

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010
- 29 – 2011
- 30 – 2011
- 31 – 2012
- 32 – 2012
- 33 – 2013
- 34 – 2013
- 35 – 2014
- 36 – 2015
- 37 – 2016
- 38 – 2017
- 39 – 2018
- 40 – 2019
- 41 – 2020 (1)
- 41 – 2020 (2)

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 41 nr 3

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.3>

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

2020

Adres Redakcji „Seminare”

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Adres Wydawcy

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53, tel. (22) 518 62 00, fax (22) 518 62 02

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

Opracowanie komputerowe

Marcin Izdebski

Korekta edytorska

dr Joanna Wójcik

Korekta statystyczna

dr Bartłomiej Skowroński

Korekta tekstów w języku angielskim

Teresa Wójcik PhD
dr Ewa Sawicka

Korekta tekstów w języku niemieckim

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

Korekta tekstów w języku włoskim

dott.ssa Cristina Monacchia

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 2020

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

Wydawnictwo, druk i oprawa

Elpil, Siedlce

Redaguje Zespół

Radosław Błaszczyk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Giuseppe Del Core, Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Młynarczyk, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (sekretarz), Daniel Urbančok

Rada Naukowa

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA, USA); prof. dr hab. Beáta Balogová, Prešovská Univerzita v Prešove (Słowacja); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Izrael); dr Marek T. Chmielewski SDB (Moguncja, Niemcy); prof. Ihor Dobrianski, Kirovohrad Institute of Regional Economy and Business Administration (Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); dr Kazimierz Gryzenia SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Netherlands); prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine); prof. dr hab. Helmut Juros, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UKSW Jan Niewęglowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üchtland, Switzerland); prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (United Kingdom); Anna Pecoraro PhD, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); prof. Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (United Kingdom); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. Bogdan Stańkowski, prof. AIK, Akademia Ignatianum (Kraków, Polska); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholm University (Szwecja); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin (Polska); Teresa Wójcik PhD, Villanova University (PA, USA); dr hab. Ivan Zymomyra, Kirovohrad State Pedagogical University (Ukraina); prof. Mykoła Zymomyra, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraina); prof. dr hab. Jan Żaryn, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska).

Zespół recenzentów

ks. dr hab. Bartosz Adamczewski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Rastislav Adamko (Katolicka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. prof. Roger Coffi Anoumou (University of Abomey, Benin); ks. prof. Francis-Vincent Anthony SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Ditta Baczała, prof. UMK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń); ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja); ks. dr hab. Janusz Balicki, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jakub Bartoszewski (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie); ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk (PWSTE, Jarosław); dr hab. Józef Binnebesel, prof. UMK (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); ks. prof. Joseph F. Chorpenning OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); prof. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Mirosława Cyłkowska-Nowak (Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu); dr Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire/Polski Uniwersytet na Obczyźnie, London, Wielka Brytania); prof. PhD Pavol Dancák PhD (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); ks. prof. John Dickson (Royal Holloway University, London, Wielka Brytania); ks. dr hab. Henryk Drawnel SDB, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US (Szczecin); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); dr Timothy Eccles, Nottingham Trent University (Nottingham, Wielka Brytania); dr hab. Anna Fidelus, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, NY, USA); ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); dr Anna A. Głusiuk (UKSW, Warszawa); ks. dr

hab. Richard Gorban (Uniwersytet Teologiczny im. Jana Chryzostoma w Iwano-Frankowsku, Ukraina); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Dmitro Hertsyuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, USA); ks. dr Stanisław Jankowski SDB (UMK, Toruń); dr hab. Kazimiera Jaworska (Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław); dr Marcin Jurczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khymko (Lwowski Obwodowy Instytut Podyplomowego Kształcenia Pedagogicznego, Ukraina); dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM (Olsztyn); ks. prof. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW, Warszawa); doc. dr Elena Kocai (Vilnius Gediminas Technical University, Wilno); ks. dr hab. Bernard Kolodziej TChr, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhD. Stanislav Košč PhD (Katolícka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. dr hab. Ryszard Kozłowski COR, prof. AP (Akademia Pomorska, Słupsk); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krasoń SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Jeremi T. Królikowski (Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, Warszawa); dr Ewa Kubiak (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Agnieszka Kulik (Katolicki Uniwersytet Lubelski); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); dr hab. Jacek Kwiatkowski (Uniwersytet Warszawski); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Marcin T. Łukaszewski (UMFC, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (Politechnika Rzeszowska, Rzeszów); ks. prof. Alfredo Manhiça (Università Pontificia Antonianum, Roma, Włochy); dr Lidia Marek (US, Szczecin); ks. prof. Mario Maritano (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Lidia Marszałek (Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa); dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM (Olsztyn); dr Monika Menke (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); prof. dr hab. Włodzimierz Mier-Jędrzejowicz (Polski Uniwersytet Na Obczyźnie, Londyn); dr Zbigniew Mikołajczyk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Peter Mlynarčík SDB (Inštitút sv. Tomáša Akvinského, Žilina, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań); doc. dr Irina Myszczyzsyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Némec OP (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. prof. Krzysztof Owczarek SDB (Istituto Teologico „San Tommaso” Messina, UPS); ks. dr hab. Zbigniew Pańpuch (Katolicki Uniwersytet Lubelski); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); ks. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); ks. prof. Gregorio Poblano Bata SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (Warszawa); prof. Greg Prater, Arizona State University (Phoenix, USA); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); prof. dr Alessandro Ricci (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Tadeusz Sarnowski (UW, Warszawa); prof. dr hab. Svitlana Shchudlo (Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu, Ukraina); dr hab. Michał Sławecki (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, Warszawa); ks. dr hab. Adam Solak, prof. APS (Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies "Guido Carli", Roma, Włochy); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suríková (Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (London); dr hab. Beata Szluz, prof. UR (Rzeszów); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. Gaston Gabriel Tata (Università Pontificia Urbaniana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyski SDB (STS, Jerozolima, Izrael); prof. dr hab. Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); prof. dr Giampaolo Usai (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB (Piła); ks. prof. dr Mirosław Wierzbicki; ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Władysław Wyszowadzki (Polski Uniwersytet Na Obczyźnie, Londyn); ks. dr hab. Dominik Zamiatała (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Sławomir Zaręba (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice)

SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

Volume 41 No. 3

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.3>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW
2020

Editor's office address

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 ŁOMIANKI; POLAND Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399

E-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Learned Society

03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53; Tel. +48 22 518 62 00; Fax +48 22 518 62 02

E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Computer editing

Marcin Izdebski

Editing

Joanna Wójcik, PhD

Statistical correction

Bartłomiej Skowroński, PhD

Proofreading of texts in English

Teresa Wójcik, PhD

Ewa Sawicka, PhD

Proofreading of texts in German

Peter Gross

Barbara Skoczyńska-Prokopowicz, PhD

Proofreading of texts in Italian

Cristina Monacchia, PhD

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2020

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

Printed by

Elpil, Siedlce

Editorial Staff

Radosław Błaszczuk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Pina Del Core, Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief, secretary of editorial staff), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff), Daniel Urbančok

Advisory Board

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. dr hab. Beáta Balogová Prešovská Univerzita v Prešove; prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. Tadeusz Biesaga SDB (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek Chmielewski SDB (Meinz, Germany); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. Galyna Katolyk (Ukrainian Catholic Univeristy); prof. dr hab. Helmut Juros; prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB (UPJPII, Kraków); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW, Warszawa); dr hab. Jan Niewęglowski SDB, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); prof. Sue Ralph, University of Northampton (Great Britain); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. Bogdan Stańkowski (Jesuit University Ignatianum in Krakow); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Łódź); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB (KUL, Lublin); Teresa Wójcik, PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomyra, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); prof. dr hab. Jan Żaryn (Instytut Historii PAN, UKSW, Warszawa)

Reviewing Editors

Bartosz Adamczewski, Rastislav Adamko, Roger Coffi Anoumou, Francis-Vincent Anthony, Ditta Baczała, René Balák, Janusz Balicki, Jakub Bartoszewski, Tadeusz Bąk, Józef Binnebesel, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Joseph F. Chorpenning, Frantisek Citbaj, Giuseppe Cursio, Barbara Czarnecka, Pavol Dancák, Andrzej Derdziuk, John Dickson, Henryk Drawnel, Kazimierz Dullak, Ginter Dzierżon, Timothy Eccles, Anna Fidelus, Michael Daniel Findikyan, Zbigniew Formella, Konrad Glombik, Anna A. Głusiuk, Richard Gorban, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządziel, Dmitro Hertsuik, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Kazimiera Jaworska, Marcin Jurczyk, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khymko, Zdzisława Kobylińska, Andrzej Kobyliński, Elena Kocai, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Jeremi T. Królikowski, Ewa Kubiak, Agnieszka Kulik, Stanisław Kulpaczyński, Josh trom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, Jacek Kwiatkowski, Anna Łatawiec, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Lidia Marek, Mario Maritano, Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Marek Melnyk, Monika Menke, Włodzisław Mier-Jędrzejowicz, Zbigniew Mikołajczyk, Leszek Misiarczyk, Peter Mlynarčík, Piotr Morciniec, Jarosław Moskałyk, Irina Myszczyzyn, Józef Naumowicz, Damián Némec, Jacek Nowak, Marian Nowak, Janusz Nowiński, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Krzysztof Owczarek, Zbigniew Pańpuch, dr Anna Pecoraro, Jan Pietrzykowski, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata,

Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Alessandro Ricci, Maria Rys, Tadeusz Sarnowski, Svitlana Shchudlo, Michał Sławecki, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyski, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Władysław Wyszowadzki, Dominik Zamiatła, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło

WALDEMAR LINKE CP¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0001-9800-5341

EF 1,15: TEKST KRÓTSZY CZY DŁUŻSZY?

EPHESIANS 1,15: SHORTER OR LONGER TEXT?

Abstract

The more commonly accepted version of Eph 1,15 separates faith in Jesus Christ and love for all saints. The oldest witnesses of the Greek text have a version: faith in Christ and to all saints. Some witnesses of Vetus Latina and Greek and Latin patristic texts speak for the shorter version of Eph. 1.15. The article analyzes patristic testimonies cited in support of the longer text. Exegesis in them does not confirm the presence of the faith-love dichotomy. In this way they become indirect testimonies of the shorter version. This is a practical example of the use of the criterion of explicitness.

Keywords: New Testament, Letter to Ephesians, textual criticism, patristic exegesis, criterium of explicitness

Abstrakt

Częściej przyjmowana wersja Ef 1,15 rozdziela wiarę w Jezusa Chrystusa i miłość do wszystkich świętych. Najstarsi świadkowie tekstu greckiego mają wersję: wiara w Chrystusa i do wszystkich świętych. Część świadków Vetus Latina greckich i łacińskich tekstów patrystycznych przemawia za krótszą wersją Ef 1,15. W artykule przeanalizowano świadectwa patrystyczne cytowane na poparcie tekstu dłuższego. Egzegeza w nich nie potwierdza obecności dychotomii wiara–miłość, co czyni z nich dowód pośredni za wersją krótszą. Jest to praktyczny przykład zastosowania kryterium eksplicywności.

Słowa kluczowe: Nowy Testament, List do Efezjan, krytyka tekstu, egzegeza patrystyczna, kryterium eksplicywności

¹ O. dr hab. Waldemar Linke CP, prof. UKSW – ur. w 1966 r., od 1985 r. w Zgromadzeniu Męki Jezusa Chrystusa. Studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Doktor habilitowany, profesor UKSW. Autor i redaktor prac z dziedziny biblistyki oraz historii i duchowości pasjonistów. Redaktor naczelny „Słowa Krzyża”. E-mail: w.linke@uksw.edu.pl.

WPROWADZENIE

Krytyka tekstu Nowego Testamentu przeżywała swój dynamiczny rozwój w okresie intensywnych studiów nad spuścizną rękopiśmienną zachowaną w bibliotekach i cierpliwie odczytywaną. Wydanie powszechnie przyjmowanych, ponad podziałami konfesyjnymi, edycji krytycznych Greek New Testament wyd. 5 i Nestle-Aland wyd. 28 wydaje się być uważane za faktyczny konsensus zamykający wielkie i naznaczone niejednokrotnie wysoką temperaturą emocji spory o kształt tekstu. Podręczniki mówią o ustalonym, zrównoważonym tekście wydań krytycznych (np. Porter i Pitts 2015). Nie oznacza to jednak, że krytyka tekstu Nowego Testamentu stała się zbędna. Wprowadza się nowe metody, które otwierają nowe kierunki badań, jak choćby analiza przestrzeni dla uniknięcia błędnych interpretacji w odczytywaniu rękopisów (van Altena et al. 2019, 44-65). Inny kierunek wyznaczają badania nad Kodeksem Watykańskim, którego interpretację zmieniła analiza chemiczna atramentu pierwszej wersji tego kodeksu (Payne i Canart 2019, 105-113). Użycie rozbudowanych algorytmów, nowoczesnych metod analizy chemicznej oraz wyniki potwierdzające, że mogą one stać się źródłem argumentów nowego typu w krytyce tekstu, nie ujmują jednak wartości tradycyjnej dyskusji w zakresie krytyki tekstu Nowego Testamentu. Przykładem, który wymaga jeszcze uwagi i refleksji pozostaje Ef 1,15. Forma tekstu tego wersetu jest dyskusyjna ze względu na obecność/nieobecność słów τὴν ἀγάπην, które nie występują w znaczącej ilości najważniejszych świadków tekstu (Ⲙ, A, B i grupa manuskryptów minuskułowych, część tradycji tekstu starołacińskiego, świadectwa patrystyczne). Pomimo to występują w prawie wszystkich wydaniach krytycznych z XIX i XX w. Pod tym względem tradycja nowożytna jest znacznie mniej zróżnicowana niż starożytna. Artykuł zawiera 1) podsumowanie historii badań nad studiowanym zagadnieniem, 2) omówienie głównych świadków greckiego tekstu krótkiego i analizę ich wiarygodności, 3) świadectwa tekstu starołacińskiego, 4) wnioski.

1. DYSKUSJE NAD OBECNOŚCIĄ ΤΗΝ ΑΓΑΠΗΝ W EF 1,15

By nie cofać się zbyt daleko w tradycji wydań krytycznych Nowego Testamentu, trzeba wziąć pod uwagę najważniejsze stanowiska zajęte w omawianej materii przez badaczy XIX-XXI w. Nie będzie to lista kompletna, a uwzględni tylko opinie, które dokonywały pewnych zwrotów w dyskusji. Johann J. Griesbach umieszcza je w tekście głównym, choć w aparacie krytycznym daje bardzo szczegółową i niezmienną właściwie do dziś dokumentację wariantów tego fragmentu (Griesbach 1818, 327). W pełnej wersji stan zachowania tekstu przedstawia aparat krytyczny wydania Constantina Tischendorfa, który zwrócił uwagę na szczegóły dotyczące zachowania tego tekstu w źródłach patrystycznych (Tischendorf 1872, 668).

W wydaniach krytycznych dominowała więc lekcja dłuższa i za nią poszła praktyka egzegetyczna. W swym komentarzu do Ef John Eadie stwierdził, że tekst

krótszy to pomyłka (*blunder*), której przyjęcie wyklucza udokumentowanie wersji dłuższej przez tekst syryjski, starszy od kodeksów A i B (Eadie 1853, 75). Nie znał on jeszcze najstarszego świadka tekstu (B⁴⁶), a poza tym nie wziął pod uwagę historii tekstu syryjskiego (Williams 2013, 143-166), jakby ten rozwijał się w sposób niezależny od wpływów zewnętrznych. Innym przykładem takiego traktowania Ef 1,15 jest opinia Johna R. Boise'a, który jednak brał już pod uwagę istnienie wersji krótszej wersetu, choć jest wobec niej bezradny, jeśli chodzi o interpretację (Boise 1896, 360).

Nowe stanowisko wypracował Brooke F. Westcott, który w wydaniu Nowego Testamentu opracowanym z Fantonem J.A. Hortem za tekst podstawowy uznał wersję krótszą (Westcott i Hort 1881, 430). Uzasadniał ją w apendyksie do tego dzieła, gdzie poświęca zagadnieniu obecności τὴν ἀγάπην w Ef 1,15 stosunkowo dużo uwagi (Westcott i Hort 1881, 124-125). Obficie, aczkolwiek selektywnie zdaje się korzystać z materiału zebranego przez Tischendorfa. Odnosi się do analogii Ef 1,15 z Kol 1,4, ale o wiele obfitsza jest jego argumentacja za tekstem krótszym (Flm 5; Tt 3,15; Rz 1,12 oraz jako mniej bezpośrednio odnoszące się do przypadku Ga 5,6 i Ef 3,17). Przytoczył też jako argument kompozycję samego wersetu Ef 1,15 (τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν jako antyteza dla τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους). Ostatecznie jednak rozwiązanie zaproponowane przez Westcotta ma charakter konkordystyczny, ponieważ z tekstu krótszego wyprowadza sens zbliżony do tekstu dłuższego. Jest to argumentacja, która znajduje się w pośmiertnie wydanym przez Johna M. Schulhofa komentarzu Westcotta do Ef, gdzie τὴν ἀγάπην określa jako wstawkę (*insertion*). Głos Westcotta, jak był odosobniony w momencie publikacji jego (i wspólnych z Hortem) dzieł, tak też miał się okazać wołaniem na puszczy i nie znalazł do dzisiaj należytej uwagi, choć nie pozostał bez echa, aż do publikacji komentarza Ernesta Besta.

Publikujący współcześnie z nim Thomas T. Abbott rozważał prawdopodobieństwo obydwu lekcji, jednak przyjął, że krótsza byłaby nietypowa, podczas gdy dłuższa ma swój odpowiednik w Kol 1,4 i daje się wytłumaczyć jako „the passing of a copist's eye from the first to the second τὴν” (Abbott 1897, 25-26). Heinrich Schlier zauważył problem tekstowy, by go skwitować stwierdzeniem, iż słowa τὴν ἀγάπην przetrwały, mimo słabego poświadczenia (Schlier, 1958, 76).

W kręgu egzegezy katolickiej także przyjął się dłuższy wariant Ef 1,15, o czym świadczy wydanie krytyczne Nowego Testamentu opublikowane przez Augusta Merka (Merk 1992, 635), który wydaje się być bardzo zależny od Hermana von Sodena (von Soden 1913, 762). Tak wykładowca Uniwersytetu Gregoriańskiego, o. Bronisław Zieliński SJ, w swym podręczniku tłumaczył ten przypadek jako „typicum exemplum transitus copistae ad uno 'tén' ad alterum (error fallente oculo ob homioiarkton)”. Odwoływał się do 1 Tes 1,3; 2 Tes 1,3 jako do przykładów współwystępowania wiary i miłości w pozdrowieniach listów Pawła (Zieliński 1957, 234-235). Podobne stanowisko przyjął Bruce M. Metzger: „The shorter reading (...) appears to be the result of an accident in transcription, occasioned by homoeoarcton (τὴν ... τὴν)” (Metzger 1975, 602). Nie jest to jednak jedyne wyjaśnienie, jakie przyją-

muje. Bierze też pod uwagę, że wersja dłuższa powstała w efekcie dodatku opartego na Kol 1,4 („the addition is derived from Col 1.4”). Choć pozornie współbrzmiające, te dwa szkolne wyjaśnienia stanu tekstu Ef 1,15 są ze sobą w głębokiej opozycji, bowiem Metzger dopuszcza wersję krótszą jako dającą się uzasadnić na gruncie krytyki tekstu. Powołujący się na niego komentatorzy rozstrzygali już raczej wątpliwości na korzyść tekstu dłuższego (Barth 1974, 146; Lincoln 1990, 46-47; MacDonald 2000, 215). Odwoływał się do jego ustaleń także Harold W. Hoehner, który uważał dłuższą wersję Ef 1,15 za charakterystyczną dla aleksandryjskiej wersji tekstu upowszechnionej przez Orygenesesa (Hoehner 2002, 249, przyp. 5).

Franz Mussner, który przyjął za podstawę komentarza wersję dłuższą Ef 1,15, zdaje się jednak podejmować problem egzegetyczny związany z wersją krótszą, bowiem zauważa, że wiara w Pana Jezusa jest jednocześnie wiarą, która odnosi się do wierzącej w niego wspólnoty („ein Glaube, wie er solchen entspricht, die im Herren Jesus sind”) (Mussner 1982, 52). Zdecydowana większość komentatorów za swoje mogłaby przyjąć słowa Josefa Ernsta, iż „miłość do wszystkich świętych” to tradycyjny związek frazeologiczny, o czym mają świadczyć np. Flm 5 czy Kol 1,4 (Ernst 1974, 285).

Ernest Best uznał jednak za konieczne, by w swym komentarzu powrócić do dyskusji nad krótszą formą Ef 1,15. Potwierdził wartość świadków wersji bez τὴν ἀγάπην, uznał ją za prawdopodobną i poddał ją interpretacji teologicznej jako przejaw postawy lojalności czy wiarygodności we wspólnocie chrześcijańskiej (Best 1998, 160, uznanie dla tej interpretacji wyraża Larkin 2009, 18-19). Odwołujący się natomiast do jego stanowiska i argumentacji Clinton E. Arnold doszedł do wniosku, że wersja krótsza powinna być odrzucona jako błąd pisarski, ponieważ przedmiotem wiary u Pawła jest zawsze Chrystus, a nie współwyznawcy (Arnold 2010, 103, przyp. 8).

Argumenty stosowane przez strony sporu są więc bardzo zbliżone w przypadku zwolenników tak jednej jak i drugiej opinii. Fundamentalną rolę odgrywa więc interpretacja ograniczonego zespołu obiektywnych danych. Należy zatem poddać uważnemu badaniu te właśnie dane, by interpretacja miała charakter możliwie obiektywny. Dotyczy to także argumentów opartych na cytatach patrystycznych, bowiem w tym przypadku odegrały rolę w uformowaniu się hipotezy o geograficznych ograniczeniach występowania wersji dłuższej.

2. NAJWAŻNIEJSZE GRECKIE ŚWIADECTWA TEKSTOWE EF 1,15

Najstarszym z nich jest papirus Chester Beatty II \mathfrak{P}^{46} pochodzący z ok. 200 r. (Hurtado 2018, 5). Późniejsze są kodeksy majuskułowe: *Sinaiticus* (pierwsza wersja, koniec IV w.), *Vaticanus* (IV w.), *Alexandrinus* (V w.), *Porphyrrianus* (IX w., Rosyjska Biblioteka Narodowa w Petersburgu). Warto też uwzględnić kodeks minuskułowy 33 (*Codex Colbertinus* 2844) przechowywany w *Bibliothèque Nationale de France* w Paryżu. Pochodzi on z IX w. i reprezentuje wschodnią, aleksandryj-

ską formę tekstu. Inne minuskuły z tej grupy to: 1739 (X w., Athos), 2464 (X w., Patmos) i 1881 (XIV w. klasztor św. Katarzyny na Górze Synaj).

Ta grupa ważnych świadków tekstu nie jest jednorodna, bowiem w⁴⁶ występuje słowo nieobecne w pozostałych wymienionych rękopisach: między skrótami tytułu κυρίω i imienia Ἰησοῦ pojawia się zaimek osobowy w funkcji dzierzawczego ἡμῶν, co daje lekcję: Διὰ τοῦτο καὶ γὰρ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Kodeksy w wersji podstawowej nie mają tego słowa i konsekwentnie prezentują tekst Ef 1,15 w formie: Διὰ τοῦτο καὶ γὰρ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.

W kodeksie *Sinaiticus* (foliał 84, karta 5r) nad końcówką rodzajnika τὴν i początkiem przyimka εἰς znajduje się znak (~) wskazujący, że tekst został poprawiony. Odsyła on do notatki pod kolumną: ΑΓΑΠΗΝΤΗΝ. Według aparatu krytycznego NA 28 jest to wynik pracy drugiego z kolei korektora-wydawcy, którego działalność Kirsopp Lake łączył z wędrówką manuskryptu po opuszczeniu biblioteki w Cezarei (Lake 1911, IX). Dla Frederica G. Kenyona drugi korektor ograniczył się tylko do Ewangelii i zwracał uwagę głównie na kwestie ortograficzne (Kenyon 1912², 65). Uznaje się dziś, że jest to raczej poprawka wprowadzona przez skrybę oznaczonego jako c^a, a więc stosunkowo późnego i zainteresowanego głęboką korektą tekstu. W podobny sposób (tym samym znakiem – falistą linią nad miejscem, gdzie ma być wprowadzony dopisek) jak uzupełnienie w Ef 1,15 wprowadzone jest wyrażenie ἐν ἐφεσῶ. Temu samemu korektorowi przypisuje się jeszcze inne uzupełnienie w Ef 1,1 (πᾶσι πο τοῖς ἁγίοις), które wprowadzone jest innym sposobem, ponieważ dopisane zostało do wyrażenia τοῖς ἁγίοις, które kończy werset. W związku z tym, że końcowa litera słowa pierwotnie zamykającego wiersz, jest zmniejszona, by zmieścić słowo w świetle kolumny, małe litery słowa dopisanego dobrze komponują się z materiałem pierwotnym. W swym wydaniu *Sinaiticus* Lake uznał, że owa litera końcowa też jest dodatkiem korektora, jednak porównanie z zakończeniem wiersza znajdującego się pod nim pokazuje, że skryba piszący tekst pierwotny, często korzystał z tego rozwiązania, bowiem w słowie πιστοῖς zmniejsza σ w środku i na końcu oraz ο (ΠΙ²Τ⁰Ι²). Technika wprowadzania uzupełnień w środku wersetu z użyciem linii falistej (~) nad miejscem, w które należy wstawić uzupełnienie, jest stosowna tam, gdzie wstawka jest na tyle duża, że nie da się jej wpisać między liniami bez ryzyka zamazania tekstu pierwotnego. Jako przykład analogicznego postępowania podać tu można Hbr 10,18 (foliał 85, karta 8r), gdzie uzupełnienie dokonane przez tego samego kopiistę naniesione jest nad miejscem w środku wiersza, w którym powinno się znajdować, ponieważ jest dość miejsca na jego wstawienie. Na tej samej karcie (Hbr 10,30), gdy warunki na to nie pozwalają, wstawka zaznaczona znakiem umownym (~) umieszczona jest w przerwie między kolumnami. Taka sama sytuacja powtarza się jeszcze dwa razy (Hbr 10,34 i 11,5). Jest to rozwiązanie typowe i występuje np. w 1 Tm 6,12 (foliał 86, karta 3v), gdy wstawka korektora miałaby pojawić się na końcu wiersza, ale przestrzeń po prawej stronie jest zbyt mała, by tam wpisać

uzupełnienie i wpisu dokonał korektor z drugiej strony kolumny. Podpisanie pod kolumną, na dolnym marginesie, zostało wykorzystane np. w Rz 10,6 (foliał 82, karta 5r). Jest to jednak większa partia tekstu, która żadną miarą nie zmieściłaby się w prześwicie między kolumnami. Podobnego zabiegu dokonał późniejszy korektor na karcie, na której znajduje się Ef 1,15, by uzupełnić poważny brak w Ef 2,7 oraz dla Ga 2,8 (foliał 84, karta 3r). Korektor c^a w ten sposób umieścił dopisek do 1 Kor 15,54 kończącego kolumnę (foliał 83, karta 5v). Jednak dopisanie stosunkowo małego tekstu w Ef 1,15 na dolnym marginesie, daleko od miejsca, w którym powinien się znaleźć, wskazuje raczej na wahania korektora, czy dodatek należy do pierwotnego tekstu.

Na karcie 130v Kodeksu Aleksandryjskiego, lewa kolumna, 4 wers od góry, nie ma żadnych uzupełnień czy korekt. Tylko ostatnia litera w słowie ΑΓΙΟΥΣ jest wyraźnie mniejsza, ponieważ gdyby miała normalne wymiary, nie zmieściłaby się w świetle kolumny. Należy ona jednak do pierwszej redakcji tekstu głównego. W Kodeksie Watykańskim tekst jest jeszcze bardziej jednoznaczny, litery są równe i pisane jednym charakterem, bez dopisków dokonywanych przez późniejszych korektorów (*Bibliorum Sanctorum Graecus* 1868, 1493).

Specyficzną, a często pomijaną grupę świadków stanowi kilka kodeksów minuskułowych (81, 104, 326, 365). Są one o tyle ciekawe, że trudno zaliczyć je do jednoznacznych świadków tekstu dłuższego. Kluczowe bowiem słowo ἀγάπην umieszczono w pierwotnej wersji kodeksu na końcu frazy (καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἀγίους τὴν ἀγάπην), a dopiero późniejsza korekta przesunęła ten wyraz na wcześniejszą pozycję, która daje zdanie semantycznie jednoznaczne i syntaktycznie uporządkowane, w którym wiara (πίστις) jest postawą zarezerwowaną dla relacji „wspólnota (efeska?) – Chrystus”, a miłość (ἀγάπη) stanowi fundament relacji między tą wspólnotą a „wszystkimi świętymi”. Zastanawiająca jest ilość kodeksów, które – mając słowo ἀγάπην – ustawiają je w pozycji budzącej wątpliwości natury stylistycznej. Funkcjonuje w nich ono jako swoisty komentarz do niejednoznacznej teologicznie formuły identycznej z tekstem krótszym i zdaje się wskazywać, iż τὴν ἀγάπην jest dodatkiem do tekstu pierwotnego. Najstarszy z tych tekstów, datowany na 1044 r. kodeks 81 z British Library w Londynie, został przez Kurta Alanda zakwalifikowany do klasy II, czyli do grupy tekstów reprezentujących inną niż aleksandryjska (często bizantyjską) i przez to interesującą jako podstawa do krytyki głównego nurtu tradycji (Aland i Aland 1987, 105-106). Przechowywany w *British Library* w Londynie i datowany na 1087 r. kodeks 104, kodeks 326 (*Lincoln College* w Oxfordzie, z XII w.), zdeponowany w *Biblioteca Laurentiana* we Florencji kodeks 365 z XIII w. należą, jeśli chodzi o *Corpus Paulinum*, do kategorii III w klasyfikacji Kurta Alanda, czyli do tekstów „ważnych dla ustalenia tekstu oryginalnego”. Choć sama ta kategoria została przez niektórych badaczy oceniona bardzo krytycznie (Ehrman 2006, 68), nie ma wpływu na określenie wartości poszczególnych przyporządkowanych do niej rękopisów.

Do analizy rękopisów greckich dodać należy świadectwa patrystyczne ojców wschodnich. Najważniejszym z nich jest Orygenes (184-253), który jednoznacznie

świadczy na rzecz krótszej wersji Ef 1,15. Jest to świadectwo oparte na zaginionym komentarzu, znanym tylko pośrednio. John A. Cramer wydał na podstawie pochodzącego z XI w. rękopisu przechowywanego w *Bibliothèque Nationale de France* (Coislin 204) katenę do listów św. Pawła, w której komentarz Orygenesusa został wykorzystany, zwłaszcza w odniesieniu do Ef (Cramer 1842, IV). Podaje on tekst Ef 1,15 w wersji, która sytuje $\tau\eta\nu\ \alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\nu\ \rho\omicron\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$. Jednakże w edycji rekonstrukcji komentarza Orygenesusa opublikowanej w trzech częściach, w „The Journal of Theological Studies” John A.F. Gregg podał wersję krótką tego wersetu (Gregg 1902b, 398). Nisko ocenił on pracę edytorską Cramera, któremu przyznał jedynie zasługę upublicznienia faktu istnienia kateny jako źródła do poznania komentarza Orygenesusa do Ef (Gregg 1902a, 233). Ostatecznie więc to praca Gregga stała się podstawą do zdefiniowania tekstu, którym posługiwał się Orygenes (Allenbach 1991, 423). Jest to świadectwo ważne, bowiem można je postawić na równi z papiusem Chester Beatty II. Trzeba jednak zauważyć, że nie ma śladu komentarza Orygenesusa do słów, które są przedmiotem tego opracowania, a więc tych, które wiążą wiarę ze świętymi. Inny ważny teolog aleksandryjski, biskup Cyryl (378-444) zaangażowany w polemikę antyariańską, w VI dialogu o tematyce trynitarnej przytacza tekst Ef 1,15 w wersji krótkiej, ale także bez komentarza do zwrotu $\tau\eta\nu\ \alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\nu\ \rho\omicron\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$. Inaczej rzecz się ma z komentarzami, które rozwijają pouczenia moralne, związane z miłością braterską. Należą do nich dzieła Jana Chryzostoma (ok. 349-407), Teodora z Mopsuestii (ok. 350-428) czy Teodoreta z Cyru (393-458).

Jeśli chodzi o pierwszego z tych autorów, to jego komentarz do Ef w zasadzie nie zostawia wątpliwości, że patriarcha Konstantynopola miał za podstawę dłuższy tekst Ef 1,15. Taka jego forma znajduje się w wydaniach: zarówno przedrukowanym w *Patrologii Greckiej* (Joannes Chrysostomos 1862, 23), jak i wydaniu krytycznym opracowanym przez Frederica Fielda (Joannes Chrysostomos 1852, 124), gdzie cytuje się ten werset dwukrotnie. Podobną formę tekstu podaje zresztą najnowsze tłumaczenie (Giovanni Crisostomo 2019, 52-53). Ponadto wydania te zawierają odwołanie do pary ($\eta\ \sigma\upsilon\nu\omega\pi\acute{\iota}\varsigma$), którą tworzą wiara i miłość. Jest to ewidentne nawiązanie do dłuższej wersji Ef 1,15. Warto jednak zauważyć, że Jan Chryzostom mówi o tej parze pojęć w odniesieniu do „wszystkich świętych”. Z Ef 1,15 taki stan rzeczy nie wynika, bowiem wiara wiąże się z Chrystusem, a tylko miłość z wszystkimi świętymi. Komentarz Chryzostoma jest więc nie całkiem spójny z tekstem biblijnym, jaki w nim się pojawia. Owa para, o której mówi Jan Chryzostom, otwiera serię odwołań do dwóch, a potem trzech pojęć, których czytelnik komentarza ma się doszukać w tekście. W tym kontekście wariant tekstowy Ef 1,15 obecny w *Homilii III* Jana Chryzostoma do Listu do Efezjan zdaje się być dobrany dość przypadkowo i niezbyt trafnie. Podobne wątpliwości zdawał się mieć Philip Schaff, który wyraźnie optuje za tekstem Ef 1,15 w krótszej wersji (John Chrysostom 1890, 59, przyp. 3).

Mniej więcej współczesny pochodzącemu od Jana Chryzostoma komentarzowi do Ef, datowanemu najpóźniej na 404 r. (Ciarlo 2019, 8-16), jest tekst

napisany przez innego egzegetę małoazjatyckiego, Teodora biskupa Mopsuestii w Cylicji, którego komentarze do Nowego Testamentu datuje się na czas jego posługi biskupiej, a więc po 392 r. (Fitzgerald 2010, 341-342). Ef 1,15 cytuje on już we wstępie do komentarza (Sweet 1880, 135). W pierwszym przypadku uczynił to, by pokazać podobieństwo między Ef a Rz polegające na napisaniu listu przed odwiedzeniem wspólnoty. Teodor skoncentrował się na kontekście powstania pisma, które chciał skomentować. W drugim przypadku należy zauważyć przede wszystkim, że Ef 1,15 traktuje on dość powierzchownie. Skupia się raczej na wersecie następnym i koncentruje swoją uwagę na relacjach osobowych. Do tego porusza też kwestię dwóch działających w Efezie apostołów-ewangelizatorów, bowiem wspomina Jana, względem którego Paweł występuje jako alternatywny nauczyciel pobożności (*alter prredicator pietatis*), który jest skoncentrowany na przekazie prawd wiary (*ueritatis dogmata tradiderat*). Nie pojawia się więc w komentarzu wzmianka o miłości, która skierowana jest ku świętym rozumianym w komentarzu jako wspólnota efeska, ale jest on skupiony na wierze w Jezusa Chrystusa, która jest przekazywana wspólnocie.

Z pozoru inaczej przedstawia się sytuacja w komentarzu Teodoret z Cyru, który wyraźnie rozgranicza wiarę i miłość do świętych, która według niego wyraziła się w zbiorce na rzecz wspólnoty jerozolimskiej przeprowadzonej przez Pawła (Theodoretus Ciresis 1864, 513,516). „Gorliwa pobożność” (εὐσέβεια σπουδή) odnosi się według syryjskiego komentatora do wiary Efezjan, podczas gdy o postawie wobec świętych mówi jako o ἡ περί τῶν ἁγίους φιλοτιμία, co polski tłumacz tego komentarza przekłada na „szczodrość” (Teodoret z Cyru 1999, 58). Komentarz ten skupiony jest na relacjach wewnątrzkościelnych, które na zasadzie kontrastu Teodoret zestawia z sytuacją w Koryncie. Obydwa człony (εὐσέβεια i φιλοτιμία) umieszczone są w tym kontekście, który zdaje się być bliższy krótszej wersji Ef 1,15, bowiem nie wprowadza dla εὐσέβεια wyraźnego odniesienia chrystologicznego, przez co zachowuje kwestię dla wersji krótszej fundamentalną: wiąże nie wiarę, co prawda, bo tę zdaje się marginalizować, ale ową postawę petyzmu ze świętymi.

Podsumowując, można powiedzieć, że omówione greckie komentarze nie potwierdzają jednoznacznie dłuższej wersji Ef 1,15. Są one skupione raczej na rozwiązywaniu zagadki, jaką tworzy wyrażenie odnoszące wiarę do wszystkich świętych.

3. TEKST STAROŁACIŃSKI EF 1,15

Choć większość znanych kodeksów starołacińskich ma w Ef 1,15 *dilectionem*, *dilectione* lub *caritatem*, krótkim tekstem posługuje się Augustyn (*Ep.* 217,[7]28) i Hieronim (*Eph.* ad loc.) (Frede 1962, 29-30), choć dłuższą wersją posługuje się późniejsza tradycja Wulgaty. Zależność swego komentarza do Ef od trzech ksiąg poświęconych temu listowi przez Orygenesa deklarował sam Hieronim we wstępie (Hieronim 1845, 442). Jeśli chodzi o Augustyna, to – powołując się w swym wywodzie na Ef – pisze: *Propter hoc et ego audita fide uestra in domino Iesu et in*

omnes sanctos non cesso gratias agere pro uobis (Augustin 1911, 432). Co prawda wydanie Migné'a zawierało cytat z listu Augustyna w wersji dłuższej (*audita fide vestra in Domino Jesu, et dilectione in omnes sanctos*) (Augustyn 1865, 988), co pokazuje ważne dla omawianego zagadnienia zjawisko: cytaty biblijne w dziełach patrystycznych bywają uzgadniane z aktualnie używanymi w środowisku powstawania kopii rękopiśmiennej lub drukowanej. Treść listu nie wskazuje na żadną próbę interpretacji analizowanego zwrotu. Jednakże da się zauważyć znaczący i brzemienny w konsekwencji zabieg interpretacyjny starołacińskiego tłumacza, który dwa różne przyimki greckie *év* i *eiç* tłumaczy przez *in*. Zabieg ten nie rozwiązuje problemu egzegetycznego, zmniejsza jednak napięcie interpretacyjne, bowiem wiarę w Jezusa czyni paradygmatem dla wiary we wszystkich świętych, czymkolwiek by ona nie była. Inaczej rzecz wygląda w komentarzu Hieronima do Ef (Hieronim 1845, 458-459). Co prawda tekst, jaki podaje, niewiele różni się od wersji Augustyna (*Propterea et ego audiens fidem vestram in Domino Jesu, et in omnes sanctos, non cesso gratias agens pro vobis*). Jednakże, do czego zobowiązuje go charakter tekstu, podejmuje się egzegezy właśnie tego tekstu, ze świadomością tworzonych przez niego problemów. Przekład (własny?) określa jako dosłowny (*verbi ad verbum expressa translatio*). Wbrew tej deklaracji nie różnicuje jednak, podobnie jak Augustyn, przyimków greckich, ale zauważa różnicę między wiarą w Jezusa Chrystusa a wiarą w Jego świętych (*vidensque differentiam fidei vestrae in Dominum, et in omnes sanctos ejus*), ale tę drugą traktuje jako negatywny kontrast dla wiary umotywowanej, odnoszącej się do Chrystusa (Hieronim 1845, 458). Nie definiuje „świętych”, bowiem nie odgrywają oni w jego konstrukcji interpretacyjnej żadnej roli, oprócz podkreślenia, że jest to dziękczynienie Pawła za wiarę oświeconych łaską adresatów.

Najstarszy świadek greckiego tekstu dłuższego Ef 1,15 to *Codex Claromontanus* z VI w. (*Bibliothèque Nationale de France* w Paryżu), o którym już Alexander Souetr twierdził, że nosi wpływy Wulgaty (Souetr 1905, 241), jest więc wynikiem pracy nad ułatwieniem lektury i ujednoznacznieniem interpretacji. Stał się on jednak punktem odniesienia dla wielu późniejszych kodeksów, zwłaszcza związanych z ośrodkiem rękopiśmienniczym w Corbie (Dahl 1979, 81-82).

Sam ten tekst w analizowanym punkcie nie jest stabilny. Zdawać by się mogło, że brak rodzajnika (*καὶ τὴν ἀγάπην εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*) nie stanowi wielkiego problemu interpretacyjnego i jego wpisanie przez korektorów uznać można za poprawkę wyłącznie stylistyczną. Wziąć jednak trzeba pod uwagę, że taka pierwotna forma tekstu później skorygowana pojawia się nie tylko w D^{Paul}, ale też w F (010, *Codex Augiensis*, IX w., *Trinity College* w Cambridge, powstał w klasztorze w Reichenau) i G (012, *Codex Boernerianus*, IX w., *Sächsische Landbibliothek* w Dreźnie). Tak więc najstarszym kodeksem, który przedstawia stabilną wersję tekstu dłuższego może być K (018, *Codex Mosquensis*, IX w., Biblioteka Historyczna w Moskwie), stanowiący przykład tekstu bizantyjskiego. Wśród świadków tekstu łacińskiego wspomnieć należy przynajmniej Mariusza Wiktoryna, który w swym komentarzu do Ef 1,15 dzieli ten werset na dwie części, z których wiara jest elementem

tylko części pierwszej i jest elementem kluczowym (*haec enim summa rerum est, haec uirtus, hoc misterium, ut fides in Christum Iesum sit*), podczas gdy druga odnosi się wyłącznie do umiłowanych świętych, utożsamianych z adresatami (*audita etiam dilectione uestra; ut gratias agam deo pro uobis*) (Marius Victorinus 1972, 140; Mario Vittorino 1981, 64). W niniejszym artykule za podstawę został przyjęty ten wariant tekstu, choć wcześniejsze wydanie podawało nieco odmienny (Marius Victorinus 1844, 1247). Komentarz Mariusza Wiktoryna ma więc formalnie rzecz biorąc tekst dłuższy, jednak – jak się zdaje – w wersji, która sytuuje *dilectio* na końcu wersetu, co odpowiada wersji wielu greckich kodeksów minuskułowych, o których była mowa wyżej. Komentarz zaś wykazuje pewne zakłopotanie koniecznością odniesienia się do tego członu. Autor nie wskazuje bowiem na istotny cel, który miałby być realizowany przez drugą część Ef 1,15. Mariusz Wiktoryn pisał po łacinie i korzystał z tekstu starołacińskiego, który zaliczyć można do typu I (Frede 1962, 33*). Jako tłumacz dzieł Arystotelesa na łacinę, musiał mieć bezpośredni dostęp do tekstu greckiego, a znawca jego dzieł egzegetycznych zauważył, że chętnie korzystał w swych komentarzach z dokumentacji czerpanej z tekstów greckich (Raspanti 1996, 95). Można go więc potraktować jako świadka tekstu dłuższego Ef 1,15 tylko w sensie formalnym, ale z całą pewnością nieprzekonanego do wersji krótszej i zakłopotanego jego sensem oraz teologicznymi implikacjami.

4. WNIOSKI

Podsumowując przeprowadzone analizy, można stwierdzić, że główni wcześniejsi świadkowie biblijnego tekstu greckiego zdecydowanie dostarczają argumentów za pierwszeństwem wersji krótszej Ef 1,15. Komentarze ojców greckich ukazują obraz bardziej złożony, niż najczęściej się przyjmuje. Nie tylko Orygenes i Cyryl Aleksandryjski dostarczają argumentów za wersją krótszą. Uważna lektura komentarzy Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii i Teodoretę z Cyru nakazują rozważyć tezę, że ich głównym zadaniem w komentarzach do tego fragmentu jest odniesienie do trudnej egzegetycznie myśli o wierze εις πάντας τους αγίους. Podobna jest konkluzja odnosząca się do ojców łacińskich, z których Augustyn i Hieronim wprost, a Mariusz Wiktoryn pośrednio, świadczą na rzecz wersji krótszej. Ważnym argumentem z tej kategorii jest zwłaszcza komentarz Hieronima, który – choć zakłopotany tą wersją tekstu – przyjął ją za podstawę interpretacji. Odrzucić należy tezę, że dłuższa wersja Ef 1,15 jest tylko lokalną, aleksandryjską wersją powstałą na skutek homoioteleutonu.

Poza stanem świadectw, za wersją krótszą przemawiają tradycyjne zasady ogólne krytyki tekstu (*lectio breuior potior, lectio difficilior potior*). Do nich zaś dodać należy niedawno przypomniane przez Paula C.J. Rilleya kryterium, które przemawia za przyjmowaniem wariantu o mniejszej eksplicywności (*less explicitness*) (Rilley 2019, 88-101). Z całą pewnością Ef 1,15 w wersji krótszej ma sens mniej klarowny niż wersja dłuższa, dlatego właśnie brak odzwierciedlenia oczywi-

stego sensu wersji dłuższej we wczesnych komentarzach greckich i łacińskich, do których średniowieczne kopie i oparte na nich wydania drukowane się odwołują.

Kolejnym etapem badań do przeprowadzenia jest egzgeza Ef 1,15 w wersji krótszej w kontekście perykopy Ef 1,15-23. Ważną przesłanką i dobrym punktem wyjścia są zwłaszcza te omówione komentarze patrystyczne, które mierzą się z trudnością wynikającą ukazania wspólnoty świętych jako celu aktu wiary.

BIBLIOGRAFIA:

- Abbott, Thomas K. 1897. *Epistle to the Ephesians and to the Colossians. Critical and Exegetical Commentary*. Edingurgh: T. & T. Clark.
- Aland, Kurt i Barbara Aland. 1987. *The Text of New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Allenbach, Jean. 1991. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 3: Origène. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Altena, Vincent van et al. 2019. Spatial Analysis of New Testament Textual Emendations Utilizing. *Confusion Distances, Open Theology*, 5, 44-65.
- Arnold, Clinton E. 2010. *Ephesians*. Grand Rapids: Zondervan.
- Augustyn. 1865. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi opera omnia. Tomus secundus*. Lutetia Parisiorum: J.-P. Migne.
- Augustyn. 1911. *S. Aurelii Augustini operum sectio II. S. Augustini epistulea*, red. Alexander Goldbacher. Vindobonea: P. Tempsky.
- Barth, Markus 1974. *Ephesians 1-3*. Yale-London: Yale Univeristy Press.
- Bengel, John A. 1862³. *Gnomon Novi Testamenti*. Londuni-Edimburgi: Williams&Norgate (1 wydanie 1742).
- Best, Ernest E. 1998. *Ephesians*. Edinburgh: T&T Clark.
- Boise, John R. 1896. *Notes Critical and Explanatory on the Greek Text of Paul's Epistles*. New York-Boston-Chicago: Silver, Burdett and Co.
- Ciarlo Domenico. 2019. Introduzione. W: Giovanni Crisostomo. *Omellie sulla Lettera agli Efesini*, red. Domenico Ciarlo. Roma: Città Nuova Editrice.
- Cramer, John A. 1842. *Catena in Sancti Pauli Epistolas ad Galatas, Ephesios, Philipenses, Colossenses, Thessalonicenses*. Oxonii: e Typographeo Academico.
- Dahl, Nils A. 1979. 0230(=PSI 1306) and Greek-Latin edition of Letters of Paul. W: *Text and Interpretation. Studies in New Testament presented to Matthew Black*, red. Ernest E. Best i Robert McLachlan, 79-98. Wilson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eadie, John 1853. *A Commentary on the Greek Tekst of Paul's Letter to the Ephesians*. Glasgow: Richard Griffin and Co.
- Ehrman, Barth D. 2006. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. Leiden, Boston: Brill.

- Ernst, Josef. 1974. *Die Briefe an die Philipper, an die Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Fitzgerald, John T. 2010. Theodor of Mopsuestia on Paul's Letter to Philemon. W: *Philemon in Perspective. Interpreting a Paulin Lettere*, red. Donald F. Tolmie, 334-363. Berlin: De Gruyter.
- Frede, Hermann J. 1962. *Epistula ad Ephesinos*, Vetus Latina. Freiburg: Herder.
- Giovanni Crisostomo. 2019. *Omellie sulla Lettera agli Efesini*, red. Domenico Ciarlo. Roma: Città Nuova Editrice.
- Gregg, John A. F. 1902a. The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians. *The Journal of Theological Studies*, 3, 234-244.
- Gregg, John A. F. 1902b. The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians: Part II. *The Journal of Theological Studies*, 3, 398-420.
- Griesbach, Johann J. 1818. *Novum Testamentum Graece*, t. 2. Londini: F. C. et J. Rivington.
- Hieronim. 1845. Commentarius in epistolam S. Pauli ad Ephesinos. W: *Sancti Eusebi Hieronymi opera omnia*, red. Jean-Paul Migne, 439-554. Paris: Migne.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hurtado, Larry W. 2018. *Texts and Artefacts. Selected Essays on Textual Criticism and Early Christian Manuscripts*. London: Bloomsbury.
- Joannes Chrysostomos, 1852. *Interpretatio omnium epistolarum paulinarum*, t. 4: *Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi, in divi Pauli Epistolam ad Galatas commentaria; Ejusdem in Epistolam ad Ephesios homiliae XXIV*, red. Frederic Field. Oxonii: J.W. Parker.
- Joannes Chrysostomos. 1862. *Ioannis Chrysostomi opera omnia quae exstant*, red. Bernardus de Montfaucon, t.11. Parisii: J.-P. Migne.
- John Chrysostom, 1890. *Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. 13, cz. 1: *Saint Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon*. Grand Rapids: W.M.B. Eerdmans Publishing Company.
- Kenyon, Frederic G. 1912². *Handbook of the Textual Criticism of the New Testament*. London: Macmilan and Co.
- Lake, Kirsopp. 1911. *Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, The Epistle of Barnabas, The Shepherd of Hermas*. Oxford: The Clarendon Press.
- Lincoln, Andrew T. 1990. *Ephesians*. Nashville: Thomas Nelson.
- MacDonald, Margaret Y. 2000. *Collossians. Ephesians*. Collegville: The Liturgical Press.
- Mario Vittorino. 1981. *Commentari ad Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*, red. Francesco Gori. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Marius Victorinus. 1844. Pauli ad Ephesios libri duo. W: *Opera quae exstant universa Constantini Magni, Victorini*, 1235-1294. Parisiis: Vrayet.
- Marius Victorinus. 1972. *Marii Victorini Afri commentarii in Epistulas Pauli ad Galatas ad Philippenses ad Ephesinos*, red. Albrecht Locher. Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.

- Merk, Augustinus. 1992¹¹. *Novum Testamentum graece et latine*. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.
- Metzger, Bruce M. 1975. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies.
- Mussner, Franz. 1982. *Der Brief an die Epheser*. Würzburg: Echter-Verlag.
- Payne, Philip B. i Paul Canart. 2019. The Originality of Text-Critical Symbols in Codex Vaticanus. *Novum Testamentum*, 62, 105-113.
- Porter, Stanley E. i Andrew W. Pitts. 2015. *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Raspanti, Giacomo. 1996. *Mario Vittorino esegeta di S. Paolo*. Palermo: L'Epos Società Editrice.
- Rilley, Paul C. J. 2019. Explicitness in the New Testament Textual Criticism. *Novum Testamentum*, 61, 88-101.
- Schlier, Heinrich. 1958. *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Soden, Hermann von. 1913. *Die Schriften des Neuen Testaments in ihre ältesten erreichbaren Textgestalt, t. 2: Text mit Apparatus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Souetr, Alexander. 1905. The Original Home of Codex Claromontanus (D^{Paul}). *The Journal of Theological Studies*, 6, 240-243.
- Teodoret z Cyru. 1999. *Komentarz do Listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipiań i Kolosan*, tłum. Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Theodoretus Cirenensis. 1864. Beati Theodoretus Episcopi Cirenensis interpretatio Epistulae ad Ephesios. W: *Theodoretus Cirenensis opera omnia*, red. Johann L. Schulze, 505-558. Parisii: J.-P. Migne.
- Tischendorf, Constantinus. 1872. *Novum Testamentum Graece*, t. 2, Lipsiae: Giesecke & Devrient.
- Bibliorum Sanctorum Graecus Codex Vaticanus*, red. Carolus Vercellinus Iosephus Cozza. 1896. Romae: Typis et Impensis S. Congregationis de Propaganda Fide.
- Wescott, Brooke F. i Fanton J. M. Hort 1881. *The New Testament in the Original Greek. Text*. Cambridge-London; Macmillan and Co.
- Williams, Peter J. 2013. The Syriac Versions of the New Testament. W: Bart D. Ehrman i Michael W. Holmes. *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Questionis*, 143-166. Leiden, Boston: Brill.
- Zieliński, Bronislaus. 1957. *In Actus Apostolorum et Epistolas Pauli notae introductionis et exegeticae. Ad usum privatum*. Romae: Pontificia Universitas Gregoriana.

Ks. STANISŁAW T. ZARZYCKI¹ SAC
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
ORCID ID: 0000-0002-1566-6695

TEOLOGIA I DUCHOWOŚĆ: O PRZEZWYCIĘŻENIE PODZIAŁU

THEOLOGY AND SPIRITUALITY: ON HEALING THE DIVISION

Abstract

This article synthetically deals with the relationship between theology and Christian spirituality. In the history of this relationship three periods are distinguished: 1. Original unity covering biblical times, patristics and medieval monastic theology; 2. Separation at the end of scholasticism (13th century), when theology, under the influence of philosophy, became too rationalistic, abstract and detached from life and as such persisted until the 20th century; 3. Reconciliation and gradual restoration and strengthening of unity and cooperation between theology and spirituality (theology of spirituality), starting from biblical and theological renewal before the Second Vatican Council until today. This unity finds its highest fulfilment in the lives of the Saints.

Keywords: Theology, Christian spirituality, unity, separation, cooperation, holiness

Abstrakt

Artykuł podejmuje w sposób syntetyczny kwestię relacji pomiędzy teologią a duchowością chrześcijańską. W historii tej relacji wyróżnia trzy okresy: 1. Pierwotnej jedności obejmującej czasy biblijne, patrystykę i średniowieczną teologię monastyczną; 2. Separacji zaistniałej u kresu scholastyki (XIII w.) – gdy teologia pod wpływem filozofii stała się zbyt racjonalistyczna, abstrakcyjna i oderwana od życia – i utrzymującej się aż do XX w.; 3. Pojednania i stopniowego przywracania i umacniania jedności i współpracy pomiędzy teologią a duchowością (teologią duchowości), poczynszy od odnowy biblijnej i teologicznej przed Soborem Watykańskim II do dzisiaj. Pełne urzeczywistnienie owej jedności ma miejsce w życiu świętych.

Słowa kluczowe: teologia, duchowość chrześcijańska, jedność, separacja, współpraca, świętość

¹ Ks. Stanisław T. Zarzycki SAC, pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in.: *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (RW KUL, Lublin 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2008). Email: zastan@wp.pl.

WPROWADZENIE

Stwierdzenie Hansa Ursa von Balthasara, iż rozdzielenie teologii i duchowości „stało się największym nieszczęściem w historii Kościoła” (Balthasar 1984, 3), winno poruszyć każdego teologa i skłonić do refleksji nad sposobem uprawiania teologii i jej łączeniem z życiem duchowym. Od późnego średniowiecza nie zdawano sobie sprawy z potrzeby odzyskania tej jedności, co negatywnie odbiło się zarówno na jakości teologii, jak i na tradycji duchowej. Z jednej strony teologia zdystansowana wobec życia duchowego, z drugiej zaś ascetyka i mistyka oderwane od teologii i funkcjonujące oddzielnie od niej stały się przyczyną zubożenia zarówno teorii, jak i praktyki chrześcijańskiej. Dopiero teologia XX w. i obecna są świadectwem poszukiwania jedności wychodzącej poza racjonalistyczne rozumienie poznania w wierze i otwarciu się na jego doświadczalny wymiar. W tak rozumianej i uprawianej teologii pragnie od dawna aktywnie uczestniczyć teologia duchowości i wносить w nią swój integrujący wkład (Moretti 1964, 47-53, 57-58).

Ja kształtowała się relacja pomiędzy teologią i/a duchowością w przeszłości? Jaka nauka z niej wynika dla poprawnej relacji między teologią i życiem duchowym, teologią i świętością?

1. PIERWOTNA JEDNOŚĆ TEOLOGII I DUCHOWOŚCI

Przybliżając relację pomiędzy teologią i duchowością, należy za Balthasarem sięgnąć nie tylko do czasów patrystyki, ale i do objawienia. Pierwotna synteza poznania i życia zawiera się już w historycznej kategorii „przymierza” pomiędzy Bogiem i Izraelem, w którym dwustronna relacja wyrażała się we wzajemnym poznaniu, wierności i miłości dającymi się określić kilku obejmującymi całość słowami – prawda (*emet*), sprawiedliwość (*sedaka*), przymierze (*chesed*) (Balthasar 1969, 571). Rzeczywistość przymierza i jego charakter życiowy zostały porównane do związku małżeńskiego pomiędzy mężczyzną i kobietą (Oz 2). Izrael nie okazał się posłuszny i wierny zobowiązaniom tego przymierza, Bóg jednak nie odstąpił od swych obietnic i zobowiązań i zrealizował je najpełniej, gdy Słowo stało się ciałem (J 1,14). Wówczas dwaj kontrahenci przymierza byli reprezentowani przez jedną Osobę, tak iż Słowo Boże mogło urzeczywistnić się w pełni w tym Człowieku, który objawił ludziom Bożą miłość, wierność, cierpliwość Boga i okazał się posłuszny w cierpieniu krzyża. W Nim też nie było najmniejszego rozdźwięku pomiędzy teologią i duchowością (Balthasar 1969, 572)², ponieważ, znając Ojca, zawsze zachowywał Jego słowo (J 8,55) i „szukał chwały Tego, który Go posłał” (J 7,18). Balthasar podkreśla, że każda prawda objawienia winna zostać „wcielona”

² W Piśmie Świętym nie występuje termin „teologia”, jego rzeczywistość zostaje wyrażona w takich pojęciach, jak: mądrość Boża (1 Kor 2,7), nauka (Rz 12,7; Kol 2,22), gnoza (Rz 2,20) itp. (Bartnik 1989, 370).

w działanie człowieka, dla którego kryterium autentycznej prawdy i jej „archetyp” winno stanowić wcielenie Słowa (1 J 2,22; 4,2; Balthasar 1999, 94) i przykład życia Jezusa Chrystusa.

Chrystus powołał apostołów i uczniów i posłał ich, aby przepowiadali Ewangelię. Głoszonym słowem i przykładem życia przyczyniali się oni do pojednania ludzi z Bogiem (2 Kor 5,18) i do ich zbawienia.

W Pawłowym wykazie charyzmatów jest mowa o takich szczególnych dachach, jak urząd apostoła, proroka, pasterza, nauczyciela czy posługa ewangelisty (Ef 4,11), które łączą się ściślej z kwestią poznania, czyli z tym, czym później będzie się zajmować teologia. W innych listach tego apostoła jest mowa o charyzmatkach przeważająco praktycznych, jak rozdawanie jałmużny, pełnienie uczynków miłosierdzia (Rz 12,8), gościnność itp. Balthasar dostrzega tu pierwsze rozróżnienie pomiędzy „nauką” a „praktyką” życia chrześcijańskiego, zauważa jednak, że trzy pierwsze kategorie charyzmatów, którymi cieszą się apostołowie, prorocy i nauczyciele nie są ostro od siebie oddzielone, ponieważ apostoł Paweł posiada także dar prorocstwa (1 Kor 14,18) i może się nazwać także nauczycielem (1 Tm 2,7). Łączy je także to, że od tych, którzy są nimi obdarowani, wymagane jest radykalne naśladowanie Jezusa Chrystusa i oddanie się Bogu (Balthasar 1969, 574).

Gdy apostoł pisze, że głosi Chrystusa ukrzyżowanego – będącego zgorzseniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan (1 Kor 1,23-24), dla wierzących zaś w Niego „mocą Bożą i mądrością Bożą” – to „owo napięcie ujawniające się w jego pojęciu mądrości chrześcijańskiej, która może być jedynie mądrością krzyża, pokazuje, że w «teologicznych» charyzmatkach nie da się dostrzec żadnej najmniejszej diastazy pomiędzy teorią i duchowością” (Balthasar 1969, 574). Duchowość oparta na wierze w Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, przynosząca rozwiązanie problemu cierpienia i śmierci i ostatecznego przeznaczenia człowieka, była, zwłaszcza w początkach chrześcijaństwa, dominująca i nie objawiała się w dociekaniach rozumowych kojarzonych z „mądrością świata”.

Opisując tę samą relację w okresie patrystycznym i późniejszym, poprzedzającym scholastykę, Balthasar zauważa, że teologowie tego okresu byli w większości dogmatykami zajmującymi się interpretacją objawienia i jego aplikacją praktyczną. Twierdzi, że pełne pojęcie prawdy w nim zawarte polegało na „żywym przedstawieniu teorii w praktyce, wiedzy w działaniu” (J 8,32; 7, 18; Balthasar 1999, 94). „Kto mówi «znam Go [Boga]», a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy” (1 J 2,4).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniało ściśle powiązanie pomiędzy posługą doktorów, czyli tych, którym Duch Święty udzielił „słowa poznania” (1 Kor 12,8), i posługą pasterzy (Ef 4,11), choć nie wszyscy pasterze byli doktorami. Wymieniając wielu z nich, Balthasar nazywa ich „kolumnami Kościoła” z tej racji, iż „ukazywali oni w swym życiu pełnię swej nauki, a w swej nauce pełnię życia” (Balthasar 1999, 94). Zdumiewającą jedność ich doktryny i życia określa „spontaniczną” i „szczerą”, uwiadczniającą się w spójności życia i braku rozróżnienia pośród ich dzieł na takie, które

objaśniają jedynie dogmaty i inne odnoszące się do życia duchowego, ich bowiem myśl teologiczna i duchowa była zorientowana na jedno misterium Chrystusa. Należy dodać, że teologia ówczesna nie była jeszcze zróżnicowana i podzielona na odrębne dyscypliny. Ponadto, paralelnie do literatury teologicznej pasterzy i doktorów, już w starożytności powstawały specjalne zbiory tekstów, konferencji (np. *Konferencje Kasjana*) oraz opisy doświadczeń i reguł monastycznych, które odnosiły się w sposób szczególny do życia duchowego i bardziej szczegółowo objaśniały jego drogę.

Na przełomie II i III w. pojawiły się w teologii problemy pochodzące z zewnątrz (platonizm, neoplatonizm, gnoza), jak i wewnętrzne, dotyczące kwestii dogmatycznych: bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, Trójca Święta, łaska, wolna wola, dusza i przeznaczenie. Polemika i styl apologetyczny, którym posługiwali się teologowie w owym czasie (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Ireneusz) i nieco później (św. Bazyl, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Augustyn) skłaniał ich do spekulacji i do pogłębiania wiedzy teologicznej (Wojtczak 1999, 276). Zdaniem Balthasara, była ona prowadzona nie z punktu widzenia filozoficznego, ale „z serca teologii” i polegała na argumentowaniu odnośnych kwestii odwoływaniem się do Słowa Bożego, które jest słowem prawdy i życia (Balthasar 1999, 96). Owa apologetyka nie wyodrębniała się jako nauka autonomiczna, ale służyła jedynie pogłębieniu treści dogmatycznych i umocnieniu fundamentów wiary i duchowości.

Autorem, który zaważył na kształtowaniu tożsamości posługi eklezjalnej i świętości życia od starożytności aż do św. Tomasza, był Pseudo-Dionizy Areopagita, znany z rozróżnienia czterech form teologii: symbolicznej i spekulatywnej ukierunkowanych na teologię mistyczną jako najwyższą jej postać; teologii praktycznej, pomocnej dla wymienionych jej trzech form w uzyskaniu przez człowieka kontemplacji i świętości. Pseudo-Dionizy był przekonany, że boskie światło wiedzy i łaski jest przekazywane przez hierarchię anielską dalej, do hierarchii kościelnej, a przez nią jest wlewane w dusze wiernych, zwłaszcza w przepowiadanym Słowie Bożym i w udzielanych sakramentach św. (Gandillac 1984, 83). W swej wizji Kościoła akcentował ewangeliczny obraz doskonałości i wychodził od tego, czym powinna być struktura kościelna jako ukonstytuowana przez Chrystusa. Postulował tożsamość poszczególnych stopni hierarchicznych (biskup, kapłan, diakon) i stopni rozwoju duchowego duchownego (oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie z Bogiem) (Balthasar 1999, 97). Według tej wizji biskup powinien być chrześcijaninem doskonałym, posiadającym doświadczenie tajemnic Bożych uzyskane w modlitwie kontemplacyjnej.

Do naruszenia omawianej jedności teologicznej prawdy i życia wiary doszło dopiero w średniowieczu, kiedy to zaczęto nauczać teologii w szkołach scholastycznych w formie racjonalnego wykładu mającego na celu ukazywanie zgodności tez naukowych z dogmatami wiary, obronę doktryny chrześcijańskiej itp. Ale i tu należy dostrzec utrzymującą się syntezę teologii i duchowości w nurcie monastycznym. Wystarczy wymienić św. Bernarda, który rozwinął metodę teologii, jaką jest komentarz biblijny, zwłaszcza komentarz do Pieśni nad Pieśniami. „Powiązana z żywym sensem Tradycji i życia Kościoła, typowa dla Ojców, taka metoda okre-

ślana jest zazwyczaj «teologią monastyczną» (J. Leclerq) (Calati 1994, 391). Życie monastyczne w klasztorze cysterskim było pojmowane jako urzeczywistnienie miłości jednoczącej pomiędzy Wcielonym Słowem i duszą otwartą na zjednoczenie oblubieńcze i było wyrazem łączenia wiedzy teologicznej z praktyką.

Czas rozkwitu scholastyki (Albert, Bonawentura, Tomasz z Akwinu) to, według Balthasara, „*kairos* jedyny, podczas którego teologia mogła rozwijać się i promieniować w sensie sakralnym na świecką naukę będącą w trakcie emancypowania się; przekazywała ona naukom świeckim *ethos* pochodzący z zakresu świętości chrześcijańskiej i zwracała się także ku człowiekowi poszukującemu wartości w świecie” (Balthasar 1999, 99). Było to możliwe, gdyż wymienieni teologowie umieli posługiwać się filozofią i filozoficznym poznaniem „wewnątrz danych wiary” i traktować je w jej służbie. Nie tyle chodziło im o formułowanie nowych wniosków, co o zgłębianie danych objawienia za pomocą poznania analogicznego (Torrel 2008, 36-37). Funkcja rozumu w teologii nie była wówczas uznawana za naczelną, ale za służącą rozumieniu wiary rozwijanej przez czytanie na zajęciach uniwersyteckich Biblii, wyjaśnianiu jej pod kierunkiem mistrza posługującego się komentarzami średniowiecznymi i pismami Ojców Kościoła (Torrel 2008, 36-37). Dlatego np. teologia uprawiana przez św. Tomasza określana jako *doctrina sacra* – choć cechuje się znamieniem intelektualnym, zachowuje charakter integralny. Martin Grabmann wyróżnił w niej trzy wątki komplementarne: spekulatywny, historyczno-pozytywny i mistyczny (Torrel 2008, 42). Ten trzeci, będący celem teologii, łączony był z podmiotową i praktyczną stroną teologii, zakładał proces duchowego dojrzewania teologa, przemianę afektywności itp. Analizując obecność tekstów o charakterze moralnym i duchowym w doktrynie św. Tomasza, Labourdette twierdzi, że nauka duchowa, pomimo iż nie jest rozwinięta, zawiera wiele cennych elementów (Labourdette 1960, 369).

Teologia Bonawentury i szkoły franciszkańskiej bardziej niż wiedzę akcentuje mądrość. Doktor Seraficki w procesie dochodzenia do kontemplacji nie wychodził od rozumu, lecz od wiary oświecającej rozum, postępując za którą, człowiek dochodzi do „smakowania prawdy” i „rozpalenia w miłości” (Zotto 1986, 45-47). Tego rodzaju doświadczenie ma charakter uświęcający.

2. SEPARACJA TEOLOGII I DUCHOWOŚCI I JEJ KONSEKWENCJE

Wskutek recepcji arystotelizmu w średniowieczu powstawały autonomiczne nauki przyrodnicze i humanistyczne. Wyodrębniła się też filozofia (metafizyka, logika) jako rozumowe poznanie niezmiennych, podstawowych praw rządzących porządkiem przyrodzonym. Wyjaśniając je jako przyczyny naturalne, filozofia coraz bardziej aspirowała do bycia autonomiczną nauką. Posługiwała się ona własnym, teoretycznym określeniem prawdy (*adequatio intellectus ad rem*), które nie jest w stanie objąć i wyrazić najwyższego, trynitarnego znaczenia prawdy oraz własnymi pojęciami i metodami (Balthasar 1999, 98).

Teologia późnej scholastyki została coraz bardziej poddana filozofii i jej pro-

pedeutyce narzucającej jej swoje własne normy i kryteria, za pomocą których teolodzy analizowali dane objawienia, zamiast uprzednio wsłuchiwać się w Słowo Boże i dokonywać transpozycji filozoficznego aparatu pojęciowego dla potrzeb teologii (Balthasar 1999, 99). Na dialektyczny proces poznania składały się: 1. postawienie zagadnienia (*questio*) otwierającego możliwość poszukiwania odpowiedzi w teologii. Mogło ono ułatwiać inwazję filozofii na teren teologii i sprzyjać podziałom; 2. Następująca po nim dyskusja (*disputatio*) mogła być odbierana jako jedynie suchy, racjonalny akt sylogistyczny niemający wiele wspólnego z tym, co jest istotą objawienia, z tajemnicą Jezusa Chrystusa. Skutkiem wprowadzenia takiej hermeneutyki dotychczasowa postawa wiary szukająca rozumienia (*fides quaerens intellectum*) prawd Bożych ulegała osłabieniu i reagowała zrozumiałą nieufnością wobec takiej teologii.

Verdeyen upatruje genezę podziału pomiędzy teologią a duchowością w konflikcie, jaki miał miejsce pomiędzy Bernardem z Clairvaux i Wilhelmem z Saint-Thierry a Piotrem Abelardem. Magister Palatinus był znany przede wszystkim jako logik, choć studiował także teologię i retorykę. Przez opata z Clairvaux i jego przyjaciela Wilhelma został oskarżony o fałszowanie wiary na wykładach prowadzonych na podstawie traktatu *Thologia summi Boni*. Ich zarzut dotyczył stosowania metody dialektycznej w nauczaniu Pisma Świętego i poddawania wszystkich danych wiary krytyce rozumu oraz dwuznacznej postawy moralnej Abelarda polegającej na „przedstawianiu się na zewnątrz jako mnich, a wewnątrz byciu heretykiem” (Verdeyen 2005, 64). Zarzuty te stały się znane publicznie i utrzymały się długo, bardziej z racji błędów teologicznych popełnionych przez Abelarda, potępionych najpierw przez papieża Innocentego II, a następnie przez synody w Soissons (1121) i w Sens (1140). Wprowadzenie przez Abelarda metody dialektycznej do teologii zostało ocenione najpierw negatywnie i stało się symbolem przeciwnego uprawiania teologii w stosunku do teologii Bernarda z Clairvaux (Congar 1990, 411-413)³, w czasach współczesnych jednakże, po gruntownym zbadaniu jego pism i wykluczeniu racjonalizacji tajemnic wiary, zostało ocenione pozytywnie (D’Onofrio 2010, 188-189).

Vandenbrouck uważa, że proces separacji duchowości i mistyki od teologii dokonał się w przeciągu trzech wieków począwszy od końca w. XIV. Tezę swoją opiera na utrwalającej się wówczas spekulacji scholastycznej, obejmującej coraz mniej ważne dla istoty teologii zagadnienia i na przemianie pojęcia kontemplacji, i coraz mniejszym zainteresowaniu nią w kręgu teologicznym (Vandenbroucke 1950, 373-374). W uprawianiu teologii wzrastało w owym czasie zaufanie do spekulacji, co uwidoczniło się w stosowaniu racjonalnej i logicznej metody, koncentrowaniu się na coraz bardziej subtelnych analizach, rozróżnieniach i procesie poznania oraz w dążeniu do tworzenia zamkniętych systemów. Wskutek tego teologia oddalała się coraz bardziej od życia Kościoła i od pobożności wiernych i stawała się sprawą zamkniętego kręgu specjalistów.

³ Teologia św. Bernarda jest pod wyraźnym wpływem Biblii i Ojców Kościoła i nie posiada takiego stopnia systematyki jak teologia scholastyczna (Halflants 1975, 227).

Pojęcie kontemplacji, według św. Tomasza, łączyło w sobie inspirację monastyczną (św. Grzegorz, św. Bernard), mającą swój początek w nauce św. Augustyna, w której akcentowana była naczelną rolą woli i miłości, i zaufanie do arystotelizmu. Skłoniło to Akwinatę do przyznania w kontemplacji naczelnej funkcji rozumowi, miłość natomiast uznał on za zasadę, kres i efekt kontemplacji Bożej prawdy (Tomasz z Akwinu, II-II, q. 180, a 8).

To raczej intelektualne, ale uwzględniające także udział woli i miłości, rozumienie kontemplacji zostało w następnych wiekach przekształcone w racjonalistyczne jej rozumienie (Ryszard od św. Wiktora) i oddaliło nurt poscholastyczny od szkoły franciszkańskiej przyznającej w kontemplacji prymat miłości (Bonawentura 1984, 27-29). W szkole mistyki dominikańskiej, nadreńskiej, nawiązującej do „metody dialektycznej” św. Tomasza rozwinął się „mystycyzm spekulatywny”, w którym kontemplacja i zjednoczenie mistyczne były ujmowane w powiązaniu ze zgłębianiem „wielkich tematów doktrynalnych” i w ramach rozwijającego się procesu psychologicznego doświadczenia łaski Bożej w duszy ogołoconej z siebie (Vandenbroucke 1950, 377).

Dominacja filozofii w teologii dogmatycznej stawiającej sobie za przedmiot interpretację objawienia stała się w następnej epoce, zdaniem Balthasara, przyczyną „wypędzenia człowieka duchowego z teologii” oraz zaniku w niej „teologów kompletnych”, czyli świętych. Jej „uprawianie” winno zakładać u teologa zarówno jego życie duchowe, jak i żywą i głęboką łączność z zakresem eklezjalnym, w którym poznanie teologiczno-dogmatyczne uzyskuje wymiar obiektywny, „wymiar tajemnic [wiary] obiektywnej eklezjalnej dogmatyki” (Servais 2007, 493). Szczegółem objawienia jest Jezus Chrystus, którego słowa i czyny pozwala zrozumieć chrześcijaninowi i teologowi Duch Święty. Dlatego zasadniczą częścią dogmatyki są chrystologia i pneumatologia.

Gdy więc teologia stała się zbyt pojęciowa i abstrakcyjna, w XIV w. pojawiła się „nowa nauka” życia chrześcijańskiego – *devotio moderna*. Zrodziła się ona w krajach flamandzkich w klimacie tradycji monastycznej i była zdrową reakcją na niebezpieczeństwo racjonalizmu pochodzącego z mistyki spekulatywnej niemieckiej i powrotem do prymatu miłości przeżywanego w postawie pokory, wyrzeczenia, zaparcia się siebie i naśladowania Jezusa Chrystusa jako sposobu upodobnienia się do Niego. W zasadniczym dziele tego ruchu, *De imitatione Christi*, przypisywanym Tomaszowi a Kempis, można dostrzec sprzeciw wobec spekulacji nad tajemnicami wiary, żądzy wiedzy, wyniosłości, przesadnej dociekliwości, błędów i zacieśnianiu nauki o życiu duchowym i mistycznym jedynie do kręgu osób uprzywilejowanych (Tomasz a Kempis 1981, 19-31). Nowy sposób pojmowania pobożności cechuje jednak zagubienie prymatu Słowa Bożego i cenionej wcześniej *lectio divina*, i skupienie się na duchowości w dużej mierze oderwanej od historiozbowczego wymiaru, a także indywidualizm religijny i nacisk na psychologiczne stany modlitwy, na jej „siłę wyobraźniową”, nabożeństwa do męki Pańskiej bez odniesienia do tajemnicy zmartwychwstania, a więc odejście od wymiaru obiektywnego i historycznego (Calati 2005, 206-211). Wydaje się, iż to z tego powodu

Balthasar określił ten nurt „drogą boczną” w stosunku do drogi teologii i duchowości Ojców Kościoła i wielkich teologów średniowiecza. Efekty dokonanej pod koniec XIV w. separacji duchowości od teologii ujawniły się bardziej wraz z tłumaczeniem dzieł *devotio moderna* i ich wpływem na duchowość hiszpańską złotego wieku.

Separacja ta istniała nie tylko w płaszczyźnie przedmiotowej, ale także i podmiotowej, gdyż odczuwali ją ci, którzy chcieli oprzeć życie duchowe i pobożność na mocnych fundamentach teologicznych. Ignacy Loyola, choć chwali teologię pozytywną za jej zdolność przemiany człowieka i scholastyczną – za objaśnianie rzeczy potrzebnych do zbawienia (Loyola 1991, 163), to jednak jego Ćwiczenia duchowne, ukazujące drogę do świętości, „nie zawierają w swej substancji niczego, co podpowiadałaby scholastyka”, a zaproponowane w nich medytacje i kontemplacje życia Jezusa Chrystusa „czerpią [treści] bezpośrednio z wiedzy objawionej” (Balthasar 1999, 101). Duże znaczenie dla ukształtowania się postawy duchowej i apostołskiej Ignacego miało oświecenie otrzymane nad Cardonerem. Cusson uważa, że prawdziwym punktem wyjścia duchowości ignacjańskiej nie jest, jak niekiedy uważano, postawa „obojętności” czy gotowość do służby, ale „kontemplacja tajemnicy Bożej, której cudowne światło ukazuje i ożywia całą drogę duchową, którą należy przejść” (Cusson 1976, 392).

Inni święci owego czasu, nie mogąc dokonać złożonej syntezy pomiędzy pobożnością a formułami scholastyki przekazanymi przez Tradycję, zadowalali się jakimś „elementem budowl” nauki duchowej i traktowali go jako fundament dla swych rozważań duchowych. Teolog z Bazylei ma tu na myśli naukę św. Franciszka Salezego o miłości Bożej, której słabsze podstawy doktrynalne kontrastują z jej swobodnym rozwinięciem na wyższych etapach życia duchowego (Balthasar 1999, 103). Jeszcze bardziej krytyczny jest wobec dzieła *Droga na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża, w którym dostrzega przeciążenie tekstu „pojęciowym aparatem scholastycznym” (Balthasar 1999, 103). Inne zdanie na ten temat miał Maritain, który dostrzegał wpływ tomizmu jedynie na wymiar spekulatywny i ontologiczny nauki św. Jana oraz komentatorzy karmelitańscy uwydatniający praktyczny i konkretny charakter nauki doktora mistycznego o drodze do kontemplacji. Usprawiedliwiają oni też całkowitą zasadność stosowania przez niego języka poezji i używanie obrazów i symboli na opisanie wyższych, mistycznych stanów życia duchowego (Ruiz 1998, 126, 142-156).

Balthasar opowiada się za doświadczeniem duchowym przekazywanym w „ubraniu dogmatycznym”, jak to miało miejsce u Ojców Kościoła, u których duchowość i mistyka miały charakter służebny względem Kościoła, dzięki czemu utrzymały się na płaszczyźnie „zdecydowanie obiektywnej”. Historyczne oddzielenie duchowości od teologii doprowadziło do tego, iż głębia duchowości, mistyki nie opierała się już na obiektywności służby Kościołowi, lecz na subiektywności doświadczenia i stanu wewnętrznego mistyka (św. Jan od Krzyża, św. Teresa od Jezusa) (Balthasar 1999, 104; Balthasar 2017, 10), aczkolwiek nie pozostawała w konflikcie z teologią i ze służbą Kościołowi.

Balthasar ubolewał nad tym, że „dwa wszechświaty”, teologów i autorów duchowych, zostały tak rozdzielone i że nie miały i w dalszym ciągu nie mają ze sobą kontak-

tu, że święci (Jan od Krzyża, Franciszek Salezy, Jan Vianey, Teresa od Dzieciątka Jezus) i autorzy duchowi są lekceważeni przez dogmatyków współczesnych i nie są przez nich cytowani, gdyż teologowie poszukują u nich „substancji”, „organizmu żywego doktryny Kościoła” i nie znajdują go (Balthasar 1999, 107). „Święci onieśmieleni kolczastym drutem pojęciowości, który został rozciągnięty wokół ewangelicznej prawdy, nie mają odwagi współpracować jako równoprawni w prawdziwej i koniecznej interpretacji dogmatu. Pozostawiają dogmat pracy prozaicznej szkoły i stają się poetami” (Balthasar 1999, 105). Skutki tego podziału zubażają siły żywotne Kościoła i wiarygodność jego przepowiadania Ewangelii i dlatego konieczne jest przezwycięzenie go.

3. SPOSOBY BUDOWANIA „NOWEJ JEDNOŚCI”

Wydaje się, że do jedności pomiędzy teologią a duchowością należy zmierzać dziś nie przez powrót do teologii Ojców Kościoła czy do syntez teologicznych średniowiecza, ale poprzez zrozumienie stanu obecnej teologii jako nauki podzielonej na wiele dyscyplin, dostrzeżenie jej istoty i uwzględnienie przypadającej jej misji w Kościele i w świecie. Także świat współczesny i jego problemy, tendencje i „znaki czasu” winny być uwzględnione.

Proces odzyskiwania owej jedności wpisuje się w szeroki nurt odnowy biblijnej, patrystycznej, liturgicznej i ekumenicznej, nauczania Soboru Watykańskiego II, według którego należy jej poszukiwać poprzez teologiczne i duchowe zgłębienie tajemnic zbawienia, a zwłaszcza misterium Chrystusa (Sobór Watykański II 1965, 16). Aktualnie jedność teologii jest w dalszym ciągu wyzwaniem i zadaniem dla wszystkich dyscyplin teologicznych. Jest rzeczą konieczną i uzasadnioną, że istnieje wiele teologii i dyscyplin teologicznych odzwierciedlających katolickość Kościoła, nie należy jednak zatrzymać się na pluralizmie teologicznym, ale należy popierać współdziałanie poszczególnych dyscyplin, według określonych kryteriów jednoczących je, i dążyć do zgłębienia „wspólnej prawdy uniwersalnej” i do „prawdziwego poznania Boga i Jego zbawczego planu” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2012, 76-78. 80).

Wiara i duchowość chrześcijańska w dzisiejszym świecie, nie mając często punktu oparcia w tradycji religijnej i w kulturze – w której liczy się jedynie to, co da się zweryfikować i doświadczyć zmysłowo – stają wobec konieczności uwiarygodnienia siebie poprzez wyjście od doświadczenia Boga, które jest przedmiotem materialnym teologii duchowości. Już w dobie ostatniego Soboru zostało ono do wartościowane w całej teologii, co zbliżyło inne dyscypliny do teologii duchowości i do jej przedmiotu. „Jest faktem, pisał Chenu, że systemy teologiczne nie są czym innym, jak wyrazem duchowości. Ona stanowi ich zainteresowanie i wielkość (...). Nie wnika się w jakiś system teologiczny przez wykazanie koherencji logicznej jego konstrukcji lub przez wykazanie prawdopodobieństwa jego wniosków. Wchodzi się w niego jakby przez «narodzenie» mocą podstawowej intuicji, na którą zostało zorientowane nasze życie duchowe wraz ze zdolnością inteligibility, jakiej ono wymaga. Teologia godna tego imienia jest duchowością, która odnalazła narzędzia

racjonalne odpowiednie do swego doświadczenia religijnego” (Chenu 1982, 59). W historii „życiowo skuteczne okazały się te teologie, które były rozwijane nie obok duchowości, ale miały ją w sobie, wcielały ją” (Balthasar 1969, 586).

W sytuacji sceptycyzmu i braku wiary teologia, chcąc dotrzeć do człowieka, nie powinna od razu odwoływać się do podstaw wiary (teologia fundamentalna), aby móc następnie na nich oprzeć swój dogmatyczny wykład prawd i tajemnic wiary (Trójca Święta, Wcielenie, Misterium Paschalne, Kościół, Eucharystia). Powinna to czynić za pośrednictwem teologii duchowości, która ukazuje „praktyczne miejsce” kształtowania się aktu wiary, umożliwia jego rozumienie i zakorzenienie w postawie duchowej (Theobald 1995, 196).

Rezygnując z zewnętrznego, intelektualnego pojmowania dogmatów i przekazywania ich odgórnie jako nakazanych „prawd do wierzenia”, teologia dogmatyczna powinna powrócić do swego teologicznego i duchowego „centrum” i „zwiastować o Bogu prawdę jedną, jedyną i niepodzielną”, przedstawiając ją jako „miłość [Bożą], która zaskakuje i wzywa [do odpowiedzi] nas, ludzi żyjących w określonym czasie” (Balthasar 1998, 27). Jednakże nawet przesuając się ku temu „centrum”, teologia dogmatyczna musi w dalszym ciągu akcentować podstawy obiektywne wiary i wytyczne nauczania Kościoła, które są niezbędne w życiu wiarą. Dlatego nie może ona przejść przedmiotu teologii duchowości, ale winna uznawać jej autonomię jako oddzielnej dyscypliny i z nią współpracować. To samo odnosi się do teologii duchowości, która również powinna być zorientowana na to samo centrum teologiczne, chrystologiczne, paschalne, liturgiczne i powinna „odbijać, jak w lustrze, całą chrześcijańską teorię, czyli dogmatykę” (Balthasar 1969, 27), nie ulegając żadnym subiektywistycznym i pseudomistycznym pokusom. Balthasar pochwała próbę konfrontacji teologii św. Tomasza z doświadczeniem mistycznym zawartym w pismach św. Jana od Krzyża, ponieważ oba punkty widzenia służą lepszemu wzajemnemu objaśnieniu i dopełnieniu (Garrigou-Lagrange 1923, 569-776).

Zdaniem Balthasara teologię należy uprawiać nie „na siedząco”, ale „na kolana”, czyli że winna ona być „aktem adoracji [Boga] i modlitwy” (Balthasar 1999, 120). Modlitwa w życiu teologa tworzy właściwy „klimat”, w którym może on zbliżyć się w pokorze i w wierze do tajemnicy Bożej i głębiej ją pojąć. Przykładem tak uprawianej teologii w łączności z „centrum” objawienia są święci (Štrukelj 1999, 105-111). Trwają oni na modlitwie przed Bogiem, coraz bardziej Go poznają i miłują, zachowują w sobie ducha modlitwy i angażują się na swym polu działalności, pełniąc wolę Bożą. Teologię świętych ukazuje aktualny Katechizm Kościoła katolickiego, w którym Ojcowie Kościoła, Doktorzy Kościoła i mistycy są cytowani wielokrotnie w celu wykazania komplementarności teologii systematycznej i praktycznej i pełniejszego ukazania misterium Chrystusa i żywego w nim uczestnictwa.

ZAKOŃCZENIE

Dokonany skrótowy historyczny przegląd relacji między teologią i duchowością skłania do sformułowania następujących spostrzeżeń: Jedność teologii i duchowości

jest szczególną wartością, o którą należy ciągle zabiegać i ją pogłębiać, powracając do źródeł objawienia, pism Ojców Kościoła i wielkich teologów, w których dziełach można ją dostrzec i poznać w zorientowaniu na „centrum” – tajemnicę Chrystusa i po tym, że ortopraktyka i ortodoksja inspirują i poświadczają się wzajemnie.

Gorzka lekcja wyniesiona z historii rozdźwięku i rozjęcia się teologii z duchowością (ascetyką, mistyką) i popadnięcia tej pierwszej w abstrakcyjne, subtelne rozróżnienia i analizy niezdolne do kształtowania wiary nawet wąskiego kręgu adresatów, a tej drugiej w pobożność indywidualną, oderwaną od źródeł objawienia i pozbawioną mocnego teologicznego fundamentu, powinna być przypominana także dziś, aby ustrzec się przed podobną szkodliwą separacją dziś i w przyszłości. Integracja teologii dogmatycznej z duchowością (teologią duchowości) jest możliwa, gdy ta pierwsza będzie bardziej zorientowana i osadzona w życiu Kościoła i zorientowana także na doświadczenie wiary i problemy współczesnego świata, a ta druga zaangażowana w eksplikację tego doświadczenia wiary, zwłaszcza doświadczenia świętych, i jego rolę w urzeczywistnienie celu działalności duszpasterskiej Kościoła, jaką jest świętość (Jan Paweł II 2001, 42).

BIBLIOGRAFIA:

- Balthasar, Hans Urs von. 1969. *Theologie und Spiritualität*. *Gregorianum*, 50, 571-587.
- Balthasar, Hans Urs von. 1984. *Dank des Preisträgers*. *OssRom* (D), 29 VI, 4-5.
- Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Retour au centre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Balthasar, Hans Urs von. 1999. *Théologie et sainteté*. W: „*Theologie et sainteté*“: *Introduction à Hans Urs von Balthasar*, red. Philippe Barbarin, 93-123. Paris: Parole et Silence.
- Balthasar, Hans Urs von. 2017. *Wprowadzenie*. W: Adrienne von Speyer. *Jak modlą się Święci?*, cz. I/1, tłum. Wojciech Szymona, 5-33. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Bartnik, Czesław. 1989. *Teologia chrześcijańska*. W: *Katolicyzm A-Z*, red. Zbigniew Pawlak, 370-376. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Bonawentura. 1984. *Trzy drogi*. W: Bonawentura. *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. Cecylian Niezgoda, 15-31. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Calati, Benedetto. 1994. *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, red. Alessandra Cislighi i Giordano Remondi. Roma: Centro Studii S. Anselmo.
- Calati, Benedetto. 2005. *Duchowość wczesnego i środkowego średniowiecza*. W: Benedetto Calati, Reginaldo Grégoire i Antoni Blasucci, *Historia duchowości*, t. 4: *Duchowość średniowiecza*, tłum. Konstancy Franczyk i Janusz Serafin, 206-211. Kraków: Homo Dei.
- Chenu, Dominique M. 1982. *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti.
- Congar, Yves. 1990. *Théologie*. W: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15, red. Alfred Vacant et al, 341-502. Paris 1930-50.

- Cusson, Gilles. 1976. *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et Exercices spirituels*. Bruges-Paris: Desclée de Bouver.
- D'Onofrio, Giulio. 2010. *Historia teologii*, t. 2: *Epoka średniowieczna*, tłum. Wojciech Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Gandillac, Maurice. 1984. Pseudo-Dionysios. W: *Große Mystiker. Leben und Wirken*, red. Gerhard Ruhbach i Josef Sudbrack, 77-92. München: Verlag C. H. Beck.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. 1923. *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Rome: Éditions de la Vie Spirituelle.
- Halflants, André-Cornelle. 1975. La doctrine spirituelle de S. Bernard. *Collecanea Cisterciensia*, 37, 227-249.
- Jan Paweł II. 2001. *List apostolski „Novo millenio ineunte”*.
- Jean-Pierre Torrell, Jean-Pierre. 2008. *La teologie catholique*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Labourdette, Michael. 1974. Qu'est-ce que la teologie spirituelle? *Revue Thomiste*, 78, 355-372.
- Loyola, Ignacy. 1991. Ćwiczenia duchowne, tłum. Mieczysław Bednarz. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2012. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Moretti, Robert. 1974. L'unità della conoscenza teologia e il compito della teologia spirituale. *Seminarium*, 26, 41-60.
- Ruiz, Salvador Rederico. 1998. Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka, tłum. Jan Efreim Bielecki. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Servais, Jacques. 2007. Spiritualität und der „wissenschaftliche” Charakter der Theologie bei Hans Urs von Balthasar. *Revue Théologique de Lugano*, 12, 3, 481-496.
- Sobór Watykański II. 1965. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totus”*.
- Štrukelj, Anton. 1999. Od teologii „siedzącej za biurkiem” do teologii „modlącej się na kolanach”, tłum. Franciszek Mickiewicz. *Communio: międzynarodowy przegląd teologiczny*, 19 (3), 101-111.
- Theobald, Christophe. 1995. La “teologie spirituelle”. Point critique pour la teologie dogmatique”. *Nouvelle Revue Théologique*, 117, 178-198.
- Tomasz a Kempis. 1981. *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, tłum. Anna Kamińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Tomasz z Akwinu. O stanach. W: Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*. II-II q. 171-189.
- Vandenbroucke, François 1950. Le divorce entre teologie et mystique. *Nouvelle Revue Théologique*, 82, 372-398.
- Verdeyen, Paul. 2005. La séparation entre théologie et spiritualité. *Nouvelle Revue Théologique*, 127, 62-75.
- Wojtczak, Jerzy. 1999. Wiara i wiedza w pismach Ojców Kościoła. W: *Człowiek – Nauka – Wiara*, red. Jacek Juliusz Jadacki i Kazimierz Wójtowicz. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Zotto, Carlo. 1986. La Sapienza come amore nel Dottore Serafico. *Doctor Seraficus*, 33, 42- 57.

Ks. KRZYSZTOF BUTOWSKI SDB¹

WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą

ORCID ID: 0000-0002-3132-9218

GENEZA MORALNOŚCI
W ŚWIETLE ETYKI EWOLUCYJNEJ

GENESIS OF MORALITY IN THE LIGHT OF EVOLUTIONARY ETHICS

Abstract

The article deals with the issue of the origin of morality in the view of selected representatives of evolutionary ethics understood as a biological theory of morality. According to this theory, morality is the result of the interaction between biological and cultural evolution.

Keywords: evolution, evolution theory, biological evolution, cultural evolution, memes, morality

Abstrakt

Artykuł podejmuje zagadnienie genezy moralności w ujęciu wybranych przedstawicieli etyki ewolucyjnej, rozumianej jako biologiczna teoria moralności. Zgodnie z tą teorią, moralność jest rezultatem współdziałania ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej.

Słowa kluczowe: ewolucja, teoria ewolucji, ewolucja biologiczna, ewolucja kulturowa, moralność

ZAMIAST WSTĘPU

Biolodzy domagają się prawa głosu na temat podstaw etyki². Czy to roszczenie jest uzasadnione? W przekonaniu samych biologów, którzy powszechnie akceptują ewolucyjne pochodzenie organizmów (Ayala 2013, 10) i kierują się zasadą, że w biologii nic nie ma sensu, jeśli nie jest rozpatrywane w świetle ewolucji

¹ Ks. Krzysztof Butowski SDB – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. E-mail: etyka70@gmail.com.

² Tego samego domagają się także przedstawiciele innych nauk, np. socjologii i ewolucyjnej teorii poznania (Frey 1988, 333).

(Knapp 1989, 35), co najmniej dwa powody uzasadniają konieczność włączenia ich dyscypliny do debaty metaetycznej. Pierwszym powodem jest ewolucja biologiczna jako *fakt* (Ayala 2009, 88; Ayala 2013, 10-11; Mohr 2014, 2; Vollmer 1988, 77; Wuketits 1990, 162). Ewolucja jest dziś w szczególności naukowo udokumentowanym stanem rzeczy, w który poważnie nie wątpi już żaden biolog (Mohr 2014, 2; Ayala 2009, 74-127). „W ewolucyjnej historii życia na Ziemi nie ma już luk”, co znaczy, że „brakujących ogniw już nie brakuje” (Ayala 2009, 74, 90). Ci przyrodnicy, którzy są także zainteresowani wyjaśnieniem genezy moralności, twierdzą, że biologia jest dla moralności relewantna. Uzasadnienie tej tezy opierają oni na prostym argumentie dedukcyjnym. Człowiek jest istotą biologiczną i wszystko, co odczuwa, myśli i czyni, odczuwa, myśli i czyni jako istota biologiczna, dlatego moralność musi mieć biologiczne korzenie (Bayertz 1990, 168).

Drugim powód, uzasadniający włączenie biologii do debaty metaetycznej, wiąże się z pewnymi mankamentami etyki filozoficznej. „«Czysto» filozoficzna etyka pozostawia zbyt wiele problemów bez rozwiązania. Nieliczne, formalne warunki, które dadzą się ustalić transcendentально-filozoficznie, transcendentально-pragmatycznie lub konstruktywistycznie, bynajmniej nam nie pomagają w znalezieniu praktycznych wskazówek działania. W sytuacji tej warto zapewne spróbować zastanowić się nad antropologicznymi i biologicznymi podstawami etyki” (Vollmer 1988, 75). W odróżnieniu od innych koncepcji metaetycznych, metaetyczna nowość etyki ewolucyjnej polega więc na tym, że opiera się ona na biologiczno-filogenetycznych podstawach (Craemer-Reugenberg 1993, 166). Przymiotnik „ewolucyjna” sugeruje wyłącznie sposób, w jaki różni się ona od tradycyjnych teorii etycznych (Vollmer 1993, 104). Nie jest ona rezultatem refleksji metafizycznej, uzasadniającej obowiązywalność norm moralnych np. szczególnym miejscem człowieka w przyrodzie. Etyka ewolucyjna nie ma ani charakteru antropocentrycznego, ani nie zajmuje się uzasadnianiem norm moralnych, lecz weryfikuje uzasadnienia już istniejących norm, wychodząc przy tym z założenia, że pewne specyficzne właściwości biologicznej natury ludzkiej, bez których moralność nie mogłaby się pojawić w świecie, powstały w procesie biologicznej ewolucji człowieka. Z jednej strony, przynajmniej deklaratywnie etyka ewolucyjna nie jest kontrpropozycją w stosunku do etyki filozoficznej, a jedynie usiłuje zrekonstruować ewolucyjne pochodzenie moralności, by wypracować podstawy dla etyki realistycznej, tzn. etyki ustalającej możliwe do przestrzegania normy moralne przez ich uzgodnienie z biologiczną naturą człowieka. Etyka ewolucyjna chce np. „pomóc ocenić długotrwałą stabilność systemu norm”, „dostarczyć nowej wiedzy na temat zasadności norm, możliwości ich nauczania oraz uzyskania przez nie akceptacji” (Vollmer 1988, 79). Natomiast z drugiej strony, jej przedstawiciele zastrzegają, że „uzasadnianie samych norm przez (...) odwoływanie się do ewolucji nie jest zadaniem (...) etyki ewolucyjnej” (Vollmer 1988, 78).

Najkrócej etykę ewolucyjną można zdefiniować jako zastosowanie poglądów ewolucyjnych do zagadnień etycznych (Engels 1997, 171). Gerhard Vollmer etyką

ewolucyjną nazywa „próbę wprowadzenia koncepcji ewolucji do dyskusji etycznej” lub „próbę wprowadzenia do etyki jako dyscypliny filozoficznej poglądów ewolucyjnych” (Vollmer 1988, 77). Będąc teorią biologiczną, etyka ewolucyjna stawia sobie za zadanie naukowe wyjaśnienie filogenetycznej genezy zachowania (Mohr 1993, 19). Jej zadaniem nie jest wysnuwanie normatywnych wniosków z ewolucji czy teorii ewolucji, lecz wyjaśnienie historycznej genezy moralnego zachowania człowieka na bazie teorii ewolucji (Mohr 1989, 129). Jako nauka przyrodnicza etyka ewolucyjna stawia więc sobie za cel udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie ogólne warunki ewolucji wpłynęły na rozwinięcie się norm i wartości, i jak dalece pełnią one funkcję utrzymywania się przy życiu (Wuketits 1993, 50). Właśnie dlatego w pierwszej kolejności dyscyplina ta podejmuje próbę gruntownego zbadania filogenetycznego podłoża moralności. Zasadniczy przyświecający tej etyce motyw polega na traktowaniu wszystkich aspektów bytu ludzkiego jako składnika ewolucyjnej jedności przyrody (Rauprich 2001, 11). W świetle ewolucji pochodzące z różnych heterogenicznych obszarów przyrody organicznej fakty, włącznie z człowiekiem, łączą się ze sobą w jeden spójny obraz. W świetle ewolucji człowiek i kosmos, podmiot i przedmiot, społeczeństwo i przyroda nie jawią się już jako rozdzielone światy, lecz momenty jednego szerokiego związku, który (przynajmniej w swych ogólnych zarysach) można opisać za pomocą jednej teorii (Bayertz 1988, 278). Wobec tego cel, który stawia sobie autor artykułu, polega na próbie przedstawienia i oceny poglądów niektórych etyków ewolucyjnych jako przedstawicieli nowej, czyli inspirowanej teorią ewolucji, odmiany metaetyki, która proponuje inne niż klasyczne wyjaśnienie kwestii pochodzenia i natury moralności.

1. PROBLEM RECEPCJI NORM MORALNYCH

Etycy ewolucyjni uważają, że niektóre normy moralne, które są formułowane przez etykę filozoficzną, nie współgrają z naturalnymi skłonnościami człowieka, przez co różne (powstające na tym podłożu) problemy mają ostatecznie biologiczne przyczyny (Rauprich 2001, 11-12). W tej sytuacji biologia oferuje etyce filozoficznej pomoc, polegającą na tym, że na kantowskie pytanie: *co powinienem zrobić?*, które podejmuje etyka, można odpowiedzieć dopiero wówczas, gdy uzyska się odpowiedź na pytanie: *co mogę robić?*, którym zajmuje się biologia. Nieprzestrzeganie tego porządku w etyce utrudnia ludziom akceptację norm moralnych jako praktycznych wskazówek działania. F. M. Wuketits zarzuca w związku z tym tradycyjnym systemom etycznym, że na pytanie: *Co powinniśmy czynić?* odpowiadają one, że powinno się postępować zgodnie z ogólnym prawem moralnym (np. imperatywem kategorycznym). Uważa on, że najbardziej wpływowym – nowożytnym – przedstawicielem tej tendencji w etyce jest Kant i dlatego jego krytyka etyki kantowskiej jest poniekąd krytyką etyki filozoficznej w ogóle. Według F. M. Wuketitsa, pomimo tego, że Kant kładzie akcent na rozum jako źródło prawa moralnego, w ostatniej instancji prowadzi ono jednak do Boga jako podstawy działania

moralnego (Wuketits 1993, 33-34). Z tego powodu zarzuca on etyce kantowskiej, że w ogólności jest ona zrozumiała jedynie na bazie pewnego obrazu człowieka, ukazującego go jako istotę wyposażoną w rozum. U Kanta moralność jest osadzona nie w „naturalnym człowieku”, lecz w rozumie, z którego obowiązki moralne są wyprowadzane w sposób formalny (Wuketits 1993, 33). Jest to kolejny powód, dla którego ludziom trudno podporządkować się niektórym normom, do podporządkowania się którym zobowiązuje ich etyka filozoficzna. Jak sądzi Wolfgang Wickler, nakazy etyczne mają charakter prawa i zawierają zdefiniowane cele, które często nie są zgodne z biologicznym zachowaniem człowieka (Wickler 1983, 126). „Normy moralne, jak wszystkie inne systemy kulturowe, zależą od biologicznej natury człowieka i muszą być z nią zgodne w takim sensie, że nie mogą działać przeciwko niej, gdyż podkopywałyby same siebie. Co więcej, przyjęcie i trwałość norm moralnych jest łatwiejsza wówczas, gdy są one spójne z zachowaniami ludzkimi w sensie biologicznym” (Ayala 1987, 237). Nie oznacza to bynajmniej podważenia potrzeby prawa moralnego. Uwzględnienie biologicznego wymiaru moralności etycy ewolucyjni uważają jednak za konieczne dlatego, że etyka, która wywodzi swe reguły z abstrakcyjnych źródeł (np. imperatywu kategorycznego), jest niezrozumiała. Z tego względu wielu ludzi nie zachowuje tych reguł, a jedynie przyjmuje je do wiadomości (Wuketits 1993, 43-44).

Do tego rodzaju reguł etycy ewolucyjni zaliczają zwłaszcza normy regulujące moralność życia seksualnego, a w szczególności normy katolickiej etyki seksualnej. Obowiązywalność tych norm podważają oni ze względu na ich sprzeczność z biologicznie uwarunkowanym interesem reprodukcyjnym gatunku. „Zachowanie gatunku ludzkiego jest bowiem równocześnie etycznym i biologicznym dobrem, do którego należy dążyć. Zachowanie gatunku gwarantują biologiczne mechanizmy i ludzkie prawa. Na płaszczyźnie czysto biologicznej wszystko, co służy utrzymaniu gatunku, oceniane jest pozytywnie” (Wickler 1974, 42). Christian Vogel w związku z tym twierdzi, że biogenetycznie wyłoniona istota człowieka będzie zawsze mieć skłonność do wyraźnego rozgraniczania między genetycznie zgodnymi, czyli reprodukcyjnymi, i genetycznie niezgodnymi interesami (Vogel 1989, 39). Powołuje się on przy tym na biologicznie uwarunkowaną u mężczyzn trudność z dochowaniem wierności małżeńskiej. W patriarchalnie ustrukturyzowanych społeczeństwach klanowych wartość kobiety wyznacza często jej wartość reprodukcyjna, czyli odpowiadająca męskiej strategii reprodukcyjnej płodność i jakość potomstwa. Z punktu widzenia tej strategii nakaz zachowywania wierności małżeńskiej wymaga od mężczyzn zbyt wiele, ponieważ są oni zmuszeni prawami przyrodniczymi do współżycia z możliwie wieloma kobietami, by zwiększyć swój sukces reprodukcyjny. Natomiast kobiety, nie mogąc osiągnąć takiego sukcesu przez częstą zmianę partnerów, zostały zaprogramowane przez naturę do modyfikowania warunków wychowywania swego potomstwa. W pewnym sensie ewolucja usprawiedliwiłaby „podwójną moralność” (Vogel 1992, 160). Rozmnażania nie rozpatruje się tu zatem jako współpracy dla dobra gatunku, lecz jako

konflikt, w którym jeden partner kosztem drugiego partnera usiłuje zwiększyć swój sukces reprodukcyjny, za którym ostatecznie kryje się taktyka samolubnych genów (Knapp 1989, 77). Etycy ewolucyjni sądzą, że jest ona skutkiem wysoce prawdopodobnego biologicznego zdeterminowania niektórych zachowań moralnych człowieka współczesnego (Mohr 1986, 69). „Zwłaszcza nasze zachowania społeczne są – podobnie jak u zwierząt – częściowo uwarunkowane genetycznie i o tyle są one wynikiem ewolucji biologicznej. *Nie jesteśmy ani zupełnie niezależni od naszej filogenetycznej przeszłości, ani całkowicie wolni w wyborze zasad naszego postępowania* [podkr. KB]. Realistyczna etyka musi uwzględniać te fakty” (Vollmer 1988, 79).

Winna np. uwzględnić, że moralne zachowania człowieka są w istotny sposób regulowane przez uczucia przyjemności i przykrości, na co zwracali uwagę utilityści, oraz przez pożądanie i niechęć do pewnych wartości. Etyka, która nie chce lekceważyć faktów biologicznych, winna też np. uznać, że człowieka charakteryzuje stała gotowość do odbycia stosunku płciowego w czasowo określonych i nieostro wyodrębnianych fazach jego życia. Błędem jest w związku z tym założenie, że moralność ma charakter bezwzględny i że pewne skłonności człowieka (choć da się je uzasadnić biologicznie) można korygować za pomocą etycznych imperatywów (Wuketits 1993, 44-45). Jeżeli powstawanie norm moralnych zostałoby zaplanowane w oderwaniu od czynników biogenetycznych, to mogłoby się tak zdarzyć, że zostały one zaprojektowane jako nakazy dla doskonałych anielskich istot, a ich przestrzeganie jest (z powodu determinacji człowieka przez jego ewolucyjne dziedzictwo) albo w ogóle niemożliwe albo możliwe tylko za cenę nieludzkich wyrzeczeń. Nakazy moralne nie miałyby sensu, gdyby człowiek nie mógł uczynić tego, co powinien (Pieper 1998, 252), czyli nie był w stanie zachować się w taki sposób, w jaki dana norma etyczna nakazuje się mu zachować (Wickler 1974, 40).

2. ROZUMIENIE MORALNOŚCI

Jako teoria spokrewniona z ogólną teorią ewolucji (Mohr 1987, 76; Dienstl 2015, 15), etyka ewolucyjna wiąże się ściśle z ewolucją biologiczną. Biolodzy określają tym terminem filogenetyczny rozwój istot żywych w ciągu historii Ziemi. Ewolucja jest kreatywna, jeżeli tworzy nowości, zwiększając jednocześnie złożoność organizmu aż do wykrystalizowania się kompletnego systemu, który jest dziś znany, tj. mózgu ludzkiego (Mohr 2014, 2). „Ewolucja jest procesem zmian i różnicowania się istot żywych w czasie i oddziałuje na wszystkie aspekty ich życia – morfologię (formę i strukturę), fizjologię (funkcje), behawior (zachowanie się) i ekologię (wzajemne oddziaływanie ze środowiskiem)” (Ayala 2009, 48). Najważniejsze metaetyczne znaczenie tej definicji zdaje się wyrażać w jej twierdzeniu, że ewolucja wpływa na zachowanie się istot żywych. Sugeruje ono, że ewolucja wpłynęła także na wyłonienie się specyficznie ludzkiego sposobu regulacji interakcji wewnątrzgatunkowej, którą etycy nazywają moralnością, ustalając (klasycznie)

desygnat tej nazwy przez odniesienie czynów (działań, zachowań, postaw i samego człowieka jako podmiotu, sprawcy, adresata czynów itd.) do normy moralności. Z ewolucyjnego punktu widzenia moralność ma charakter funkcjonalny (Wuketits 2006, 42). Moralność jest tutaj rozumiana jako suma wszystkich reguł i norm, które są przestrzegane przez jednostki danego społeczeństwa, by mogło ono przetrwać oraz pozostać sprawne i funkcjonalne. Przy czym chodzi o reguły dotyczące życia wspólnego, u których podstaw leżą często pewne systemy wartości. Franz M. Wuketits podkreśla, że definicja ta nie zakłada żadnego idealistycznego czy wyidealizowanego obrazu człowieka. Sprawą otwartą pozostawia to, co w szczególnych warunkach poszczególnych społeczeństw może uchodzić za moralne lub niemoralne, oraz nie implikuje *żadnego* obiektywnego istnienia wartości i norm (Wuketits 1999a, 8; Wuketits 1999b 52). Definicja ta nie sugeruje też, że w ewolucji gatunku ludzkiego tkwi powód, dla którego powinno się zachowywać tak lub inaczej (Wuketits 1990, 166). Stawianiem wymagań moralnych, czyli wskazywaniem, jaki człowiek powinien być, zajmuje się bowiem etyka filozoficzna jako nauka o normach (Wickler 1983, 126). Rozumienie moralności jest specyficzne dla danej grupy; jest ono uzależnione od sytuacji życiowej grupy i może się zmienić wraz ze zmianą tej sytuacji (Wuketits 1999b, 52).

3. MORALNOŚĆ JAKO REZULTAT WSPÓLDZIAŁANIA EWOLUCJI BIOLOGICZNEJ I EWOLUCJI KULTUROWEJ

Czy wobec tego zachowanie moralne człowieka jest rezultatem ewolucji biologicznej? Odpowiadając na to pytanie, Francisco J. Ayala odróżnia zachowanie moralne od kodeksów moralnych. Przez zachowanie moralne rozumie on osąd własnych czynów – jednych jako dobrych, a innych jako złych. Natomiast przez kodeksy moralne rozumie on przepisy lub normy, w oparciu o które czyny są osądzone (Ayala 2013, 174). Problem, czy etyczne zachowanie się jest rzeczywiście zdeterminowane biologicznie, można – zdaniem tego autora – sprowadzić do dwóch różnych stanów rzeczy i wyrazić w formie poniższych pytań: Czy zdolność do etycznego zachowywania się, zmysł moralny i skłonność do klasyfikowania działań ludzkich jako dobrych albo złych jest wyznaczana przez biologiczną naturę człowieka? Czy systemy lub kodeksy norm etycznych są biologicznie zdeterminowane? F. J. Ayala uważa, że kto twierdząco odpowiada na pierwsze pytanie, nie musi koniecznie twierdząco odpowiedzieć również na drugie. Niezależnie jednak od tego, czy ludzie mają biologicznie zdeterminowany zmysł moralny, trzeba wyjaśnić, przez kogo są ustanawiane określone przepisy moralne: biologiczną naturę człowieka, społeczeństwo czy jednostki. Sama bowiem konieczność wartości moralnych automatycznie nic nie mówi o ich treści, podobnie jak sama możliwość posługiwania się przez człowieka językiem nie ustala języka, którym on mówi. On sam reprezentuje stanowisko, zgodnie z którym ludzie są istotami etycznymi na podstawie swej natury biologicznej. Stopniują swoje działania jako właściwe albo

błędne, moralne albo niemoralne, ponieważ dysponują wybitnymi uzdolnieniami duchowymi, obejmującymi samoświadomość i abstrakcyjne myślenie. Moralność rozumie on jako pewną skłonność lub potrzebę człowieka do klasyfikowania własnego postępowania jako właściwego, bądź błędnego, w zależności od konsekwencji, które ma ono dla innych ludzi. Moralna klasyfikacja czynów stała się możliwa dlatego, że biologiczna struktura człowieka zaczęła spełniać trzy niezbędne wymogi zachowania etycznego, którymi są zdolność do przewidywania skutków własnego działania, zdolność do wydawania osądów i zdolność do wyboru między alternatywnymi działaniami. Najbardziej podstawowym wymogiem zachowania etycznego jest możliwość przewidywania skutków własnego działania. Te trzy typowo ludzkie zdolności intelektualne są produktami procesu ewolucji, wyróżniającymi człowieka spośród innych istot. Zarówno jednak normy moralne, na których podstawie działania ludzkie są kwalifikowane jako moralnie dobre albo moralnie złe, jak również uzasadnienia tych norm nie są produktami ewolucji biologicznej, lecz ewolucji kulturowej (Ayala 2013, 170-174). Ścisłej rzecz biorąc, są one rezultatem współdziałania ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej (Mohr 2014, 7), jak uwydatnia to tytuł niniejszego paragrafu.

Przybliżony czas pojawienia się w historii świata zjawiska moralności Hans Mohr datuje na epokę środkowego neolitu, czyli 10.000 lat temu. Od tamtego czasu w genomie człowieka zasadniczo nic się nie zmieniło; biologiczna substancja człowieka neolitycznego i człowieka współczesnego jest ta sama (Mohr 2014, 9). Neolityczni przodkowie współcześnie żyjących ludzi byłiby wobec tego chronologicznie pierwszymi istotami ludzkimi, u których ewolucja biologiczna doprowadziła do pełnego wykryształizowania się uzdolnień intelektualnych, które okazały się niezbędne, by w świecie mogły się pojawić zachowania moralne. Jednak od tamtego czasu dokonała się – zdaniem H. Mohra – ogromna zmiana kulturowa, której istotę można przekonująco wyjaśnić właśnie współdziałaniem ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej. Współdziałanie obu ewolucji daje się wyjaśnić (rozwinęta przez niektórych biologów na czele z Richardem Dawkinsem) koncepcją *memów*. Zgodnie z tą koncepcją, geny są jednostkami dziedziczności i determinacji biologicznej, a genom określa biologiczne właściwości człowieka. Analogicznie istnieją memy, czyli np. zwyczaje i obyczaje, będące jednostkami transmisji kulturowej. Memy są świadomie generowane przez ducha ludzkiego, ale jako jednostki kulturowe uwolniły się od niego jako swego twórcy. O kulturowym zachowaniu się człowieka decydują geny i memy. Geny są wrodzonymi determinacjami tego zachowania, a memy jego determinacjami wyuczonymi lub naśladowanymi. Historia kultury ostatnich tysiącleci opierała się przede wszystkim na ewolucji memów, przebiegając w kontekście (w znacznym stopniu niezmiennej) genetyki populacyjnej. Współdziałanie ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej polega zatem na wzajemnym oddziaływaniu między zasadniczo niezmiennymi genami i zmiennymi memami, które od epoki neolitu stanowiło o kulturowym życiu *Homo sapiens*. Etycy ewolucyjni w związku z tym uważają, że memami są

również normy, systemy, kodeksy moralne itd., włącznie z różnymi wariantami ich racjonalnego uzasadniania, które pojawiały się w historii etyki. Są one produktami ewolucji kulturowej, funkcjonującymi w społeczeństwach obok innych memów, takich jak np. systemy prawne, polityczne i religijne. Ludzie żyją przeważnie według tych mimetycznych reguł – nawet jeśli nie są tego całkowicie świadomi i nie mogą ich szczegółowo opisać (Mohr 2014, 9-10).

W społeczeństwach istnieją także normy etyczne, których ich członkowie przestrzegają bezdyskusyjnie. Fakt ten F. J. Ayala tłumaczy, odwołując się do treści wiary religijnej. Jego zdaniem wyjaśniają one, dlaczego ludzie akceptują pewne normy etyczne. Przyznaje on w związku z tym, że na gruncie religii także jest możliwość racjonalnego uzasadnienia norm moralnych, np. wówczas, gdy przekonania religijne, które skłaniają ludzi do przestrzegania niektórych norm, zawierają spekulacje dotyczące natury ludzkiej i świata, a uzasadniający normy (np. teologowie) wskazują na racjonalne fundamenty swego uzasadniania, które wynikają z natury ludzkiej. Ale nawet w takim przypadku logiczne usprawiedliwienie norm moralnych nie ma ściśle religijnego charakteru, lecz jest rezultatem analizy filozoficznej, która opiera się na określonych przesłankach. W pewnym momencie wywód F. J. Ayala zaskakująco się urywa. Píše on bowiem, że kwestia, „jak” powstają kodeksy moralne, czyli kryteria moralności, jest nadal „otwarta”. Wyjściem z tej epistemologicznie kłopotliwej sytuacji jest uzasadnienie, że normy moralne są akceptowane z powodów społecznych. Znaczy to, że nie są one niezienne, lecz jako produkty ewolucji kulturowej podlegają zmiennym uwarunkowaniom i okolicznościom społecznym. Ludzie akceptują dominujący w obecnie istniejącym społeczeństwie kodeks moralny, ucząc się norm od innych członków tego społeczeństwa (np. rodziców, nauczycieli, księży, autorytetów itd.). Normy moralne są typowo ludzkim modusem ewolucyjnym, który prześcignął modus biologiczny, ponieważ jest on szybszy, a poza tym jest kierowany. Odpowiedzialna za powstanie norm etycznych ewolucja kulturowa opiera się na kulturowej dziedziczności i przebiega zgodnie z zasadą, że nabyte w ramach ewolucji kulturowej właściwości mogą być przekazane dalej. Dziedzictwo kulturowe nie jest przede wszystkim sprzęgnięte z dziedzicznością biologiczną; jest ono przekazywane dzieciom nie tylko przez rodziców, lecz także horyzontalnie i bez więzów rodzinnych. Społeczne motywy akceptacji niektórych norm moralnych polegają ostatecznie na tym, że wiele jednostek spostrzegło, iż niektóre normy moralne są pożyteczne, ponieważ przyczyniają się do społecznej stabilizacji i powodzenia. Empatia, czyli skłonność dorozumienia uczuć drugiego człowieka, jest przykładem dyspozycji zachowania się, która wymusza na człowieku altruizm i inne (szeroko rozpowszechnione w społeczeństwie) wzory zachowania. Dodatkowo te wzory są wpierane przez wymiar sprawiedliwości i przekonania religijne, np. zabójstwo jest karane, a cudzołóstwo uchodzi w oczach Boga za grzech. F. J. Ayala wysnuwa stąd wniosek, że obecnie istniejące w społeczeństwach systemy moralne są zagrożone przez ewolucję kulturową (Ayala 2013, 175-176). „Najistotniejszy związek pomiędzy etyką i ewolucją sprowadza się do *faktu* [podkr. KB], że normy i skale wartości,

leżące u podstaw naszego zachowania, nie są ustalone i niezienne, lecz podlegają ze swej strony ciągłym zmianom. Nie istnieje norma, która bezwarunkowo i niezmiennie obowiązywałaby wszystkich ludzi, we wszystkich sytuacjach i byłaby ponadczasowa”, ponieważ „zwłaszcza nasze zachowania społeczne są – podobnie jak u zwierząt – częściowo uwarunkowane genetycznie i o tyle są one wynikiem ewolucji biologicznej” (Vollmer 1988, 78-79). Dlatego – zdaniem F. M. Wuketitsa – to, co dziś jest etyczne oceniane jako dobre, np. współpraca, gotowość niesienia pomocy, miłość bliźniego, a w skrajnym przypadku samopoświęcenie się dla innych itd., powstało w toku ewolucji poza dobrem i złem jako zasada przeżycia, która nie ma nic wspólnego z etyką i moralnością (Wuketits 1993, 236-237).

4. UWAGI KRYTYCZNE

Ocenę etyki ewolucyjnej jako biologicznej teorii moralności (w takim zakresie, w jakim zręby tej teorii zostały przedstawione w artykule) jego autor proponuje przeprowadzić w świetle nieokreśloności pojęcia moralności, która jest w tej etyce wyraźnie zauważalna. Moralność jest w niej kojarzona z różnymi zjawiskami – zachowaniem społecznym czy możliwością myślenia w kategoriach moralnych – lub utożsamia się ją z określonym odczuwaniem albo z altruizmem (Bayertz 1990, 169; Bayertz 1993, 17). Nieokreśloność moralności w etyce ewolucyjnej nie jest przypadkowa. By móc odsłonić biologiczne korzenie moralności (jeden z celów etyki ewolucyjnej) przedtem jako moralny musi zostać zakwalifikowany określony typ zachowania, określony typ racjonalnej możliwości albo określony typ odczuwania. Trzeba już zatem wiedzieć, co to jest moralność, by móc analizować jej korzenie. By z kolei to wiedzieć, trzeba przyjąć obowiązywalność jakiegoś kryterium moralności. Zasadniczą granicą etyki ewolucyjnej jest wobec tego to, że takie kryterium nie może zostać z jej strony określone biologicznie (Bayertz 1990, 169).

Nieokreśloność pojęcia moralności jest między innymi konsekwencją jej niedokładnego odróżniania od etyki. Jeżeli wychodzi się od tego, że moralność jest nazwą dla każdej normy regulującej działanie i każdego systemu wartości, które przez członków społecznej interakcji są uznawane za wiążące, i że etyka – ogólnie rzecz biorąc – jest namysłem nad moralnością jako jej przedmiotem, to określenie „etyka ewolucyjna” jest mylące. Wprowadza ono w błąd o tyle, że w kontekście moralności i etyki „ewoluuje” tylko ta pierwsza, ale nie ta ostania. Zamiast mówić o etyce ewolucyjnej, dokładniej należałoby raczej mówić o etycznej teorii ewoluującej moralności. Taka dyscyplina mogłaby przede wszystkim wyjaśnić, w jakim stopniu istnieje wiele moralności i jakie biologiczne procesy doprowadziły do powstania jednej określonej moralności (Pieper 1990, 191). Wobec tego wydaje się, że funkcjonalna definicja moralności jest bliska (co nie znaczy tożsama) socjologicznej definicji moralności. Wspólną cechą jednej i drugiej jest ujmowanie moralności jako zjawiska społecznego, obejmującego normy, wartości, nakazy, zakazy, wzorce zachowań itd., jako reguły, odnoszące się do dobra i zła, których obowiązywanie uznaje bądź całe społeczeństwo, bądź tylko jakaś

jego część, czyli grupa społeczna. Stąd druga cecha ewolucyjnego ujęcia moralności polega na niewiązaniu się z żadną filozofią czy systemem aksjologicznym. Tego rodzaju wiązanie się oznaczałoby bowiem przekroczenie granic własnej metody i przejście od neutralnej do aksjologicznie określonej koncepcji moralności. W związku z tym trzecia cecha ewolucyjnego ujęcia moralności polega na wewnętrznej metodologicznej niemożności przejścia z porządku wyjaśniania ewolucyjnej genezy i opisu moralności do porządku uzasadniania jej normatywnego charakteru (Wojtyła 1969, 7).

Funkcjonalna definicja moralności zdaje się więc suponować coś, co jest skądinąd bezdyskusyjne już na poziomie socjologicznej analizy życia społecznego. Życie to musi się opierać na jakimś (chroniącym je przed chaosem) aksjologicznym fundamencie, który współtworzą godziwe cele i godziwe środki ich osiągania, umożliwiając odróżnienie postępowania słusznego od niesłusznego (Lipiński 2005, 182). Nie może ona jednak nic powiedzieć o kryterium słusznego postępowania, którego treścią jest sfera godziwości i godność człowieka jako osoby (Wojtyła 1991, 54). Z dwóch powodów bliżej tej sfery znajdują się spostrzeżenia F. J. Ayali. Po pierwsze dlatego, że zdolność człowieka do przewidywania skutków własnego działania traktuje on jako najważniejszy warunek pojawienia się moralności. Po drugie, ze względu na określenie moralności jako skłonności czy potrzeby człowieka do klasyfikowania własnego postępowania jako właściwego albo błędnego w zależności od konsekwencji, które ma ono dla innych ludzi. To drugie spostrzeżenie jest nawet ważniejsze. Kwalifikowanie czynów ze względu na ich konsekwencje byłoby bowiem bezprzedmiotowe, gdyby niemożliwe było ustalenie ponadbiologicznego kryterium ich kwalifikowania. Nawet jeśli autor ten nie w pełni zdaje sobie sprawę z metaetycznego znaczenia swych uwag, trudno nie zauważyć, że ostatecznie kryterium tym jest natura ludzka jako podstawa bezdyskusyjnego przestrzegania niektórych norm etycznych. „Niezmienność w samej istocie człowieka pozwala nam jednostki bardzo różniące się właściwościami wtórnymi, przypadłościowymi, określać jako ludzi, zaliczać do tego samego gatunku i uważać za istoty zdolne do życia moralnego. Stanowi to również punkt oparcia w sformułowaniu zasad ludzkiego postępowania” (Wojtyła 1999, 21).

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na spostrzeżenie K. Bayertza odnoszące się do etyki ewolucyjnej F. M. Wuketitsa. Chociaż odróżnia się on od innych etyków ewolucyjnych przez to, że filozoficzne roszczenia swej teorii ogranicza do minimum, a etykę ewolucyjną do przedsięwzięcia czysto empirycznego, nie jest jednak świadomy doniosłości tej okoliczności. Wskazują na to jego uwagi o etyce Kanta, które świadczą o niezrozumieniu jej prawdziwego charakteru. Kant nigdy nie wpadłby na pomysł, by zaprzeczać biologicznym korzeniom moralności, ale też tego rodzaju faktyczne pochodzenie moralności w ogólne nie było przedmiotem jego teorii. Kantowi chodziło o racjonalne kryterium moralności (Bayertz 1990, 169). Pojęcie moralności zakłada pojęcie (odpowiedzialnego i znającego swą odpowiedzialność) podmiotu. Pojęcie podmiotu zakłada z kolei pojęcie samostanowienia, a z kolei to ostatnie zakłada pojęcie wolności jako warunek samostanowienia (Pieper 1990, 190).

Jako biologiczna teoria moralności etyka ewolucyjna jest odmianą tzw. etyki naukowej. Tego rodzaju etyka jest oczywiście do przyjęcia jako postulat, „o ile wyraża dążność, ażeby postępowanie człowieka opierało się na możliwie jak najdoskonalszym poznaniu” (Wojtyła 1999, 19). Dyskusyjne jest jednak to, czy postulat ten najlepiej realizuje zastosowanie teorii ewolucji do kwestii etycznych. Zastosowanie to oznacza zmienność norm etycznych, czyli zupełny relatywizm w etyce (Wojtyła 1999, 20). Tymczasem człowiek chce wiedzieć, co i dlaczego jest dobre lub złe w jego postępowaniu, a zatem chce wiedzieć, przez co staje się dobry lub zły jako człowiek. Kwestie te wiążą się ściśle z celem i sensem życia człowieka i zagadnieniem bytu. „Nauki szczegółowe ze swoim nastawieniem pozytywistycznym niewiele wnoszą w tę dziedzinę” (Wojtyła 1999, 19). Na specyfikę moralności składa się nie kanon określonych sposobów zachowania, lecz kanon norm, wedle których zachowania te są oceniane. Moralność nie jest redukowalna do faktycznych zachowań, lecz obejmuje elementy refleksji i oceny zachowania. Moralność jest zjawiskiem „drugiego poziomu” (Bayertz 1993, 18). Jej istota wiąże się z rozumowym pojęciem dobra i zła (Wojtyła 1999, 20). Inaczej zachowaniem kierują normy moralne, inaczej dowolne konwencje. W przypadku tych drugich osoba może wybrać także inne rozwiązanie zachowania równowagi interesów, by porozumieć się z jedną lub większą ilością osób. Natomiast normy moralne zawsze nakazują, zabraniają lub zezwalają w danej sytuacji na określone przestrzeganie normy. Normy moralnej nie można albo wybrać albo nie wybrać; nie można jej raz zastosować, a innym razem jej nie zastosować. Normy moralne zobowiązują osobę w sposób nie-dowolny ani też nie powodują między osobami żadnej równowagi interesów. Jeżeli osoba jest zobowiązana pomóc drugiej osobie w danej sytuacji, osoba pomagająca nie stwarza żadnej równowagi interesów. Wręcz przeciwnie, spełnienie obowiązku powoduje asymetrię: ja pomogłem i drugiej osobie została udzielona pomoc. Ostatecznie nie jest możliwe, że tym razem osoba uznaje obowiązek, a innym razem nie uznaje, ponieważ normy moralne nie są wybieralne (Vossenkuhl 1983, 153). Co ciekawe, na ponadbiologiczny charakter moralności wskazują także niektórzy biolodzy. Podkreślają oni, że spekulacje na temat zdeterminowania zachowań społecznych bardzo trudno zweryfikować empirycznie; złożone formy zachowań, w tym zachowania społeczne, są wypracowywane w trakcie rozwoju osobniczego przez aktywny instruktaz i uczenie imitacyjne (Bielicki 1993, 34-35). Z jednej strony, „jest teoretycznie możliwe, a nawet prawdopodobne, że w zakresie zachowań społecznych człowiek jest rzeczywiście wyposażony w pewien program genetyczny, który nie jest zupełnie «otwarty» lub «bezkierunkowy» w tym mianowicie sensie, że program ten wyposaża ludzi w większą łatwość przyswajania sobie jednych wzorów zachowań niż wzorów innych, alternatywnych. (...) Oddziaływania kulturowe i genetyczne są tak wzajemnie uwikłane, że na stare pytanie: co w zachowaniach społecznych ludzi «nabyte», a co «wrodzone» – odpowiedzieć niezmiernie trudno” (Bielicki 1993, 35). Z drugiej strony, nawet jeśli człowiek ma genetyczne dyspozycje do wybierania tylko zachowań zgodnych ze swym interesem reprodukcyjnym, to dysponuje on też zdolnością przeciwstawiania się temu interesowi. Zdaniem Tadeusza Bielickiego, dowodzą tego trzy fakty: altruizm bezin-

teresowny, tzw. hamowanie moralne i samoagresja. Odbiorcami altruizmu bezinteresownego są obcy i niekiedy anonimowi ludzie. Ten rodzaj altruizmu podpada pod treść dobroci, miłosierdzia, ofiarności, poświęcenia, miłości bliźniego itd., które nakazują kodeksy moralne. Hamowanie moralne polega na niepopelnianiu potencjalnie korzystnych czynów, np. kradzieży, oszustwa, kłamstwa, promiskuityzmu itd. Samoagresja obejmuje natomiast różne formy samoumartwienia, np. dobrowolną bezdzietność i celibat. Mimo to nie jest wykluczone, że trudność zachowania normy moralnej zwiększa się w zależności od tego, jak daleko nakazane przez nią postępowanie odbiega od interesu reprodukcyjnego. Można nawet przyjąć, że egoizm jest rzeczywiście łatwiej przyswajalny niż altruizm. Faktem jest jednak, że ludzie (w różnym co prawda w stopniu) postępują – i potrafią postępować – także nieegoistycznie, czego dowodzą altruizm i hamowanie moralne, które przecież nie wyszły z użycia (Bielicki 1993, 36-38). Właśnie o to chodziło Kantowi, gdy w dyskusji z utilitaryzmem zwrócił uwagę, że etyka ta zagubiła bezinteresowność i bezwzględność (kategoryczność) jako konstytutywne składniki moralności. Człowiek jest bowiem także istotą etyczną, która postępuje zgodnie z obiektywnym kryterium dobra i zła. Nie dysponując narzędziami badawczymi do poznania istoty moralności, etyka ewolucyjna może jedynie szukać odpowiedzi na pytanie o jej genezę. Znaczy to, że nie jest ona etyką (Vossenkuhl 1983, 153), lecz naturalistyczną teorią norm moralnych. Dobrym podsumowaniem tej refleksji mogą być więc znamienne słowa Romana Ingardena o osobliwości natury ludzkiej. „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć” (Ingarden 1987, 25).

BIBLIOGRAFIA:

- Ayala, Francisco J. 1987. The Biological Roots of Morality. *Biology and Philosophy*, 2, 235-252.
- Ayala, Francisco J. 2009. *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, tłum. Piotr Dawidowicz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ayala, Francisco J. 2013. *Die grossen Fragen: Evolution*, tłum. Andrea Kamphuis. Berlin-Heilderberg: Springer-Verlag.
- Bayertz, Kurt. 1988. Evolutionäre Ethik. Biologische Grundlagen von Moral und Recht? *Philosophische Rundschau*, 35 (4), 277-296.
- Bayertz, Kurt. 1990. Wie biologisch ist die Moral? *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1 (1), 168-170.
- Bayertz, Kurt. 1993. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms. W: *Evolution und Ethik*, red. Kurt Bayertz, 7-36. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

- Bielicki, Tadeusz. 1993. O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku. *Znak*, 452 (1), 22-40.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid. 1993. „Evolutionäre Ethik“ und „Idealistische Ethik“. W: *Evolutionäre Ethik. Zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, red. Wilhelm Lütterfelds, 166-179. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dienstl, Benedikt. 2015. *Evolutionäre Ethik und ihre moralphilosophische Relevanz. Bauplan einer naturalistischen Moral*. Saarbrücken: AV Akademikerverlag.
- Engels, Eve-Marie. 1997. Evolutionäre Ethik und Umweltmoral. W: *Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität*, Band 1: *Der Reihe Ethik und politische Philosophie*, red. Adrian Holderegger, 169-191. Freiburg: Schweiz: Uni-Verlag.
- Frey, Christofer. 1988. Evolutionsbiologie und Ethik – oder: Zum Verhältnis von Darwin und Kant. *Loccumer Protokolle*, 75, 333-345.
- Ingarden, Roman. 1987. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Knapp, Andreas. 1989. *Soziobiologie und Moralthologie: Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft mbH.
- Lipiński-Wnuk, Edmund. 2005. *Socjologia życia publicznego. Wykłady z socjologii*, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” Spółka z o.o.
- Mohr, Hans. 1987. *Natur und Moral. Ethik in der Biologie. Dimensionen der modernen Biologie*, Band 4, red. Walter Nagl i Franz M. Wuketits. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mohr, Hans. 1986. Evolutionäre Ethik. Das moralische Gesetze in uns. *Die politische Meinung*, 31 (229), 69-75.
- Mohr, Hans. 1989. Biologische und kulturelle Evolution der Moral. *Naturwissenschaftliche Rundschau*, 42 (4), 127-132.
- Mohr, Hans. 1993. Evolutionäre Ethik als biologische Theorie. W: *Evolutionäre Ethik. Zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, red. Wilhelm Lütterfelds, 19-31. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mohr, Hans. 2014. *Evolutionäre Ethik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Pieper, Annemarie. 1990. Evolutionäre Ethik und Philosophische Ethik: Unvereinbare Gegensätze? *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1 (1), 190-192.
- Pieper, Annemarie. 1998. Evolutionäre Ethik. W: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, red. Annemarie Pieper i Urs Thurnherr, 244-263. München: Verlag C. H. Beck.
- Rauprich, Oliver. 2001. *Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Ethik*. München: Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie am Department für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Vogel, Christian. 1989. Evolutionsbiologie und Moral. *Loccumer Protokolle*, 78, 35-56.
- Vogel, Christian. 1992. Evolutionsgeschichte. Grundlagen für die „doppelte Moral“ bei Mann und Frau. W: *Man und Frau – Frau und Man. Hintergründe, Ursachen und Problematik der Geschlechterrollen. Fünftes Würzburger Symposium*

- der Universität Würzburg*, red. Winfried Böhm i Martin Lindauer, 151-164. Stuttgart-Düsseldorf-Leipzig: Ernst Klett Schulbuchverlag.
- Vollmer, Gerhard. 1988. O możliwości etyki ewolucyjnej, tłum. Marzena Łęgiewska. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica*, 6, 75-98.
- Vollmer, Gerhard. 1993. Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik. W: *Evolution und Ethik*, red. Kurt Bayertz, 103-132. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.
- Vossenkuhl, Wilhelm. 1983. Die Unableitbarkeit der Moral aus der Evolution. W: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Band 3, red. Peter Koslowski, Philipp Kreuzer i Reinhard Löw, 141-154. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Wickler, Wolfgang. 1974. *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*, tłum. Danuta Tauszyńska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wickler, Wolfgang. 1983. Hat die Ethik einen evolutionären Ursprung? W: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Band 3, red. Peter Koslowski, Philipp Kreuzer i Reinhard Löw, 125-140. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Wojtyła, Karol. 1969. Problem doświadczenia w etyce. *Roczniki Filozoficzne*, 17 (2), 5-24.
- Wojtyła, Karol. 1991. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym-Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.
- Wojtyła, Karol. 1999. *Elementarz etyczny*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wuketits, Franz M. 1990. M. Moral – eine biologische oder biologistische Kategorie? *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1 (1), 161-168.
- Wuketits, Franz M. 1993. *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*. München: R. Pieper GmbH & Co. KG.
- Wuketits, Franz M. 1999a. *Warum uns das Böse fasziniert? Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart-Leipzig: S. Hirzel.
- Wuketits, Franz M. 1999b. Sind wir zur Unmoral verurteilt? W: *Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung*, red. Dieter Neumann, Arno Schöppe i Alfred K. Treml, 51-59. Stuttgart-Leipzig: S. Hirzel.
- Wuketits, Franz M. 2006. *Bioethik. Eine kritische Einführung*. München: Verlag C. H. Beck oHG.

Ks. HENRYK SKOROWSKI SDB¹
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0003-2858-2391

AKSJIOLOGIA NIEPODLEGŁOŚCI. CZY NIEPODLEGŁOŚĆ JEST JESZCZE WARTOŚCIĄ W XXI WIEKU?

AXIOLOGY OF INDEPENDENCE.
IS INDEPENDENCE STILL A VALUE IN THE 21ST CENTURY?

Abstract

The category of independence is a specific form of freedom. Independence of a particular social being is a category of freedom expressed in the guarantee of specific rights not only for man as an individual, but also for individual social beings due to their subjectivity.

In the light of Catholic social teaching, one should speak about the entire catalog and set of rights of a given social being that define the category of independence as an expression of freedom. Independence is due to every social being as a fundamental value, and therefore independence is an axiological category.

Keywords: independence, freedom, subjectivity, human rights, community, axiology

Abstrakt

Kategoria niepodległości jest określoną formą wolności. Niepodległość określonego bytu społecznego jest kategorią wolności wyrażającą się w gwarancji określonych praw należnych nie tylko człowiekowi jako jednostce, ale także poszczególnym bytom społecznym ze względu na ich podmiotowość.

W świetle katolickiej nauki społecznej należy mówić o całym katalogu i zespole przysługujących określonej bytowi społecznemu praw, które definiują kategorię niepodległości jako wyraz wolności. Niepodległość należy do każdego bytu społecznego jako fundamentalna wartość, jest więc kategorią aksjologiczną.

Słowa kluczowe: niepodległość, wolność, podmiotowość, prawa człowieka, wspólnota, aksjologia

WSTĘP

W kontekście trwających w świecie, Europie i Polsce przemian polityczno-społeczno-kulturowych rodzi się pytanie, czy niepodległość jest jeszcze jakąkolwiek wartością? Czy świat poprzez procesy absolutyzowania integracji i globalizacji nie idzie w kierunku świadomego uzależnienia; rezygnacji z tego, co świadczy

¹ Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, e-mail: skorowski@uksw.edu.pl.

o własnej podmiotowości; wzajemnego i w pełni akceptowanego poddaństwa? Jest to w ostateczności pytanie o to, czy niepodległość jest wartością, czy przeżytkiem.

Niech za motto tych refleksji posłużą słowa Jana Pawła II wypowiedziane na Monte Cassino: „Bo przecież taką właśnie sprawą było i nie przestaje nigdy być prawo Narodu do niepodległego bytu, a więc do istnienia, suwerenności, życia społecznego w duchu własnych przekonań, narodowych i religijnych przekonań” (Kniotek, Jaroch i Weron 1990, 500).

1. KATEGORIA NIEPODLEGŁOŚCI W UJĘCIU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Kategoria niepodległości, w ujęciu katolickiej nauki społecznej, to w samej swej istocie kategoria wolności. Można powiedzieć, że w najgłębszej swej istocie niepodległość jest określoną formą wolności. Dlatego w tym miejscu należy kilka refleksji poświęcić samej wolności w ujęciu myśli społecznej Kościoła.

Mówiąc o wolności, Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, 1731). To dość ogólne stwierdzenie domaga się interpretacji. Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie dziś istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle nauczania społecznego Kościoła, główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym bowiem wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje Katechizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji (Wojtyła 1969, 139). Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem chrześcijańskiego ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” wszelkich form przymusu (Wojtyła 1969, 5).

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych

przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata osobistego. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby (Kniotek, Jaroch i Weron 1990, 495-500). Dopiero drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania (Kniotek, Jaroch i Weron 1990, 501-503).

Trzecim fundamentalnym elementem rozumienia wolności jest dobro wyznaczające rzeczywistość jej perspektywę. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro (Jan Paweł II 1993, 17) Oznacza to, że samym rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze antywolnością. Wolność człowieka zatem w ujęciu myśli chrześcijańskiej, właściwie rozumiana, nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które nauka społeczna Kościoła rozumie system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością, poza dobrem. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, pozostałaby antywolność. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać można właściwą i dojrzałą wolnością. Tak rozumiana wolność powinna być gwarantowana nie tylko człowiekowi jako jednostce, ale także poszczególnym bytom społecznym, jako wspólnotom osób.

Co zatem kryje się w kategorii niepodległości określonego bytu społecznego opartej o taką koncepcję wolności? Jest to kategoria wolności wyrażająca się w gwarancji określonych praw należnych każdemu bytowi społecznemu ze względu na jego podmiotowość. Jak należy zatem rozumieć te prawa?

W ogólnej teoretycznej dyskusji na temat praw bytów społecznych przyjmuje się, że pojęcie „prawo” używane jest dla oznaczenia prawa podmiotowego, przez które najogólniej na terenie filozofii prawa rozumie się opartą o normę możliwość podejmowania decyzji, ich realizacji oraz możliwość domagania się odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów w płaszczyźnie publiczno-prawnej (Waśkiewicz 1978, 14). Można zatem powiedzieć, że w samej koncepcji tych praw mieszczą się dwa zasadnicze elementy: uprawnienia, których podmiotem jest wspólnota, i zobowiązania, których podmiotem większe społeczności. Co jest podstawą tych praw, które określają kategorię niepodległości, czyli wolności określonego bytu społecznego?

Najogólniej rzecz ujmując, podstawą tą jest podmiotowość wspólnoty (Jan Paweł II 1986a, 15, 26, 32). W tym miejscu przypomnieć zatem należy, iż każda społeczność jest w ujęciu katolickiej nauki społecznej wspólnotą osób. Jako wspólnota osób jest zatem podmiotem określonego zachowania i działania. W takim rozumieniu pojęcie podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia i działania, z drugiej zaś określoną płaszczyznę suwerenności w znaczeniu zarówno społecznym,

ekonomicznym, jak i kulturowym. Prawdziwa zatem podmiotowość wspólnoty to możliwość swobodnego jej istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego istnienia, bądź to w ramach społeczności państwowej, bądź społeczności światowej. Tak też rozumiana podmiotowość społeczności jest podstawą należnych jej praw. Są to naturalne i niezbywalne prawa, które wynikają z posiadanej podmiotowości. Jakże zatem prawa, wynikające z podmiotowości, określają niepodległość bytu społecznego jako formę wolności?

Pierwszym z nich jest prawo do istnienia (Ślipko 1982, 247). Oznacza to, że wszelkie akcje eksterminacyjne, niezależnie od tego, czy zmierzają one do wyniszczenia biologicznego określonego bytu społecznego, czy do jego wynarodowienia, należy uznać za zło w wymiarze życia społecznego. Z tego powodu katolicka nauka społeczna piętnuje jako naruszenie sprawiedliwości wszelkie poczynania godzące w egzystencjalne podstawy jakiegokolwiek bytu społecznego (Ślipko 1982, 248). Innym prawem definiującym niepodległość, czyli wolność bytu społecznego, jest jego prawo do jedności, czyli „do współżycia wszystkich jego społecznych członków na wspólnym terytorium” (Ślipko 1982, 249). Istota tej wolności polega na tym, iż każdy byt społeczny ma niezbywalne prawo do współżycia jego członków na jednym terytorium (Ślipko 1982, 249). Wszystkie działania mające charakter godzenia w tę jedność mają charakter naruszania podstawowej wolności bytu społecznego.

Kolejnym szczegółowym prawem w tej płaszczyźnie jest prawo do samostanowienia. Kształtuje się ono w szczególny sposób na linii odniesienia bytu społecznego do większej społeczności. Wynika to z faktu, iż każdy byt społeczny potrzebuje szerszych struktur społecznych do swojego funkcjonowania. Prawo do samostanowienia „znajduje swoje konieczne dookreślenie i szczegółowe zastosowanie w wynikających z niego normatywnych postulatach porządkujących relację określonego bytu społecznego względem szerszej społeczności (Ślipko 1982, 251). Wachlarz tych postulatów jest stosunkowo szeroki. Rozciąga się on pomiędzy dwoma granicznymi wyznacznikami. Z jednej strony granicą tą jest częściowa autonomia z drugiej pełna autonomia (Ślipko 1982, 250-254). Kolejnym prawem definiującym niepodległość bytu społecznego jako formy jego wolności jest prawo do suwerenności. Zabezpiecza ono dwie zasadnicze płaszczyzny dla funkcjonowania każdej społeczności. Pierwszą z nich jest tzw. suwerenność zewnętrzna, a więc brak jakiegokolwiek przymusu ze strony innych społeczności nie tylko na drodze agresji zbrojnej, ale także na drodze nacisków gospodarczych, politycznych, a nawet kulturowych (Strzeszewski 1985, 545-546). Drugim aspektem tego prawa jest tzw. suwerenność wewnętrzna. Przedmiotowa treść prawa do suwerenności wewnętrznej dotyczy w tym przypadku pełni władzy bytu społecznego nad własnym terytorium, a więc obszarem ziemi, morza, powietrza oraz władzy nad ludnością (Strzeszewski 1985, 545-546).

W bardzo ścisłej relacji z prawem do suwerenności jako wyrazem niepodległości będącej formą wolności stoi prawo do samoobrony (Ślipko 1982, 328-329). I chociaż istnieją dziś wielorakie struktury międzynarodowe, to nie są one jednak

w stanie zabezpieczyć poszczególnych społeczności przed agresją ze strony innych. W tym sensie prawo to musi być istotnym prawem należnym każdemu bytowi społecznemu (Strzeszewski 1985, 545).

Kolejnym bardzo istotnym prawem definiującym niepodległość bytu społecznego jako formy jego wolności jest prawo do rozwoju. W swej przedmiotowej treści zawiera ono w sobie katalog szczegółowych uprawnień do tych wartości i dóbr, które w jakikolwiek sposób są nieodzowne do rozwoju (Ślipko 1982, 328).

Bardzo ważnym prawem definiującym kategorię niepodległości bytu społecznego jest wolność zachowania własnej tożsamości kulturowej w formie jej zachowania, rozwoju, możliwości korzystania z niej. Pełne poszanowanie wolności zachowania, kultywowania, ale także rozwoju własnego dziedzictwa kulturowego stoi w jawnej sprzeczności z jakąkolwiek próbą narzucania innym własnego sposobu życia czy własnej kultury (Jan Paweł II 1989).

W świetle katolickiej nauki społecznej należy zatem mówić o całym katalogu i zespole przysługujących określonego bytowi społecznemu praw, które definiują samą kategorię niepodległości jako wyrazu wolności. Są to szczegółowe wolności dające się zgrupować w czterech zasadniczych płaszczyznach: politycznej, społecznej, ekonomicznej i kulturowej. Można zatem powiedzieć, iż w świetle katolickiej nauki społecznej, przedmiotowa treść kategorii niepodległości jest bardzo bogata. I w tym wyraża się aksjologia niepodległości jako fundamentalna kategoria wolności. Jest to przestrzeń autonomii i działania każdego bytu społecznego.

Tak rozumiana zatem kategoria niepodległości należąca jest każdemu bytowi społecznemu jako fundamentalna wartość. Jest zatem niepodległość dla każdej społeczności kategorią aksjologiczną. Odnosi się ją także do Ojczyzny. Jeśli zatem pytać, czy niepodległość Ojczyzny jest dziś jeszcze wartością, to należy kilka myśli poświęcić rozumieniu Ojczyzny.

2. KONCEPCJA OJCZYZNY W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Pierwszym podstawowym, elementem i wyznacznikiem ojczyzny jest określony byt społeczny, czyli konkretna społeczność. Jan Paweł II, mówiąc o ojczyźnie – Polsce, stwierdza: „Ojczyzna jest przede wszystkim bogata ludźmi. Bogata człowiekiem. Bogata młodzieżą. Bogata każdym” (Jan Paweł II 1984, 35) Z kolei Cz. Bartnik, komentując myśl papieża, stwierdza: „Nie można zapomnieć, że według nauczania papieskiego ojczyznę stanowią – nieraz bez dodawania innych jeszcze elementów – po prostu ludzie, a więc społeczność samoistna, wyodrębniona od innych szczególnymi więzami zbiorowościowymi, konkretnymi kształtami bytu oraz własnym systemem całościowych i długotrwałych działań” (Bartnik 1983, 5). Katolicka nauka społeczna określa tę wspólnotę jako wyrastającą na jednorodnym etnicznym pniu społeczność solidarną pochodzeniem i kulturą i mającą poczucie własnej tożsamości (Majka 1982, 332; Skorowski 1996, 122).

Kulturę wspólnoty ojczyźnianej należy uznać za drugi wyznacznik ojczyzny. Znamienne jest w tej materii stwierdzenie Jana Pawła II, że „Ojczyzna jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, a nade wszystko właśnie kultura. Ojczyzna istnieje z kultury i dla kultury” (Jan Paweł II 1986b, 14). Wypowiedź ta wskazuje, że kulturę ujmuje Jan Paweł II nie tylko jako element konstytuujący ojczyznę, ale także jej spoiwo.

Kultura ta nie jest anonimowym produktem. Ma ona swój określony podmiot, którym jest wspólnota ojczyźniana rozumiana zawsze jako wspólnota osób (Skorowski 1990, 123). To dziedzictwo kulturowe ojczyzny ma przede wszystkim duchowy wymiar, a mówiąc bardziej precyzyjnie wiąże się z duchowym rozwojem człowieka. Chodzi o to, co zdefiniować można jako wpływające na „duchowe udoskonalenie człowieka”. Taką wizję kultury ojczyźnianej podkreśla Jan Paweł II. Cz. Bartnik, analizując tę kulturę w ujęciu papieża, stwierdza: „Drugim istotnym współelementem ojczyzny jest kultura, oczywiście duchowa” (Bartnik 1988, 316). Koniecznym podkreślenia w dziedzictwie kulturowym ojczyzny jest także to, iż kultura ta nie jest luźnym zbiorem poszczególnych wytworów. Jest ona całością o swoistym duchowym wymiarze (Ślipko 1982, 237). Dlatego można wytłumaczyć fakt, że ze zmianą poszczególnych elementów nie ulega zanikowi kultura jako całość. Poszczególne elementy mogą zanikać, zmieniać się, ewoluować, ale kultura jako całość trwa (Ślipko 1982, 237). Dopiero w tej całości można wydobyć nie tyle poszczególne elementy, ale pewne płaszczyzny kultury narodowej. Są to jakby wielkie działy dziedzictwa kulturowego ojczyzny (Ślipko 1982, 238).

Pierwszym działem tak rozumianego dziedzictwa jest całe dziedzictwo wiary, a więc to, co zwykle określać się pojęciem religii i religijności. Jest sprawą oczywistą, że wiara i kultura są elementami różnymi co do natury i charakteru, jednakże współlistnieją ze sobą, wzajemnie się przenikają i nawzajem sobie służą (Skorowski 1990, 65). W tym też sensie, jak stwierdza J. Bakalarz, „Kultura, mająca zawsze jakieś konkretne oblicze etniczne, jest podłożem dla wiary, głębą, z której wiara czerpie różne wartości, a także środowiskiem, w którym jest ona zakorzeniona i przekazywana. Wiara – z drugiej strony – wciela się w konkretną kulturę (inkulturacja wiary), odnawiając zarówno życie, jak i kulturę ludzi” (Bakalarz 1986, 86). Oddziaływanie wiary na kulturę w sposób istotny akcentuje także Sobór Watykański II (Sobór Watykański II 1965, 76). Mimo zatem zachodzących oczywistych różnic, między wiarą a kulturą zachodzi więc to, co określić można procesem wzajemnego „dawania” i „przyjmowania” wartości. Dzięki temu sama religijność jest jak gdyby symbiozą wiary i kultury. I właśnie ze względu na swą kulturową specyfikę, religijność należy do podstawowego wymiaru dziedzictwa kulturowego ojczyzny (Bakalarz 1986, 87).

Drugim istotnym działem tego dziedzictwa jest etos, czyli moralność wspólnoty ojczyźnianej. Rozumieć należy przez etos moralność faktycznego zachowania się tej wspólnoty w określonym środowisku, wartościowanie z punktu widzenia osobistych zapatrywań i przekonań, to jest w świetle reguł istniejących w jego świadomości i subiektywnie uznanych, tzn. pewien jednolity system sądów, ocen,

postaw i zachowań życiowych funkcjonujących w obrębie tej wspólnoty (Skorowski 1984, 122). Tak rozumiany etos określić można pojęciem „substancja etyczna ojczyzny”. Jest to istotna treść autentycznie moralna, którą tworzy, uznaje i którą żyje określona wspólnota (Obrazy z przeszłości 1988, 7).

Trzecim ważnym działem dziedzictwa kulturowego ojczyzny jest także historia albo częściej używane pojęcie „dzieje”. Jest to całe dziedzictwo historyczne ojczyzny. Stanowi ono korzenie własnego „być” ojczyzny w formie całokształtu wydarzeń i doświadczeń (Prokop 1987, 16). Oznacza to, że każda ojczyzna ma własną specyficzną historię i dzieje w ramach wielkiej historii świata. Jest to w wielu wypadkach historia „mitologizowana i odbrażowana, krytyczna i apologetyczna, krzepiąca i rozdrapująca rany. To ona jest podstawowym zakorzeniem więzi ojczyzny i poczucia tożsamości” (Geremek 1987, 155).

Za istotne działy tego dziedzictwa uznać także należy inne czynniki, jak chociażby literaturę i sztukę oraz naukę (Ślipko 1982, 238). Podkreślić jednak należy, iż zasygnalizowane działy stanowią integralną część jednej w swej treści kultury. Można powiedzieć, że są to „różne aspekty jednej życiowej całości, którą stanowi społeczna kultura ojczyzny, aspekty ściśle ze sobą powiązane i nawzajem się przenikające” (Ślipko 1982, 238).

Kolejnym istotnym i nieodzownym elementem pojęcia ojczyzny jest terytorium, a więc ów element geograficzny określane często pojęciem ziemi ojczystej, a traktowany po prostu jako dom. Najogólniej przez terytorium rozumie się ten obszar, który w najgłębszej swej istocie jest nieodzowną dla społeczności ojczyznianej przestrzenią jej życia i działania. Społeczność ojczyzny jest zatem podstawowym wyznacznikiem rozumienia terytorium lub ziemi ojczystej. Oznacza to, że będzie nim ta przestrzeń geograficzna, na której wspólnota ta żyje, pracuje, dziedziczy swą historię i tworzy ją. Tak rozumiane terytorium składające się z naturalnie ukształtowanego terenu i środowiska przyrodniczego oraz całokształtu układów urbanistycznych i architektonicznych tworzących przestrzeń estetyczną i symboliczną, w sposób istotny wyznacza i określa ojczyznę (Ślipko 1982, 138 i 189).

W podsumowaniu refleksji niniejszego punktu podkreślić należy, że ojczyzna to przede wszystkim społeczność – byt społeczny – solidarny pochodzeniem i mający poczucie własnej tożsamości. Ale to także byt społeczny posiadający swoją kulturę, która jest owocem jego życia, ale także jego spoiwem. Ojczyzna wreszcie to także przestrzeń (ziemia) życia wspólnoty i realizacji przez nią jej podmiotowości.

3. NIEPODLEGŁOŚĆ OJCZYZNY JAKO KATEGORIA AKSJIOLOGICZNA

Jeśli ojczyzna to wspólnota, kultura, jako owoc jej życia, i ziemia, jako przestrzeń jej funkcjonowania, to kategoria niepodległości odniesiona do tak rozumianej ojczyzny, to po prostu niepodległość: wspólnoty, kultury i terytorium.

3.1. Niepodległość wspólnoty

Ojczyzna to w pierwszej kolejności wspólnota solidarna pochodzeniem i mająca poczucie swojej tożsamości. Niepodległość ojczyzny analizowana w perspektywie tak rozumianej wspólnoty to po prostu niepodległość wspólnoty ojczyźnianej. W najgłębszej swej istocie jest ona wolnością jej istnienia, suwerennością zewnętrzną i wewnętrzną, możliwością samostanowienia, możliwością integralnego bytu, a więc życia w jedności, wolnością rozwoju, współdziałania z innymi bytami społecznymi na zasadzie równości i wolności, możliwością samoobrony, prawem do równości. Granicą wszystkich tych szczegółowych wolności definiujących niepodległość jest zawsze dobro. Te wolności nie mogą służyć złu. Jeśli by tak było, niszczą niepodległość. Niepodległość wspólnoty i społeczności ojczyźnianej to zatem po prostu możliwość decydowania o sobie poprzez możliwość realizacji całego katalogu praw, które wyznaczają przestrzeń autentycznej wolności wspólnoty w ramach współczesnego życia. Tylko tak rozumiana niepodległa wspólnota może realizować swoją podmiotowość.

3.2. Niepodległość kultury

Ojczyzna to także kultura jako owoc życia i działania wspólnoty. Kultura jest nie tylko owocem życia wspólnoty ale także jej spoiwem. Niepodległość jako kategoria aksjologiczna odnoszona do Ojczyzny to zatem także niepodległość własnej kultury. W praktyce oznacza to całą przestrzeń wolności kultury, a więc możliwość jej zachowania, kultywowania, rozwoju, korzystania z jej wartości, a także propagowania. I w tym przypadku niepodległość w najgłębszej swej istocie oznacza możliwość korzystania z całego katalogu praw definiujących i uszczegóławiających wolność swojego dziedzictwa kulturowego. Tym samym jest to poszerzanie wolności wspólnoty jako nieodzownego warunku własnej podmiotowości.

3.3. Niepodległość terytorium

Ojczyzna to także ziemia (terytorium) jako przestrzeń życia i działania wspólnoty. Ziemia ta traktowana jest po prostu jako dom. Niepodległość, jako kategoria aksjologiczna widziana w perspektywie ziemi, to po prostu niepodległość terytorium, czyli własnego domu. Dom musi mieć swoją przestrzeń wolności. Tą przestrzeń wolności domu, czyli terytorium, stanowi cały katalog praw wyznaczających przestrzeń rzeczywistej niepodległości ziemi: prawo do jej istnienia, integralności, możliwości zagospodarowania według własnych planów, rozwoju, zabezpieczenia jej bogactw. Niepodległa, czyli wolna wspólnota ojczyźniana musi mieć nie tylko wolną kulturę, ale także ziemię, czyli własny dom.

W podsumowaniu podkreślić należy, że pełna kategoria niepodległości ojczyzny jako forma jej rzeczywistej wolności musi zawierać w sobie nie tylko niepodległość wspólnoty ojczyźnianej, ale także kultury jako owocu jej życia i ziemi jako nieodzownej przestrzeni jej bytowania. Bez niepodległości kultury i ziemi – domu nie ma pełnej niepodległości wspólnoty. I tylko tak integralnie

rozumiana niepodległość jest rzeczywistą kategorią aksjologiczną w dzisiejszym świecie. Wyznacza ona bowiem aksjologię samej ojczyzny. Można powiedzieć, że niepodległość jest warunkiem pełnej aksjologii ojczyzny.

4. NIEPODLEGŁOŚĆ WARUNKIEM PEŁNEJ AKSJOLOGII OJCZYZNY

Tylko niepodległa ojczyzna jest kategorią aksjologiczną dla człowieka. Jej istota ujawnia się w fakcie, że zarówno poprzez wspólnotę, jak i kulturę stwarza warunki rozwoju i wychowania człowieka, a także daje mu poczucie zakorzenienia w świecie współczesnym.

Pojęcie niepodległej ojczyzny w pierwszej kolejności wyznacza niepodległa wspólnota. To ona „wytwarza” cały zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które w ostateczności stają się ideałem i przewodnikiem. S. Witek ujmuje to w ten sposób, że społeczeństwo ojczyzny jest rzeczywistą ramą przeżywania wartości moralnych, co oznacza, iż tworzy cały ich system na drodze wspólnych doświadczeń, wyznacza zasadnicze ich preferencje, narzuca jednostkom wzory etycznego postępowania, wskazuje, co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe, i dyrektywy te opatruje specjalnymi sankcjami (Witek 1974, 117). Całą rzeczywistość etyczną, o której tu mowa, określa się pojęciem etosu wspólnoty ojczyznianej. Pomimo różnic zachodzących w rozumieniu terminu „etos”, ogólnie można stwierdzić, że pojęcie to dotyczy szerokiej płaszczyzny moralności. W takim ujęciu etos jawi się jako swego rodzaju „substancja etyczna”, którą posiada określona społeczność (Hegel 1963, 399).

Można powiedzieć, że etos, owa „substancja etyczna”, jawi się tu jako istotny element kształtujący i rozwijający człowieka w sferze moralnej. Oznacza to, że etos społeczności ojczyznianej jawi się jako istotny element kształtujący osobę w sferze moralnej. Należy przez to rozumieć, że społeczność poprzez własny etos stwarza korzystne warunki rozwoju moralnego osoby, przekazując odpowiednie do jej postępu wartości (Hegel 1963, 53). Sam zaś etos jest tu zespołem wartości, które rozwój ten bezpośrednio umożliwiają. Jan Paweł II stwierdza, że człowiek czerpie z niego życiodajne soki potrzebne do własnego dojrzewania (Jan Paweł II 1989). To wszystko jest jednak możliwe tylko i wyłącznie w przestrzeni niepodległości, czyli pełnej wolności wspólnoty.

Pojęcie niepodległej ojczyzny wyznacza także niepodległość jej kultury. Tylko niepodległa, czyli wolna kultura jest kategorią aksjologiczną dla człowieka. Powszechnie wiadomo, że „między człowiekiem a kulturą istnieje sprzężenie zwrotne: człowiek tworzy kulturę i sam jest przez nią stwarzany” (Pasierb 1982, 6). Kultura jest zatem właściwym środowiskiem życia człowieka. Mówi o tym między innymi Jan Paweł II: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka” (Jan Paweł II 1986b, 6), co oznacza, że każdy człowiek żyje w kulturze i przez kulturę, że jest mocno osadzony w konkretnym środowisku kulturowym (Zdybicka 1983, 287). Zasadny jest zatem pogląd, że środowisko kulturowe jest

nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka, i to we wszystkich płaszczyznach tegoż rozwoju (Dubos 1986, 93). J. Pasierb twierdzi, że dzięki kulturze człowiek „staje ponad determinantami, ponad wszystkim, co go ogranicza, zamyka i więzi, co skazuje na czołganie się po ziemi, dzięki niej potwierdza swoją wolność, mogąc zanegować nawet te prawa, które mu dyktuje własne ciało i krew. Dzięki kulturze człowiek nie tylko wyszedł z dżungli, ale ciągle się może jej przeciwstawiać – w sobie i innych” (Pasierb 1982, 6). W tym kontekście jasne i zrozumiałe staje się twierdzenie tego autora: „Kultura jest uprawą człowieczeństwa, jest uprawianiem człowieczeństwa” (Pasierb 1982, 49).

Powyższe stwierdzenia odnieść należy w pierwszej kolejności do niepodległej kultury ojczyzny. Można bowiem mówić o kulturze ogólnie rozumianej, a także o kulturze powszechnej i masowej. Najczęściej jest to jednak konkretna kultura, która posiada konkretne „oblicze” etniczne. Rozważając zatem wpływ kultury na rozwój osoby, w pierwszej kolejności należy mieć na uwadze jego własną kulturę ojczyznianą (Durrel 1969, 157 i 163). Stąd też zasadne jest twierdzenie, że przede wszystkim własna kultura zapewnia człowiekowi „osobową integralność, w pełni wyraża jego sposób bycia w świecie, słowem – świadczy o jego osobowej i społecznej tożsamości” (Bakalarz 1986, 79). Kultura bowiem ojczyzny jest niejako odzwierciedleniem duszy konkretnej wspólnoty (Bakalarz 1986, 34). Środowisko wartości zakodowanych w kulturze jest bezpośrednim światem istnienia osoby. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie i – w konsekwencji – przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości kultury ojczyznianej oddziałują na człowieka. Oddziaływanie to idzie w dwóch zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wielorakie wartości ojczyznianej kultury kształtują osobę (Burszta 1973, 134). Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że kultura ta tworzy człowieka, doskonali go, pozwala mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtuje go w sferze „być” (Jan Paweł II 1986b, 14). W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą, w najgłębszej swej istocie, problemu rozwoju człowieka jako osoby. Oznacza to, że wartości tej kultury stwarzają przestrzeń rozwoju człowieka, a ponieważ są to wartości różne: intelektualne, moralno-społeczne, religijne, estetyczne, można zasadnie wnioskować, iż oddziałują one na wiele sfer człowieka, umożliwiając ostatecznie wielopłaszczyznowy rozwój osoby. Nie ulega bowiem wątpliwości, że są to wartości, które uczą człowieka, tzn. pomagają kształtować jego świadomość i sposób myślenia, uobecniają całokształt prawd religijnych; kształtują świadomość moralną w formie przekonań, motywacji, uznawanych i akceptowanych postaw; kształtują duchową jego sferę. Można więc powiedzieć, że całokształt wartości kultury ojczyznianej stwarza człowiekowi przestrzeń jego rozwoju w płaszczyźnie prawdy (rozwój intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny) (Zdybicka 1983, 288).

Oddziaływanie wartości dziedzictwa kulturowego ojczyzny na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie” (Jan Paweł II

1986b, 11). Wartości te, a szczególnie wartości etyczno-społeczno-religijne, uświadamiają osobie, ale także ukazują, przekazują i wyznaczają całokształt zachowań do siebie, innych ludzi, świata. J. Pasierb tak charakteryzuje proces oddziaływania kultury własnej ojczyzny na wychowanie człowieka: „W kulturze tradycyjnej zamkniętej występowało wiele zjawisk, które składały się na poczucie ładu i harmonii – tymi wartościami kultura tradycyjna obdarzała człowieka. Stosunek do innych ludzi i do świata był w danej kulturze uregulowany, unormowany poprzez obrzędy i wzory zachowań. Nawet procesy produkcyjne, zwłaszcza tej produkcji, która była wówczas najbardziej powszechna, mianowicie rolniczej czy rzemieślniczej, były unormowane obrzędami. Człowiek wiedział, na jakiego świętego ma wyjść w pole i siać, i na jakie święto Matki Boskiej powinien zacząć żniwa. Nie musieli mu o tym przypominać spikerzy telewizyjni. Także stosunki międzyludzkie, najważniejsze sprawy życia, śmierci, narodzin były unormowane trwałymi obyczajami. Człowiek wiedział, jak powinien się oświadczyć i wiedział, jak się przygotować na śmierć. (...) Był czas, gdy człowiek wiedział, że nie wolno pluć do wody, zdawał sobie sprawę, że nie należy rzucać na ziemię chleba; pouczono go również, jak się pisze list. Wszystko było właściwie określone. Te zachowania uważano za nieomyślne. (...) Człowiek zyskiwał przez to liczne dobrodziejstwa: spokój, harmonię i nieomyślność za jedną tylko cenę – za cenę posłuszeństwa, za cenę podporządkowania się miejscowemu kanonowi (...). W jakimś sensie człowiek czuł się jak w dzieciństwie, tzn. czuł się szczęśliwy, bo nie on te wszystkie sprawy rozstrzygał. Czyniła to za niego kultura, wielka, opiekuńcza, ciepła i ludzka zrobiona na miarę ludzi, którzy w niej uczestniczyli. Kultura była ogółem zachowań się i ogółem wytworów człowieka. Ciężar regulacji stosunku człowieka do siebie i do świata, i innych spoczywał nie na jednostce, ale na kulturze. Istniały wzorce na wszystkie okazje. Tak było w rodzinie, tak było w społeczeństwie, tak było w Kościele” (Pasierb 1982, 34, 35, 36, 37). Tylko zatem niepodległa kultura jest warunkiem jej aksjologii dla człowieka.

Niepodległość ojczyzny to także niepodległość ziemi – terytorium. Tylko takie terytorium daje człowiekowi poczucie zakorzenienia. Jest to ważny problem, tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie osoby w kulturze masowej i społeczności anonimowej. Stąd, jak twierdzi L. Bądkowski, „żeby w oszalałym nowym świecie człowiek nie utracił swej osobowości, żeby zawsze umiał odnaleźć siebie wśród miliardów ludzi i wśród spraw poza zasięgiem jego wpływu, powinien mieć konkretny, łatwo sprawdzalny przydział. Ten przydział gruntuje go, określa jego miejsce wśród ludzi, których zna i z którymi łączą go stosunki bezpośrednie i zrozumiałe, oraz wśród spraw, na które posiada wpływ, które z jakąś skutecznością może popierać lub zwalczać. Przydział ten jest tym silniejszy, im mocniejszy jest związek jednostki z najbliższym otoczeniem” (Bądkowski 1961, 95).

Człowiek zatem musi mieć poczucie „zakorzenienia” jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów współczesnego świata. Badania

socjologiczne jednoznacznie bowiem wykazują zagubienie człowieka we współczesnym świecie w momencie, gdy pozbawiony jest on możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim mu środowiskiem. Stąd też potrzeba wspomnianego „zakorzenia”, które dokonuje się w sposób najbardziej naturalny w oparciu o własne ojczyzniane środowisko kulturowo-społeczno-fizyczne. Nie ma zatem, jak twierdzi D. Tusk, zakorzenia „bez przeszłości, nie ma go bez środowiska naturalnie i historycznie ukształtowanego pod każdym względem: geograficznym, etnicznym i kulturowym. Jeżeli człowiek pozbawiony jest możliwości utożsamiania się z konkretną tradycją, ze wspólnotą większą od rodziny lecz mniejszą od narodu, z obyczajem i dialektem wyróżniającym go pomiędzy milionami, a wspólnymi dla tysięcy, zatracą się w beczasowości i masie” (Tusk 1988, 15).

Stąd też poczucie „zakorzenia”, które daje własne środowisko, ma istotne znaczenie dla realizacji własnej podmiotowości. Daje ono bowiem człowiekowi poczucie „bycia u siebie”, a tym samym „bycia sobą”. To zaś ma dalsze konsekwencje w postaci aktywności człowieka. „Zakorzenie” – owo poczucie „bycia sobą i u siebie” – daje człowiekowi możliwość zrozumienia swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej faktyczne włączenie się w nurt życia własnego środowiska. Tylko bowiem na bazie poczucia „bycia sobą” i „u siebie” możliwa jest autentyczna aktywność człowieka we własnym środowisku i na rzecz tego środowiska. I to jest kolejny wpływ ojczyzny na człowieka. Jest to jednak możliwe tylko w przestrzeni niepodległości, czyli autonomii własnego domu.

W podsumowaniu analiz tego punkty stwierdzić należy, że ojczyzna w swym wymiarze wspólnoty, kultury i terytorium jest rzeczywistą kategorią aksjologiczną dla człowieka. Jest to jednak możliwe tylko i wyłącznie w przestrzeni niepodległości ojczyzny, czyli wolności wspólnoty, kultury i ziemi. W tym sensie niepodległość bez wątplenia jest dziś rzeczywistą kategorią aksjologiczną.

UWAGI KOŃCOWE

W podsumowaniu niniejszych refleksji, dotyczących aksjologii niepodległości, podkreślić należy:

1. Procesy współczesnego świata, a szczególnie absolutyzowana integracja i globalizacja, mogą sugerować zanik aksjologii niepodległości.

2. Niepodległość jest wyrazem wolności, którą należy rozumieć jako wolność „do” i „od”, w płaszczyźnie wewnętrznej i zewnętrznej, której granicą jest dobro.

3. Tak rozumiana wolność będąca wyrazem niepodległości jest możliwością korzystania bytu społecznego z przysługujących mu praw (wolności) do: istnienia, jedności, samostanowienia, suwerenności, rozwoju, samoobrony, zachowania własnej tożsamości, współdziałania z innymi bytami na zasadzie równości, równości itp.

4. Odniesiona niepodległość do ojczyzny oznacza ostatecznie niepodległość wspólnoty ojczyznianej, jej kultury i niepodległość terytorium.

5. Jest to zatem cały katalog szczegółowych praw gwarantujących wspólnocie ojczyznianej i jej kulturze oraz terytorium szczegółowych wolności stanowiących o możliwości realizacji jej twórczej podmiotowości.

6. Tak rozumiana niepodległa ojczyzna jest dopiero kategorią aksjologiczną dla współczesnego człowieka. Tylko bowiem w perspektywie niepodległej wspólnoty, kultury i ziemi (domu) człowiek uczy się, wychowuje i ma poczucie swojego zakorzenienia, co jest nieodzowne dla realizacji własnej podmiotowości.

BIBLIOGRAFIA:

- Bakalarz, Józef. 1986. Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja. *Znaki czasu*, 4, 71-98.
- Bartnik, Czesław. 1988. Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983 r. W: *Polska teologia narodu*, red. Czesław Bartnik, 313-316. Lublin: KUL.
- Bartnik, Czesław. 1983. Wizja narodu według Jana Pawła II. *Chrześcijanin w świecie*, 121, 1-25.
- Bądkowski, Lech. 1961. Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę. *Życie i myśl*, 3-4, 93-96.
- Burszta, Józef. 1973. *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Dubos, Rene. 1986. *Pochwała różnorodności*, tłum. Ewa Krasińska. Warszawa: PIW.
- Durrel, Lawrence. 1969. *Spirit of Place*. New York: Alan Thomas.
- Geremek, Bronisław. 1987. Ambiwalencja pojęcia polskości. *Znak*, 390-391, 152-157.
- Hegel, Georg W. F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Florian Światosław Nowicki. Warszawa: PWN.
- Jan Paweł II. 1984. Chodzi o zwycięstwo natury moralnej. Homilia na Stadionie Dziesięciolecia 17 czerwca 1983. W: Jan Paweł II, *Pokój tobie, Polsko. Przemówienia podczas II wizyty w Ojczyźnie*, 29-36. Poznań: Pallottinum.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
- Jan Paweł II. 1989. *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1989 „Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju”*.
- Jan Paweł II. 1986a. *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*.
- Jan Paweł II. 1986b. W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż 2 VI 1980. W: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, 64-81. Rzym: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kniołek, Florian, Antoni Jaroń i Eugeniusz Weron. 1990. *Nauczanie papieskie*. Poznań: Pallottinum.
- Majka, Józef. 1982. *Filozofia społeczna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.

- Obrazy z przeszłości. Rozmowa z A. Stryszakiem. 1988. *Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*, 12, 3-8.
- Pasierb, Janusz. 1982. *Szkice o kulturze*. Pelplin: Zakład Małej Poligrafii.
- Prokop, Jan. 1987. Polskie uniwersum. *Znak*, 390-391, 15-26.
- Skorowski, Henryk. 1990. *Antropologiczne-etyczne aspekty regionalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Skorowski, Henryk. 1996. *Moralność społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Skorowski, Henryk. 1984. Niektóre aspekty etosu Kaszubów. Studium etnologiczne na podstawie twórczości literackiej Augustyna Necla. *Studia Theologica Varsoviensia*, 1, 121-148.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Strzeszewski, Czesław. 1985. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Ślipko, Tadeusz. 1982. *Zarys etyki szczegółowej*. Kraków: WAM.
- Tusk, Donald. 1988. Spętani w działaniu. *Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*, 12, 14-16.
- Waśkiewicz, Hanna. 1978. Prawa człowieka. Pojęcie, historia. *Chrześcijan w świecie*, 63-64, 13-48.
- Witek, Stanisław. 1974. *Teologia moralna fundamentalna, cz. 1: Antropologia moralna*. Lublin: KUL.
- Wojtyła, Karol. 1969. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 1983. Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury. W: *W kierunku religijności*, red. Bogdan Bejze, 287-288. Warszawa: W Drodze.

RENATA SIKORA

Uczelnia Techniczno-Handlowa w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-2238-7248

PERCEPCJA I PRZEŻYWANIE STRESU PSYCHOLOGICZNEGO W KONTEKŚCIE KULTURY KOLEKTYWISTYCZNEJ

PERCEPTION AND COPING WITH STRESS IN THE CONTEXT OF COLLECTIVISTIC CULTURE

Abstract

Stress perception depends on the culture we live in. Perception of stress in collectivist culture differs from its perception in individualist culture. People who live in societies which emphasise the importance of the group and family, recognise stressors as those harming the commonwealth of the community. On the contrary, individuality-oriented societies perceive stressors as those harming the wellbeing of individuals. The process of coping with stress depends on the principles adopted in a given culture. This is expressed mostly by a variety of strategies used to deal with difficulties. People who cherish collectivistic values tend to resort to prayer, try to be with others and endure difficulties. Self-oriented individuals use strategies which focus on stressors and those who alleviate individual cost of living in stress. However, there is no straightforward evidence that efficacy of coping with hardships may depend on cultural orientation of individuals.

Keywords: stress, culture, strategies of coping, coping efficacy

Abstrakt

Spostrzeżenie (ang. *perceive*) stresu i radzenie sobie z nim zależy od kultury, w jakiej człowiek żyje. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że kultura indywidualistyczna i kolektywistyczna to dwa różne systemy wartości, które determinują takie zjawiska psychologiczne, jak ocena stresora, jego odczuwanie, wybór strategii radzenia sobie i do pewnego stopnia efektywność przepracowania trudności. Ludzie żyjący w tzw. kulturze indywidualistycznej odnoszą stresory do jednostki – jej praw, aspiracji i dobrostanu psychicznego. Inaczej się dzieje w kulturze kolektywistycznej, gdzie trudności – nawet jeśli uderzają w jednostkę – są obciążeniem grupy. Z takiego spostrzeżenia stresu wynikają też odmienne strategie. Mimo danych uzyskanych z badań ilościowych i jakościowych nie wiadomo, czy skuteczność radzenia sobie ze stresem jest determinowana przez cechy tych kultur.

Słowa kluczowe: stres, kultura, strategie, skuteczność radzenia sobie ze stresem

WPROWADZENIE

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie rozumienia i przeżywania stresu psychologicznego przez osoby żyjące w tzw. kulturze kolektywistycznej. Przywołane definicje stresu, strategii i radzenia sobie ze stresem – by umożliwić czytelnikowi zrozumienie przedstawionych treści – odnoszą się także do podstawowych informacji z zakresu kultury indywidualistycznej.

Z danych statystycznych wynika, że z blisko 50 tysięcy imigrantów, którzy przybyli do województwa mazowieckiego w roku 2019 (wg rządowego portalu *Mapa 2020*), co najmniej połowa to osoby, które urodziły się obrębie kultur kolektywistycznych. Blisko pół miliona przybyszów w całym kraju w jakimś stopniu mierzyło się z wyzwaniem akulturacji. Skala zjawiska imigracji rośnie i dotyczy wielu kontekstów społecznych i psychologicznych. Wiedza z tego zakresu ma więc znaczenie dla teoretyków i praktyków zajmujących się zagadnieniem stresu i kosztów życia w stresie.

1. ROZUMIENIE STRESU

Richard Lazarus i Suzan Folkman (1984) definiują stres jako transakcję, która zachodzi między osobą i jej otoczeniem, a która jest postrzegana przez tę osobę jako obciążająca lub przekraczająca jej zasoby i zagrażająca jej dobrostanowi. Propozycja ta wprowadza pojęcie poznawczej oceny relacji między jednostką i otoczeniem i staje się wobec tego punktem interesujących rozważań – czy owa „ocena pierwotna” (*primary appraisal*) jest zależna od warunków kontekstu, a idąc dalej, czy zależy od kultury, w jakiej żyje dany człowiek? Zgodnie z ustaleniami klasycznego już dziś opracowania Thomasa Holmesa i Richarda Rahe (1967) istnieją tzw. stresory uniwersalne – zdarzenia, sytuacje i wymogi otoczenia, które praktycznie dla wszystkich ludzi, niezależnie od tego, z jakiej kultury się wywodzą, są obciążające i odczuwane jako stresujące (śmierć bliskiej osoby, trauma choroby, wypadku, bycia ofiarą przemocy, problemy wynikające z życia w ubóstwie itp.). Jednakże wyniki badań nurtu kulturowego wskazują na istotną rolę, jaką może pełnić u ludzi fakt bycia członkiem danej społeczności w kontekście dokonywania oceny relacji między jednostką a jej otoczeniem. Cechy kultury kolektywistycznej i indywidualistycznej okazują się tu szczególnie istotne.

Kolektywizm i indywidualizm różnią się od siebie ze względu na znaczenie, jakie przypisuje się jednostce bądź grupie. W kulturach zorientowanych na indywidualizm najważniejsza jest jednostka i jej prawa, autonomia osobista i samorealizacja, troska o siebie i najbliższą rodzinę. W kulturach zorientowanych na kolektywizm najważniejsza jest grupa, jej cele, jej los, jej potrzeby, jak również wysoko ceniona jest harmonia wewnątrz grupy (Triandis 1994).

Christine Yeh wraz ze współpracownikami (2006) badała, w jaki sposób rodni-ny imigrantów poszkodowanych w atakach terrorystycznych z 11 września 2001 r.

w USA odbierały stres utraty bliskiej osoby. Okazało się, że odczuwanie smutku, a nawet rozpacz było wspólne dla wszystkich biorących w badaniu osób ($n=11$) i było zbieżne z odczuciami rodzin rdzennych Amerykanów, którzy także utracili swoich bliskich. Jednak członkowie rodzin imigrantów (mieszkańców USA pochodzenia azjatyckiego) deklarowali także przeżywanie stresora, który opisywali jako troskę, by targające nimi emocje nie były powodem do zakłócania dobrostanu innych członków ich rodzin. Podobne informacje uzyskała Madonna Constantine wraz ze współpracownikami (2005a i 2005b), która przeprowadzała strukturalizowane wywiady z osobami, które także były poszkodowane po atakach 11 września 2001, a których rodziny pochodzenia zamieszkiwały kraje azjatyckie lub Amerykę Łacińską. Badane osoby donosiły o potrzebie „brania pod uwagę dobrostanu innych osób swojej społeczności – po to, by nie naruszyć społecznej harmonii” (Constantine et al. 2005b, 295). Także osoby, które nie przeżyły tak wielkiej traumy, jaką były ataki terrorystyczne, oceniają wydarzenie jako stresujące pod kątem znaczenia, jaki ma dany stresor dla węższej lub szerszej wspólnoty, w jakiej przyszło im żyć. Studenci przybywający na studia do USA np. z Japonii, Tajlandii, Indii i Korei, dla których obciążającym doświadczeniem był tzw. stres akulturacyjny, w tym tęsknota za domem, deklarowali chęć rezygnacji z informowania o tym swoich bliskich – właśnie po to, by nie narażać ich na zakłócenie dobrostanu psychicznego (Constantine et al. 2005a; Chol Yoo i Lee 2005). Tak więc ocena pierwotna sytuacji trudnej jest odmienna u osób pochodzących z kultur kolektywistycznych, choćby z racji uwzględniania uczuć bliskich im ludzi, których stres bezpośrednio nie dotyka. Interesujące jest też to, że mimo prób ukrycia przeżywanych emocji otoczenie często je „rozpoznaje” i włącza się w przeżywanie stresu, traktując je jako pewną wartość wspólną (Allen i Heppner 2011). Wyraża się to np. poprzez wspólne uczestnictwo w praktykach religijnych, milczącym przebywaniu razem, dzieleniu się posiłkami (Constantine et al. 2005a).

O ile zatem osoby pochodzące z kultur indywidualistycznych w kontakcie ze stresorem odpowiadają przede wszystkim na pytanie: „Jak dane wydarzenie/sytuacja obciąża mnie bezpośrednio?”, o tyle ludzie pochodzący z kultur kolektywistycznych do wymienionego dodają jeszcze jedno: „Co mogę zrobić, by nie obciążało to bliskich mi osób?”.

2. RADZENIE SOBIE ZE STRESEM

Lazarus i Folkman (1984) zakładają, że ocena pierwotna wydarzenia jako stresującego uruchamia automatycznie proces radzenia sobie ze stresem. Poprzez ocenę wtórną (*secondary appraisal*) – czyli szacowanie zasobów własnych do poradzenia sobie z trudnościami, jednostka dokonuje wyboru określonych strategii radzenia sobie. Stosowanie danych strategii jest zależne od wielu czynników, m.in. wieku osoby, jej płci, możliwości intelektualnych, wcześniejszych doświadczeń, rodziny, w której dorasta; zależy także od kultury (Heppner et al. 2011). Radzenie

sobie ze stresem definiowane jest jako podejmowanie poznawczych i behawioralnych wysiłków zmierzających do sprostania specyficznym zewnętrznym lub wewnętrznym wymaganiom, które są oceniane przez jednostkę jako przekraczające jej zasoby osobiste (Lazarus i Folkman 1984).

Według tej definicji transakcja, która zachodzi między jednostką a otoczeniem, jest procesem dynamicznym i ciągle się zmieniającym. Osoba w sytuacji stresu odczuwa dyskomfort – podejmuje więc działania mające na celu przywrócenie dobrostanu. Działania te są nazywane strategiami radzenia sobie. Natomiast jeśli przyjmują one charakter „względnie stałej tendencji jednostki do odpowiadania na stres w określony sposób, taki sam, w różnym czasie i odmiennych sytuacjach”, definiuje się je jako styl radzenia sobie (Compas 1987, 170).

Współzależna, kolektywistyczna orientacja jednostek wpływa na stosowanie określonych strategii radzenia sobie ze stresem. Yeh i jej współpracownicy uważają, że następujące strategie są typowe dla tych kultur: 1) wiara w los/karmę, 2) odtworzenie (*recreating*) elastycznego wsparcia rodzinnego i wsparcia swojej społeczności, 3) skupianie się na nowych priorytetach, 4) ćwiczenie samokontroli i dyscypliny wewnętrznej (Yeh et al. 2006). Również Constantine z prowadzoną przez siebie grupą badaczy (2005a) opracowała „katalog” strategii stosowanych przez osoby wywodzące się z kultur kolektywistycznych. Zawiera on następujące strategie 1) poszukiwanie informacji, 2) wyrażanie emocji (niekoniecznie o walencji ujemnej), 3) poszukiwanie wsparcia bliskich osób, 4) cierpliwe znoszenie stresora, tak by stał się nieodczuwalny dla otoczenia, 5) radzenie sobie w oparciu o doświadczenie swojej małej społeczności (*indigenous healing*), 6) zaangażowanie w praktyki religijne oraz 7) szukanie zajęć, które pomogłyby w oderwaniu się od stresora. Z kolei Christine Yeh i Agnes Hwang (2000, 136, za: Yeh et al. 2006) przypominają, że potrzeby i pragnienia innych członków grupy są dla zderzających się ze stresem osób tak ważne, iż „kiedy stres uderza, to nie w jednostkę, tylko w grupę” i wobec tego należy aktywizować strategie polegające na poszukiwaniu i wykorzystywaniu wsparcia społecznego. Również osoby zorientowane indywidualistyczne chętnie stosują takie sposoby radzenia sobie (częściej kobiety niż mężczyźni). Jednak strategia poszukiwania wsparcia społecznego ma w kulturze kolektywistycznej nieco inne oblicze. Pewnych informacji na ten temat dostarcza szerszy opis strategii *familiar coping*, w ramach której wyodrębniono następujące sposoby radzenia sobie: 1) dzielenie uczuć z bliższą i dalszą rodziną, 2) poszukiwanie pomocy w obrębie bliskiej społeczności, 3) poszukiwanie pomocy w świątyni/kościelnie, 4) poszukiwanie pomocy u osób dzielących to samo zmartwienie, 5) radzenie sobie z poczuciem winy, które było skutkiem nieumiejętnego skrywania uczuć (Yeh et al. 2006).

Interesujących spostrzeżeń dokonał Paul Heppner wraz ze współpracownikami (2006), konstruując Inwentarz Kolektywistycznego Stylu Radzenia Sobie (*Collectivistic Coping Style Inventory*) w oparciu o analizę strategii radzenia sobie ze stresem stosowanych przez tajwańskich studentów (dane do badania pochodziły z kilku projektów, a liczba studentów wyniosła około 3000 osób). Okazało się,

iż istnieje specyficzny kulturowo, kolektywistyczny styl radzenia sobie ze stresem. Charakterystyczne dla niego są strategie polegające na: 1) akceptacji stresora lub próbie jego reinterpretacji, a następnie podejmowania walki z nim, 2) poszukiwaniu i wykorzystywaniu wsparcia rodziny, 3) radzeniu sobie poprzez praktyki religijne i wiarę, 4) unikaniu stresora, odrywaniu się od niego oraz 5) indywidualnych sposobach radzenia sobie z emocjami. Autorzy zauważają, że część sposobów radzenia sobie jest obca dla kultury indywidualistycznej, w której często stosowanymi strategiami są: koncentracja na przepracowaniu problemu (jest ona wymieniana przez badanych jako najbardziej pomocna i w związku z tym najczęściej stosowana), próba reinterpretacji stresora, tak by móc sobie z nim poradzić, martwienie się, unikanie i odrywanie się od problemu i poszukiwanie wsparcia społecznego (Folkman i Moskowitz 2004). W obrębie tej ostatniej strategii, zamiast troszczenia się o uczucia innych, jest raczej chęć do korzystania z ich zasobów (pomocy materialnej, wiedzy i doświadczenia innych osób, otrzymywania pocieszenia, uwagi i wysłuchania, możliwości dzielenia się wspólnymi problemami).

Zatem radzenie sobie ze stresem zależy od kultury. Choć pewne sposoby mierzenia się z problemami są wspólne dla wszystkich ludzi (skupianie się na przepracowaniu problemu, odrywanie się od niego, aktywizacja sieci społecznych), istnieją też uwarunkowane kulturowo różnice, które pojawiają się zarówno w obrębie samych strategii, jak i w różnych stylach radzenia sobie.

3. EFEKTYWNOŚĆ RADZENIA SOBIE I DOBROSTAN PSYCHICZNY

Istotne pytanie może dotyczyć kwestii skuteczności radzenia sobie ze stresem. Na ile efektywne są strategie „kolektywistyczne”, a jak pomocne w niwelowaniu stresu okazują się strategie „indywidualistyczne”? Czy przedstawiciele kultur kolektywistycznych tak dobrze radzą sobie ze stresem, że istotnie rzadziej niż osoby zorientowane „indywidualistycznie” korzystają z pomocy psychologicznej (Cardemil, Saeromi i Davidson 2005; Constantine et al. 2005b)? Pytano o to osoby, które są rezydentami, emigrantami lub studentami przebywającymi na tzw. czasowym pobycie w USA. Donoszą one, że wolą radzić sobie z wyzwaniami w ramach rodziny lub nowo zawiązanej wspólnoty, a nie w gabinecie psychologa bądź terapeuty, którego nie znają (Constantine et al. 2005b; Yeh et al. 2006). Oznacza to być może nawet wyższy poziom odczuwanego stresu (akulturacja) i kulturowo specyficzne spojrzenie na radzenie sobie. Badający to zjawisko psychologowie nie są w stanie ocenić, czy niechęć do korzystania choćby z konsultacji psychologicznych nie jest skutkiem trudności językowych. Przypominają też, że na postrzeganie stresu wpływa ocena pierwotna, o której wiadomo, iż jest „kulturowo uwarunkowana” (Neto 2019).

Interesujących spostrzeżeń dokonał Lucas Torres (2010), który stwierdził, że dobrostan psychiczny osób urodzonych poza USA i mieszkających tam w chwili badania jest korzystniejszy (niższe wskaźniki depresji, niepokoju, lęku) niż ich urodzonych w USA dzieci – obecnie już dorosłych. Za ten „emigracyjny paradoks”

może odpowiadać wiele czynników – w tym wypracowane wcześniej i wypróbowane przez pokolenia wzorce (style) strategii radzenia sobie. Nie bez znaczenia są też odmienne stresory obu grup, zakładanie mieszanych małżeństw, pozostawanie w gettach, życie w ubóstwie i „na skraju” społeczeństwa.

Na pytanie o efektywność stosowanych strategii, korzystnie lub niekorzystnie związanych z dobrostanem psychicznym, próbowali odpowiedzieć Kawika Allen i Paul Heppner (2011), którzy analizowali m.in. strategie radzenia sobie ze stresem osób zamieszkujących Polinezję. Okazało się, że badane osoby charakteryzowały się skłonnością do akceptacji stresora lub jego reinterpretacji obniżającej poczucie odczuwanej krzywdy, straty bądź zagrożenia. Na przykład utrata kogoś bliskiego (śmierć) była traktowana przez badane osoby jako dar służący dobru człowieka. Często stosowane strategie polegały na odrywaniu się od problemu poprzez zaangażowanie się w praktyki religijne i korzystanie ze wsparcia rodziny. Ich stosowanie było związane z korzystnym poziomem dobrostanu psychicznego, który wyrażał wysoki poziom zadowolenia z życia, wysokie poczucie koherencji i samoakceptacji. Intrygującymi spostrzeżeniami podzielił się w swojej pracy dotyczącej rozwoju dzieci Rudolph Schaffer (2000), relacjonując sposoby radzenia sobie z uczuciem złości charakterystyczne dla jednego z plemion eskimoskich. W grupie tej nieakceptowane było otwarte wyrażanie wrogich uczuć w stosunku do innych członków plemienia – dorosłych i dzieci. Strategią stosowaną w takich trudnych momentach było układanie piosenek i wierszyków, które w zabawny i nieco uszczypliwy sposób dają upust emocjom, poprzez ich przedstawienie innym członkom grupy. Humor pozwalał poradzić sobie ze stresem, jednocześnie pełniąc funkcję przystosowawczą.

Wyniki relacjonowanych badań nie umożliwiają jednoznacznej oceny efektywności strategii „kolektywistycznych” *versus* „indywidualistycznych”. Po pierwsze większość doniesień badawczych jedynie relacjonuje (obrazuje) styl radzenia sobie, bez możliwości dokonywania jednoczesnych porównań z odpowiednimi grupami kontrolnymi. Po wtóre, ocena pierwotna powoduje u osób reprezentujących kulturę kolektywistyczną albo znaczną redukcję dyskomfortu w kontakcie ze stresem i w związku z tym determinuje stosowanie określonych strategii, albo poprzez specyficzną ocenę pierwotną zmienia znaczenie sytuacji ze stresującej na niestresującą. Wreszcie, niezwykle trudno jednoznacznie zaklasyfikować niektóre strategie jako „indywidualistyczne” lub „kolektywistyczne” (np. grupa działań w obrębie strategii wsparcie społeczne). Mimo to, w oparciu o wyniki relacjonowanych badań, można przyjąć, iż strategie „kolektywistyczne” sprzyjają dobrostanowi psychicznemu ludzi.

Kolejne projekty badawcze winny zatem skupić się zarówno na analizach ilościowych (np. częstość stosowania rozmaitych strategii), jakościowych (jakie działania bądź procesy poznawcze charakteryzują daną strategię), jak i próbie dokonywania porównań w odpowiednio skonstruowanych grupach badawczych (badania międzykulturowe). Ważne byłoby też poznawanie reakcji na stres w konfrontacji z konkretnym stresem (praca, rodzina, trudności ekonomiczne itp.).

4. STRES AKULTURACYJNY

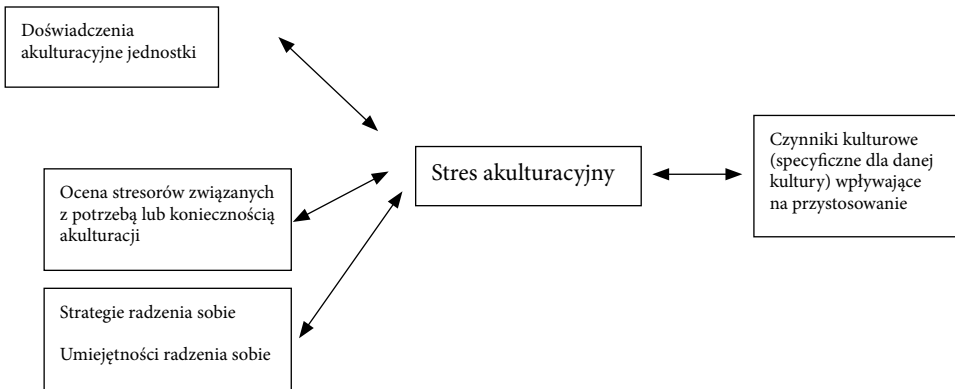
Trudne wyzwania stają przed osobami, które zdecydowały się na emigrację lub dłuższy wyjazd do obcego im kraju. Przeżywają one tzw. stres akulturacyjny, który jest skutkiem „zderzenia się” z nową kulturą. John Berry (2005 za: Torres 2010) proponuje, by stres akulturacyjny rozumieć jako odpowiedź na wydarzenia życiowe, których źródłem jest kontakt międzykulturowy i interakcje pomiędzy kulturami. We współczesnym świecie sytuacja ta dotyczy częściej osób przybywających z kręgu kultury kolektywistycznej do krajów wysokorozwiniętych, a więc takich, w których dominuje indywidualistyczna orientacja na człowieka.

Studenci z Wietnamu, Japonii, Korei i Indii, którzy przyjechali na studia do USA, wymieniają następujące stresory: 1) szok kulturowy – niepewność wobec lokalnych zwyczajów i praktyk, 2) poczucie utraty wsparcia rodziny i tęsknota za domem, 3) poczucie alienacji, 4) bycie ofiarą dyskryminacji, 5) bariery językowe, które często są skutkiem słabej znajomości języka (Constantine et al. 2005b). Stres ten często manifestuje się dokuczliwymi objawami somatycznymi, mimo to studenci rzadko zgłaszają się po pomoc do poradni zdrowia psychicznego, o czym była już mowa.

Natężenie stresu akulturacyjnego zależy od wielu czynników, np. od stopnia znajomości języka, spostrzegania społecznej akceptacji, czasu pobytu, stopnia tożsamości kulturowej, a także stosowanych strategii akulturacyjnych (Neto 2019). Trudności językowe są stresujące same w sobie i mogą kreować kolejne. W przypadku studentów będą to np. gorsze wyniki w nauce, a w przypadku osób podejmujących pracę nieporozumienia z pracodawcą i trudności w codziennych kontaktach. Hyung Chol Yoo i Richard Lee (2005) przestrzegają, że taka właśnie sytuacja prowadzi do spiętrzenia stresu i jego kumulacji, co z kolei nie sprzyja efektywnemu radzeniu sobie. Jednak nie wszystkie te osoby radzą sobie nieefektywnie. Istnieje duża grupa imigrantów, która po początkowym okresie przystosowawczym podejmuje aktywne próby radzenia sobie, tj. doskonalili znajomość języka, nawiązuje kontakty nie tylko w obrębie własnej społeczności (separacja), lecz także poza nią (asymilacja), skupia się na osiągnięciach w nauce czy pracy (Chol Yoo i Lee 2005; Erard 2009). Wydaje się zatem, że imigranci „odcięci” od domu i rodziny z konieczności radzą sobie częściowo poprzez strategie wypracowane w kulturze, do której przybyli (Cardemil, Saeromi i Davidson 2005; Erard 2009). Imigranci, dla których istotną przyczyną pozostawania na emigracji są trudności materialne, radzą sobie w oparciu o rozmaite strategie. Część z nich żyje i pracuje w obrębie własnej kultury (w tzw. gettach czy swoich dzielnicach), traktując swój pobyt jako czasowy, część z nich przystosowuje się do kultury „częściowo” (pracując poza obrębem własnej społeczności, prowadząc życie rodzinne w jej obrębie). Są też osoby, które np. poprzez założenie rodziny mieszanej w dość dużym stopniu wtapiają się w nową kulturę (Neto 2019).

Torres (2010) stworzył propozycję modelu transakcyjnego, którego celem jest pokazanie zależności między wybraną grupą zmiennych wpływających na powstawanie stresu akulturacyjnego i radzenie sobie z nim (rys. 1).

Rysunek 1. Transakcyjny model stresu akulturacyjnego (za: Torres 2010).



Badanie stresu akulturacyjnego dostarcza wielu cennych informacji, które mają znaczenie nie tylko dla psychologów, klinicystów i terapeutów. Wiedza z tego obszaru ma istotne znaczenie praktyczne dla społeczeństw, które od lat rozwiązują problemy związane z funkcjonowaniem tzw. mniejszości narodowych czy etnicznych. Takich krajów jest coraz więcej, a konieczność akulturacji wcale nie musi być związana z zamieszkaniem w „nowej” ojczyźnie. Może to być przecież konieczność radzenia sobie z kulturowo uwarunkowanymi zmianami, które są skutkiem przystąpienia kraju do Unii Europejskiej, zmiany ustroju politycznego czy tzw. „otwarcia na świat”.

ZAKOŃCZENIE

Przywołane w tekście badania wskazują na fakt, iż przeżywanie stresu – jego percepcja, typy stresorów, strategie i koszty radzenia sobie ze stresem – zależą od wartości promowanych przez kulturę. Znaczna liczba czasowych lub stałych imigrantów do Polski – studentów, pracowników i dzieci powoduje, że wiedza z tego obszaru ma przede wszystkim znaczenie praktyczne. Pozwala na planowanie i tworzenie programów akulturacyjnych, terapeutycznych i klinicznych. Znajduje także zastosowanie w szkolnictwie, a nawet polityce społecznej (Nilsson i Bunnar 2016).

BIBLIOGRAFIA:

- Allen, Kawika i Paul Heppner. 2011. Religiosity, coping & psychological well-being among Latter Day Saint Polynesians in the United States. *Asian American Journal of Psychology*, 2, 13-24.
- Berry, John. 2005. Acculturation: Living successfully in two cultures. *International Journal of Intercultural Relations*, 29, 697-712.
- Cardemil, Esteban, Kim Saeromi i Tatiana Davidson. 2005. Developing a culturally appropriate depression prevention program: the family coping skills program. *Cultural Diversity & Ethnic Minority*, 11, 99-112.

- Chol Yoo, Hyung i Richard Lee. 2005. Ethnic identity and approach-type coping as moderators of the racial discrimination/wellbeing relation in Asian Americans. *Journal of Counseling Psychology*, 52, 497-506.
- Compas, Bruce. 1987. Coping with stress during childhood and adolescence. *Psychological Bulletin*, 101, 393-403.
- Constantine, Madonna et al. 2005a. A qualitative investigation of the cultural adjustment experiences of Asian international college women. *Cultural Diversity & Ethnic Minority*, 11, 162-175.
- Constantine, Madonna et al. 2005b. Coping responses of Asians, Black, Latino/Latina New York residents following the September 11th terrorists' attacks against the United States. *Cultural Diversity & Ethnic Minority*, 11, 293-308.
- Erard, Robert. 2009. The paradox of indiscriminate multiculturalism. *American Psychologist*, 64, 564-575.
- Folkman, Suzan i Judith Tedlie Moskowitz. 2004. Coping: pitfalls and promise. *Annual Review and Psychology*, 55, 745-774.
- Heppner, Paul et al. 2006. Development & validation of Collectivistic Coping Styles Inventory. *Journal of Counseling Psychology*, 53, 107-125.
- Holmes, Thomas i Richard Rahe. 1967. The Social Readjustment Rating Scale. *Journal of Psychosomatic Research*, 11, 213-218.
- Lazarus, Richard i Suzan Folkman. 1984. *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer-Verlag.
- Neto, Felix. 2019. Acculturation, adaptation and saudade among Portuguese migrants. *Journal of Psychology*, 7, 667-697.
- Nilsson, Jenny i Nihad Bunar. 2016. Educational responses to newly arrived students in Sweden: understanding the structure and influence of post migration ecology. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 4, 399-416.
- Schaffer, Rudolph. 2000. *Psychologia dziecka*, tłum. Aleksander Wojciechowski. Warszawa: PWN.
- Torres, Lucas. 2010. Predicting levels of Latino depression: acculturation, acculturative stress and coping. *Cultural Diversity & Ethnic Minority*, 16, 256-263.
- Triandis, Harry. 1994. *Culture and Social Behaviour*. New York: McGraw-Hil.
- Mapa „Aktualne dokumenty (liczba cudzoziemców posiadających aktualnie ważne dokumenty uprawniające do pobytu w Polsce)”. 2020. Dostęp: 4.04.2020. <https://migracje.gov.pl/statystyki/zakres/polska/typ/dokumenty/widok/mapa/rok/2020/?x=0.6079&y=-1.1422&level=1>.
- Yeh, Christine et al. 2006. Asian American Families Collectivistic Coping. *Cultural Diversity & Ethnic Minority*, 12, 134-148.
- Yeh, Christine i Mary M. Hwang. 2000. Interdependence in ethnic identity and self: Implications for theory and practice. *Journal of Counseling and Development*, 78, 420-429.

Ks. JAN POCHWAŁA¹
Ontario, Canada
Fundacja Polish Heritage
ORCID ID: 0000-0003-0016-3435

MECHANIZM I OBSZARY WSPARCIA ROZWOJU WSPÓŁPRACY
TRANSGRANICZNEJ ORAZ OCHRONY DZIEDZICTWA
I KRAJOBRAZU KULTUROWEGO W RAMACH PROGRAMU
„INTERREG POLSKA – SŁOWACJA”

MECHANISM AND AREAS OF SUPPORT FOR THE DEVELOPMENT OF CROSS-BORDER
COOPERATION AND THE PROTECTION OF HERITAGE AND CULTURAL LANDSCAPE
UNDER THE INTERREG POLAND – SLOVAKIA PROGRAM

Abstract

The “Interreg Poland – Slovakia” Program was implemented in order to support the development of Polish and Slovak border regions after the accession of both countries to the EU. One of the Program’s priorities is protection and use of the common Polish-Slovak cultural and natural heritage for the development of cross-border cooperation. As part of Interreg since 2004, EU-Structural Funds have co-financed joint Polish-Slovak projects implemented in selected poviats located in the following voivodeships: Śląskie, Małopolskie, Podkarpackie (on the Polish side) and Žilinskóm kraji, Prešovskom kraji and Košickým kraji (on the Slovak side). The next editions of Interreg are becoming increasingly popular in Poland and Slovakia including its recognition by experts as well as the implementation of a cross-border effect.

Keywords: European Union, cohesion policy, cross-border cooperation, Interreg Polska-Slovakia, cultural heritage, natural heritage

Abstrakt

W celu wsparcia rozwoju polskich i słowackich regionów przygranicznych wdrożono, po przystąpieniu obu krajów do UE, Program „Interreg Polska – Słowacja”. Jednym z priorytetów programu jest ochrona i wykorzystanie wspólnego polsko-słowackiego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego dla rozwoju współpracy transgranicznej. W ramach Interregu od 2004 r. z funduszy strukturalnych UE dofinansowane są wspólne polsko-słowackie projekty realizowane w wybranych powiatach położonych w województwach: śląskim, małopolskim, podkarpackim (po stronie polskiej) oraz Žilinskóm kraji, Prešovskom kraji i Košickým kraji (po stronie słowackiej). Kolejne edycje Interregu

¹ Ks. Jan Pochwała, mgr teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; mgr teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; jan.pochwala@gmail.com.

cieszą się coraz większym zainteresowaniem w Polsce i na Słowacji oraz uznaniem ekspertów, a efekt transgraniczny jest coraz lepiej realizowany.

Słowa kluczowe: Unia Europejska, polityka spójności, współpraca transgraniczna, Interreg Polska – Słowacja, dziedzictwo kulturowe, dziedzictwo przyrodnicze

WSTĘP

Współpraca transgraniczna to taka forma współpracy między państwami i regionami w Unii Europejskiej, której celem jest nawiązanie, umocnienie i rozwój sąsiedzkich kontaktów w celu rozwoju regionów przygranicznych. Granice, zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne, bardzo często są barierą dla zrównoważonego rozwoju Europy. Likwidacji takich barier służyć ma unijna polityka spójności i związane z nią instrumenty wsparcia, w tym Inicjatywa Wspólnotowa Interreg.

Rozwój współpracy transgranicznej powinien bazować na rozpoznanym potencjale regionów przygranicznych. Potencjałem takim często jest dziedzictwo kulturowe i przyrodnicze: takie samo lub bardzo podobne po obu stronach granicy. Granice administracyjne państw i regionów często poprowadzone są w taki sposób, że nie respektują istniejących zasobów kulturowych i przyrodniczych. Mają tym samym charakter sztuczny, zdeterminowany przez aktualne stosunki polityczne. Nierzadko granice administracyjne dzielą obszary jednolite pod względem przyrodniczym i jednolite lub bardzo do siebie zbliżone pod względem kulturowym. Podziały takie izolują od siebie tradycyjne wspólnoty i społeczności, często są też poważnymi barierami dla cywilizacyjnego rozwoju terenów przygranicznych.

Granice państwowe, które ukształtowały się w Europie Środkowej w XX w., były przede wszystkim efektem dwóch wojen światowych. Miały one z jednej strony zagwarantować poszanowanie interesów państw narodowych, ale z drugiej były też skutkiem narzuconej przez światowe mocarstwa geopolityki. Po upadku komunizmu i wobec rozwoju integracji europejskiej osłabienie znaczenia granic państwowych stało się priorytetem polityk unijnych, zwłaszcza polityki spójności.

Chcąc wzmocnić rozwój polskich i słowackich regionów przygranicznych wdrożono, po przystąpieniu obu krajów do Unii Europejskiej (2004 r.), Program Interreg Polska – Słowacja, którego jednym z priorytetów było dziedzictwo przyrodnicze i kulturowe. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie mechanizmu wsparcia ze strony Unii Europejskiej dla transgranicznej współpracy polsko-słowackiej i wykorzystania w tym celu potencjału wspólnego dziedzictwa kulturowego oraz przyrodniczego.

1. ROLA INICJATYWY WSPÓLNOTOWEJ INTERREG W EUROPEJSKIEJ POLITYCE SPÓJNOŚCI

Interreg to inicjatywa wspólnotowa finansowana w ramach Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego (EFRR), której głównym celem jest doprowadzenie do stanu, w którym granice państwowe nie będą przeszkodą dla zrównoważonego rozwoju i integracji europejskiej. Dąży również do tego, by współpraca transgraniczna wzmocniała spójność społeczno-gospodarczą Europy.

ERFF utworzono w 1975 r. w celu „przyczynienia się do korygowania podstawowych dysproporcji regionalnych we Wspólnocie poprzez udział w rozwoju i dostosowaniu strukturalnym regionów opóźnionych w rozwoju oraz w przekształcaniu upadających regionów przemysłowych” (*Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską* 2019, art. 160). Z EFRR wspierane są działania z obszaru gospodarki, technologii, nauki, infrastruktury, ochrony środowiska, turystyki, kultury, społeczeństwa informacyjnego, współpracy przygranicznej. Jednym z podstawowych zadań EFRR jest wspieranie współpracy transgranicznej, współpracy międzyregionalnej i współpracy międzynarodowej. Finansowo wspierane są i promowane działania służące budowaniu współpracy pomiędzy graniczącymi ze sobą regionami krajów członkowskich Unii Europejskiej oraz integracji pomiędzy wybranymi regionami Unii. Szczególny nacisk kładzie się na promocję regionów, poprawę infrastruktury regionów przygranicznych, ponadnarodowe projekty badawczo-rozwojowe, wspólne strategie rozwoju, wymianę doświadczeń w różnych dziedzinach aktywności społecznej. Wsparcie to udzielane jest w ramach różnorodnych inicjatyw i programów, wśród których Inicjatywa Interreg odgrywa istotną rolę (szerzej: Jankowska i Knopik 2005).

W politykach UE szczególne miejsce zajmuje polityka spójności. Jej celem jest wzmocnienie spójności gospodarczej i społecznej UE poprzez zmniejszenie dysproporcji w poziomach rozwoju różnych regionów oraz zmniejszenie zacofania regionów najsłabiej rozwiniętych. Zadaniem polityki spójności jest przyczynienie się do wzrostu gospodarczego i zwiększania konkurencyjności regionów mniej zaawansowanych w rozwoju. Działania realizowane w ramach polityki spójności mają doprowadzić do zmniejszenia dysproporcji gospodarczych, społecznych i terytorialnych, które powstają zwłaszcza w państwach i regionach opóźnionych w rozwoju lub przechodzących procesy restrukturyzacji. Polityka spójności ma przyczynić się do harmonijnego, zrównoważonego i trwałego rozwoju całej Wspólnoty. Podstawowymi instrumentami realizacji polityki spójności są programy operacyjne, do których należą m.in. Programy Europejskiej Współpracy Terytorialnej finansowane z EFRR (Greta i Tomczak-Woźniak 2013, 3-12).

Na Europejską Współpracę Terytorialną składają się trzy rodzaje programów operacyjnych: współpraca transgraniczna, współpraca ponadnarodowa, współpraca międzyregionalna. Współpraca transgraniczna (cross-border co-operation) wg Konwencji Madryckiej to „każde wspólnie podjęte działanie mające na celu umocnienie i dalszy rozwój sąsiedzkich kontaktów między wspólnotami i władzami terytorialnymi dwóch lub większej liczby umawiających się stron, jak również zawarcie porozumień i przyjęcie uzgodnień koniecznych do realizacji takich zamierzeń” (*Europejska Konwencja Ramowa* 2019).

Inicjatywa wspólnotowa Interreg składa się z trzech komponentów. W ramach Komponentu A jest wspierany i promowany zintegrowany rozwój regionalny na obszarze sąsiadujących ze sobą regionów przygranicznych. Wsparciem objęte są projekty realizowane przede wszystkim w regionach położonych przy granicach wewnętrznych

Unii Europejskiej, ale wsparcie udzielane jest także projektom realizowanym w regionach położonych na granicach zewnętrznych oraz przy niektórych granicach morskich. W ramach Komponentu B wsparcie otrzymują projekty realizowane w ramach współpracy międzynarodowej między władzami regionalnymi i krajowymi i projekty realizowane w ramach dużych regionów paneuropejskich, których celem jest zrównoważony i skoordynowany rozwój przestrzenny Europy. Z kolei w ramach Komponentu C wspierana jest realizacja projektów z zakresu współpracy międzyregionalnej w skali europejskiej, obejmujących między innymi wymianę informacji i doświadczeń dotyczących rozwoju regionalnego oraz polityki spójności (Interreg Europe 2019).

W latach 1991-1999 zrealizowano dwie pierwsze edycje Interregu: bez udziału Polski i Słowacji, które nie były jeszcze w tym czasie krajami członkowskimi UE. Oba państwa korzystały już jednak w tym czasie ze wsparcia UE w ramach tzw. programów przedakcesyjnych, a Wspólnota Europejska była wyraźnie zainteresowana rozszerzeniem na kraje dawnego bloku wschodniego.

Interreg III, realizowany w latach 2000-2006, miał na celu wsparcie harmonijnego i zrównoważonego rozwoju całego obszaru UE. Inicjatywa realizowana była w trzech wymiarach:

- Interreg IIIA miał wzmocnić współpracę obszarów przygranicznych dla ich obustronnych korzyści oraz niwelować negatywne skutki istnienia granic państwowych. Środki na realizację współpracy transgranicznej mogły być przeznaczone m.in. na promocję rozwoju obszarów miejskich i wiejskich, wspieranie małych i średnich przedsiębiorstw, wspieranie lokalnych inicjatyw przyczyniających się do wzrostu zatrudnienia, ochronę środowiska, poprawę wykorzystania źródeł energii, wykorzystanie odnawialnych źródeł energii.

- Interreg IIIB obejmował współpracę ponadnarodową między władzami krajowymi, regionalnymi i lokalnymi w ramach dużych regionów paneuropejskich. Doprowadzić miał do zrównoważonego i skoordynowanego rozwoju przestrzeni europejskiej.

- Innterreg IIIC był wsparciem dla współpracy międzyregionalnej w skali europejskiej, której celem był rozwój regionalnych powiązań sieciowych, upowszechnianie systemowych wzorców rozwiązywania problemów, wymiana informacji i doświadczeń dotyczących rozwoju regionalnego.

Interreg IV realizowany był w perspektywie finansowej 2007-2013 w wymiarach:

- Interreg IVA, w ramach którego wspierane były nowe lub już istniejące kontakty transgraniczne, które miały przełożyć się na poprawę wzajemnego porozumienia i rozwój współpracy. Realizowane działania służyły głównie wzmocnieniu regionalnej identyfikacji i współpracy wśród mieszkańców pogranicza.

- Interreg IVB, który wspierać miał spójność terytorialną Europy. Wsparto działania mające na celu zapewnienie mieszkańcom i podmiotom gospodarczym regionów równego dostępu do podstawowych usług. Integracja miała na celu usunięcie barier ograniczających swobodny ruch w rozumieniu fizycznym, prawnym, społecznym, gospodarczym oraz informacyjnym.

– Interreg IVC, którego celem była współpraca międzyregionalna służąca wzmocnieniu efektywności prowadzonej polityki rozwoju regionalnego w zakresie innowacyjności, gospodarki opartej na wiedzy, ochrony środowiska, zapobiegania zagrożeniom, modernizacji gospodarki, wzrostu konkurencyjności.

W unijnej perspektywie finansowej 2014-2020 zaplanowano realizację Interregu V, który składa się z programów transgranicznych, ponadnarodowych i międzyregionalnych. Programy transgraniczne to programy, których celem jest wspólne rozwiązywanie problemów w regionach przygranicznych. Jako najważniejsze problemy regionów przygranicznych zidentyfikowano: słabą dostępność komunikacyjną, upadający lokalny przemysł, zbyt słabe i nieodpowiednie otoczenie biznesu, brak wystarczających i efektywnych powiązań między lokalnymi i regionalnymi szczeblami administracji, zanieczyszczenie środowiska, a także niski poziom prowadzonych badań przekładający się na brak innowacji oraz niewykorzystanie potencjału wzrostu.

W unijnej perspektywie finansowej 2014-2020 założono realizację w całej UE 88 programów transgranicznych, w tym jednego dedykowanego wyłącznie Polsce i Słowacji (Interreg Polska – Słowacja). W ramach Interregu V zaplanowano ponadto 15 programów współpracy transnarodowej, w tym program „Europa Środkowa”, w którym uczestniczy Polska i Słowacja oraz inne kraje regionu. Jako programy międzyregionalne przygotowano: Interreg Europa, Interact, Urbact III, ESPON, w których także uczestniczą Polska i Słowacja (*Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) Nr 1299/2013*; Burda 2018).

Inicjatywa Interreg wpisuje się w ramy europejskiej współpracy transgranicznej. Formalne ramy dla tej współpracy tworzą konwencje Rady Europy i Unii Europejskiej: Europejska Konwencja Ramowa o Współpracy Transgranicznej między Wspólnotami i Władzami Terytorialnymi (tzw. Konwencja Madrycka), Europejska Karta Samorządu Lokalnego i Europejska Karta Samorządu Regionalnego, Europejska Karta Regionów Granicznych i Transgranicznych (Wahl 2013).

2. REGIONY PRZYGRANICZNE POLSKI I SŁOWACJI – DZIEDZICTWO KULTUROWE I PRZYRODNICZE JAKO POTENCJAŁ ROZWOJU

Obszar, na którym realizowano projekty wspierane w ramach unijnej polityki spójności ukierunkowane na rozwój polsko-słowackiej współpracy transgranicznej, obejmował powiaty:

- po stronie polskiej położone w województwie śląskim, małopolskim i podkarpackim, tj.: pszczyński, cieszyński, bielski, Bielsko-Białą – miasto na prawach powiatu, żywiecki, olkuski, chrzanowski, oświęcimski, wadowicki, suski, myślenicki, tatrzański, nowotarski, limanowski, nowosądecki, Nowy Sącz – miasto na prawach powiatu, gorlicki, bieszczadzki, leski, sanocki, brzozowski, krośnieński, Krosno – miasto na prawach powiatu, jasielski, rzeszowski, Rzeszów – miasto na prawach powiatu, przeworski, przemyski, Przemyśl – miasto na prawach powiatu, jarosławski, lubaczowski;

- po stronie słowackiej położone w Žilinskom kraju, Prešovskom kraju i Košickým kraju, tj.: Čadca, Kysucké Nové Mesto, Bytča, Žilina, Martin, Turčianske Teplice, Ružomberok, Dolný Kubín, Námestovo, Tvrdošín, Liptovský Mikuláš, Spišská Nová Ves, Poprad, Kežmarok, Stará Ľubovňa, Levoča, Sabinov, Bardejov, Svidník, Prešov, Vranov nad Topľou, Stropkov, Medzilaborce, Humenné, Snina.

Województwo śląskie zajmuje powierzchnię 12 333,4 km² i zamieszkałe jest przez ok. 4,5 mln mieszkańców (GUS 2016, 17). Jest bardzo zróżnicowane pod względem gospodarczym, przyrodniczym i kulturowym: wyraźnie wyodrębnić można w nim trzy subregiony: beskidzki (na południu, graniczący ze Słowacją), górnośląski, częstochowski. Graniczący ze Słowacją subregion beskidzki, o mocnym poczuciu własnej odrębności i tożsamości, jest nasycony cennymi obiektami dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego.

Województwo małopolskie zajmuje powierzchnię 15 182 km² i zamieszkałe jest przez ok. 3,4 mln mieszkańców (GUS 2018, 24). Ze Słowacją graniczą południowe powiaty regionu. Małopolska jest jednym z lepiej rozwiniętych, pod względem gospodarczym, polskich regionów. Rozwój ten oparty jest przede wszystkim na różnorodnych usługach, w tym turystyce. W Małopolsce zlokalizowane są unikatowe i niezwykle cenne obiekty dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego (aż sześć parków narodowych i jedenaście parków krajobrazowych). Małopolska jest regionem najliczniej odwiedzanym przez turystów: zarówno krajowych jak i zagranicznych. Południowe, graniczące ze Słowacją powiaty Małopolski, mają silnie rozwinięte poczucie własnej tożsamości i odrębności.

Województwo podkarpackie zajmuje powierzchnię 18 845,8 km² i zamieszkałe jest przez ok. 2,1 mln mieszkańców (*Województwo podkarpackie w liczbach* 2019). Ze Słowacją graniczą południowe i południowo-wschodnie powiaty regionu. Województwo podkarpackie graniczy także z Ukrainą: granica polsko-ukraińska jest zewnętrzną granicą Unii Europejskiej. Województwo podkarpackie uważane jest za jeden ze słabiej rozwiniętych, pod względem gospodarczym, polskich regionów – dotyczy to przede wszystkim południowych i wschodnich powiatów. Wskaźnik urbanizacji wynosi 41,5% i jest to najniższy poziom w Polsce. Województwo od wielu lat (poza większymi miastami) systematycznie się wyludnia. Jednocześnie jest tym regionem, w którym absorpcja środków unijnych kierowanych w ramach polityki spójności na niwelowanie różnic rozwojowych należy do największych.

Žilinský kraj zajmuje powierzchnię 6 808,4 km² i zamieszkały jest przez ok. 695 000 mieszkańców (Statistical Office of the Slovak Republic 2019). Położony jest w północno-zachodniej części Słowacji i jest trzecim co do wielkości regionem Republiki Słowackiej. Graniczy z Republiką Czeską i Polską na północy. Pod względem wyznaniowym 60% ludności stanowią rzymskokatolicy, prawie 15% protestanci (głównie wyznania augsburskiego). Głównymi sektorami gospodarki są przemysł i budownictwo oraz usługi. Na przemysłowy charakter regionu wpływa obecność stref przemysłowych w Czechach i Polsce. Aż 56% powierzchni zajmują obszary chronione, w tym cztery parki narodowe: Tatrzański, Tatry Niskie, Mała Fatra, Wielka Fatra.

Prešovský kraj od północy graniczy z Polską, od wschodu z Ukrainą. Zajmuje powierzchnię 8 974,5 km² i zamieszkały jest przez ok. 809 000 mieszkańców: przede wszystkim Słowaków (82%), a także Romów (5,3%) i Rusinów (3,5%). Pod względem wyznaniowym 61% ludności stanowią rzymskokatolicy, 14% grekokatolicy, 3,6% prawosławni, 4,5% wierni wyznania ewangelicko-augsburskiego (Statistical Office of the Slovak Republic 2019). Jest jednym z najsłabiej, pod względem gospodarczym, rozwiniętych regionów Słowacji. Jednocześnie nasycony jest cennymi obiektami dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego (m.in. Tatry Wysokie).

Potencjał przygranicznych regionów, tak polskich jak i słowackich, zgodnie oceniany był i jest przez specjalistów jako wysoki, odpowiedni zwłaszcza dla rozwoju usług i handlu. Dotyczy to w pierwszej kolejności dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego. Karpaty, ze względu na swoje fizjograficzne ukształtowanie, nie stanowią w tym miejscu bariery uniemożliwiającej wzajemne kontakty. Wymiana handlowa ma na tym obszarze kilkuwiekowe tradycje. Wzajemnym kontaktom sprzyja bliskość językowa i kulturowa. Zarówno w pradziejach, jak i w historii związki cywilizacyjne pomiędzy społecznościami zamieszkującymi północne i południowe zbocza Karpat Zachodnich były bardzo silne. Po obu stronach Karpat Zachodnich żyli i tworzyli Słowacy, Polacy, Węgrzy, Niemcy, Łemkowie, Żydzi i Romowie. Ich kultura przetrwała w architekturze i sztuce, w bogatych obyczajach, folklorze, rzemiośle, w muzyce i języku (Gniazdowski i Strazay 2016, 7-23). Uznać można, że przygraniczne tereny Polski i Słowacji tworzą jeden krąg cywilizacyjny. Trwałymi barierami dla rozwoju przygranicznych regionów i dla wzajemnych między nimi kontaktów powstały i utrwaliły się dopiero w XX w.: po I, a zwłaszcza po II wojnie światowej. Szczelne granice państwowe, które wówczas powstały, sprawiły, że tereny położone w obszarze przygranicznym stały się regionami peryferyjnymi. Peryferyjne położenie doprowadziło do degradacji gospodarczej i społecznej. Na obszarach peryferyjnych przez całe dziesięciolecia nie rozbudowywano infrastruktury transportowej i komunikacyjnej. Brak odpowiednich powiązań komunikacyjnych stał się poważną barierą dla rozwoju tych regionów i dla wzajemnych kontaktów.

3. WSPARCIE DLA POLSKO-SŁOWACKIEJ WSPÓŁPRACY TRANSGRANICZNEJ W RAMACH PROGRAMÓW WSPÓŁPRACY TRANSGRANICZNEJ POLSKA – REPUBLIKA SŁOWACKA: PRIORYTETY, CELE, OBSZARY INTERWENCJI

W okresie poprzedzającym wejście Polski i Słowacji do Unii Europejskiej oba kraje korzystały z funduszy przedakcesyjnych, w tym programu Phare, w ramach którego wspierano współpracę transgraniczną. Po przystąpieniu obu krajów do Unii polsko-słowacka współpraca transgraniczna uzyskała wsparcie z budżetu unijnego w ramach EFRR. Wsparcie, począwszy od 2004 r., udzielane było w trzech kolejnych perspektywach finansowych.

W latach 2004-2006 realizowano Program Interreg IIIA Polska – Słowacja, który był finansowany przez EFRR oraz współfinansowany przez partnerów

i uczestników krajowych. Strona polska przeznaczyła na realizację programu 10,5 mln euro, zaś strona słowacka 9,5 mln euro (udział unijnych funduszy strukturalnych wynosił 20 mln euro przy całkowitym budżecie, tj. obejmującym też wkład własny partnerów 26,67 mln euro).

Celem Interregu IIIA było zachęcenie władz regionów przygranicznych i innych podmiotów publicznych funkcjonujących w regionach do postrzegania współpracy transgranicznej jako środka stymulującego ich rozwój przez umożliwienie dostępu do doświadczenia, jakim dysponują inni. Interreg IIIA Polska – Słowacja realizowany był w ramach trzech priorytetów: rozwój infrastruktury, rozwój społeczno-gospodarczy, pomoc techniczna. W ramach rozwoju społeczno-gospodarczego założono realizację dwóch typów działań związanych z wykorzystaniem potencjału kulturowego i przyrodniczego polsko-słowackiego pogranicza:

- działanie 2.2: ochrona dziedzictwa naturalnego i kulturowego,
- działanie 2.3: wspieranie inicjatyw lokalnych (mikroprojekty).

Najwięcej projektów przygotowanych przez stronę polską zatwierdzono do dofinansowania w priorytecie „Rozwój społeczno-gospodarczy” – 34, z czego najwięcej w działaniu „Ochrona dziedzictwa naturalnego i kulturowego” – 21. Na realizację wszystkich projektów związanych z ochroną i wykorzystaniem dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego przeznaczono 7,7 mln euro (*Sprawozdanie końcowe z realizacji Programu 2013*).

W unijnej perspektywie finansowej 2007-2013 ze środków EFRR wsparcie uzyskał „Program Współpracy Transgranicznej Polska – Republika Słowacka 2007-2013”. Program realizowany był w ramach celu „Europejska Współpraca Terytorialna” polityki spójności UE. Głównym celem programu była intensyfikacja, opartej na partnerstwie, współpracy między Polską a Słowacją w celu zrównoważonego rozwoju regionów pogranicza. Program Współpracy Transgranicznej Rzeczpospolita Polska – Republika Słowacka 2007-2013 to był pierwszy polsko-słowacki program transgraniczny, w którym partnerzy z obu krajów wspólnie przygotowywali i realizowali swoje działania w ramach jednego projektu.

W porównaniu z wcześniejszymi czterema edycjami Phare Polska – Słowacja (2000-2003) i Interregiem III (2004-2006) dopiero Interreg IV był programem, w którym skala realizowanych projektów była adekwatna do potrzeb i zdiagnozowanych problemów. Dopiero w unijnej perspektywie finansowej 2007-2013 na rozwój polsko-słowackiej współpracy transgranicznej przeznaczono takie środki, które były w stanie istotnie wpłynąć na rozwój polsko-słowackiego pogranicza. W porównaniu do Interregu IIIA na Interreg IVA przeznaczono prawie ośmiokrotnie więcej środków: alokacja z EFRR wyniosła ostatecznie 159 280 451,54 EUR (Gołda 2017). Dofinansowanie ze środków ERFF udzielane było w formie bezzwrotnej dotacji, na zasadzie refundacji poniesionych wydatków i wynosiło maksymalnie do 85% kosztów kwalifikowalnych projektu. Pozostałe środki zapewniane były przez partnerów projektów jako współfinansowanie krajowe. Poziom dofinansowania z EFRR był pomniejszany w przypadku projektów podlegającym

zasadom pomocy publicznej lub generujących przychody. W realizacji I oraz II osi tematycznej wzięło udział 322 partnerów z Polski i Słowacji.

Celem głównym programu była intensyfikacja, opartej na partnerstwie, współpracy polsko-słowackiej, która sprzyjać będzie trwałemu rozwojowi obszaru przygranicznego. Celami strategicznymi programu były:

1. Wspieranie rozwoju partnerskiej współpracy polsko-słowackiej w zakresie poprawy stanu infrastruktury transgranicznej, prowadzącej do integracji przestrzennej obszaru oraz zwiększenia jego dostępności i atrakcyjności dla mieszkańców, inwestorów i turystów.

2. Promowanie partnerskiej współpracy polsko-słowackiej na rzecz trwałego rozwoju społeczno-gospodarczego, kulturalnego i środowiska w polsko-słowackim regionie przygranicznym.

3. Promowanie inicjatyw lokalnych i nawiązywanie kontaktów transgranicznych poprzez realizację mikroprojektów opartych na działaniach typu „ludzie dla ludzi”.

Cele programu realizowane były w ramach czterech osi priorytetowych:

Oś Priorytetowa I: rozwój infrastruktury transgranicznej:

temat 1: infrastruktura komunikacyjna i transportowa,

temat 2: infrastruktura ochrony środowiska.

Oś Priorytetowa II: rozwój społeczno-gospodarczy:

temat 1: rozwój współpracy transgranicznej w zakresie turystyki,

temat 2: ochrona dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego,

temat 3: projekty sieciowe.

Oś Priorytetowa III: wsparcie inicjatyw lokalnych (mikroprojekty).

Oś Priorytetowa IV: pomoc techniczna.

Najwięcej środków finansowych przeznaczono na realizację projektów w ramach Osi Priorytetowej I (45%) i Osi Priorytetowej II (33%). Na realizację projektów z Osi Priorytetowej III (mikroprojekty) przeznaczono 17% alokacji (Gołda 2017). W ramach Osi Priorytetowej II wsparcie uzyskały projekty, które zostały ocenione jako najlepiej spełniające następujące cele operacyjne: zwiększenie atrakcyjności turystycznej pogranicza, ochrona regionalnego dziedzictwa kulturowego, ochrona przyrodniczej bioróżnorodności, tworzenie tematycznych sieci współpracy partnerskiej i grup tematycznych, rozwój zasobów ludzkich i oświaty, wzrost wykorzystania informacji i technologii telekomunikacyjnej.

Duży nacisk położono na wspieranie wspólnych działań, mających na celu ochronę różnych gatunków roślin i zwierząt, a także przygotowanie wspólnych programów ochrony przyrody oraz dziedzictwa kulturowego i historycznego. Dofinansowanie przyznano projektom mającym na celu opiekę i ochronę zabytków, pomników przyrody i miejsc chronionych oraz wspieranie istniejących i tworzenie nowych produktów turystycznych.

W ramach infrastruktury transgranicznej zrealizowano wspólne, polsko-słowackie projekty w następujących obszarach: infrastruktura komunikacyjna, ochrona środowiska, turystyka, dziedzictwo kulturowe, lokalna infrastruktura

wspierająca transgraniczną współpracę i wymianę kulturalną. Najwięcej projektów zrealizowano w ramach infrastruktury dziedzictwa kulturowego (28), turystyki (22) i ochrony środowiska (20).

W wyniku realizacji programu powstało 450 nowych produktów turystycznych, odnowiono 47 obiektów zabytkowych, odnowiono lub wybudowano 44 nowe obiekty kultury, wydano ponad 400 publikacji (albumów, opracowań tematycznych, przewodników, książek kulinarnych, śpiewników), powstało ponad 1 700 km wytyczonych i oznakowanych szlaków rowerowych i ponad 100 km nowych ścieżek rowerowych. Nowe szlaki i trasy turystyczne nierzadko powstały jako odtworzenie historycznych szlaków komunikacyjnych, łączących niegdyś obie strony Karpat. Dobrym tego przykładem mogą być projekty: „Orawska droga” czy „Rozwój infrastruktury drogowej pomiędzy powiatem krośnieńskim, jasielskim i bardejowskim”, w ramach których odnowiono i przystosowano do ruchu turystycznego historyczne szlaki handlowe, które na swój renesans czekały ponad 65 lat. Za bardzo udane, realizowane w obszarze wspólnego dziedzictwa, uznano projekty: „Rewitalizacja beskidzkich lasów na polsko-słowackim pograniczu w celu poprawy ich społecznych, ekologicznych i przeciwpowodziowych funkcji”, „Międzynarodowy rezerwat biosfery «Karpaty wschodnie»” – nasze wspólne dziedzictwo”, „Karpackie niebo. Rozwój produktów turystycznych związanych z astronomią na terenie polsko-słowackiego pogranicza”, „Karpacka mapa przygody – wspólna promocja atrakcyjności turystycznej, przyrodniczej i kulturowej małopolsko-preszowskiego pogranicza”, „Ochrona drewnianych cerkwi na międzynarodowym szlaku architektury drewnianej”, „Stary Sącz i Lewocza – karpackie miasteczka z klimatem. Nowatorski, transgraniczny produkt turystyki kulturowej”, „Artystyczne rynki pogranicza – Bardejov i Krosno”, „Dunajec – wspólna rzeka – wspólna sprawa” (*Europejska Współpraca Terytorialna* 2015; *Unijny atlas polsko-słowackiego pogranicza* 2015).

Zainteresowanie Interregiem IVA Polska – Słowacja było duże, o czym świadczy liczba i wartość złożonych wniosków: wnioskowana kwota dofinansowania była trzykrotnie większa niż alokacja. Przeprowadzona w drodze otwartego, publicznego konkursu selekcja pozwoliła wyselekcjonować najlepsze i najwartościowsze oraz najlepiej odpowiadające celom programu projekty.

Ocena realizacji Interregu IVA generalnie była zadowolająca. Zakładane priorytety i cele programu zostały osiągnięte. Program obfitował w ciekawe projekty współpracy na pograniczu, które przerodziły się niejednokrotnie w trwałe partnerstwa oraz inicjatywy dalszej współpracy. Dotyczy to przede wszystkim projektów realizowanych w obszarze wspólnego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego. Ale ocena efektu transgranicznego na poziomie projektów pokazała, że nie zawsze efekt transgraniczny był tak wysoki, jak pierwotnie zakładano – czasem dotyczył tylko wąskiej grupy docelowej (*Program Współpracy Transgranicznej Interreg V-A* 2018).

Polsko-słowacka współpraca transgraniczna w obecnej perspektywie finansowej (2014-2020) realizowana jest w Interregu V przede wszystkim w ramach Programu Współpracy Transgranicznej Interreg VA Polska – Słowacja 2014-2020. Pro-

gram został zatwierdzony przez Komisję Europejską 12.02.2015 r. i jego realizacja aktualnie jest w toku. Określając priorytety i cele dla polsko-słowackiej współpracy transgranicznej w latach 2013-2020, wzięto pod uwagę doświadczenia z poprzedniej perspektywy finansowej. W porównaniu z poprzednimi edycjami Interreg VA wyróżnia się znaczną koncentracją tematyczną oraz zasadą zorientowania na rezultaty.

Głównym celem programu jest realizacja trzech istotnych wyzwań oraz zniwelowanie braków, jakie charakteryzują obszar wsparcia. Pierwsze wyzwanie wiąże się z ochroną, wzmocnieniem i rozwojem głównego potencjału obszaru, tj. dziedzictwa naturalnego i kulturowego. Realizacja programu powinna doprowadzić do rozwoju nowych, inteligentnych form promocji zarówno środowiska naturalnego, jak i dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym zapewnieniu zrównoważonego i skutecznego sposobu ich wykorzystania, zwłaszcza w sektorze usług czasu wolnego oraz w przemyśle kreatywnym. Drugie wyzwanie polega na usprawnieniu infrastruktury transportowej. Trzecie wyzwanie dotyczy rozwoju edukacji, głównie na poziomie kształcenia ponadobowiązkowego, a także zwiększania możliwości uczenia się przez całe życie w celu wykorzystania zasobów obszaru – poprzez jej integrację oraz dostosowanie do rynku pracy.

W Interregu V-A Polska – Słowacja 2007-2020 tematyka realizowanych projektów z zakresu współpracy transgranicznej i dziedzictwa powinna wpisywać się priorytet 1. programu „Zachowanie, ochrona, promowanie i rozwój dziedzictwa naturalnego i kulturowego obszaru pogranicza” i jego cel szczegółowy „Zwiększenie poziomu zrównoważonego wykorzystania dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego poprzez odwiedzających i mieszkańców”.

Przygotowując realizację programu, uznano, że bogate dziedzictwo naturalne i kulturowe pogranicza to zasoby sprzyjające rozwojowi infrastruktury turystycznej, które mogą być wykorzystywane w sposób bardziej innowacyjny. Założono, że rezultatami ochrony i rozwoju dziedzictwa będą: docenienie dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego pogranicza przez lokalną ludność, docenienie dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego pogranicza przez turystów spoza obszaru.

Institucje przygotowujące i zarządzające Interregiem V-A Polska – Słowacja 2014-2020 podkreślały, że dziedzictwo naturalne i kulturowe stanowi bogate źródło komparatywnych – choć nie konkurencyjnych wobec siebie – zasobów. Realizacja projektów powinna doprowadzić do rozwoju nowych, inteligentnych form promocji zarówno środowiska naturalnego, jak i dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym zapewnieniu zrównoważonego i skutecznego sposobu ich wykorzystania, zwłaszcza w sektorze usług czasu wolnego oraz w przemyśle kreatywnym (Centrum Projektów Europejskich 2018).

Uznano, że wszystkie dofinansowane w ramach programu projekty muszą generować efekt transgraniczny, tzn. muszą przynosić korzyści dla obszaru pogranicza po obu stronach granicy polsko-słowackiej, tj. dla obu krajów partnerskich programu oraz ich obywateli. W celu maksymalizacji efektu transgranicznego projekty są realizowane we współpracy co najmniej dwóch organizacji, z których

jedna pochodzi z Polski, druga ze Słowacji (z wyjątkiem europejskich ugrupowań współpracy terytorialnej). Projekt musi również generować wartość dodaną, której nie można byłoby osiągnąć poprzez realizację poszczególnych części składowych projektu przez partnerów osobno.

Całkowita kwota środków alokowanych na lata 2014-2020 to 154 988 723 euro, a łączny budżet programu wynosi 359 mln euro (Centrum Projektów Europejskich 2018). Na realizację Interregu VA Polska – Słowacja przeznaczono więc nieznacznie mniej środków niż na realizację Interregu IVA. Założono, że na realizację priorytetu „Ochrona i rozwój dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego obszaru pogranicza” przeznaczonych zostanie ok. 77,5 mln euro (50% całej alokacji w programie). Wsparcie udzielane jest projektom z zakresu:

- budowy/modernizacji infrastruktury ruchu turystycznego w pobliżu instytucji i instytucji kultury, zabytków, chronionych obszarów krajobrazowych i parków narodowych, stanowiących część transgranicznych szlaków turystycznych,
- działań na rzecz wspólnej ochrony przyrody, w tym także ochrony i przywrócenia właściwego stanu gatunków i biotopów,
- wykorzystania narzędzi IT w zakresie ochrony i promocji obiektów dziedzictwa kulturowego (aplikacje do urządzeń mobilnych, strony internetowe, wspieranie transgranicznych e-produktów i usług, wymiana know-how w zakresie cyfryzacji dziedzictwa kulturowego).

19 maja 2017 r. podpisano pierwsze 4 umowy na realizację projektów, które miały wzbogacić turystyczno-kulturową ofertę pogranicza. Były wśród nich m.in. przedsięwzięcia dotyczące odtworzenia historycznego szlaku potocznie nazywanego Józefinką, digitalizacji 3D cennych historycznych obiektów, kolejnych tras pieszo-rowerowych pobudzających ruch turystyczny na pograniczu, odnowa zabytkowych obiektów i skansenów archeologicznych.

26 czerwca 2018 r. Komitet Monitorujący Programu Interreg Polska – Słowacja zdecydował o dofinansowaniu kolejnych 30 projektów, w tym także tych realizowanych w obszarze wspólnego dziedzictwa. W wyniku ich realizacji powstanie na polsko-słowackim pograniczu ponad 600 km nowych szlaków rekreacyjnych, kilkanaście nowych kompleksowych ofert turystycznych, odnowionych zostanie kilkanaście obiektów historycznych, przygotowanych będzie 140 transgranicznych wydarzeń promujących dziedzictwo kulturowe i przyrodnicze pogranicza (Ministerstwo Inwestycji i Rozwoju 2018).

11 grudnia 2018 Komisja Europejska podjęła decyzję o zwiększeniu budżetu programu o 15%, a budżet osi „dziedzictwo przyrodnicze i kulturowe” zwiększono do 101,1 mln euro (Europejska Wspólnota Terytorialna 2018). Jednocześnie potwierdzono, że dofinansowanie ze środków EFRR udzielane będzie na zasadach, w formie i proporcjach takich jak w poprzedniej edycji.

Dotychczasowe nabory projektów do Programu Współpracy Transgranicznej Interreg V-A Polska-Słowacja 2014-2020 potwierdziły duże zainteresowanie programem. Wartość złożonych wniosków kilkakrotnie przekroczyła alokację.

Jednym z kluczowych kryteriów wyboru projektów do dofinansowania był tzw. efekt transgraniczny. O efekcie transgranicznym można mówić wtedy, kiedy projekt jest realizowany wspólnie po obu stronach granicy, dochodzi do skoordynowanych działań instytucji i osób, a wynik tych działań jest odczuwalny dla społeczności z obu państw. W V edycji Interregu ocena ekspertów (a nie tylko beneficjentów), czy projekt doprowadzi do efektu transgranicznego, była przesądzająca przy podejmowaniu decyzji o udzieleniu wsparcia finansowego.

ZAKOŃCZENIE

Wsparcie dla polsko-słowackiej współpracy transgranicznej udzielane w ramach Inicjatywy Interreg (funduszy strukturalnych UE) jest wymierne. Świadczy o tym zarówno duże zainteresowanie beneficjentów programu (partnerów ze strony polskiej i słowackiej wspólnie realizujących poszczególne projekty), jak i oceny eksperckie dokonywane w trakcie ewaluacji. Wsparcie udzielane jest projektom mającym na celu: zwiększenie poziomu zrównoważonego wykorzystania dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego, zwiększenie mobilności transgranicznej, zwiększenie dostępności transgranicznej obszaru pogranicza, rozwój i poprawę jakości edukacji, rozwój kontaktów transgranicznych i promowanie polsko-słowackich inicjatyw lokalnych.

Generalnie za zadowalające uznaje się efekty, które na polsko-słowackim pograniczu zostały osiągnięte po 2004 r. dzięki wdrożeniu Interregu. Pobudzone współpracę polskich i słowackich obszarów przygranicznych, przez co bariery związane z peryferyjnym położeniem są sukcesywnie niwelowane. Każda kolejna edycja Interregu bazuje na doświadczeniach poprzedniego programu, dzięki czemu wsparcie jest coraz efektywniejsze. Ocena efektu transgranicznego na poziomie projektów pokazała, że nie zawsze efekt transgraniczny był tak wysoki, jak pierwotnie zakładano, ale z każdą kolejną edycją programu wyniki były coraz lepsze. Kolejne działania realizowane w ramach Interregu muszą być jednak bardziej nastawione na rezultaty, a zakładany efekt transgraniczny powinien być starannie i bardziej profesjonalnie monitorowany.

Wspólne polsko-słowackie projekty zrealizowane w ramach Interregu Polska – Słowacja istotnie przyczyniły się do rozwoju współpracy transgranicznej. Szczególną rolę, zwłaszcza dla rozwoju współpracy pomiędzy regionami, powiatami i gminami, odegrały te z projektów, które realizowane były w oparciu o wspólne dziedzictwo kulturowe i przyrodnicze. Środowisko przyrodnicze i kulturowe to naturalny kontekst życia społeczności regionalnych i lokalnych. Odkrywanie że, pomimo granic administracyjnych, po obu stronach granicy pielęgnowana jest podobna tradycja, kultura i obyczaje, a wszystko to dzieje się w takim samym otoczeniu przyrodniczym, było silnym doświadczeniem uczestników projektów. Doświadczenie wspólnoty kulturowej sprawiło, że uczestnicy wspólnych projektów angażowali się w nie mocno, niekiedy też emocjonalnie. Wszystko to sprzyja dalszemu rozwojowi współpracy transgranicznej i trwałości rezultatów.

BIBLIOGRAFIA:

- Burda, Agnieszka. 2018. *Programy Interreg: Europa, Europa Środkowa i Region Morza Bałtyckiego*. Dostęp: 22.06.2018. https://www.ue.katowice.pl/fileadmin/user_upload/jednostki/biuro-internacjonalizacji/2016/Agnieszka_Burda_WWTiM_2016_06_22_UE_Katowice.pdf.
- Centrum Projektów Europejskich. 2018. *Interreg Polska – Słowacja 2013-2020. O programie*. Dostęp: 17.12.2018. <https://old.cpe.gov.pl/221,o-programie>.
- Europejska Konwencja Ramowa o Współpracy Transgranicznej między Wspólnotami i Władzami Terytorialnymi (Konwencja Madrycka). Dostęp: 20.02.2019. <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19930610287>.
- Europejska Współpraca Terytorialna. 2018. *O programach*. Dostęp: 16.12.2018. <https://www.ewt.gov.pl/strony/o-programach/przeczytaj-o-programach/programy-europejskiej-wspolpracy-terytorialnej/polska-slowacja/>.
- Gniazdowski, Mateusz i Tomasz Strazay. 2016. Stosunki polsko-słowackie: tło historyczne i kontekst regionalny. W: *Współczesne stosunki polsko-słowackie*, red. Mateusz Gniazdowski, Piotr Samerk i Tomasz Strazay, 7-23. Bratysława: SPPA (Slovak Foreign Policy Association).
- Gołda, Grzegorz. 2017. *Podsumowanie Programu Współpracy Transgranicznej Rzeczpospolita Polska – Republika Słowacja 2007-2013*. Dostęp: 17.09.2017. <https://pl.plsk.eu/documents/15954/43017/Podsumowanie+Programu++konferencja/7949cc49-ff6e-4450-9dd5-6d921a6c7069>.
- Greta, Marianna i Ewa Tomczak-Woźniak. 2013. Problem spójności w nowej polityce regionalnej UE na lata 2014-2020. *Optimum. Studia ekonomiczne*, 4, 3-12.
- GUS. 2016. *Powierzchnia i ludność w przekroju terytorialnym w 2016 r. Stan w dniu 31.12.2015 r.* Dostęp: 13.10.2016. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/powierzchnia-i-ludnosc-w-przekroju-terytorialnym-w-2016-r-,7,13.html>.
- GUS. 2017. *Powierzchnia i ludność w przekroju terytorialnym w 2017r.* Dostęp: 15.03.2019. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/powierzchnia-i-ludnosc-w-przekroju-terytorialnym-w-2017-r-,7,14.html>.
- GUS. 2018. *Urząd Statystyczny w Krakowie/Województwo*. Dostęp: 15.12.2018. <http://krakow.stat.gov.pl>.
- Interreg Europe. 2019. *Projects*. Dostęp: 8.03.2019. <https://www.interregeurope.eu>.
- Jankowska, Agnieszka i Robert Knopik. 2005. *Fundusze strukturalne Unii Europejskiej*. Warszawa: CHBeck.
- Ministerstwo Inwestycji i Rozwoju. 2018. *Nowe projekty wspierające ochronę i rozwój dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego polsko-słowackiego pogranicza*. Dostęp: 26.06.2018. <https://www.mii.gov.pl/strony/aktualnosci/nowe-projekty-wspierajace-ochrone-i-rozwoj-dziedzictwa-przyrodniczego-i-kulturowego-polsko-slowackiego-pogranicza/>.

- Program Współpracy Transgranicznej Interreg V-A Polska-Słowacja 2014-2020. Uproszczona wersja Programu Współpracy Transgranicznej Interreg V-A Polska-Słowacja zatwierdzonego decyzją wykonawczą nr C (2015) 889 Komisji Europejskiej z dnia 12 lutego 2015 r. Doświadczenia z okresu programowania 2007-2013.* 2018. Dostęp: 20.02.2018. <https://pl.plsk.eu/documents/15954/42265/Uproszczona+wersja+programu+Interreg+V-A+Polska-Słowacja.pdf/c842c51c-ad97-4223-8756-fa09da9cc086>.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) Nr 1299/2013 z dnia 17 grudnia 2013 w sprawie przepisów szczegółowych dotyczących wsparcia z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego w ramach celu „Europejska współpraca terytorialna”.* 2013. Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej L. 347/259.
- Sprawozdanie końcowe z realizacji Programu Interreg IIIA Polska – Republika Słowacka 2004-2006 współfinansowanego z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego (część polska).* Dostęp: 13.02.2013. https://www.funduszeuropejskie.2007-2013.gov.pl/AnalizyRaportyPodsumowania/Sprawozdania/Documents/PIW_INTERREG_IIIA_PL_SK_Sprawozdanie_koncowe.pdf.
- Statistical Office of the Slovak Republic. 2019. *Databázy*. Dostęp: 10.03.2019. <https://slovak.statistics.sk/wps/portal/ext/Databases>.
- Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską. Wersja skonsolidowana.* Dostęp: 1.03.2019. http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436.
- Unijny atlas polsko-słowackiego pogranicza. Program Współpracy Transgranicznej Rzeczpospolita Polska-Republika Słowacka 2007-2013.* 2015. Dostęp: 30.06.2015. https://www.ewt.gov.pl/media/11432/PLSK_publicacja.pdf.
- Wahl, Piotr. 2013. *Europejska polityka regionalna*. Szczecin: Wyższa Szkoła Integracji Europejskiej.
- Województwo podkarpackie w liczbach.* 2019. Dostęp: 15.03.2019. <http://www.polskawliczbach.pl/podkarpackie>.

PIOTR ZAWADA¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-2817-9578

UZALEŻNIENIE OD INTERNETU JAKO WYRAZ PATOLOGII SPOŁECZNEJ

INTERNET ADDICTION AS AN EXAMPLE OF SOCIAL PATHOLOGY

Abstract

The Internet, i.e. the computer network, which is currently spread all over the world, has become an inseparable element of modern life. Social media aimed at, among other things, maintaining interpersonal relationships have gained and yet continue to gain an enormous popularity by offering its users various functions and possibilities. The Internet is used mainly by young people who are most vulnerable to many dangers posed by it. As research shows, Internet addicts gradually begin to neglect their responsibilities, family, or friends, and replace them with virtual life. Consequently, it is difficult for them to return to normal functioning, especially when the enormity of neglected issues begins to become overwhelming, which can lead to depression and other serious diseases.

Keywords: Internet, youth, addictions, social networks, threats, social pathologies

Abstrakt

Internet, czyli sieć komputerowa rozprzestrzeniona na całym świecie, stała się nieodłącznym elementem życia współczesnego człowieka. Portale społecznościowe, których celem jest m.in. podtrzymywanie relacji międzyludzkich osiągnęły i nadal osiągają olbrzymią popularność, oferując różne funkcje i możliwości. W największym stopniu Internetu używają ludzie młodzi, którzy w pierwszym rzędzie narażeni są na wielorakie niebezpieczeństwa. Jak wykazują badania, osoby uzależnione od Internetu z czasem zaczynają zaniedbywać własne obowiązki, rodzinę lub przyjaciół, a ich miejsce zajmuje życie wirtualne. Trudno jest wówczas przestawić się na normalne funkcjonowanie, a ogrom zaniedbanych spraw zaczyna je przytłaczać, co może prowadzić do depresji i innych poważnych chorób.

Słowa kluczowe: Internet, młodzież, uzależnienia, portale społecznościowe, zagrożenia, patologie społeczne

¹ Dr hab. Piotr Zawada, prof. UKSW, zainteresowania naukowe; socjologia organizacji, socjologia pracy, zarządzanie zasobami ludzkimi, bilans kapitału ludzkiego, zarządzanie innowacjami w organizacji. Wieloletni prezes zarządu przedsiębiorstw z branży chemicznej, laureat Gazeli Biznesu, wiceprezes, prokurent i pełnomocnik zarządu Rzeszowskiej Agencji Rozwoju Regionalnego S.A. odpowiedzialny za ekonomię społeczną, rozwój lokalny i współpracę międzynarodową, p.zawada@uksw.edu.pl.

WSTĘP

Pojęcie patologii społecznej jest znane społeczeństwu już od dawna i najczęściej rozumiane jest jako zjawisko społecznego zachowania się jednostek i grup oraz funkcjonowania instytucji społecznych pozostające w sprzeczności z wartościami i zasadami akceptowanymi przez dane społeczeństwo. Istnieją dwa przejawy dysfunkcji człowieka. Pierwsza to patologia społeczna indywidualna. W tym przypadku nosicielami oraz przekąźnikami zachowań i cech negatywnych są pojedyncze osoby. Druga to patologia życia zorganizowanego – przejawiająca się wtedy, gdy człowiek przyczynia się do oddziaływań niepożądanych w strukturach społecznych.

Powszechnie uważa się, że najczęstszymi zjawiskami patologii społecznych są – oprócz alkoholizmu – przestępczość, narkomania, samobójstwa i przemoc (szerzej na ten temat pisali Pospiszyl 2010; Skwarek, Wulbach i Lewicka 2014; Ziomka 2008; Hagel 2013). Poza wyżej wymienionymi przykładami patologii społecznych istnieje jeszcze wiele innych jej rodzajów, które znacznie rzadziej występują w społeczeństwie lub istnieją w nim od niedawna. Takim właśnie nowo powstałym rodzajem patologii społecznej jest uzależnienie od Internetu, które pojawiło się dopiero w XXI wieku, a już rodzi problemy, szczególnie wśród dzieci i młodzieży, które korzystają z jego dobrodziejstw w niekontrolowany sposób, co z czasem w wielu przypadkach przeradza się w kłopoty na różnych poziomach życia osoby ludzkiej.

O skali zmian może świadczyć fakt, że od 1982 roku poziom czytelnictwa spadł o 28% w grupie między osiemnastym a trzydziestym czwartym rokiem życia (Small i Vorgan 2011, 17). Obecnie już 3-letnie dzieci zaczynają korzystać z komputerów, tabletek czy telefonów rodziców, zaczynając swoją pierwszą przygodę z grami komputerowymi. Należy jednak zwracać uwagę na to, z jakiego rodzaju gier korzysta to pokolenie. Jeśli są to gry edukacyjne, to niewątpliwie posiadają one bardzo wiele zalet, do najważniejszych z nich należy koordynacja wzrokowo-ruchowa, zręczność manualna czy też umiejętność logicznego myślenia i rozbudowująca się wyobraźnia. Należy tylko chronić dzieci przed brutalnymi grami komputerowymi, które w znacznej mierze wpływają na ich psychikę. Jednak nawet z pozoru niewinne gry edukacyjne mogą przyczynić się do uzależnienia.

Więcej informacji odnośnie do nowego rodzaju uzależnienia zostanie przedstawionych w dalszej części niniejszej refleksji. Między innymi przedstawione zostaną mechanizmy uzależnienia oraz konsekwencje, jakie niesie przedstawiony problem. Aby go przeanalizować, zastosowano metodę analizy *desk research*, ponieważ jest ona tą odmianą analiz badawczych, która umożliwia wykorzystanie zapisów dostępnych źródeł danych, a jest skoncentrowana w szczególności na przemyślanej kompilacji, uwzględniającą wzajemną weryfikację i przetwarzanie dostępnych danych liczbowych i wyników badań. Zastosowana metoda badawcza stanowiła w niniejszym opracowaniu podstawę do wypracowania wniosków na temat badanego problemu uzależnienia od Internetu².

² Szerzej na temat metody badawczej *desk research* pisze Bednarowska (2015, 18), stwierdza-

1. NADMIERNE I NIEKONTROLOWANE KORZYSTANIE Z INTERNETU

Uzależnienie od Internetu jest jednym z wielu elementów patologii społecznej i wiąże się ono z nadmiernym i niekontrolowanym korzystaniem z sieci. Pojęcie „uzależnienia od Internetu” jest również określane jako patologiczne lub kompulsywne używanie Internetu. W amerykańskiej literaturze, zajmującej się w dużym stopniu pozyskiwaniem informacji oraz badaniami w tym obszarze, to zjawisko określane jest jako Internet Addiction Disorder, w skrócie IAD (Jęczeń, Komsta i Sak 2012, 111). W literaturze naukowej można dostrzec opisy uzależnienia od Internetu jako powszechną rzeczywistość XXI wieku oraz przypisywanie jej specyficznych terminów, takich jak: cyberuzależnienie, cyberholizm czy infoholizm. Badania Smalla i Virgana, których wyniki opublikowano w 2011 r. wskazują, że ponad 18% studentów jest patologicznymi użytkownikami Internetu, a 58% donosi, że zbyt częste korzystanie z Internetu przeszkadza im w nauce, uczestnictwie w zajęciach i obniża średnią wyników (Small i Vorgan 2011, 83). Co więcej, badacze ci twierdzą, że technologia cyfrowa przenika wszystkie aspekty życia człowieka, przekształca jednocześnie świat społeczny, kulturowy, gospodarczy czy polityczny. Mark Griffiths i Kimberly Young³ to naukowcy, którzy jako pierwsi dostrzegli obecność tego nowego zjawiska (Griffiths 2000, 211; Young i Klausning 2009, 46). To właśnie ich badania i współpraca z osobami uzależnionymi umożliwiła przedstawienie kilku poniższych wniosków odnoszących się do zaburzeń wynikających z relacji człowiek a technologie cyfrowe:

- im więcej urządzeń cyfrowych człowiek posiada, tym więcej poświęca im czasu,
- ryzyko uzależnienia od sieci jest znacznie większe wśród nastolatków, lecz wiek nie należy do czynników ochronnych,
- częste używanie technologii cyfrowych prowadzi do problemów społecznych, ekonomicznych, zdrowotnych, edukacyjnych oraz zawodowych,
- osoby, które nadużywają technologii IT, cechują się wysoką kompulsywnością, agresywnością, a także odrzucają tezy o problemach multimedialnych.

W Internecie dostępne są różnego rodzaju testy wykrywające uzależnienie od Internetu. Jednym z najpopularniejszych badań jest test Kimberly Young. Osoba zainteresowana bez problemu może go pobrać i udzielić ośmiu odpowiedzi TAK/NIE na zadane przez autorkę pytania. W arkuszu znajdują się między innymi pytania o potrzebę korzystania z Internetu, czas korzystania z sieci, nastrój towarzyszący podczas ograniczania czasu spędzanego w Internecie czy też ukrywanie

jąc, że „badania niereaktywne dziedziczą wszystkie podręcznikowe zalety badań niereaktywnych. E. Babbie wyróżnia trzy niereaktywne metody, tj. analizę treści, analizę istniejących danych statystycznych i analizy historyczno-porównawcze (Babbie 2002, 342).

³ Dr Kimberly Young, znana na całym świecie pionierka badań nad uzależnieniem od Internetu, założycielka The Center for On-Line Addiction (Centrum Pomocy dla Uzależnionych od Sieci), które działa w Stanach Zjednoczonych od 1995 roku, jest największym jak do tej pory autorytetem w tej dziedzinie. Z jej badań korzystają wszyscy, którzy zajmują się problemem uzależnienia od Internetu.

przed innymi osobami swojego problemu. Dostępny jest także klucz odpowiedzi, który wskaże stopień uzależnienia. Minimum 5 odpowiedzi TAK wskazuje, że jest się uzależnionym od Internetu. Kimberly Young wspomina tu o traktowaniu sieci jako sposobu na ucieczkę od otaczającego świata, co w konsekwencji może prowadzić do narastających problemów w rodzinie, małżeństwie, szkole lub pracy oraz do pogłębiania się izolacji społecznej z powodu spędzania większości czasu przed komputerem. Autorka zachęca do szukania alternatywnych metod spędzania czasu wolnego oraz poprawienia kontaktów z bliskimi.

Wielorakie uzależnienia od Internetu najbardziej dotyczą dzieci oraz młode osoby, gdyż nie mają one jeszcze właściwej samokontroli. Bardzo często rodzice nie ograniczają dzieciom dostępu do Internetu, co w niedługim czasie bardzo często skutkuje jego nadużywaniem oraz wchodzeniem na zakazane strony. Ciekawe wyniki badań ukazały się w 2016 r. Zostały one przeprowadzone przez firmę Nokia i ujawniają, że młodzi ludzie patrzą w swój smartfon ponad 150 razy dziennie, czyli ponad 150 razy odrywana jest ich uwaga od tego, co akurat robią (Spitzer 2016, 69). Dla młodzieży szczególnie interesujące są portale społecznościowe oraz gry komputerowe on-line, co w konsekwencji prowadzi do destabilizacji realnego życia. Nagle brakuje czasu na naukę, prawdziwych znajomych, obowiązki domowe, a nawet sen. Młodzi internauci nie są świadomi zagrożenia, jakie niesie ze sobą rosnący postęp technologiczny (UNICEF 2019, 1-3). W dzisiejszych czasach trudno jest zabezpieczyć dziecko przed konsekwencjami przebywania na stronach internetowych, gdyż już od najmłodszych lat dzieci są przyzwyczajane do dobrodziejstw XXI wieku (Aftab 2002, 22). Bardzo często jednak dzieci nie są na to gotowe, tzn. brakuje u nich świadomości, że w Internecie nikt nie jest anonimowy, co może skutkować poważnymi konsekwencjami. Dlatego warto już od najmłodszych lat uświadamiać dziecko, że w wirtualnym świecie, tak samo jak w rzeczywistości, czyhają na nie różne niebezpieczeństwa (Stradowska i Zoszak 2016, 47-48).

Obecnie rodzicom lub opiekunom trudno jest sprawować kontrolę nad liczbą godzin spędzonych na przebywaniu w sieci czy też graniu w gry, ponieważ coraz większa liczba dzieci posiada smartfony i tablety z nieograniczonym dostępem do Internetu, co wzmaga dodatkowo zjawisko uzależnienia od Internetu (Raport Uzależnienia 2014, 22-39). Tego typu sprzęt dzieci mogą zabrać ze sobą do szkoły czy też na spacer, tam, gdzie nie sięga wzrok rodziców. Częstym zjawiskiem w szkołach podczas lekcji oraz na przerwie są uczniowie wpatrzeni w smartfony, a średni zakres uwagi człowieka w roku 2000 wynosił 12 sekund, zaś w roku 2013 skrócił się do 8 sekund (Gausby 2015, 5-6). Zjawisko przeszkadza w prowadzeniu lekcji, zmniejsza skupienie uczniów oraz zaburza relacje interpersonalne pomiędzy rówieśnikami i przyczynia się do coraz większej alienacji (Richards et al. 2010). Dlatego obecnie większość szkół pomaga w walce z nadużywaniem telefonów komórkowych, wprowadzając częściowy lub też całkowity zakaz ich użytkowania na terenie szkoły. Dzieci przesiadujące przed konsolami do gier spędzają – w porównaniu do tych, które tego nie robią – o 30%

mniej czasu na czytaniu książek i poświęcają 34% mniej czasu na odrabianie lekcji (Cummings i Vandewater 2007, 684-680).

Warto nadmienić, że same portale społecznościowe lub poczta elektroniczna wymuszają większą częstotliwość ich użytkowania, ponieważ sposób takiej komunikacji jest preferowany przez znaczną część społeczeństwa. Wiele osób nie wyobraża sobie życia bez łatwego dostępu do aktualnych informacji lub kontaktu ze znajomymi. Czasami też Internet służy znajdowaniu nowych znajomych, co czasem przeradza się w bliższe relacje. Życie on-line jest też o tyle łatwiejsze, że bez problemu można zerwać kontakty społeczne, np. poprzez zablokowanie znajomego, usunięcie go z listy swoich znajomych czy też wylogowanie się z serwisu społecznościowego. Niewątpliwie jednak obecny postęp technologiczny ułatwia społeczeństwu życie.

Uczniowie poprzez komunikatory internetowe mogą zaczerpnąć informacje od kolegów/koleżanek z klasy na temat zadanych prac czy też planu lekcji. Dużą wygodą jest możliwość tworzenia grup na portalach społecznościowych, co młodzież chętnie wykorzystuje, gdy ma za zadanie stworzyć projekt w grupie. Istnieje tutaj możliwość dodania członków grupy, podziału zadań czy też dodawania stworzonych już fragmentów prac. Taki sposób wspólnej pracy jest bardzo pomocny i pozwala zaoszczędzić czas, który zmarnowałoby się na dojazd oraz powrót z umówionego miejsca. Każdy swoją część pracy może stworzyć o dogodnej dla siebie porze i wstawić na stronę internetową, aby była dostępna dla reszty uczestników. W przypadku dużej grupy ich członkom ciężko jest się porozumieć odnośnie do miejsca i czasu wspólnej pracy. Dzięki Internetowi problem znika, nie da się jednak ukryć, że taki sposób pracy nie służy podtrzymywaniu więzi i przyczynia się do coraz większego zaniku więzi społecznych. U młodych ludzi zanika chęć do wspólnej pracy, większość z nich przydzielone zadania woli wykonać sama, w domowym zaciszu. Przy obecnym rozwoju stron internetowych wykonywanie zadań nie sprawia uczniom żadnego problemu, gdyż większość zadanych ćwiczeń została już kiedyś przez kogoś rozwiązana i umieszczona w Internecie. Fakt ten powoduje, iż część osób nie chce się głowić nad zadaniami i szuka łatwiejszego wyjścia. Istnieją również grupy osób, które ogłaszają, że za drobną opłatą są w stanie wykonać za kogoś pracę w określonej dziedzinie. Bywają i tutaj osoby, które wybierają drogę na skróty i powierzają swoje zadania innym osobom, co może na krótką metę pozwoli im zaliczyć materiał z danego przedmiotu, ale w ogólnym rozrachunku nauczyciele dowiadują się, że dany uczeń nie posiada wiedzy, którą miał przyswoić.

Jak stwierdza K. Blak, „Młodzi ludzie obecnie poszukują informacji przede wszystkim w Internecie. Doceniają oni możliwość współtworzenia treści, interakcji pomiędzy użytkownikiem a komputerem i między użytkownikami. Poczucie decyzyjności, a także szansa dotarcia do informacji w dowolnym miejscu o dowolnej porze zaspokajają potrzeby młodych ludzi. Środowisko edukacyjne powinno zagospodarować wirtualną przestrzeń, gdyż może to w znaczący sposób zredukować, a przede wszystkim wspomóc działania, które mają na celu wychowanie

młodzieży, a także kształtowanie postaw” (Blak 2012, 5). Osiągnięcia współczesnej techniki zwiększają możliwości człowieka w ogromnej liczbie dziedzin życia. Ulepszają sposoby uczenia się, czynią pracę łatwiejszą i przyjemniejszą, pomagają w wyborze kierunku studiów, a także oferują wiele sposobów spędzania czasu. Słowem sprawiają, że żyje i pracuje się o wiele przyjemniej niż kiedyś. Warto dodać, że osiągnięcia techniki powinny być wykorzystywane rozsądnie i z umiarem w przeciwnym razie grozi użytkownikowi Internetu utrata prywatności (Badanie CBOS 133/10.2018, 5). Zamiast obiecwanego pożytku, wyrządzą w życiu konkretnych osób wiele krzywd i niesprawiedliwości.

2. AMBIWALENTNE OBLICZE INTERNETU

Internet nazywany jest zwykle dobrodziejstwem XXI wieku, gdyż niewątpliwie przyczynił się do znacznego rozwoju cywilizacji i ułatwił życie społeczeństwu w niemal każdym jego aspekcie. Umożliwia dotarcie do różnego rodzaju informacji w bardzo krótkim czasie, natychmiastową komunikację z ludźmi na całym świecie, sprzyja rozwijaniu nauki, w tym przede wszystkim języków obcych. Nie da się ukryć, że korzystanie z Internetu jest w dzisiejszych czasach koniecznością. Internet jest największym medium informacyjnym. Przez Internet można się uczyć, podróżować, poznawać nowych ludzi.

Niestety, wielu użytkowników Internetu nie zdaje sobie sprawy z tego, jak bardzo trzeba być ostrożnym w korzystaniu z tego dobrodziejstwa techniki. W Internecie czyhają nie tylko takie niebezpieczeństwa jak wirusy i hakerzy, ale przede wszystkim zagrożenia głębsze, socjologiczne i psychologiczne. Oczywiście, nie jest powiedziane, że każdy, kto korzysta z Internetu, musi wpaść w jakąś pułapkę. Świadomość zagrożenia i odpowiedzialne zachowanie często minimalizuje ryzyko. Jednak trzeba pamiętać o wielu aspektach i być przygotowanym na stawienie czoła wielu zagrożeniom. Niestety, coraz więcej młodych ludzi zaczyna przedkładać komputer i Internet nad czytanie książek. Podczas gdy kafejki internetowe przeżywają prawdziwe obłędzenie, większość bibliotek i księgarni jest niemal całkowicie pusta. Z czego bierze się owa niechęć do słowa pisanego? Pęd za wiedzą jest wśród młodych ludzi coraz mniejszy. Nauka ogranicza się głównie do wyszukiwania w Internecie gotowych wypracowań i referatów na dany temat. Wielu ludzi łamie przy tym prawo, ponieważ nie respektuje praw autorskich twórców dzieł, które potem są „sprzedawane” jako własne.

Za łamanie praw autorskich grozi w Polsce kara do trzech lat pozbawienia wolności, jednak nie jest to wystarczający straszak na ludzi przywłaszczających sobie cudzą własność intelektualną. To, że wielu ludzi przedkłada Internet nad naukę, widać przede wszystkim właśnie w Internecie, na różnych forach internetowych, czatach i innych tego typu polach. Istnieje ogromna rzesza ludzi, która, choć sama nie zdaje sobie z tego sprawy, jest uzależniona czy to od Internetu, czy to od komputera w ogólności (Badanie CBOS 157/11.2018, 1-14). Osoby takie spędzają

coraz więcej czasu przed komputerem, siedząc na czatach lub grając w gry komputerowe. Uzależnienie jest widoczne, kiedy osoba taka zostanie na dłuższy czas „odłączona od sieci”. Pojawia się wówczas otępienie, a nawet swego rodzaju „głód”, taki jak przy odstawieniu kawy czy narkotyków. Uzależnienie od komputera jest o tyle niebezpieczne, że rzutuje nie tylko na zdrowie fizyczne i psychiczne, ale także na kontakty z otoczeniem. Osoby uzależnione nie spotykają się z ludźmi, często wybierając zamiast wyjścia „na kawę” spotkanie ze swoimi „wirtualnymi” przyjaciółmi (Badanie CBOS 95/07.2019, 1-15).

Oprócz tego, osoby takie niszczą swoje zdrowie, ponieważ siedzenie przed komputerem jest raczej niezbyt zdrowe dla oczu czy kręgosłupa. Jednak największym zagrożeniem płynącym z uzależnienia od komputera jest nierozróżnianie świata realnego od wirtualnego. W skrajnych przypadkach człowiek może iść i zacząć zabijać, ponieważ jego ukochany bohater gry komputerowej właśnie za to jest szanowany w społeczeństwie. Internet jest straszliwym pożeraczem czasu. Szacuje się, że nawet 20% internautów spędza przed monitorem komputera ponad cztery godziny dziennie. W internetowej przepaści bardzo łatwo się zatracić, nie zdając sobie sprawy z tego, jak dużo czasu upłynęło przed komputerem. Równie mocno czas pożerają wszelkiego rodzaju gry komputerowe. Niestety, rodzice często bagatelizują problem, ponieważ nie posiadają wystarczającej wiedzy o funkcjonowaniu Internetu.

O ciemnych stronach Internetu mówi się dosyć rzadko, często ludzie nie są nawet świadomi, jakie zagrożenia czyhają na nich w postaci treści dostępnych w przeglądarkach internetowych. Miliony ludzi na całym świecie przesyłają sobie umieszczone w załączniku informacje mające postać zdjęć, filmów lub dokumentów. Przesyłane dane w drodze do nadawcy mają przypisane pewne informacje, m.in. od kogo pochodzą przesyłane pliki, komu mają zostać dostarczone oraz posiadają indywidualny adres IP. Przypomina to wysyłanie listu. Pакiet, który zostaje wysłany, przemierza sieć, zanim jednak dotrze do odbiorcy, przesyłany jest z routera na router (czyli urządzenie, które zajmuje się sterowaniem ruchu sieciowego). Informacje o nadawcy i odbiorcy są jawne, dlatego może je odczytać każdy zainteresowany. Natomiast, jeśli koperta z przesyłanymi danymi jest otwarta, to znajdująca się w niej zawartość może zostać sprawdzona. Tak właśnie dzieje się podczas standardowej komunikacji internetowej, gdzie przesyłane przez użytkowników treści są łatwe do sprawdzenia oraz podsłuchania. Rozwiązaniem tego problemu jest szyfrowanie wiadomości, które zabezpiecza plik i utajnia jego zawartość. Jeśli ktoś z zewnątrz próbuje otworzyć wiadomość, po otwarciu ukaże mu się jedynie bełkot zamiast sensownych informacji. Rutynowo szyfrowane są połączenia w bankach elektronicznych oraz w poczcie elektronicznej.

Innym internetowym niebezpieczeństwem są wirusy komputerowe, które mogą drogą sieciową dostać się do komputera użytkownika, na przykład w poczcie elektronicznej. Słowo wirus odnosi się nie tylko do określania wirusów w klasycznym rozumieniu, ale także do tak zwanych robaków, programów szpiegujących (spyware) i trojanach. Zazwyczaj mowa jest o wirusach przenoszonych nośnikami

USB, lecz możliwości ich rozpowszechnienia są znacznie większe, np. poprzez dołączone do wiadomości e-mail plik lub przez wejście na niebezpieczną stronę, bez zabezpieczenia w formie programu antywirusowego. Nowym i zarazem specyficznym rodzajem wirusów komputerowych są wirusy szyfrujące. Celem ich ataku są komputery niepoddane szyfrowaniu: po zaaplikowaniu wirusa przez atakującego zwanego Cryptolockerem wszystkie dane zostają zaszyfrowane, a atakujący żąda okupu, przeważnie w formie anonimowej waluty bitcoin (zdecentralizowanego kryptograficznego sposobu płatności peer-to-peer).

Następnym zagrożeniem internetowym jest wykradanie danych osobowych oraz przejmowanie kontroli nad kontami użytkowników na różnych serwisach. Obecnie w wielu różnych miejscach podaje się swoje dane osobowe, takie jak: imię, nazwisko, adres e-mail, adres zamieszkania, numer telefonu, numer konta lub też numer karty kredytowej. Owe dane bezpieczne są na tyle, na ile bezpieczny jest serwis, któremu się je poda. Nigdy nie można mieć stuprocentowej pewności, że nie nastąpi ich wyciek i nie zostaną one wykorzystane w nielegalny sposób. Zwykle użytkownicy używają tych samych haseł do kilku kont. Wówczas haker znający hasło do jednej ze stron będzie próbował wykorzystać je do zalogowania się na innych serwisach internetowych. Adres e-mail oraz numer telefonu może być z kolei wykorzystany do uporczywego nękania niechcianymi wiadomościami, tak zwanym spamem. Tą nazwą definiuje się niechciane, irytujące wiadomości, które również mogą posłużyć jako wektor ataku dla hakerów. Nierzadko zdarza się, że osoba, która otrzyma spam, otwiera załączoną do niego wiadomość, przez co może dojść do zainfekowania komputera wirusem oraz przejęcia nad nim kontroli.

Bardzo ryzykowne jest także umieszczanie nieodpowiednich treści w Internecie, gdyż często napotykaną są one przez dzieci. Zazwyczaj strony zakazane osobom niepełnoletnim są chronione jedynie w postaci dopisanej etykiety „jedynie dla dorosłych” lub też wymuszają potwierdzenie wieku użytkownika. Taki sposób ochrony dzieci przed niedozwolonymi treściami jedynie podsycza ich ciekawość i wywołuje odwrotny efekt. Niestosownymi treściami umieszczanymi na stronach internetowych są akty nieuzasadnionej przemocy, obrazy ukazujące agresję, seks łączony z przemocą czy też pornografia.

Internet umożliwia nawiązywanie nowych znajomości i łatwe znajdowanie ludzi o podobnych zainteresowaniach czy poglądach. Jest to jedna z jego ważnych funkcji, ale także tutaj może dochodzić do nadużyć. Oprócz zjawiska tzw. *Groomingu*, czyli uwodzenia dzieci w Internecie w celu późniejszego wykorzystania seksualnego, niebezpieczne kontakty mogą dotyczyć także zjawisk takich jak werbunek do sekty lub grupy przestępczej. To wszystko może zagrażać prawidłowemu rozwojowi dziecka, wpływając na jego psychikę. Naruszanie prywatności i stalking⁴ są kolejnymi zagrożeniami, jakie niesie ze sobą Internet i istniejące

⁴ Stalking to relatywnie nowe pojęcie w społeczeństwie, jednak zjawisko, które opisuje, istnieje od wieków. Stalking to nic innego, jak długotrwałe, uporczywe nękanie, pomimo sprzeciwu osoby nękaney. To złośliwe i powtarzające się nagabywanie, naprzykrzanie się czy prześladowanie, zagra-

w nim portale społecznościowe. Ludzie z jednej strony domagają się nienaruszania ich prywatności, z drugiej umieszczają informacje o prywatnych wydarzeniach ze swojego życia w serwisach społecznościowych. Użytkownicy lubią chwalić się tym, co ich ostatnio spotkało, poprzez dodawanie zdjęć z różnych miejsc oraz ich opisów. Chęć dzielenia się swoim życiem z innymi ludźmi stała się u niektórych osób tak silna, że opisują na forum publicznym cały swój dzień, począwszy od śniadania, jakie rano zjedli, na wieczornym odpoczynku kończąc. Właśnie takie szczegółowe informacje wykorzystać mogą stalkerzy lub cyberprzestępcy, podając się za znajomych i starając się zachęcać do wylewnej rozmowy. Czasem również wstawiane zdjęcia mogą zostać wykorzystane przez osoby niepożądane po to, aby zaszkodzić. Nigdy nie można być pewnym, że informacje zamieszczone w sieci nie zostaną wykorzystane w krzywdzący sposób, dlatego wszystko, co zostaje umieszczone w Internecie, powinno być wcześniej dokładnie przemyślane.

Internet w coraz większym stopniu włada życiem ludzkim, przyczyniając się do odizolowania od realnego świata. Coraz trudniejsze staje się nawiązywanie relacji międzyludzkich. Wirtualne rozmowy są o tyle łatwiejsze, że osoba rozmawiająca nie odczuwa wstydu i skrępowania. Niekiedy osoby takie oddają się bez reszty rozmowie z nowo poznanym znajomym, co z czasem przeradza się w uczucie. Rozmówcy zaczynają tworzyć związek na odległość, powierzając sobie sekrety ze swojego życia i niekiedy wysyłając zdjęcia. Takie nieświadome działania mogą w konsekwencji przynieść same problemy, gdyż nikt nie może być w stu procentach pewny, kim tak naprawdę jest jego rozmówca. Wie o nim tylko tyle, ile on sam o sobie powiedział, więc może dojść do sytuacji, że osoba podająca się za rówieśnika tak naprawdę jest pedofilem. Obecnie coraz częściej pedofile starają się nawiązać kontakt z osobami nieletnimi na popularnych serwisach społecznościowych oraz forach. Jednak nie tylko dzieci popełniają błędy. Zdarzają się również rodzice, którzy umieszczają zdjęcia swoich dzieci na tego typu stronach, co również może przyczynić się do nieprzewidzianych konsekwencji. Rodzice muszą być świadomi, iż zdjęcia w Internecie żyją własnym życiem i nawet po ich usunięciu zostaje po nich ślad. Dodany przez użytkownika plik z fotografią każdy może bez problemu pobrać na swój komputer lub udostępnić dalej. Po dodaniu zdjęcia w Internecie nikt nie ma już nad nim kontroli. Zdarzają się przypadki nielegalnego wykorzystywania wizerunku do celów komercyjnych. Dodawanie szczegółowych informacji o życiu może tylko ułatwić działanie np. przestępcom (np. coraz powszechniejsze przestępstwa polegające na wyłudzeniu kredytów itp.). Dlatego, zanim cokolwiek znajdzie się na portalu społecznościowym, warto zastanowić się, czy chęć chwaleńnięcia się swoim życiem i dziećmi jest warta ewentualnych konsekwencji.

Wymienione zagrożenia to przykłady najczęstszych zagrożeń wynikających z nieumiejętnego korzystania ze stron internetowych (Badanie CBOS76/06.2015, 3). Dlatego niezwykle istotne jest zachowanie ostrożności i czujności przez osoby

zające bezpieczeństwu. Stalkingu można doświadczać m.in. w pracy, w Internecie czy telefonicznie – gdy stalker, czyli sprawca, zamęcza daną osobę nieustannymi próbami kontaktu.

dorośle oraz pamiętanie o podstawowych zasadach, które każdego mogą uchronić przed niebezpieczeństwami, jakie kryje w sobie Internet. Po pierwsze, użytkownik powinien umiejętnie stworzyć hasła do posiadanych kont, istotne jest również to, aby każde z nich było inne. Należy także uważać na nieznanne maile oraz podejrzane strony internetowe, bo można np. stracić hasło do posiadanego konta bankowego. Bardzo ważne jest również posiadanie programu antywirusowego, który będzie chronił użytkowany komputer. Odnośnie do portali społecznościowych powinno się ograniczyć dodawanie na nim szczegółowych informacji i wydarzeń z życia prywatnego, w szczególności, jeśli chodzi o dzieci. W przypadku osób młodych i nieświadomych niebezpieczeństw warto jest porozmawiać z nimi o istniejących zagrożeniach, kontrolować czas spędzany przed komputerem oraz zablokować dostęp do nieodpowiednich stron. Łatwość nawiązywania nowych kontaktów, wymiany poglądów, poczucie bezpieczeństwa związanego z anonimowością, staje się pułapką zwłaszcza dla osób w życiu nieśmiałych i bardzo wrażliwych. Zdarza się, że osoby takie na czatach i w wirtualnych internetowych kawiarenkach używają dziwnych (nawet wulgarnych) pseudonimów, a będąc przekonanymi o anonimowości, używają w niektórych wypowiedziach niecenzuralnego słownictwa, obrażając innych użytkowników czatu, co daje im poczucie wyższości i pewności siebie.

Zauważyć należy, że pojawiają się również i inne niebezpieczne sytuacje. Z czasem bowiem, w efekcie małej aktywności fizycznej związanej z przesiadywaniem przy komputerze, narasta niechęć do jakiegokolwiek wysiłku fizycznego. Może narastać fałszywe przekonanie, że czas spędzony poza Internetem jest czasem straconym. Osoba uzależniona od komputera może popaść w apatię, zaczyna zaniedbywać codzienne obowiązki, a jeżeli jest uczniem, to źle się uczy i źle rozwija się fizycznie. Ten problem najbardziej widoczny jest, kiedy dana osoba zbyt często korzysta z gier komputerowych. Gry, szczególnie te propagujące brutalne walki, zaczynają wypaczać umysł osoby uzależnionej od komputera (Badanie CBOS 129/10.2018, 8-9).

ZAKOŃCZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Internet w znacznym stopniu ułatwia funkcjonowanie w społeczeństwie zarówno osobom starszym jak i młodszym. Posiada bardzo wiele zalet, do których zalicza się między innymi: łatwość komunikacji z ludźmi na całym świecie, szybkie pozyskiwanie informacji oraz możliwość dokonywania transakcji płatniczych. Pomimo ogromu udogodnień, Internet coraz częściej potrafi przyczynić się do wielu złych rzeczy, mających wiele negatywnych skutków. Przyczynami kłopotów może być nadmierne korzystanie z Internetu oraz ze znajdujących się w nim portali społecznościowych. Dodatkowo Internet jest pełen niebezpieczeństw, które szczególnie zagrażają młodym, niedoświadczonym i nieświadomym niczego osobom. Coraz częściej przeprowadzane są badania mające na celu sprawdzenie ilości spędzanego czasu przed komputerem i zawieranych zna-

jomości on-line oraz poświęcone analizie niebezpiecznych sytuacji zagrażających użytkownikom. Ich wyniki nie są optymistyczne.

Uzależnienia to dość powszechne zjawisko, występujące w niemal każdej społeczności. Można jednak się od nich uwolnić i powrócić do normalnego życia – potrzebna jest tylko silna wola. Z każdego uzależnienia da się wyjść, jednak potrzebne jest szybkie podjęcie odpowiednich działań, takich jak specjalnie dobrana terapia, wsparcie rodziny i oczywiście chęć zmiany u osoby dotkniętej problemem. Bez wątplenia uzależnienie młodzieży od Internetu oraz nadmiernego korzystania z funkcjonujących w nim portali społecznościowych jest elementem patologii społecznej w XXI wieku. Szczególnie podatne na nowy typ uzależnień jest młode pokolenie, które zostało wychowane na urządzeniach cyfrowych. Fakt ten sprawia, iż osoby te coraz częściej korzystają z Internetu, co może prowadzić do wielu problemów. Z nowych technologii zaczynają korzystać nie tylko nastolatki, ale i kilkuletnie dzieci, co z czasem może zaburzyć ich normalne funkcjonowanie i osłabić chęć spędzania czasu aktywnie razem z rówieśnikami. Zamiast zabaw na świeżym powietrzu dzieci coraz częściej wybierają gry na tablecie czy komputerze. Nie należy jednak najmłodszym całkowicie zabraniać im korzystania z komputerów oraz Internetu, lecz sprawować nad nimi kontrolę i z rozwagą wydzielać czas korzystania z technologii cyfrowych.

Przeprowadzone w pracy rozważania i uogólnienia pozwalają na sformułowanie kilku najważniejszych wniosków. Internet, czyli sieć komputerowa rozprzestrzeniona na całym świecie, stał się nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji. Na szczególną uwagę zasługują umieszczone w sieci portale społecznościowe, których celem jest podtrzymywanie relacji międzyludzkich. Tego typu serwisy osiągnęły tak dużą popularność, że obecnie blisko 40% ludzi na całym świecie posiada konto przynajmniej na jednym z nich. Istnieje wiele rodzajów mediów społecznościowych oferujących różne funkcje i możliwości. Użytkownik może wybrać najbardziej pasujące mu portale i założyć na nich konto. Młodzież z kolei w największym stopniu używa Internetu do komunikacji ze znajomymi oraz poszukiwania informacji. Pojawia się problem częstego przebywania użytkowników na portalach społecznościowych, co z czasem może przynieść negatywne skutki. Zbyt częste przebywanie na tego typu stronach internetowych może prowadzić do uzależnień, a w konsekwencji do wielu problemów społecznych. Gdy mówi się o serwisach tworzących wirtualne społeczności i o niebezpieczeństwach w sieci, to coraz częściej sygnalizuje się problem publicznego obrażania innych, które może prowadzić do depresji osoby poszkodowanej, a nawet do targnięcia się na własne życie.

Kolejnym poważnym problemem ukazującym się poprzez nierozważne korzystanie z serwisów społecznościowych jest zawieranie kontaktów z nieznanymi osobami i podawanie im szczegółowych informacji wrażliwych. Nie można mieć pewności, z kim nawiązywane są relacje, dlatego należy zachować szczególną ostrożność, ponieważ osobie tej może wcale nie zależeć na naszym dobru, a wręcz przeciwnie, na chęci skrzywdzenia. Problem uzależnienia od Internetu, czyli coraz

dłuższego korzystania z różnych portali społecznościowych, przebywania na forach czy też czatach może prowadzić do bardzo niekorzystnych zmian w życiu użytkowników Internetu. Jak wynika z badań, osoby te z czasem zaczynają zaniedbywać własne obowiązki, rodzinę lub przyjaciół, a ich miejsce zajmuje wirtualne życie. Nie da się jednak funkcjonować w taki sposób przez cały czas.

BIBLIOGRAFIA:

- Aftab, Parry. 2003. *Internet a dzieci. Uzależnienia i inne niebezpieczeństwa*, tłum. Barbara Nicewicz. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i spółka.
- Babbie, Earl. 2002. *Podstawy badań społecznych*, tłum. Witold Betkiewicz. Warszawa: PWN.
- Blak, Katarzyna. 2011. *Portale społecznościowe jako narzędzie edukacyjne*. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny.
- Bednarowska, Zofia. 2015. Desc research wykorzystanie potencjału danych zastanych w prowadzeniu badań marketingowych i społecznych jako jedna z metod badawczych. *Marketing i Rynek*, 7, 18-23
- Cummings, Hope i Elizabeth Vandewater. 2007. Relation of Adolescent Video Game Play to Time Spent in Other Activities. *Arch pediatr adolesc med*, 161 (7), 684-689.
- Gausby, Alyson. 2015. *Microsoft attention spans, Spring 2015*. Consumer Insights Lead, Microsoft Canada.
- Griffiths Mark. 2000. Does Internet and computer „addiction” exist? Some case study evidence. *Journal CyberPsychology and Behavior*, 4/1, Vol. 3, Issue 2, 211-218.
- Hagel, Grażyna. 2013. *Patologie społeczne*. Szczecin: Szczecińska Szkoła Wyższa Collegium Balticum.
- Jęczeń, Jarosław, Karolina Komsta i Julia Sak. 2012. *Hazard i uzależnienia wirtualne. Publikacja z cyklu Gra o życie*, t. 1. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pospiszyl, Irena. 2010. *Patologie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Richards, Rosalina et al. 2010. Adolescent Screen Time and Attachment to Parents and Peers. *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 164(3), 258-262
- Stradomska, Marlena i Karolina Zoszak. 2016. Uzależnienie od Internetu w XXI wieku – kontekst społeczny, rodzinny i psychologiczny. W: *Uzależnienia wśród dzieci i młodzieży*, red. Wiesława Walc, 47-56. Rzeszów: Wydawnictwo UR.
- Small, Gary i Gigi Vorgan. 2011. *iMózg, Jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, tłum. Sy Borg. Poznań: Wydawnictwo Vesper.
- Skwarek, Beata, Elżbieta Wulbach i Irena Lewicka. 2014. *Patologie i uzależnienia (wybrane problemy teorii i praktyki)*. Warszawa-Łódź: Studio Poligraficzne Edytorka.

- Spitzer, Manfred. 2016. *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. Małgorzata Guzowska. Słupsk: Wydawnictwo Dobra Literatura.
- Young, Kimberly i Patrice Klausning OSF. 2009. *Uwolnić się z sieci. Uzależnienie od internetu*, tłum. Gabriela Pindur. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Ziomka, Zbigniew. 2008. *Przyczyny zachowań przestępczych oraz zjawisk patologicznych w świetle teorii socjologicznych*. Katowice: Wydawnictwo Szkoły Policijnej w Katowicach.

Raporty

- UNICEF, Listopad 2019, raport Global Framework Transferable skills.
- Badanie CBOS komunikat z badań, 133/10.2018 Bezpieczeństwo w Internecie.
- Badanie CBOS komunikat z badań, 157/11.2018 (Nad)używanie smartfonów.
- Badanie CBOS komunikat z badań, 95/07.2019 Korzystanie z Internetu.
- Badanie CBOS komunikat z badań, 76/06.2015 Pracoholicy, siecioholicy, hazardziści, uzależnienia od zachowań.
- Badanie CBOS komunikat z badań, 129/10.2018 Dzieci i młodzież w Internecie – korzystanie i zagrożenia z perspektywy opiekunów.
- Raport Uzależnienia od e-czynności wśród młodzieży: diagnoza i determinanty, oprac. Małgorzata Styśko-Kunkowska i Grażyna Wąsowicz. Zadanie współfinansowane ze środków Funduszu Rozwiązywania Problemów Hazardowych będących w dyspozycji Ministra Zdrowia i Instytutu Studiów Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. 2014. Warszawa.

Ks. LESZEK MISIARCZYK¹

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-9511-6174

STATUS ŻYDÓW W CESARSTWIE CHRZEŚCIJAŃSKIM WEDŁUG KSIĘGI XVI KODEKSU TEODOZJUSZA – CZ. II: KARY NAKŁADANE NA ŻYDÓW

THE STATUS OF JEWS IN THE CHRISTIAN EMPIRE
ACCORDING TO BOOK XVI OF THE CODE OF THEODOSIUS – PART TWO:
PUNISHMENTS IMPOSED ON JEWS

Abstract

The article is a continuation of Part I published in *Seminare* in 2019 in which the privileges for superiors and members of Jewish communities as well as the legal protection of synagogues and Jewish worship were analyzed. This Part II examines the punishments imposed on Jews for persecuting their fellow believers who converted to Christianity; for recruiting Christians to convert to Judaism and for depriving Jews of public office, and also for possessing Christian slaves.

Keywords: Code of Theodosius, Jews, religious policy

Abstrakt

Artykuł jest kontynuacją części I wydanej w *Seminare* w 2019 roku, w którym były analizowane przywileje dla przełożonych i członków wspólnot żydowskich oraz prawnej ochrony synagog i kultu judaistycznego. W II części przedstawiona jest analiza kar nakładanych na Żydów za przesładowanie swoich współwyznawców, którzy przechodzą na chrześcijaństwo; za werbowanie chrześcijan do przejścia na judaizm i pozbawianie ich funkcji publicznych oraz za posiadanie chrześcijańskich niewolników.

Słowa kluczowe: Kodeks Teodozjusza, Żydzi, polityka religijna

¹ Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk jest kierownikiem Zakładu Badań na Historię Kościoła w Starożytności na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Prowadzi badania nad pismami Ojców Apostolskich, Apologetów greckich II wieku, monastycyzmem wczesnochrześcijańskim, dziełami Ewagriusza z Pontu, relacjami pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem w starożytności. E-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

1. KARY ZA PRZEŚLADOWANIE ŻYDÓW, KTÓRZY PRZECHODZĄ NA CHRZEŚCIJAŃSTWO

Dosyć szybko po tzw. edykcie mediolańskim, bo już w 315 albo 329 roku, cesarz Konstantyn wydał w Murgillum dekret adresowany do Ewagriusza, prefekta pretorium. Zapis budzi od dawna dyskusję wśród badaczy co do lokalizacji samego Murgillum oraz datacji dekretu. Jedni opowiadają się za Mursellą nad Dunajem, inni za Mediolanem. Jeśli zaś chodzi o datację, to rok 315 należy raczej wykluczyć, gdyż Ewagriusz był prefektem pretorium w latach 326, 329-331, 336-337. Z kolei data 329, choć najbardziej prawdopodobna z powodu Ewagriusza, staje się problematyczna ze względu na lata konsularne Konstantyna (Seeck 1919, 48.187). Oto odnośny fragment:

Żydom, ich starszyźnie i patriarchom chcemy obwieścić, że jeśli ktoś po wydaniu tego prawa odważyłby się kamienować albo w inny szalony sposób atakować kogoś, kto uciekł z ich zgubnej sekty i zwrócił się do kultu Bożego – co, jak wiemy, dzisiaj się zdarza – wkrótce należy takiego oddać płomieniom i spalić wraz ze wszystkimi jego współnikami. 1. Jeśli zaś ktoś z ludu przystąpiłby do ich niegodziwej sekty i przyłączył się do ich zgromadzenia wraz z nimi poniesie zasłużone kary.

Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam et ad Dei cultum respexerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit adtemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus. 1. Si quis vero ex populo ad eorum nefariam sectam accesserit et conciliabulis eorum se adplicaverit, cum ipsis poenas meritas sustinebit (CTh XVI,8,1; s. 93-93*).

Dekret przypomina przełożonym wspólnot synagogałnych (*maioribus*) i ich zwierzchnikom w prowincjach (*patriarchis*), że każdy, kto śmiałby kamienować albo w jakiś inny szalony sposób atakować (*saxis aut alio furoris genere... ausus fuerit adtemptare*) tego, kto z judaizmu przeszedł do chrześcijaństwa, należy takiego wraz z jego współnikami wydać płomieniom i na spalenie (*mox flammis dedendus est et cum omnibus participibus concremandus*). Tekst wspomina, iż zdarzają się tego typu przypadki, więc wyraźnie stara się uporządkować pojawiające się incydenty. Dekret wyraźnie faworyzuje chrześcijaństwo, dopuszczając przejście z judaizmu, czyli zgubnej sekty, do kultu Bożego (*ad Dei cultum respexerit*), ale nie odwrotnie. Jeśli jakiś chrześcijanin, bo tak chyba trzeba rozumieć zwrot „z ludu” (*ex populo*), przyłączyłby się do ich niegodziwej sekty (*nefariam sectam*), czyli przeszedł na judaizm, poniesie podobną zasłużoną karę (*ipsis poenas meritas sustinebit*).

Podobny sens ma ustawa z 22 października 335 roku wydana w Konstantynopolu i z 8 maja 336 roku w Kartaginie:

Niech nie będzie wolno Żydom niepokoić ani nękać żadną niegodziwością tego, który z Żyda stał się chrześcijaninem, i stosownie do natury popełnionego czynu tego typu zniewagę trzeba karać itd.

Eum, qui ex Iudaeo christianus est, inquietare Iudaeos non licea vel aliqua pulsare iniuria: pro qualitate commissi istius modi contumelia puniendi etc. (CTh XVI,8,5; s. 94-95*).

Żydzi nie mogą w żaden sposób niepokoić (*inquietare*) ani nękać żadną niegodziwością (*aliqua pulsare iniuria*) tego, który z judaizmu nawrócił się na chrześcijaństwo. Ustawa postuluje dosyć ogólnikowe rozstrzygnięcie, aby stosownie do natury popełnionego czynu ukarać takie postępowanie (*pro qualitate commissi istius modi contumelia punienda*).

Wśród dekretów należących do tej grupy, znajduje się również taki, który piętnuje fikcyjne przyjmowanie przez Żydów chrześcijaństwo tylko w tym celu, aby uniknąć oskarżenia kryminalnego albo w innych celach:

Gdy dowiedzieliśmy się, że dla uniknięcia oskarżenia kryminalnego i dla sprostanania różnym potrzebom ludzie należący do religii żydowskiej chcieli się przyłączyć do wspólnoty Kościoła, i dawne, i nasze prawa orzekły, że dzieje się to nie z powodu pobożnej wiary, lecz udawania i symulowania. Dlatego namiestnicy prowincji, w których okazuje się, że takie postęпки mają miejsce, niech wiedzą, że tak trzeba być posłusznym naszym postanowieniom, aby ci, którzy zostaną odkryci, że nie trwają w tym kulcie, [wykazując] stałość wyznania religijnego, ani nie mają wpojonej wiary co do godnego czci chrztu i obrzędów, mogli powrócić do własnego prawa, ponieważ to bardziej służy chrześcijaństwu.

Et veteribus et nostris sanctionibus constitutum est, cum propter evitacionem criminum et pro diversis necessitatibus Iudaicae religionis homines obligatos Ecclesiae se consortio sociare voluisse didicerimus, non id devotione fidei, sed obreptione simulandum fieri. Unde provinciarum iudices, in quibus talia commissa perhibentur, ita nostris famulatum status deferendum esse cognoscant, ut hos, quos neque Constantia religiosae confessionis in hoc eodem cultu inhaerere perspexerint neque venerabilis baptismatis fide et mysteriis inbutos esse, ad legem propriam, quia magis christianitati consulitur, licea remeare (CTh XVI,8,23; s. 103-103).*

Dekret bardzo wyraźnie zaraz na początku stwierdza, że chodzi o wyznawców judaizmu, którzy, aby uniknąć oskarżenia z powodu popełnionych przestępstw (*propter evitacionem criminum*) albo w innych, swoich prywatnych celach (*pro diversis necessitatibus*), chcieli udawać nawrócenie na chrześcijaństwo (*Ecclesiae se consortio sociare voluisse*). Poprzednie prawa, choć nie zostało tu zapisane konkretnie, o jakie chodzi, oraz te wydane przez obecnych władców orzekły, że uczynili to nie z powodu pobożnej wiary chrześcijańskiej (*non in devotione fidei*), ale udawania i symulowania (*sed obreptione et simulandum fieri*). Władcy zachęcają więc namiestników w prowincjach, aby sprawdzali, czy tacy Żydzi rzeczywiście trwają w praktykowaniu kultu chrześcijańskiego i mają wpojoną wiarę w godność chrztu i obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego (*venerabilis baptismatis fide et mysteriis inbutos esse*). Jeśli okaże się, że nie, należy im pozwolić powrócić do własnego prawa (*ad legem propriam*), gdyż to bardziej służy chrześcijaństwu (*quia magis christianitati consulitur*) niż udawanie wiary chrześcijańskiej. Widać więc, że władcy stawiają sobie za cel podejmowanie takich decyzji, które będą sprzyjały wierze chrześcijańskiej.

Wśród dekretów dotyczących przechodzenia wyznawców judaizmu na chrześcijaństwo jest również taki, który reguluje kwestie dotyczące dziedziczenia majątku po rodzicach lub dziadkach:

Jeśli syn lub córka albo wnuk Żyda lub Samarytanina, jeden lub więcej, powziął lepszy zamiar przejścia z ciemności swego zabobonu do światła religii chrześcijańskiej, niech nie będzie wolno rodzicom takich osób, mianowicie ojcu czy matce, dziadkowi czy babce, wydziedziczać ich albo pomijać w testamencie, albo zostawić im mniej, niż mogli uzyskać, jeśli spadkodawca nie zostawiłby testamentu. Jeśliby tak się przypadkiem stało, rozkazujemy, aby ostatnia wola została unieważniona, a spadkobierca dziedziczył jakby nie było testamentu, a wyzwoleńca, które znalazłyby się w tymże testamencie, jeśli są w liczbie zgodnej z prawem, zachowują swą moc. Jeśli wyraźnie można by udowodnić, że takie dzieci czy wnuki popełniły największą zbrodnię przeciwko matce czy ojcu, dziadkowi czy babce, pozostanie w stosunku do nich zgodna z prawem pomsta, jeśli tymczasem zostałyby oskarżone sądownie. Jednak rodzice z takim wyjaśnieniem przyczyny wydziedziczenia, na które dostarczą wiarygodne i oczywiste dokumenty, niech zostawią mu zachówek z należnego spadku zgodnie z *lex Falcidia*, aby było jasne, że przynajmniej na to zasłużył na honor dla religii, którą wybrał, przy czym pozostaje, jak powiedzieliśmy, pomsta za zbrodnie, jeśli zostałyby udowodnione.

Si Iudae vel Samaritae filius filiave seu nepos, unus aut plures, ad christianae religionis lucem de tenebris propriae superstitionis consilio meliore migraverint, non liceat eorum parentibus, id est patri vel matri, avo vel aviae, exheredare vel in testamento silentio praeterire vel minus aliquid eis relinquere, quam poterant, si ab intestato vocarentur, adipisci. Quod sit ita forsitan evenerit, iubemus eum ab intestato rescissa voluntate succedere, libertatibus, quae in eodem testamento datae fuerint, si intra legitimum numerum sunt, suam obtinentibus firmitatem. Si quid maximum crimen in matrem patremve, avum vel aviam tales filios vel nepotes commisisse aperte potuerit comprobare, manente in eos ultione legitima, si accusatio interea iure processerit, parentes tamen sub tali elogio, cui subpeditabunt probabilia et manifesta documenta, solam eis Falcidam debitae successionis relinquunt, ut hoc saltem in honorem religionis electae meruisse videantur, manente, ut diximus, crimine, si probata fuerint, ultione (CTh XVI,8,28; s. 106-106).*

Dekret dotyczy syna, córki lub wnuka (*filius filiave seu nepos*) Żyda lub Samarytanina, jednego lub wielu (*unus aut plures*), którzy zdecydują przejść z ciemności swego zabobonu do światła religii chrześcijańskiej (*ad christianae religionis lucem de tenebris propriae superstitionis consilio meliore migraverint*), czyli od judaizmu lub wierzeń Samarytan do wiary chrześcijańskiej. Widać, że zarówno judaizm jak też wiara Samarytan określana jest tutaj znowu negatywnie z perspektywy prawa rzymskiego jako zabobon (*superstitio*), zaś samo przejście jako droga od ciemności własnego zabobonu do światła wiary chrześcijańskiej. W takim przypadku, nie będzie wolno ich krewnym (*non liceat eorum parentibus*), a konkretnie ojcu, matce, dziadkowi i babce (*patri, matri, avi vel aviae*) wydziedziczać ich (*exheredare*) albo pomijać w testamencie (*vel in testamento silentio praeterire*), albo zostawić im mniej, niż mogliby uzyskać, gdyby

spadkodawca nie zostawił testamentu (*vel minus aliquid eis relinquere, quam poterant, si ab intestato vocarentur*). Jeśli dekret zajmuje się tego typu sprawami, to znaczy, że w środowisku żydowskim istniała praktyka wydziedziczenia syna, córki lub wnuka, który przechodził na wiarę chrześcijańską. Dekret przewiduje również taką sytuację, że jeśli członkowie rodziny będą starali się wydziedziczyć potomka, który postanowił przejść na chrześcijaństwo, wtedy ich ostatnia wola zostaje unieważniona (*iubemus eum ab intestato rescissa voluntate succedere*), zaś spadkobierca dziedziczy wszystko zgodnie z prawem tak, jakby testamentu w ogóle nie było. Z wyjątkiem jednak wyzwolenia, które, jeśli znalazłoby się w testamencie i było zgodne z prawem, zachowałyby swoją moc. Dekret przywiduje również sytuację, gdy dzieci lub wnuki popełniły największą zbrodnię (*maximum crimen*) wobec rodziców lub dziadków, jednakże bez sprecyzowania, o co chodzi, prawo dopuszcza wówczas pomstę i oskarżenie w sądzie. Mówiąc inaczej, jeśli dzieci lub wnuki dopuściłyby się poważnego przestępstwa wobec rodziców lub dziadków i z tego powodu miałyby zostać wykluczone z dziedziczenia, potem zaś, aby tego uniknąć, udawałyby przejście na wiarę chrześcijańską, prawo dopuszcza wydziedziczenie ich jako formę pomsty za doznane krzywdy. Rodzice jednak powinni wtedy dostarczyć wiarygodne i oczywiste dokumenty (*probabilia et manifesta documenta*), które czynią usprawiedliwioną ich pomstę w postaci pozbawienia syna lub córki należnego spadku. Powinni jednak pozostawić potomkowi zachówek z należnego spadku zgodnie z *lex Falcida* (*solam eis Falcidam debitae successionis relinquunt*), aby było jasne, że przynajmniej zasłużył na to ku czci religii chrześcijańskiej, którą wybrał (*ut hoc saltem in honorem religionis electae meruisse videantur*). W tym miejscu należy przypomnieć, że *lex Falcida*, która została uchwalona w 40 roku p.n.e. ograniczała wysokość zapisów testamentalnych w ten sposób, że spadkobiercy musieli przypadać minimalna część spadku, czyli $\frac{1}{4}$, zwana też kwartą falcydyską, natomiast zapisy, które przekraczały $\frac{3}{4}$ spadku, miały być proporcjonalnie obniżane. Jak widać dekret bardzo wyraźnie rozróżnia pomiędzy sytuacją, gdy jakiś potomek żydowski lub samarytański zostaje wydziedziczony przez rodziców lub dziadków tylko dlatego, że nawrócił się na wiarę chrześcijańską, od sytuacji, gdy został wydziedziczony z powodu poważnego przestępstwa (*crimen*) wobec nich. Nie ulega wątpliwości, że ustawodawcy chcieli w ten sposób faworyzować konwersję Żydów na chrześcijaństwo.

Ostatni dekret z tej grupy nie dotyczy bezpośrednio kar za przechodzenie Żydów na chrześcijaństwo, ale sztychowania ze znaku krzyża. Imperatorzy Honoriusz i Teodozjusz wydali w Konstantynopolu 29 maja 408 roku dekret zakazujący Żydom palić kukłę Amana oraz udawany wizerunek krzyża pod groźbą utraty posiadanych przywilejów:

Niech namiestnicy prowincji zabronią Żydom, którzy w czasie pewnego ich uroczystego święta palą Amana na pamiątkę niegdysiejszej kary, w świętokradczym zamiarze palić udawany wizerunek świętego krzyża w pogardzie dla wiary chrześcijańskiej, aby do swych żartów nie mieszały znaku naszej wiary, lecz swe obrzędy utrzymywali w granicach poszanowania prawa chrześcijańskiego, bo bez wątplenia utracą odtąd to, na co im pozwolono, jeśli nie powstrzymają się od zabronionego czynu.

Iudaeos quodam festivitatis suae sollemni Aman ad ponae quondam recordationem incendere et sanctae crucis adsimulatum speciem in contemptum christinae fidei sacrilega mente exurere provinciarum rectores prohibeant, ne iocis suis fidei nostrae signum inmiscant, sed ritus suos citra contemptum christianae legis retineant, amissuri sine dubio permissa hactenus, nisi ab illicitis temperaverunt (CTh XVI,8,18; s. 100-100).*

Ustawa ta wpisuje się w kontekst żydowskiej celebracji święta Purim, które nawiązywało do wydarzeń opisanych w Księdze Estery. Opowiada ona o tym, że Hamman, urzędnik królewski, postanowił podstępnie zgładzić wszystkich Żydów w Babilonii. Wtedy Mardocheusz, opiekun Estery, która w tym czasie została królową, prosi ją o interwencję u króla, na skutek której Hamman z rozkazu króla zostaje powieszony na drzewie. Żydzi zamieszkujący Cesarstwo podczas święta Purim, na pamiątkę tamtego wydarzenia, wieszali kukłę Aman, aby w ten sposób uczcić interwencję Boga i uratowanie ich od zagłady. Prawdopodobnie, gdy palili tę kukłę, przywiązywali ją do drewna w kształcie krzyża, co wywoływało podejrzenia wśród chrześcijan, że święto to jest okazją do palenia również w sposób zakamuflowany wizerunku krzyża z pogardy do wiary chrześcijańskiej. Nie wiadomo, czy rzeczywiście takie były intencje Żydów, zapewne jednak niektórzy chrześcijanie tak to odbierali i donosili władzom Cesarstwa, iż tego typu praktyki mają miejsce. Dekret zobowiązuje Żydów, aby swoje praktyki utrzymywali w granicach poszanowania prawa chrześcijańskiego (*sed ritus suos citra contemptum christianae legis retineant*). W przeciwnym bowiem wypadku, jeśli nie powstrzymają się od zabronionych czynów (*amissuri sine dubio permissa hactenus, nisi ab illicitis temperaverunt*), utracą przyznane im przywileje. Nie ulega wątpliwości, że dekret zabrania Żydom wyśmiewania wprost lub w sposób zakamuflowany krzyża jako symbolu wiary chrześcijańskiej.

2. KARY ZA WERBOWANIE CHRZEŚCIJAN DO PRZEJŚCIA NA JUDAIZM

W tej grupie znajdują się ustawy, które wyznaczają konkretne kary za przechodzenie samych chrześcijan na judaizm, jakkolwiek chęć nawracania chrześcijan na judaizm albo wciąganie kobiet chrześcijańskich w zwyczaje żydowskie. Pierwszym chronologicznie dekretem w tym względzie jest ustawa wydana przez Konstantyna w 329 roku lub Konstancjusza w 339 roku, gdyż nie ma tutaj zgodności wśród badaczy:

Co się tyczy kobiet, które Żydzi wzięli sobie jako towarzyszkę swego niemoralnego życia, a które wcześniej przebywały w naszym *gynaecium*, postanawiamy przywrócić je do tegoż *gynaecium* i tego na przyszłość przestrzegać, by nie wciągali oni chrześcijańskich kobiet do swoich niegodziwych występków, a jeśli by to zrobili, będą podlegać karze śmierci.

Quod ad mulieres pertinent, quas Iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaecio nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaecio idque in reliquum observari, ne christianas mulieres suis iungant flagitiis, vel si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur (CTh XVI,8,6; s. 95-95).*

Dekret dotyczy prawdopodobnie kobiet, które Żydzi poślubili, na co wskazuje zwrot łaciński *duxere consortium*. Z kolei określenie „jako towarzyszki swego niemoralnego życia” nie oznacza tutaj, jak się wydaje, jakiegoś szczególnie niemoralnego postępowania, ale po prostu żydowski styl życia, który z perspektywy chrześcijańskiej postrzegany był jako niemoralny. Taka ocena miała swoje uzasadnienie teologiczne: Żydzi nie uznali Jezusa za obiecanego Mesjasza, żyją w błędzie, zachowując nadal swoje starotestamentalne zwyczaje kulturowe, które wraz z Jego przyjściem straciły swoje znaczenie. Dekret nakazuje więc odbieranie Żydom chrześcijańskich żon i ich powrót do *gynaecium*, czyli miejsca przeznaczonego w domach tylko dla kobiet (Pomeroy 1991, 263-268). Zabrania również Żydom brania kobiet chrześcijańskich za małżonki i wciągania kobiet chrześcijańskich w swoje niegodziwe występki (ne *christianas mulieres suis iungant flagitiis*). Prawdopodobnie tego typu praktyki miały miejsce, skoro władcy proponowali karę śmiercią wszystkich Żydów, którzy nie przestrzegaliby tych zasad.

Imperator Konstancjusz i Julian Cezar wydali 3 lipca 353 roku w Mediolanie dekret, który wprowadzał karę dla chrześcijan przechodzących na judaizm. Miała to być konfiskata mienia:

Jeśli ktoś mimo ustanowionego godnego czci prawa z chrześcijanina stałby się Żydem i przyłączył się do świętokradczych zgromadzeń, o ile oskarżenie zostało udowodnione, rozkazujemy, aby jego dobra zostały skonfiskowane na rzecz Skarbu.

Si quis, lege venerabili constituta, ex christiano Iudaeus effectus sacrilegis coetibus aggregetur, quum accusatio fuerit comprobata, facultates eius dominio fisci iussumus vindicari (CTh XVI,8,7; s. 95-95*).

Tekst nie wspomina konkretnie, o jakie prawo chodzi, ale można się domyślać, że ustawodawcy mieli tutaj na myśli prawo dotyczące funkcjonowania chrześcijaństwa jako religii państwowej w Imperium. Choć judaizm był tolerowany, to jednak chrześcijaństwo było uprzywilejowane przez prawodawstwo państwowe. W tym sensie każdy, kto porzucał chrześcijaństwo, występował przeciwko prawu państwowemu i musiał być ukarany. To przejście na judaizm musiało być jawne i potwierdzone przez przyłączenie się do żydowskich „świętokradczych zgromadzeń” (*sacrilegis coetibus*). Ponieważ świątynia jerozolimska już wtedy od dawna nie istniała, chodzi zapewne o uczestnictwo w kulcie synagogałnym. Określenie „świętokradcze zgromadzenia” nie oznacza jednak ich nielegalności prawnej, gdyż kult judaistyczny był dopuszczony przez prawo państwowe, jest najprawdopodobniej kwalifikacją teologiczną. Drugi warunek postawiony przez ustawodawców dotyczył udowodnienia oskarżenia, że jakiś chrześcijanin rzeczywiście przeszedł na judaizm. Zdarzały się zapewne fałszywe oskarżenia w celu przejęcia cudzych dóbr, stąd zapis, aby oskarżenie zostało udowodnione (*accusatio fuerit comprobata*). Kara za przejście chrześcijanina na judaizm była dosyć surowa: konfiskata wszystkich jego dóbr na rzecz skarbu państwa. Ustawodawcom na pewno zależało

na tym, aby postawić mocną tamę przeciwko przechodzeniu chrześcijan na judaizm. A skoro kara była tak dotkliwa, to znaczy, że zdarzały się zapewne przypadki przechodzenia chrześcijan na judaizm, co mogłoby świadczyć o ciągłej atrakcyjności tej religii.

Honoriusz i Teodozjusz wydali 1 kwietnia 409 roku w Rawennie dekret adresowany do Jowiusa, prefekta pretorium, który zasadniczo dotyczył tzw. *caelicoli*, czyli „czcicieli nieba” i oskarżał ich o zbrodnię bałwochwalstwa. Władcy nakazują im w ciągu jednego roku nawrócić się ku prawdziwemu Bogu i na religię chrześcijańską, gdyż w przeciwnym razie będą zastosowane wobec nich te same prawa, które zostały wydane przeciwko heretykom. Choć zostali oni poddani prawom przeciw heretykom, nie byli jednak heretykami w sensie jakiegoś odstępstwa od religii chrześcijańskiej, na którą zresztą musieli się nawrócić. Władcy powołują się na zasadę, że co jest odmienne od wiary chrześcijańskiej, jest też sprzeczne z prawem chrześcijańskim. Nie wiadomo do końca, kim etnicznie byli owi *caelicoli*, ale ponieważ w dalszej części dekretu jest mowa o Żydach, więc niektórzy badacze wysnuli przypuszczenie, że chodzi o jakiś odłam judaizmu (Cracco Ruggiani 2010, 24-34). W każdym razie dla niniejszych analiz ważna jest właśnie owa dalsza część dekretu:

Niektóre osoby, jeszcze dotychczas niepomne nawet na swoje życie i [nasze] prawo (*vitae suae etiam et iuris inmemores*), tak ważą się nadużywać [wiary], że zmuszają niektórych chrześcijan, aby przybierali obrzydliwe i odrażające miano Żydów (*de christianis quosdam foedum cogant taetrumque Iudaeorum nomen induere*). I chociaż ci, którzy dopuściliby się tego, słusznie zostali potępieni ustawami dawnych władców (*priscorum principum legibus iure damnati sint*), jednak nie należy żałować częstszego upominania, aby osoby wtajemniczone w chrześcijańskie misteria nie były zmuszane po religii chrześcijańskiej przyjmować żydowskiej przewrotnej [religii] (*ne mysteriis christianis inbuti perverſitatem Iudaicam post christianitatem arripere*), obcej Cesarstwu Rzymskiemu. A jeśliby ktoś uznał, że trzeba tego próbować, nakazujemy, by sprawcy czynu wraz ze swymi współnikami podlegali karze przewidzianej dawnymi ustawami (*ad poenam praeteriti legibus*), ponieważ cięższe od śmierci i sroższe od zabójstwa jest to, że ktoś [z wyznawców] wiary chrześcijańskiej skala się żydowskim niedowiarstwem (*si quis ex christiana fide incredilitate Iudaica polluetur*) [...] jeśli ktoś usiłowałby działać wbrew temu prawu, niech wie, że zostanie oskarżony o zbrodnię obrazy majestatu (*si quisquam contra hanc legem venire temptavit, sciat, se ad maiestatis crimen esse retinendum*)” (CTh XVI,8,7; s. 100-100*).

W powyższym fragmencie mowa jest o tym, że chrześcijanie są zmuszani do przyjmowania religii żydowskiej. Być może chodziło o przypadki zmuszania niewolników chrześcijańskich posiadanych przez Żydów do praktykowania judaizmu, bo trudno sobie wyobrazić, żeby Żydzi byli w stanie zmusić chrześcijan jako wolnych obywateli Cesarstwa do praktykowania judaizmu (Ożóg i Wójcik 2014, 100*, przypis B).

Dokument określa judaizm przewrotną religią (*perversitas Iudaica*), zupełnie obcą Cesarstwu Rzymskiemu (*alienam Romano Imperio*). Jeśli zaś ktoś chciałby nadal działać przeciwko temu prawu, podlega karze przewidzianej dawnymi ustawami, gdyż skalenie się przez chrześcijanina żydowskim niedowiarstwem gorsze jest niż zabójstwo. Przejście chrześcijanina na judaizm jest gorsze w oczach ustawodawców niż skalenie się żydowskim niedowiarstwem, czyli nieuznaniem Jezusa za Mesjasza. Kto nie podporządkuje się temu prawu zostanie oskarżony o zbrodnię obrazy majestatu (*ad maiestatis crimen esse retinendum*). Widać więc, że ostateczna kara była bardzo podobna do tej, na jaką wcześniej skazywani byli sami chrześcijanie za odrzucanie religii rzymskiej, mianowicie *crimen laesae maiestatis imperatorum*. Tę starą zasadę prawa rzymskiego odniesiono teraz do Żydów, którzy przekonywaliby chrześcijan do przejścia na judaizm. Skoro władcy chrześcijańscy uznali za swój obowiązek ochronę prawną religii chrześcijańskiej, to każde działanie temu przeciwnie było uznawane za działanie przeciw stanowionemu prawu i obrazę majestatu cesarskiego.

3. KARA POZBAWIENIA ŻYDÓW FUNKCJI PUBLICZNYCH

W rozdziale 8 szesnastej księgi Kodeksu Teodozjusza znajduje się również kilka ustaw pozbawiających Żydów funkcji publicznych. Pominięta zostanie ustawa wydana przez Arkadiusza i Honoriusza dnia 11 kwietnia 399 roku nakazująca, aby wszelkie zebrane przez posłańców zwierzchników lub starszych synagog złoto lub srebro nie było odnoszone do nich, ale zasilało skarbiec cesarski, ponieważ została ona odwołana przez tych samych władców 25 lipca 404 roku. Jednak ci sami augustowie wydali dekret 22 kwietnia 404 roku następującej treści:

Postanawiamy, że Żydów i Samarytan, którzy uroili sobie, że mają przywilej bycia urzędnikami do specjalnych zadań, należy pozbawić wszelkich funkcji w służbie publicznej.

Iudaeos et Samaritanos, qui sibi agentum in rebus privilegio blandiuntur, omni militia privandos esse censemus (CTh XVI,8,16; s. 99-99*).

Ustawy tej nie można, oczywiście, interpretować jako zakaz pełnienia przez Żydów jakichkolwiek funkcji publicznych, gdyż bywali oni np. dekurionami (CTh XVI,8,2). Chodzi tylko o tych Żydów i Samarytan, którzy „uroili sobie”, że mają przywilej bycia urzędnikami do specjalnych zadań (*qui sibi agentum in rebus privilegio blandiuntur*), czyli uzurpowali sobie przywileje, do których nie mieli żadnego prawa (Coggins 1975; Dexinger 1989-99, 435-451; Wypych 2005, 165-179; Knoppers 2013). Karą za takie uzurpacje miało być pozbawienie wszelkiej funkcji publicznej.

Honoriusz i Teodozjusz 20 października 415 roku wydali dekret do Aureliana, prefekta pretorium, w sprawie Gamaliela, patriarchy żydowskiego, który uhonorowany tytułem *praefectus honorarius* został go pozbawiony, ponieważ wydał pozwolenia na budowy nowych synagog bez pozwolenia władzy państwowej:

Ponieważ Gamaliel uznał, że może bezkarnie popełniać występki, im bardziej został wyniesiony w godnościach, niech Twoja Prześwietna Powaga wie, że skierowaliśmy zalecenia do prześwietnego męża, magistra officiorum, aby została mu odebrana nominacja honorowej prefektury, tak by był w takim stopniu godności, w jakim został ustanowiony przed prefekturą, a następnie aby sprawił, żeby nie powstawały żadne nowe synagogi, a jeśli jakieś byłyby na gruntach opustoszałych, jeśli można je zlikwidować bez buntu, by to zrobił i by wśród chrześcijan nie miał żadnej władzy sądenia.

Quoniam Gamalileus existimavit se posse impune delinquere, quo magis est erectus fastigio dignitatum, illustris auctoritas tua sciat nostram serenitatem ad virum illustrem magistrum officiorum direxisse praecepta, ut ab eo codicilli demantur honorariae praefecturae, ita ut eo sit honore, in quo ante praefecturam fuerat, constitutus ac deinceps nullas condi faciat synagogas et si quae sint in solitudine, si sine seditione possint deponi, perficiat, et ut inter christianos nullam habeat copiam iudicandi (CTh XVI,8,22; s. 102-102*).

Z tekstu wynika, że Gamalielowi została odebrana nominacja honorowej prefektury i miał wrócić do poprzedniej godności, czyli *vir spectabilis*. Dekret poleca jednocześnie, aby *magister officiorum* nie dopuścił do budowy nowych synagog, zbudowane zaś na gruntach opustoszałych (*in solitudine*) zlikwidował, jeśli nie ma niebezpieczeństwa buntu ze strony Żydów (*si sine seditione possint deponi, perficiat*). Gamaliel zaś nie może mieć żadnej władzy sądenia pośród chrześcijan (*ut inter christianos nullam habeat copiam iudicandi*). W dalszej części dekret mówi o obrzezaniu i chrześcijańskich niewolnikach:

Jeśli chrześcijanina albo człowieka jakiegokolwiek religii, wolnego czy niewolnika, usiłowałby splugawić piętnem żydostwa (*Iudaica nota foedare temptavit*), czy to on sam, czy któryś z Żydów, niech podlega surowości praw (*legum severitati subdatur*). Również, jeśli u siebie zatrzymuje jakichś niewolników ze świętej wspólnoty chrześcijańskiej, zgodnie z ustawą Konstantyna niech przejdą oni na własność Kościoła (*Ecclesiae mancipentur*) (CTh XVI,8,22; s. 103-103*).

Owo splugawienie piętnem żydostwa odnosi się najprawdopodobniej do praktyki obrzezania ludzi innej religii lub narodowości, które było zakazane w Cesarstwie Rzymskim już od czasów Hadriana (De Bonfils 2002, 25-46; Marotta 1983-84, 405-446). Trudno nie zauważyć bardzo pogardliwego określenia tej praktyki. Jeśli sam Gamaliel albo jakikolwiek inny Żyd usiłowałby obrzezać chrześcijanina albo człowieka innej religii, człowieka wolnego lub niewolnika, podlegał stosownym karom. Dekret nie wymienia tych kar, więc zapewne były one powszechnie znane i zostały ustanowione wcześniej. Jeśliby zaś Gamaliel posiadał niewolników pochodzących ze „świętej wspólnoty chrześcijańskiej” (*christianae sanctitatis*), zgodnie w wcześniejszą ustawą cesarza Konstantyna, mieli oni przejść na własność Kościoła. Choć dekret dotyczył Gamaliela, to 9 rozdział XVI księgi Kodeksu potwierdza, że zakaz posiadania chrześcijańskich niewolników obejmował wszystkich Żydów.

10 marca 418 roku Honoriusz i Teodozjusz wydali dekret adresowany do Paladiusza, prefekta pretorium, który zamykał Żydom dostęp do służby publicznej:

Żyjącym w żydowskim zabobonie należy całkowicie zamknąć dostęp do starań o służbę publiczną. Ktokolwiek więc, czy to wśród urzędników do specjalnych zadań, czy wśród dostojników pałacowych, dostąpił godności służby publicznej, dajemy mu możliwość jej sprawowania i zakończenia po wysłużeniu przewidzianych prawem lat, lecz raczej tolerujemy fakty, niż je popieramy, na przyszłość jednak niech nie będzie dozwolone to, co teraz chcemy złagodzić w stosunku do nielicznych. Jednak postanawiamy, aby ci, którym jest dowiedzione, że należąc do tego przewrotnego narodu, starali się o służbę w armii, bez dyskusji byli pozabawiani pasa, i niech nic im nie pomogą dawne zasługi. Jednak Żydom, którzy zdobyli ogólne wykształcenie, nie zamykamy swobody praktykowania zawodu adwokata i pozwalamy korzystać z honoru pełnienia obowiązków kurialnych, który im przypada z przywileju urodzenia i świetności rodu. Ponieważ to powinno im wystarczyć, zakazu służby publicznej nie powinni uważać za piętno.

In Iudaica superstitione viventibus adtemptandae de cetero militiae aditus obstruatur. Quicumque igitur vel inter agenets in rebus vel inter palationos militiae sacramenta sortiti sunt, percurrendae eius et legitimis stipendiis terminandae remittimus facultatem, ignoscentes factu potius quam faventes, in posterum vero liceat quod in praesenti paucis volumus relaxari. Illos autem, qui gentis huius perversitati devincti armatam, probantur adpetisse militiam, absolvi cingulo sine ambiguitate decernimus, nullo veterum meritorum patrocinante suffragio. Sane Iudaeis liberalibus studiis institutis exercendae advocacionis non intercludimus libertatem et uti eos curialium munerum honore permittimus, quem praerogativa natalium et splendore familiae sortiuntur. Quibus cum debeant ista sufficere, interdicitur militiam pro nota non debent aestimare (CTh XVI,8,24; s. 103-104*).

Dekret rozpoczyna się bardzo negatywną oceną judaizmu jako *Iudaica superstitione*. W oczach chrześcijańskich władców, którzy stawiali sobie oczywiście za cel obronę i rozwój wiary chrześcijańskiej, judaizm nie jest nawet religią, lecz zabobonem. Termin *religio*, który niegdyś był zarezerwowany tylko dla oddawania czci bogom rzymskim – jedyną *religio licita* był politeizm rzymski, zaś samo chrześcijaństwo było określane *superstitio* (Misiarczyk 2004, 21-34) – teraz jest odnoszony jedynie do chrześcijaństwa, a *superstitio* do judaizmu. Kwalifikacja judaizmu jako zabobonu została dokonana oczywiście na bazie jedynej prawdziwej religii chrześcijańskiej. Żydzi, ponieważ nie uznali Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego, nie wyznają prawdziwej religii, tylko zabobon. Władcy uznali więc, że Żydom żyjącym w zabobonie (*In Iudaica superstitione viventibus*) należy zamknąć jakikolwiek dostęp do starań o służbę publiczną (*adtemptandae de cetero militiae aditus obstruatur*). Uderza w tym zdaniu wykluczenie wszelkich starań. Zaraz jednak prawodawcy odnoszą się bardzo rozsądnie i mądrze do zastanej sytuacji, podkreślając, że rozporządzenie to dotyczy przyszłości. Jeśli więc ktoś należący do narodu żydowskiego dostąpił już godności służby publicznej, czy to jako urzędnik do specjalnych zadań (*agentes in rebus*), czy jako dostojnik pałacowy (*inter palationos*), władcy dają mu możliwość jej sprawowania i zakończenia po wysłużeniu przewidzianych prawem lat (*percurrendae*

eius et legitimis stipendiis terminandae remittimus facultatem). Zaraz jednak zastrzegają, że raczej tolerują te fakty, niż je popierają (*ignoscentes facto potius quam faventes*), natomiast w przyszłości nie będzie dozwolone to, co teraz zostaje złagodzone w stosunku do nielicznych (*in posterum vero liceat quod in praesenti paucis volumus relaxari*). W dalszej części dekret wyraźnie penalizuje Żydów, którzy mieli zamiar ubiegać się o służbę w armii. Jeśli więc komuś zostało dowiedzione, że należy do tego przewrotnego narodu (znowu bardzo pejoratywne określenie) i stara się o służbę w armii (*Illos autem, qui gentis huius perversitati devincti armatam, probantur adpetisse militiam*), należy pozbawić go pasa (*absolvi cingulo sine ambiguitate decernimus*) i nic mu nie pomogą nawet dawne zasługi (*nullo veterum meritorum patrocinate suffragio*). „Pozbawienie pasa” oznacza tutaj oczywiście zakaz pełnienia jakichkolwiek funkcji w armii Cesarstwa. O ile, władcy dopuszczali możliwość, aby ci, którzy już pełnią urząd *agantes in rebus* albo *palatinos*, mogli dokończyć kadencję swego urzędowania, w tym wypadku nakazują pozbawiania pasa, symbolu służby w armii. Dekret zezwala jednak Żydom, którzy zdobyli ogólne wykształcenie (*liberalibus studiis*), aby praktykowali zawód adwokata (*exercendae advocatio- nis non intercludimus libertatem*), a także na korzystanie z honoru pełnienia obowiązków kurialnych, który im przypada z przywileju urodzenia i świetności rodu (*eos curialium munerum honore permittimus, quem praerogativa natalium et splendore familiae sortuntur*) (Ferrari dalle Spade 1945, 114-115; De Bonfils 1995, 1289-1325). Na końcu władcy niejako usprawiedliwiają się, że praktykowanie zawodu adwokata i pełnienie obowiązków kurialnych powinno Żydom wystarczyć (*Quibus cum debeant ista sufficere*), więc nie powinni uważać zakazu służby publicznej za piętno (*interdicatm militiam pro nota non debent aestimare*). Pomimo tonu życzeniowego władców chrześcijańskich, Żydzi z pewnością odebrali ten zakaz boleśnie jako piętno i pozbawienie ich praw przyznanych chrześcijańskim mieszkańcom Imperium.

Wśród dekretów przeciw przywilejom fiskalnym znajduje się też jeden, wydany w Konstantynopolu 30 maja 429 roku przez Teodozjusza i Walentyniana, adresowany do Jana, ministra skarbu państwowego:

Przywódcy żydowscy, którzy są nominowani przez sanhedryn obu Palestyn albo żyją w innych prowincjach, cokolwiek po śmierci patriarchów otrzymali tytułem daniny, niech będą zmuszeni zwrócić. Zaś na przyszłość na ich odpowiedzialność niech będzie ściągany coroczny podatek ze wszystkich synagog, pod nadzorem dostojników pałacowych, w tej postaci, której domagali się niedawny patriarchowie jako daru pieniężnego. Jednak, ile on ma wynosić, rozważ w skrupulatnym badaniu. A co zwykło być płacone patriarchom przez części zachodnie Cesarstwa, niech będzie przekazywane do naszego skarbu.

Iudaeorum primates, qui in utriusque Palaestinae synedriis nominantur vel in aliis provinciis degunt, quaecumque post excessum patriarchum pensionis nomine suscepere, cogantur exsolvere, In futurum vero periculo eorundem anniversarius canon synagogis omnibus palatinis compellentibus exigatur ed eam formam, quam patriarchae quindam coronarii auri nomine postulabant; quae tamen quanta sit, sollerti inquisitione discutias; et quod de occideantalibus partibus patriarchis conferri consueverat, nostris largitionibus inferatur (CTh XVI,8,29; s. 106-106*).

Dekret dotyczy przywódców wspólnot żydowskich (*Iudaeorum primates*) nominowanych przez Sanhedryn, czyli najwyższą władzę religijną w judaizmie, którzy żyją w Palestynie albo w prowincjach. Otóż, zgodnie z zaleceniem muszą oni zwrócić wszelkie środki pieniężne, jakie otrzymali tytułem daniny po śmierci patriarchów. Dekret najprawdopodobniej przeciwdziałał nadużyciom w tym względzie, gdyż po śmierci patriarchy, najwyższego autorytetu religijnego w judaizmie, na rzecz którego były składane daniny, pozostawiali je sobie przywódcy tych wspólnot. Dekret nakazuje zwrócić je do skarbcza państwowego i poleca, aby w przyszłości podatek był ściągany co roku ze wszystkich synagog w takiej samej wysokości, jak niegdyś domagali się go patriarchowie jako daru pieniężnego. O ile więc wstępne zarządzenie, aby w przypadku śmierci patriarchów, na rzecz których przełożeni wspólnot żydowskich przekazywali daniny, nie zatrzymywali ich oni sobie, ale przekazywali do skarbcza państwowego, o tyle już postanowienia dotyczące przyszłości na stałe ustalają, że ofiary zbierane w synagogach i przekazywane niegdyś patriarchom żyjącym teraz mają być do dyspozycji państwa. Nie ma wątpliwości, że było to odebranie przywileju, jakim cieszyły się wspólnoty żydowskie w Cesarstwie. Ponieważ dekret nie łączy tego postanowienia z żadnym konkretnym wydarzeniem, wydaje się, że główną jego przyczyną były kłopoty finansowe państwa, nie zaś rosnące nastawienie antyżydowskie. Imperatorzy nakazują, aby dostojnicy pałacowi nadzorowali zbiór podatku, natomiast Jan jako minister skarbu państwa miał sam rozważyć dokładnie, ile on powinien wynosić (*quae tamen quanta sit, sollerti inquisitione discutias*). Władcy zdecydowali również, aby to, co na zachodzie Cesarstwa było płacone patriarchom (*et quod de occideantalibus partibus patriarchis conferri consueverat*), teraz było przekazywane również do skarbcza państwowego (*nostris largitionibus inferatur*). Dodatek końcowy dotyczący części zachodnich Cesarstwa łączył się z przywilejami, jakimi patriarchowie żydowscy cieszyli się w tej części Imperium, które teraz zostały im odebrane.

4. KARY ZA POSIADANIE CHRZEŚCIJAŃSKICH NIEWOLNIKÓW

Rozdział 9 szesnastej księgi Kodeksu w całości został poświęcony tematyce posiadania chrześcijańskich niewolników przez Żydów. Pierwszy dekret w tym względzie został wydany już przez cesarza Konstantyna 21 października 335 roku w Konstantynopolu i był adresowany do Feliksa, prefekta pretorium, został też powtórzony 9 marca 336 roku:

Jeśli ktoś z Żydów obrzeżałby chrześcijańskiego niewolnika albo kogoś kupionego z jakiegokolwiek innej religii, niech absolutnie nie zatrzymuje obrzeżanego w niewoli, lecz ten, który został tak potraktowany, niech otrzyma przywileje wolności.

Si quis Iudaeorum christianum mancipium vel cuius libet alterius sectae mercatus circumciderit, minime in servitute retineat circumcisum, sed libertatis privilegii, qui hoc sustinerit (CTh XVI,9,1; s. 108-108*).

Przepis dotyczy niewolnika chrześcijańskiego lub pochodzącego z jakiegokolwiek innej religii, którego nabył na własność Żyd i poddał obrzezaniu. Dekret zakazuje dalszego trzymania takiego niewolnika w niewoli (*minime in servitute retineat circumcisum*) i nakazuje wyzwolenie (*sed libertatis privilegiis, qui hoc sustinerit*). Jak widać, kara, czyli utrata niewolnika, jest dosyć surowa, gdyż zdarzały się zapewne wcale nierzadkie przypadki, że żydowscy właściciele niewolników poddawali ich obrzezaniu. W takim przypadku praktycznie tracili swoją własność i musieli niewolnikowi dać wolność. Warto podkreślić, iż dekret nie powstał prawdopodobnie na skutek nacisków ze strony chrześcijan i Konstantynowi na początku IV wieku nie zależało jeszcze na stworzeniu państwa opartego na wierze i prawodawstwie chrześcijańskim. Bezpośrednią przyczyną była zapewne rosnąca liczba obrzezanych przez Żydów niewolników chrześcijańskich czy pochodzących z innych religii, których cesarz brał w obronę. Niewątpliwą intencją dekretu jest natomiast ograniczenie rozwoju religii żydowskiej i wpływów Żydów w Cesarstwie.

Wraz z upływem lat kary wobec Żydów pragnących posiadać niewolników chrześcijańskich lub pochodzących z innych narodów są radykalizowane. Imperator Konstancjusz wydał 13 sierpnia 339 roku taki dekret w tym względzie:

Jeśli ktoś z Żydów uznałby, że powinien nabyć niewolnika z innej religii lub narodu, niewolnik ten niech natychmiast zostanie skonfiskowany. Jeśli zaś obrzeżałby kupionego, niech nie tylko zostanie ukarany utratą niewolnika, lecz także skazany na karę śmierci. Jeśli więc Żyd nie wahałby się kupować niewolników świadomych godnej czci wiary, niech natychmiast zostaną mu odebrani wszyscy niewolnicy, którzy się u niego znajdują, i niech bez najmniejszej zwłoki utraci prawo własności tych ludzi, którzy są chrześcijanami.

Si quis Iudaeorum mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum, mancipium fisco protinus vindicetur; si vero emptum circumciderit, non solum mancipii damno multetur, verum etiam capitali sententia puniatur. Quid si venerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet, omnia, quae apud eum reperiuntur, protinus auferantur nec interponantur quicquam morae, quin eorum hominum qui christiani sunt possessione careat (CTh XVI,9,2; s. 108-108*).

Jak widać, nowe prawo zostało bardzo mocno zaostrzone i sam dekret dotyczy trzech różnych aspektów. Po pierwsze, zaraz na początku stwierdza się, że jeśli jakiś Żyd jest w stanie lub musi kupić sobie niewolnika z innej religii lub innego narodu (*Si quis Iudaeorum mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum*), to ów niewolnik natychmiast ma być skonfiskowany przez państwo (*mancipium fisco protinus vindicetur*). Jest to wyraźny zakaz posiadania przez Żydów niewolników pochodzących z innej religii niż judaizm lub innego narodu niż naród żydowski. Ustawa milcząco zakłada, że Żydzi mogą posiadać niewolników, którzy należą do tego ich narodu i religii. Tego z kolei zabraniało Prawo Mojżeszowe więc zakaz był bardzo dotkliwy, gdyż właściwie pozbawiał Żydów możliwości posiadania jakichkolwiek niewolników. Wątpliwe jest jednak, że taka polityka cesarza był przejawem rosnącego antysemityzmu w ośrodkach władzy w Cesarstwie,

jak chcą niektórzy badacze (por. Lucrezi 1994, 220-234). Kategoria antysemityzmu powstała w XIX wieku po darwinowskich opisach ras ludzkich i nie może być aplikowana do IV wieku. Wtedy można mówić jedynie o antyjudajzmie, czyli niechęci do Żydów motywowanej jednak religijnie, a nie rasowo. Niewątpliwie rosnące w siłę chrześcijaństwo miało coraz większy wpływ na prawodawstwo cesarskie w IV wieku i wielu chrześcijanom zależało na osłabieniu religijnych wpływów judaizmu. Co było motywem decydującym wydania dekretu? Antyjudajzm religijny, czy może czynniki ekonomiczne, bo zamożni Żydzi bywali mocnymi graczami na rynku niewolników, podkupywali co bardziej wartościowych z nich elicie Cesarstwa? Sam fakt pojawienia się takiego dekretu oznacza, że kupowanie przez Żydów niewolników stanowiło problem we wschodniej części Cesarstwa, którą zarządzał Konstancjusz. Przyjęcie założenia, że problem nie istniał, zaś dekret jest jedynie przejawem rosnącego antysemityzmu chrześcijańskiego jest mało przekonujące. Motyw ekonomiczny, choć mógł odgrywać jakąś rolę, również nie wydaje się wiodący. Wydaje się zatem, że pod wpływem wiary chrześcijańskiej cesarz chciał ograniczyć wpływy Żydów w różnych obszarach życia codziennego, w tym również w kupowaniu przez nich niewolników chrześcijańskich, gdyż stanowiło to zagrożenie dla wiary tych ostatnich. Potwierdza to dalsza część dekretu. Po drugie więc, jeśli jakiś Żyd kupionego niewolnika poddałby obrzezaniu (*si vero emptum circumciderit*), to nie tylko zostanie ukarany jego utratą (*non solum mancipii damno multetur*), ale także skazany na karę śmierci (*verum etiam capitali sententia puniatur*). Jak widać, dekret potwierdza wcześniejszą ustawę Konstantyna, która nakazywała pozbawić Żyda własności niewolnika chrześcijańskiego, którego poddał on obrzezaniu. Dodaje jednak nową, bardzo surową karę: taki Żyd miał zostać ukarany śmiercią. Ustawa stawiała sobie wyraźnie za cel położenie kresu zmuszaniu niewolników przez żydowskich właścicieli do przechodzenia na judaizm. I po trzecie, jeśli jakiś Żyd kupiłby chrześcijańskich niewolników świadomych swojej wiary chrześcijańskiej (*si venerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet*), należy natychmiast odebrać mu wszystkich niewolników, którzy się u niego znajdują (*omnia, quae apud eum repperiuntur, protinus auferantur nec interponantur quicquam morae*), i utraci on prawo do posiadania chrześcijan (*quin eorum hominum qui christiani sunt possessione careat*). W tej ostatniej części dekret bierze wyraźnie w obronę niewolników chrześcijańskich i praktycznie pozbawia Żydów możliwości ich posiadania. Ustawodawcy kierowali się tutaj zapewne dwoma motywami: chrześcijanin, który stawał się niewolnikiem u Żyda, narażał swoją wiarę na niebezpieczeństwo zmuszania go przez pana do przejścia na judaizm oraz wyznawca jedynej prawdziwej religii (*vera religio*) chrześcijańskiej nie mógł być niewolnikiem pana, który wyznawał zabobon żydowski (*superstitio*).

Ustawodawstwo cesarskie w sprawie posiadania przez Żydów niewolników chrześcijańskich zostało zmienione dopiero za rządów Honoriusz i Teodozjusza, którzy wydali w tej sprawie dekret 6 listopada 414 roku w Rawennie, adresowany do rabina Annasza i starszyny żydowskiej (*Annati didascalo et maioribus Iudeorum*):

Bez względu na jakiekolwiek oskarżenia pozwalamy, aby panowie żydowscy posiadali chrześcijańskich niewolników, jednak pod tym warunkiem, że pozwolą im zachować własną religię. Dlatego namiestnicy prowincji niech wiedzą, że po przebadaniu publicznych zeznań dotyczących dóbr podlegających zajęciu powinni ukarać zuchwalstwo tych, którzy doprowadzili do niewczesnych konfiskat swoimi fałszywymi oskarżeniami. Uważamy, że wszelkie oszustwa spowodowane podstępem lub które będą sprowokowane teraz lub w przyszłości, należy unieważnić. Jeśli ktoś uczyniłby inaczej, niech będzie ukarany tak jak świętokradca.

Absque calumnia praecipimus Iudaeis dominis habere servos christianos hac dumtaxat condicione permissa, ut propriam religionem eos servare permittant. Ideoque iudices provinciarum fide publicationis inspecta eorum insolentiam noverint reprimendam, qui tempestivis precibus insimulandos esse duxerint, omnesque subreptiones fraudulentem elicidas vel eliciendas vacuandas esse censemus. Si quis contra fecerit, velut in sacrilegum ultio proferatur (CTh XVI,9,3; s. 109-109*).

Dekret pojawia się dopiero ok. 70 lat po ustawie Konstancjusza i wydaje się, iż w tym czasie nie pojawiło się żadne prawo cesarskie dotyczące posiadania przez Żydów niewolników chrześcijańskich. Paradoksalnie też to prawo Konstancjusza było bardziej rygorystyczne niż przedstawione wyżej Honoriusza i Teodozjusza, które powstało przecież w okresie zdecydowanie większego wpływu chrześcijaństwa na ustawodawstwo państwowe i sami władcy przedstawiali się jako najbardziej chrześcijańscy. Dekret jednak z 415 roku wpisuje się w bardzo konkretny kontekst prawno-historyczny. Otóż bez względu na jakiekolwiek oskarżenia (*Absque calumnia*) pozwalała panom żydowskim na posiadanie niewolników chrześcijańskich (*Iudaeis dominis habere servos christianos*), czyniąc w ten sposób krok wstecz w porównaniu z ustawą Konstancjusza, która tego zabraniała. Nowy dekret stawia jednak warunek, że pozwolą im zachować własną religię (*hac dumtaxat condicione permissa, ut propriam religionem eos servare permittant*). Ustawa pojawia się w momencie, kiedy to zapewne niektórzy chrześcijanie niesłusznie oskarżali żydowskich właścicieli niewolników o to, że zmuszają ich do przejścia na judaizm, żądając od cesarza, aby w ogóle zabronił Żydom posiadania jakichkolwiek niewolników chrześcijańskich. Niewykluczone, że w ten sposób chrześcijańscy właściciele lub handlarze niewolników chcieli wykluczyć z rynku Żydów. Choć teoretycznie nadal obowiązywał dekret Konstancjusza, który zabraniał Żydom posiadania niewolników chrześcijańskich, to prawdopodobnie na początku V wieku w praktyce nie był on już respektowany, bo inaczej niezrozumiałoby stał się nowy dekret. Honoriusz i Teodozjusz, na wniosek rabina Annasza i starszyny żydowskiej, udzielają odpowiedzi, nie ulegając jednak naciskowi ze strony chrześcijan i jasno deklarują, iż zezwalają Żydom na posiadanie niewolników chrześcijańskich. Zachęcają też namiestników prowincji (*iudices provinciarum*), aby po dokładnym zbadaniu publicznych zeznań dotyczących dóbr podlegających zajęciu ukarali tych, którzy doprowadzili do przedwczesnych konfiskat mienia swoimi fałszywymi oskarżeniami (*fide publicationis inspecta eorum insolentiam noverint reprimendam, qui*

tempestivis precibus insimulandos esse duxerint). Prawdopodobnie ze strony chrześcijan pojawiały się publiczne oskarżenia żydowskich właścicieli chrześcijańskich niewolników o to, że obrzezują ich i zmuszają do przejścia na judaizm, wtedy zaś te dobra, czyli po prostu niewolnicy, byli zajmowani przez państwo. Państwo jednak, może właśnie przez to, że było coraz bardziej chrześcijańskie, nie mogło się zgodzić na stosowanie bezprawia wobec swoich żydowskich obywateli, i to niewątpliwie świadczy o wielkości władców oraz o ciągłym rzymskim poczuciu praworządności. Imperatorzy podają też ogólną zasadę, iż namiestnicy prowincji mieli zbadać te publiczne oskarżenia i wszelkie oszustwa spowodowane podstępem teraz i w przyszłości unieważnić (*omnesque subreptiones fraudulenter elicatas vel eliciendas vacuandas esse censemus*). Jeśli zaś ktoś uczyniłby inaczej, będzie ukarany jako świętokradca (*Si quis contra fecerit, velut in sacrilegum ultio proferatus*). Przywołanie fałszywych oskarżeń, oszustwa i podstępu jest niewątpliwie odwołaniem się do chrześcijańskiej wrażliwości i było adresowane właśnie do chrześcijan. Władcy wysłali jasny sygnał, że choć obrona i promowanie wiary chrześcijańskiej jest czymś chwalebny, to jednak nie można tego czynić niemoralnymi środkami.

Jednak już dwa lata później ci sami augustowie, Honoriusz i Teodozjusz, wydają w Konstantynopolu 10 kwietnia 417 roku dekret, który wyraźnie sprzeciwia się posiadaniu przez Żydów chrześcijańskich niewolników:

Żyd nie będzie mógł ani nabyć niewolnika chrześcijanina, ani otrzymać go dzięki czyjejs hojności. Kto by tego nie przestrzegał, niech zostanie pozbawiony własności, którą tak bezczelnie nabył, a sam niewolnik, jeżeli z własnej woli podał do publicznej wiadomości, co się zdarzyło, niech w nagrodę otrzyma wolność. Zaś pozostających, których będących wyznawcami słusznej religii bezbożny zabobon uzyskał tytułem daniny albo też spadku lub zapisu, niech posiada na tej zasadzie, żeby ich nie plamił zepsuciem moralnym własnej religii, ani wbrew ich woli, ani za ich zgodą. A jeśliby ta zasada została pogwałcona, sprawcy takiej zbrodni niech zostaną ukarani śmiercią i dodatkowo konfiskatą dóbr.

Iudaeus servum christianum nec comperare debebit nec largitatis titulo consequi. Qui non hoc observaverit, dominio sibi petulanter adquisito careat, ipso servo, si quod fuerit gestum sua sponte duxerit publicandum, pro praemio libertate donando. Verum ceteros, quos rectae religionis participes constitutos in suo censu nefanda superstitione iam videtur esse sortita vel deinceps hereditatis su fideicommissi nomine fuerit consecuta, sub hac lege possideat, ut eos nec invitos nec volentes caeno propriae sectae confundat, ita ut, si haec forma fuerit violata, sceleris tanti auctores capitali poena proscriptioe comitante plectantur (CTh XVI,9,4; s. 109-109*).

Wygląda na to, iż poprzedni dekret z 415 roku, który zezwalał Żydom na posiadanie chrześcijańskich niewolników pod warunkiem, że będą oni nadal mogli praktykować swoją wiarę, był swego rodzaju wybiegiem wobec nacisków ze strony żydowskiej. Już bowiem w 417 roku ci sami władcy zmieniają swoją postawę, choć w nie zaistniała radykalnie nowa sytuacja. Dekret jednoznacznie zaraz na początku zakazuje Żydom kupować niewolnika chrześcijańskiego (*Iudaeus servum christianum nec comperare*

debebit) lub otrzymywać go od kogoś jako darowiznę (*nec largitatis titulo consequi*). Jeśli ktoś nie będzie przestrzegał tego zakazu, ma być pozbawiony swojej własności (*Qui non hoc observaverit, dominio sibi petulanter adquisito careat*), natomiast sam niewolnik, jeżeli z własnej woli podał do publicznej wiadomości to, co się zdarzyło (*ipso servo, si quod fuerit gestum sua sponte duxerit publicandum*), w nagrodę otrzyma wolność (*pro praemio libertate donando*). Dekret reguluje wyżej wspomniane kwestie na przyszłość, natomiast odnosi się również do zastanej sytuacji. Jeśli więc jakiś Żyd nabył niewolnika chrześcijańskiego, wyznawcę słusznej religii (*rectae religionis*), tytułem daniny albo spadku (*hereditatis*) lub zapisu (*fideicommissi nomine*), zgodnie z przywołanym prawem nadal mógł go posiadać (*sub hac lege possideat*), ale nie mógł go splamić zepsuciem moralnym własnej religii ani wbrew jego woli ani za jego zgodą (*ut eos nec invitos nec volentes caeno propriae sectae confundat*). Choć ostatecznie zastrzeżenie brzmi dosyć enigmatycznie, to jednak łatwo się domyślić, że chodzi o zakaz zmuszania niewolników za ich zgodą wymuszoną sytuacją zależności od pana albo wbrew ich woli do przejścia na judaizm, którego widocznym znakiem było obrzezanie. Gdyby ta zasada została złamana, czyli na niewolniku wymuszono obrzezanie, a nawet gdy podda się mu on dobrowolnie, sprawcy takiej zbrodni, jak ją określa dekret, zostaną ukarani karą śmierci i konfiskatą dóbr (*sceleris tanti auctores capitali poena proscriptioe comitante plectantur*). Cel dekretu jest znowu bardzo wyraźny: ochronić wiarę chrześcijańskich niewolników i wyeliminować wszelkie ryzyko ich przechodzenia na judaizm.

Podobny ton ma wydany ponownie przez Honoriusza i Teodozjusza w Konstantynopolu dekret z 9 kwietnia 423 roku:

Po innych rzeczach: Niech żaden Żyd nie waży się nabywać chrześcijańskich niewolników. Uważamy bowiem, że nie godzi się, aby najpobożniejsi słudzy plamili się poddaństwem wobec najbardziej bezbożnych nabywców. Jeśli więc ktoś by to uczynił, bez żadnej zwłoki będzie podlegał ustanowionej karze.

Post alia: Christiana mancipia Iudaeorum nemo audeat comprare. Nefas enim aestimamus religiosissimos famulos impiissimorum emptorum inquinari dominio. Quod si quis hoc fecerit, statutae poenae absque omni erit dilatione obnoxius (CTh XVI,9,5; s. 110-110*).

Dekret zawiera już bardzo stanowczy zakaz, aby żaden Żyd nawet nie śmiał kupować chrześcijańskich niewolników (*Christiana mancipia Iudaeorum nemo audeat comprare*). Widać więc postępującą radykalizację kolejnych dekretów cesarskich przeciwko Żydom w tym względzie. O ile we wcześniejszych dekretach motywem przewodnim tego typu zakazów była chęć ochrony wiary chrześcijańskiej niewolników przed presją ich żydowskich panów, by przechodzili oni na judaizm, tutaj podano inną motywację o charakterze bardziej ogólnym, która naznaczy na przyszłość relacje chrześcijańsko-żydowskie. Motywem przewodnim jest teraz przekonanie, iż nie godzi się w ogóle, aby najbardziej pobożni słudzy (*Nefas enim aestimamus religiosissimos famulos*), czyli chrześcijanie, zostali splamieni poddaństwem u najbardziej bezbożnych panów (*impiissimorum emptorum inquinari dominio*). Użyto tu sfor-

mułowań ogólnie określających każdą z religii, a nie jej wyznawców, gdyż w konkretnych przypadkach mogłoby się okazać, że niejeden Żyd był pobożniejszy od niejednego chrześcijanina. Tutaj jednak chodzi o to, iż wyznawcy religii chrześcijańskiej są najpobożniejsi dlatego, że wyznają jedyną prawdziwą wiarę, natomiast Żydzi są najbardziej bezbożni, ponieważ zabili Jezusa Chrystusa i nie uznali Go za obiecanego Mesjasza. To czyni ich najbardziej bezbożnymi, a nie osobiste grzechy czy słabości. Według cesarzy chrześcijańskich nie godzi się, aby tacy bezbożnicy panowali nawet nad chrześcijańskimi niewolnikami.

PODSUMOWANIE

Jak wykazano, prawodawstwo cesarskie karało spaleniem ciała tego, kto atakował Żyda, który przeszedł na chrześcijaństwo, piętnowało fikcyjne przechodzenie na wiarę chrześcijańską oraz regulowało kwestie spadkowe konwertyty, często wydziedziczanego przez rodzinę. Dalej, Kodeks wprowadzał kary za werbowanie kobiet lub niewolników chrześcijańskich do przejścia na judaizm, nakazując odbieranie ich Żydom, nakazywał konfiskatę mienia chrześcijanom przechodzącym na judaizm, zaś tzw. *coelicoli* – porzucenie swojej herezji. Istniały również kary znoszące zarówno przywileje fiskalne nadane synagomom jak i prawa dotyczące wydawania pozwoleń na budowę synagog przez przełożonych regionalnych aż po wprowadzenie zakazu pełnienia przez Żydów funkcji publicznych. Jeśli zaś chodzi o posiadanie przez Żydów chrześcijańskich niewolników, to wczesne prawodawstwo nakazywało odebranie niewolników, którzy byli zmuszani do obrzezania, natomiast późniejsze nakazuje Żydom uszanowanie wiary chrześcijańskiej niewolników aż po zupełny zakaz ich posiadania.

BIBLIOGRAFIA:

Źródło:

Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus, Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta (CTh), tłum. Agnieszka Caba, oprac. Monika Ożóg i Monika Wójcik. 2014. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Opracowania dotyczące cz. II:

Coggins, John Richard. 1975. *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*. Atlanta: John Knox Press.

Cracco Ruggiani, Laura. 2010. Il codice Teodosiano e le eresie. W: *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes journées d'Etude sur le Code Théodosien*. Neuchâtel 15-17 février 2007, red. Jean Jacques Aubert i Philippe Blanchard, 24-34. Neuchâtel: Droz Editeur.

De Bonfils, Giovanni. 1995. Due leggi di Onorio sulle cuire occidentali, CTh 12.1.157 e 158. W: *Studi in ricordo di Antonio Filippo Panzera*, t. 3, 1289-1325. Bari: Cacucci Editore.

- De Bonfils, Giovanni 2002. *Roma degli Ebrei (secoli I-V)*. Bari: Cacucci Editore.
- Dexinger, Ferdinand. 1998-99. Samarytanie w nauce i historii. *Analecta Cracoviensia*, 30-31, 435-451.
- Ferrari dalla Spade, Georfio. 1945. Privilegi degli Ebrei nell'Impero romano cristiano. *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, 35, 114-115.
- Lucreci, Maria Francesca 1994. CTh 16.9.2. Diritto romano-cristiano e antisemitismo. *Labeo*, 40, 220-234.
- Knoppers, Gary N. 2013. *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Marotta, Valerio. 1983-84. Politica imperiale e culture periferiche nel mondo Romano: il problema della circoncisione. *Index*, 12, 405-446.
- Misiarczyk, Leszek. 2005. Wstęp. W: *Pierwsi apologeti greccy*, red. Leszek Misiarczyk, 11-91. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Pomeroy, Sarah. 1991. The Study of Women in Antiquity: Past, Present and Future. *The American Journal of Philology*, 112(2), 263-268.
- Seeck, Otto. 1919. *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Wypych, Stanisław. 2005. Samarytanie w ujęciu historycznym, geograficznym i religijnym. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 58 (3), 165-179.

Ks. DARIUSZ SMOLAREK SAC¹

Wyższe Seminarium Duchowne Księży Pallotynów w Ołtarzewie

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

ORCID ID: 0000-0002-8609-8525

KULT MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W TWÓRCZOŚCI POLSKICH MUZYKÓW

THE CULT OF DIVINE MERCY IN THE WORK OF POLISH MUSICIANS

Abstract

The development of the worship of Divine Mercy was perpetuated by St. John Paul II, who instituted the first Sunday after Easter as the Feast of Divine Mercy. He did this on the day of the canonisation of Sister Faustina Kowalska (April 30, 2000). Worshipping God's mercy was an impulse to write musical compositions related to this subject, and cantos, chants and songs contributed to propagating the worship. The 31st World Youth Day held under the slogan "Blessed are the merciful, for they will be shown mercy" (Mt 5, 7), which took place in Cracow on the 26-31 July, 2016 with the participation of Pope Francis, was a stimulus for the creation of new pieces, music videos and organising concerts in honour of Divine mercy. The interest in this subject translated into the creation of pop-oratorio and music written by W. Kilar for the film about Sister Faustina. The Year of Divine Mercy, which was announced by Pope Francis (2016), inspired P. Łukaszewski to compose the vocal and instrumental *Symphony on the Mercy of God*.

Keywords: worship of Divine mercy, cantos, chant, symphony, composers of sacred music

Abstrakt

Rozwój kultu miłosierdzia Bożego utrwalił papież św. Jan Paweł II, który ustanowił pierwszą niedzielę po Wielkanocy świętem Miłosierdzia Bożego. Dokonał tego w dniu kanonizacji s. Faustyny Kowalskiej (30.04.2000 r.). Oddawanie czci Bożemu miłosierdziu było impulsem do pisania kompozycji muzycznych związanych z tą tematyką, a pieśni, śpiewy, piosenki przyczyniały się do propagowania kultu. 31 Światowe Dni Młodzieży przebiegające pod hasłem *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią* (Mt 5,7), które odbyły się w Krakowie w dniach 26-31.07.2016 r. z udziałem papieża Franciszka, były czynnikiem pobudzającym do tworzenia nowych utworów, teledysków i organizowania koncertów ku czci miłosierdzia Bożego. Zainteresowanie tą tematyką przełożyło się na powstanie pop-oratorium i muzyki autorstwa W. Kilara do filmu o s. Faustynie. Ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Miłosierdzia Bożego (2016) zainspirował P. Łukaszewskiego do skomponowania wokalnie-instrumentalnej *Symfonii o Bożym Miłosierdziu*.

Słowa kluczowe: kult miłosierdzia Bożego, pieśni, śpiew, symfonia, kompozytorzy muzyki sakralnej

¹ Ks. dr Dariusz Smolarek, wykładowca muzyki kościelnej i emisji głosu w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Pallotynów w Ołtarzewie. Zajmuje się badaniem źródeł muzycznych (XVII-XIX wiek) pochodzących zwłaszcza z polskich ośrodków kościelnych, publikowaniem źródłowo-krytycznych wydań partytur rekonstruowanych na podstawie utworów zawartych w rękopisach. Jest autorem kilkunastu artykułów naukowych i popularnonaukowych. E-mail: darismol@wp.pl.

WSTĘP

Miłosierdzie Boże jest przymiotem Bożym oraz sposobem działania i objawiania się Bożej miłości i sprawiedliwości w sytuacjach ludzkich potrzeb, słabości, grzechu i śmierci. Jest to miłość współczująca, podnosząca, dźwigająca, ratująca. Nie sprzeciwia się sprawiedliwości Bożej ani jej nie znosi, lecz ją dopełnia. Bogactwo znaczeniowe miłosierdzia Bożego oddaje rozbudowana terminologia biblijna (Kasjaniuk 2008, 1106).

Opis tego przymiotu Pana Boga znajduje się już w Starym Testamencie: *rahamim* i *rechem* (głębokie, intymne i pełne miłości uczucie łączące osoby z racji krwi lub serca, np. matkę z dzieckiem), *hesed* (łaska, wyraża dobroć, życzliwość, łaskawość, miłość, przyjaźń, wierność), *hen* (łaskawość, przychylność, życzliwość, niezасłużony dar lub łaska, które są udzielane w sposób wolny i jednostronny, ale mogą być cofnięte) (Pikor 2008, 1106-1107). W Nowym Testamencie w języku greckim wyrażano ideę miłosierdzia Bożego za pomocą następujących określeń: czasownik *eleein* (współczuć, litować się, pomagać z litości, zmiłować się nad kimś), rzeczownik *eleos* (wzruszenie wobec nieszczęścia drugiego człowieka), przymiotnik *eleemon* (miłosierny – odpowiednik hebrajskiego *hesed*), *oiktos* (współczucie i litość, które łączy się z gotowością niesienia pomocy), czasownik *splanchnizesthai* (wzruszyć się, zlitować się, które skłania do aktywnego czynu miłosierdzia). Miłosierdzie Boże zostało najpełniej objawione w Osobie Jezusa Chrystusa. Syn Boży wskazuje na miłosierdzie Ojca, które wyraża się w przebaczeniu i miłości do człowieka (Piwowar 2008, 1108-1111).

Kult miłosierdzia jest oddawaniem czci Bogu objawiającego swą dobroć i miłość wobec stworzenia w całej historii zbawienia, a w pełni – w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – dawcy wszelkiego dobra, odpuszczającego człowiekowi grzechy. Najwyższą formą tego kultu w Kościele jest sprawowanie Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania. Elementy czci miłosierdzia Bożego występują w nabożeństwach, modlitwach błagalnych (np. za zmarłych) oraz pieśniach (również w tych dawnych) (Machniak 2008, 1113).

Rozwój kultu miłosierdzia Bożego jest związany z jego prywatnym objawieniem przez Jezusa s. Marii Faustynie (Helenie) Kowalskiej (1905-1938) i propagowaniem go przez jej spowiednika ks. Michała Sopoćkę (1888-1975). Podstawę teologiczną dał papież św. Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in Misericordia* (*Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg*; Ef 2,4). Podkreśla w niej, że szczytem objawienia się Bożego miłosierdzia jest misterium paschalne Chrystusa. „Krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się Boga nad człowiekiem, nad tym, co człowiek – zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych – nazywa swoim losem” (Jan Paweł II 1980, 8, 13, 14).

Do rozwoju kultu miłosierdzia Bożego przyczyniły się także beatyfikacja i kanonizacja s. Faustyny Kowalskiej oraz ustanowienie przez św. Jana Pawła II Drugiej Niedzieli Wielkanocnej Niedzielą Miłosierdzia Bożego. W związku z tym kultem wciąż jest otaczany obraz, który według wskazań z *Dzienniczka* s. Faustyny, namalował w roku 1943 Adolf Hyła (1897-1965). Znajduje się on w Krakowie-

-Łagiewnikach (kościół Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia), w ołtarzu, gdzie umieszczono relikwie s. Faustyny. Ten obraz z napisem „Jezu, ufam Tobie” jest najbardziej znanym i czczonym obecnie wizerunkiem Jezusa Miłosiernego. Poprzednią wizualizację namalował w Wilnie Eugeniusz Kazimirowski (1873-1939) w roku 1934 na zamówienie ks. Michała Sopoćki (Zgromadzenie 2020a).

W ostatnich latach wzrosło zainteresowanie tematyką twórczości muzycznej inspirowanej miłosierdziem Bożym. Na uwagę zasługują tutaj publikacje ukazujące to zjawisko na przestrzeni wieków. Pierwszą z nich jest artykuł Krzysztofa Michałka *Miłosierdzie Boże jako źródło inspiracji twórczej* oparty na fragmencie jego pracy doktorskiej *Idea Miłosierdzia Bożego w muzyce wokalne i wokalo-instrumentalne na podstawie wybranych utworów* (Michalek 2013, 219-244). Kolejną jest przekrojowa publikacja ks. Franciszka Koeniga *Lejtmotywy miłosierdzia Bożego w kulturze muzycznej od średniowiecza do współczesności* (Koenig 2017, 45-62). O niektórych pieśniach związanych z Bożym miłosierdziem pisał ks. Stanisław Garnczarski w artykule *Współczesna polska pieśń kościelna ku czci Bożego Miłosierdzia na przykładzie dwóch zbiorów: „Pieśni do miłosierdzia Bożego” oraz „Bóg bogaty w miłosierdzie”* (Garnczarski 2016, 141-161).

Jednak przedstawione wyżej fakty wskazują, że zaistnienie miłosierdzia Bożego w publicznym kulcie Kościele stało się w ostatnich latach (przełom XX i XXI w.) mocnym impulsem do tworzenia licznych utworów związanych z tą tematyką. Dlatego warto przyrzeć się temu fenomenowi. Omówienie ograniczy się tylko do tych utworów, które skomponowano po Soborze Watykańskim II.

Z przeprowadzonych badań wynika, że zbiór kompozycji ku czci miłosierdzia Bożego można podzielić według następujących gatunków:

1. wokalne: pieśni, piosenki (bez akompaniamentu, z akompaniamentem instrumentu, najczęściej są to organy lub gitara, tzw. „chwyty”);
2. wokalo-instrumentalne: artystyczne wielogłosowe opracowania wokalne i wokalo-instrumentalne (nagrania), opracowania koncertowe wyżej wymienionej grupy pieśni, oratorium;
3. instrumentalne: symfonia, muzyka filmowa (np. do filmu „Faustyna”).

W artykule zostanie zasygnalizowana problematyka kompozycji ku czci miłosierdzia Bożego poprzez ukazanie samego zjawiska bez dogłębnej analizy treściowej i muzycznej. Kolejnym będzie zagadnienie autorstwa tych utworów. Ponadto interesująca może być kwestia dostępności tego repertuaru poprzez publikacje książkowe (nutowe) jak i internetowe, wydawnictwa nagraniowe (płyty CD i DVD) oraz zarejestrowane koncerty, które znajdują się na portalach internetowych.

1. UTWORY WOKALNE

W wyniku kwerendy udało się dotrzeć do około 280 kompozycji w języku polskim związanych z tematyką miłosierdzia Bożego. Można je podzielić na następujące grupy:

- Śpiewy ku czci miłosierdzia Bożego (największa liczba),
- Śpiewy do Matki Bożej Miłosierdzia,
- Śpiewy o św. Siostrze Faustynie,
- Pieśni o innej tematyce, ale zawierające w jednej ze zwrotek odwołania do miłosierdzia Bożego.

Niektóre teksty posiadają po kilka opracowań i to różnych autorów, np. zawołanie „Jezu, ufam Tobie”, „Litania do Miłosierdzia Bożego”. Większość śpiewów powstała w II połowie XX i na początku XXI wieku.

Alfabetyczny indeks śpiewów o tematyce Bożego miłosierdzia został umieszczony w publikacji zbiorowej *Aktualność orędzia Miłosierdzia Bożego* (Smolarek 2018, 277-305). Wykaz tych śpiewów w postaci tabelarycznej zawiera nazwiska autorów tekstów i melodii oraz informacje o tytule śpiewnika i stronie (także stronie internetowej).

Duża część śpiewów związanych z Bożym miłosierdziem posiada znanych z nazwiska autorów oraz kompozytorów, którzy będą przedstawieni. Należy dodać, że konkretne śpiewy ukazały się w wielu różnych publikacjach (zbiory, śpiewniki, druki ulotne), a czasem tylko na stronach internetowych. Najpierw zostaną opisane te wydawnictwa.

1.1. Śpiewniki zawierające pieśni do miłosierdzia Bożego

Utwory o treściach związanych z tym przymiotem Boga jak i osobą Matki Bożej Miłosierdzia oraz św. Siostry Faustyny znajdują się w wielu śpiewnikach. Istnieją pojedyncze śpiewniki zawierające tylko śpiewy do miłosierdzia Bożego. W innych zbiorach znajduje się wydzielona część z tego rodzaju kompozycjami. Popularne śpiewniki kościelne mieszczą rozproszone utwory o tematyce miłosierdzia. Istnieją strony internetowe poświęcone muzyce sakralnej zawierające teksty, a nawet nuty z tymi śpiewami (np. www.nuty.religijne.org). Pewna część pieśni związana z omawianą tematyką została umieszczona w kwartalniku „Orędzie Miłosierdzia” wydawanym jako organ prasowy Stowarzyszenia Apostołów Miłosierdzia „Faustinum” w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łagiewnikach, dostępna jest również w formacie PDF na stronie internetowej (Zgromadzenie 2020b).

1.1.1. Zbiory poświęcone pieśniom o miłosierdziu Bożym

Na czoło wybija się zredagowany przez siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, a wydany przez krakowską oficynę Misericordia w 2012 roku *Do Miłosierdzia Twego. Śpiewnik* (wydanie trzecie). Zbiór zawiera 101 utworów z nutami, a zawartość jest uporządkowana według następujących działów: „Pieśni do Miłosierdzia Bożego”, „Pieśni do Matki Bożej Miłosierdzia”, „Pieśni do św. Siostry Faustyny”, „Piosenki do Miłosierdzia Bożego”, „Piosenki do Matki Bożej Miłosierdzia”, „Piosenki do św. Siostry Faustyny”. Ten śpiewnik wywodzi się z wydanego w Krakowie w 1987 roku zbioru *Miłosierdzie Pańskie na wieki wyśpiewywać będą*, w którym niektóre z 33 pieśni zostały rozpisane na głosy. Pomocą dla tego śpiew-

nika była publikacja w 2002 roku Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej Archidiecezji Krakowskiej MKK *Bóg bogaty w miłosierdzie. Pomoce dla organistów. Pieśni ku czci Bożego Miłosierdzia oraz św. Faustyny* (Smolarek 2018, 278).

Interesującą publikacją jest autorski zbiór kompozycji profesora Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej w Warszawie, Romualda Twardowskiego, *Jezu ufam Tobie. Pieśni do Miłosierdzia Bożego na głos i organy* (Wydawnictwo Hejnał, Płock 2003). Kompozytor, urodzony w Wilnie 17.06.1930 r., we wstępie do śpiewnika wspomina, że jako mały chłopiec był świadkiem narodzin kultu miłosierdzia Bożego, kiedy siostra Faustyna, przebywając w jego rodzinnym mieście w latach 1933-1936, bywała na wieczornych nabożeństwach w kościele św. Michała odprawianych przez jej spowiednika, ks. Michała Sopoćkę. R. Twardowski umieścił we wstępie następujące świadectwo: „Jako dziecko wraz z matką miałem możliwość wielokrotnego przebywania na wspomnianych nabożeństwach w bezpośrednim sąsiedztwie uduchowionej siostry. Zajmowała ona zazwyczaj miejsce w pierwszej ławce po prawej stronie kościoła. Po krótkim kazaniu księdza Sopoćki, gorliwego orędownika nowego kultu, siostra Faustyna w skupieniu opuszczała świątynię i ginęła w mroku wieczoru...”.

Kolejnym autorskim zbiorem jest *Miłosierdzie Boże wyśpiewywać będę. 10-lecie Salezjańskiej Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej II stopnia im. Ks. Antoniego Chlondowskiego w Lutomiersku* ks. Zbigniewa Malinowskiego SDB (Wydawnictwo Hejnał, Płock 2015). Muzyk i kapłan ułożył nie tylko akompaniament organowy, ale jest także autorem kilku pieśni.

1.1.2. Śpiewniki zawierające rozdział z pieśniami do miłosierdzia Bożego

Najnowsze, 41 wydanie Śpiewnika Kościelnego ks. Jana Siedleckiego (Kraków 2015) w części „Pieśni Wielkanocne” posiada podrozdział „Pieśni do miłosierdzia Bożego” z popularnymi oraz nowymi pieśniami. Wcześniejsze, bo 40 wydanie tego śpiewnika zawierało niektóre z tych śpiewów, ale były umieszczone w części „Pieśni przygodne”. W obydwu wydaniach, w dziale „Nabożeństwa”, umieszczono nuty melodii *Koronki do Miłosierdzia Bożego*. W najnowszej edycji śpiewnika Siedleckiego znalazły się dwie wersje melodyczne tej modlitwy (Smolarek 2018, 279).

W Śpiewniku kościelnym Archidiecezji Katowickiej (Katowice 2000) w dziale „Pieśni w różnych okolicznościach” wydzielono podrozdział „Do miłosierdzia Bożego”, który zawiera tylko dwa śpiewy. W części „Nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego” oprócz koronki z opracowaniem ks. M. Michalca znajduje się melodia *Litanii do miłosierdzia Bożego* (Smolarek 2018, 280).

Praktyczną i użyteczną pozycją jest modlitewnik *Bóg bogaty w miłosierdzie. Rozważania i modlitwy do Miłosierdzia Bożego*. Został wydany przez Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach (wyd. 2 – 1993, wyd. 10 – 2016). W swojej końcowej części zawiera śpiewy wraz z nutami (s. 337-372).

1.2. Autorzy tekstów

Głównymi twórcami tekstów, są przede wszystkim dwie postaci, czyli Pan Jezus oraz Jego „sekretarka”, s. Faustyna Kowalska ZMBM², która w swoim *Dzienniczku* zapisywała orędzie miłosiernego Zbawiciela. Te słowa zaczerpnięte wprost z jej *Dzienniczka*, adaptowane albo będące inspiracją dla poetów, stawały się tekstami, do których powstawały kompozycje muzyczne. Niektóre zdania lub zawołania doczekały się wielokrotnych opracowań muzycznych.

Kompozytorzy sięgali również do tekstów Pisma św. (Jer 31,3; Łk 1,46-55; Łk 1,49; Łk 15,18), a szczególnie Księgi Psalmów (Ps 13; 24; 32; 51; 69; 85; 86; 89; 102; 103; 116; 117; 118; 135; 136). Czerpano szczególnie z tekstów zawierających pojęcia odnoszące się bezpośrednio lub pośrednio do przymiotu Boga, jakim jest Jego miłosierdzie (*miser cordia*).

Autorami opracowań słownych są poeci świeccy oraz duchowni. Wśród nich należy wymienić: Marka Skwarnickiego (1930-2013), Kazimierza Wiszniowskiego (1940-2018), ks. bp. Józefa Zawitkowskiego (ur. 1938), ks. Zdzisława Bernata (1930-1994), ks. Stanisława Szmidta SDB (1936-2019), ks. Zbigniewa Czuchrę MS (1934-2015), ks. Ferdynanda Ochałę CSMA. Również siostry zakonne miały swój udział w tworzeniu tekstów o miłosierdziu Bożym. Są nimi: s. Anuncjata Natalia Łada (1835-1897), s. Alojza Wanda Łakowicz MSF, s. Maria Imelda Kosmala CSSF (1934-1994), s. Alma (Wanda Małgorzata) Kalińska CSNJ (1958-2003) oraz pojedyncze osoby ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia: s. Bernarda Wilczek ZMBM, s. Beata Piekut ZMBM, s. Salwatricze Musiał ZMBM. Zdarza się, że jako autor zbiorowy wymieniana jest wspólnota sióstr tego zakonu (Smolarek 2018, 280).

Niektóre teksty układali również sami kompozytorzy. Wśród nich należy wymienić: ks. Stanisława Ziemiańskiego SJ, Zofię Jasnotę, Irenę Pfeiffer, Piotra Pałkę, J. Jajko (brak informacji o imieniu), Pawła Bębenka, Jakuba Blycharza, ks. Rafała Jaworskiego, Macieja Jarosława Dąbrowę, Bogumiłę Dunikowską, s. Bernardę Wilczek ZMBM, ks. Wacława Kurowskiego, Wojciecha Widłaka, ks. Piotra Staniszewskiego, ks. Karola Dąbrowę CSMA, Artura Kaszowskiego (Smolarek 2018, 281).

Słowa do pieśni czerpano także z innych źródeł, np. staropolskich śpiewników: anonimowy tekst (*Któż mnie pocieszy*) ze Śpiewnika Pelplińskiego (1886), jak i siedemnastowieczny (pieśń *O Matko miłościwa*) z wydanej w 1613 roku w Wilnie zbioru *Parthenomelica* (Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa 2020). Inspiracją dla kompozytorów były wezwania bądź modlitwy św. S. Faustyny (*Bądź uwielbiony Panie, Modlitwa do Miłosierdzia Bożego, Pragnę miłością Twą, Jezu, ufam Tobie, O Krwi i Wodo, Koronka do Miłosierdzia Bożego*) czy św. Brata Alberta (*Królu w koronie z ciernia*). Autorstwo niektórych tekstów jak i melodii pozostaje anonimowe (Smolarek 2018, 282).

² Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, łac. Congregatio Sororum Beate Mariae Misericordiae, które założyła w roku 1862 w Warszawie siostra Teresa (Ewa Karolina) Potocka z d. Sułkowska.

1.3. Kompozytorzy

Dość pokazać liczbę kompozytorów, bo ponad 80 osób, stanowią twórcy pieśni i piosenek o tematyce związanej z miłosierdziem Bożym. Wśród nich znajdują się profesjonalni muzycy jak i zdolni amatorzy, pochodzący często z kręgów duchowieństwa lub zgromadzeń zakonnych. Poniżej zostaną wymienieni (w porządku alfabetycznym) w pierwszej kolejności kompozytorzy profesjonalni (muzycy-artycyści), następnie pochodzący z kręgów duchowieństwa i zgromadzeń zakonnych, z dominikańskiego liturgicznego ośrodka duszpasterskiego oraz pozostali twórcy.

1.3.1. Profesjonalni kompozytorzy (muzycy-artycyści)

Większość z nich jest absolwentami wyższych uczelni muzycznych. Są twórcami różnorodnych kompozycji. Niektóre z nich poświęcali miłosierdziu Bożemu. Poniżej zostaną wymienieni alfabetycznie wraz z tytułami tych utworów.

Norbert Blacha (1959-2012): pieśni *Błogosławiony jesteś; Dajesz nam, Panie*. Henryk Jan Botor (ur. 1960): *Pieśń o Bożym Miłosierdziu* na sopran, orkiestrę smyczkową, perkusję, harfę i chór mieszany (2000); *Missa de misericordia Domini* na chór mieszany, instrumenty dęte i perkusję (2007); *Misericordias Domini* na chór mieszany, instrumenty dęte i perkusję (2007). Eugeniusz Brańka (1922-2009): *O, Serce Boże; Ty, który przebywasz na wysokości; W każdym strapieniu; Matko nasza miłosierna; O Krwi i Wodo; O Miłosierdzie Boże; Ty do nas idziesz, Miłosierdzie Boże*. Bogumiła-Faustyna Dunikowska: *Do Twojej Miłości; Jezu miłosierny, promieniami swymi; Jezu, śpiewam Tobie; Jezu, ufam Tobie, do serca swego; Miłosierdzie, miłosierdzie; Święta Faustyno miła; muzyka do audiobooka Perelki z Dzienniczka Siostry Faustyny Kowalskiej*. Roman Dwornik (1913-1988): *Miłosierna Matko Boża*. Zofia Jasnota (właściwie Zofia Konaszekiewicz): *Jezu, ufam Tobie. Jak idący po falach Piotr; Powiedziałeś, że byłeś głodny*. Ks. Wiesław Kądziela (ur. 1943): *Boże, bogaty w miłosierdzie; Boże łaskawy, pełen dobroci; O Jezu, Jezu, ja proszę; Święta Faustyno, iskierko wierna; Jezu, ufam Tobie – zmiłuj się nade mną* (wszystkie teksty autorstwa ks. bp. Józefa Zawitkowskiego). Marian Machura (1933-2016): *Inwokacja ku czci św. Faustyny – Święta Faustyno; a także do słów poety M. Skwarnickiego: Mała Siostrzyczko i Pan Bóg otoczył dziś Faustynę*. Ks. Karol Mrowiec CM (1919-2011): *Niech błogosławiony będzie Bóg*. Ks. Zbigniew Piasecki (1916-2011): *Dzisiaj Jezus zamieszkał; Matka miłosierdzia; Miłosierdzie Pańskie wyśpiewać będę; Okaż mi, Boże; Okaż nam, Panie. Boże, do Ciebie nasze pieśni; Witaj Królowo, Matko Miłosierdzia*. Irena Pfeiffer (1912-1996): *Akt ofiarowania się Boskiemu Miłosierdziu; Bądź uwielbiony, miłosierny Boże; Dzięki czynimy, Panu; Idziesz ku nam, Jezu; Inwokacja do błogosławionej s. Faustyny – O, błogosławiona siostrzo; Jezu, ufam Tobie; Koronka do Matki Bożej Miłosierdzia; Koronka do Miłosierdzia Bożego; Królu w koronie z ciernia; Litania do Miłosierdzia Bożego; Najmiłosierniejsze Serce Jezusa; O Boże mój, nadziejo moja jedyna; O Krwi i Wodo* (najpopularniejsza wersja melodyczna); *U Ciebie, Boże, miłosierdzia wzywam*. Ks. Antoni Reginek: *Litania do Miłosierdzia Bożego*. Stefan Stuligrosz (1920-2012): *Nie łękaj się; Przychodzisz do nas*

z łask promieniami; *Siostró Faustyno, bądź nam pozdrowiona, Siostró Faustyno, wybranko nieba*. Ks. Leon Świerczek CM (1900-1980): *Niech z serc popłynie – Hymn ku czci Miłosierdzia Bożego*. Ks. Wendelin Świerczek CM (1888-1974): *Przyjdźcie do mnie wszyscy*. Romuald Twardowski (ur. 1930): *Bądź uwielbiony, miłosierny Boże; Bądź uwielbiony, Panie; Chwalcie Pana; Dziś Jezus zamieszkał; Jezu, ufam Tobie* (2 wersje); *Królu w koronie z ciernia; O Krwi najdroższa; O, Matko Miłosierdzia; O, miłosierdzia, miłosierdzia, Panie; O, Miłosierdzie w Bogu Stworzycielu; O, Panie Jezu, w Twoim obrazie; Okaż mi, Boże; Witaj, miłosierny Jezu* (wszystkie znalazły się w zbiorze kompozytora *Jezu ufam Tobie. Pieśni do Miłosierdzia Bożego na głos i organy*, Płock 2003). Ks. Robert Tyrała (ur. 1965): *Prowadź nas, Duchu Prawdy*. Wojciech Widłak (ur. 1971): *Ku Tobie, Panie; O Miłosierdzie w Bogu Stworzycielu; Zmiłuj się nade mną*. Ks. Zbigniew Malinowski SDB: *Jezu, okaż miłosierdzie; Jezu, ufam Tobie; Miłosierny Boże; Miłosierny Jezu; Okaż mi, Boże; Witaj, miłosierny Jezu* (Smolarek 2018, 282-285).

1.3.2. Kompozytorzy z kręgów duchowieństwa i zgromadzeń zakonnych

Obok wymienionych w poprzednim punkcie duchownych z wyższym wykształceniem muzycznym (lub muzykologicznym), komponowaniem śpiewów kościelnych zajmowali się również księża posiadający przygotowanie muzyczne lub nawet bez formalnego wykształcenia muzycznego. Na czoło wysuwa się profesor filozofii ks. Stanisław Ziemiański SJ (ur. 1931), który skomponował ok. 30 pieśni związanych tematycznie z miłosierdziem Bożym i postacią siostry Faustyny. Autorem słów jak i melodii bardzo popularnej pieśni *Nasze plany i nadzieje* jest ks. Waław Kurowski (1908-1992). Twórcą najbardziej popularnej wersji melodycznej *Jezu, ufam Tobie* jest ks. Alfons Bielenin (1885-1967). Inni duchowni będący twórcami śpiewów związanych z miłosierdziem Bożym: ks. Rafał Jaworski (ur. 1975), o. Alfons Klaman CSsR (1917-1991), ks. Bartłomiej Kot (ur. 1981), ks. Marian Michalec CM (1936- 1997), bracia ks. Paweł Staniszewski (ur. 1964) i ks. Piotr Staniszewski (ur. 1965).

Wiele pieśni powstało w środowisku zakonnym Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, w którym żyła święta siostra Faustyna. Autorkami pieśni są: s. Bernarda Wilczek ZMBM, s. Jana Mária Krnáčová ZMBM, s. Gracia Szymańska ZMBM, s. Sara Jabłońska ZMBM, s. M. Emanuela Gemza ZMBM. W niektórych przypadkach śpiewy są wynikiem wspólnej inwencji i współpracy siostr tego zgromadzenia (tzw. autorstwo zbiorowe) (Smolarek 2018, 286).

1.3.3. Dominikański liturgiczny ośrodek duszpasterski

Dużą rolę w powstawaniu nowych śpiewów liturgicznych odgrywa duszpasterstwo dominikanów skupiające w Krakowie i Poznaniu wielu znakomitych muzyków. Tworzą oni również śpiewy związane tematycznie z miłosierdziem Bożym. Wśród nich znajdują się: Jakub Blycharz (twórca hymnu na ŚDM 2016 w Krakowie *Błogosławieni miłosierni*), Paweł Bębenek (*Jezu miłosierny, Panie sprawiedli-*

wy; *Tylko w Twoim miłosierdziu*), Urszula Rogala (*Będę Cię chwalił, Boże*), Jacek Sykulski (*Będę śpiewał Tobie; Miłosierny Pan i łaskawy; Podnieś mnie, Jezu*), Piotr Pałka (*Jezu, ufam Tobie, Kocham Ciebie; Król Miłosierdzia; Litania do Miłosierdzia Bożego; Święta Siostrzo Faustyno*) oraz lider zespołu „Siewcy Lednicy” – Piotr Ziemowski „Żarówka” (*Koronka do Miłosierdzia Bożego Jamneńska*).

Warto jeszcze wspomnieć innych świeckich twórców znanych pieśni o miłosierdziu Bożym, którymi są: J. Jajko (*O, miłosierny Boże*), Jerzy Kosko (1925-1997, *Panie, ufam miłosierdziu Twemu*); Maria Smętkiewicz (najbardziej popularna wersja melodyczna *Koronki do miłosierdzia Bożego*). Lider zespołu „Skaldowie”, Jacek Zieliński, skomponował w 2002 roku piosenkę do słów Kazimierza Wiszniewskiego pt. *Bóg bogaty w miłosierdzie*. Inspiracją była ostatnia pielgrzymka papieża Jana Pawła II do Polski, a utwór wykonano w obecności Ojca Świętego.

W Polsce są znane także niektóre utwory kompozytorów zagranicznych. Paul Inwood skomponował utwór, który stał się oficjalnym Hymnem Roku Miłosierdzia 2016, ogłoszonego przez papieża Franciszka (*Misericordes sicut Pater – Miłosierni jak Ojciec* do tekstu z Łk 6,36 był). *Misericordias Domini* – śpiew ze wspólnoty w Taizé – jest dziełem Jacquesa Berthier (1923-1994), a kompozycję Luciena Deissa CSSp (1921-2007) *Wstanę i pójdę do mojego ojca* adaptował ks. S. Ziemiański SJ (Smolarek 2018, 287).

2. UTWORY WOKALNO-INSTRUMENTALNE

Śpiewy o miłosierdziu Bożym inspirowały muzyków, aranżerów i wykonawców do ich artystycznego wykonawstwa. Tego rodzaju utwory były przedstawiane podczas koncertów na scenach estradowych, w kościołach, a także utrwalane na płytach CD (DVD).

2.1. Wielogłosowe opracowania wokalne i wokально-instrumentalne

Pieśni i śpiewy związane z miłosierdziem Bożym ukazywały się w postaci nagrań. Były to często pieśni lub piosenki jak i autorskie nowe melodie do podobnych tekstów oraz nowych słów. Poniżej zostaną przedstawione niektóre wydania krążków CD.

- *Bądźmy świadkami Miłosierdzia*. Płyta CD, na której znajdują się nagrania *Koronki*, pieśni i *Litanii do Miłosierdzia Bożego* w opracowaniu na chór mieszany, solistów i orkiestrę kameralną. Aranżacji dokonał Tomasz Orkiszewski, dyrygent Chóru i Orkiestry „Iubileum”, zespołów działających przy parafii pw. Wieczerzy Pańskiej w Lublinie. Całość ubogacają medytacje w wykonaniu ks. prof. Marka Chmielewskiego. Nagrań dokonano w grudniu 2013 roku.

- *Koronka do Miłosierdzia Bożego*. Na tej płycie siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia nagrały nie tylko śpiewaną *Koronkę do Miłosierdzia Bożego* z popularną melodią M. Smętkiewicz, ale także znane pieśni do miłosierdzia Bożego i św. Siostry Faustyny. Nagranie rozpoczyna „Wprowadzenie”, które w przystęp-

ny sposób wyjaśnia istotę nabożeństwa do miłosierdzia Bożego (wydawca: Fundacja „Mój Dom”, nagranie: krakowskie Studio Inigo 2002 r.).

- *Matka Miłosierdzia*. Siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia utrwaliły na płycie CD 14 mało znanych pieśni do Matki Bożej Miłosierdzia. Wstęp i zakończenie nagrania opatrzone tekstami o NMP pochodzącymi z encykliki *Dives in misericordia* Ojca Świętego Jana Pawła II oraz z *Dzienniczka* św. Siostry Faustyny (wydawca: Fundacja „Mój Dom”, nagranie: krakowskie Studio Inigo 2003 r.).

- *Jezu, śpiewam Tobie*. Na tym krążku znalazło się 16 współczesnych pieśni do miłosierdzia Bożego i św. Siostry Faustyny w opracowaniu ks. W. Kądzieli, B. Dunikowskiej, E. Brańki, P. Pałki, ks. S. Ziemiańskiego SJ. Utwory zaśpiewały siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia (wydawca: Wydawnictwo WAM, nagranie: Studio Inigo w 2011 r.).

- Płytę *Jezu, ufam Tobie* (nr kat: COPWP 32 – 2002 r.) z utworami Romualda Twardowskiego do tekstów z *Dzienniczka* św. Siostry Faustyny wykonali soliści, chór i orkiestra Reprezentacyjnego Zespołu Artystycznego Wojska Polskiego. Dyrygował Bolesław Szulia (wydawca: Caritas Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego).

2.2. Utwory ku czci Bożego miłosierdzia wykonywane podczas koncertów

Tego rodzaju występy były organizowane z różnych okazji, ale celem było okazanie czci Bożemu miłosierdziu. Każdy przebiegał w innej scenografii, reżyserii i obsadzie. Aranżacje znanych już pieśni były przedstawiane w nowym ujęciu instrumentalnym czy wokalnym. Wykonywano również premierowo wiele nowych kompozycji związanych z miłosierdziem Bożym. Koncerty miały charakter publiczny i posiadały wysoki profesjonalny poziom. Były też transmitowane przez różne stacje telewizyjne lub kanały internetowe, a nagrania live zostały zarejestrowane i upublicznione na platformach społecznościowych. Kilka interesujących koncertów – z podaniem dla zainteresowanych adresu do strony YouTube – zostanie zaprezentowanych poniżej.

- Koncert *Jezu, ufam Tobie*, który wykonano z okazji 15. rocznicy konsekracji łagiewnickiej bazyliki i zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu przez św. Jana Pawła II oraz pamięci ks. kard. Franciszka Macharskiego w pierwszą rocznicę Jego śmierci. Wydarzenie miało miejsce 19.08.2017 roku w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach. Wystąpili: Halina Frąckowiak, Maleo Reggae Rockers, Józef Skrzek oraz Natalia Czuhaj – sopran, Marcin Wolak – bas, Górecki Chamber Choir, Orkiestra Symfoniczna Sanktuarium Bożego Miłosierdzia pod dyrekcją Krzysztofa Michałka (Youtube.com 2020a).

- Podczas Świątowych Dni Młodości – „czuwanie w Brzegach” (hasło tego wydarzenia: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” – Mt 5,7) w 2016 w Krakowie zagrano koncert *Credo in misericordiam Dei – Wierzę w Boże miłosierdzie*. Wystąpili artyści z Polski i z innych krajów, a całością dyrygował Adam Sztaba (Youtube.com 2020b).

- Koncert *Bóg liczy na ciebie*, który odbył się również w Krakowie 13.11.2016 r. (Tauron Arena) w ramach Świątowych Dni Młodzieży miał charakter dziękczynno-uwielbieniowy. Podczas występu wykonano pieśni z gatunku hillsong music: *I believe*, *Mighty do save*, pieśni uwielbienia: *Błogosław duszo moja Pana*, a także hymny poprzednich ŚDM. Koncert uświetnili znani artyści z Polski i ze świata: Sean Simmonds (USA), TGD, Kuba Badach i wielu innych. Podobnie jak podczas „czuwania w Brzegach” autorem wyjątkowych aranżacji i dyrygentem Chóru i Orkiestry ŚDM był Adam Sztaba (Youtube.com 2020c).

- W rocznicę Świątowych Dni Młodzieży 30.07.2017 w Campus Misericordiae odbył się Koncert Uwielbienia w wykonaniu New Life'm, Agnieszki Musiał i Natalii Niemen (Youtube.com 2020d).

- Ciekawą inicjatywą wykazali się uczniowie plockich szkół, a jednocześnie członkowie zespołu „Bemolla”. Zrealizowali trwający 45 minut film pt. *Pieśni o Faustynie – Miłosierdzie drugie imię Miłości*, w którym zagrało 12 młodych aktorów. Film w reżyserii Henryka Józwiaka i z muzyką Bogdana Marciniaka jest lekko fabularyzowaną, poetycko-muzyczną opowieścią o świętej siostrze Faustynie Kowalskiej. Głównym akcentem jest jej obecność w plockim klasztorze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, gdzie w 1931 r. miało miejsce pierwsze objawienie Jezusa Miłosiernego. Częścią obrazu są teledyski skomponowane specjalnie na potrzeby filmowej opowieści o tej świętej. Powstawały one m.in. w plenerach, a także w zabytkowej plockiej katedrze Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, jednej z pięciu najstarszych bazylik w Polsce, a film promował Płock podczas diecezjalnej części odbywających się w Krakowie Świątowych Dni Młodzieży (lipiec 2016 r.) (Katedraplock.pl 2020).

3. INNE FORMY WOKALNO-INSTRUMENTALNE

Miłosierdzie Boże stało się dla kompozytorów okazją do napisania utworów o większych rozmiarach, także o formie cyklicznej. Kunsztowne kompozycje ukazują i sławią ten największy przymiot Boga. Jest to muzyka do filmu o św. s. Faustynie, oratorium w stylu pop oraz symfonia.

3.1. Muzyka do filmu *Faustyna*

Znany polski twórca Wojciech Kilar (1932-2013) komponował ilustracje muzyczne do wielu filmów, również o tematyce religijnej: *Z dalekiego kraju*, *Życie za życie*. Maksymilian Kolbe, *Brat naszego Boga* (reż. K. Zanussi). W powyższą listę wpisuje się muzyka do obrazu – w reżyserii Jerzego Łukaszewicza – *Faustyna* (1994), będącego hagiograficzną historią życia siostry zakonnej (w tej roli Dorota Segda) (Filmpolski.pl 2020). Ostatnie sceny filmu wieńczy krótka kompozycja na ośmiogłosowy chór mieszany, orkiestrę smyczkową i fortepian zatytułowana *Misericordia*. Jest to nie tylko muzyczna medytacja nad Bożym miłosierdziem, lecz także rodzaj wokально-instrumentalnego crescendo (Ninateka.pl 2020).

3.2. Pop-oratorium *Miłosierdzie Boże*

Dzieło słowno-muzyczne składające się z 30 krótkich odcinków jest w całości oparte na słowach zaczerpniętych z *Dzienniczka* św. Siostry Faustyny. Teksty wybrała i opracowała s. M. Elżbieta Siepak ZMBM. Muzykę w stylu pop skomponował i aranżacji dokonał Zbigniew Małkowicz. Prapremiera oratorium odbyła się 22.02.2004 r. we Wrocławiu. Wykonawcami byli soliści, Zespół Muzyki Sakralnej „Lumen”, Kaliski Chór Akademicki „Polifonia” i Orkiestra Symfoniczna Filharmonii Kaliskiej (Youtube.com 2020e).

Wieloczęściowe pop-oratorium *Miłosierdzie Boże* ukazuje tajemnicę miłości miłosiernej Boga do człowieka od momentu stworzenia, poprzez wcielenie Syna Bożego, dzieło Odkupienia, Kościół z bogactwem Eucharystii aż po chwałę nieba. Teksty recytowane i śpiewane opowiadają o właściwej postawie człowieka wobec uprzędzającej miłosiernej miłości Boga: jest nią postawa zaufania wobec Niego i czynnej miłości bliźniego. „W utworze zawarłem elementy muzyczne z różnych stron świata, by w ten sposób podkreślić, że miłosierdzie Boże jest przeznaczone dla każdego, niezależnie od pochodzenia – mówi Zbigniew Małkowicz” (Pop-oratorium.pl 2020).

3.3. Paweł Łukaszewski, *Symfonia o Bożym Miłosierdziu* (2016)

Ogłoszony przez papieża Franciszka bullą *Misericordiae vultus* (12.04.2015) Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia (Rok Miłosierdzia 8.12.2015 – 20.11.2016) stał się okazją do powstania utworu, który zawiera w sobie szczególnie głęboki przekaz duchowy. Jest to *IV Symfonia o Bożym Miłosierdziu* (*Symphony on the Mercy of God*) warszawskiego kompozytora, prof. Pawła Łukaszewskiego (ur. 1968).

Łukaszewski od początku swojej drogi twórczej zainteresowany był komponowaniem muzyki do wątków i treści religijnych. Znaczną część jego kompozycji stanowią utwory wokalne i wokально-instrumentalne podejmujące różne istotne motywy religijne. Widoczne jest to nawet w utworach ujętych w kształt symfonii, która bardzo rzadko odnosiła się do wątków biblijnych czy sakralnych. Cztery z pięciu symfonii Łukaszewskiego zawierają głosy wokalne, a każda z nich w treści prezentuje istotny dla wiary chrześcijańskiej motyw: Bożą Opatrzność, miłość, anioły i właśnie Boże miłosierdzie (PWM Edition 2020).

Sprzyjającą okolicznością do zamówienia i skomponowania *Symfonii o Bożym Miłosierdziu* był jubileusz 25-lecia powstania Archidiecezji i Metropolii Białostockiej, którą 5 czerwca 1991 roku erygował papież św. Jan Paweł II, wizytując Białystok w ramach swojej IV Pielgrzymki do Ojczyzny (Margańska 2020). Ważnym czynnikiem wpływającym na wybór miejsca prapremiery i tematyki dzieła była postać bł. ks. Michała Sopoćki (1888-1975), spowiednika s. Faustyny, który, mieszkając po II wojnie światowej w Białymstoku, słowem i piórem propagował kult Bożego miłosierdzia (Ciereszko 2020). Łukaszewski wyjaśniał: „Od dłuższego czasu już myślałem o tej tematyce, a zamówienie ze strony Archidiecezji Białostockiej było znakomitym impulsem do tego, aby pochylić się nad tematem Bożego Miłosierdzia”. Twórca przyznał, że wyjątkowy wpływ wywarła na niego stale rosną-

cy na świecie kult obrazu Jezusa Miłosiernego oraz osobiste zawierzenie i wyrażanie słów „Jezu, ufam Tobie” (Łapiński 2016, 6).

IV symfonia Łukaszewskiego trwa 42 minuty i składa się z 5 części. Jest przeznaczona na orkiestrę symfoniczną, chór mieszany, chór dziecięcy i 2 solistów: sopran i baryton. Prawykonanie dzieła miało miejsce 3.06.2016 r. w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Białymstoku, a wykonawcami byli Chór i Orkiestra Opery i Filharmonii Podlaskiej, Chór Dziecięcy Opery i Filharmonii Podlaskiej oraz soliści: Anna Mikołajczyk-Niewiedział i Maciej Nerkowski. Całość poprowadził Wojciech Michniewski. Nagranie z tego koncertu na płycie DVD *IV Symfonia – Symfonia o Bożym Miłosierdziu (Symphony on the Mercy of God)* Pawła Łukaszewskiego (Musica Sacra Edition 048) zdobyło nagrodę „Fryderyk 2017” w kategorii „Album roku – muzyka współczesna” (Łukaszewski 2016).

Symfonia o Bożym Miłosierdziu składa się z 5 części i oparta jest na różnych tekstach w języku łacińskim i polskim:

I. Benedictus Deus et Pater (1 P 1,3-4),

II. Dominum Iesum vidi (Kowalska 1981, nr 47, 476),

III. Iesu confido Tibi (Sopoćko 2008, 47),

IV. Precatio rosaria (Modlitwa fatimska „O mój Jezu, przebacz nam nasze grzechy...”),

V. Misericordia necessaria (Jan Paweł II 2002).

Aby podkreślić wyjątkowość przesłania dzieła, przez cały utwór przewija się zawołanie: „Jezu, ufam Tobie” lub jego łacińska forma: „Jesu, confido Tibi”. Wezwanie to stanowi łącznik dla kolejnych myśli i jednocześnie pełni rolę pomostu między kolejnymi fragmentami całego dzieła (Łukaszewski.org.uk 2020).

Utwór o tak silnym wydźwięku duchowym i religijnym, w którym orkiestrze przez cały czas towarzyszy chór (w części finałowej dołącza dodatkowo chór dziecięcy) oraz dwoje solistów, kompozytor ujął w kształt symfonii. Łukaszewski tłumaczy ten zabieg w ten sposób: „Forma symfonii wydała mi się tutaj najbardziej właściwa, otwarta i niezwiązana z liturgią, co dawało większą swobodę traktowania materiału dźwiękowego oraz założeń formalnych” (Łapiński 2016, 6).

Tytułowej jedności duchowej służy spajający całość motyw przewodni, jakim jest Boże miłosierdzie, sama warstwa słowna natomiast została potraktowana w sposób dwoisty. Wszystkie bowiem teksty „ciągle” pojawiają się w kompozycji w tłumaczeniu łacińskim, a fragmenty, które powszechnie funkcjonują jako modlitwy, zostały użyte w języku polskim. Dzięki temu bardziej bezpośrednio trafiają one do słuchacza i silniej oddziałują duchowo.

ZAKOŃCZENIE

Ukazana w tym artykule problematyka może być dalszym krokiem w badaniu fenomenu twórczości inspirowanej kultem miłosierdzia Bożego. Na uwagę i dogłębną analizę zasługuje szczególnie twórczość P. Łukaszewskiego.

Kompozycje muzyczne powstałe pod wpływem orędzia miłosiernego Jezusa skierowanego do ludzi poprzez pokorną siostrę Faustynę, uzewnętrzniły się w wielu formach i gatunkach. Od prostych piosenek, pieśni, poprzez bardziej skomplikowane śpiewy, profesjonalne aranżacje i koncerty, oratorium, muzykę do filmu, aż do sztuki *Ad majorem Dei gloriam*, czyli symfonii, kompozytorzy nieśli przesłanie, że Bóg tak bardzo kocha człowieka i pochyla się nad naszą małością, słabością i grzechem, aby nas podnieść ku Niemu samemu. W pewien sposób twórcy wypełniali słowa Jezusa, który powiedział s. Faustynie: „Kiedy chcesz mi sprawić radość, to mów światu o moim wielkim i niezgłębionym miłosierdziu” (Kowalska 1981, nr 164).

BIBLIOGRAFIA:

- Garnczarski, Stanisław. 2016. Współczesna polska pieśń kościelna ku czci Bożego Miłosierdzia na przykładzie dwóch zbiorów: „Pieśni do miłosierdzia Bożego” oraz „Bóg bogaty w miłosierdzie”. *Roczniki Teologiczne*, 63 (13), 141-161. DOI: 10.18290/rt.2016.63.13-7.
- Jan Paweł II. 1980. *Encyklika „Dives in Misericordia”*.
- Kasjaniuk, Elżbieta. 2008. Miłosierdzie Boże. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. Stanisław Wilk, 1106. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Koenig, Franciszek. 2017. Lejtmotywy miłosierdzia Bożego w kulturze muzycznej od średniowiecza do współczesności. *Roczniki Teologiczne*, 64 (13), 45-62. DOI: 10.18290/rt.2017.64.13-3.
- Kowalska, Faustyna. 1981. *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Kraków: Wydawnictwo Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.
- Łapiński, Krzysztof. 2016. *Symfonia o Bożym Miłosierdziu*. W: *Paweł Łukaszewski, IV Symfonia – Symfonia o Bożym Miłosierdziu* (Booklet), 4-6. Warszawa: Musica Sacra Edition, DVD Video mse 048.
- Machniak, Jan. 2008. Miłosierdzie Boże. Kult Miłosierdzia Bożego. W Nowym Testamencie. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. Stanisław Wilk, 1113. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Michałek, Krzysztof. 2013. Miłosierdzie Boże jako źródło inspiracji twórczej. *Pro Musica Sacra*, 11, 219-244.
- Pikor, Wojciech. 2008. Miłosierdzie Boże. W Biblii. W Starym Testamencie. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. Stanisław Wilk, 1106-1108. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Piwowar, Andrzej. 2008. Miłosierdzie Boże. W Biblii. W Nowym Testamencie. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. Stanisław Wilk, 1108-1111. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Smolarek, Dariusz. 2018. Miłosierdzie Pańskie na wieki wyśpiewywać będę. W: *Aktualność orędzia Miłosierdzia Bożego*, red. Marian Kowalczyk, 277-305. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.

Sopoćko, Michał. 2008. *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. 3. Białystok: Kuria Metropolitarna Białostocka.

Publikacje elektroniczne:

Ciereszko, Henryk. 2020. *Błogosławiony ks. Michał Sopoćko. Życiorys*. Dostęp: 16.06.2020. <http://sopocko.pl/zyciorys>.

Filmpolski.pl. 2020. *Faustyna*. Dostęp: 13.06.2020. <http://www.filmpolski.pl/fp/index.php?film=126281>.

Jan Paweł II. 2020. *Homilia i Akt zawierzenia świata Bożemu Miłosierdziu. Kraków-Łagiewniki 17.08.2002*. Dostęp: 15.08.2020. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/8pl_lagiewniki_17082002.html.

Katedraplock.pl. 2020. *Film „Pieśń o Faustynie – Miłosierdzie drugie imię miłości”*. Dostęp: 15.06.2020. http://katedraplock.pl/idcat.php?f_id=1440&f_id_cat=95.

Lukaszewski.org.uk. 2020. *Paweł Łukaszewski – polish composer*. Dostęp: 15.06.2020. <http://www.lukaszewski.org.uk>.

Łukaszewski, Paweł. 2016. *IV Symfonia – Symfonia o Bożym Miłosierdziu*. Warszawa: Musica Sacra Edition, DVD Video mse 048.

Margańska, Teresa. 2020. *Symfonia o Bożym miłosierdziu na 25-lecie Kościoła Białostockiego*. Dostęp: 15.06.2020. <https://archibial.pl/wiadomosci/1427-symfonia-o-bozym-milosierdziu-na-25-lecie-kosciola-bialostockiego>.

Ninateka.pl. 2020. *Kolekcja: Wojciech Kilar. Muzyka do filmów o tematyce religijnej*. Dostęp: (15.06.2020). <https://ninateka.pl/kolekcje/kilar/muzyka-filmowa/muzyka-do-filmow-o-tematyce-religijnej>.

Pop-oratorium.pl. 2020. *Zespół muzyki sakralnej LUMEN. Pop-oratorium Miłosierdzie Boże*. Dostęp: 13.06.2020. <https://pop-oratorium.pl/index.php/milosierdzie-boze>.

PWM Edition. 2020. *Prawykonanie IV Symfonii Pawła Łukaszewskiego*. Dostęp 06.08.2020. <https://pwm.com.pl/pl/aktualnosci/szczegoly/3458894,prawykonanie-iv-symfonii-pawla-lukaszewskiego.html>.

Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa. 2020. *Parthenomelica Albo Pienia nabożne o Pannie naświętszej. Ktore Poważny Senat miasta Wileńskiego spólnym a porządny Obywatelów swoich, y inney Młodzi nabożeństwem, y kosztownym apparatusem, czasu pożądanego Adwentu Pańskiego, na Roraćiech przystoynie co Rok odprawuie. Niektore poprawione, niektore z łacińskiego na polskie przełożone, niektore nowo teraz złożone. Na cześć y chwałę Wcielenia Pańskiego, y na wielbienie Bogarodźicy. Przez Walentego Bartoszewskiego. Cum licentia Superiorum*. Dostęp: 9.06.2020. <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=31305&from=publication>.

Youtube.com. 2020a. *Koncert „Jezu, ufam Tobie”*. Dostęp: 15.06.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=FUeCNFBw5DQ>.

Youtube.com. 2020b. *Światowe Dni Młodzieży: Koncert „Wierzę w Boże Miłosierdzie”*. Dostęp: 15.06.2020. https://www.youtube.com/watch?v=zzDFRypU_2s.

- Youtube.com. 2020c. *Koncert „Bóg liczy na ciebie”*. Dostęp: 15.06.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=bUyYHDyVZYE>.
- Youtube.com. 2020d. *Campus Misericordiae – Koncert uwielbienia New Life’m i Natalia Niemien*. Dostęp: 15.06.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=1haskgYSd6Y>.
- Youtube.com. 2020e. *Pop-oratorium Miłosierdzie Boże*. Dostęp: 13.06.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=wUbASdRokHU&list=PLVmY9b4SkdAxOoeBqRTl9R259BgpMWKAG>.
- Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. 2020a. *Historia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*. Dostęp: 6.06.2020. <https://www.faustyna.pl/zmbm/milosierdzie>.
- Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. 2020b. *Orędzie Miłosierdzia. Kwartalnik*. Dostęp: 7.06.2020. <https://www.faustyna.pl/zmbm/oredzie-milosierdzia-kwartalnik>.

ALEKSANDER STANKIEWICZ¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0001-6707-7166

„BITWA POD LEPANTO” TOMASZA DOLABELLI Z KAPLICY
RÓŻAŃCOWEJ PRZY KOŚCIELE PODOMINIKAŃSKIM W POZNANIU²

“THE BATTLE OF LEPANTO” BY TOMASSO DOLABELLA FROM THE ROSARY CHAPEL IN
THE FORMER DOMINICAN CHURCH IN POZNAŃ

Abstract

The Article deals with the circumstances of ordering in 1632 a painting “The Battle of Lepanto” with Tomasso Dolabella. This work has so far received numerous references in literature, but the proposed manifold interpretations have aroused discussion among researchers. The painting was originally exposed in the Rosary chapel next to the former Dominican church in Poznań, as part of an ideological program, referring to the cult of Our Lady of the Snows and Saint Jack. The Foundation of the Rosary Brotherhood was part of the tradition of commemorating the Battle of Lepanto, which was considered a victory gained through the intercession of the Mother of God.

Keywords: Tomasso Dolabella, battle of Lepanto, Italian painting, Salus Populi Romani, counter-reformation

Abstrakt

Artykuł omawia okoliczności zamówienia w roku 1632 u malarza Tomasza Dolabelli obrazu „Bitwa po Lepanto”. Dzieło to jak dotąd doczekało się licznych wzmianek w literaturze naukowej, ale jego interpretacja oraz okoliczności powstania budziły dyskusję wśród badaczy. Obraz pierwotnie znajdował się w kaplicy różańcowej przy dawnym kościele dominikanów w Poznaniu i był elementem programu ideowego, odwołującego się do kultu Matki Bożej Śnieżnej oraz św. Jacka. Fundacja bractwa różańcowego wpisywała się w tradycję upamiętnienia bitwy pod Lepanto, która była uznawana za zwycięstwo odniesione dzięki wstawiennictwu Matki Bożej.

Słowa kluczowe: Tomasso Dolabella, bitwa pod Lepanto, malarstwo włoskie, Matka Boża Różańcowa, kontrreformacja

¹ Dr Aleksander Stankiewicz, asystent w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. E-mail: olekstankiewicz@wp.pl.

² Artykuł powstał w oparciu o badania zabytkoznawcze i kwerendy biblioteczne przeprowadzone w Rzymie w latach 2016 i 2018, możliwe dzięki stypendium Fundacji Lanckorońskich. Fundacji Lanckorońskich. Za udostępnienie zdjęć obrazu „Bitwa pod Lepanto” dziękuję kierownicze Działu Dokumentacji Fotograficznej Zamku Królewskiego na Wawelu, pani Marcie Golik-Gryglas.

WPROWADZENIE

Obraz „Bitwa pod Lepanto”, przechowywany od roku 1927 jako depozyt w zbiorach Zamku Królewskiego na Wawelu (Wilczyński 2003, 200), ze względu na swoje rozmiary (305 × 651 cm) oraz wartość historyczną budził zainteresowanie badaczy już w okresie międzywojennym (il. 1). Zdania na temat jego autorstwa, czasu powstania, a przede wszystkim – tematyki i wymowy ideowej jak dotąd były podzielone. Na podstawie analizy formalnej jako jego twórcę wskazywano Tomasza Dolabellę (Batowski 1915, 375; Skrudlik 1930, 191, 194; Tomkiewicz 1951, 88; Tomkiewicz 1959, 50-52) lub tylko jego warsztat (Mańkowski 1939, 173; Tomkiewicz 1961, 143; Gębarowicz 1981, 162). Wszyscy byli zgodni co do tego, że w tworzeniu kompozycji morskiej batalii artysta posłużył się rycinami (Skrudlik

il. 1



1930, 191), które udało się rozpoznać jako prace Martina Roty oraz Phillipa Galle (*Malarstwo polskie* 1971, 338; Morka 1984, 211-212; Kozak 1990, 90). Początkowo datowano obraz na lata 1620-1625 (Tomkiewicz 1951, 88; Tomkiewicz 1959, 50-52). Dopiero Irena Laskowska w swojej niepublikowanej pracy magisterskiej, na podstawie źródeł archiwalnych ustaliła, że namalowanie obrazu zlecono Tomaszowi Dolabelli i że był ukończony przed lipcem 1632 roku (*Malarstwo polskie* 1971, 338-339). Fakt, że istnieją archiwalia dotyczące zabytku, nie uchronił jednak w przyszłości badaczy przed stawianiem na jego temat błędnych, wzajemnie wykluczających się hipotez.

O ile wszyscy autorzy są zgodni co do tego, że po prawej stronie płótna ukazano bitwę morską pod Lepanto, to pojawiło się kilka interpretacji jego lewej partii z wizerunkiem procesji różańcowej. Według Władysława Tomkiewicza obraz



„Bitwa pod Lepanto” miałyby powstać z okazji zwycięstwa polskich wojsk nad turecką armią pod Chocimiem w roku 1621, które akurat wypadło w pięćdziesiątą rocznicę morskiego starcia. W dniu chocimskiej *victorii* w Krakowie zorganizowano również procesję różańcową. Na obrazie zatem widniałoby przedstawienie procesji rzymskiej z papieżem oraz krakowskiej po zwycięstwie chocimskim. Tomkiewicz uznał ponadto, że klęczącym magnatem w centrum kompozycji jest hetman Stanisław Lubomirski. By uprawdopodobnić swój wywód sugerował także, że ten magnat na pewno zamówił obraz do klasztoru dominikanów krakowskich, którzy z jakiegoś nieznanego powodu po pewnym czasie odesłali go do Poznania (Tomkiewicz 1951, 88; Tomkiewicz 1959, 50-52). Według Andrzeja Ryszkiewicza, który miał dostęp do maszynopisu Laskowskiej, Dolabella na zamówienie poznańskich dominikanów miałyby ukazać dwie procesje – rzymską i polską równocześnie. W zakonniku trzymającym książkę dopatrywał się ówczesnego przeora, w brodatym szlachcicu ponad nim domyślał się marszałka wielkiego koronnego Stanisława Przyjemskiego, a w klęczącym – tak jak Tomkiewicz – Stanisława Lubomirskiego (*Malarstwo polskie* 1971, 338; Maison i Szafranec 1987, 50). Z kolei Mariusz Karpowicz uznał, że nawet jeśli fundatorem płótna był Przyjemski, to ma ono i tak związek z bitwą chocimską i krakowską procesją (Karpowicz 1975, 24). Natomiast autorzy katalogu wystawy poświęconej odsieczy wiedeńskiej zanotowali, że na obrazie poza bitwą przedstawiono procesję odbywaną w Rzymie, a klęczącym magnatem jest Stanisław Przyjemski (Kozak 1990, 89-90). Część badaczy przyjęła propozycję co do wizerunku magnata, ale pisząc o ukazaniu procesji rzymskiej i krakowskiej (Krzysztofowicz-Kozakowska i Stolot 2000, 64; Mikocka-Rachubowa 2020). Dzieło było ponadto wspominane i datowane na rok 1632 w publikacjach poświęconych twórczości Dolabelli (Żmudziński 2016, 245; Żmudziński 2017, 367-388; *Dolabella* 2020, 96, 201) lub krakowskiemu bractwu różańcowemu (Czyżewski i Walczak 2016, 146).

Z przytoczonego stanu badań wynika, że wciąż duże wątpliwości budzi sprawa interpretacji przedstawienia. Nie są znane dokładne okoliczności jego powstania ani nawet pierwotne miejsce eksponowania i związana z tym wymowa ideowa. Obecnie płótno wydaje się być wyabstrahowane nie tylko z przestrzeni, w której miało być zawieszane, ale też konkretnego kontekstu. Nie wzmiankowano we wcześniej wspomnianych publikacjach źródeł, na które powołała się Laskowska, przechowywanych w Archiwum Archidiecezji Poznańskiej, a które były wykorzystane przy okazji prac inwentaryzacyjnych (*Katalog Zabytków Sztuki* 2002, 128). Niestety, obecnie nie da się wiążąco stwierdzić, jak duży wkład w namalowanie płótna miał sam Dolabella, a jaki jego współpracownicy. Można przyjąć, że większość partii samej procesji wyszła spod pędzla artysty, o czym świadczy nerwowy, ekspresyjny sposób nakładania farby oraz charakterystyczna dla Dolabelli kolorystyka, szczególnie czerwieni i zieleni (Żmudziński 2012). Podobny problem rozdzwieku między dowodem źródłowym a analizą formalną można dostrzec w innym wiążanym z malarzem dziele, jakim są zamówione w roku 1643 skrzydła do

ołtarza bractwa różańcowego przy farze w Żywcu, które według XVIII-wiecznej kroniki wójta Andrzeja Komonieckiego, korzystającego często ze starych dokumentów, były zamówione u Dolabelli (Komoniecki 1987, 177³; *Katalog zabytków sztuki* 1948, 220-224). Poziom artystyczny przedstawień św.św. Jacka, Dominika, Katarzyny Sieneńskiej i Róży Limańskiej oraz scen ukazujących Matkę Bożą ratującą wiernych od utonięcia, zarazy, w trakcie wojny oraz przy adoracji obrazu maryjnego jest poprawny, ale trudno uznać je za pracę malarza.

1. HISTORIA ZAMÓWIENIA OBRAZU PRZEZ POZNAŃSKICH DOMINIKANÓW

Poznański klasztor dominikanów, ufundowany w roku 1244, po kryzysie w wieku XVI, w początku kolejnego stulecia usiłował konkurować z innymi polskimi konwentami pod względem liczebności zakonników. W początku wieku XVII dorównać mu już mogły tylko placówki w Wilnie i Lublinie, a przewyższał jedynie konwent krakowski (Kłoczowski 1973, 117). W tym czasie, od roku 1614 przeorem był Łukasz z Szamotuł (zm. ok. 1624), który studiował teologię w latach 1599 i 1600 w Rzymie oraz prawdopodobnie w Paryżu, w roku 1618 został kandydatem na prowincjała (Kłoczowski 1973, 143), a po swojej śmierci był uznawany za świętobliwego (Ruszel 1641, 84). W latach 1615-1622 sfinansował budowę przy kościele klasztornym nakrytej trzema kopułami i zdobionej piętrową loggią monumentalnej kaplicy św. Jacka (il. 2, Gałka 2001, 213), klatki schodowej, biblioteki oraz przebudowę kaplicy różańcowej, istniejącej od 1. poł. XV wieku i rozbudowanej w wieku XVI. Impulsem do tych inwestycji była kanonizacja Odrowąża w roku 1594 oraz chęć współzawodnictwa z konwentem krakowskim, w którym w latach 1614-1625 także wzniesiono nową kaplicę świętego. Niestety, poznański zabytek rozebrano częściowo już w wieku XIX (Stankiewicz 2015, 64). Kaplica bracka, skomunikowana z kościołem i klasztornym krużgankiem, swój obecny neogotycki wygląd uzyskała w wyniku przebudowy z lat 1900-1901 (Kurzawa 2004, 285).

Fundacja obrazu „Bitwa pod Lepanto” wieńczyła inwestycje dominikanów, zmierzające do stworzenia oprawy artystycznej dla nabożeństw bractwa różańcowego oraz kultu Matki Bożej i św. Jacka. Działalność konfraterni różańcowej, propagowanej przez Zakon Kaznodziejski oparta była na zaleceniach zawartych w publikacjach, które poza opisem modlitwy różańcowej regulowały również wygląd i wyposażenie kaplic brackich. W wydanym w roku 1583 polskim tłumaczeniu *Różańca popospolicie Różanego Wianka* Ludwika z Grenady odnotowano, że w kaplicy powinny się znaleźć ołtarz lub wizerunek Matki Bożej, najlepiej z przedstawieniami tajemnic różańcowych (Kopeć 1997, 361-362). Abraham Bzowski pisał, by oprócz wizerunku maryjnego umieszczać w niej podobiznę św. Dominika

³ „Tego ołtarza malowanie robił i złożył niejaki Włoch Dolabella nazwany, który starą modą ślachty i mieszczan wyraził, jako przedtym tu chodzono po prostu, nieco z węgierska, w delijkach z krótkimi rękawami”. Zapewne chodziło kronikarzowi o odpowiednio „dawne” i rozpoznawalne nazwisko twórcy, choć nie można wykluczyć tu udziału któregoś z uczniów malarza. Być może badania konserwatorskie rozwiłyby wątpliwości.



il. 2

(Bzowski 1606). Informacje te powtórzono następnie w późniejszych zaleceniach (Andrzejewicz 1627; Flaga 2004, 175-177; Dolczewska 1975), ale w żadnym z nich nie wspomniano, by prezentować też wizerunek bitwy pod Lepanto.

Powyższe wskazówki miały wpływ na inwestycje, jakich podjęli się dominikanie oraz świeccy członkowie poznańskiego bractwa. W roku 1621 zawarto z Krzysztofem Rödlem umowę na wykonanie nowego, nieistniejącego obecnie ołtarza głównego kaplicy (Podmostko 2004), który w ciągu sześciu lat ozdobiono srebrnymi płytami ilustrującymi tajemnice różańcowe, przechowywanymi obec-

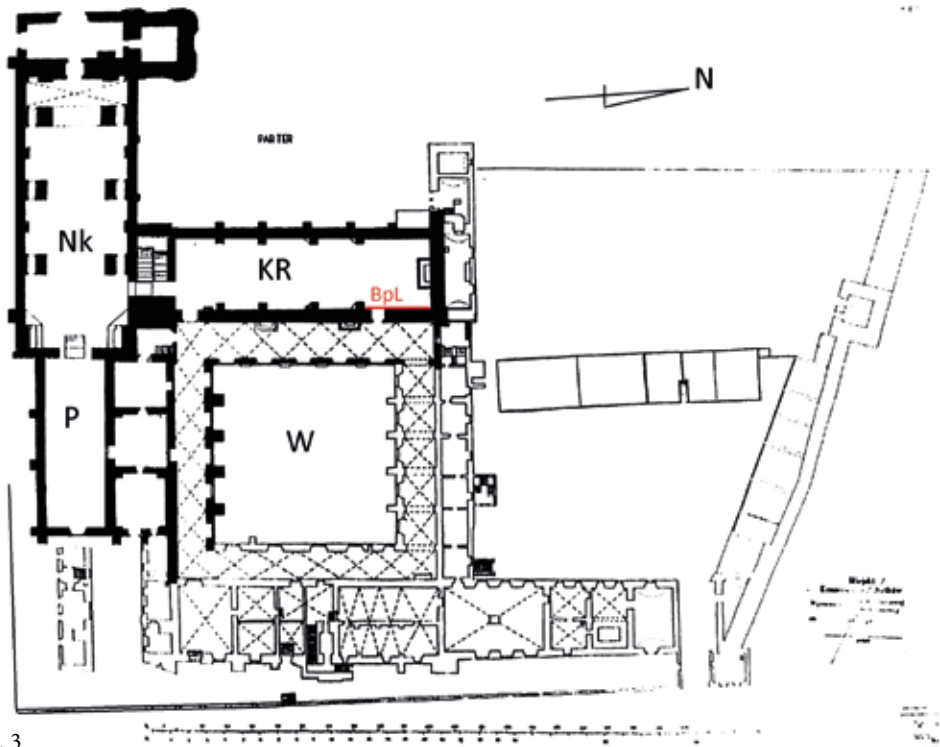
nie w zbiorach Muzeum Zamku w Kórniku (Dolczewska 1975), a także parę ołtarzy bocznych, o czym informuje *Księga Arcybractwa Różańca Świętego* (AAP AZ 5/7, 11r). Następca przeora Łukasza, Jan Paweł z Czarnkowa, zlecił w 1630 roku namalowanie obrazu Matki Bożej Śnieżnej do głównego ołtarza (AAP AZ 5/7, k. 5v-6r). Rok później do kaplicy brackiej oraz do prezbiterium kościoła wykonano rzeźbione stalle; te z chóru zakonnego zdobione scenami z życia św.św. Dominika i Jacka (AAP AZ 5/7, 5-5v).

Decyzja zamówienia obrazu „Bitwa pod Lepanto” miała charakter uroczysty. 4 czerwca 1632 roku, „za czasu przeorostwa Wielebnego Oycy Jacka Chorińskiego S. Theologi Bakałarza a Promotora o. Bernatha Skępskiego (...) zesłi się dosyć gromadnie” [członkowie bractwa – AS]. „Pod tenże akt uradzili aby obraz wielki od samego sklepu aż do listwy przy ołtarzu wielkim nad wrotami kaplicznymi był malowany od Pana Tomasza Dolabelli w Krakowie, na którym ma być wyrażona woyna Turecka z kościołem Catholickim za czasu *Pii Quinti Pontifici Maximi y victoria* odniesiona przez Różaniec...” (AAP AZ 5/7, 10v,11). Płótno wzmiankowane następnie w roku 1635⁴: „Obraz na ścianie przy ołtarzu wielkim zwycięstwa Najświętszej Panny wielki bardzo od ziemi aż pod sklepienie nawysz na szersz raz od filara aż oto drugiego filara z ramą wokoło złocistą sztuką piękną y kosztowną od Pana Dolabelle w Krakowie malowany za dwieście złotych” (AAP AZ 5/7, 54r). Z przytoczonych wzmianek wynika, że obraz nie był gotowy w lipcu 1632, jak chcieli tego niektórzy badacze, ale został dopiero zamówiony w czerwcu tamtego roku. Najwcześniejsza wzmianka o jego istnieniu pochodzi z roku 1635, co utrudnia wskazanie dokładnego czasu realizacji zamówienia. Był eksponowany przy wspomnianym srebrnym ołtarzu brackim z obrazem Matki Bożej, na ścianie nad zachowanym do dzisiaj przejściem łączącym krużganek i kaplicę różańcową (il. 3, BpL).

Kronika nie informuje o tym, jaka procesja została namalowana. Pewne jest tylko to, że chodziło o ukazanie zwycięstwa w bitwie pod Lepanto, odniesionego dzięki modlitwie różańcowej o wstawiennictwo Matki Bożej. Nie ma mowy o dyspozycjach dotyczących tego, kto może zostać ukazany na obrazie, choć nie można przecież wykluczyć, że dokładne wytyczne zostały podane w liście do wykonawcy. Tym samym należy odrzucić pomysły tych badaczy, którzy dowodzili, że „Bitwa pod Lepanto” miałyby jakikolwiek związek z bitwą chocimską, osobą Stanisława Lubomirskiego czy też procesją krakowską z roku 1621, gdyż po prostu przeczą temu źródła. Nie sprzyjałyby temu zresztą także atmosfera rywalizacji między poznańskim i krakowskim konwentem.

Pomysłodawcami i fundatorami obrazu mogli być tylko opiekunowie lub starsi bractwa różańcowego. Wśród nich wymieniono Macieja Łubieńskiego, biskupa poznańskiego w latach 1627-1631, oraz zmarłego w r. 1627 Adama Sędziwoja Czarnkowskiego, wojewodę łęczyckiego i komandora poznańskich joannitów, którzy raczej nie mieli wpływu na zamówienie (AAP AZ 5/7, 1). Wspomniano też

⁴ W kronice podano rok 1625, ale biorąc pod uwagę, że wcześniejsze informacje umieszczono po roku 1632, a późniejsze pod rokiem 1639, jest to zapewne pomyłka i datą prawidłową jest rok 1635.



il. 3

marszałka Stanisława Przyjemskiego (zm. 1642), jednego z najbogatszych magnatów w dawnych województwach poznańskim i kaliskim (Dworzaczek 1986). Być może to on został wyobrażony na płótnie w pozycji kłęczącej jako główny darczyńca. Pomysłodawcą programu ideowego przedstawienia mógł być wzmiankowany w źródle przeor Jacek Choryński, kaznodzieja, a także autor kazania pogrzebowego z roku 1628 ku czci teścia Przyjemskiego, wojewody Czarnkowskiego, na podstawie którego skomponowano program ikonograficzny cynowego sarkofagu tego magnata (Eckhardt 1956, 349). Dominikanin z pewnością doceniał znaczenie retoryki wpływającej na charakter dzieł sztuki, mających za pomocą perswazji przekonać wiernych do wyznania katolickiego.

2. ROCZNICA BITWY POD LEPANTO JAKO TRIUMF RÓŻAŃCA I KOŚCIOŁA

Poznańska „Bitwa pod Lepanto” jest jednym z trzech znanych w polskim malarstwie nowożytnym obrazów ukazujących to starcie. Pierwszym była „Procesja różańcowa” z roku 1626 wiązana z Dolabellą, powstała na zamówienie Tomasza Zamoyskiego do kościoła kanoników regularnych w Kraśniku (Tomkiewicz 1961; Żmudziński 2017). Drugie przedstawienie, namalowane w roku 1672 do krużganek klasztoru dominikańskiego w Warszawie przez Tomasza Muszyńskiego, ukazuje modlącego się papieża Piusa V oraz procesję, która odbyła się w dniu zwycięstwa

na ulicach Rzymu (Laskowska 1964, 268). Wszystkie trzy odwołują się do wydarzeń, które miały miejsce kilkadziesiąt lat wcześniej.

Zagrożenie tureckie w basenie Morza Śródziemnego w wieku XVI osiągnęło swój punkt krytyczny, a okręty muzułmanów zaczęły bezpośrednio zagrażać Rzymowi. W odpowiedzi na wzrost potęgi Imperium Osmańskiego, papież Pius V zawiązał w Rzymie w roku 1570 Ligę Świętą, w skład której weszły Królestwo Hiszpanii, Republika Wenecka oraz Państwo Kościelne; pomoc obiecały również Zakon Maltański i Genua (Braudel 1973, 1014-1020, 1029-1030). Państwa sprzymierzone zorganizowały flotę pod dowództwem Juana de Austrii, którą wysłano przeciwko statkom sułtana Selima II. 7 października 1571 roku pod Lepanto (obecnie Nafpaktos w Grecji) doszło do bitwy morskiej, zakończonej klęską muzułmanów (Braudel 1973, 1068-1102).

Sukces stał się impulsem dla ogromnej liczby inicjatyw religijnych i artystycznych w całej chrześcijańskiej Europie Zachodniej, ale dla zrozumienia kontekstu poznańskiej „Bitwy pod Lepanto” największe znaczenie będą miały uroczystości i sposoby upamiętnienia zwycięstwa w Wenecji, z której pochodził Dolabella, oraz Rzymie, który jako siedziba papieżstwa miał znaczący wpływ na większość kościelnych fundacji artystycznych w państwach katolickich. Rocznicą bitwy pod Lepanto dla weneccyan nabrała charakteru święta nie tylko religijnego, ale i państwowego. Z tego powodu karnawał w roku 1572 był obchodzony w sposób szczególny. Święto Republiki uświetniła architektura okazjonalna, koncerty muzyczne, przedstawienia teatralne i ruchome obrazy ukazujące sceny zawiązania sojuszu, samej walki i klęski Turków (Gombrich 1967, 64-67; Gibellini 2008, 49-51; Fenlon 2014, 229-330). Ponieważ zwycięstwo pod Lepanto nastąpiło 7 października, dzień św. Justyny Męczenniczki, patronki Padwy oraz Wenecji, w kolejne rocznice organizowano specjalną procesję z udziałem doży i Signorii, rozpoczynającą się w bazylice S. Marco, a kończącą w kościele S. Giustina (Fenlon 2014, 71-72). Ważnym punktem na jej trasie było nabożeństwo w kaplicy różańcowej przy dominikańskim kościele SS. Giovanni e Paolo. Niezachowane freski autorstwa Tintoretta zdobiące jej wnętrze przedstawiały zwycięstwo pod Lepanto jako wynik zawiązania Ligi Świętej (Gombrich 1967, 64-67; Gibellini 2008, 49-51; Fenlon 2014, 71-72, 221-223). Na pamiątkę tego sukcesu militarnego bramy weneckiego arsenału uzyskały formę łuku triumfalnego przyozdobionego lwem św. Marka (Gibellini 2008, 152). Bitwa morska stała się tematem licznych obrazów alegorycznych i religijnych (Muir 1979, 29-31), w tym także scen batalistycznych wykonanych do Pałacu Dożów w Wenecji. Obrazy te Dolabella mógł znać, skoro przy dekoracji pałacu pracował jego mistrz, Antonio Vassillacchi (Tomkiewicz 1959, 11-12; Żmudziński 2009, 130). Malarz zaczerpnął zresztą ekspresyjny, nonszalancki sposób malowania od weneckich artystów działających w 2. poł. XVI w. (Żmudziński 2012).

Niezwykle bogatą oprawę zyskały uroczyste obchody rocznicy triumfu pod Lepanto w Rzymie. Papież Pius V w dniu bitwy w intencji zwycięstwa poprowadził procesję religijną z obrazem Matki Bożej Śnieżnej (*Salus Populi Romani*) i nabo-

żeństwo różańcowe w rzymskim kościele S. Maria sopra Minerva (Davis 1962, 323, 340; Scorza 2012, 180). Zorganizowano także triumfalny wjazd do Wiecznego Miasta dowódcy wojsk papieskich Marcantonio Colonna, połączony z procesją poświęconą Matce Bożej i Imieniu Jezus (Schraven 2017). Z tej okazji w roku 1575 wykonano w kościele S. Maria in Aracoeli drewniany, bogato zdobiony rzeźbionymi herbami papieża, miasta, państw sojusznicznych oraz podobizną Matki Bożej strop, a nad wejściem do tej szacownej świątyni wmurowano płytę z inskrypcją upamiętniającą zwycięstwo. W Palazzo Publico umieszczono pomnik Colonna (Capotorti 2006, 32, 34; Anderson 2013, 132-145), a ponadto triumf chrześcijaństwa uczczono pamiątkowymi medalami i zleceniem Giorgiowi Vasariemu namalowania bitwy w Sala Regia w pałacu watykańskim (1572). Dzień 7 października papież Pius V ustanowił obchodzone powszechnie wspomnieniem Matki Bożej Zwycięskiej oraz wprowadził do litanii loretańskiej wezwanie „Wspomożenie wiernych, módl się za nami”. Grzegorz XIII zmienił wspomnienie na święto Matki Bożej Różańcowej, a w pierwszą niedzielę października wyznaczył święto Różańca Świętego (Scorza 2012, 144, 153, 158, 185).

Inicjatywy artystyczne i uroczystości w Rzymie odwołujące się do pokonania Turków nie miały charakteru jednorazowego. Poza obchodami kolejnych rocznic zwycięstwa, triumf pod Lepanto został wykorzystany w trakcie obchodów dwóch jubileuszów świętych ogłaszanych przez papieża. W roku 1575 w trakcie rzymskiej procesji w pierwszą niedzielę października niesiono prócz wyobrażeń tajemnic różańcowych także wizerunki morskiej bitwy (Black 2004, 222). Z kolei w trakcie obchodów jubileuszu roku 1625 zdecydowano się na rozbudowanie oprawy



Esemplare del Talamo di sopra descritto

il. 4

ceremonii brackiej, którą uświetniły tymczasowo wzniesione bramy triumfalne oraz ołtarze zdobione emblematami i herbami papieża Urbana VIII. Całość programu miała na jego życzenie odwoływać się do historii odbicia przez chrześcijan Jerozolimy (Delbeke 2008, 141-142). Kluczowym elementem pochodu był baldachim (*talamo*) zaprojektowany przez Orazia Torrianię, który składał się z czterech kręconych kolumn podtrzymujących kopułę, pod którą umieszczono obraz z Matką Bożą Różańcową, unoszony przez rzeźbione postacie aniołów trzymających różańce oraz adorujących ją świętych Dominika i Katarzynę Sienieńską (il. 4, Lavin 2012, 372). Projekt Orazia Torrianię mógł stać się pierwowzorem baldachimu z bazyliki św. Piotra na Watykanie⁵ (Lavin 2012, 105-107, 140, 373).

⁵ Także Baldacchino zrealizowany w watykańskiej bazylice odwołuje się do triumfu różańca. W podstawach jego kolumn, widocznych jedynie dla odprawiających mszę, umieszczono wizerunki jaszczurki, medalu z podobizną papieża Urbana VIII oraz różańca.



il. 5

Niewykluczone, że zarówno obchody jubileuszy z lat 1575 i 1625, jak i związek modlitwy różańcowej z bitwą pod Lepanto miały wpływ na zlecenie Dolabelli. Zamówienie tematyką wpisywało się w politykę Urbana VIII, dążącego do zorganizowania kolejnej antytureckiej koalicji państw. Warto tu wspomnieć, że w trakcie swej podróży zagranicznej królewicz Władysław Waza został 19 stycznia roku 1625 obdarowany w Rzymie przez papieża mieczem, który miał być nagrodą za obronę chrześcijaństwa, ale też zapowiedzią doniosłej roli, jaką przyszyły monarcha miał odegrać w papieskim planie zorganizowania krucjaty (*Podróż królewicza* 1977, 325, 327) Wydarzenie to było w późniejszym czasie wykorzystywane w celach propagandowych (Petrus 1977, 160).

Obraz „Bitwa pod Lepanto” wspaniale uzupełniał program ideowy wystroju i wyposażenia poznańskiego kościoła dominikanów oraz kaplicy św. Jacka, wzbogacając przenikające się wątki poświęcone patronowi Królestwa Polskiego oraz Matce Bożej. Z czasem zostały one uzupełnione o zawieszzone w krużgankach jeszcze w latach 40. XVII wieku przedstawienia ilustrujące historię zakonu. Prezentowane obecnie w prezbiterium nowego kościoła poznańskich dominikanów obrazy – „Aniołowie karmiący św. Dominika”, „Męczeństwo dominikanów sandomierskich”, „Kazanie św. Wincentego Ferreriusza” i „Cud św. Małgorzaty” – przypisano Janowi Kasińskiemu, uczniowi Dolabelli (Żmudziński 2016, 245-246). Podobną strategię eksponowania obrazów ilustrujących wydarzenia z historii dominikanów przyjęto wcześniej w krakowskim konwencie (Błaszke i Kurzej 2015, 96, 104)⁶. W trakcie

⁶ Autorzy opisujący krakowski obraz „Męczeństwo dominikanów sandomierskich”, przemalowany przez Kazimierza Cisowskiego w wieku XVIII, uznali go za jedno ze starszych i najdoskonalszych artystycznie XVII-wiecznych przedstawień tego tematu. Okazuje się, że poznańskie płótno



il. 6

organizowanych na krążanku klasztoru poznańskiego procesji różańcowych (AAP AZ 5/7, 6; Pawlaczek 2004), ich uczestnicy mogli zapoznać się z ważnymi wydarzeniami z dominikańskich dziejów, a przez okna mogli dostrzec trójkopułową, monumentalną kaplicę św. Jacka i jej loggię, z pewnością budzącą skojarzenia z bazyliką św. Piotra na Watykanie. „Bitwa pod Lepanto” zawieszona w kaplicy brackiej w pobliżu ołtarza Matki Bożej Śnieżnej, zdobionej srebrnymi przedstawieniami tajemnic różańcowych, dopełniała ten spektakl uroczystości religijnych wpisujących się w charakter potrydenckiej duchowości (Krasny 2011, 76-78, 154-159).

3. „BITWA POD LEPANTO” A INWENCJA ARTYSTYCZNA DOLABELLI I WZORY Z EPOKI

Na zakończenie rozważań należałoby poświęcić nieco miejsca samemu obrazowi Dolabelli, uzupełniając dotychczasowe ustalenia. Jak wspomniano wcześniej, artysta naśladował w malowaniu ekspresyjną technikę malarzy weneckich z 2. poł. XVI w., a komponując scenę bitwy wykorzystał ryciny Martino Roty oraz Philipa

o tym samym tytule, pomimo pewnych różnic, ma kompozycję identyczną jak krakowskie.

CHRISTIANIS CONTRA TURCAS VICTORIA CONCEDITVR. 15.



A. Turca periculo non leui Christianorum rebus imminēbat, atque adeo vel vincendum erat, vel pereundum: ad Triarios ventum erat. Quid agatur? Publicā Deiparam processione sollicitant, nulla a precibus Rosaceis, nulla a votis Virginis Ara vacat. B. Conuenitur: mari pugnam credunt, at nostri multo milite ac naua impares; cælesti verò fauore hostes nedum pares. Certatum est acriter. Breuiter: victoria nostram in partem, Mariani (vt creditur) Rosarij merito declinauit.

Gregorius XIII. in bulla institutionis festi SS. Rosarij.

Galle (il. 5). Użycie gotowych wzorów niekoniecznie dowodziło braku umiejętności malarza, ale chęci oddania realiów starcia, co było postulatem ówczesnych teoretyków sztuki (Białostocki 2007, 367-371). Otwartym problemem pozostała odpowiedź na pytania, czy esowato wygięta procesja różańcowa po lewej stronie płótna jest samodzielną koncepcją Dolabelli i czy jest to jedno wydarzenie (il. 6). Przełamanie zasady jedności czasu i miejsca nie byłoby niczym wyjątkowym u artysty, który podobny zabieg, potępiany zresztą przez współczesnych mu teoretyków (Białostocki 2007, 356),



il. 8

zastosował jeszcze w przynajmniej dwóch dziełach – w cyklu obrazów ilustrujących sceny z życia św. Władysława (1633-1636) w kaplicy Królewskiej w kościele kamedułów na krakowskich Bielanach (Żmudziński 2011, 89) oraz w przypisywanym mu przedstawieniu „Przeniesienie relikwii św. Pawła Pierwszego Pustelnika z Wenecji do Budy” (ok. 1635) z klasztoru paulinów na Jasnej Górze (Rozanow i Smulikowska 1969).

Symultaniczny sposób ukazania procesji różańcowej oraz morskiego starcia zaprezentowano między innymi w rycinie (il. 7) przeznaczonej do dzieła „Miracula et Beneficia SS. Rosario”, wykonanej na zamówienie jezuitów w 1610 roku w pracowni Theodora Galle (Salviucci Insolera i Insolera 1996, 67-71). Z kolei drugim przykładem, który można uznać za bardzo zbliżony do obrazu Dolabelli, jest „Procesja Matki Bożej Różańcowej pod Lepanto”, zdobiąca obecnie kaplicę świętego Bartłomieja w dominikańskim kościele S. Domenico Maggiore w Neapolu, a eksponowana pierwotnie w kaplicy Matki Bożej Różańcowej w tej świątyni (il. 8). Jak dotąd dzieło wiązano z warsztatem Jacopa Bassano i jego synów (Perrotta 1827, 27), pracownią Wencesława Coberghera albo Jakubem Franquartem (*Flemish Masters* 2008, 83). Na płótnie ukazano procesję różańcową zmierzającą w stronę rzymskiej bazyliki św. Piotra, przed którą na tronie zasiada papież, oraz bitwę morską, ponad którą wśród aniołów unosi się Matka Boża z Dzieciątkiem z liśćmi palmowymi w rękach. Podobieństwo kompozycji do obrazu poznańskiego wydaje się dowodzić znajomości przez Dolabellę tej pracy z autopsji bądź z nieznaney ryciny.

KONKLUZJA

Przykład „Bitwy pod Lepanto” pozwala stwierdzić, że dokładna analiza nawet źródłowo potwierdzonych prac Dolabelli może przynieść nowe spostrzeżenia nie tylko na temat samych obrazów, ale też ich znaczenia i kontekstu powstania, bez którego dzieła tracą swoją wymowę. Z pewnością dalsze badania nad twórczością tego artysty, ale też nad wystrojem i wyposażeniem dawnego konwentu dominikanów w Poznaniu pozwolą na nowe ustalenia, które uzupełnią pasjonującą panoramę artystyczną Rzeczypospolitej 1. poł. XVII wieku.

BIBLIOGRAFIA:

- Anderson, Paul. 2013. Marcantonio Colonna and the Victory at Lepanto: The Framing of a Public Space at Santa Maria in Aracoeli. W: *Perspectives on Public Space in Rome, from Antiquity to the Present Day*, red. Gregory Smith i Jan Gadeyne, 131-154. Farnham: Ashgate.
- Andrzejewicz, Walerian. 1627. *Ogród Różany abo opisanie porządne dwu szczepow wonney Różej Hierychuntskiej (...)*. Wilno.
- Archiwum Archidiecezji Poznańskiej, Archiwa Zakonne, *Księga Arcybactwa Różańca św. 1631-1884*, syg. AAP AZ 5/7.
- Batowski, Zbigniew. 1915. Recenzja pracy Skrudlika. *Kwartalnik Historyczny*, 29, 349-357.
- Białostocki, Jan. 2007. *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*. Gdańsk: Wyd. Słowo/obraz terytoria.
- Black, Christopher F. 2004. *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*. New York: Red Globe Press.
- Blaschke, Kinga i Michał Kurzej. 2015. Obrazy w krużganku Dominikanów w Krakowie. *Modus*, 15, 89-117.
- Braudel, Fernand. 1973. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, t. 2. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bzowski, Abraham. 1606. *Różaniec Panny Maryey. Teraz nowo w Krakowie w Świętey Troyce reformowany przez x. Abrahama Bzowskiego Pisarza świętego Doktora Zakonu S. Dominika. Teraz powtóre przejrzany, poprawiony y z przydatkiem niektórych rzeczy...* Kraków: Drukarnia Wojciecha Kobylińskiego.
- Capotorti, Marino. 2006. *Lepanto tra storia e mito: arte e cultura visiva della Controriforma*. Napoli: Congedo.
- Czyżewski, Krzysztof i Marek Walczak. 2018. The Archconfraternity of the Rosary in the Dominican Churches of Kraków. Piety and Patronage of the Arts. *Acta Historiae Artis Slovenica*, 23 (2), 139-162.
- Davis, Hugh H. 1962. A Rosary Confraternity Charter of 1579 and the Cardinal of Santa Susanna. *The Catholic Historical Review*, 48, (3), 321-342.
- Delbeke, Maarten. 2008. Framing history. The Jubilee of 1625, the dedication of new Saint Peter's and the Baldacchino. W: *Festival Architecture*, red. Sarah Bonnemaision i Charles Macy, 129-154. London-New York: Routledge.
- Dolabella. Wenecki malarz Wazów, Katalog wystawy*, red. Magdalena Białonowska. 2020. Warszawa: Arx Regia.
- Dolczewska, Barbara. 1975. Ze studiów nad srebrnym ołtarzem kórnickim. *Biuletyn Historii Sztuki*, 37, 72-74.
- Dworzaczek, Włodzimierz. 1986. Przyjemski Stanisław (zm. 1642). W: *Polski Słownik Biograficzny*, red. Andrzej Romanowski, t. 29, 185-187. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

- Eckhardt, Joanna. 1956. Sarkofag cynowy Adama Sędziwoja Czarnkowskiego, dzieło konwisarstwa poznańskiego. W: *Studia renesansowe*, red. Michał Walicki, 332-355. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Fenlon, Iain. 2014. The Memorialization of Lepanto in Music, Liturgy, and Art. W: *Celebrazione e autocritica. La Serenissima e la ricerca dell'identità nel tardo Cinquecento*, red. Benjamin Paul, 61-78. Roma-Venezia: Viella.
- Flaga, Jerzy. 2004. *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*. Lublin: TN KUL.
- Flemish Masters and other Artists. Foreign Artists from the Heritage of the Fondo Edifici di Culto del Ministero dell'Interno*, katalog, red. Elena Montani, Erik Pender i Dario Scianetti. 2008. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Gałka, Witold. 2001. *O architekturze i plastyce dawnego Poznania do końca epoki baroku*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Gębarowicz, Mieczysław. 1981. *Początki malarstwa historycznego w Polsce*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gibellini, Cecilia. 2008. *L'immagine di Lepanto. La celebrazione della vittoria nella letteratura e nell'arte veneziana*. Venezia: Marsilio.
- Gombrich, Ernest H. 1967. Celebrations in Venice of the Holy League and of the Victory of Lepanto. W: *Studies in Renaissance and Baroque Art Presented to Anthony Blunt on his Sixtieth Birthday*, 62-68. London-New York: Phaidon.
- Karpowicz, Mariusz. 1975. *Sztuka polska XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Katalog Zabytków Sztuki, Miasto Poznań, cz. 2: Śródmieście, kościoły i klasztory, 2*, red. Zofia Kurzawa i Andrzej Kuszczalski. 2002. Warszawa: IS PAN.
- Kłoczowski, Jerzy. 1973. Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej u progu swego rozwoju. Dominikanie polscy w świetle wizytacji generalnej z lat 1617-1619. *Nasza Przeszłość*, 39, 103-180.
- Komoniecki, Andrzej. 1987. *Chronografia albo Dziejopis żywiecki*, wyd. Stanisław Grodzki i Irena Dwornicka. Żywiec: Towarzystwo Miłośników Ziemi Żywieckiej.
- Kopec, Józef Jerzy. 1997. *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*. Lublin: TN KUL.
- Kozak, Stanisław. 1990. Bitwa pod Lepanto. W: *Odsiecz wiedeńska 1683. Wystawa jubileuszowa w Zamku Królewskim na Wawelu w trzechsetlecie bitwy*, t. 1: *Tło historyczne i materiały źródłowe*, red. Jerzy Szablowski, 89-90. Kraków: Państwowe Zbiory Sztuki na Wawelu.
- Krasny, Piotr. 2011. *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*. Kraków: Wyd. Universitas.
- Krzysztofowicz-Kozakowska, Stanisława i Franciszek Stolat. 2000. *Historia malarstwa polskiego*. Kraków: Kluszczyński.
- Kurzawa, Zofia. 2004. Kaplica czy muzeum, czyli spór wokół przebudowy kaplicy różańcowej. *Kronika Miasta Poznania*, 3, 285-295.

- Laskowska, Irena Maria. 1964. Cykl obrazów z drugiej połowy XVII wieku z kościoła dominikanów p.w. św. Jacka w Warszawie. *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 8, 253-303.
- Lavin, Irving. 2012. *Bernini at Saint Peter's. The Pilgrimage*. London: Pindar Press.
- Maison, Krystyna S. i Beata Szafraniec. 1987. *Maryja orędowniczka wiernych: Matka Boska w płaszczu opiekuńczym, Matka Boska Różańcowa, Matka Boska Szkaplerzna, Matka Boska Pocieszenia, Matka Boska Łaskawa*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Malarstwo polskie. Manieryzm, barok*, red. Michał Walicki, Władysław Tomkiewicz i Andrzej Ryszkiewicz. 1971. Warszawa: Auriga.
- Mańkowski, Tadeusz. 1939. Recenzja: F. Sarve, Die Seeschlacht von Lepanto. *Dawna Sztuka*, 2, 173-175.
- Mikocka-Rachubowa, Katarzyna. 2020. Tomasso Dolabella, Bitwa pod Lepanto. W: *Encyklopedia PWN*. Dostęp: 25.05.2020. <https://encyklopedia.pwn.pl/materiały-dodatkowe/hasło/Dolabella-Tommaso-Bitwa-pod-Lepanto;1030599.html>.
- Morka, Mieczysław. 1984. Wzorce graficzne polskiego malarstwa batalistycznego w XVII w. *Biuletyn Historii Sztuki*, 46 (2-3), 210-256.
- Muir, Edward. 1979. Images of power: Art. And Pageantry in Renaissance Venice. *The American Historical Review*, 84 (1), 16-52.
- Pawlaczyk, Anna. 2004. Felicjana Nowowiejskiego opisanie konwentu poznańskiego. *Kronika Miasta Poznania*, 3, 272-275.
- Perrotta, Vincenzo Maria. 1828. *Descrizione storica della Chiesa, e del monasterio di S. Domenico Maggiore di Napoli*. Napoli: Giordano Saverio.
- Petrus, Jerzy. 1977. Miecze poświęcone królewicza Władysława Zygmunta i króla Jana III. *Biuletyn Historii Sztuki*, 39 (2), 157-163.
- Podmostko, Adriana. 2004. Nieistniejący ołtarz z kaplicy Matki Boskiej Różańcowej kościoła poddominikańskiego. *Kronika Miasta Poznania*, 3, 239-253.
- Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624-1625 w świetle ówczesnych relacji*, red. Adam Przyboś. 1977. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Rozanow, Zofia i Ewa Smulikowska. 1969. Jasnogórski obraz „Translatio Reliquiae” św. Pawła Pustelnika jako przekaz ikonograficzny do dziejów zakonu paulinów. *Nasza Przeszłość*, 31, 159-179.
- Ruszel, Paweł. 1641. *Triumf na dzień chwalebny Jacka świętego, Wielkiego Patrona Apostoła Polskiego (...), W Wilnie (...) do druku podany*.
- Salviucci Insolera, Lydia i Manuel Insolera. 1996. *La spiritualité en images aux Pays-Bas Méridionaux dans les livres imprimés des XVIe et XVIIe siècles conservés à la Bibliotheca Wittockiana*. Louvain: Peeters.
- Schraven, Minou. 2014. *Festive Funerals in Early Modern Italy. The Art and Culture of Conspicuous Commemoration*. London-New York: Routledge.

- Scorza, Rick. 2012. Vasari's Lepanto frescoes: „Apparati”, medals, prints and the celebration of victory. *Journal of the Warbourg and Courtland Institutes*, 75, 141-200.
- Skrudlik, Mieczysław. 1930. *Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce*. Lwów: Drukarnia Tow. „Biblioteka Religijna”.
- Stankiewicz, Aleksander. 2015. Dekoracja architektoniczna w twórczości architekta Krzysztofa Bonadury Starszego. W: *Ornament i dekoracja dzieła sztuki*, red. Andrzej Betlej, Joanna Daranowska-Łukaszewska i Agata Dworzak, 63-73. Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki Oddział Warszawa.
- Tomkiewicz, Władysław. 1951. Aktualizm i aktualizacja w malarstwie polskim XVII w., cz. 1. *Biuletyn Historii Sztuki*, 13 (1), 55-94.
- Tomkiewicz, Władysław. 1959. *Dolabella*. Warszawa: Arkady.
- Tomkiewicz, Władysław. 1961. Obrazy Dolabelli w Kraśniku. *Biuletyn Historii Sztuki*, 23 (2), 136-148.
- Wilczyński, Leszek. 2003. Muzeum Archidiecezjalne w Poznaniu w okresie II Rzeczypospolitej. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 15, 191-209.
- Żmudziński, Jerzy. 2009. O potrzebie badań nad twórczością Tomasza Dolabelli. Ze studiów nad obrazami w kościele Mariackim i kościele Kamedułów na Bielanach w Krakowie. *Folia Historiae Artium. Seria Nova*, 12, 123-144.
- Żmudziński, Jerzy. 2011. Wystrój malarski kaplic kościoła Kamedułów na Bielanach i jego znaczenie dla sztuki Krakowa 1. połowy XVII w. (kaplice Królewska i Delpacowska). *Folia Historica Cracoviensia*, 17, 79-118.
- Żmudziński, Jerzy. 2012. Jak malował Tomasz Dolabella i co nowego wniósł do sztuki polskiej pierwszej połowy XVII wieku? W: *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. 11: *Tradycja i innowacja w sztuce nowożytnej*, red. Irena Rolska i Krzysztof Gombin, 493-524. Lublin: TN KUL.
- Żmudziński, Jerzy. 2016. Dzieła Tomasza Dolabelli i artystów z jego kręgu na ziemiach południowo-wschodniej Rzeczypospolitej. Ze studiów nad recepcją weneckiego manieryzmu w malarstwie polskim 1. połowy XVII w. W: *Artyści włoscy na ziemiach południowo-wschodniej Rzeczypospolitej*, red. Piotr Łopatkiewicz, 225-245. Rzeszów-Łańcut: SHS.
- Żmudziński, Jerzy. 2017. Ze studiów nad malarskim wystrojem kościoła parafialnego w Kraśniku (dzieła Tomasza Dolabelli i Jana Krasieńskiego). *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 108, 367-388.

SPRAWOZDANIA

SEMINARE
t. 41 * 2020, nr 3, s. 159-163

XXXI MIĘDZYKONFERENCYJNY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KSIĘDZA STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI (24-26 października 2019 r.)

W dniach 24-26 października 2019 r. odbył się XXXI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. księdza Stanisława Ormińskiego w Rumi (dalej MFMR). To ważne artystyczne wydarzenie zgromadziło ok. trzystu młodych wykonawców, wybitnych jurorów, artystów oraz licznych słuchaczy i sympatyków muzyki religijnej. Komitet organizacyjny¹ (*Informator* 2019, 8) oraz gospodarze² Festiwalu zadbali o każdy szczegół, by zarówno konkursy jak i pobyt, dla niektórych uczestników nawet kilkudniowy, można było wspominać jako bardzo pozytywne doświadczenie i znakomite przeżycie artystyczne. Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal³ oraz fundatorzy⁴ nagród i tym razem okazały się bardzo pomocne, a ich hojność sprawiła, że owe nagrody dla laureatów konkursów były bardzo atrakcyjne, zaś koncerty zaproszonych artystów na najwyższym poziomie.

Od ostatnich kilku edycji MFMR przyjmuje niezmienną strukturę, na którą składają się trzy konkursy: (1) muzyki organowej (dwa etapy); (2) zespołów chóralnych (dwie kategorie) oraz (3) na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. W regulaminie Festiwalu określone zostały jego cele i założenia⁵. Podaje on m.in., że w konkursach mogą uczestniczyć zespoły chóralne bez

¹ Skład Komitetu Organizacyjnego Festiwalu tworzą: dyrektor artystyczny – prof. Roman Perucki; dyrektor Festiwalu – Daniel Ptach oraz członkowie – Elżbieta Waśkowska (przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego); ks. dr Janusz Sikora SDB (dyrektor miejscowej wspólnoty zakonnej salezjanów i proboszcz parafii); ks. Józef Paliwoda SDB; ks. dr Krzysztof Niegowski SDB; ks. dr Marcin Balawander SDB; Justyna Dobrowolska; Władysław Rogowski SDB; Alicja Makowska; Andrzej Waśkowski; Dariusz Waśkowski; Joanna Zwierzchowska.

² Gospodarzem MFMR jest parafia pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych w Rumi, prowadzona przez Zgromadzenie Salezjanów Księdza Bosko.

³ Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (prowincja pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile); Kuria Metropolitarna w Gdańsku; Samorząd Województwa Pomorskiego; Polska Filharmonia Bałtycka im. F. Chopina; Urząd Miasta Rumi; Miejski Dom Kultury w Rumi; Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; Instytut Muzyki i Tańca; Rada Chórów Kaszubskich; Polski Związek Chórów i Orkiestr; Sierzbud S.C. Deweloper Rumia; Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej w Rumi; Związek Harcerstwa Polskiego w Rumi; PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście Sp. z o.o.; Spółdzielnia Mieszkaniowa *Janowo* w Rumi; Hotel *Faltom* w Rumi (*Informator* 2019, 8).

⁴ Fundatorzy Nagród: Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Arcybiskup Metropolita Gdański; Marszałek Województwa Pomorskiego; Starosta Wejherowski; Burmistrz Miasta Rumi; Rada Chórów Kaszubskich; Zarząd Główny Polskiego Związku Chórów i Orkiestr; Oddział Gdański Polskiego Związku Chórów i Orkiestr (*Informator* 2019, 9).

⁵ Zasadnicze cele MFMR są następujące: (1) upamiętnienie postaci salezjanina, ks. S. Ormińskiego SDB, kompozytora, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organisty, chórmistrza i kapelmistrza, wybitnego działacza, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży; (2) podnoszenie religijnej kultury muzycznej; (3) wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców oraz upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych; (4) propagowanie muzyki kompozytorów polskich (Regulamin 2019, 3).

względem na ich przynależność organizacyjną oraz młodzi organiści⁶, uczniowie szkół muzycznych oraz studenci reprezentujący różne ośrodki akademickie.

I. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

Pierwszego dnia Festiwalu odbył się pierwszy etap Konkursu Muzyki Organowej. W przesłuchaniu wzięło udział dziesięć spośród dziewiętnastu zakwalifikowanych do konkursu organistów. Byli to następujący wykonawcy: Karol Czyżewski (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie, Filia w Białymstoku), Mateusz Goniowski (Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego w Katowicach), Piotr Kamiński (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie, Filia w Białymstoku), Yuliia Karaieva (Uniwersytet Muzyczny w Detmold, Niemcy), Oskar Maj (Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku), Alexander Patrushin (Konservatorium Państwowego Uniwersytetu Muzycznego w Sankt Petersburgu, Rosja), Joanna Rosicka (Akademia Muzyczna im. K. Lipińskiego we Wrocławiu), Daniel Strządała (Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego w Katowicach), Filip Woźniak (Szkoła Muzyczna I i II stopnia im. Z. Noskowskiego w Gdyni) oraz Szymon Woźniak (Akademia Muzyczna im. K. Lipińskiego we Wrocławiu).

W pierwszym etapie konkursu obowiązywał następujący program: (1) Johann Pachelbel – do wyboru: *Ciacona in f* lub *Ciacona in d*; (2) Johann Sebastian Bach – II i III część z wybranych sonat organowych: *nr 3 in d* lub *nr 4 in e*; (3) Felix Mendelsohn-Bartholdy – do wyboru: *Preludium i fuga e-moll* lub *Preludium i fuga d-moll*. Występy uczestników oceniali jurorzy w składzie: prof. Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku) – przewodniczący, prof. Enrico Zanollo (Konservatorium Muzyczne – Vicenza, Włochy), prof. František Vaniček (Wydział Muzyki w Hradec Králové, Czechy), prof. Julian Gembalski (Akademia Muzyczna w Katowicach), ks. dr Maciej Szczepankiewicz SDB (przedstawiciel Zgromadzenia Salezjańskiego). Roli sekretarza jury podjął się ks. dr Marcin Balawander SDB.

W ocenie jurorów najlepiej swoje programy wykonali: M. Goniowski, Y. Karaieva, O. Maj, D. Strządała oraz F. Woźniak. Tych pięcioro młodych artystów zakwalifikowało się do II etapu konkursu, który odbył się następnego dnia. Tym razem organistów obowiązywał następujący program: (1) Johann Sebastian Bach: *Fantasia in G „Piese d'Orgue” BWV 572*; (2) Hans Leo Hassler – *Canzona z Tabulatury Oliwskiej*; (3) Stanisław Moniuszko – do wyboru: *Za zmarłych* (ze zbioru pod red. F. Rączkowskiego i J. Gołosa) lub *Kto się w opiekę* (z cyklu dwóch preludium), lub *Gorzkie żale* (z cyklu dwóch preludium); (4) dowolny utwór współczesny lub część utworu powstałego po 1968 r. o czasie trwania 4-7 minut.

Po wysłuchaniu programów finalistów konkursu muzyki organowej jury, na podstawie wyniku tajnego głosowania, ogłosiło zwycięzców tegorocznej edycji konkursu. Najwyżej został oceniony występ Daniela Strządały z Akademii Muzycznej w Katowicach (klasa organów, Witold Zaborny). Młody artysta otrzymał pierwszą nagrodę, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi, w wysokości ośmiu tysięcy złotych. Drugą nagrodę, ufundowaną przez Prezydenta Miasta Wejherowa, w wysokości tysiąca pięciuset złotych odebrał Oskar Maj z Akademii Muzycznej w Gdańsku (klasa organów, Roman Perucki, Hanna Dys). Spośród pięciu finalistów nagrodzono również Mateusza Goniowskiego z Akademii Muzycznej w Katowicach (klasa organów, Julian Gembalski, Michał Duźniak). Organista otrzymał nagrodę w wysokości tysiąca złotych, którą ufundował Krzysztof Sierżputowski, firma Sierzbud S.C. Deweloper Rumia.

2. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH I KONKURS NA NAJLEPSZE WYKONANIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W JĘZYKU KASZUBSKIM

W *Regulaminach* MFMR istnieje zapis, że do Konkursu Zespołów Chóralnych mogą przystąpić zespoły chóralne, które przygotowują do oceny jurorów program składający się z pieśni o treściach religijnych z dowolnie wybranych epok stylistycznych. Ponadto w programie konkursowym muszą

⁶ Regulamin precyzuje, że w Konkursie Muzyki Organowej mogą uczestniczyć organiści wszystkich narodowości, urodzeni po 1 stycznia 1992 roku (Regulaminy 2019, 3-5).

znaleźć się przynajmniej dwa utwory kompozytorów polskich (*Regulaminy*, 9). Każdy z zespołów mógł zgłosić dodatkowo swój udział w konkursie na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim.

Ostatni dzień Festiwalu zdominowały przesłuchania dziesięciu zespołów śpiewaczych, które zostały zakwalifikowane do wzięcia udziału w konkursie. Skład jurorów przedstawiał się następująco: prof. Marek Ročlawski – przewodniczący jury (Akademia Muzyczna w Gdańsku), prof. Jolanta Szybalska-Matczak (Akademia Muzyczna we Wrocławiu), prof. Marek Gandecki (Akademia Muzyczna w Poznaniu), prof. Jan Szopiński (Kalkar, Niemcy), ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie), dr Tomasz Fopke (Rada Chórów Kaszubskich), ks. dr Marcin Balawander SDB – sekretarz jury (Zgromadzenie Salezjanów Księżda Bosko).

Jurorzy zapoznali się z regulaminem Konkursu, w którym zapisano skalę punktową. Według niej zespół oceniających przyznaje: Grand Prix – dla najwyżej ocenionego zespołu w Konkursie (nagroda finansowa) oraz w każdej kategorii oceniania: Złoty Dyplom za 90-100 punktów i nagrodę finansową dla najwyżej ocenionego zespołu; Srebrny Dyplom za 75-89,9 punktów; Brązowy Dyplom za 60-74,9 punktów. Jury ma możliwość przyznawania także nagród specjalnych i wyróżnień, które mogą mieć również charakter finansowy (Waškowska, *Regulaminy*, 10).

Przed rozpoczęciem Konkursu wszystkie chóry, pod przewodnictwem prof. Marka Ročlawskiego, wykonały utwór *Gaude Mater Polonia*. Po wystąpieniach ks. dra Janusza Sikory SDB, proboszcza parafii, i dyrektora MFMR, Daniela Ptacha, nastąpiła pierwsza część przesłuchań konkursowych. W tej odsłonie zaprezentowali się wokaliści zgłoszeni w kategorii zespołów chóralnych, których ilość muzyków, jak zapisano w *Regulaminach*, wynosiła od 17 osób wzwyż (Waškowska, *Regulaminy*, 9). Było to pięć chórów⁷, które wystąpiły według kolejności ustalonej drogą losowania.

Po prezentacji programów zespołów chóralnych nastąpiła krótka przerwa. Uczestnicy Festiwalu złożyli uroczysty hołd jego patronowi, ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed jego popiersiem tradycyjnie złożono kwiaty oraz odśpiewano *Apel Jasnogórski*.

W kategorii zespołów kameralnych wystąpiły cztery chóry⁸, które zakwalifikowały się do konkursu. Skład śpiewaków w tej kategorii nie mógł przekroczyć 16 osób (Waškowska, *Regulaminy*, 9). Występy zespołów były bardzo dobre, a poziom dość wyrównany, szczególnie w kategorii zespołów chóralnych. Jak stwierdzili oceniający, wyłonienie zwycięzców oraz laureata głównej nagrody nie było łatwym zadaniem.

Grand Prix XXXI edycji MFMR, za zdobycie 94 punktów i związaną z nim nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, w wysokości trzynastu tysięcy złotych, zdobył Chór „Kosy” z Poznania, pod dyktęją Karoliny Piotrowskiej-Sobczak, występujący w kategorii zespołów chóralnych⁹. Zespół ten otrzymał także Puchar Zarządu Głównego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr. Złożona z dwudziestu dwóch dziewcząt grupa wokalna zrobiła wyjątkowe wrażenie na publiczności oraz jurorach. Warto podkreślić, że laureat nagrody Grand Prix otrzymał również nominację do udziału w *II Konkursie Grand Prix Chóralistyki Polskiej im. Stefana Stuligrosza* w Poznaniu. Nominacja ta została uroczystie wręczona przez dyrektora poznańskiego konkursu, prof. Marka Gandeckiego.

⁷ Były to następujące chóry: *Akademicki Chór Politechniki Gdańskiej*, Gdańsk (dyr. Mariusz Mróz); *Chór „Kosy”*, Poznań (dyr. Karolina Piotrowska-Sobczak); *Chór „Music Everywhere”*, Gdańsk (dyr. Beata Śnieg-Wądołowska); *Chór ZNP „Academia Musica”*, Słupsk (dyr. Jolanta Otwinowska); *Schola Cantorum Misericordis Christi*, Biała Podlaska (dyr. Piotr Karwowski); *Wejherowski Chór Mieszany „Camerata Musicale”*, Wejherowo (dyr. Aleksandra Janus).

⁸ Zespoły kameralne, które wzięły udział w XXXI edycji MFMR: *Chór „Concentus”*, Działdowo (dyr. Dominika Banach); *Chór „Lutnia”*, Malbork (dyr. Bożena Belcarz); *Zespół Wokalny „Vocare”*, Warszawa (dyr. Kacper Szmraj); *Żeński Chór Kameralny przy parafii NSPJ*, Gdynia (dyr. Małgorzata Bednarek).

⁹ Program zdobywców Grand Prix XXXI edycji MFMR był następujący: (1) Jacek Skowroński, *Błogosławieństwo*; (2) Christoph Dalitz, *Beati, qui lugent*; (3) Jacek Sykulski, *Beati pauperes*; (4) Marcin T. Łukaszewski, *Beati qui esuriunt*.

W kategorii zespołów chóralnych Złoty Dyplom jury przyznało *Scholi Cantorum Misericordis Christi* z Białej Podlaskiej, pod dyrekcją Piotra Karwowskiego. Jej program¹⁰, oceniony na 92 punkty, także spotkał się z uznaniem publiczności. Wykonawcy otrzymali nagrodę pieniężną w wysokości siedmiu tysięcy złotych ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego oraz Puchar Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr. Złoty Dyplom odebrał również *Akademicki Chór Politechniki Gdańskiej* z Gdańska, pod dyrekcją Mariusza Mroza. Śpiewacy zdobyli 91 punktów. Ostatnim zdobywcą Złotego Dyplomu był *Chór „Music Everywhere”* z Gdańska (dyr. Beata Śnieg-Wądołowska), którego występ oceniono na 90 punktów. Jury przyznało dwa Srebrne Dyplomy. Pierwszy z nich, za zdobycie 89 punktów, odebrał *Wejherowski Chór Mieszany „Camerata Musicale”* z Wejherowa (dyr. Aleksandra Janus). Drugi z dyplomów przyznano *Chórowi ZNP „Academia Musica”* ze Słupska (dyr. Jolanta Otwinowska). Recital tego chóru oceniono na 86 punktów.

W kategorii zespołów kameralnych I miejsce oraz Złoty Dyplom, za zdobycie 92 punktów, jury przyznało *Zespołowi Wokalnemu „Vocare”* z Warszawy pod dyrekcją Kacpra Szemraja¹¹. 8-osobowy zespół odebrał nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego i Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości czterech tysięcy złotych. Srebrny Dyplom za zdobycie 85 punktów wręczono *Chórowi „Lutnia”* z Malborka (dyr. Bożena Belcarz) oraz *Żeńskiemu Chórowi Kameralnemu przy parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa* w Gdyni (dyr. Małgorzata Bednarek). Zespół ten zdobył 82 punkty. Brązowy Dyplom (za 74 punkty) odebrał *Chór „Concentus”* z Działdowa (dyr. Dominika Banach).

W konkursie na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim zostały wyróżnione dwa zespoły śpiewacze. Najwyżej oceniono interpretację utworu Szymona Godziemby, *Trytek – Mój Ojciec*. Nagrodę, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości trzech tysięcy złotych, za wykonanie tej pieśni otrzymał *Zespół Wokalny „Vocare”* z Warszawy (dyr. Kacper Szemraj). Wyróżnienie natomiast, wraz z Pucharem Prezesa Rady Chórów Kaszubskich, jury przyznało *Wejherowskiemu Chórowi Mieszanemu „Camerata Musicale”* z Wejherowa (dyr. Aleksandra Janus) za wykonanie pieśni: Marcin Molski, „Łk 23,33”.

3. KONCERTY TOWARZYSZĄCE XXXI EDYCJI MFMR

Podczas 3-dniowego Festiwalu publiczność miała okazję wysłuchać kilku koncertów, które tradycyjnie towarzyszą zmaganiom konkursowym. Pierwszy z nich odbył się pierwszego dnia Festiwalu o godz. 19.15 w kościele/sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych, a więc w miejscu, gdzie odbywały się wszystkie konkursy festiwalowe. Był to koncert organowy zatytułowany: *Improwizacje i nie tylko*. W programie znalazły się następujące utwory: D. Buxtehude, *Preludium in e*; J. S. Bach, *Aria „Seufzer, Tränen, Kummer, Tod”* z kantaty 21 (BWV 21); H. Gembalski, *Versetti na skrzypce amplifikowane*; J. Haydn, *Recitativo i Aria Gabriela z oratorium „Stworzenie świata”*; J. Křtitel Vaňhal, *Preambulum*; J. Gembalski, *Antyfony Maryjne na sopran, skrzypce i organy*; J. Gembalski, *Improwizacje*. Wykonawcami koncertu byli znakomici artyści: Elżbieta Grodzka-Łopuszyńska – sopran, Henryk Gembalski – skrzypce, Julian Gembalski – organy.

Drugiego dnia Festiwalu, również o godz. 19.15 w tym samym kościele, miał miejsce koncert pt. *Duchowa stolica Polski*. Publiczność miała okazję wysłuchać bardzo rzadko wykonywanych dzieł, działającego w II połowie XVIII w., związanego z Jasnogórską Kapelą w Częstochowie, wybitnego twórcy Marcina Józefa Żebrowskiego. Były to następujące kompozycje: *Rorate coeli; Magnificat* oraz *Missa Pastotitia*. Wykonawcami koncertu byli: Orkiestra Symfoniczna Polskiej Filharmonii Bałtyckiej; Chór Narodowego Forum Muzyki we Wrocławiu (przygotowanie chóru – Agnieszka Franków-

¹⁰ Chór z Białej Podlaskiej, liczący 40 wykonawców, wykonał następujący repertuar: (1) Grzegorz G. Gorczycki, *Kyrie z Missa Paschalis*; (2) Sławomir Czarnecki, *Hymn ku czci Najświętszej Maryi Panny Kodeńskiej*; (3) Kamil Przygodzki, *Suplikacja*; (4) Jan Węcowski, *Crescat in terra pax*.

¹¹ Nagrodzony zespół wykonał następujący program: (1) William Byrd, *Terra tremuit*; (2) William Byrd, *Laetentur coeli*; (3) Józef Świder, *Laudate pueri Dominum*; (4) Mårten Jansson, *Mary (IV) Here is thy Haeven*; (5) Szymon Godziemba, *Trytek – Mój Ojciec* (religijna pieśń kaszubska).

-Żelazny); Chór Chłopięcy Narodowego Forum Muzyki we Wrocławiu (przygotowanie chóru – Małgorzata Podzielny) oraz soliści: Aldona Bartnik – sopran, Piotr Olech – alt, Maciej Gocman – tenor, Jerzy Butryn – bas. Dyrygował Andrzej Kosendiak.

Wreszcie trzeciego dnia, w nawiązaniu do kończących się obchodów 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości, organizatorzy zaproponowali słuchaczom koncert zatytułowany *100 lat to Wielka Rzecz*. Zebrani w rumskiej świątyni wysłuchali utworów instrumentalnych i pieśni patriotycznych w wykonaniu Orkiestry Koncertowej Reprezentacyjnego Zespołu Artystycznego Wojska Polskiego oraz Wrocławskiego Męskiego Oktetu Wokalnego (dyr. artystyczny – Jerzy Butryn), pod batutą mjr. Marcina Słazaka.

4. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

Trzydniowy Festiwal zwieńczyła uroczysta celebracja Mszy św., której przewodniczył Wikariusz Inspektora Pilskiej Prowincji Salezjańskiej, ks. dr Adam Popławski, który wygłosił także okolicznościowe kazanie. Podczas Eucharystii śpiewy wykonywali uczestnicy konkursu chóralnego pod dyktando prof. M. Rocławskiego. Po Mszy św. nastąpiło oficjalne ogłoszenie wyników konkursów, wręczenie nagród oraz koncert laureatów.

Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi od ponad trzydziestu lat jest stale obecny w kalendarzu ważnych wydarzeń artystycznych w Polsce. Rokrocznie do gościnnej Rumi przyjeżdża kilkuset młodych artystów, którzy niejednokrotnie właśnie w tym miejscu rozpoczynają swoją piękną przygodę, żeby nie powiedzieć karierę, artystyczną. Szkoda, że informacja o MFMR jest nieobecna w mediach ogólnokrajowych. Może fakt ten powinien być nowym wyzwaniem dla organizatorów, którym niewątpliwie należą się wyrazy uznania.

BIBLIOGRAFIA:

- Rumia. XXXI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Informator*, opr. Elżbieta Waškowska. 2019. Brak wydawnictwa.
- Rumia. XXXI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Regulaminy*, opr. Elżbieta Waškowska. 2019. Brak wydawnictwa.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie
ORCID ID: 000-0001-9765-2969
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.3.11>

Św. Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, przekład z języka greckiego, wprowadzenie i noty ks. Antoni Paciorek, „Biblia Ojców”, t. 1, Częstochowa 2019, Edycja Świętego Pawła, ss. 500.

Z wielką satysfakcją należy odnotować ukazanie się w Edycji św. Pawła w Częstochowie pierwszego polskiego całościowego przekładu 30 homilii św. Jana Chryzostoma do Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian w tłumaczeniu ks. prof. dra hab. Antoniego Paciorka, również autora wstępu i not. Tom ten inauguruje nową polską tłumaczeniową serię patrystyczną „Biblia Ojców”, wydawaną pod redakcją jego oraz jego ucznia ks. dra Grzegorza Barana. Wydawcy zamierzają w niej publikować, jak zaznaczono na tylnej okładce, „przekłady na język polski biblijnych homilii, kazań i komentarzy zarówno ojców Kościoła, jak i najwcześniejszych pisarzy kościelnych. Teksty te bowiem przekazują cały klimat myślowy bliski apostołom, a zarazem pozwalają nam, utrudzonym na tysiącletnich drogach Kościoła, poczuć świeżość samych jego początków, jak też świeżość pierwszych jego wspólnot”.

Wydanie 1. tomu zbiegło się, co cieszy tym bardziej, z początkiem roku Złotego Jubileuszu Kapłaństwa ks. A. Paciorka, którego z tego tytułu uhonorowano licznymi odznaczeniami (m.in. Złotym Krzyżem Zasługi Orderu Odrodzenia Polski oraz medalami Polonia Minor i W Służbie Bogu i Ojczyźnie) oraz Księgą Pamiątkową *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)* pod redakcją ks. G. Barana. Jubilat z wykształcenia filolog klasyczny i teolog biblijny, początkowo zatrudniony jako wychowawca i profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, a potem w latach 1996-2012 w Instytucie Nauk Biblijnych KUL jako kierownik Katedry Egzegezy Pism Narracyjnych Nowego Testamentu, zasłużył się niemało wobec polskiej nauki i kultury kościelnej, wykazując się wieloma odważnymi inicjatywami, nie tylko biblijnymi, ale i patrystycznymi, czego przykładem jest charakteryzowany 1. tom powstającej nowej serii tłumaczeń homilii patrystycznych.

Zawiera on pierwszy polski całościowy przekład 30 homilii do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian (CPG 4429) św. Jana Chryzostoma (354-407) z oryginalnego języka greckiego, opublikowanych w 1862 r. przez J. P. Migne'a w Paryżu (PG 61, 381-610; nie ma dotąd nowszego krytycznego wydania tego tekstu). Jan Chryzostom wygłosił je najprawdopodobniej (podobnie, jak homilie do 1 Listu do Koryntian) w Antiochii, gdzie (po wyświęceniu w 386 r. na prezbitera) biskup Flawian mianował go kaznodzieją (choć w 26,5 homilii, mówiąc o Konstantynopolu, w którym od 397 r. był biskupem, zaznacza, że „tu”). Homilie te stanowią jeden z najlepszych przykładów nauczycielskiej sztuki oratorskiej Złotoustego. Na język polski przełożono dotąd tylko 4 ich drobne fragmenty (por.: hom. 5,3, tłum. S. Kalinkowski, w: *Ojcowie Kościoła komentują Biblię ST*, Ząbki 2015, s. 22; hom. 11,2, tłum. T. Sinko, „Ojcowie Żywi”, t. 7, s. 113 lub „Biblioteka Ojców Kościoła, t. 8, s. 92; hom. 13, 1-2, LG III 448-449; hom. 18,3, tłum. G. Ostrowski, W. Turek, w: *Mocni w wierze*, Kraków 2010, s. 95-96), homilie zaś I-III i XV opublikowano wcześniej dla przygotowanego obecnego wydania w 2018 roku (zob. „Vox Patrum” 38(2018), t. 70, s. 601-638 oraz w serii „Scripturae Lumen”, t. 10: *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, Tarnów 2018, s. 597-608; por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec 2017, s. 538-539). Homilie te całościowo przełożono dotąd tylko na 3 języki nowożytny: na niemiecki (tłum. A. Hartl, *Homilien über den zweiten Brief an die Korinther*, BKV 6, Kempten 1882), angielski (tłum. T. W. Chambers, *The homilies of St. John Chrysostom on the Epistle of Paul to the Corinthians*, LNPF, ser. I, vol. 12, Edinburgh 1889) i francuski (J. De Pontho, S. *Jean Chrysostome, Homélie sur les Epîtres de Saint Paul*, t. 1: *Lettres aux Corinthiens*, Paris 2009), polski więc byłby czwartym.

Piękny polski, zachęcający do czytania język przekładu zdradza wytrawnego i doświadczonego tłumacza, który radzi sobie nie tylko ze starożytnymi tekstami biblijnymi, ale też z pismami apokryficznymi, patrystycznymi i filozoficznymi, który do tego opatruje swe tłumaczenia odpowiednimi wstępami i komentarzami. Sam przekład omawianych homilii Chryzostoma, w przeciwieństwie do innych wcześniejszych, opatrzone jest świadomie bardzo lakonicznym i niezbędnym komentarzem. Tłumacz bowiem nie chciał ponoć przekładu obarczać i obciążać zbyt obszernym naukowym oraz rzekomo nużącym i zniechęcającym do lektury (trudno powiedzieć, czy słusznie?) komentarzem, ale przekazać jedynie czytelnikowi starożytny, sprzed 1500 lat, tekst kazania w jak najprostszy i zrozumiały dla wszystkich sposób, mając na uwadze nie tyle naukowy, co przede wszystkim parenetyczny aspekt duszpasterski. Odbiorcami bowiem prezentowanych przez nową serię przekładów, jak deklaruje jej założyciel w słowie wstępnym, mają być „przede wszystkim wszyscy zainteresowani teologią (studenci teologii, teologowie), a także duszpasterze sięgający poprzez przepaść i przestrzeń stuleci do swego sławnego Brata. Odbiorcami mogą być także w ogóle wierni, zainteresowani duchowością chrześcijańską, oraz każdy, kto zechce wsłuchać się w rozbrzmiewające niegdyś w Konstantynopolu słowa, które budowały naszą chrześcijańską kulturę, w której mimo wielu przeszkód żyjemy” (s. 10). Wśród przewidywanych zatem odbiorców prezentowanych przekładów są, jak widać, „studenci teologii i teologowie”, spośród których przynajmniej niektórzy korzystać z nich będą przy pisaniu prac dyplomowych lub naukowych i chętnie oczekiwaliby w nich obszerniejszego komentarza naukowego.

Prezentowany w 1. otwierającym nową serię tomie przekład *Homilii do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian* poprzedzony jest krótkim *Słowem wstępnym* (s. 7-10) oraz *Wprowadzeniem* (s. 11-13) zawierającym biogram Jana Chryzostoma i charakterystykę jego egzegetycznej twórczości, a zamknięty *Wybraną literaturą* (s. 483-490), wymieniającą dwa wcześniejsze wydania oryginalnego tekstu tych homilii (F. Fielda z 1845 i J. P. Migne'a z 1862 r.), przekłady nowożytne (po jednym: angielski z 1889, francuski z 2009, niemiecki z 1882) i wykaz wybranych opracowań (niekoniecznie szczęśliwie, bo można by przypomnieć więcej pozycji z licznych polskich publikacji związanych z tymi homiliami lub Janem Chryzostomem), *Wykazem skrótów* (s. 491-492), *Indeksem omawianych perykop* (s. 493-494), bardzo ogólnym *Indeksem tematów parenetycznych* (s. 495-497) i *Spisem treści* (s. 499-500). W słowie wstępnym inicjator serii ubolewa nad tym, że dotychczasowa nowożytna egzegeza biblijna, stosująca generalnie przy objaśnianiu ksiąg biblijnych metodę historyczno-krytyczną, nie interesowała się praktycznie dotąd komentarzami patrystycznymi, w czym widzi się jej słabość i niedostatki. W poszukiwaniu nowych dróg badań i pełnej zadowalającej egzegezy biblijnej proponuje on uwzględnianie również komentarzy patrystycznych, bliższych powstania i ducha objaśnianych ksiąg biblijnych, co, zwłaszcza polskim biblistom, chce ułatwić nową tłumaczeniową serią, rozpoczynaną od komentarza św. Jana Chryzostoma, który większość swej literackiej twórczości poświęcił ich komentowaniu, stawiając słowo autora biblijnego zawsze na pierwszym miejscu i objaśniając je jako duszpasterz codziennie werset za werselem.

Jeżeli zaś chodzi o zauważane zazwyczaj w recenzjach uwagi krytyczne, których w przyszłości należałoby unikać, to zauważa się we wstępie brak jakichkolwiek wiadomości na temat chrystostomowego sposobu i metody egzegezowania Pisma Świętego, zwłaszcza dotyczących tłumaczonego komentarza do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, czasu i miejsca jego powstania oraz jego charakteru i przeznaczenia. Można dyskutować, ale nie zgodziłbym się z tłumaczem, że komentarz powstał na pewno, gdy Jan był już biskupem Konstantynopola; wydaje mi się, jak zresztą przyjmuję większość patrologów, że Złotousty napisał go wcześniej, kiedy to po wyświęceniu na przezbitera był oficjalnym kaznodzieją Antiochii. Wreszcie w wybranej bibliografii (opracowaniach), zamiast wymieniać podręczniki, można by podać więcej, jak już wyżej zazaczyłem, polskich publikacji, m.in. na temat małżeństwa, rodziny, kapłaństwa, wychowania, Eucharystii, o których i w homiliach Złotousty bardzo często uczył, a nie wymieniać w niej podręczników.

Pomimo tych drobnych niedociągnięć należy się cieszyć i pogratulować ks. A. Paciorkowi wyżej omawianego przekładu oraz rodzącej się serii, poświęconej tym razem polskim przekładom patrystycznych komentarzy biblijnych. Słowa uznania należą się też Edycji Świętego Pawła (która i w Italii wiele miejsca poświęca pismom ojców Kościoła) za elegancką, zachęcającą do lektury szatę graficzną oraz życzyć jej kolejnych tego rodzaju tomów. Drugi tom serii, zawierający 44 homilie Jana

Chryzostoma do Pierwszego Listu św. Pawła, (również w tłumaczeniu ks. A. Paciorka) ukaże się na przełomie 2020/21 roku. Kolejnym ma być ponoć tłumaczony z języka syryjskiego *Komentarz do Księgi Rodzaju i Wyjścia* św. Efrema diakona. Oby tak dalej.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.3.12>

Mariusz Chamarczuk SDB, *Polska Misja Katolicka w Sztokholmie. 50 lat działalności duszpasterskiej wśród polskiej emigracji. Femtioårsdagen av den Katolska Polska Missionen i Stockholm*, Łąd nad Wartą 2020, ss. 110, ISBN 978-83-88517-62-4.

Duszpasterstwo wśród emigrantów należy do bardzo ważnych zadań Kościoła. Episkopaty poszczególnych krajów starają się zapewnić swoim rodakom szeroko rozumianą opiekę duszpasterską w ojczystym języku wraz z poszanowaniem rodzimych tradycji. Biskupi polscy w przeszłości dostrzegali takie zapotrzebowanie, również w krajach skandynawskich. W 1970 roku oficjalnie na mocy jurydycznego dekretu delegowali pierwszych polskich duszpasterzy, aby posługiwali swoim rodakom. Duszpasterstwo to funkcjonuje do dnia dzisiejszego. Recenzowana książka powstała z okazji 50. rocznicy powstania Polskiej Misji Katolickiej (dalej: PMK) w Sztokholmie. Jak zaznaczył autor we wprowadzeniu, książka opowiada o różnych okolicznościach, perypetiach, inicjatywach i wydarzeniach, ale bardziej o potrzebie przeżywania i pogłębiania wiary we wspólnocie w kontekście różnych kultur tworzących tożsamość. Struktura książki jest następująca: składa się z dwóch zasadniczych części składowych: pierwszej napisanej w języku polskim i drugiej w języku szwedzkim. Część szwedzkojęzyczna została szerzej opracowana, aby mogła – jak wspomniał autor we wprowadzeniu – dotrzeć do szerszego grona czytelników nieposługujących się na co dzień językiem polskim. Z przyczyn obiektywnych nie będzie ona w tym miejscu recenzowana. Część polskojęzyczna natomiast jest jednym rozdziałem podzielonym na dziewięć tematycznych części.

Pracę otwiera wstępna część poświęcona historii PMK w Szwecji. W celu głębszego i pełniejszego zrozumienia funkcjonowania aktualnego duszpasterstwa polonijnego salezjanów w Sztokholmie zostały ukazane podwaliny tej działalności. W dalszej części autor zaprezentował postaci wszystkich salezjanów i ich dokonania w PMK w Sztokholmie osadzone w różnych kontekstach historyczno-kulturowych na przestrzeni pięćdziesięciu lat.

Kolejne osiem części opracowania w wielu aspektach charakteryzuje działalność omawianej misji katolickiej. Pierwsza z nich na zaledwie dwóch stronach przedstawia aktualną wspólnotę salezjańską w Sztokholmie. Każdy z salezjanów został nie tylko wymieniony z imienia i nazwiska, ale zaprezentowany z wyczeniem i opisaniem spełnianych funkcji i zadań w PMK zarówno dzisiaj, jak i w przeszłości.

Druga część omawianej książki ukazuje wielowymiarową działalność charakteryzowanej misji katolickiej, która nie sprowadza się tylko i wyłącznie do funkcji religijnej, ale obejmuje również funkcje integracyjną i kulturotwórczą. Przekłada się to między innymi na współpracę ze służbami konsularnymi w Szwecji w celu współdziałania w organizowaniu wydarzeń kulturalnych dla Polaków. Autor wymienił i opisał wybrane najważniejsze wydarzenia działalności PMK w Szwecji. Zaliczył do nich: powołanie do istnienia chóru *Crescendo*; obchody 20. rocznicy powstania PMK w Sztokholmie; pielgrzymkę młodzieży śladami św. Jana Bosko i uczestnictwo w Światowych Dniach Młodzieży; przeniesienie pomnika Ofiar Katyńskich; jubileusz 50. rocznicy istnienia diecezji Sztokholmskiej; 75. rocznicę obecności salezjanów w Szwecji oraz powstanie strony internetowej PMK.

Ponadto warto podkreślić, że książd Mariusz Chamarczuk zwrócił uwagę na współpracę duszpasterskiego ośrodka polonijnego z protestancką parafią, dzięki której wierni mogą w każdą niedzielę i w święta w kościele pod wezwaniem św. Jana (szw. Sankt Johannes kyrka) gromadzić się na sprawowanie liturgii. Ta kooperacja ze względu na międzywyznaniowość posiada charakter ekumeniczny.

W trzeciej części autor przybliżył czytelnikowi istotną rolę laikatu wpisującą się w duszpasterstwo PMK w Szwecji. Przez wszystkie lata ludzie świeccy bardzo gorliwie wspierali duszpasterzy mię-

dzy innymi w działalności organizacyjnej, charytatywnej, związkowej, w zajęciach katechetycznych dla dzieci i młodzieży oraz w przygotowaniu liturgii. Wymienienie z imienia i nazwiska najbardziej zasłużonych dla Polskiej Misji może być pewną formą dowartościowania osób, które bezwzględnie na to zasłużyły. Pod koniec omawianej części ksiądz Mariusz Chamarczuk szczególnie docenił trzy osoby, które w 2007 roku w trosce o formację swoją i innych małżeństw powołały do istnienia działalność Kościoła Domowego, które spełnia swoje zadanie do dnia dzisiejszego.

Czwarta część recenzowanej pracy przedstawia duszpasterstwo młodzieżowe w Związku Polskiej Młodzieży Katolickiej w Szwecji. Jak Organizacja powstała w 1989 roku. Miała za zadanie stworzyć salezjanom przestrzeń realizacji duszpasterstwa młodzieżowego oraz przekazywać młodym ludziom wartości związane z wiarą, moralnością, patriotyzmem i obyczajowością. Liczba członków wspomnianego stowarzyszenia to około 400 osób, które wpisują się w funkcjonowanie dużej szwedzkiej organizacji Kościoła katolickiego, skupiającej kilka tysięcy młodych Polaków. Autor zapewnia, że obozy organizowane dla młodzieży, których na przestrzeni 50 lat było około 120, zawsze cieszyły się popularnością. Ponadto dla duszpasterzy były one okazją do wykazania się kreatywnością i pomysłowością nie tylko na płaszczyźnie duszpasterskiej, ale również organizacyjnej.

Zagadnienia piątej części są skupione wokół duszpasterskiej służby kapelańskiej kapłanów wśród polskich harcerzy w Szwecji. Autor przybliżył krótko przyczyny powstania w Sztokholmie Związku Harcerstwa Polskiego (dalej: ZHP). Było to spowodowane przybyciem do Szwecji po II wojnie światowej członków organizacji harcerskiej, którzy widzieli możliwość przekazywania młodemu pokoleniu wyższych wartości. Współpraca harcerzy z salezjanami rozpoczęła się w roku 1986, wtedy ich pierwszym kapelanem został salezjanin, ks. Paweł Banota. Miał on również swoich następców, których autor chronologicznie wymienił, opisując ich zaangażowanie oraz osiągnięcia. W okresie 50 lat istnienia PMK – jak zaznaczył autor – miało miejsce około 140 biwaków harcerskich. Ponadto były wydawane wartościowe czasopisma harcerskie, które promowały wartości religijne i patriotyczne. Salezjańska harcerska posługa kapelańska stała się doskonałym stylem wychowawczym formującym młode pokolenia Polaków przebywających na emigracji w Szwecji.

Kolejna szоста część prezentuje działalność Domu Młodzieży – Oratorium św. Jana Bosko *Quo vadis* prowadzonego przez salezjanów w Sztokholmie. Dla duchowych synów św. Jana Bosko oratorium jest środowiskiem wychowawczym, którego celem jest integralny rozwój młodego człowieka (wszystkich wymiarów jego osobowości). Młodemu człowiekowi oferuje miejsce, środowisko oraz przyjazny klimat. W oratorium można spędzić czas przy zabawie, włączyć się w działalność różnych grup, uzyskać pomoc w nauce. Jest ono również miejscem, w którym młody człowiek może permanentnie stawać się lepszy i wzrastać w człowieczeństwie oraz przybliżyć się do Wszechmocnego Stwórcy. Takiego miejsca nie mogło zabraknąć również w PMK w Sztokholmie. Uroczyste otwarcie i poświęcenie Oratorium św. Jana Bosko *Quo vadis* miało miejsce 20 września 2003 roku. Według księdza Chamarczuka, oratorium wychodziło naprzeciw licznym problemom wychowawczym wielu chrześcijańskich rodziców. Nie brakło również zrozumienia i poparcia również materialnego tego dzieła przez ludzi świeckich.

Siódma część recenzowanej pracy opisuje zasoby Archiwum PMK w Sztokholmie. Autor usystematyzował archiwalne zasoby polskiej misji. Zaszeregowal je do dziesięciu grup tematycznych. Oto i one: Dokumentacja urzędowa w języku szwedzkim; Dokumentacja urzędowa w języku polskim; Duszpasterstwo ogólne i sakramentalne; Związki Młodzieżowe; Harcerstwo; Biblioteczka; Albumy fotograficzno-dokumentacyjne; Pamiętki i nagrody; Najstarsze materiały oraz Materiały digitalne. Ksiądz Mariusz Chamarczuk, przygotowując recenzowaną książkę, sam korzystał z wyżej wymienionych źródeł.

Ostatnia część recenzowanej pracy przedstawia czytelnikowi Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa w Szwecji. Jak wyjaśnia autor w pierwszych zdaniach, jest to szczególnie wydzielona prywatna część archiwum PMK. Zawiera ona liczne dokumenty i świadectwa wszelkich form opieki zarówno duchowej, jak i materialnej nad polskimi emigrantami na przestrzeni pół wieku. Aktualny stan zbiorów stanowi około 5000 dokumentów źródłowych zebranych i uporządkowanych. W dalszej części opracowania wymienia szczegółowo wszystkie działy i wylicza tytuły poszczególnych dokumentów w nich zawartych.

Recenzowana praca jest w miarę kompletnym spojrzeniem na funkcjonowanie Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie. Merytorycznie znaczna część pracy opisuje postacie, miejsca, wydarzenia i osiągnięcia duszpasterskie, które pół wieku tworzyły PMK w Sztokholmie. Podsumowując, należy stwierdzić, że książka jest napisana w ciekawy i przystępny dla czytelnika sposób, co może być zachętą do lektury nie tylko dla historyków, ale również duszpasterzy, beneficjentów posługi salezjanów w Szwecji, wszystkich osób zarówno Polaków, jak i Szwedów na różny sposób związanych z PMK w Sztokholmie. Ponadto godny zauważenia jest fakt, że omawiana pozycja wpisuje się w coraz bardziej promowaną w świecie nauki popularyzację dwujęzyczności, co zwiększa wartość recenzowanego opracowania. Może być ono skierowane do tych, którzy na co dzień używają dwóch języków: polskiego i szwedzkiego, do tych, którzy aktualnie dążą do poznania jednego z nich, oraz do tych, którzy ten trud podejmą w przyszłości. Opisana wartościowa i wieloaspektowa praca salezjańskich duszpasterzy sztokholmskich może być inspiracją dla innych pastoralnych ośrodków polonijnych rozsianych po całym świecie do podejmowania nowych wyzwań dla duchowego dobra wiernych, szczególnie dla dzieci i młodzieży. Ponadto omawiana publikacja jest również zaproszeniem do kolejnych poszukiwań oraz do historycznego dokumentowania innych ważnych wydarzeń i przedsięwzięć duszpasterstwa polonijnego.

Ks. Radosław Błaszczuk SDB

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.3.13>

Recenzja programu: Sr. Maria Opiela, Sr. Małgorzata Kaput, Sr. Edyta Piekarcz, Sr. Agnieszka Kornobis, Sr. Zofia Zymróz, Sr. Stanisława Chudzik, *Preschool education programme based on the pedagogical conception by Blessed Edmund Bojanowski*, Wydawnictwo Werset, Lublin 2020, ss. 117.

Opublikowane w języku angielskim uzupełnione i rozszerzone wydanie *Programu wychowania przedszkolnego według koncepcji pedagogicznej bł. Edmunda Bojanowskiego* jest wartościową i interesującą propozycją w zakresie promocji wychowania integralnego, opartego o wartości chrześcijańskie. Nie jest rzeczą łatwą odczytanie i uaktualnienie propozycji wychowania pochodzących sprzed 150 lat. Każdy wychowawca i pedagog tworzy swoje zasady programowe w określonym czasie, w społeczeństwie, które cechuje dana kultura, obyczaje, w którym dominuje swoista problematyka społeczno-ekonomiczna i relacje międzyludzkie. Kiedy mówi się o uniwersalnych treściach w odniesieniu do propozycji zawartych u niektórych, wybitnych pedagogów czy wychowawców, to chodzi tak o treści, które charakteryzują się ponadczasowością, jak i o propozycje formacyjne (wychowawcze), które z kolei sprawdzają się poprzez ich możliwości zastosowania w wymiarze ponadkulturowym. I tak jest z projektami o charakterze społeczno-wychowawczym, które sformułował Edmund Bojanowski.

W odniesieniu do propozycji programowej E. Bojanowskiego, podjętej i pogłębianej ustawicznie przez Zgromadzenie Sióstr Służebniczek, przez niego założone, widać, iż uniwersalność i ponadczasowość tej propozycji wychowawczej obecna jest w dziełach i dzisiaj prowadzonych. Dlatego największą zaletą tej publikacji jest udana i oryginalna próba odczytania chryzmatu wychowawczego E. Bojanowskiego w obecnej rzeczywistości. Dokonana konfrontacja propozycji Założyciela Ochronek, będąca często wynikiem „intuicji popartej obserwacją”, doświadczeniem wieloletniego działania i uwzględnieniem ducha epoki, w której żył i działał, ze współczesnymi osiągnięciami nauk o wychowaniu, wskazuje nie tylko na aktualność propozycji, ale i na jej możliwość dalszego rozwijania.

W pierwszej części przedstawionego *Programu* wyraźnie jest obecna integralna wizja wychowania człowieka, na którą składa się zarówno aspekt indywidualizacji (autorealizacji), jak i socjalizacji (wychowania do wspólnoty). Zrównoważony rozwój, obecny w wychowaniu od samego początku, jest zagwarantowany poprzez aktywny udział w tym procesie świadomie przygotowanego do realizacji tych celów wychowawcy.

Dużą zaletą przedstawionej propozycji wydawniczej jest zachodząca kongruencja pomiędzy propozycją integralnej (teoretycznej) wizji wychowania przedszkolnego a jej przełożeniem na wymiar dydaktyczny (praktycznego codziennego działania). Mam tu na uwadze zwłaszcza rozdział II i III recenzowanego programu. Uważam, iż tak właśnie powinno się przedstawiać propozycje wychowawcze: jasne i konkretne, zarówno w opisie merytorycznym, jak i w jego praktycznym zastosowaniu. W ten sposób program staje się narzędziem codziennego użytku dla każdego wychowawcy, który zechce się włączyć w jego realizację.

Bardzo istotnym elementem przedstawionych założeń programowych jest zawarta w nim wizja konieczności integralnego rozwoju dziecka. W dzisiejszej rzeczywistości wychowawczej, często realizowanej w sposób wybiórczy, jednostronnie prakseologiczny lub „płynnie teoretyczny”, zachodzi silna potrzeba propozycji kompleksowych, ukazujących wychowanka rozwijającego się na wszystkich płaszczyznach w sposób zharmonizowany, a nie tylko na wybieranych fragmentarycznie wymiarach, często instrumentalnie, do określonych potrzeb indywidualnych czy tzw. społecznych. Odwołanie się do koncepcji E. Bojanowskiego w tym zakresie i ubogacenie programu poprzez umiejętne odczytanie jego idei w świetle współczesnych osiągnięć psycho-pedagogicznych, zwłaszcza dotyczących okresu dziecięcego, zaowocowało nowoczesnym i konkretnym sposobem podejścia do integralnej wizji rozwoju i wychowania realizowanej w instytucji przedszkola.

W swoim założeniu *Program* jest skierowany do środowisk chrześcijańskich (katolickich). Uważam jednak, iż ze względu na jego uniwersalny walor, może być on z powodzeniem zaadaptowany i w innych środowiskach wychowawczych, które starają się promować integralne rozwiązania w wychowaniu człowieka. Element wychowania religijnego, bardzo istotny w całości kształcenia i wychowania człowieka, nie jest jednak tym najważniejszym w kształtowaniu osobowości dziecka. Poza tym metody i strategie wychowawcze stosowane wobec dzieci podejmują zagadnienia wychowania religijnego bardzo często w sposób naturalny, pośredni, dostosowany do możliwości rozwojowych dziecka. Wydaje się, że najbardziej istotnym elementem w tym zakresie jest postawa wychowawcy, który przez dziecko jest obserwowany i często naśladowany.

Interesującą lekturą są także załączniki zawarte w aneksie, w których zostały przedstawione bardzo konkretne propozycje realizacji *Programu*. Nie brak w nich bardzo konkretnych wskazań i propozycji metodycznych.

Udostępniona wersja *Programu* w języku angielskim wraz ze zuniwersalizowaniem treści w poszczególnych obszarach wychowawczo-dydaktycznych, by mogły być realizowane w odmiennych uwarunkowaniach kulturowych i wyznaniowych, jest już z aprobatą przyjęta do wdrażania w różnych regionach świata. Pozwoli to również na jego ewaluację w odniesieniu do szerokiego, międzykulturowego kontekstu, ale nadal skoncentrowaną na integralnym rozwoju i wychowaniu osoby. Ten walor proponowanego *Programu* może być bardzo wartościowy w środowiskach, gdzie propozycja wychowania integralnego, opartego na wartościach chrześcijańskich, jest akceptowana ze względu na potrzeby społeczne, a nie religijne. Mam tu na uwadze społeczeństwa krajów, gdzie chrześcijaństwo nie jest i pewnie jeszcze długo nie będzie propozycją powszechnie akceptowaną w organizacji życia społecznego.

Ponieważ jest to już kolejne wydanie *Programu*, co wskazuje na ustawiczną pracę nad nim i troskę o odczytywanie idei Założyciela, w świetle ciągle zmieniającej się rzeczywistości rozumienia procesu wzrastania młodego człowieka w relacji z jego otoczeniem, pozwolę sobie na wskazanie trzech ewentualnych kierunków możliwości pogłębienia w przyszłości tego zamysłu pedagogicznego. Są to moje osobiste przemyślenia, które nasuwają mi się jako człowiekowi, który całym swoim zaangażowaniem na polu teoretycznym i praktycznym wychowania popiera ideę rozwoju integralnego. Proponuję zatem pogłębienie refleksji programowej, będącej zarówno rezultatem ustawicznych studiów nad koncepcją pedagogiczną E. Bojanowskiego, jak i rezultatem przemyślanej doświadczeń ze świata, gdzie program ten jest już wdrażany i realizowany ze sporymi sukcesami. Oczywiście mam tu na uwadze jego ewentualne kolejne wydania. Wydaje mi się, iż warto pogłębiać od strony teoretycznej oraz przemyśleń i zastosowań praktycznych propozycje E. Bojanowskiego w następujących obszarach:

1) dojrzała osobowość wychowawcy chrześcijańskiego (ponieważ w programie jest opracowana bardzo dobrze integralna wizja wychowania dziecka, może warto by było dokonać podobnej

analizy w odniesieniu do wychowawcy). Proponuję w przyszłości jeden z Aneksów poświęcić przedstawieniu współczesnej osobowości wychowawcy w dziele Ochronek, mając na uwadze wskazanie wymagań formacyjnych i oczekiwań związanych z przekonaniami i postawami osoby, która chce współpracować w tego typu dziele wychowawczym;

2) miejsce i rola wychowawcy-mężczyzny w dziele Ochronek. Zasadniczo program bardzo niewiele poświęca uwagi temu zagadnieniu. Jeżeli chce się mówić o wychowaniu integralnym, poprzez świadectwo, jak to jest podkreślone w programie, to wydaje się, iż osoba mężczyzny jest tu konieczna. W dzisiejszej sytuacji zdominowania procesu wychowania instytucjonalnego dzieci, zwłaszcza w okresie przedszkolnym przez kobiety („ukobiecenia” tego procesu), a z drugiej strony coraz bardziej obserwowanym kryzysem roli mężczyzny i ojca w dzisiejszej rodzinie, społeczeństwie, a nawet w Kościele, wydaje się konieczne podjęcie tego tematu, zwłaszcza wobec dzieci, które nie doświadczają codziennej bliskości ojca w rodzinie;

3) wychowanie ekologiczne (podejmujące zagadnienie środowiska naturalnego –wspólnego domu; jego ochrony i właściwego użytkowania; pozytywnej relacji ze światem roślin i zwierząt – kształtowanie „zdrowego” podejścia do tych zagadnień). Z pewnością dużo materiału można znaleźć w encyklice *Laudato si* oraz różnych inicjatywach z tym związanych.

Życzę, aby osoby korzystające z tego wydania *Programu* miały jak najwięcej satysfakcji z możliwości towarzyszenia we wzrastaniu małemu człowiekowi (przedszkolakowi). A źródłem tej satysfakcji niech będzie także to dzieło, promujące integralny rozwój człowieka według myśli pedagogicznej bł. Edmunda Bojanowskiego.

Prof. dr Zbigniew Formella SDB
Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy
ORCID ID: 0000-0003-2846-0992
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.3.14>

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może zaproponować autorom opublikowanie tekstów w następnym roku kalendarzowym.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe w stosunku do publikacji recenzji naukowych. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat od daty ukazania się. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje publikacji w języku polskim z lat 2015-2017 i publikacji obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały poprzez zintegrowany system zarządzania czasopiśmem Journal Open System 3.x dostępny poprzez witrynę internetową czasopisma (<https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare>). Przesłanie artykułu do Redakcji nastąpi po dołączeniu wszystkich elementów publikacji: spisu wykorzystanej literatury sporządzonego w porządku alfabetycznym, noty o autorze w języku polskim oraz angielskim, streszczenia (max. 600 znaków ze spacjami) wraz ze słowami kluczowymi w języku polskim i angielskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w językach niemieckim i włoskim) oraz metadanych dotyczących Autora i publikacji. Streszczenie powinno zawierać także tytuł artykułu w jęz. angielskim.
5. Redakcja uzależnia publikację materiałów od złożenia przez Autora oświadczenia w sprawie procedur etycznych obowiązujących w nauce oraz oświadczenia o przeniesieniu praw autorskich na rzecz wydawcy. Oba formularze są dostępne na witrynie internetowej „Seminare”: <http://seminare.pl/dla-autorow/procedury-etyczne>. Dokonuje się to na etapie aplikacji tekstu poprzez platformę Journal Open System.
6. Łączna objętość tekstu artykułu, załączonej bibliografii oraz streszczeń w języku polskim i angielskim nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (w tym spacji).
7. Artykuły naukowe winny posiadać wyraźnie wyodrębniony wstęp i zakończenie oraz logiczną wewnętrzną strukturę (format numeracji: 1., 1.1., 2., 2.1. itd.). Wstęp i zakończenie nie są numerowane.
8. Teksty przesyłane do Redakcji nie powinny zawierać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej przy zapisie tytułów publikacji oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.
9. Na pierwszej stronie artykułu winny się znajdować następujące elementy: (1) imię i nazwisko (księża i osoby zakonne winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby

zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą), (2) afiliacja naukowa autora lub, jeśli autor nie posiada afiliacji naukowej, miejscowość w której autor tworzy; (3) numer ORCID; (4) abstrakt w języku polskim; (5) słowa kluczowe w języku polskim; (6) abstrakt w języku angielskim; (7) słowa kluczowe w języku angielskim. Numer ORCID uzyskać można wypełniając ankietę on-line: <https://orcid.org/register>. W przypadku zapomnienia numeru ORCID, można go odnaleźć na stronie: <https://orcid.org/orcid-search/search>.

10. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł/stopień naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany, oraz adres mailowy. Należy ją umieścić w pierwszym przypisie dolnym przy nazwisku Autora.
11. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej <https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare/stylchicago>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
12. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
13. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl oraz w bazach i repozytoriach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji: Redakcja Seminarie, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁO-MIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: seminare@seminare.pl.

SPIS TREŚCI
41(2020), NR 3

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

O. Waldemar Linke CP, Ef 1,15: *Tekst krótszy czy dłuższy?*11

Ks. Stanisław Zarzycki, *Teologia i duchowość: o przewyciężenie podziału*25

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Ks. Krzysztof Butowski SDB, *Geneza moralności w świetle etyki ewolucyjnej*37

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

Ks. Henryk Skorowski SDB, *Aksjologia niepodległości.
Czy niepodległość jest jeszcze wartością w XXI wieku?*51

Renata Sikora, *Percepcja i przeżywanie stresu psychologicznego w kontekście kultury kolektywistycznej* ...65

Jan Pochwała, *Mechanizm i obszary wsparcia rozwoju współpracy transgranicznej oraz ochrony
dziedzictwa i krajobrazu kulturowego w ramach programu „Interreg Polska – Słowacja”*75

Piotr Zawada, *Uzależnienie od Internetu jako wyraz patologii społecznej*91

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Ks. Leszek Misiarczyk, *Status Żydów w Cesarstwie chrześcijańskim
według Księgi XVI Kodeksu Teodozjusza – cz. II: Kary nakładane na Żydów*105

Ks. Dariusz Smolarek SAC, *Kult Miłosierdzia Bożego w twórczości polskich muzyków*125

Aleksander Stankiewicz, *„Bitwa pod Lepanto” Tomasza Dolabelli z Kaplicy Różańcowej
przy kościele poddominikańskim w Poznaniu*141

SPRAWOZDANIA

Ks. Krzysztof Niegowski SDB, XXXI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej
im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (Rumia, 24-26.10.2019)159

RECENZJE

Św. Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, przekł., wprowadzenie
i noty ks. A. Paciorek, Częstochowa 2019 – rec. ks. Stanisław Longosz*165

M. Chamarczuk SDB, *Polska Misja Katolicka w Sztokholmie. 50 lat działalności duszpasterskiej
wśród polskiej emigracji. Femtioårsdagen av den Katolska Polska Missionen i Stockholm,
Łąd nad Wartą 2020 – rec. ks. Radosław Błaszczuk SDB*167

Sr. M. Opiela, Sr. M. Kaput, Sr. E. Piekarz, Sr. A. Kornobis, Sr. Z. Zymróz, Sr. S. Chudzik,
*Preschool education programme based on the pedagogical conception by Blessed
Edmund Bojanowski, Lublin 2020 – rec. ks. Zbigniew Formella SDB*169

Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”172

CONTENTS

41(2020)3

THEOLOGY

Fr. Waldemar Linke CP, *Ephesians 1,15: Shorter or Longer Text?*11

Fr. Stanisław Zarzycki, *Theology and Spirituality: On Healing the Division*25

PHILOSOPHY

Fr. Krzysztof Butowski SDB, *Genesis of Morality in the Light of Evolutionary Ethics*37

SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

Fr. Henryk Skorowski SDB, *Axiology of Independence. Is Independence Still a Value in the 21st Century?*51

Renata Sikora, *Perception and Coping with Stress in the Context of Collectivist Culture*65

Fr. Jan Pochwała, *Mechanism and Areas of Support for the Development of Cross-Border Cooperation and the Protection of Heritage and Cultural Landscape Under the Interreg Poland – Slovakia Program*75

Piotr Zawada, *Internet Addiction as an Example of Social Pathology*91

HISTORY

Fr. Leszek Misiarczyk, *The Status of Jews in the Christian Empire According to Book XVI of the Code of Theodosius – Part Two: Punishments Imposed on Jews*105

Fr. Dariusz Smolarek SAC, *The Cult of Divine Mercy in the Works of Polish Musicians*125

Aleksander Stankiewicz, *The “Battle of Lepanto” by Tomasso Dolabella From the Rosary Chapel in the Former Dominican Church in Poznań*141

REPORTS

Fr. Krzysztof Niegowski SDB, *31th Stanisław Ormiński International Sacred Music Festival in Rumia (Rumia, 24th-26th October 2019)*159

REVIEWS

Św. Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, przekł., wprowadzenie i noty ks. A. Paciorek, Częstochowa 2019* – reviewed by Fr. Stanisław Longosz165

M. Chamarczuk SDB, *Polska Misja Katolicka w Sztokholmie. 50 lat działalności duszpasterskiej wśród polskiej emigracji. Femtioårsdagen av den Katolska Polska Missionen i Stockholm, Łąd nad Wartą 2020* – reviewed by Fr. Radosław Błaszczuk SDB167

Sr. M. Opiela, Sr. M. Kaput, Sr. E. Piekarz, Sr. A. Kornobis, Sr. Z. Zymróz, Sr. S. Chudzik, *Preschool Education Programme Based on the Pedagogical Conception by Blessed Edmund Bojanowski, Lublin 2020* – reviewed by Fr. Zbigniew Formella SDB169

Editorial Requirements for Publications in “Seminare”172