienie narracji autorskiej. Niestety, w pracy dostrzec można pewne potknięcia, zwłaszcza stylistyczne, ponadto dość częste jest stosowanie wyrażen potocznych. Dodatkowo wprowadzenie wymiennie czasu teraźniejszego i przeszłego burzy wartką narrację. Występują też liczne powtórzenia. Uchybienia te świadczą o szybkim przygotowaniu tekstu i niezbyt starannej korekcie. Przydałaby się także tablica genealogiczna rodziny Tyżaków i Zinków, co pomogłoby w zrozumieniu ich koligacji rodzinnych.

Recenzowana praca nie wyczerpuje tematu. Autorowi także nie udało się rozwikłać kilku niejasności z życiorysu ks. Adalberta (Wojciecha) Zinka, które wyraźnie zaznacza w swej pracy. Jednym z nich jest życie i śmierć matki bohatera biografii, Augusty, o której niewiele wiadomo. Inne dotyczą dzieciństwa Adalberta Zinka, przeniesienia rodziny na Warmię, jego szkoły w Gdańsku, życia w szeregach pruskiej armii, pojmania przez Armię Czerwoną, szczegółów życia w więzieniu czy leczenia sanatoryjnego. Te pytania wciąż czekają na swojego badacza. Jednakże postać ks. inf. Adalberta (Wojciecha) Zinka jest ciekawa, intrygująca, ale i niezłomna. Postać godna upamiętniania.

Izabela Lewandowska
Olsztyn

Ks. Piotr Mrzygłód, *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci. Szkice antropologiczno-metafizyczne*, Wrocław 2017, ss. 214.

Niemiecki filozof Karl Jaspers wskazał, że w życiu człowieka pojawiają się skrajne sytuacje egzystencjalne, dzięki którym możliwe staje się odkrycie sensu ludzkiego istnienia, a używając terminologii samego K. Jaspersa należałoby powiedzieć – „szyfrów transcendencji” ukrytych w różnych wydarzeniach. Te skrajne sytuacje życiowe to np. niezasażona kara, porzucenie przez bliską osobę, nieuleczalna choroba i związane z nią cierpienie, a także śmierć. Kwestiami, które można by zgodnie z intuicjami K. Jaspersa określić mianem „sytuacji granicznych” zajmowało się dotąd wielu autorów. Również w przyszłości należy się spodziewać, że problematyka skrajnych wydarzeń egzystencjalnych w ludzkim

życiu będzie przedmiotem kolejnych licznych analiz, gdyż takie sytuacje, jak np. choroba, cierpienie i śmierć są nieodłącznie związane z ludzkim sposobem istnienia. Niemniej jednak wśród wielu dostępnych publikacji omawiających tego typu kwestie (np.: K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1975; P. Tillich, *Męstwo bycia*, Warszawa 1994; I. Yalom, *Psychoterapia egzystencjalna*, Kraków 2008; M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011) warto zwrócić uwagę na książkę ks. Piotra Mrzygłoda *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci. Szkice antropologiczno-metafizyczne* wydanej we Wrocławiu w 2017 r., gdyż jest to pozycja, w której autor w interesujący sposób, na polu refleksji nad ludzkim przemijaniem, połączył dokonania wcześniejszych wybranych przez siebie myślicieli z własnymi doświadczeniami związanymi z odchodzeniem z tego świata kolejnych bliskich mu osób.

Dzieło ks. P. Mrzygłoda jest podzielone na trzy rozdziały, które są poprzedzone *Wstępem* i zwieńczone *Zakończeniem*. W pierwszym rozdziale *Elementy metafizyki osoby. Ontologiczne usytuowanie człowieka* autor prezentuje scholastyczną, ze szczególnym uwzględnieniem myśli św. Tomasza z Akwinu, koncepcję człowieka, wedle której człowiek jawi się jako „granica światów”, gdyż jest jednocześnie zakorzeniony w rzeczywistości cielesnej i duchowej. W trakcie prowadzonych poszukiwań ks. Mrzygłód zauważa, że scholastyczna koncepcja człowieka może być traktowana nie tylko jako „zimna” filozoficzna analiza fenomenu człowieka, ale również jako koncepcja podkreślająca godność ludzkiej osoby i odsłaniająca jej ostateczne przeznaczenie. Zdaniem ks. Mrzygłoda scholastyczna wizja człowieka jest także najlepszym „kluczem” do rozwiązania „zagadki człowieka”, a także wyczerpująco objaśnia, kim jest człowiek i jakie jest jego ostateczne przeznaczenie. Scholastyczna koncepcja człowieka staje się dla autora fundamentem, na jakim zamierza się oprzeć w analizach prowadzonych w następnych rozdziałach.

Rozdział drugi *Antropologia choroby, cierpienia i śmierci* poświęcony został filozoficzno-etycznej analizie skrajnych sytuacji w ludzkim życiu. Autor dochodzi tu do wniosku, że takie doświadczenia, jak np. nieuleczalna choroba, nieznośny ból, świadomość bliskiej i nieuchronnej śmierci siebie samego lub kogoś bliskiego mogą być tą sytuacją życiową, dzięki której człowiek może dojrzywać w człowieczeństwie. Według ks. P. Mrzygłoda oznacza to, że „sytuacjom granicznym” człowiek jest w stanie, o ile tylko przeżywa je godnie i mając na uwadze ostateczne swoje przeznaczenie, nadać sens.

Trzeci rozdział *Śmierć w odślonieniu metafizycznej* został poświęcony próbie odsłonięcia sensu ludzkiej śmierci. Autor zauważa, że w refleksji nad śmiercią wielce przydatna jest scholastyczna konstrukcja pojęciowa,

wedle której śmierć należy rozumieć jako „czasowe” rozłączenie duszy i ciała poszczególnego człowieka. Konstrukcja ta bowiem – z jednej strony – pozostaje adekwatna do faktycznej kondycji ontycznej człowieka jako istoty psycho-somatycznej, tzn. takiej, która żyje na „pograniczu” świata cielesnego i świata ducha. I równocześnie – z drugiej strony – otwiera drogę do uznania zmartwychwstania danego człowieka w ciele w bliżej nieokreślonej przyszłości nie tylko jako religijnego dogmatu, ale również perspektywy (w znaczeniu celu i przeznaczenia człowieka), która da się uniesprzeczniczyć z danymi, jakie można uzyskać na drodze filozoficznej refleksji nad naturą człowieka jako istoty duchowo-cielesnej.

Najważniejszym – wyakcentowanym w *Zakończeniu* – wnioskiem, do jakiego ks. Mrzygłód dochodzi na podstawie przeprowadzonych badań jest stwierdzenie, że wpisane nieodłącznie w ludzkie życie choroba, cierpienie i śmierć nie są ani skandalem, ani bezsenssem, ani też absurdem. Wszystkie te bowiem „sytuacje graniczne”, a zwłaszcza ostatnia z nich, nie tylko dają się wyjaśnić kruchością ludzkiej natury, ale – co ważniejsze – stanowią okazję do tego, aby poszczególny człowiek, „namacalnie” doświadczając swej przemijalności, zarówno otworzył się na perspektywę eschatologiczną, jak i dojrzywał coraz bardziej w swym człowieczeństwie.

Całość rozważań ks. P. Mrzygłód prezentuje potoczystym językiem. Przejrzystość prowadzonych analiz zapewnia także dołączenie do każdej z ważniejszych części krytycznego podsumowania. Dodatkowo w pracy zamieszczono streszczenie i spis treści w języku angielskim, a także indeks osobowy. Czytelnik otrzymuje również bibliograficzny wykaz dzieł wielu autorów, którzy zajmowali się poruszonymi w pracy tematami.

Chociaż książka ks. P. Mrzygłoda jest treściowo przebogata i merytorycznie niezwykle pogłębiona i interesująca, to jednak dla czytelnika, obeznanego w historii ludzkiej myśli, zaskakujący może być fakt, że w dziele ks. Mrzygłoda zupełnie nieobecny jest jeden z „gigantów” filozofii – Immanuel Kant. Owszem, I. Kantowi ideowo z pewnością nie było „po drodze” ze zwolennikami scholastyki, co może w jakiejś mierze tłumaczyć okoliczność, że ks. P. Mrzygłód w swoich badaniach całkowicie pomija dokonania królewieckiego myśliciela na polu refleksji nad człowiekiem. Niemniej jednak, jak się wydaje, wypadłoby chociaż przyczynkowo w filozoficznych badaniach nad człowiekiem, prowadzonych w kontekście choroby, cierpienia i śmierci, wspomnieć I. Kanta, który – po pierwsze – całą filozofię utożsamiał z poszukiwaniami odpowiedzi na pytanie, czym (kim) jest człowiek (w tym m.in. zawiera się zdaniem Kanta temat tego, czego człowiek może się spodziewać po śmierci), a także – po drugie – wiele uwagi w swoich pismach poświęcił kwestii godności człowieka i właściwego przeżywania przez ludzi człowieczeństwa.

Bez względu na nakreśloną wyżej uwagę można jednak powiedzieć, że książka ks. P. Mrzygłoda jest owocem wnikliwych badań, popartych osobistymi egzystencjalnymi doświadczeniami rozłąki z bliskimi osobami, które są już „po drugiej stronie” życia. Może też stanowić dobry „klucz” dla zainteresowanych zapoznaniem się z filozoficzną tradycją refleksji nad „sytuacjami granicznymi”, a w szczególności scholastycznymi rozwiązaniami odnośnych zagadnień.

Ks. Zdzisław Kieliszek
Olsztyn

Wykaz skrótów

- AB-K – Akademische Bonifatius-Korrespondenz
AON – Akademia Obrony Narodowej
APB – Archiwum Państwowe w Białymstoku
AS – Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*
BJ – Biblia Jerozolimska
BJW – Biblia Jakuba Wujka
BP – Biblia Poznańska
BSRR – Białoruska Socjalistyczna Republika Radziecka
BŚP – Biblia Paulistów (Biblia w Edycji Towarzystwa Świętego Pawła)
BT – Biblia Tysiąclecia
Dz.U. – Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej
Dz.Urz. UE – Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej
EB – Encyklopedia biblijna
EI – Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Ecclesiae imago*
EV – Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*
EvQ – The Evangelical Quarterly, London 1929-
Gell. – *The Attic Nights of Aulus Gellius*, ed. J.C. Rolfe, vol. 1, 2, London 1984, 1982
GRN – gminne rady narodowe
GS – List do rodzin Jana Pawła II *Gratissimam sane*
k.c. – Kodeks cywilny
k.p. – Kodeks pracy
KKB – Katolicki komentarz biblijny
KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
KRN – Krajowa Rada Narodowa
KRS – Krajowa Rada Sądownictwa
KŻNT – Komentarz żydowski do Nowego Testamentu
MD – List apostolski Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*
MRN – Miejska Rada Narodowa
NKB NT – Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament
NKGB – Ludowy Komisariat Bezpieczeństwa Państwowego (ZSRR)
NKWD – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych (ZSRR)
NRA – Naczelna Rada Adwokacka
NZW – Narodowe Zjednoczenie Wojskowe
PiŻ – Prawo i Życie, Warszawa 1956–2000
PKWN – Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego
PPR – Polska Partia Robotnicza
PPS – Polska Partia Socjalistyczna
PRN – powiatowe rady narodowe
RH – Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*

-
- SD – Stronnictwo Demokratyczne
SIPRI – z ang. *Stockholm International Peace Research Institute* (Sztokholmski Międzynarodowy Instytut Badań nad Pokojem)
SL – Stronnictwo Ludowe
SN – Sąd Najwyższy
SWB – Słownik wiedzy biblijnej
ŚDM – Światowe Dni Młodzieży
TFUE – Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej
TM – *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999
TN KUL – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 1934–
UWB – Urząd Wojewódzki Białostocki
WBN AON – Wydział Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej
WiN – Wolność i Niezawisłość
WRN – Wojewódzka Rada Narodowa
СПБ – Sankt Petersburg (ros. Санкт-Петербург)