

STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY PIĄTY

 **G D A Ń S K I E
S E M I N A R I U M
D U C H O W N E**

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2009

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXV

GDAŃSK OLIVA 2009

Komitet Redakcyjny

*ks. Janusz Balicki, ks. Maciej Bała, ks. Ireneusz Baryła, ks. Wojciech Bęben,
ks. Tomasz Biedrzycki, ks. Jacek Bramorski, ks. Wojciech Cichosz, ks. Marek Czajkowski,
ks. Tomasz Czapiewski, ks. Andrzej Dańczak, ks. Krzysztof Drews, ks. Tomasz Frymark,
ks. Łukasz Idem, ks. Janusz Jasiewicz, ks. Leszek Jażdżewski, bp Ryszard Kasyna,
ks. Andrzej Kowalczyk, ks. Jerzy Kownacki, ks. Jacek Meller, ks. Jacek Nawrot,
ks. Krzysztof Niedałowski, ks. Andrzej Penke, ks. Jan Perszon, ks. Grzegorz Rafiński,
ks. Adam Romejko, ks. Alojzy Rotta, ks. Edmund Skalski, ks. Jacek Socha,
ks. Grzegorz Szamocki, ks. Wiesław Szlachetka, ks. Fabian Tokarski, ks. Jan Uchwat,
ks. Zbigniew Zieliński, ks. Stanisław Zięba*

Zespół redakcyjny

Redaktor naczelny: *ks. Adam Romejko*

Zastępca redaktora: *ks. Jacek Meller*

Sekretarz: *ks. Maciej Kwiecień*

Redaktor Tomu XXV: *ks. Adam Romejko*

Korekta: *Alina Popławska*

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

Recenzenci tomu

prof. zw. dr hab. Andrzej Chodubski

prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. *Widok Gdańska z Biskupiej Górki* (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Adres redakcji

ul. Bpa E. Nowickiego 3

80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64

fax: (0-58) 552-42-68

e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl

www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: *Kamil Smoliński*

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.

83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11

Tel. (058) 536 17 57, fax (058) 526 17 26

e-mail: bernardinum@bernardinum.csc.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne

Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji	7
Editorial	9

Artykuły

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK <i>Locutio mundi</i> – znaczenie i zakres określenia „sakramentalność świata”	13
Ks. KRZYSZTOF DREWS Posługa biskupa we współczesnym Kościele	35
Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI Tora i Prorocy Wcześniejsi, czyli „wielkie dzieło historyczne” Starego Testamentu	51
Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI, DOMINIKA PIETKIEWICZ Boża odpłata według Koheleta	77
Ks. WIESŁAW KRAIŃSKI Epilepsja jako przyczyna stwierdzenia nieważności małżeństwa w orzecznictwie rotalnym	101
JOANNA LESKA-ŚLĘZAK Działalność i funkcjonowanie Polskiej Misji Katolickiej w Holandii	113
ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI Katolicki model cywilizacji uniwersalnej w listach pasterskich biskupa Perugii Gioacchino Pecciego (1810-1903)	119
Ks. GRZEGORZ HOŁUB O dwu sposobach pozyskiwania organów do transplantacji	129
Ks. JANUSZ SZULIST Działanie komunikacyjne sposobem istnienia systemów społecznych – Jürgen Habermas.	147
ANDRZEJ CHODUBSKI Mniejszości narodowe i etniczne na Wybrzeżu Gdańskim	159
JAROSŁAW ŚLĘZAK Możliwości i bariery osiedleńcze imigrantów w Gdańsku po 1989 r.	179
Ks. DARIUSZ PATER O konwergencji kultur polskiej i żydowskiej. Przysucha jako studium przypadku	187

Ks. ADAM ROMEJKO	
A Polish Oedipus. On the Situation of the Polish Community in Great Britain in the Context of the TV serial <i>Londoners</i>	195
WOJCIECH STANKIEWICZ	
Pozycja społeczna kobiet według nauki islamu za rządów Talików	213
JAKUB POTULSKI	
Rosyjskie wyobrażenia geopolityczne – Skandobizancjum	237
Ks. WOJCIECH CICHOSZ	
Początki pisma i książki. Rekonesans historyczno-kulturowy	245

Recenzje i omówienia

Ks. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Heinz Nussbaumer, <i>Odkryć w sobie mnicha. Pielgrzymując na górę Athos</i> , tłum. z j. niem. T. Sotowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, ss. 120	261
Ks. FILIP KRAUZE (REC.)	
Andrzej Anderwald, <i>Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych</i> , Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, ss. 306.	265
DOMINIK NOWAK (REC.)	
<i>Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Band I/1.1. Texte zum Markusevangelium. Herausgegeben von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang und Michael Labahn</i> , Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, ss. I-VI, 1-879	269
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Arkadiusz Modrzejewski, <i>Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009, ss. 221.	277
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Gerhard Gnauck, <i>Marcel Reich-Ranicki. Polskie lata</i> , Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, ss. 312, s. 273	286
WOJCIECH STANKIEWICZ (REC.)	
Henryk J. Sokalski, <i>Odrobina przewencji: dorobek dyplomacji przewencyjnej ONZ w Macedonii</i> , Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2007, ss. 328.	293
ŁUKASZ WDOWCZYK (REC.)	
Michał Heller, <i>Podglądanie Wszechświata</i> , Znak, Kraków 2008, ss. 213	299
Contents	305
Noty o Autorach	308

Od Redakcji

„Diecezja Gdańska nie może poszczycić się długowieczną tradycją; jednak za naszych dni rośnie tutaj kadra kapłanów wykształconych na uniwersytetach krajowych i zagranicznych. «Studia Gdańskie» mają im ułatwić start do pracy naukowej. W szczególności dla grona profesorskiego Gdańskiego Seminarium Duchownego w Oliwie”.

Powyższy cytat pochodzi ze *Słowa wstępnego* autorstwa bp. Lecha Kaczmarka, które zamieszczono w 1973 r. w pierwszym tomie „Studiów Gdańskich”. Pomimo że napisano je prawie cztery dekady temu, pozostają one aktualne. Głównym zadaniem „Studiów Gdańskich” jest ułatwienie wykładowcom Gdańskiego Seminarium Duchownego (GSD) „startu do pracy naukowej”. Ów start dokonuje się obecnie nieco inaczej niż w przeszłości. Digitalizacja życia codziennego sprawiła, że „Studia Gdańskie” to nie tylko „papierowe” wydawnictwo. Idąc z duchem czasu są one obecne w przestrzeni wirtualnej, dzięki czemu mają do nich dostęp wszyscy zainteresowani, niezależnie od miejsca, w którym przebywają. Pracując nad naukową atrakcyjnością „Studiów Gdańskich”, ich redaktorzy podjęli w przeszłości decyzję o wyjściu poza środowisko naukowe związane z GSD. Efektem jest to, że na jego łamach publikują naukowcy z Polski i zagranicy, duchowni oraz świeccy, przedstawiciele dyscyplin teologicznych oraz szeroko pojętych nauk humanistycznych. Systematycznie rośnie popularność i uznanie „Studiów Gdańskich”.

W niniejszym tomie zaprezentowano szesnaście artykułów oraz siedem recenzji opracowań książkowych. Autorzy reprezentują siedem ośrodków akademickich. Oprócz GSD są to: Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Politechnika Gdańska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Przygotowane artykuły są z takich dziedzin jak: teologia dogmatyczna, teologia pastoralna, bibliistyka, prawo kanoniczne, politologia, socjologia, etyka oraz kulturoznawstwo. Redakcja „Studiów Gdańskich” wyraża nadzieję, że w niniejszym tomie Czytelnicy znajdą odpowiedzi na nurtujące ich pytania oraz że opublikowane teksty będą stanowiły inspirację i zachętę do dalszych poszukiwań naukowych.

„Studia Gdańskie” są nie tylko owocem intelektualnego wysiłku publikujących w nim autorów; ukazują się one dzięki życzliwości i wsparciu wielu osób. Szczególną wdzięczność Redakcja wyraża ks. abp. Sławojowi Leszkowi Głódziowi za wsparcie materialne, bez którego nie byłaby możliwa praca

edytorska. Dziękujemy także dr Marii Pelczar, Dyrektor Biblioteki Gdańskiej PAN, za zgodę na umieszczenie na okładce „Studiów Gdańskich” fragmentu pochodzącej z XVI w. ryciny Antoniego Möllera, pt. *Widok Gdańska z Biskupiej Górki*. Planujemy, że będzie ona towarzyszyła „Studiom Gdańskim” w ramach kolejnych tomów. Mamy nadzieję, że nowa okładka zostanie życzliwie przyjęta przez Czytelników.

ks. Adam Romejko

Editorial

„The Diocese of Gdańsk cannot boast the long-lived tradition; however in our time the staff of priests educated at the national and foreign universities is increasing here. „Studia Gdańskie” (The Studies of Gdańsk) are to make it easier for them to start their scientific work. Especially for the teaching staff of the Gdańsk Seminary in Oliwa”.

The above quotation comes from *the Word of Introduction* by bishop Lech Kaczmarek, which was published in 1973 in the first volume of „Studia Gdańskie”. In spite of having been written almost four decades ago it is still up-to-date. The main purpose of the „Studia Gdańskie” is making it easier for the lecturers of the Gdańsk Seminary (GSD) „the start into the scientific work”. This very start is being done at present in a slightly different way than in the past. Digitalization of every day life made „Studia Gdańskie” not only „paper” publication. Following the spirit of the times they are present in virtual space, thanks to which everybody interested in the subject has access to it, no matter of the place, they are. Working on the scientific attractiveness of „Studia Gdańskie” their editors decided in the past to go outside the scientific circle connected with GSD. The result is that scientists from Poland and from abroad publish in them: the clergy and lay people, representatives of theological discipline and widely understood humanities. Popularity and recognition of „Studia Gdańskie” grows systematically.

Sixteen articles and seven book reviews are presented in this volume. The authors represent seven academic centers. Apart from GSD they are: The University of Gdańsk, The University of Nicolaus Copernicus in Toruń, The Papal University of John Paul II in Kraków, The Technical University of Gdańsk, The University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw and the University of Warmia and Masuria in Olsztyn. The prepared articles are in the fields of studies like dogmatic theology, pastoral theology, bible studies, canon law, political science, sociology, ethics and cultural studies. The editorial staff of the „Studia Gdańskie” hope that in the present volume the readers will find answers to problems bothering them and also that the published texts will inspire and encourage them to further scientific search.

The „Studia Gdańskie” are not only the fruit of the intellectual effort of the authors publishing in them. They appear thanks to the kindness and support of many people. The editorial staff expresses special gratitude to the archbishop

Sławoj Leszek Głódź for his material support, without which the editorial work would not be possible. We also thank dr Maria Pelczar, The Director of the Gdańsk PAN Library, for the agreement to place a fragment of the print from the XVI century by Antoni Möller, entitled *The View of Gdańsk from the Bishop Mountain*, on the cover of „Studia Gdańskie”. We plan it to accompany „Studia Gdańskie” in the volumes to come. We hope the new cover will enjoy the readers favour.

Fr Adam Romejko

Translated by Beata Kamińska

ARTYKUŁY

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

Locutio mundi – znaczenie i zakres określenia „sakramentalność świata”

1. Rozumienie pojęcia sakramentalności; 2. Ku coraz szerszemu rozumieniu sakramentalności; 3. Sakramentalny świat-natura. Nawiązanie do księgi natury; 4. Czytelność sakramentalności świata; 5. Wartość świata; 6. Sakramentalność w kontekście ewolucyjnym? 7. Sakramentalność świata w kontekście Eucharystii i odpowiedzialność eklezjalna; 8. Zakończenie.

1. Rozumienie pojęcia sakramentalności

Człowiek zastaje naturę jako zawsze go poprzedzającą oraz jednocześnie otaczającą go z każdej strony. Częściowo aprioryczny charakter natury a częściowo związane z nią odczucia estetyczne mogą przyczynić się do doświadczenia, które posiada stosunkowo powszechny charakter: natura wzbudza zachwyt, który niejednokrotnie prowadzi do doświadczenia transcendencji, a to z kolei niekiedy również do wiary lub wpływa na wiarę już istniejącą. Przyroda potrafi zaprowadzić daleko myśl człowieka. Nie chodzi przy tym tylko o prowokowanie pewnych pytań, ale także o odpowiedzi, które nasuwa. Jednym z charakterystycznych przykładów w tym kontekście może być opis nawrócenia dwudziestoczworoletniego Sergiusza Bułhakowa (1871-1944), późniejszego prawosławnego teologa związanego z ośrodkiem teologicznym w Paryżu. W młodzięcym okresie ogromnego zmagania się w sobie wiary z niewiarą doświadcza on szczególnego poczucia Bożej bliskości i ojcostwa Boga, gdy przemierzając bezkresne stepy południowej Rosji w pewnym momencie dostrzega na horyzoncie, w świetle zachodzącego słońca, Góry Kaukazu. „Zacząłem się zastanawiać: a co by było, gdyby kosmos nie był pustynią, a jego piękno nie było maską lub złudzeniem – gdyby natura nie była martwa, ale żywa. Gdyby on istniał, miłosierny i kochający Ojciec; gdyby natura była odzieniem jego miłości i chwały...” [Kerr, Mulder 1994, 171]¹.

¹ Ostateczne nawrócenie S. Bułhakowa, które zaowocuje przyjęciem święceń kapłańskich, także nastąpi w oparciu o doświadczenie natury – będzie to zachód słońca i wieczer, tym razem w dalekiej północnej Rosji.

Autobiograficzna historia Bułhakowa jest przykładem doświadczenia wielu osób, zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Natura, która w ten sposób zdumiewa, staje się także równoległe przedmiotem rozważań teologii próbującej zobjektywizować doświadczenie człowieka, a z drugiej strony cały czas pytającej się o to, czym jest świat rozumiany jako natura, jakie jest jego odniesienie do tajemnicy Boga i człowieka. Wraz ze wzmożonym zainteresowaniem całej teologii chrześcijańskiej tematyką natury, pojawiło się we współczesnej literaturze określenie „sakramentalność świata”². Stanowi ono próbę ujęcia tego, co jest osobistym, i nie tylko, doświadczeniem człowieka w jego kontakcie z naturą – tego, iż jest ona w stanie „mówić” do człowieka, tak iż mamy do czynienia ze swoistą *locutio mundi*, przy czym w ostatecznym wymiarze byłaby ona w rzeczywistości mową Boga do człowieka *poprzez* świat. Tak rozumiany świat nabiera wówczas charakteru sakramentalnego stając się symbolem odsyłającym poza siebie.

Określenie sakramentalność świata występuje zarówno w kontekście teologii sakramentalnej, jak i teologii stworzenia. Termin ten nasuwa jednak trudności związane z jego interpretacją, szczególnie w odniesieniu do innych form sakramentalnych, jakie występują w literaturze. Istniejąca trudność związana z teologiczną precyzacją wymaga zastanowienia się, jaka jest zasadność użycia określenia sakramentalności w odniesieniu do natury, jakie jest jego znaczenie oraz zakres.

Określenie sakramentalności, tradycyjnie związane z siedmioma znakami-rytami, znalazło szersze zastosowanie w teologii okresu Soboru Watykańskiego II i bezpośrednio poprzedzającej go [Semmelroth 1953]. Sakramentalność, która wykracza poza siedem sakramentów, została związana także z Chrystusem i Kościołem. Wskazanie na sakramentalny charakter osoby Jezusa wiązało się z chęcią podkreślenia związku teologii sakramentalnej z tajemnicą Chrystusa wcielonego, który poprzez tajemnicę swojego człowieczeństwa otwiera wierzącym drogę do życia w bezpośredniej łączności z wymiarem trynitarnym. W tym sensie Jezus – jako wcielony – jest nazywany prasakramentem (*Ur-Sakrament*) Ojca. Chrystus-człowiek jest rzeczywistym i (na) zawsze skutecznym (jako *verus*) ukazaniem oblicza Boga. Sakramentalność Kościoła – ujmowanego w literaturze w tym kontekście jako sakrament podstawowy – rozumiana jest jako przedłużenie pierwotnej sakramentalności Chrystusa. Jako taki Kościół staje się aktywną przestrzenią, w której aktualnie urzeczywistnia się sakramentalny charakter ekonomii zbawienia (zob. niżej), realizującej się w szczególnie sposób poprzez siedem sakramentów-rytów. W dalszej kolejności sakramentalność Kościoła realizuje się poprzez sakramentalną strukturę wspólnoty eklezjalnej. Ona w swojej całości oraz poprzez swoją strukturę hierarchiczną, jak również poprzez godność i odpowiedzialność

² Występujące w tekście pojęcie „świat”, wobec wieloznaczności terminu w literaturze teologicznej, należy rozumieć jako całość widzialnej rzeczywistości stworzonej poza wymiarem antropologicznym.

realizowaną przez ochrzczonych, jest znakiem Boga pośród świata [Dola 1995, 77-87; Haffner 1999, 1-4].

Nie brakuje dzisiaj głosów krytyki wobec tak rozumianego poszerzonego pojęcia sakramentalności. Wynikają one z braku precyzacji terminologicznej, której zabrakło m.in. w dokumentach *Vaticanum II*. K. Osborne mówi w tym kontekście o „hermeneutycznej łatwości”, jaką charakteryzuje użycie określenia sakramentalności zarówno w tekstach soborowych, jak i teologii posoborowej [Osborne 1999, 54]. Trudno nie przyznać mu racji. Wspólnym mianownikiem prezentowanej powyżej sakramentalności jest traktowanie pewnej rzeczywistości materialnej (szerokie rozumienie terminu) jako pośredniczącej, odsyłającej ku rzeczywistości ostatecznej, niewidzialnej. Ta ostatnia stanowi jednocześnie wymiar, który pozostaje w bliskim związku (różnym jednak w każdym z powyższych przypadków) z rzeczywistością pośredniczącą. Stąd szczególna rola Chrystusa – traktowanego jako wzorzec sakramentalności (choć nie chronologicznie) – w którym boskość i rzeczywistość, w której jest ona zapośredniczona, posiadają niepowtarzalne wzajemne odniesienie: człowiek jest jednocześnie „współistotnym Ojcu”. Takie rozumienie rzeczywistości sakramentalnej związane jest więc z symbolizmem w głębokim znaczeniu tego terminu, w jakim funkcjonował on w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Można mówić o zależności wręcz ontologicznej obu rzeczywistości, choć również nie tego samego stopnia w poszczególnych przypadkach. Inna będzie np. sakramentalność kapłana, ontologicznie złączonego wg teologii katolickiej z Chrystusem, inna będzie natomiast jedność natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Sakramentalność to symbolika, która z natury jest znakiem pozostającym w łączności z symbolizowaną rzeczywistością. Przy czym nie ma znaku równości pomiędzy „symbolicznym” a „sakramentalnym”. Wszystko, co jest sakramentalne, jest również symboliczne, w sensie symbolu realnego, ale nie każdy symbol będzie posiadał znaczenie sakramentalne [Vorgriemer 1992, 27].

Sakramentalność oznacza, iż wymiar materialny posiada charakter komunikujący, który jednocześnie odsyła ku poziomowi, który jest niewidzialny, a z którym pozostaje on w nierozzerwalnym związku. Te cechy posiadają wszystkie trzy wspomniane podstawowe wymiary sakramentalne: Jezus Chrystus w aspekcie tajemnicy wcielenia, Kościół w swojej całości oraz chrześcijańskie sakramenty-ryty. We wszystkich tych trzech momentach wymiar materialny jest nośnikiem treści wykraczającej poza ujmowany zmysłowo aspekt widzialny. W tym sensie można mówić o przekształceniu (zwykłego) elementu materialnego, o jego rzeczywistej *transsignificatio*, co będzie adekwatnym stwierdzeniem w przypadku chrześcijańskich sakramentów-rytów, gdzie np. woda użyta w obrzędzie chrzcielnyim staje się wymiarem komunikacji łaski [Habgood 2007, 47-48; Chauvet 1988, 70nn]. Potrzebna będzie jednak precyzacja w przypadku sakramentalności Chrystusa i Kościoła, gdyż tutaj związek z rzeczywistością, do której odsyłają, nie powstaje w wyniku następstwa chronologicznego – przemiany elementu materialnego wcześniej „neutralnego”

– lecz jest stały: człowieczeństwo Chrystusa od początku komunikuje bóstwo, a wspólnota eklezjalna od swojego początku jest zjednoczona z Chrystusem-Głową. W sensie szerszym można by mówić w przypadku Chrystusa i wspólnoty Kościoła o rodzaju ludzkim, który w tych dwóch wypadkach, w precyzyjnych momentach historycznych i w określonych granicach (odpowiednio: Jednego i ochrzczonych) otrzymuje nową właściwość.

Choć współczesna teologia mówi przede wszystkim o wspomnianych wcześniej trzech podstawowych wymiarach sakramentalnych – Chrystusie, Kościele, rytach – wskazuje jednocześnie na charakterystykę ekonomii zbawienia, która w swojej całości, na przestrzeni historii obu Przymierzy, przybiera postać sakramentalną. Jest to sakramentalność rozumiana w szerszym znaczeniu: Bóg posługuje się osobami lub wydarzeniami, które komunikują zbawienie lub wolę Bożą. Całość działania Boga posiada taki charakter, tj. sakramentalny. Bóg posługuje się fragmentem stworzenia w realizacji swojej woli, a jednocześnie objawia przy tym siebie. Jest to zależność związana z elementem wolitywnym ze strony Boga. Sakramentalny charakter historii zbawienia nie posiada cech subiektywnych, poza oczywiście aspektem zgody odbiorcy, która wypływa z aktu wiary [Vorgrimler 1992, 28]. Takie działanie Boga – jego wybór osób, miejsc i wydarzeń – posiada charakter bardziej okazjonalny niż w przypadku trzech wspomnianych wyżej podstawowych wymiarów sakramentalności. Trzeba jednocześnie przypomnieć w tym miejscu fakt, iż Stary Testament posiadał także obrzędy i instytucje o charakterze sakramentalnym – ich znaczenie i rola zbawcza posiadały stały charakter. Chrześcijaństwo widziało w nich zaś zapowiedzi sakramentów Nowego Przymierza [KKK 1150]. Św. Tomasz traktuje obrzędy Starego Przymierza jako skuteczne do czasu przyjścia Chrystusa [Tomasz z Akwinu, STh I-II, q. 103, a. 2].

2. Ku coraz szerszemu rozumieniu sakramentalności

Choć mówienie o sakramentalnym charakterze historii zbawienia rozpina już dosyć szeroki łuk jeżeli chodzi o rozumienie sakramentalności, współczesna myśl teologiczna wychodzi jeszcze dalej. Punktem wyjścia dla szerszej perspektywy staje się dualność doświadczenia człowieka. Z jednej strony mamy do czynienia z pełnym materialnym zakorzenieniem człowieka, który będąc bytem materialnym realizuje swoją naturę w materialnym świecie. Z drugiej strony tenże człowiek odczuwa oddziaływanie, jakie wywołuje np. piękno. Nie będąc kategorią materialną, ukazuje ono człowiekowi pewne znaczenie, wyrażając się jednocześnie poprzez elementy materialne. Można w podobnych przypadkach mówić o tzw. momencie sakramentalnym. Jest to doświadczenie, które nie ogranicza się tylko do przestrzeni sakralnej czy liturgii, ale staje się możliwe w bardzo różnych kontekstach. Może ono mieć miejsce np. poprzez doświadczenie wspomnianego wyżej piękna (nieprzypadkowo np. liturgia dba

o piękno w różnych swoich aspektach), harmonii w rozmaitych wymiarach, np. architektury, muzyki, natury. Moment sakramentalny może także dotyczyć kontaktu z wytworami techniki. Może być również następstwem doświadczenia szczęścia, miłości itp. Materialny świat staje się wówczas porównywalny do drzwi lub okna, które ostatecznie mogą prowadzić *poza*, do doświadczenia *sacrum*. Tak rozumiana sakramentalność może także zostać wyrażona przez kategorię spotkania – Bóg spotyka człowieka poprzez elementy materialne i *vice versa*. Cała rzeczywistość materialna posiada w tym ujęciu potencjalnie sakramentalny charakter. Jednocześnie takie rozumienie rzeczywistości materialnej pośrednio wskazuje, iż Bóg nie jest doświadczany w świecie bezpośrednio. Jest doświadczany w rzeczach – poprzez nie. Jest on osiągalny tylko razem ze światem i poprzez świat. Doświadczenie Boga jest w ten sposób zawsze doświadczeniem sakramentalnym [Noll 1999, 13]. W takim układzie sakramentalność należy do natury życia chrześcijańskiego: jego częścią jest doświadczenie Boga poprzez materialny świat. Świat pod tym względem daje się porównać do witraża: szkło emanuje światło. Widać światło, ale nie zewnętrzny świat będący faktycznym źródłem światła.

Szeroko rozumiany wymiar sakramentalny realizuje się w osobie, społeczności, świecie, historii. Zarazem wszystkie te wymienione wymiary są ze sobą dynamicznie powiązane. W szerokim ujęciu całe stworzenie i ludzkość mogą być objawieniem Boga. Tak widziana szeroka sakramentalność jest jednocześnie sakramentalnością wynikającą z postulatu holistycznego postrzegania rzeczywistości stworzonej jako znaku Stwórcy [Martinez 2004, 5]. Określenie holistyczny nie zawiera w tym przypadku powiązania z New Age. Jest uprawionym chrześcijańskim postulatem spójnego teologicznego ujęcia wszystkich aspektów stworzonej rzeczywistości jako należących do tego samego planu Bożego. Pozytywna konotacja związana z elementem materialnym, który służy Bożym planom, znajduje swoje głębokie a zarazem fundamentalne uzasadnienie w fakcie wcielenia Chrystusa, który dla wyrażenia tego co boskie przyjął formę materialną. Wcielenie oznacza, iż materia nie tylko jest zdolna do bycia nośnikiem tego co boskie, ale również że może stanowić, w sensie szerszym, realizację Bożej myśli, planu, woli. Z drugiej strony podkreślanie wartości wcielenia staje się koniecznością szczególnie dzisiaj, gdy teologia ekologiczna pyta o relację Boga i natury, a także w szerszym kontekście, wszędzie tam gdzie pojawia się mówienie o Bogu, który pozostaje w określonym stosunku do świata. Często bowiem powstaje uzasadnione pytanie, o jakiego Boga chodzi. Chrześcijaństwo jest zobowiązane do mówienia o świecie w kontekście objawienia – do (umiejętnego) włączania wydarzeń i kategorii pochodzących z historii zbawienia do teologii natury.

Innym kontekstem, w którym mieści się odniesienie do szeroko rozumianej sakramentalności, jest podkreślana we współczesnej teologii immanencja Boga. Jest ona przeciwstawiana długiej tradycji akcentowania przede wszystkim aspektu transcendencji. Ten ostatni znajdował swoje przełożenie

w praktycznym ograniczeniu doświadczenia Boga do wymiaru wewnętrznego człowieka. Dawne (choć relatywnie niezbyt odległe czasowo) oczekiwania na „lepsze” życie w eschatonie znajdowało swoje odzwierciedlenie w tzw. krótkiej perspektywie spojrzenia na świat – jako rzeczywistość przejściowa nie stanowił on wartości. Przy czym transcendencja często była ograniczana do wymiaru np. liturgii czy modlitwy. Przełom w teologii katolickiej związany z pojawieniem się teologii rzeczywistości ziemskich zaowocował nowym spojrzeniem także na inne aspekty życia chrześcijańskiego. Dzisiaj transcendencja, jej dowartościowanie, pozwalają na odmienne spojrzenie. Życie chrześcijańskie toczy się w szeroko rozumianym „świecie”. Jest ono także aktywnością przemieniającą świat, a jednocześnie posiada aspekt niezależności wobec tegoż świata. Dobrze rozumiana *libertas christiana* nie będzie obawiała się zanurzenia w świat. Współcześnie w tymże świecie odnajdujemy Bożą obecność. Rzeczywistość ducha nie wyczerpuje się na poziomie wewnętrznym człowieka. Bóg jest immanentnie działającym na poziomie „rzeczy”. Chrześcijaństwo uczy się dzisiaj umiejętnego powiązania wymiaru transcendencji i immanencji.

Przedstawione powyżej rozumienie sakramentalności nie oddala się całkowicie od swojego kategoriałnego punktu wyjścia, jakim są sakramenty-ryty; posiada cały czas swoje żywe odniesienie do nich. Mówiąc o sakramentalnym charakterze rzeczywistości wskazujemy jednak, iż w swojej całości posiada ona zdolność ukazywania transcendencji – nie tylko poprzez ryty. Taka wizja świata może m.in. stać się pewnym ukierunkowaniem sprzyjającym ukazaniu *sacrum* w zsekularyzowanym świecie. Przy czym nie chodzi tutaj o tworzenie „dowodów” transcendencji, ale o werbalizację doświadczenia, które znane jest w całej historii ludzkości i obecne we wszystkich kulturach. Można przychylić się do opinii, według której dostrzegalibyśmy obecnie na obszarze chrześcijańskim kryzys sakramentów-rytów związany jest m.in. z utratą rozumienia zasady sakramentalnej, jeżeli tak chcemy określić podstawowe wspólne ludzkości doświadczenie transcendencji, które realizuje się poprzez szeroko rozumiany świat. Jest prawdopodobne, iż problem z praktyką sakramentów-rytów może znaleźć swoje rozwiązanie w odkryciu wymiaru tajemnicy w życiu codziennym [Martinez 2004, 3-12].

Postulowane szerokie rozumienie sakramentalności ukazuje całą rzeczywistość stworzoną jako potencjalnie sakramentalną. Uwypukla ono powiązanie wymiaru materialnego i duchowego. Jest to szczególnie widoczne na tle innych poglądów na temat rzeczywistości. Materializm lub naturalizm będą ukazywały rzeczywistość jako materię w ruchu; świat duchowy będzie zawsze złudzeniem. Dla nurtów spirytualistycznych lub idealistycznych rzeczywistość będzie ograniczona do wymiaru umysłu lub ducha; świat materialny będzie zaś – w zależności od zapatrywań – złem, będzie pozbawiony znaczenia lub będzie iluzją. Chrześcijaństwo natomiast wskazuje na sakramentalną drogę rozumienia rzeczywistości. Jest tutaj wyrażony chrześcijański realizm, który

łączy wymiar materialny i duchowy w ten sposób, iż świat duchowy wyraża się poprzez wymiar materialny.

Istotną kwestią jest w tym miejscu odniesienie antropologiczne. To, iż świat w różnych swoich aspektach „przemawia” do człowieka, wynika także z natury człowieka, który zdolny jest do odczytania go jako znaku Boga³. Człowiek odczytuje świat; jednocześnie *a priori* zastaje go. Ta fundamentalna uprzedniość świata jest w chrześcijaństwie interpretowana w kategorii daru. Świat staje się dla człowieka łaską podstawową, rodząc m.in. poczucie wdzięczności i zapraszając do włączenia się w dynamikę całej rzeczywistości.

3. Sakramentalny świat-natura. Nawiązanie do księgi natury

We wskazanym powyżej kontekście szeroko ujmowanej sakramentalności, w teologii współczesnej ze szczególną emfazą ukazuje się sakramentalny charakter świata rozumianego jako natura. Natura wzbudza w człowieku pytania graniczne, jest przestrzenią, w której człowiek może doświadczyć głębi rzeczywistości. Stąd także obecność elementów sakramentalnych w każdej religii. Dla chrześcijaństwa sakramentalny charakter natury jest wskazaniem na dostępność Boga przyszłości, tj. tego, który pociąga ludzkość i świat ku sobie, będąc przede wszystkim ostateczną nowością wobec całej aktualnej rzeczywistości [Haught 1993, 102].

Trudno dzisiaj z całkowitą pewnością ustalić, gdzie znajduje się początek określenia „sakramentalność świata”. Literatura anglojęzyczna wskazuje na Williama Temple’a, arcybiskupa Yorku, a później Canterbury, jako na pierwszego, który mówił o sakramentalności kosmosu podczas Wykładów Gifforda (*The Gifford Lectures*) na uniwersytecie w Glasgow w latach 1932-1934 [Temple 1934, 473-495]⁴. Niektórzy wskazują na zakorzenienie idei w poezji walijskiego autora George’a Herberta (1593-1633) mówiącego o dostrzeganiu Boga we wszystkich rzeczach [Herbert 1994, 171; Hart 2006, 13], choć nie należy absolutyzować tej informacji. Wielu autorów odwołuje się do zdania św. Ireneusza z *Adverus haereses: Nihil enim vacuum, neque sine signo apud Deum* [Ireneusz z Lyonu *Adv. haer.*, 4, 21, 3], choć kontekst cytatu, niestety, nie wskazuje na naturę. Byłaby tam zawarta raczej idea sakramentalności historii, jako że mowa jest o prefiguracji Chrystusa [Grillmeier 1975, 100].

³ P. Tillich mówi o tak rozumianym procesie jako o „otwarcu warstw rzeczywistości”. Dokonuje się ono przez symbol. „Aby mogło (...) nastąpić, muszą również zostać otwarte warstwy naszej duszy, naszej wewnętrznej rzeczywistości. Muszą one odpowiadać otwieranym przez symbol warstwom rzeczywistości zewnętrznej. Tak więc każdy symbol działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy” [Tillich 1994, 138-139].

⁴ Dziewiętnasty z wykładów poruszając kwestię sakramentalności kosmosu posiada liczne odniesienia do tzw. idei sakramentalnej (*sacramental conception*), która wg autora stanowi warunek odniesienia wieczności do czasu, ducha do materii. Świat jest przeniknięty Bogiem. Rozważania antropologiczne prowadzą do ukazania zasadności chrześcijańskiej teologii sakramentalnej.

W jaki sposób interpretować sakramentalność świata-natury? Kwestia rozumienia sakramentalności świata związana jest z metaforą „księgi natury”. Tradycja chrześcijańska zwykła mówić o dwóch księgach objawiających Boga: Piśmie Świątym i księdze natury. Metafora ta obecna jest już w literaturze patrystycznej, zna ją także poza tym niechrześcijańska literatura łacińska – określenie występuje u stoików. Odwołanie do natury jako do źródła wiedzy o Bożym zamysle znajduje na gruncie chrześcijańskim jedno ze swoich pierwszych odniesień u Orygenesesa [Orygenes *Contra Cels.*, 5, 37], choć nie mówi on ściśle o księdze. Określenie „księga natury” łączyło się także z pewnym problemem. Metafora dotyczy objawienia Boga niewidzialnego w świecie stworzonym, który to świat nie uczestniczy jednak w istocie Boga-Stwórcy. Trudność polegała na ujęciu Bożego działania i myśli Boga w świecie różnym od niego. Stąd np. Augustyn będzie mówił w tym kontekście raczej o śladach Boga w świecie (*vestigia Dei*), choć określenie księgi pojawi się u niego przynajmniej jeden raz [Augustyn *Contra Faust.*, 32, 20]. Myśl np. Augustyna w tej kwestii będzie się sytuowała w kontekście apologetycznym, którego celem było wykazanie pozytywnego charakteru stworzonego świata przeciwko dualistycznemu rozumieniu rzeczywistości. Z czasem interpretacja metafory księgi natury będzie mówiła jedynie o odbiciu myśli Bożej, z podkreśleniem niepełnej jasności postrzegania ze strony człowieka. Jej rozumienie będzie wymagało umiejętności odczytania księgi [Pedersen 1992, 23-24].

Wraz z nastaniem epoki nowożytnej Kepler i Galileusz będą wskazywać na księgę natury jako na przedmiot zainteresowania nauki, szczególnie jeżeli chodzi o badanie matematycznych zależności obecnych w przyrodzie, które odzwierciedlają zamysł Boga. Jednocześnie kontekst nowożytnej nauki spowoduje, iż odkrywanie geometrycznych zależności stanie się przedmiotem działań naukowców, których można będzie porównać do kapłanów wiedzy [Pedersen 1992, 28-29]. Choć podejście to posiada swój kontekst zakorzeniony w myśli średniowiecza, wiek XVII wnosi rozumienie znaków natury jako posiadających własne znaczenie, a ich badanie staje się zajęciem niezależnej klasy naukowców. Księga natury nie jest już dostępna dla każdego, nawet wykształconego człowieka.

Ujmując kwestię syntetycznie, użycie terminu księga natury wskazuje na zawarte w stworzonej rzeczywistości materialnej informacje, które mogą stanowić źródło poznania Bożego zamysłu, a więc także wiedzę o samym Bogu. Choć literatura wskazuje na różne rozumienie określenia księga natury, znacząca jest jego (bądź terminologii pokrewnej) obecność w całej historii chrześcijaństwa.

Metafora księgi natury jest związana z kwestią sakramentalności świata, stawia bowiem wobec pytania o *status mundi*, o to czym jest stworzony świat, jakie są jego relacje wobec Boga i człowieka, o to, jakie informacje zawiera stworzenie.

Zagadnienie to wiąże się m.in. z rozumieniem zakresu Bożego objawienia. Teologia katolicka stoi na niezmiennym stanowisku, które podziela długą tradycję rozumienia widzialnej rzeczywistości stworzonej jako posiadającej

analogię wobec Stwórcy. Jest to zasada, która znalazła swoje odzwierciedlenie w stwierdzeniu IV Soboru Laterańskiego (1215): *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* [DH 806]. Wskazana zasada, choć ukazuje niemożliwość adekwatnego ujęcia Boga z racji ograniczenia zdolności poznawczych człowieka oraz niedoskonałości języka, to ostatecznie zawiera pozytywną wymowę w tym sensie, iż wskazuje jednak na pewną analogię pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem. W rozumieniu katolickim ta (choćby bardzo wąska) analogia staje się punktem wyjścia dla jakiegokolwiek mówienia człowieka o Bogu, umożliwia tworzenie jakiegokolwiek teologii. Katolickie stosowanie *analogiae entis*, tak bardzo nieakceptowanej przez pewne nurty protestantyzmu (już nie cały)⁵, wskazuje m.in. na możliwość dokonania ekstrapolacji, wychodząc od widzialnej rzeczywistości stworzonej i rozumowego zmierzania ku Stwórcy. Tak rozumiana natura łączy w pozytywny sposób naturę świata oraz racjonalność człowieka; zawiera w sobie pierwszy stopień objawienia [Jan Paweł II 1998, nr 19]. Stanowi to jednocześnie ważny element dla sakramentalnego rozumienia świata. Mając do czynienia z doświadczeniem człowieka, mamy także prawo odwoływać się do zaufania do ludzkiej natury (ponownie jako konsekwencji wiary w stworzenie), do sposobu odbioru przez człowieka całości rzeczywistości [Haught 1993, 199–200]. Świat – nie tylko objawione słowo – może wskazywać na transcendencję. Świat zaś to dzisiaj także kosmos. Jest on przestrzenią wręcz podstawową objawienia tajemnicy. Posiada istnienie, ale także historię, która wymaga postawienia także pytania o jej całościowe znaczenie [Haught 1993, 147–151].

Potrzeba w tym miejscu jednak istotnej precyzacji. Mówienie o sakramentalności świata nie jest tym samym co mówienie o księdze natury, jaką stanowi świat. Oba określenia nie pokrywają się w pełni, jeżeli chodzi o znaczenie. Posiadają jedynie elementy wspólne. Sakramentalność jest związana z odczytywaniem świata w kontekście wiary. Księga natury może zaś zostać odczytana przez każdego człowieka na zasadzie naturalnego wysiłku poznawczego. Ponadto ta ostatnia jest przedmiotem refleksji teologii naturalnej i nauk szczegółowych (już nie w kontekście objawienia). Refleksja obu ostatnich może stać się pomocą dla teologii systematycznej, która będzie starała się uzasadnić sakramentalne doświadczenie człowieka lub je ukierunkować.

Sakramentalność natury jest teologicznym określeniem, które bardzo mocno wspiera spójne teistyczne rozumienie rzeczywistości. Nowożytność zbyt wyakcentowała rozdzielenie obu ksiąg: Biblii i natury. Ich separacja, która była długim procesem, doprowadziła w końcowej fazie także do eliminacji Boga jako postulatu ludzkiej racjonalności. Sakramentalność daje możliwość ponownego szerszego potraktowania zakresu ludzkiej racjonalności. Taki postulat – szerokiego rozumienia racjonalności człowieka, nieograniczonej do pozytywistycznej empirii – kieruje m.in. Benedykt XVI jako historyczno-społeczne

⁵ Brak jej właściwego rozumienia powoduje stwierdzenia niekiedy o bardzo osobliwym charakterze [zob. np. Brun 2002, 177–178].

wezwanie wobec współczesności [Leuzzi 2008]. Sakramentalność odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia człowieka, ale i do bazowego rozumienia kontyngencji świata⁶.

Tak więc zarówno mówienie o księdze natury, jak i o sakramentalności świata, posiada pewne elementy wspólne. Oba określenia mogą ukazać Boże źródło świata, nawiązując do Bożego zamysłu odzwierciedlonego w stworzeniu, niosą w sobie znaczenie oraz pragną odwołać się do ostatecznej prawdy obecnej w rzeczywistości. Nie są jednak tym samym.

Z powyższych rozważań wynikają też określone wnioski dla sposobu rozumienia sakramentalności natury w porównaniu do sakramentalności Chrystusa, Kościoła, jak i sakramentów-rytów. W nawiązaniu do tego, co zostało przedstawione wcześniej, pojęcie sakramentalności mieści w sobie zmianę znaczenia elementu materialnego, który od pewnego momentu nabiera wartości symbolicznej. W przypadku Chrystusa, Kościoła i celebracji sakramentów mamy do czynienia z (różnego rodzaju) momentem ustanawiającym, który oznacza przemianę jednej jakości w drugą. Można tutaj mówić – cały czas zachowując świadomość dużego zróżnicowania treściowego „momentów ustanowienia” – odpowiednio o wcieleniu (przyjęcie ludzkiego ciała), początku Kościoła (początek nie tylko socjologiczny, ale ontologiczny, jeżeli chodzi o zasadę reprezentacji) i odpowiednich momentach celebracyjnych, podczas których poszczególne elementy materialne zyskują nowe znaczenie. Sakramentalny charakter natury nie posiada natomiast swojego momentu ustanowienia. Tak rozumiany świat zawsze i w swojej całości może być sakramentalny. Cały kosmos mówi do człowieka, od poznawalnego początku swojego istnienia. Także historia wszechświata posiada swoje przesłanie. Sakramentalność dotyczy więc tutaj wymiaru synchronicznego, wyrażającego przestrzeń, ale także diachronicznego, wyrażającego czas. Świat w tym sensie nie potrzebuje temporalnego momentu transsygnifikacji, ale przede wszystkim chwili nadejścia swojego czytelnika, którym jest człowiek.

4. Czytelność sakramentalności świata

Zasadność wskazywania na sakramentalność świata trzeba także odnieść do teologicznego przekonania o racjonalnej strukturze całej rzeczywistości. Przekonanie to znajduje dzisiaj wielu partnerów [Coyné, Heller 2007]. Jest to świadomość obecna już w chrześcijaństwie starożytnym. Racjonalność w ujęciu teologicznym – choć może bardziej adekwatnym określeniem byłaby Boża harmonia, porządek (jednak z mocną inklinacją w kierunku racjonalności) – wynikała od początku z samej zasady stworzenia. Świat, kosmos posiadają strukturę „logiczną”, strukturę „słowa” jako stworzone przez Logos będący

⁶ Interesujące – niezależnie od ich interpretacji – badania przeprowadzone na pocz. XXI w. na dzieciach wskazują, iż myślenie religijne, w tym traktowanie świata jako stworzonego przez Boga, nie pochodzi z przekazu rodziców, ale jest w człowieku pierwotne [Brooks 2009].

uosobionym Słowem, wyrazem myśli i planu Ojca. Świat jest pomyślany w Bogu. Tak rozumiane stworzenie zawiera w sobie informację, gdyż Bóg stwarzając wypowiada się w sposób charakterystyczny dla swojej natury. Bóg w każdym momencie daje o sobie świadectwo w rzeczach stworzonych, ale w tym również poprzez świat rozumiany jako całość. Świat został stworzony przez s(S)łowo. Słowo Boga jest także tym, co podtrzymuje cały czas świat w istnieniu [Scheele 1987, 106–107.111; Tomasz z Akwinu *Contra gent.*, lib. 4, cap. 13]. Sakramentalność będzie zawsze odwoływała się do źródła świata. Świat (nieustannie) posiada odniesienie do źródła swojego istnienia. Stwórcza moc sprawcza czyni jego istnienie możliwym w każdym momencie. Zasada partycypacji znajduje tutaj swoje pełne odzwierciedlenie. Świat istnieje w Bogu [Tomasz z Akwinu *STh I*, q. 8, ad 2], który wypowiedział się *ad extra* poprzez stworzenie, a sakramentalność staje się (subiektywnym) potwierdzeniem możliwości i skuteczności jego działania. Wobec tego także Stwórczy Logos nie jest czymś całkowicie zewnętrznym wobec świata. Świat posiada w nim swoje zakorzenienie, jest skutkiem jego działania i posiada jego odcisk. Świadomość „logicznego” zakorzenienia świata sprawia, iż zasadne staje się mówienie o dialogicznej strukturze świata. W naturze i poprzez naturę rozlega się wołanie. Pochodzi ono od Osoby i ukierunkowane jest ostatecznie ku osobie, ku racjonalnemu bytowi zdolnemu do „usłyszenia Słowa”.

Mówienie o sakramentalności stworzenia posiada ukierunkowanie antropologiczne. Bóg poprzez świat pragnie ukazać się człowiekowi. Odpowiedź człowieka ma miejsce m.in. poprzez akty symboliczne. Byłyby to tzw. sakramenty naturalne tradycyjnej teologii w rozumieniu tomistycznym [Vorgrimler 1992, 15], ale także wszystkie rytmy, które umożliwiają nadanie egzystencji sensu wychodzącego poza rzeczywistość widzialną. Ma miejsce wówczas spotkanie ducha z duchem i doświadczenie działającego Boga.

Świat w swojej całości komunikuje informację. Akcentowanie wymiaru indywidualnego doświadczenia sprawia jednak, iż nie chodzi tu tylko o przekaz „pewnej” informacji, ale o komunikację samej osoby Boga. W tym przejawia się jeszcze jedno podobieństwo sakramentalności świata do sakramentów-rytów. Bóg daje siebie poprzez świat. Tutaj znajduje w najwyższym stopniu swoje odzwierciedlenie wspomniane chrześcijańskie przekonanie o świecie, wyrażające się w ukazywaniu stworzenia poprzez perspektywę daru. Istotą trynitarnego Boga jest dawanie siebie. Wszystkie jego dzieła muszą ostatecznie być interpretowane w kategorii daru. Potrzebne jest w tym miejscu oczywiście zastrzeżenie, iż wykorzystana kategoria daru posiada swoje wewnętrzne zróżnicowanie. Bóg w różny sposób udziela siebie w poszczególnych formach sakramentalnych; inaczej daje siebie w stworzeniu, inaczej w sakramentach-rytach, inaczej wreszcie w swoim Synu (wcielenie). Bóg w swojej wolności wyraża się zgodnie ze swoją własną naturą. Czysty duch stwarza rzeczywistość materialną. Ta jednak posiada podwójną funkcję: z jednej strony staje się wyrazem Ducha (stworzenie), z drugiej strony jest także nośnikiem ducha (antropologia).

Człowiek doświadcza siebie jako otwartego ku nieskończoności; dwa wspomniane wymiary duchowe spotykają się jednak na pośredniczącej płaszczyźnie materialnej z racji – mimo podobieństw – wzajemnej nieprzystawalności.

Stąd umysł człowieka jest w naturalny sposób otwarty na sakramentalność jako na wyraz Ducha. Stworzony duch człowieka posiada zdolność rozpoznania Innego. Istnieje możliwość takiej lektury natury, która prowadzi do przekonania o jej wysublimowanym z duchowego punktu widzenia charakterze. Także w tym sensie świat staje się objawieniem [Temple 1934, 493-494]⁷. To rozpoznanie jest jednocześnie uznaniem istnienia pierwotnej Tajemnicy, która otacza zarówno człowieka, jak i naturę. Sakramentalność umożliwia określone doświadczenie pomagające w zrozumieniu tego, iż materialność nie wyczerpuje rzeczywistości.

Stąd rozpoznanie wielkiej dynamiki, jaka cechuje świat otwarty (dwukierunkowo) na ducha. To rozpoznanie staje się doświadczeniem twórczej mocy Boga, a jednocześnie dobroci stworzenia [Hart 2006, 13]. Ostatnie określenie, wymagające cały czas adekwatnej teologicznej interpretacji, ukierunkowuje myśl ku m.in. planowi, którego celem jest podzielenie się przez Boga sobą ze stworzeniem i pociągnięcie go ku sobie, łącznie z przemianą, którą oczekuje stworzony świat poza nim samym.

Pozostaje kwestia rozumienia sposobu odczytania świata, dostępności informacji w nim zawartej w kontekście kategorii sakramentalności. Problem łączy się według mnie z trzema pytaniami, powiązаныmi częściowo z tradycyjnym rozumieniem sakramentu: 1) na ile sakramentalność związana jest z subiektywizmem odbioru? 2) czy w nawiązaniu do sakramentów-rytów wymaga ona uprzedzającego aktu wiary do skutecznego odczytania informacji? 3) czy w kontekście analogii do innych form sakramentalnych jest zasadne zastosowanie pojęcia mistagogii?

1) Wspomniane wcześniej niepokrywanie się w pełni terminu sakramentalności świata i księgi natury (mimo istnienia pól wspólnych) wskazuje na oczywistą niewystarczalność przyjęcia metod nauk szczegółowych jako sposobu odczytania świata w tym względzie. Należałoby tutaj także postawić kwestię: ile z Boga pokazuje natura w kontekście analizy sakramentalności świata. Przede wszystkim natura posiada charakter, który w racjonalny sposób może odsyłać ku Ostatecznemu. Stąd wiążące przekonanie Soboru Watykańskiego I o możliwej poznawalności (istnienia) Boga⁸. Jednak z teologicznego punktu

⁷ „The spiritually sensitive mind can be in personal communion with God, in, and by means of, all its experience. It is probable that no adequately sensitive mind exists, and that all must deepen their insight by periods of adoring contemplation, which alternate with periods of activity inspired and guided by what is then apprehended. But the goal is to fuse action and worship into the continuous life of worshipful service; in the holy city which came down from God out of heaven the seer beheld no place of worship because the divine presence pervaded all its life” [Temple 1934, 494].

⁸ DH 3004. Wiążący charakter stwierdzenia nie kłóci się z faktem niewiary, gdyż mowa o możliwości. Pius XII relatywizuje stwierdzenia *Vaticanum I* we wstępie do *Humani generis* [Pius XII 1950].

widzenia sakramentalność związana jest z wymiarem doświadczenia, które posiada charakter także osobisty. Refleksja nad sakramentalnością stworzenia prowadzi do czytelnej obserwacji, iż mowa jest w tym wypadku o (dozwolonym) subiektywizmie. Stwierdzenie subiektywizmu nie stoi w sprzeczności z powszechnym czy szerokim charakterem doświadczenia. Subiektywizm jest ponadto powiązany z faktem, iż mimo szerokiego doświadczenia sakramentalności świata wiąże się ono ze zindywidualizowaną treściowo lekturą. Jest ona kontekstowa, uzależniona od indywidualnych, poprzedzających ją doświadczeń. Gdy pytamy, jak odczytywać świat w kontekście sakramentalnym, można mówić tutaj w związku z tym o pewnym „metodologicznym rozczarowaniu”. Świat nie jest oczywisty w swoim wyrazie. Jego odczytanie jest uzależnione od pewnych przedzałożeń [Kessler 2006, 130]. Każdy znak sakramentalny posiada wymiar nieoczywistości. Dotyczy to także wszystkich podstawowych wymiarów sakramentalności, które zostały wcześniej wymienione: Chrystusa, Kościoła i sakramentów-rytów. „Nieoczywistość” jest cechą sakramentalności, gdyż ta ostatnia związana jest z „postacią tego świata”. W tym rozumieniu nieoczywistym znakiem dla swoich współczesnych był Chrystus (sam doskonały, ograniczony jednak niedoskonałą formą świata), nieoczywistym znakiem jest widzialny Kościół oraz (tym bardziej) celebrowane przez niego sakramenty. Nieoczywistość nie oznacza niemożliwości poznania, zrozumienia, skorzystania z – oznacza uprawnioną niepowszechność wniosków.

Podobnie ma się rzecz z sakramentalnością świata. Świat odsyła i informuje o istnieniu Stwórcy i o jego mocy oraz (w zależności od zakresu przyjętego dla rozumienia sakramentalności) o niektórych innych jego cechach. Jednak jak każda sakramentalność nie jest on wymiarem, który wymusza wnioski. Stanowi bardziej znak, który niepokoi rozum (ale i całość egzystencji). W tym sensie jest w stanie doprowadzić człowieka bardzo daleko. Posiada całkowitą rację John Polkvingorne, gdy mówi o potrzebie nie tyle doszukiwania się Boga w świecie, ale o potrzebie Boga do wyjaśnienia świata [Polkvingorne 1998, 13]. Sakramentalność może wskazywać na „potrzebę hipotezy Boga”. W takim ujęciu świat odsyła dalej jako rzeczywistość stająca pośrodku życia człowieka domagając się satysfakcjonującej interpretacji. Bezrefleksyjne przyjęcie aprioryczności świata jest nieracjonalne. Bardziej racjonalne wydaje się stwierdzenie nieumiejętności udzielenia odpowiedzi na tym polu. Ale sakramentalność, choć powiązana z racjonalnością w rozumieniu współczesnej metody naukowej, nie jest nią w takim znaczeniu. Jest doświadczeniem tego, co John Haught idąc za Bernardem Lonerganem z dużą emfazą określa wielokrotnie jako „nie tyle uchwycenie, co bycie pochwyconym” [Haught 2006, np. 54.91], a Paul Tillich uściśla jako „pochwycenie (*Ergriffensein*) przez coś ostatecznego” [Tillich 1994, 224]. Transcendencja dociera do człowieka poprzez różne ścieżki poznawcze: uczucie, estetykę itp. Staje się jednak realnym doświadczeniem.

- 2) Jeżeli chodzi o drugą kwestię, konieczne jest nawiązanie do sakramentów-rytów. Są one zrozumiałe wyłącznie w przestrzeni dojrzałej wiary. Z drugiej strony, celebrowanie poprzez doświadczenie piękna – choć w chrześcijaństwie liturgia nie pełniła nigdy roli ewangelizacyjnej, wymagając wręcz surowej niekiedy inicjacji – może przyczynić się do ukazania misterium i wzbudzenia wiary inicjalnej. Może to mieć miejsce również w przypadku odczytania sakramentalności świata. Nie potrzeba tutaj zawsze uprzedzającej wiary, tym bardziej wiary konfesyjnej. Subiektywizm doświadczenia sakramentalności tworzący zindywidualizowany kontekst osobisty może wzbudzić w człowieku wiarę inicjalną. Nakierowanie na „spoza”, które jest podstawowym rysem sakramentalności stworzenia, może zrodzić w człowieku tzw. wiarę fundamentalną. Z drugiej strony doświadczenie sakramentalne może wzmocnić wiarę już istniejącą.
- 3) Kolejna kwestia to nawiązanie do mistagogii, która jest odkrywaniem głębi misterium *a posteriori*. O ile sakramenty-ryty wymagają mistagogii, czy wymaga jej również sakramentalny świat? Odpowiedź jest w dużej mierze pozytywna. Tutaj może pojawić się miejsce m.in. dla teologii naturalnej, która skuteczność swojej argumentacji opiera na wierze już istniejącej. Pod tym względem istnieje analogia do sakramentalnej mistagogii. Zawsze oczywiście trzeba mieć na względzie zastrzeżenie, iż sakramentalność natury jest pojęciem należącym do teologii natury, nie do teologii naturalnej [Dembowski 1985, 244]. Swoistą rolę mistagogiczną mogą też pełnić nauki szczegółowe ukazując czytelnikowi świata różne aspekty natury, które ten wiąże z doświadczeniem sakramentalności świata, wzmacniając wymowę tego ostatniego doświadczenia.

5. Wartość świata

Temat sakramentalności dotyka bezpośrednio kwestii wartości, jaką chrześcijaństwo przypisuje widzialnemu stworzeniu. Akt stwórczy będący przede wszystkim relacją Boga do świata, odzwierciedla zamysł Boga. Jako takie stworzenie jest odsłonięciem Bożej prawdy i piękna. Pozwala ono na całościowe ujście tego, co częściowo ukazane jest w siedmiu sakramentach [Peacocke 2001, 148].

Przyzwyczailiśmy się do twierdzenia, iż chrześcijaństwo dokonało definitywnej desakralizacji świata (postępowałoby ono tutaj zresztą z godnie z duchem Rdz 1). Lecz dostrzeżenie sakramentalności świata każe ponownie przemyśleć radykalizm takiej interpretacji [Berzoza 2006, 46-55]. Świat jest przestrzenią działania Ducha i umożliwia głębokie, duchowe spotkanie z Bogiem. Jest przestrzenią immanentnej obecności Boga. Chrześcijaństwo, szczególnie w swojej wschodniej tradycji, nie boi się mówić w tym kontekście o eschatologicznym przeobstwieńciu całego stworzenia. Świat-stworzenie posiada już teraz aspekt sakralny. Jest on oczywiście jakością wtórną w tym sensie,

iż świat nie posiada sakralności sam z siebie. Jest jednak tak pomyślany, aby zawierał w sobie czytelny ślad stwórczej myśli. Świat nie jest boski, jest Boży. Jako taki pozwala zaś na mówienie o jego sakralnym charakterze. Jest to sakralność podobna do szacunku, jakim człowiek potrafi darzyć przedmioty z racji ich wcześniejszej lub aktualnej przynależności do osoby, którą kocha lub obdarza atencją. Takie rzeczy potrafią być „święte”. Podobnie sakralny charakter posiada świat. Jest znakiem Bożej obecności oraz źródłem inspiracji dla człowieka.

Myśl o sakralnym (zawsze wtórnie) charakterze świata może być także powiązana z chrześcijańskim przekonaniem o pozytywnym znaczeniu materialności. Teologia stworzenia znajduje się tutaj w koniecznym powiązaniu z teologią sakramentalną i sakramentalnym rozumieniem obecności Boga w świecie. Chrześcijańska celebracja sakramentów odkrywa przed człowiekiem świat jako stworzenie. Ten świat nie jest tylko profanum [Chauvet 1995, 553]. Chrześcijaństwo zostało nazwane przez Williama Temple’a najbardziej materialistyczną z wielkich religii [Temple 1934, 478]. Takie rozumienie świata wynika z dostrzeżenia i uznania wagi materialności w ekonomii zbawienia. K. M. George dostrzega odzwierciedlenie wtórnej sakralności stworzenia w cyklu eucharystycznym, gdzie chleb i wino stają się znakiem stworzenia, które w swojej całości zostaje wyniesione do obecności Boga. Ten sam znak wyniesienia rzeczywistości stworzone ma miejsce podczas ofiarowania darów [George 1990, 53].

Kontekst tak rozumianego stworzenia pozwala mówić o konieczności uwzględnienia fundamentalnej relacji Bóg-świat także przy określaniu tożsamości własnej człowieka i jego roli na ziemi. Nie oznacza to w żadnym wypadku przyjęcia pozycji geocentrycznej lub kosmocentrycznej w teologii. Mowa w tym kontekście o kreacjocentryzmie. Określanie charakteru odniesień człowieka wymaga także adekwatnego uwzględnienia wielorelacyjności w ramach trójkąta: inni – Bóg – świat. W kontekście wzajemnej relacji Bóg – świat chodzi o konsekwencje wypływające przede wszystkim z kenotycznie rozumianego stworzenia: Bóg pozostawia stworzeniu czas i wolność, aby mogło być ono realnie twórcze. Taki sposób rozumowania pozwala m.in. na stworzenie punktu wyjścia dla teologii ekologicznej. Człowiek powinien postrzegać swoją rolę m.in. jako pośredniczącą między Duchem (Bogiem) a materią [Hart 2006, 17-18].

6. Sakramentalność w kontekście ewolucyjnym?

Teologia ewolucji stawia dzisiaj postulat konieczności wyciągnięcia wniosków z szeroko rozumianego kontekstu życia człowieka, jakim jest nie tylko kosmos, ale także przestrzeń czasu tworzona przez własną historię wszechświata. Także ewolucja kosmiczna może być postrzegana jako sakramentalne objawienie Stwórcy. Byłaby to mowa Boga poprzez ewolucyjny świat. Kosmos jest pełen wydarzeń. Nie są one „traceniem czasu” w teleologicznym rozwoju, ale wyzwaniem możliwości obecnych w naturze. John Haught mówi w tym kontekście

o „kosmicznej przygodzie” [Haught 1984]. Objawienie chrześcijańskie posiada charakter historyczny, ale wydaje się uzasadnioną możliwością dylatacji perspektywy historyczności. Całość historii kosmosu zawiera wydarzenia niezwykle ważne dla człowieka. Dzieje widziane jako jedność, łącznie z etapem przedhistorycznym, nie wydają się wychodzić poza ramy teologicznych wniosków wynikających np. z lektury Rdz 1. Także tam historia stworzenia ukazana jest przede wszystkim nie jako wydarzenia same w sobie, ale jako preludium historii zbawienia. Z drugiej strony życie w kosmosie nie jest niespodzianką – jest jakością umożliwiającą przez warunki początkowe znanego nam wszechświata. Teologia może interpretować ten stan we właściwych dla siebie kategoriach jako np. obietnicę, która była związana ze światem od samego początku. Nowość w takim układzie wyłania się stopniowo i jest rzeczywista, ale zostaje wpisana w naturę świata, który odpowiada na Boży plan i wezwanie (*responsiveness of creation*) [Morandini 2007, 105–107]. Sakramentalność w perspektywie ewolucyjnej ukazuje moc Boga. Ewolucja, która jest otwarta na nowość, może stanowić znak bogactwa daru Stwórcy, który to dar mógłby się „nie zmieścić” w ramach kosmosu rozumianego statycznie. Kosmos, który pozostaje dynamiczny, może stać się również znakiem-zapowiedzią obietnicy Boga, która nie ogranicza się tylko do wymiaru antropologicznego. Kosmos nie mówiłby tylko o Bożym istnieniu, ale także o obietnicy ostatecznej nowości, która jest związana z całością dzieła stworzenia [Haught 1993, 157–158]. Ewolucyjna perspektywa sakramentalności nie wymaga wkraczania w szczegóły zjawiska ewolucjonizmu – jest ogólną refleksją nad samym fenomenem.

7. Sakramentalność świata w kontekście Eucharystii i odpowiedzialność eklezjalna

Wszelka sakramentalność posiada zawsze odniesienie do sakramentów-rytów, gdzie spotkanie człowieka z Bogiem posiada najgłębszy wymiar i gdzie zawsze obecne są elementy materialne. Można powiedzieć, iż liturgia wykorzystując w obrzędzie wspólnotowym elementy materialne obiektywizuje i uspołecznia indywidualne doświadczenie sakramentalne. Pośród siedmiu sakramentów-znaków szczególne znaczenie, nie tylko ilustracyjne, posiada Eucharystia. Wyrazistość elementu materialnego, który poprzez przemianę staje się nośnikiem transcendencji jest tam wyjątkowo widoczna. Wymiar materialny komunikuje życie i miłość. Chleb i wino stają się znakami urzeczywistniającymi obecność Boga, na poziomie doświadczenia zmysłowego pozostając jednak niezmiennymi [Morandini 1999, 134; George 1990, 45–55]. W centrum zainteresowania znajduje się tajemnica przemiany. W literaturze możemy znaleźć interesujące interpretacje przemiany eucharystycznej w kontekście rozważań na temat sakramentalności świata. Artur Peacocke wskazuje np. na łączność eucharystyczną, która wiąże celebrującą wspólnotę z celem Boga. Podczas celebracji, w czasie której najważniejszym momentem

transformacyjnym jest przemiana chleba i wina, ma miejsce także ukierunkowanie wspólnoty ku celowi wyznaczonemu przez Boga. Zostaje przy tym wykorzystana, zrealizowana potencjalność, jaką posiadają chleb i wino należące do materii świata. Przemienione chleb i wino budzą jednocześnie zaangażowanie wspólnoty a dodatkowo ukierunkowują ją eschatologicznie – ku pełnej i ostatecznej realizacji Bożego planu [Peacocke 2001, 151–152].

Eucharystia jest znakiem przeobstwienia całej rzeczywistości, co znajduje swoje szczególne odniesienie w teologii prawosławnej. Jest rzeczywiście uczcą nowego stworzenia. Wynikająca z eucharystycznej celebracji dynamika, która prowadzi do uświęcania świata (także jako chrześcijańskie zadanie), stanowi natomiast ruch przeciwny w stosunku do dostrzegania sakramentalności świata: sakrament poprzez wykorzystanie elementu materialnego uświęca go uświęcając jednocześnie świat. Oczywiście sakramenty uczą również dostrzegania sakramentalności świata.

Interesująca jest eucharystyczna interpretacja sakramentalności świata dokonana przez Rudolfa Bruna. Także on nawiązuje do znaczenia elementów materialnych Eucharystii, które stają się nośnikiem transcendencji. Sakramentalność świata oznacza możliwość dostrzeżenia w rzeczywistości materialnej nowej, dodatkowej funkcji, nieoczywistej od samego początku i niebędącej pierwszym przeznaczeniem wymiaru materialnego – taki jest niewypowiedziany punkt wyjścia rozważań autora. Pojawia się więc, lub jest rozpoznawana, „nowość” (*novelty*) w ramach znanej rzeczywistości. R. Brun nawiązuje w swojej refleksji do sposobu, w jaki powstaje nowość w ramach procesu ewolucyjnego, gdzie ewolucja tworzy nowe jakości poprzez reintegrację elementów: np. cząstki elementarne tworzą atomy, atomy cząsteczki, te z kolei po zintegrowaniu życie. Jednocześnie w dynamicznej przyrodzie występuje samopodobieństwo choć nie linearność w rozwoju. Powstają własności nieistniejące wcześniej, przed integracją. Integracja powoduje, iż elementy osiągają pewien poziom rzeczywistości, który był dla nich niedostępny w pojedynkę. Szczytem tak rozumianego rozwoju ewolucyjnego jest samoświadomość. Także Eucharystia, zdaniem Bruna, ukazuje podobieństwo do procesu ewolucyjnego rozwoju. Konsekracja oznacza twórcze przekształcenie elementów, ich integrację, która jednocześnie wynosi je na wyższy poziom rzeczywistości. Powstaje nowa jakość, przy czym istniejące poprzednio elementy nie zostają zniszczone, wchłonięte [Brun 2002, 179–183.188]. Z pewnością *omnis comparatio claudicat*, ale propozycja zasługuje na uwagę z racji na powszechne w sakramentologii rozumienie przemiany eucharystycznej jako wykraczającej poza ściśle znaczenie transsubstancjacji, a będącej zapowiedzią ostatecznej przemiany całej rzeczywistości materialnej. Eucharystia poprzez aspekt przemiany elementów materialnych ukazuje ponadto, iż „przemija postać tego świata” (1 Kor 7,31). Ukazuje, jakie jest ostateczne przeznaczenie rzeczy. W tym sensie wskazuje także na duchowość jako na konieczne odwrócenie się od obecnej postaci świata; nie od rzeczy jako takich, lecz od ich obecnego kształtu, który jest nieostateczny.

W ten sposób duchowość eucharystyczna nie będzie oznaczała odwrócenia się od świata, lecz przeciwnie: staje się punktem wyjścia dla teologii autentycznego zaangażowania, które przekształca „świat rzeczy”.

Patrząc na kwestię w szerszej perspektywie – nie tylko eucharystycznej – teologia sakramentalna ukazuje potencjalność elementów świata. Jest to symbolicznie ujęta potencjalność całej materialnej rzeczywistości, uwolnienie zawartych w niej możliwości [Habgood 2007, 51-52].

Odniesienie do sakramentów-rytów posiada jeszcze jeden aspekt: celebrowanie odbywa się w kontekście oddania chwały Bogu. W tym sensie sakramenty stają się, i coraz bardziej powinny stawać się, podziękowaniem za dzieło stworzenia. Liturgia chrześcijańska nie alienuje ze świata. Co więcej, jest szansą ukazania doświadczenia natury jako przestrzeni działania Ducha Świętego. W tym sensie tradycyjne katolickie włączanie w cykl świąt elementów ludowych, w przeszłości związanych z wymiarem agrarnym, posiada swój głęboki sens, którego liturgia nie powinna tracić w społeczeństwie postindustrialnym. Gdy dzisiaj ponownie pojawia się temat celebrowania eucharystycznej jako skierowanej *versus orientem*, jest to jedna z kwestii dotyczących wagi elementów naturalnych dla czytelności celebrowania, szukania zrozumiałych sposobów oddania jej najgłębszego sensu. Liturgia chrześcijańska posiada charakter historyczny (por. *memoria*), ale w swym symbolicznym wyrazie urzeczywistnia się poprzez konkretne elementy materialne o bardzo różnym charakterze.

Biorąc pod uwagę sakramentalny charakter stworzenia rodzi się także kwestia odpowiedzialności eklesjalnej w tym kontekście. Kościół jest wspólnotą będącą profetycznym znakiem eschatycznej integracji całego stworzenia. Sakramentalność Kościoła posiada także ten szczególny wymiar, na który teologia dzisiaj zwraca uwagę. Kościół jest również sakramentem stworzenia oczekującego swojego wybawienia. Bycie proroczym znakiem eschatologicznej przemiany realizuje się m.in. poprzez celebrowanie sakramentów-rytów, gdzie element materialny symbolicznie oznacza ostateczną przemianę całego stworzenia. W tym kontekście np. zaangażowanie ekologiczne Kościoła powinno być wynikiem nie tylko rozumienia wartości natury jako stworzenia, ale także ostatecznego przeznaczenia całej rzeczywistości stworzonej [Morandini 1999, 203-207].

8. Zakończenie

Teologia, która w szczególny sposób zobowiązana jest do występowania przeciwko temu, co nazywane jest obecnie często kosmicznym pesymizmem podkreślającym brak całościowego sensu wszechświata, uwypukla dzisiaj mocno sakramentalny charakter świata rozumianego jako natura. Dalecy jesteśmy dzisiaj od antropologicznej koncentracji przy interpretacji stworzenia. Jednocześnie temat sakramentalności świata ukazuje ewolucję teologicznego terminu sakramentalności, który od długiego już czasu nie ogranicza się do rytów Kościoła.

Jeżeli chodzi o postawione na początku pytania dotyczące 1) zasadności, 2) znaczenia oraz 3) zakresu określenia sakramentalność w odniesieniu do świata, trzeba wskazać, iż

- 1) sakramentalność świata wpisuje się w szerokie rozumienie sakramentalności obecne we współczesnej teologii, nie tylko katolickiej. Punktem wyjścia dla szerokiego ujęcia było użycie kategorii sakramentalności w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła oraz dostrzeżenie sakramentalnego charakteru całej ekonomii zbawienia. Bóg przemawia do człowieka poprzez znaki. Nie są to znaki arbitralne. Są one związane z wolą Bożą i w pełnym tego słowa znaczeniu są „mówieniem” do człowieka. Kategoria sakramentalności jest wewnętrznie zróżnicowana i posiada różne stopnie „intensywności”. W ramach tego wewnętrznego zróżnicowania jest miejsce, na drodze analogii, także na sakramentalność odnoszoną do pojęcia świata. Również świat-natura jest znakiem, który posiada zdolność komunikowania transcendencji.
- 2) Jeżeli chodzi o znaczenie określenia sakramentalności w przypadku świata, trzeba stwierdzić, iż świat jest znakiem mówiącym o Stwórcy. Jest to swoista *locutio mundi*, która dotyka szerokiej przestrzeni ludzkiego doświadczenia. W swym ostatecznym wymiarze jest zaś ona mową Boga do człowieka, gdyż sakramentalność natury jest wpisana w stwórczy plan – świat miał być taki i człowiek miał być taki. Sakramentalność odczytywana przez człowieka prowadzi zaś do doświadczenia Bożego działania. Świat staje się objawieniem działania Ducha Stworzyciela, który przenika całość rzeczywistości. Tak rozumiany świat staje się także przestrzenią, która pośredniczy łaskę – tę człowiek może otrzymać również „poprzez świat”. Sakramentalność ukazując Boży porządek w świecie i pozwalając na komunikację transcendencji jest jednym z wymiarów, dzięki któremu teologia może nadal mówić o tym, co w tradycyjnej terminologii zostaje przedstawiane jako dobroć stworzenia. Sakramentalność w odniesieniu do rozumienia świata jest jednak także doświadczeniem indywidualnym, choć podzielanym stosunkowo powszechnie. Jego istotą jest „danie się ponieść światu”, w głąb, ku transcendencji, ku Tajemnicy.
- 3) Kwestia zakresu terminu sakramentalność świata wymaga rozróżnienia pomiędzy wiedzą o świecie a osobistym doświadczeniem. Wiedza pochodzi z zakresu nauk szczegółowych; może ona pomóc w rozumieniu świata także w kontekście wiary. Doświadczenie będzie wymykało się empirii. Proste doświadczenie nieskończoności pod wpływem kontaktu z naturą jest najbardziej podstawowym momentem sakramentalnym. Sakramentalność może jednak odwoływać się do różnych elementów natury lub danych o niej, o których mówią także nauki przyrodnicze. Ma to miejsce szczególnie wówczas, gdy refleksja filozoficzna będzie potrafiła ukierunkować wnioski nauk przyrodniczych tak, iż teologia w ramach własnych kompetencji będzie odczytywała je np. jako plan lub tajemnicę. Może to pozwolić na ich umieszczenie w ramach kontekstu rozwiązań systematycznych. Nie chodzi przy

tym tylko o kontyngencję świata. Sakramentalność jednak w tym kontekście nie będzie prowadzić do szczegółowej teologicznej analizy czy też tylko rozumowej refleksji, ale przede wszystkim do doświadczenia transcendencji.

Literatura

1994. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań.
- Augustyn z Hippo. [ok. 397-398]. *Contra Faustum Manichaeum*. CSEL 25, 247-797.
- Berzoza, R. 2006. *Stworzenie i ekologia*. Tłum. z hiszp. W. Ciak. Zeszyty karmelitańskie (36)3, 46-55.
- Brooks, M. 2009. *Born Believers: How Your Brain Creates God*. New Scientist nr 2694 z 04.02, 30-33.
- Brun, R. 2002. *Cosmology, Cosmic Evolution, and Sacramental Reality: a Christian Contribution*. *Zygon* (37)1, 175-192.
- Chauvet, L.-M. 1988. *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*. Tłum. z fr. D. Mosso. Torino.
- Chauvet, L.-M. 1995. *Symbol and Sacraments: a Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Tł. z fr. P. Madigan. Collegville.
- Coyne, G. V. Heller M. 2007. *Pojmawalny Wszechświat*. Tłum. z ang. R. Sadowski. Warszawa.
- Dembowski, H. 1985. *Natürliche Theologie – Theologie der Natur. Erwägungen in einem weiten Feld*. *Evangelische Theologie* (45) 224-248.
- Dola, T. 1995. *Kościół sakramentem Trójjedynego Boga*, *Roczniki Teologiczne* (42)2, 77-87.
- George, K. M. 1990. *Towards an Eucharistic Ecology*. W: *Justice, Peace, and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*, red. G. Limouris, 45-55. Geneva.
- Grillmeier, A. 1975. *Christ in Christian Tradition*. T. 1. *From Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Tłum. z niem. J. Bowden. London.
- Habgood, J. 2007. *A Sacramental Approach to Environmental Issues*. W: *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*, red. Ch. Birch, W. Eakin, J. B. McDaniel, 46-53. Maryknoll (NY).
- Haffner, P. 1999. *The Sacramental Mystery*. Leominster.
- Hart, J. 2006. *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*. Lanham (Maryland).
- Haught, J. 1984. *The Cosmic Adventure: Science, Religion and the Quest for Purpose*. New York.
- Haught, J. 1993. *Mystery and Promise. A Theology of Revelation*. Collegeville (Minnesota).
- Haught, J. 2006. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge.
- Herbert, G. [+1633] 1994. *Works of George Herbert*. Wordsworth.
- Ireneusz z Lyonu. [ok. 180]. *Adversus haereses*. PG 7, 433-1225.
- Irwin, K. W. 1994. *The Sacramentality of Creation and the Role of Creation in Liturgy and Sacraments*. W: *Preserving the Creation. Environmental Theology and Ethics*, red. K. W. Irwin, E. D. Pellegrino, 67-111. Washington.
- Jan Paweł II. 1998. *Fides et ratio*. Watykan.
- Kerr, H. T.; Mulder, J. M. 1994. *Famous Conversions: the Christian Experience*. Grand Rapids.

- Kessler, H. 2006. *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*. Paderborn.
- Leuzzi, L. 2008. *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*. Roma.
- Martinez, G. 2004. *Signs of Freedom. Theology of Christian Sacraments*. Mahwah (NY).
- Morandini, S. 1999. *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*. Bologna.
- Morandini, S. 2007. *Teologia e fisica*. Brescia.
- Noll, R. R. 1999. *Sacraments. A New Understanding for a New Generation*. Mystic (Connecticut).
- Orygenes. [ok. 246-48] 1986. *Przeciw Celsusowi*. Tłum. z gr. S. Kalinkowski. Warszawa.
- Osborne, K. B. 1999. *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for a Third Millenium*. New York.
- Peacocke, A. 2001. *Paths from Science towards God. The End of All Our Exploring*. Oxford.
- Pedersen, O. 1992. *Księga natury*. Zagadnienia filozoficzne w nauce (14) 19-50.
- Pius XII. 1950. *Humani generis*. Acta Apostolicae Sedis (42) 561-578.
- Polkinghorne, J. 1998. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven (CT) – London.
- Scheele, P.-W. 1987. *Die Schöpfung als Buch Gottes. W: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, red. W. Beier i in., 97-114. St. Ottilien.
- Semmelroth, O. 1953. *Die Kirche als Ur-Sakrament*. Frankfurt a. M.
- Temple, W. 1934. *Nature, Man and God*. Edinburgh.
- Tillich, P. 1994. *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*. Tłum. z niem. J. Zychowicz. Kraków.
- Tomasz z Akwinu. [ok. 1266] 2003-2007. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*. T. 1-2. Tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega. Poznań.
- Tomasz z Akwinu. [1265-1274] 1962-1986. *Suma teologiczna*. Tł. z łac. *auctores vari*. Londyn.
- Vorgrimler, H. 1992. *Sacramental Theology*. Tłum. z niem. L. Maloney. Collegeville (Minnesota).

Locutio mundi: Meaning and Range of the Concept of Sacramentality of the World

Summary

The aim of the article is to analyse the legitimacy of the use of the term sacramentality in the case of the world as well as its meaning and possible range.

Nature that surrounds man has an ambiguous character: on the one side it provokes fright because of its destructive power, on the other side – and this is probably a much more common experience – it is an object of admiration which can lead to the experience of transcendence and subsequently also to faith. In a way the world speaks to rational man and this quality is described very often in theology as the

sacramentality of the world. The term requires today more precision, particularly concerning its relation to other commonly accepted sacramental dimensions in modern theology: sacramentality of Christ, sacramentality of the Church and of course that of seven sacraments-rites. Its relation to a widely understood sacramentality of the history of salvation must also be considered.

As a result of the reflection, usage of the term sacramentality of the world seems to be totally justified. It fulfils the necessary aspects which refer to the phenomenon of sacramentality present in modern theology, maintaining its own character: the world is sacramental *a priori*. Its sacramentality does not require an act of institution. The world needs much more its reader who is human being. In all the other three cases (Christ, the Church and seven sacraments) a previously neutral dimension (human nature or matter) is transformed into a new quality by God's decision (although each of the above mentioned cases is very different from the others).

The meaning of the sacramentality of the world is associated with personal experience: nature can lead the thought of man very far. It is able to provoke existential questions but also suggests answers thus becoming a stage of a particular experience in which the world speaks to man. Such *locutio mundi* means that the material world is a medium by which in reality God speaks and the world may become a dimension of the encounter with the infinity.

The question of the range of the term requires a distinction between the knowledge of the world which comes from the natural sciences and personal experience. The latter can also be partially based on scientific knowledge but at the same time it remains always a subjective phenomenon. The concept of sacramentality of the world embraces a wide ambit of possibilities which direct human thought towards the transcendence. Today's theological reflection indicates also that not only the Universe or the world as a whole can be witnesses of the transcendence; also some particular internal processes like evolutionary development may provoke existential reflection.

Ks. KRZYSZTOF DREWS

Gdańskie Seminarium Duchowne

Posługa biskupa we współczesnym Kościele

Wstęp; 1. Terminologia; 2. Biskup w Kościele; 3. Biskup a Kościół partykularny; 4. Biskup w Kościele partykularnym; 5. Posługa biskupa stosunku do innych Kościołów; Zakończenie.

Wstęp

Istotnym elementem struktury Kościoła jest urząd biskupa. Pojmowany jest on jako najważniejszy rodzaj służby w Kościele. Dziejami sięga początków chrześcijaństwa i jest związany nieprzerwaną sukcesją apostołską, która trwa od samych apostołów [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 20]. W nowotestamentowych pismach, przede wszystkim Dziejach Apostolskich i listach, ukazano rozwój rozumienia urzędu biskupa w pierwotnym Kościele. Jezus dokonał wyboru i spośród uczniów wybrał Dwunastu, „aby mu towarzyszyli” (Mk 3,14), a Duch Święty, który został wylany na Apostołów, był darem duchowym Chrystusa (por. Dz 1,5; 2,4; J 20, 22-23). Dar ten był przez nich przekazywany współpracownikom poprzez gest nałożenia rąk. Św. Paweł napisał do swojego ucznia Tymoteusza: „Przypominam ci, abys rozpalił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez nałożenie moich rąk” (2 Tm 1,6). Biskupi, następcy Apostołów, tym samym gestem przekazywali duchowy dar następcom. W ten sposób dar Jezusa Chrystusa jest obecny w Kościele współczesnym poprzez nałożenie rąk, czyli „konsekrację biskupią, przez którą udziela się pełni sakramentu Święceń, najwyższego kapłaństwa, pełni świętej posługi” [Jan Paweł II 2003b, n. 6].

Tematyce posługi biskupa w Kościele wiele miejsca poświęcono w dokumentach Soboru Watykańskiego II (nawiązując do Soboru Watykańskiego I) i dokumentach posoborowych Kościoła, szczególnie w nauczaniu Jana Pawła II, jak również Benedykta XVI. Podkreśla się związek, jaki zachodzi między biskupami a apostołami, których ci pierwsi są następcami oraz świętą służbę, którą pełni biskup w imieniu i w zastępstwie samego Chrystusa (in Eius persona), czyli wypełnianie przez niego urzędowych funkcji: nauczania (munus docendi), uświęcania (munus sanctificandi) i rządzenia (munus regendi) [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 22].

Biskupi mający pełnię sakramentu święceń są narzędziem Bożej łaski i zarządzają w diecezjach tym wszystkim, co Jezus Chrystus zlecił Kościołowi, a więc szafarstwem Słowa Bożego, wydawaniem zarządzeń dotyczących Eucharystii i pozostałych sakramentów, są oni szafarzami bierzmowania i święceń (*ordines sacri*), kierują karnością pokutną i mają zachęcać lud do uczestnictwa we mszy św. [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2008, n. 26].

Biskupi rządzą Kościołami partykularnymi w imieniu Chrystusa, a ich osobista władza jest właściwa, zwykła i bezpośrednia, chociaż najwyższy autorytet Kościoła, papież, ostatecznie nią kieruje i może jej wykonywanie ograniczyć dla pożytku Kościoła [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 27]. Chrystus obdarzył Kościół różnymi charyzmatami, funkcjami czy posługami, aby każdy z nas mógł stanąć wobec drugiego człowieka w postawie „być dla” oraz „być z”. Służbą posiadającą takie nastawienie na pewno jest uczestnictwo w kapłaństwie służebnym Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II często przypominał biskupom o służbie i podkreślał, by biskupi byli w świecie wymownymi świadkami prymatu Boga i mocy Jego miłości w słabości ludzkiej kondycji [zob. Jan Paweł II 2003b, n. 75].

1. Terminologia

Jezus Chrystus był inicjatorem grupy uczniów, którzy jako tacy odróżniali się od innych. „Utworzył z nich Dwunastu” (albo „ustanowił Dwunastu”; jak mówi św. Marek w charakterystycznej formule, w której można dostrzec akt założycielski), aby Mu towarzyszyli, by następnie mógł wysłać ich na głoszenie nauki, by potem już po zesłaniu Ducha Świętego gromadzić wierzących w Chrystusie w jeden lud Boży oraz kierować całym Kościołem (por. Mk 3,13-19; 6,7; 16,15; Mt 18,18-20; 28,16-20; Łk 24,45-49; J 20,21-23). Ewangelista św. Marek, wydaje się, określa ten czyn Jezusa nie tylko jako akt konstytutywny, ale także jako akt miłości [Jan Paweł II 2003b, n. 6]. Jezus Chrystus pragnął, aby misja przekazana Apostołom trwała aż do końca świata (por. Mt 28,20). Dobra Nowina miała być głoszona w każdym czasie istnienia świata, stąd apostołowie zatroszczyli się o następców. Już u początku istnienia Kościoła Jezus Chrystus powoływał ludzi do głoszenia ewangelii. Od starożytności pełniących tę posługę nazywano biskupami, prezbiterami i diakonami [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 28]¹. Były to urzędy kościelne sprawowane we wspólnocie chrześcijańskiej w poszczególnych stopniach święceń [zob. Nagy 2009, 86-89].

Termin biskup pochodzi z języka greckiego. Można wskazać tu na dwie formy czasownikowe i jedną rzeczownikową:

1. czasownik επισκέπτομαι – odwiedzać, badać, wyszukiwać, zajmować się kimś;
2. czasownik επισκοπέω – przyglądać się czemuś, nadzorować, uważać, troszczyć się;

¹ „...niechaj wszyscy szanują diakonów jak (samego) Jezusa Chrystusa, a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i prezbiterów jako Radę Boga i Zgromadzenie Apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele” [Ignacy Antiocheński 1998, 124].

3. rzeczownik *ἐπίσκοπος* – strzegący czegoś, nadzorca, strażnik, opiekun [zob. Świderkówna 1998, 104-148; Wielki Słownik grecko-polski 2006, 224-225].

Wyraz *episkopos* miał dość szerokie zastosowanie w starożytnym piśmiennictwie greckim, jak i żydowskim. Początkowo nazwa *biskup* (gr. *episkopos* – nadzorca, strażnik) oznaczała zarówno prezbiterów, jak i właściwego biskupa, i było często używane zamiennie z terminami: *starszy i prezbiter* [zob. Łydka 1998, 65-66; Brather 1999, 123; Nagy 2009, 86-87]. Dla przykładu Paweł i Barnaba ustanawiali starszych w każdym nowo założonym Kościele (por. Dz 14,23), natomiast gdy Paweł żegnał się ze starszymi Kościoła Efezkiego, nazwał ich biskupami: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28). Dopiero na pocz. II w., w przejściowym etapie Kościoła, między czasami apostołskimi i poapostołskimi ukształtowała się ostatecznie kierownicza funkcja biskupa w Kościele lokalnym, nadrzędna w stosunku do kolegium prezbiterów [zob. Seweryniak 1999, 98-103]. Następuje też wtedy uściślenie terminów: słowo *biskup* oznacza tego, kto stoi na czele Kościoła lokalnego jako następca apostołów, a słowo *prezbiter* odnoszone jest do kapłanów, którzy współpracują z biskupem w jego posłudze nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej [zob. W. Łydka, 1986,101]. Poza starszymi i biskupami (a także diakonami) Nowy Testament zna jeszcze *pomocników apostołskich* – tych, którzy wraz z apostołami, lub w ich zastępstwie podejmują troskę o wszystkie Kościoły i głoszenie ewangelii na całym świecie [zob. Zuberbier 1986, 92; Nagy 1982, 118,123].

Z uzasadnień biblijnych wynika, iż usytuowanie biskupa w strukturze posługiwania w Kościele wiąże się z ustanowieniem grona Apostołów (por. Mk 3,3-19) oraz uroczystym rozesłaniem ich przez Jezusa na cały świat, celem głoszenia i realizowania po wszystkie czasy Jego posłannictwa (por. Mt 28, 16-20). Kolejnym etapem przygotowania przyszłej posługi biskupa było zaangażowanie ich poprzedników – apostołów. To oni budują lokalne wspólnoty chrześcijańskie, a zarazem tworzą grupy ludzi przygotowanych do tego, by współpracować z nimi nad dziełem ewangelizacji. Te starania widać szczególnie w aktywności misyjnej i piśmienniczej Pawła jak też w formowaniu następców, wywodzących się z grona jego uczniów (np. Tymoteusz i Tytus), do których, posłanych przy końcu jego działalności do różnych Kościołów, skierował swoje listy (1 Tm, 2 Tm, Tt). Apostołowie zatem przygotowywali kandydatów do przejęcia w przyszłości jedynej w swoim rodzaju godności apostołskiej, która dzięki temu trwa w Kościele do dziś [zob. Bartnik 1971, 28].

2. Biskup w Kościele

Biskup, któremu został powierzony konkretny Kościół partykularny, może wykonywać swój pasterski urząd tylko w stosunku do tej części Ludu Bożego i nie ma władzy rządzenia innymi Kościołami, czy też Kościołem powszechnym. Nie

zwalnia go to jednak z obowiązku troszczenia się razem z innymi biskupami o cały Kościół [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2003, n. 23].

Mówimy przede wszystkim, że biskup pojawia się w Kościele i wyłania się z Kościoła jako ten, który wyraża zbawczą, ciągle uaktywnianą przez Ducha Świętego żywotność i jako ten, który aż do powrotu Chrystusa ma nauczać, uświęcać i prowadzić lud sobie powierzony do Boga [zob. Dz 13, 1-3; Jan Paweł II 2003a, n. 28]. To „wyłonienie się” biskupa z Kościoła nigdy nie powinno być zapomniane ani przez braci w Kościele, ani przez samego biskupa. Każdy biskup zanim otrzymał dar Ducha, dzielił łaskę z braćmi². Kto staje się biskupem, ten staje się nim jako członek i owoc tego Kościoła – Matki, jako członek tej wspólnoty wiary, która go zrodziła, prowadziła i wybrała. Ta „linia wstępująca”, właściwa biskupowi, nie powinna nigdy być pomijana ani pokryta milczeniem, ani przekreślona przez inny wymiar władzy, uświęcenia, znamienia chrystologicznego, które zostają mu dane mocą konsekracji [zob. Cardedal 1988, 122-123]. Dlatego też należy pamiętać, iż biskup jest przede wszystkim człowiekiem Kościoła, z niego zrodzonym i przez niego wezwanym do budowania go, zarządzania nim, służenia mu i byciem w nim przede wszystkim dobrym ojcem [zob. C. Bałdyga 2001, 73].

Każdy biskup, podobnie jak apostołowie, trwa we wspólnocie z braćmi będącymi złączonymi z nim więzami sukcesji apostołowskiej. Jak z woli Chrystusa Piotr i pozostali apostołowie stanowili jedno kolegium, tak samo „Biskup Rzymski, następca Piotra, biskupi, następcy apostołów, są złączeni z sobą. Członkiem kolegium biskupiego staje się ktoś przez konsekrację i łączność hierarchiczną z przełożonym kolegium i jego członkami” [Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 22]. Należy zawsze pamiętać, iż podmiotem pełnej i najwyższej władzy w stosunku do całego Kościoła jest oczywiście papież. Kolegium Biskupie zaś, jako kontynuacja kolegium apostołowskiego, posiada także razem z Biskupem Rzymskim, a nigdy bez niego, najwyższą i pełną władzę w stosunku do Kościoła powszechnego, lecz może ją wykonywać tylko za zgodą papieża. Wykonuje ją w sposób uroczysty na soborze powszechnym, jak również poszczególni biskupi mogą ją wykonywać poza nim, byleby papież wezwał ich do akcji kolegalnej lub ją zaaprobował albo swobodnie przyjął [zob. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele 2002, n. 4].

3. Biskup a Kościół partykularny

Kościół Chrystusa, który w Symbolu Apostolskim wyznajemy, jako: jeden, święty, katolicki i apostołowski, to Kościół, który można nazwać powszechną wspólnotą uczniów Jezusa Chrystusa (por. Mt 16, 18; 1 Kor 12, 28),

² „...winni biskupi pamiętać, że wzięci zostali z ludzi i że dla ludzi postanowieni są w tym, co do Boga należy...” [zob. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele 2008, n. 15].

uobecniająca się i działająca pośród różnych osób, grup, czasów i miejsc. Wśród tych wielu konkretnych form zbawczej obecności jedyne Kościoła Chrystusa, począwszy od czasów apostołskich, istnieją rzeczywistości, które same w sobie są Kościołami (por. Dz 8, 1; 11, 22; 1 Kor 1, 2; 16, 19; Ga 1, 22; Ap 2, 1.8.), ponieważ mimo ich partykularności uobecniają się w nich Kościół powszechny z wszystkimi swoimi istotnymi elementami [zob. Kongregacja Nauki Wiary 1992, n. 7]. Są one ukształtowane „na obraz Kościoła powszechnego” [Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele 2002, n. 24] i każdy z nich „stanowi część Ludu Bożego, powierzoną pasterskiej trosce biskupa i współpracujących z nim kapłanów” [Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele 2002, n. 11]³.

Partykularny charakter Kościoła diecezjalnego nie zasadza się na jego cechach szczególnych (historia, język, specyfika kulturowa, geografia, dziedzictwo duchowe), ani na funkcjach administracyjnych (historycznie diecezje kształtowały się na podobieństwo administracyjnych podziałów państwowych) [Lubac 2004, 40]. Kościół partykularny nie rodzi się z podziału Kościoła powszechnego, ale z koncentracji Kościoła przejawiającego zdolność do samourzeczywistniania się w różnych miejscach. Jest więc pełnią, całością manifestującą się w części. Konstytutywną rolę odgrywa w nim biskup. Stąd zasadnicze cechy Kościoła partykularnego mają charakter teologiczny.

³ Podobnie jak pojęcia związane z Kościołem uniwersalnym, płynna jest też soborowa terminologia dotycząca Kościoła partykularnego. W tekstach soborowych pojawiają się: „kościół lokalny”, „partykularny”, „ecclesia peculiaris”. Pojęcia te mają znaczenie nie tylko terytorialno-administracyjne, ale także charyzmatyczne i instytucjonalne. Żaden z dokumentów nie zawiera wyjaśnienia zakresu pojęcia Kościoła partykularnego, zaś terminologia używana jest zamienne. Można odnieść wrażenie, iż zarówno Kościoły partykularne, jak i patriarchalne mieszczą się w kategorii „kościół lokalny”. *Ecclesia particularis* pojawia się raz jako Kościoły bliżej nieokreślone, innym na oznaczenie wspólnot, na czele których stoją biskupi [Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 23; Konstytucja o liturgii świętej 2002, n. 13], najczęściej jednak na określenie diecezji, zarówno w Kościele łacińskim, jak i Kościołach wschodnich. Patriarchaty, arcybiskupstwa większe i metropolie też nazywane są Kościołami partykularnymi [Dekret o Kościołach wschodnich katolickich 2002, nn. 10, 17, 23]. *Ecclesiae locales* (też w liczbie pojedynczej) to diecezje, mniejsze jednostki oraz Kościoły na terenach misyjnych. Jan XXIII – uprzedzając Sobór – określał diecezję Kościołem partykularnym, w którym ukazuje się Kościół powszechny, z biskupem jako fundamentem jedności. W przemówieniach Pawła VI Kościół lokalny oznacza diecezję, ale także kościół danego kraju. Po Soborze poszukiwano instancji pośrednich między kościołami lokalnymi a powszechnym, kierowanym przez Stolicę Apostolską. Jak się wydaje, dopiero prace nad Kodeksem Prawa Kanonicznego (promulgowany w 1983 r.) spowodowały uściślenie terminologii. [zob. H. Lubac 2004, 37; Glemp 1978, 26, 28; Dereziński 2002, 49]. W teologii zaznaczył się pogląd H. de Lubaca, który partykularnym nazywa kościół biskupi (diecezję) zaś większe zespoły diecezji (region, naród lub kraj) kościołem lokalnym. Píše on, iż Kościół partykularny nie jest determinowany przez topografię ani czynnik ludzki, ale przez tajemnicę wiary, ma więc charakter teologiczny. Grupy kościołów są natomiast kształtowane przez warunki, kulturę, podziały polityczne; „kościół partykularny (diecezja) jest zawsze uniwersalistyczny i dośrodkowy; nie bierze się bowiem z podziału kościoła powszechnego, ale z koncentracji kościoła przejawiającego własną zdolność urzeczywistniania siebie” [Lubac 2004, 34].

Pochodząca od Chrystusa posługa uświęcania, nauczania i rządzenia stanowi fundament ontologii Kościoła partykularnego⁴. „Biskup, jako następca Apostołów, mocą święceń biskupich i poprzez trwanie w komunii hierarchicznej, jest widzialnym źródłem i gwarantem jedności swego Kościoła partykularnego” – stwierdza Kongregacja ds. Biskupów [Kongregacja ds. biskupów, n. 4]. Biskup jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności Kościoła partykularnego, a przez hierarchiczną komuniją z Głową i pozostałymi członkami kolegium biskupów włącza swój Kościół partykularny w *plena communio ecclesiarum* jedyne Kościoła Chrystusa [zob. Kongregacja ds. biskupów 2004, n. 5]⁵.

Działalność biskupa, określona przez Sobór Watykański II terminem biblijnym „pasterzowanie”, jest rozpatrywana w klasycznej triadzie urzędu prorockiego, kapłańskiego i pasterskiego. Chociaż zawiera elementy „rządzenia”, to jednak jest przede wszystkim posługiwaniem wspólnocie kościelnej, wymownie nazwanym w Piśmie świętym „diakonią” (por. Dz 1,17 i 25; 21,19; Rz 11,13; Tym 1,13) [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 24]. Tą wspólnotą, w której biskup ma służyć, jest jego diecezja. Stanowi ona Kościół partykularny, w którym uobecnia się misterium Kościoła i Chrystusa. Diecezja jest reprezentacją Kościoła Chrystusa, a zarazem konkretnym jego uobecnieniem i jako jego część przedstawia jego całość [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 22; Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów 2004, n. 11; Kamiński 1983, 111;]. Diecezja, dla której służy biskup, stanowi najwyższe urzeczywistnienie i najbardziej intensywną obecność Kościoła. W niej cały Kościół jest reprezentowany i realizowany we wszystkich jego istotnych funkcjach, urzeczywistnia się w pełni, co w dekanacie czy parafii kierowanej przez prezbitera jest niemożliwe. Diecezja jest także fundamentalną strukturą organizacji kościelnej, jednostką administracji kościelnej powołaną dla lepszego zarządzania i koordynowania duszpasterstwa [zob. Mariański 1984, 57-64; Potocki 1993, 2-38].

Sobór Watykański II, wyjaśniając podstawy teologiczne diecezji, wskazał na związek biskupich Kościołów partykularnych z Kościołem powszechnym, a także na odrębność diecezji, nazywając ją Kościołem partykularnym i częścią ludu Bożego. Siła wszystkich wspólnot diecezjalnych tkwi w jedności z Kościołem powszechnym i dlatego odrębność Kościołów partykularnych nie może stać na przeszkodzie jedności Kościoła [zob. Granat 1983, 162].

⁴ Bartnik [Bartnik 1982, 130] wymienia następujące, związane z biskupem elementy: sakramentalny, kerygmatyczny, pisteologiczny i hierarchiczny.

⁵ Dokument Kongregacji charakteryzuje kościół partykularny jako wspólnotę wiary, która karmi się Słowem Bożym; wspólnotę łaski, w której sprawuje się Eucharystię, sakramenty i pielęgnuje się życie modlitwy; wspólnotę miłości duchowej i materialnej, czerpiącej natchnienie z Eucharystii oraz wspólnotę apostołatu czyli powszechnego powołania do dzielenia się bogactwem Chrystusa [zob. Kongregacja ds. biskupów 2004, n. 118].

4. Biskup w Kościele partykularnym

Znakiem jedności i szafarzem wartości nadprzyrodzonych w diecezji jest biskup, złączony ze Stolicą Apostolską. W jego imieniu i w łączności z nim prezbiterzy głoszą słowo Boże, udzielają sakramentów i podejmują odpowiedzialność za parafie. Biskupi, jak już wspomniano, mają ponadto obowiązki, prawa i przywileje z racji przynależności do kolegium biskupiego i swego związku z Kościołem. Jednakże każdy biskup jest odpowiedzialny za cały Kościół powszechny i winien jest mu troskę oraz pomoc [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 23; Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów 2004, n. 6]. Diecezja powierzona pieczy biskupa aktualizuje Kościół powszechny w pełnym znaczeniu i we wszystkich wymiarach, dlatego że poprzez biskupa posiada wszystkie władze Kościoła powszechnego.

Dokumenty soborowe nazywają biskupa nauczycielem w Kościele i zwiastunem wiary, mającym obowiązek troski o szerzenie Ewangelii. Głoszenie Ewangelii jest pierwszym i podstawowym zadaniem biskupa. Biskup, jako członek kolegium biskupiego, powinien mieć udział w ewangelizowaniu wszystkich narodów, ale przede wszystkim troszczyć się, aby na terenie jego diecezji była podawana wiernym całość doktryny chrześcijańskiej [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, nn. 7, 23, 25, 27, 32; Kongregacja ds. biskupów, Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów 2004, n. 12]. Biskup ma być pierwszym katechetą w swojej diecezji, począwszy od katechezy przygotowującej do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a skończywszy na katechezie dorosłych [zob. Jan Paweł II 1979, n. 63; Kongregacja ds. Duchowieństwa 1997, n. 222].

Biskup jest w diecezji nauczycielem wiary przyprowadzającym do Chrystusa nowych uczniów. Celem tej misji jest odpowiedzialne i autentyczne przekazywanie wspólnocie wierzących słowa Bożego oraz dóbr mesjańskich [Poma 1979, 267]. Ewangelizacyjny wysiłek biskupa w diecezji ma być naśladowaniem Jezusa Chrystusa – Dobrego Pasterza i powinien być związany z działalnością całej diecezjalnej wspólnoty wiary oraz ze źródłem jej ustawicznego wzrostu. Synod biskupów z 2001 r., poświęcony posłudze biskupów, zaznaczył, że podstawowym zadaniem biskupa jest utrzymywanie więzi ze wspólnotami lokalnymi poprzez parafie, duszpasterzy i ich współpracowników, zaś sami księża powinni mieć możliwość rozmowy z biskupem na tematy duchowe czy osobiste, a nie tylko duszpastersko – administracyjne [zob. Jan Paweł II 2003b, n. 43; Bałdyga 2001, 72]. Do głównych obowiązków biskupa jako nauczyciela wiary we wspólnocie wiernych należy osobisty udział w przepowiadaniu, opracowanie ogólnego planu przepowiadania, troska o nieskażony wykład słowa Bożego oraz tworzenie takich możliwości, aby każdy mógł spotkać się ze słowem Bożym i być przygotowanym do przyjęcia sakramentów świętych [zob. Kongregacja ds. biskupów 1973, n. 93–98]. Biskup jest inspiratorem, kierownikiem i koordynatorem wszystkich inicjatyw diecezjalnych, aby słowo Boże jako ewangeliczny zczyn dotarło do wszystkich diecezjan.

Różne są formy przepowiadania, które biskup musi objąć swoją troską. Do spełnienia tego zadania potrzebny jest ogólny plan przepowiadania i apostołstwa [zob. Kongregacja ds. biskupów 1973, n. 64]. Powinien on liczyć się z podstawowymi zasadami pasterzowania i charakteryzować się stałością w realizacji istotnych jego celów. Powinien także odznaczać się elastycznością w przystosowaniu do ciągle zmieniających się uwarunkowań życia ludzi. Plan ten zatwierdza biskup, a o jego skuteczności decyduje fakt, na ile jest on rezultatem współpracy całej wspólnoty diecezjalnej – duchownych, a także i świeckich. Ogólny plan przepowiadania powinien uwzględniać potrzeby religijnej formacji wszystkich grup diecezji [zob. Kongregacja ds. biskupów 1973, nn. 64, 148-149].

Formą przepowiadania biskupiego, skierowaną do wspólnoty już ewangelizowanej, jest homilia. W homilii głoszonej podczas czynności liturgicznych przedstawia się wiernym dzieła Boże i tajemnice Chrystusa oraz zasady życia chrześcijańskiego, opierając się na świętych tekstach, dlatego przewyższa ona inne formy przepowiadania, a nawet je zastępuje [zob. Kongregacja ds. biskupów 1973, n. 59; Jan Paweł II 2003b, n. 26].

Inną formą przepowiadania jest katecheza, o której już wspomniano. Chociaż biskup praktycznie nie prowadzi sam katechezy szkolnej, to jednak do jego obowiązków należy troska o katechizację dzieci, młodzieży i dorosłych w diecezji, aby wiara diecezjan oświecona nauką, stawała się żywa i czynna [zob. Jan Paweł II 2003b, n.14; Jan Paweł II 1979, n. 63]. Mając na uwadze skuteczność katechizacji biskup powinien stale analizować sytuację i wprowadzać w życie zasady i normy wydane przez Stolicę Apostolską [zob. Szałfrowski 1978, 354]. Biskup powinien dbać o stosowne przygotowanie katechetów do ich zadań i podejmować odpowiednie działania, by – jak pisał Jan Paweł II – „gdy katechizacja będzie w diecezji dobrze prowadzona, wszystko inne łatwiej pójdzie” [Jan Paweł II 1979, n. 63; także zob. Konferencja Episkopatu Polski 2001, n. 123].

Formą biskupiego nauczania są także listy pasterskie. Instrukcja *Ecclesiae Imago* udziela wskazań, aby bardziej przystosować tę formę nauczania do potrzeb współczesnych. Listy powinny być krótsze, ale częściej wydawane, aby biskup nie milczał wtedy, kiedy okoliczności domagają się jego głosu. Ponieważ listy pasterskie są swego rodzaju dialogiem między biskupem i powierzoną mu częścią Ludu Bożego, dlatego powinny być one owocem współpracy całej wspólnoty diecezjalnej, której przewodzi biskup. Dlatego biskup może skorzystać z pomocy prezbiterów, zakonników i ludzi świeckich [zob. Szałfrowski 1978, 353], by jeszcze owocniej realizować misję nauczania.

Lud Boży, zjednoczony przez słowo Boże, jako Kościół najpełniej objawia się w zgromadzeniu liturgicznym. Według nauczania soborowego Kościół urzeczywistnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie Ludu Bożego w obchodach liturgicznych, głównie w sprawowaniu Eucharystii, w modlitwie przy jednym ołtarzu i pod przewodnictwem biskupa otoczonego prezbiterami [zob. Kongregacja Biskupów 1973, n. 93-37; Jan Paweł II 2003a, n. 39].

Do biskupa należy kierowanie życiem liturgicznym diecezji, rozwijanie go i strzeżenie przed dewiacjami. Biskup powinien także troszczyć się o formację liturgiczną wiernych angażując do tego odpowiednie komisje diecezjalne oraz prezbiterów i osoby świeckie, przygotowane do duszpasterstwa liturgicznego [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” 2002, nn. 22, 26, 45; Kongregacja ds. Biskupów 1973, n. 82; Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele 2008, n. 15]⁶. W tym celu biskup może podejmować wysiłek, aby tradycyjne formy liturgiczne przystosować do współczesnych warunków i potrzeb.

Troską biskupa powinno być przekształcenie Kościoła diecezjalnego we wspólnotę modlącą się i osiągnącą chrześcijańską dojrzałość. Pomocą będzie tutaj godne sprawowanie liturgii, która prowadzi do braterskiej wspólnoty miłości. Wielką pomoc w dziele uświęcania wspólnoty diecezjalnej mogą stanowić pobożne ćwiczenia i tradycyjne, pozaliturgiczne formy pobożności. Bogatym w skutki środkiem oddziaływania jest upodobnienie się biskupa do Chrystusa, przede wszystkim przez „wypełnianie swej posługi, naśladując miłość Dobrego Pasterza” [Jan Paweł II 2003b, n. 11].

Źródłem i szczytem życia Kościoła i każdej diecezji jest Eucharystia [zob. Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium” 2002, nn. 6,7,41]. Z Eucharystii bierze początek i do Eucharystii prowadzi cała działalność Kościoła. Jak mówi dokument soborowy, „żadna społeczność chrześcijańska nie da się wytworzyć, jeżeli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu Eucharystii. Od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty” [Dekret o posłudze kapłanów „De Presbyterorum ministerio et vita” 2002, n. 6]. Z Eucharystią wiążą się i do niej zmierzają inne sakramenty, wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołskie [zob. Jan Paweł II 1980, n. 7]. Sprawowaniem Eucharystii w diecezji biskup kieruje osobiście albo poprzez swoich współpracowników. Poprzez więź z biskupem i kościołem katedralnym uczestnicy mszy św. powinni zdobywać poczucie jedności z Kościołem i odpowiedzialności za jego losy [zob. Jan Paweł II 2003b, n. 39].

Sobór Watykański II przywrócił koncelebrę w Kościele, przekazując biskupowi troskę o ten sposób sprawowania Eucharystii [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 30; Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego 2006, n. 92]. Do biskupa należy kierowanie dyscypliną dotyczącą koncelebrы (czuwanie, by nie dochodziło do nadużyć w tym względzie), zgodnie z przepisami prawa ogólnego, na terenie swojej diecezji, a także zapewnienie jedności w celebracjach [zob. Benedykt XVI 2007, n. 39]. Wyróżniona jest koncelebra, której prezbiterom przewodniczy biskup, szczególnie gdy to czyni w katedrze [zob. Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium” 2002, n.41]. Do biskupa także należy zapewnienie wiernym uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii. Do niego też należy troska, aby wierni doceniali niedzielę

⁶ Dobrym przykładem zaangażowania świeckich w liturgię jest dziś w Polsce duszpasterstwo *Śłużby Liturgicznej*.

i obchodzenie jej jako dnia Pana [zob. Jan Paweł II 1998, n. 35]. W tym dniu najczęściej powinno się udzielać sakramentów świętych, zwłaszcza chrztu i bierzmowania. W świetle przepisów biskupi, jako główni szafarze tajemnic Bożych i kierownicy życia liturgicznego w diecezji, „rządzą udzielaniem chrztu, przez który dostępuje się udziału w królewskim kapłaństwie Chrystusa” [Obrzęd chrztu dzieci według rytuału rzymskiego 2001, n. 12]. Udział biskupa w liturgii tego sakramentu odnosi się również do kierowania pracą kapłanów, diakonów i świeckich katechetów.

Biskup jest także właściwym szafarzem sakramentu bierzmowania i zwykle on sam udziela tego sakramentu w diecezji. Dary Ducha Świętego udzielane bierzmowanym przez posługę biskupa sprawiają, że życie chrześcijanina nabiera jeszcze bardziej charakteru kościelnego, umacniając więź z Kościołem oraz budząc odpowiedzialność za Kościół. Dla podkreślenia ścisłej łączności sakramentu bierzmowania z Eucharystią zaleca się, aby biskup celebrował wraz z prezbiterami mszę św., w czasie której kandydaci otrzymują sakrament bierzmowania. W ten sposób wyraźniej ukazuje się związek bierzmowania z tajemnicą Kościoła i posługi biskupa. Biskup jako zwyczajny szafarz chrztu i bierzmowania oraz celebrans Eucharystii, przez swoją posługę sakramentalną buduje Kościół powszechny i jednoczy przedstawicieli Kościoła lokalnego [zob. Obrzędy bierzmowania według pontyfikału rzymskiego 2003, n. 10-13].

Urząd pasterski biskupa jest prawdziwą służbą, a fundamentalną zasadą w jego wykonywaniu powinna być pokorna służba braciom (Mt 20,26). Służba ta jest równocześnie wykonywaniem władzy pasterskiej. Najważniejszym motywem tej władzy jest troska o zbawienie dusz. Biskupi mają być nie tylko dobrymi pasterzami znającymi swoje owce i przez nie znanymi ale także sędziami i szafarzami sprawiedliwości w Kościele partykularnym [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 27; Kongregacja Biskupów 1973, n. 93-98; Kongregacja ds. biskupów 1973, nn. 32, 92]. Podczas wykonywania władzy pasterskiej biskup powinien kierować się zdecydowaniem, łagodnością, pokorą, cierpliwością, roztropnością i troskliwością o powierzoną mu owczarnię, a swoją władzę powinien wykonywać w duchu służby dla Kościoła [zob. Kongregacja Biskupów 1973, nn. 30, 32]. Działalność ta powinna być przeniknięta duchem miłości, a sam biskup powinien być znakiem miłości Chrystusa w Kościele. Rola miłości w kształtowaniu chrześcijańskiej wspólnoty musi być fundamentalna.

5. Posługa biskupa w stosunku do innych Kościołów

Posługa biskupa ujawnia się przede wszystkim w bogatej działalności biskupów, wprawdzie bezpośrednio dotyczącej Kościołów partykularnych, pozostających pod ich pasterskim zarządkiem, ale zwróconej także ku Kościołowi powszechnemu, którego jedność ta działalność ma właśnie zapewnić.

Niewątpliwie każdy biskup indywidualnie ma władzę rządzenia i sprawowania urzędu nauczycielskiego tylko w tym Kościele, który mu powierzono. Jest on zwyczajnym, bezpośrednim i właściwym pasterzem tego Kościoła i zapewnia mu zwykłą, codzienną opiekę pasterską nie jako zastępca biskupa rzymskiego, ale w imieniu samego Chrystusa. *Konstytucja o Kościele* głosi to w sposób wyraźny (20 i 27), a *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. (kan. 375, § 1; 381, § 1) w pełni to potwierdza. Jednakże biskup, będąc zwyczajnym i właściwym pasterzem swojego Kościoła, nie jest nim w stosunku do innych Kościołów partykularnych ani w stosunku do Kościoła powszechnego, jak uczy ta sama konstytucja: „Poszczególni biskupi, stojący na czele Kościołów partykularnych, sprawują swe rządy pasterskie każdy nad powierzoną sobie częścią ludu Bożego, nie nad innymi Kościołami ani nad Kościołem powszechnym” [zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* 2002, n. 23].

Jednakże biskup może stać na czele jakiegoś Kościoła partykularnego tylko dlatego, że pozostaje we wspólnocie z wszystkimi biskupami tworzącymi kolegium biskupie i z głową tego kolegium, papieżem. Biskupi rządzą więc prawomocnie swoimi Kościołami partykularnymi jako członkowie kolegium biskupiego i we wspólnocie z tym kolegium, ponieważ Kościołów partykularnych nie można ujmować bez związania ich z Kościołem powszechnym i w nich się urzeczywistniającym. Albowiem Kościół Chrystusowy od początku swego istnienia urzeczywistnia się w licznych wspólnotach, czyli Kościołach partykularnych, z których każdy właśnie dlatego może się nazywać „Kościołem”, że urzeczywistnia w sobie zamysł Boga wobec Jego Kościoła. Owe Kościoły partykularne nie są więc Kościołami autonomicznymi, ale są zjednoczone i „w nich istnieje i z nich się składa jeden i jedyny Kościół katolicki” [*Konstytucja dogmatyczna o Kościele* 2002, n. 23]. Tak więc biskup każdego z tych Kościołów partykularnych, który reprezentuje i w którym winien budować Kościół Chrystusowy, ma być źródłem zjednoczenia swojego Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym, a poprzez rządy w swoim Kościele ma dbać o życie całego Kościoła. Jest on niewątpliwie zwierzchnikiem powierzonego sobie Kościoła partykularnego, ale jednocześnie jest również członkiem kolegium biskupów i z tego tytułu jest odpowiedzialny za cały Kościół i ma dbać o jedność wiary i dyscyplinę Kościoła jako całości. Musi się więc troszczyć i czuć się odpowiedzialnym za cały Kościół powszechny i w jego życiu ma uczestniczyć razem z papieżem i kolegium biskupim, do którego należy. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* potwierdza ten obowiązek biskupów: „Wszyscy bowiem biskupi mają obowiązek umacniać i strzec jedności wiary i wspólnej dyscypliny całego Kościoła, uczyć wiernych miłości całego Mistycznego Ciała Chrystusowego, szczególnie zaś jego członków ubogich, strapionych i tych, którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości” [zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* 2002, n. 23]. Zobowiązania biskupów do zachowania i wzrostu wiary oraz umacniania dyscypliny kościelnej potwierdza zresztą w pełni obecne prawodawstwo Kościoła [zob. *Codex Iuri Canonici*. 1984, kan. 342]. Tak więc

wymiar powszechny posługi biskupiej objawia się w pełni i realizuje wówczas, gdy wszyscy biskupi, w komunii hierarchicznej z biskupem Rzymu, działają jako Kolegium. Zebrani uroczyście na Soborze powszechnym lub rozproszeni po świecie, pozostając jednak zawsze w komunii hierarchicznej z Biskupem Rzymu, stanowią oni przedłużenie kolegium apostołskiego [zob. Codex Iuri Canonici. 1984, kan.337, 749 §2;]. Biskupi współpracują jednak także na inne sposoby z sobą i z Biskupem Rzymu *in bonum totus Ecclesiae*, przede wszystkim po to, aby Ewangelia była głoszona na całej ziemi, a także aby stawiać czoło różnorodnym problemom nękającym wiele Kościołów partykularnych. Równocześnie posługa Następcy Piotra, pełniona dla dobra całego Kościoła i każdego Kościoła partykularnego, jak też działanie kolegium jako takiego stanowią ważną pomoc w strzeżeniu w Kościołach partykularnych, powierzonych trosce pasterskiej poszczególnych biskupów diecezjalnych, jedności wiary i dyscypliny wspólnej dla całego Kościoła. Katedra Piotra jest dla każdego biskupa oraz wszystkich zjednoczonych w kolegium biskupów bardzo potrzebną, stałą i widzialną zasadą oraz fundamentem jedności wiary i komunii [zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 23; Drews 2008, 81-83]. Papież z kolei, jako głowa Kościoła posiada odpowiedzialność za cały Kościół, ale również obejmuje ją kolegium biskupów [zob. Nagy 2009, 131].

Kolegialność biskupia będzie się również przejawiała w trosce o Kościoły partykularne, inne niż te, których rządy im powierzono. Jako członkowie kolegium Biskupiego, które jest przedłożeniem kolegium apostołskiego, biskupi ponoszą ogólną odpowiedzialność za Kościół powszechny, a więc za każdy ze składających się nań Kościołów partykularnych, a owa odpowiedzialność nakłada na nich szczególnie naglące obowiązki wobec Kościołów partykularnych znajdujących się w potrzebie, jak również wobec Kościołów niedaleko położonych. „Dlatego powinni usilnie dostarczać misjom tak żniwiarzy, jak i pomocy duchowych i materialnych zarówno sami bezpośrednio, jak i wzbudzając żarliwą współpracę wiernych. Wreszcie biskupi w powszechnym braterstwie miłości świadczyć mają chętnie pomoc braterską innym Kościołom, zwłaszcza sąsiednim i potrzebującym” [Konstytucja dogmatyczna o Kościele 2002, n. 23]. Biskupi świadomi tego kolegialnego obowiązku powinni troszczyć się o powołania misyjne i o wzbudzanie hojności wiernych dla Kościołów w krajach misyjnych, oraz powinni promować podstawowe wartości, takie jak akceptacja bliźniego, szacunek dla różnic kulturowych i zdrowe relacje pomiędzy różnymi kulturami [zob. Jan Paweł II 2003b, n. 65].

Zakończenie

To, czym jest posługa biskupa w Kościele dzisiaj, najlepiej można zrozumieć w świetle nauczania soborowego, jak i posoborowego Kościoła. Przede wszystkim posynodalna adhortacja *Pastores gregis* ukazuje nam wizerunek Dobrego

Pasterza, na którym może i powinien wzorować się każdy biskup. Nasze rozważanie pozwoliło nam, jakby na nowo, zauważyć jak wielkim darem dla Kościoła jest posługa biskupa, który wypełnia trzy zasadnicze funkcje, mianowicie: nauczania, uświęcania i rządzenia. Istotnym dla ustroju Kościoła jest to, iż biskup jest pierwszym sługą i szafarzem największego skarbu Kościoła, jakim jest Eucharystia. Gromadzenie się wiernych wokół biskupa to przede wszystkim gromadzenie się podczas Eucharystii, w jednej wierze i w spożywaniu tego samego Chleba (por. 1 Kor 10,17). To pozwala z kolei trwać Kościołowi przy Chrystusie, który jako jedyny Pasterz i Biskup, zapragnął służyć przez następców apostołów – biskupów.

Można powiedzieć za Janem Pawłem II, że biskup ma uświęcać Lud Boży i nim kierować, uświęcając, ma także i rządzić, a rządząc, ma nauczać i uświęcać [zob. Jan Paweł II 2003b, n. 9]. To zaś może dać nam pewność, że w Kościele nigdy nie zabraknie miłości pasterskiej Jezusa Chrystusa [zob. Jan Paweł II 2003b, n. 65]. Przecież kapłaństwo to miłość Serca Jezusowego [zob. Jean-Marie Vianney 1958, 100].

Literatura

- Bałdyga, C. 2001. *Silą Kościoła jest komunია*, W drodze 12 (340), 71-76.
- Bartnik, C. 1982. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław.
- Bartnik, C. 1971. *Uwagi do nauczania o władzy i ustroju w Kościele*. Rocznik Teologiczno-Kanoniczny, (18) 2, 21-33.
- Benedykt XVI. 2007. *Sacramentum caritatis*. Rzym.
- Brather, D. 1999. *Biskup*, W: *Encyklopedia Biblijna*. red. P. Achtemeier, 123. red. wyd. pol. W. Chrostowski, Tłum. z ang. M. Wojciechowski. Warszawa.
- Cardedal, O.G. 1988. *Kim jest biskup?*. W: *Kapłaństwo*. 115-138. Tłum. z hiszp. S. Zarzycki. Poznań – Warszawa.
- Codex Iuris Canonici*. 1984. Vatican.
- Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich „*Orientalium Ecclesiarum*”, 2002. W: *Sobór Watykański II*, red. M. Przybył, Nowe tłumaczenie. 177-185. Poznań.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „*Christus Dominus*”, 2002. W: *Sobór Watykański II*, red. M. Przybył, Nowe tłumaczenie. 236-258. Poznań.
- Dekret o posłudze kapłanów „*De presbyterorum ministerio et vita*”, 2002. W: *Sobór Watykański II*, red. M. Przybył, Nowe tłumaczenie. 478-507. Poznań.
- Dereziński, T. 2002. *Ureczywistnianie się Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej*. Lublin.
- Drews, K. 2008. *Czy papież mógłby odejść na emeryturę?, 101 pytań o Następcy św. Piotra*. Warszawa.
- Glemp, J. 1978. *Problem identyfikacji Kościoła lokalnego i partykularnego*, Przewodnik Katolicki. (3)4, 23-32.
- Granat, W. 1983. *Teologia diecezji*, Studia Sandomierskie 1(198), 146-183.
- Ignacy Antiocheński. 1998. *Do Kościoła w Tralleis*. W: *Pierwsi świadkowie, Pisma Ojców Apostolskich*, red. A. Świderkówna. Kraków.
- Vianney, J.-M. 1958. *Curé d'Ars, sa pensée, son Coeur*. Le Puy.

- Jan Paweł II. 1979. *Catechesi tradendae*. Rzym.
- Jan Paweł II. 1998. *Dies Domini*. Rzym.
- Jan Paweł II. 1980. *Dominicae Cenaе*. Rzym.
- Jan Paweł II. 2003a. *Ecclesia de Eucharystia*. Rzym.
- Jan Paweł II. 2003b. *Pastores gregis*. Rzym.
- Kamiński, R. 1983. *Parafia w diecezji i Kościele Powszechnym*, Rocznik Teologiczno-Kanoniczny 30 (6), s. 97-115.
- Kongregacja ds. Biskupów. 1973. *Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów „Ecclesiae Imago”*. Rzym.
- Kongregacja ds. Biskupów. 2004. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum succesores”*. Rzym.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. 1997. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. Rzym.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1992. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communionis notio”. Rzym.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2001, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Łowicz.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”. 2002. W: *Sobór Watykański II*, red. M. Przybył, Nowe tłumaczenie. 104-166. Poznań.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”. 2002. W: *Sobór Watykański II*, red. M. Przybył, Nowe tłumaczenie. 48-78. Poznań.
- Lubac, H. 2004. *Kościoły partykularne w Kościele powszechnym*. Tłum. z franc. M. Spyra. Kraków.
- Łydka, W. 1986. *Biskup i prezbiterium w Diecezji*. Kielecki Przegląd Diecezjalny, (62) 2, 97-101.
- Łydka, W. 1998. *Biskupi*, W: *Słownik Teologiczny*. red. A. Zuberbier, 65-66. Katowice.
- Mariański, J. 1984. *Życie parafii*. Wrocław.
- Nagy, S. 1982. *Chrystus w Kościele, Zarys teologii fundamentalnej*. Wrocław.
- Nagy, S. 2009. *Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój*. Częstochowa.
- Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu rzymskiego*. 2003. Katowice.
- Obrzęd chrztu dzieci według Rytuału rzymskiego*. 2001. Katowice.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*. 2006. Poznań.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. 2000. red. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. V, Poznań.
- Poma, A. 1979. *Posłannictwo biskupa w posłudze wiary*. *Ateneum Kapłańskie* 69(46)2, 259-268.
- Potocki, A. 1993. *Diecezja jako podmiot duszpasterstwa – polskie uwarunkowania*, *Ateneum Kapłańskie* 85 (506) 1, 2-38.
- Seweryniak, H. 1999. *Święty Kościół Powszedni*. Warszawa.
- Słowniczek, *Pisma Ojców Apostolskich*. 1998. przekład A. Świderkówna, 104-148. Kraków.
- Sztafrowski, E. 1978. *Posługa biskupia w Kościele partykularnym*, W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, 354. Warszawa.
- Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. 2006, red. R. Popowski, 224-225, Warszawa.
- Zuberbier, A. 1986. *Drogi teologii biskupstwa*. Kielecki Przegląd Diecezjalny, (62) 2, 92-111.

Bishop's Ministry in the Church in Present Day

Summary

One of the important tasks in the Church is the office of Bishop. Office, which is a service, which ranks first among the various ministries in Church. This article is devoted to this subject based on the teachings of Second Vatican Council and the post – conciliar, Church documents, and particularly the teaching of Pope John Paul II as well as Pope Benedict XVI. This reflection makes it possible to observe newly what a great gift for the Church is a ministry of the Bishop who fulfills three main functions: teaching, sanctifying and governing. Observing the mind of the Church teaching gives us a picture of the bishop. Who has to be, in the Church, primarily a good Shepherd, and always on the model of the Good Shepherd – Jesus Christ.

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

Wydział Historyczny

Uniwersytet Gdański

Tora i Prorocy Wcześniejsi, czyli „wielkie dzieło historyczne” Starego Testamentu

1. Pięcioksiąg; 2. Deuteronomistyczne dzieło historyczne; 3. Wielkie dzieło historyczne Rdz – 2 Krl.

Kanon ksiąg Starego Testamentu przyjęty przez Kościół prawosławny i Kościół rzymskokatolicki liczy siedem ksiąg więcej niż starotestamentowy zbiór pism uznanych za kanoniczne w kościołach pochodzących z reformacji, których pierwsza część Biblii pod względem objętości odpowiada Biblii Hebrajskiej. Trzydzieści dziewięć ksiąg hebrajskich katolicy uznają za protokanoniczne, zaś siedem przejętych z Biblii Greckiej (Septuaginty) (Tb, Jdt, 1-2Mch, Mdr, Syr, Ba) za deuterokanoniczne.

W Starym Testamencie chrześcijan księgi są uporządkowane zgodnie z układem Septuaginty w cztery bloki na podstawie podobieństw rodzaju literackiego oraz historyczno-kanonicznego schematu: przeszłość, terażniejszość, przyszłość (Pięcioksiąg, księgi historyczne, mądrościowe i prorockie). W Biblii Hebrajskiej są natomiast trzy części (Prawo /Tora/ [תורה], Prorocy [נביאים] i Pisma [כתובים]), których następstwo odpowiada procesowi formowania się kanonu. Drugi blok tradycja żydowska dzieli jeszcze na Proroków Wcześniejszych (Joz – 2 Krl) i Proroków Późniejszych (Iz – Ml). Tora i Prorocy Wcześniejsi mają charakter historiograficzny. Ich treść skupia się na dziejach narodu izraelskiego do upadku państwa, poprzedzonych tak zwaną historią początków (od stworzenia świata) i losami patriarchów.

Historycy i egzegeci już od dawna zastanawiają się jaka jest rzeczywiście wartość historiograficzna i teologiczna tekstów tej części Biblii, która w Starym Testamencie chrześcijan jest poszerzona jedynie o Księgę Rut. Odpowiedzi na to pytanie poszukuje się, próbując odtworzyć historię powstania tych pism oraz zinterpretować zachodzące między nimi relacje. Niniejsze studium chce nakreślić główne dotychczasowe kierunki badań oraz wskazać nowe perspektywy, których przyjęcie – zdaniem autora – pozwala na rozwiązanie wielu literackich i historycznych problemów, a także na pełniejsze odczytanie teologicznego przesłania analizowanych tekstów.

1. Pięcioksiąg

Pięć ksiąg pierwszego wielkiego bloku tekstowego Biblii nazywa się po polsku *Pięcioksięgiem*. Taka nazwa odpowiada dosłownie greckiemu wyrażeniu [ἡ] πεντατευχος [βιβλος], które znaczy tyle co „pięcioczwojowa [księga]”¹. W tradycji rabinicznej ten zbiór tekstów nazwano Torą (תורה), co w języku polskim można oddać dosłownie przez „Wskazówka” lub „Pouczenie”. Stosowanie jako odpowiednika „Tory” polskiego słowa „Prawo” jest z kolei następstwem często oddawania hebrajskiego תורה przez greckie νομος w Septuagincie.

Pięcioksiąg rozpoczyna się od opisu początku dziejów świata i ludzkości (Rdz 1,1-2,25), a kończy wspomnieniem o śmierci Mojżesza (Pwt 34). W środku znajdujemy również zbiory prawne². Cały blok tekstowy w jego postaci aktualnej można czytać jako biografię Mojżesza lub jako opis drogi Izraela do Ziemi Obiecanej (= jako dramatyczną biografię Izraela): stworzenie i obietnica daru „ziemi” (Rdz); wędrówka z Egiptu przez pustynię do Synaju (Wj); pobyt pod Synajem (Kpł); wędrówka przez pustynię od Synaju do Moabu (Lb); wskazania dla życia w Ziemi Obiecanej (Pwt) [Zenger 2006b, 68-69; Gertz 2006, 189-190].

Przez wiele wieków w najstarszej tradycji chrześcijańskiej oraz we współczesnych jej zapatrywaniach Synagogi istniało przekonanie, że Pięcioksiąg zawdzięcza swe istnienie Mojżeszowi. Potwierdzać miałyby to najpierw same wypowiedzi Pięcioksięgu o tym, że Mojżesz spisywał usłyszane od Boga słowa i Jego Prawo. Np.: „Pan powiedział do Mojżesza: Zapisz to na pamiętkę w księdze” (Wj 17,14) lub „I napisał Mojżesz to Prawo i dał je kapłanom” (Pwt 31,9). Ponadto w wielu miejscach tekst miałby zdradzać, iż autor dobrze znał życie codzienne w Egipcie (Wj 1,14; 2,3; 5,6-7) i geografię Synaju (np. Wj 16,10), ale nie znał Kanaanu (Lb 13). Wprawdzie również niektóre teksty Starego i Nowego Testamentu wzmiankują o Prawie Mojżesza (תורה מֹשֶׁה) i jego pouczeniach, jednak nie wiadomo dokładnie, co obejmowało Prawo przypisywane Mojżeszowi [Cazelles 1968, 1345-1355; Peter 1978, 162-163; Mały 1982, 2-3.5-6; Wypych 1987, 28; Zawiszewski 1996, 8-9; Brzegowy 1998, 13].

Za pierwszego egzegetę, który wyraził wątpliwości odnośnie przypisywania Mojżeszowi autorstwa Pięcioksięgu, uznaje się żyjącego w Hiszpanii (XI/XII w.) wielkiego rabina Abrahama Ibn Ezra. Według niego niektóre teksty Pięcioksięgu trudno przypisać Mojżeszowi. Nie mógł on np. napisać „A w kraju tym mieszkali wówczas (אם) Kananejczycy” (Rdz 12,6). Napisałby raczej, że Kananejczycy są (mieszkają) w tym kraju [Synowiec 1987, 19-20; Blenkinsopp 1996, 12; Ska 1998, 116; Schmitt 2005, 177].

¹ πεντατευχος = πέντε (pięć) + τευχος (narzędzie, naczynie, zwój). Stąd np. ang. i niem. *Pantateuch* i podobnie w innych językach.

Podstawą dla nazwy greckiej było najprawdopodobniej hebrajskie określenie חומשי תורה (= „pięć piątych Tory”).

² Do najważniejszych należą wielkie Kodeksy: Przymierza (Wj 20,22-23,33), Świętości (Kpł 17-26), Deuteronomiczny (Pwt 12-26), oraz Dekalog (Wj 20,2-17; Pwt 5,6-21).

Prawdziwa krytyka Mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu rozpoczęła się jednak dopiero pod koniec doby renesansu i na początku czasu reformacji (XVI i XVII w.). Wzrosło wtedy zainteresowanie tekstem pierwotnym oraz sensem literalnym tekstu przy równoczesnym poszukiwaniu jego kontekstu historycznego. Po zastrzeżeniach co do pochodzenia Pięcioksięgu od Mojżesza, które zgłosił A. Bodenstein (1520 r.), a zwłaszcza T. Hobbes (1651 r.) i I. de la Peyrère (1656 r.), ukazało się dzieło Barucha Spinozy (*Tractatus theologico-politicus* [1670 r.]), Żyda z Amsterdamu, znawcy Biblii Hebrajskiej i filozofa. Autor nawiązał do wątpliwości wyrażonych wcześniej przez Ibn Ezra i dołączył swoje argumenty, które kazały mu jednoznacznie stwierdzić, że Pięcioksiąg nie został napisany przez Mojżesza, lecz przez kogoś, kto żył o wiele później niż Mojżesz. Być może autorem był pisarz Ezdrasz. Nacechowane racjonalizmem poglądy Spinozy przyczyniły się do tego, że wykluczono go z Synagogi, a jego dzieła znalazły się na indeksie ksiąg zakazanych w Kościele katolickim [Cazelles 1966, 731-733; Blenkinsopp 1996, 12; Lemański 2002, 93; Zenger 2006a, 89].

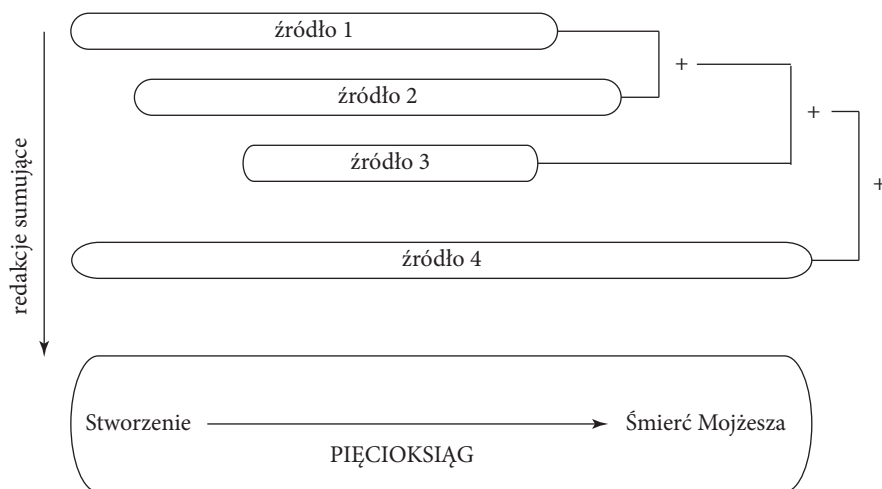
Niewiele później, bo w 1678 r., tym razem francuski ksiądz oratorianin, Richard Simon opublikował swoją „Historię krytyczną Starego Testamentu” (*Histoire critique du Vieux Testament*), w której uznał możliwość pisarskiej działalności Mojżesza i jego udział w powstaniu Pięcioksięgu. Dodał jednak, że postać końcową Pięcioksiąg zawdzięcza pisarzom i prawnikom działającym aż do czasów Ezdrasza. Za te poglądy Simon został mocno skrytykowany przez katolików. „Prowokujące” dzieło znalazło się na indeksie, a duża część jego 1300 kopii została zniszczona. Sam R. Simon musiał opuścić zgromadzenie oratorian i udać się na małą parafię w Normandii [Houtman 1994, 43-48; Blenkinsopp 1996, 13; Ska 1998, 119].

W XVIII i XIX w. egzegeza biblijna wypracowała swoje trzy klasyczne modele powstania Pięcioksięgu, mianowicie hipotezę dokumentów, hipotezę fragmentów i hipotezę uzupełnień. Fundamenty dla pierwszej teorii położyło dwóch badaczy. Jednym z nich był Hennig Bernhard Witter, ewangelicki pastor z Hildesheim (Niemcy). W dziele komentującym pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju (*Iura Israelitarum* [1711]) zwrócił uwagę na różne określenia Boga (אלהים [Elohim], יהוה [JHWH /wówczas czytane jako Jehowa/]) w paralelnych fragmentach Rdz 1,1-2,3 i 2,4nn. Witter wyjaśniał ten fakt pochodzeniem tekstów z różnych źródeł, które Mojżesz miał do swej dyspozycji. Teoria Wittera nie spotkała się natychmiast z wielkim zainteresowaniem. Do podobnych wniosków doszedł jednak po 40 latach, najprawdopodobniej niezależnie od badań Wittera, Jean Astruc, protestant nawrócony na katolicyzm, sławny profesor medycyny i lekarz Ludwika XV. W opublikowanym anonimowo dziele (*Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* [1753]), broniąc opinii o Mojżeszowym autorstwie Księgi Rodzaju, tłumaczył, że zastosowanie w tekstach biblijnych różnych określeń Boga a także rozmaite niezgodności treściowe i powtórzenia wskazują na pisemne źródła, które Mojżesz opracował. Na podstawie zmian określeń Boga Astruc podzielił Księgę Rodzaju na dwa źródła główne: A (אלהים) i B (יהוה),

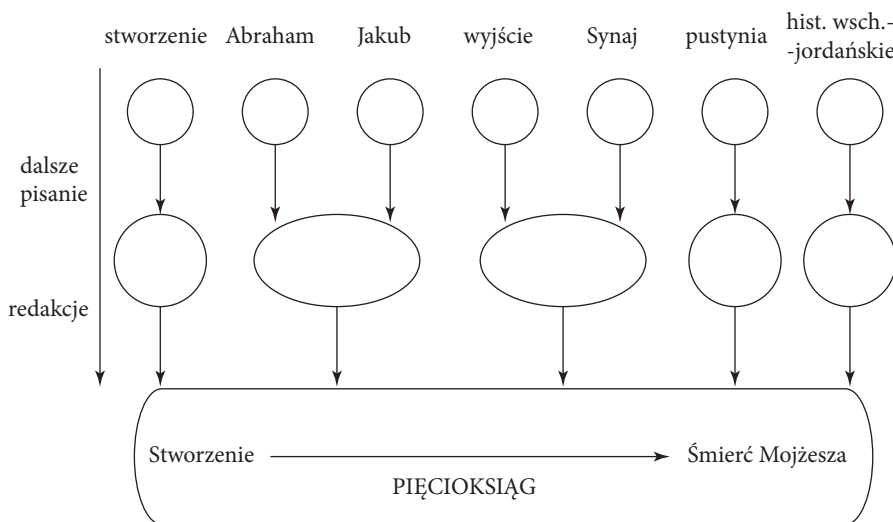
oraz – uwzględniając różnice językowe, wyrażone w tekście wyobrażenia, a także dosyć liczne dublety treściowe – 10 źródeł pobocznych (C-M). Zdaniem Astruca Mojżesz miałby ułożyć cały ten materiał według źródeł pochodzenia – w formie synopsy, w trzech kolumnach. W trakcie późniejszego przekazu kartki miałyby zostać połączone a porządek zakłócony [Blenkinsopp 1996, 13; Ska, 2000, 256; Schmitt 2005, 178; Zenger 2006a, 90].

Teorię J. Astruca podjął i zmodyfikował Johann Gottfried Eichorn. W swym *Wprowadzeniu do Starego Testamentu* (*Einleitung in das Alte Testament I-II* [1780-1783]) do całego Pięcioksięgu zastosował rozróżnienie dwóch źródeł głównych (jahwistycznego i elohistycznego) i licznych źródeł fragmentarycznych. Kolejny krok w rozwoju teorii źródeł zrobił Carl David Ilgen. W publikacji na temat Księgi Rodzaju (*Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt als Beytrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik. Theil 1* [1798]) wyraził on opinię, że materiał księgi pochodzi z 17 odrębnych źródeł. Te z kolei przyporządkował trzem pisarzom, z których pierwszy używał określenia Boga „JHWH” (jahwista), a dwaj pozostali „Elohim” (pismo kapłańskie [$E_1=P$] i elohista [E_2]). Ilgen zasugerował także, że Księga Powtórzonego Prawa powstała jako niezależne dzieło [Schmitt 2005, 178-179; Zenger 2006a, 90].

Tak zwana starsza hipoteza źródeł (znana także jako hipoteza dokumentów lub model warstw) zakłada więc przede wszystkim, że Pięcioksiąg jest wynikiem połączenia i redakcyjnego opracowania powstałych w różnym czasie i różnym miejscu dokumentów pisanych, z których każdy prezentuje własne bardziej lub mniej szczegółowe ujęcie obrazu tego wszystkiego, o czym traktuje Pięcioksiąg (od stworzenia do śmierci Mojżesza). Graficznie można przedstawić tę hipotezę następująco [za Zenger 2006a, 87]:

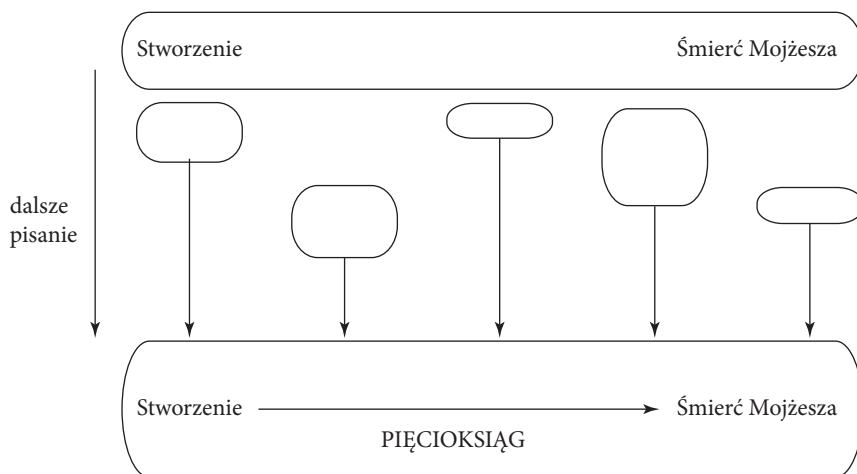


Niektórzy egzegeci, odrzucający tradycyjną koncepcję Mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu, podszli do nowej propozycji ze sceptycyzmem. Alternatywą miała być hipoteza fragmentów, później nazwana także hipotezą cykli narracyjnych lub modelem bloków. Wysunął ją katolicki ksiądz szkockiego pochodzenia Alexander Geddes (*The Holy Bible* [1792]; *Critical Remarks on the Hebrew Scriptures* [1800]). Według niego na początku istniało wiele źródeł, małych jednostek narracyjnych, niekompletnych i odrębnych tekstów, które z czasem – długo po Mojżeszu – zostały połączone, dając Pięcioksiąg w aktualnej formie. Do wniosków A. Geddesa nawiązał biblista niemiecki Johann Severin Vater (*Commentar über den Pentateuch* [1802-1805]), według którego Pięcioksiąg powstał z 39 fragmentów, pochodzących od jahwisty (J) i elohisty (E), a jego rdzeniem jest Księga Powtórzonego Prawa [Ska 1998, 120; Schmitt 2005, 179; Gertz 2006, 197]. Postulowane w tej hipotezie pierwotne fragmenty czy jednostki literackie skupiałyby się na pojedynczych tematach lub postaciach (np. potop, Abraham, wyjście z Egiptu). Z czasem byłyby łączone w większe tematyczne bloki tekstowe i cykle narracyjne (np. patriarchowie, wyjście + Synaj). Pierwsza redakcja i opracowanie wielkiej kompozycji (od stworzenia do śmierci Mojżesza) miałyby mieć miejsce dopiero w okresie wygnaniowym lub powygnaniowym. Tak rozumianą historię powstawania Pięcioksięgu można ująć w następującym schemacie [Zenger 2006a, 88]:



Hipoteza uzupełnień jest owocem kombinacji dwóch hipotez wcześniejszych (źródła i fragmentów). Podwaliny dla niej położył Wilhelm Martin Leberecht de Wette (*Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* [1806-1807]), a jego konkluzje podjął Georg Heinrich August Ewald (*Die Komposition der*

Genesis kritisch untersucht [1823]; *Geschichte des Volkes Israels*, I [1843]). Ich zdaniem podstawą Pięcioksięgu był elohistyczny dokument (stąd druga nazwa: hipoteza dokumentu podstawowego), który w historii swego przekazu był rozszerzany poprzez liczne aktualizujące i interpretujące dodatki (fragmenty „jehowistyczne”) [Ska 1998, 121; Schmitt 2005, 179; Gertz 2006, 197]. Oto schemat tej teorii [za Zenger 2006a, 87]:



Rozwój hipotezy uzupełnień, na który wpływ miały także spostrzeżenia dotyczące powiązań fragmentów przypisywanych Jahwiscie, doprowadził w rzeczywistości do powrotu do hipotezy źródeł, a konkretnie do teorii czterech źródeł, jakie dostrzegał już C.D. Ilgen. Taki bieg rzeczy wyznaczył początek tak zwanej *nowej hipotezie dokumentów (źródeł)*.

O czterech źródłach zaczęli mówić – najprawdopodobniej nie znając też Ilgena – Herman Hupfeld (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* [1853]) i Eduard Riehm (*Die Gesetzgebung Moses im Lande Moab* [1854]). Wyróżnili oni: 1) pierwsze i najstarsze pismo elohistyczne (od stworzenia do podziału Ziemi Obiecanej); 2) drugie, młodsze pismo elohistyczne (historia patriarchów); 3) jeszcze młodsze pismo jehowistyczne (od stworzenia; określenie Boga – JHWH [czytane wówczas „Jehowa”]); 4) Księga Powtórzonego Prawa [Schmitt 2005, 180; Zenger 2006a, 90].

W datowaniu czterech źródeł ważną rolę odegrały dwa spostrzeżenia badawcze. W.M.L. de Wette (*Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* [1805]) zauważył, że wiele przepisów z Księgi Powtórzonego Prawa znalazło realizację w ramach opisanej w 2 Krl 22–23 reformy króla Jozjasza w 622 r. przed Chr., na czele z wymaganiem centralizacji kultu. De Wette wyciągnął więc wniosek,

że rdzeń Księgi Powtórzonego Prawa jest identyczny z księgą Prawa, która według 2 Krl 22 została znaleziona w świątyni. 622 r. przed Chr. stał się tym samym punktem odniesienia dla historycznego przyporządkowania innych materiałów (tradycji), w zależności od tego, czy zakładają one jeszcze wielość sanktuariów, czy może zdradzają już fakt wprowadzenia reformy. Julius Wellhausen z kolei (*Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* [1866]; *Prolegomena zur Geschichte Israels* [1883]), uwzględnwszy wyniki badań Eduarda Reuße (1881), Karla Heinricha Grafa (1866) i Abrahama Kuenena (1861), dokonał gruntownej rewizji dotychczasowego obrazu historii religii i literatury Izraela. Źródło elohistyczne rozpoznawane w tekście już od Rdz 1 i ze względu na nakreślony w nim kapłański porządek kultowy nazywane też pismem kapłańskim (Priesterschriif [P]), dotąd oceniane jako najstarsze, przez J. Wellhausena zostało uznane za najmłodsze. Według niego P zakłada centralizację kultu. Księga Powtórzonego Prawa tej centralizacji się domaga, zaś J i E podobnie jak prorocy (oprócz Ezechiela) jeszcze jej nie znają. Czasowa sekwencja czterech źródeł miałaby wyglądać zatem następująco: J (=jahwista; IX w. przed Chr.), E (=elohista; VIII w. przed Chr.), D (=Deuteronomium [Pwt]; VII w. przed Chr.) i P (=Priesterschrift [pismo kapłańskie]; VI w. przed Chr.). W takim porządku należało dostrzegać religijny rozwój od prymitywnego politeizmu, poprzez henoteizm do prorockiego monoteizmu i judejskiej religii Prawa [Scharbert 1990,7; Gertz 2006, 198; Zenger 2006a, 90-91; Häusl 2008, 581].

Konkluzje Wellhausena rozbudziły pytania o początki ustnych przekazów, które miałyby zostać zebrane w postulowanych spisanych dokumentach. Na polu historyczno-krytycznych badań samych tradycji oraz form ich przekazu zasłużyli się bardzo: Herman Gunkel, Martin Noth i Gerhard von Rad. Ich prace wykazały, że u początków kształtowania się tradycji były niewielkie opowiadania. Te zawdzięczały swoje powstanie rozmaitym uwarunkowaniom socjo-kulturowym („Sitz im Leben”), w których miały też swoją pierwotną funkcję i znaczenie. Pojedyncze tematy przekazu (np. Abraham, Synaj) pochodziły z różnego czasu i regionu. Połączenie zaś tych pierwotnie niezależnych tematów miałyby się dokonać w kulcie, w przedpaństwowym okresie historii Izraela [Zenger 2006a, 91].

Sformułowana przez Wellhausena i nieco modyfikowana oraz precyzowana przez innych biblistów nowa teoria dokumentów zyskała miano *klasycznego modelu Pięcioksięgu* i jako taka zachowywała swoją ważność aż do lat 70. XX w. Spośród postulowanych w niej czterech źródeł/dokumentów (J, E, D, P), trzy (J, E, P) są źródłami Pięcioksięgu w sensie właściwym – w typowy dla siebie sposób prezentują główne tematy Pięcioksięgu. W przypadku dokumentu D ślady źródeł Pięcioksięgu są widoczne jedynie w Pwt 34 [Scharbert 1990,7; Gertz 2006, 199].

Za kryteria i wskazówki dla rozróżnienia poszczególnych źródeł i przypisania im jakiegoś tekstu przyjęto zmiany w stosowaniu określeń Boga – „Elohim”

i „JHWH”, dublety narracyjne i napięcia treściowe pomiędzy opowiadaniem następującymi po sobie (np. Rdz 1,1-2,3 i Rdz 2,4-3,24), dublety i napięcia wewnątrz jednego opowiadania (np. w Rdz 6,5-9,17), konkurujące przepisy etyczne i kultowe (3 kodeksy prawne a między nimi cechy wspólne, zgodności, ale i różnice) oraz nagłe zmiany języka, stylu i przedstawień (np. Wj 33,11 [Mojżesz rozmawia z Bogiem twarzą w twarz] i Wj 33,20.23 [Mojżesz nie może oglądać oblicza Bożego]). Według klasycznej teorii powstania Pięcioksięgu redaktorzy łączący i opracowujący cztery dokumenty, mogli także rozszerzyć materiał, który mieli do dyspozycji [Gertz 2006, 199].

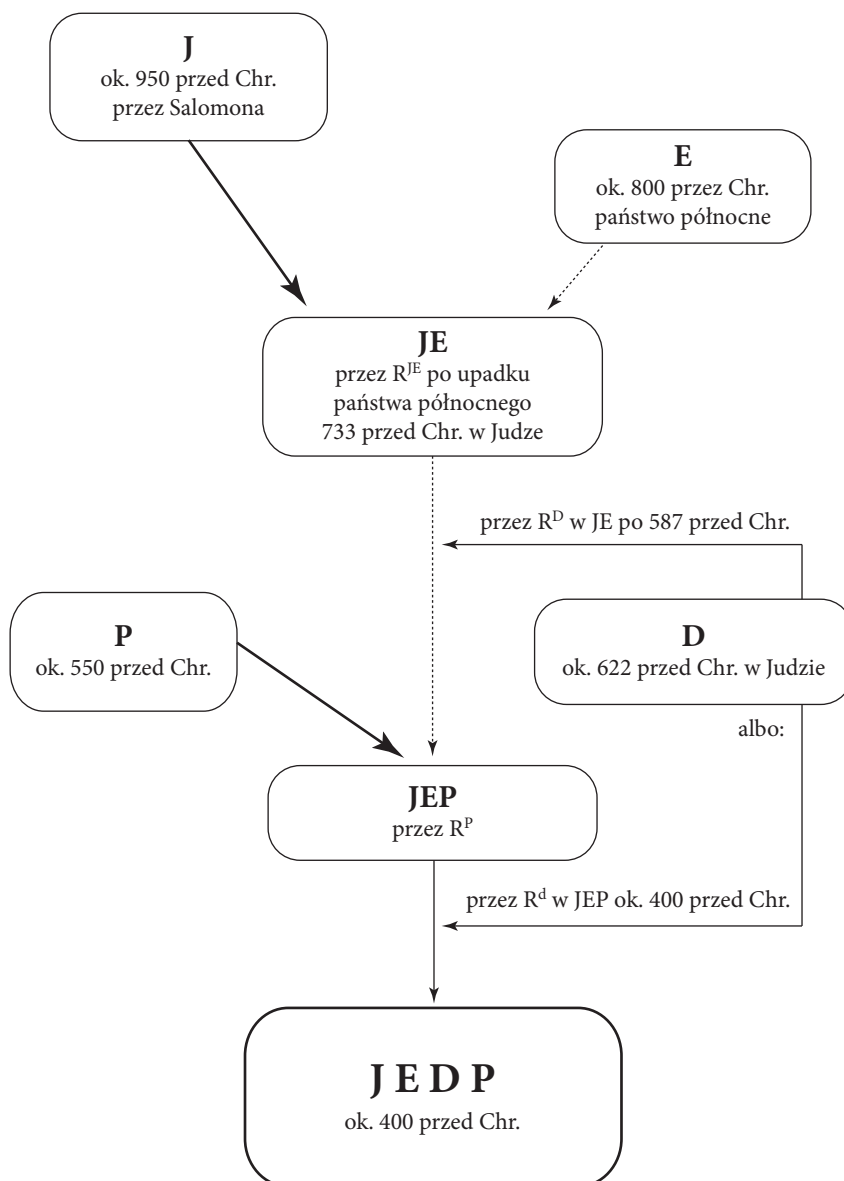
Powstanie jahwisty (J), uznawanego za najstarsze pismo źródłowe, wiązane z państwem Salomona (X w. przed Chr.). Stwierdzenie wielowarstwowości materiału, kazało zakładać dłuższą historię jego kompozycji oraz przyjąć, że kształtowanie się zebranych tradycji miało miejsce w okresie przedpaństwowym. Zwolennicy nowej hipotezy dokumentów zgadzali się, iż J prezentuje pierwsze całościowe przedstawienie prehistorii i historii przodków Izraela aż po wejście do Kanaanu.

Elohista (E) miałby być drugim dokumentem (źródłem) co do wieku, bo spisany w VIII w. przed Chr. w Państwie Północnym (Izraelu). Nazwa została wzięta od stosowanego niemal powszechnie gatunkowego określenia „Elohim” (Bóg), gdyż według E objawienie imienia Bożego JHWH nastąpiło dopiero przy powołaniu Mojżesza (Wj 3,14). Zwrócono uwagę, że plan treściowy E jest paralelny do planu w dokumencie J, z różnicą, iż u elohisty nie ma wprowadzenia w postaci prehistorii. Spośród bardziej znanych tekstów elohiście przypisano ten, który mówi o przymierzu z Abrahamem (Rdz 15), o ofercie Izaaka (Rdz 22) oraz powołaniu Mojżesza (Wj 3).

Spisanie dokumentu kapłańskiego (P), którego początek zidentyfikowano w tak zwanym pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1,1-2,3), wiązane z czasem wygnaniowym lub wczesnopowygnańskim (VI/V w. przed Chr.). W czwartym źródle (D=Pwt) oprócz materiału, w którym dostrzeżono wyraźne relacje z opisaną w 2 Krl 22-23 kultową reformą Jozjasza (622 r. przed Chr.), stwierdzono także obecność obszernych późniejszych dodatków [Gertz 2006, 199-200; więcej także Schmidt 1995, 76-85.86-94].

Przyjęcie klasycznego modelu Pięcioksięgu kazało zgodzić się z tym, iż opracowanie materiału z czterech pism źródłowych i stworzenie dzieła nazwanego Pięcioksięgiem nie polegało tylko na prostym połączeniu spisanych dokumentów, lecz było wieloetapowym procesem redakcyjnym, który nie wykluczał także dokonywania zmian w samym tekście poprzez przestawienia, uzupełnienia, a niekiedy nawet opuszczenia. Pierwsza z ważniejszych redakcji miałaby mieć miejsce po upadku Państwa Północnego (722 r. przed Chr.) i polegałaby na przyłączeniu E do J i to tak silnym, że w niektórych miejscach trudno oddzielić materiał J od materiału E. Stąd też owoc tej redakcji (już od Wellhausena) nazywano dziełem jehowistycznym – JE (tzn. jahwistyczno-elohistycznym). Dziełem drugiej

redakcji, która miałaby nastąpić po wygnaniu babilońskim, byłoby włączenie JE w P. Dla przyjmujących nową hipotezę źródeł kwestią sporną pozostało, czy D zostało przyłączone do dzieła jehowistycznego przed jego zespoleniem z P, czy dodane dopiero do kompozycji powstałej z JE i P [Schmidt 1995, 47-49; Gertz 2006, 201; Zenger 2006a, 92-95]. Tak rozumiany proces opracowania i redakcji Pięcioksięgu można przedstawić w następującym schemacie:



Wobec klasycznego modelu powstania Pięcioksięgu zaczęto z czasem wy-suwać szereg zastrzeżeń. Dosyć duża zgoda wśród uczonych panuje w odnie-sieniu do oddzielenia i literacko-historycznego przyporządkowania materiału kapłańskiego, jak i wiązania początków Pwt z późnym okresem monarchii oraz uznania szczególnego miejsca tej księgi w całym Pięcioksięgu. Dyskutuje się nad naturą P. Niektórzy egzegeci, po części w zgodzie z poglądem J. Wellhause-na [1886, 345]³, zmodyfikowanym nieco przez M. Notha [1960, 9-11], uznają P za autonomiczne dzieło narracyjne, które istotnie stało się podstawą opo-wiadania Pięcioksięgu [Schmitt 1980, 145; Gertz 2006, 230-237]. Inni z kolei przyjmują redakcyjny charakter całego dokumentu kapłańskiego [np. Cross 1973, 301; Rendtorff 1977, 141-142; Vermeylen 1981, 343-344; Tengström 1982, 11-16; Whybray 1987, 108-111.125-126; Ska 1989, 107.125-126].

Wiele niepewności towarzyszy próbom historycznego przyporządkowania tekstów niekapłańskich *Tetrateuchu*⁴ (Rdz – Lb) oraz ich krytyczno-literackiego rozdzielenia między dwa pozostałe pisma źródłowe (J i E). Szczególne problemy wiążą się z przyjęciem źródła elohistycznego. Egzegeci stwierdzają, że w E brak właściwego początku i końca oraz wiodącej linii narracji i jakiejś jednolitej koncepcji. Teksty pochodzą z różnych epok, a te, które zostały wcześniej uznane za podstawowe dla całego pisma źródłowego, jawią się jako redakcyjne uzupeł-nienia do J [Campbell – O'Brien 1993, 9; Lemański 2002, 100-102; Gertz 2006, 202; zob. także Schmidt 1995, 86-94; Gnuse 2000, 201-220; Graupner 2002].⁵

Na pierwsze wrażenie można by sądzić, że znacznie mniej zastrzeżeń zgła-szano i zgłasza się wobec hipotezy dokumentu jahwistycznego. W rzeczywi-stości jednak przedmiotem dyskusji i propozycji rozmaitych koncepcji było i jest prawie wszystko, a więc wiek tego dokumentu, jego objętość, spójność treściowa (koherencja) i koncepcja teologiczna. W rezultacie pod określeniem „jahwista” widzi się rozmaite wielkości literackie. Za wspólny mianownik róż-nych stanowisk w postrzeganiu Jahwisty może uchodzić przyjęcie, iż w jego przypadku chodzi o pierwszy całościowy szkic *Tetrateuchu*, jego ogólny plan i ideę. Egzegeci dopuszczający istnienie jahwistycznego dokumentu uczynili duży zwrot w datowaniu całego dzieła i jego części. W badaniach podkreślo-no, że leżąca u podstaw dzieła koncepcja JHWH i jego ludu – Izraela zakłada

³ „Es ist als ob P der rote Faden sei, an dem die Perlen von JE aufgereiht werden”.

⁴ Nazwa od gr. τετρατευχος – „cztery zwoje”.

⁵ Istnienie E jako odrębnego źródła podał w wątpliwość już W. Rudolph [1938, 258]. Według C. Westermanna z kolei E nie daje się zidentyfikować w Księdze Rodzaju [1985, 571-572]. Dla A. de Pury stosowanie określenia Elohim bez rodzajnika wprowadzili autorzy kapłańscy dla wyrażenia własnych idei teologicznych [2002, 25-47]. E. Zenger zaś w pierwszym wydaniu stan-dardowego *Einleitung in das Alte Testament* [1995] wytyka wiele słabych punktów teorii o E jako odrębnym i niezależnym dziele, przy omawianiu warstw literackich istniejących przed pismem kapłańskim (die vor-priesterschriftlichen Schichten) (ss. 111-112). W wydaniu szóstym *Einle-itung in das Alte Testament* [2006] mówi o E już tylko wówczas, gdy odwołuje się do objaśnia-jących klasyczną hipotezę źródeł spostrzeżeń W.H. Schmidta (s. 94), a nie przy przedstawianiu własnej koncepcji warstw przedkapłańskich (ss. 176-187).

proroctwa o karze i zgubie oraz upadek Państwa Północnego (VIII w.). Skłoniło to ku porzuceniu łączenia Jahwisty z monarchią Salomonową. Częściej umiejscawia się go w czasach wygnaniowych i powygnaniowych [Schmid 1977, 33-42; 1976; Rose 1981; Levin 1993; zob. także np. Schmidt 1981, 82-102; Ska 2002, 1-23; Levin 2004, 63-85].

Jan Van Seters wyraził przekonanie, że Jahwista był historykiem na wzór historyków greckich. Swoje dzieło napisał w czasie wygnania – wykorzystując także starszy, dostępny mu materiał – jako prolog do istniejącej już historii deuteronomistycznej (Joz – 2 Krl), opowiadającej dzieje od osiedlenia się Izraelitów w Ziemi Obiecanej do upadku Jerozolimy, i w ten sposób rozciągnął te dzieje wstecz aż po stworzenie świata (Rdz 2,4-25). Owoc pracy tego post-deuteronomistycznego Jahwisty został jeszcze uzupełniony i zmodyfikowany przez powygnaniowego redaktora kapłańskiego (P) [Van Seters 1983, 324-331; 1999, 24.113-122.174-177; zob. także Van Seters 1987].

Wyniki szczegółowych historyczno-krytycznych analiz tekstów zaopatrywanych epitetem „jahwistyczne” skłaniają ku stwierdzeniu, iż w ich przypadku chodzi o wielkości pod względem literackim wielowarstwowe. Pytania stawiane w ramach naukowej debaty stały się zatem pytaniami nie tyle o to, czy należy mówić o Jahwiście teologu czy historyku, ile o to, kogo w nim widzieć – autora, redaktora, czy może szkołę. Za uzasadnione w tym kontekście należy uznać także pytanie o to, czy w ogóle można jeszcze mówić o Jahwiście [zob. np. Ska 1998, 151-165; Römer 2002, 215-231; 2006, 9-27; Gertz 2006, 202-204; Levin 2006, 131-141; Schmid 2006, 29-50; Van Seters 2006, 143-157; oraz polskie publikacje: Rubinkiewicz 1999, 111-123; Brzegowy 2001, 325-355; 2002b, 15-20; Lemański 2005, 18-20].

Do nowej teorii źródeł zdecydowanie negatywnie odniósł się profesor z Heidelbergu Rolf Rendtorff. Za niemożliwe uznał istnienie w Pięcioksięgu ciągłych źródeł (przewijających się przez cały Pięcioksiąg) przedwygnaniowych, które odpowiadałyby J i E. Zaproponował, by w odniesieniu do kwestii powstania Pięcioksięgu mówić najpierw o małych i większych jednostkach lub blokach, które osiągnęły swoją formę niezależnie od siebie, a później zostały połączone redakcyjnie. Według Rendtorffa Pięcioksiąg zawdzięcza swój aktualny kształt redakcji deuteronomistycznej i kapłańskiej (powygnaniowej) [Rendtorff 1977; 1983, 166-174; zob. także Rendtorff 1967; 1969; 1975].

Metodyczne zakwestionowanie klasycznego modelu źródeł przez Rendtorffa podjął Erhard Blum, obecnie profesor na uniwersytecie w Tybindze. Blum przejął podział tekstów Pięcioksięgu na kapłańskie, czyli należące do P, i nie- lub przed-kapłańskie. W odniesieniu do tych drugich założył istnienie większych jednostek. W Księdze Rodzaju miałyby to być kompozycje narracyjne o Abrahamie, Jakubie, Józefie, które stopniowo były łączone i rozbudowywane w historię patriarchów. Podstawą dla pozostałych ksiąg Pięcioksięgu było opowiadanie o Mojżeszu, które objęło tematykę wyjścia z Egiptu, Synaju i wędrówki przez pustynię. We wczesnym okresie powygnaniowym ta główna

część przedkapłańskiego materiału, skupiona wokół Mojżesza, została opracowana i zredagowana, dając to, co Blum nazwał „kompozycją deuteronomistyczną” (KD). Początkowo E. Blum uważał, że KD połączyła po raz pierwszy dzieje patriarchów z historią wyjścia. Później jednak zmodyfikował swój pogląd, stwierdzając, że pod względem zakresu przedmiotu opisów KD pokrywa się z historią Mojżesza w Wj 1- Pwt 34 [Blum 2002b, 155!]. Ostateczną postać Pięcioksięgu E. Blum przypisał, również powygnaniowej – wprawdzie następującej po KD, jednak w czasowej bliskości do niej – kompozycji kapłańskiej (KP), która połączyła historie patriarchów z prehistorią i dziejami Mojżesza. KP miałyby być w istocie niesamodzielnym rozszerzeniem KD, treściowo rozciągającym się od stworzenia do śmierci Mojżesza. Według E. Bluma chodziłoby więc o kompozycję hybrydową z tekstów niekapłańskich (nie-P) i specjalnie stworzonych tekstów kapłańskich (P), które nie były ani pismem źródłowym, ani warstwą redakcyjną, lecz jednym i drugim. Możliwym uzasadnieniem takiej hybrydowej kompozycji (KP), która stworzyła Pięcioksiąg, może być kontekst tak zwanej perskiej państwowej autoryzacji (*persische Reichsautorisation*), czyli praktyki uznawania przez perską władzę państwową lokalnych lub narodowych tradycji kultowych i prawnych.⁶ Pięcioksiąg byłby więc tekstem fundamentalnym dla zachowania żydowskiej tożsamości i równocześnie oficjalnym prawem perskiego imperium dla Judejczyków [Blum 1984; 1990; 1997; 2002a; 2002b; zob. także ocenę w Ska 1998, 153-154; Zenger 2006a, 106-112; Gertz 2006, 204].

Koncepcja powstania Pięcioksięgu zaproponowana przez E. Bluma dobrze odzwierciedla aktualną sytuację i trendy panujące w zakresie badań nad tą podstawową częścią Biblii. Chodzi tu przede wszystkim o rozróżnienie między tekstami kapłańskimi i niekapłańskimi, o porzucenie koncepcji źródeł w odniesieniu do materiału niekapłańskiego i o akcentowanie przekazu większych bloków (większych jednostek). Kwestią sporną pozostaje jednak nadal czas i sposób połączenia pojedynczych większych jednostek (bloków), pierwotny charakter tekstów P, oraz literacko-historyczna relacja Pięcioksięgu do Proroków Wcześniejszych (Joz – 2 Krl). Bibliści są dziś coraz bardziej zgodni co do tego, że nie da się zrekonstruować historii powstania Pięcioksięgu bez uwzględnienia związków z Prorokami Wcześniejszymi i historii powstania tego zbioru świętych tekstów oraz szczególnej roli, jaką odgrywa w nim Księga Powtórzonego Prawa [np. Gertz 2006, 205; Zenger 2006a, 99-106; Häußl 2008, 582].

2. Deuteronomistyczne dzieło historyczne

Stosunkowo liczni rzecznicy hipotezy dokumentów, zwłaszcza wcześniejsi, uważali, że można mówić o kontynuacji źródeł Pięcioksięgu w księgach następujących po nim, a przynajmniej w Księdze Jozuego [np. Knobel 1861,

⁶ Na temat idei perskiej autoryzacji Tory zob. np. Meyer 1896, 65-66; Schaefer 1960, 71; Frei 1995, 1-35 (=2001, 5-40); 1996, 5-131.

371-376; Colenso 1872, 112-119; Albers 1891, 6-7; Wellhausen 1899³, 117-120; Steuernagel 1900, 131-148; Smend 1912, 279-342; Eißfeldt 1922, zwł. 1*-285*; Rudolph 1938, 258-281; Mowinkel 1964]. Do takich wniosków dochodzili na podstawie podobieństwa stylu i wątków treściowych, uznanych za charakterystyczne dla poszczególnych źródeł zidentyfikowanych w Pięcioksięgu. Zrodziła się zatem idea *Heksateuchu*⁷, czyli zbioru obejmującego sześć ksiąg (Rdz – Joz). Rzecznikiem tej teorii stał się także G. von Rad, jednak nie na bazie krytyki źródeł, lecz badań historii tradycji. Dla niego rdzeniem tradycji o początkach Izraela było „małe credo historyczne” (Pwt 6,21-23; 26,5-9), które kończy się wzmianką o darze „ziemi” (kraju = Ziemi Obiecanej). Zdobycie ziemi Kanaan opisane w Księdze Jozuego zamyka tradycje o początkach. Dlatego należy mówić o Heksateuchu [Rad 1961, 9-86; zob. także Blenkinsopp 1996, 27-28; Ska 1998, 14.136; 2000, 256-257].

Ideę Heksateuchu jednak nieco porzucono, głównie pod wpływem krytyki klasycznego modelu źródeł. Ożywiły ją późniejsze badania, które, stosując podejście synchroniczne, skupiły się na formalnych i treściowych powiązaniach Księgi Jozuego z Pięcioksięgiem. Akcentuje się znów przede wszystkim fakt, że obietnice kraju (Ziemi Obiecanej) z opowiadań o patriarchach i o wyjściu z Egiptu domagają się opowiadań o zajęciu ziemi Kanaan, które znajdują się dopiero w Księdze Jozuego. Współczesnym propagatorem tej tezy jest T. Römer, który postrzega Heksateuch jako zredagowany w okresie perskim oficjalny dokument judaizmu [Römer – Brettler 2000, 401-419 /zwł. 415-419/; Römer 2001, 269-280 /zwł. 279-280/].

Teoria Heksateuchu nie znalazła akceptacji u Martina Notha [Noth 1943; 1957²]. Niemiecki egzegeta zmienił tok dyskusji nad historią powstania Pięcioksięgu, wnosząc postulat innego spojrzenia na rolę Księgi Powtórzonego Prawa. Noth dostrzegł w tej księdze początkową i programową część wielkiego literackiego przedstawienia historii ludu izraelskiego od zajęcia Ziemi Obiecanej do upadku państwa Judy (Pwt – 2 Krl). Zwrócił uwagę na wewnętrzny związek całego dzieła, stwierdzając, iż zasadza się on na szeregu powiązaniach pokrewnych lub uzupełniających się tematów⁸, typowych kwalifikacjach ludzkich postaci⁹ oraz mowach i innych programowych tekstach, które interpretują przedstawiany bieg historii¹⁰. Wielki blok Pwt – 2 Krl uznał za rezultat opraco-

⁷ Od gr. ἑξάτευχος – „sześć zwojów”.

⁸ Na przykład przekleństwo rzucone przez Jozuego na tego, kto ośmieliłby się odbudować Jerycho w Joz 6,26 i spełnienie się tego przekleństwa w 1 Krl 16,34.

⁹ Zwłaszcza zdanie „Czynili to, co złe w oczach JHWH” odnoszone do Izraelitów i ich królów (np. Sdz 2,11; 13,1; 1 Krl 11,6; 2 Krl 24,19).

¹⁰ Na przykład: Pwt 1-3 (Mojżeszowe spojrzenie wstecz na 40 lat pobytu na pustyni); Pwt 31 (pożegnalna mowa Mojżesza); Joz 1 (misja Jozuego); Joz 23 (pożegnalna mowa Jozuego); Sdz 2,6-3,6 (spojrzenie na czasy sędziów); 1Sm 8 (Samuelowa wizja królestwa); 1Sm 12 (pożegnalna mowa Samuela); 2Sm 7 (proroctwo Natana); 1 Krl 8 (modlitwa Salomona na poświęcenie świątyni); 2 Krl 17 (refleksja nad upadkiem Państwa Północnego). Z kolei wzmianki o sprawowaniu zakazanego kultu Aszery (Pwt 16,21) obramowują historię Państwa Północnego – od podziału (1 Krl 14,15) do upadku (2 Krl 17,10).

wania, na którym swoje piętno wycisnął język i teologia Księgi Powtórzonego Prawa, zwanej po niemiecku Deuteronomium (od gr. deuteronomion), i stąd cały zbiór tekstów Pwt – 2 Krl M. Noth nazwał *deuteronomistycznym dziełem historycznym* (Dtr) [Noth 1957, 1-110 /zwł. 1-12/; zob. też omówienie w Gertz 2006, 206].

O ile w odniesieniu do Pięcioksięgu M. Noth utrzymywał, iż powstał on z niezależnych pism źródłowych, o tyle dla wyjaśnienia powstania ksiąg Pwt – 2 Krl zaproponował rodzaj hipotezy fragmentów. Według Notha Dtr zawdzięcza swoje powstanie jednemu autorowi (a nie tylko „zbieraczowi” [niem. Sammler] lub redaktorowi). Ten stworzył swoją prezentację historii, wykorzystując starszy materiał w postaci pojedynczych tekstów, do których należały Pwt 5-28, zbiory sag o zajęciu Ziemi Obiecanej i o sędziach, historia Samuela-Saula-Dawida, księga dziejów Salomona, roczniki królów Izraela i Judy oraz opowiadania o proroku Eliaszu, Elizeuszu i Izajaszu. Poprzez własne teksty, powracające elementy językowe oraz ciągłość idei teologicznych nadał swemu produktowi spójny charakter. Dzieło powstało w prowincji Samaria, w pobliżu Mispa i Betel, w czasie wygania babilońskiego, i to krótko po wspomnianym na końcu (2 Krl 27-30) ułaskawieniu króla Jojakina przez Ewil Merodaka, króla babilońskiego. Celem deuteronomisty było dostarczenie teologicznego wyjaśnienia religijnej i narodowej katastrofy wygnania. Chodziło mu o rodzaj teologicznego usprawiedliwienia Boga. Zburzenie świątyni i upadek państwa zostały uzasadnione postępowaniem Izraela w okresie istnienia państwa, nacechowanym nieustannymi aktami nieposłuszeństwa i odstępstwa od JHWH [Noth 1957, 1-110 /zwł. 1-3.12.89-110/; zob. też omówienie w np. Sicre 1996, 363-385; Dziadosz 2004, 5-12; Braulik 2006, 195-196].

Zaproponowana przez M. Notha koncepcja jednolitego dzieła deuteronomistycznego, mimo ponawianych prób obrony [Jepsen 1953; Van Seters 1983, zwł. 322-362; Albertz 1989, 37-53; 2001, 210-231], nie wytrzymała jednak często siły krytyki. Dostrzegane różnice terminologiczne oraz przesunięcia akcentów teologicznych wymuszały poszukiwanie rozwiązań poprzez rozwijanie założeń teorii Notha i jej modyfikowanie, bądź tworzenie nowych koncepcji.

Ćwierć wieku po tym, jak Noth opublikował po raz pierwszy hipotezę o Dtr, ze środowiska egzegetów anglosaskich wyszła propozycja tak zwanego *modelu bloków* [Cross 1968, 9-24; 1973, 274-289; po nim: Nelson 1981; Peckham 1985; Halpern 1996]. Ten przyjmuje dwa wydania Dtr – przedwygnaniowe (Dtr¹) i wygnaniowe (Dtr²). Pierwsze było pismem propagandowym dla wsparcia reformatorskich działań króla Jozjasza (622 r. przed Chr.). Drugie uzupełniło pierwsze w świetle katastrofy z 587 r. przed Chr. Chodziło w nim o pokazanie, że tragedia upadku państwa Judy była sądem Boga za porzucenie przez lud Boży drogi wskazanej w Księdze Powtórzonego Prawa i o wezwanie do nawrócenia.

Bibliści reprezentujący szkołę z Getyngi wypracowali z kolei *model warstw* [Smend 1971, 494-509; 1989, 111-125; Dietrich 1972; 1999, 45-70; 2002, 181-198; Veijola 2000, 192-240]. Jego wyjściowym założeniem jest przyjęcie

więcej deuteronomistycznych opracowań. Deuteronomistyczny historyk (DtrH) opracował na wygnaniu podstawowy tekst. Ten został później rozszerzony przez deuteronomistycznego nomistę (DtrN) o materiał, którego cechą było szczególne zainteresowanie Prawem ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$), oraz przez deuteronomistycznego redaktora prorockiego (DtrP) o materiał prorocki.

Dyskusja nad zaproponowanymi teoriami doprowadziła także do zastanawiania się nad możliwością rozwiązania kompromisowego, to znaczy takiego, które łączyłoby elementy koncepcji bloków z elementami koncepcji warstw. W konsekwencji pojawiły się teorie, w których dzieło deuteronomistyczne jest postrzegane jako rezultat wtórnego połączenia redakcyjnego lub stopniowego rozbudowywania już wcześniej opracowanych deuteronomistycznie przekazów o zajęciu Ziemi Obiecanej (DtrL – *deuteronomistische Landeroberungserzählung*), o czasach sędziów (DtrSdz) i królów (DtrKrl) [Lohfink 1981, 87-100; Würthwein 1994, 1-11; Campbell – O’Brien 2000, 4-37; Kratz 2000, 155-225]¹¹.

Tego rodzaju sposób postrzegania deuteronomistycznego dzieła historycznego wpisuje się najlepiej w aktualny stan i nurt badań nad Pięcioksięgiem, które – jak już stwierdziliśmy – żegnają się z hipotetycznymi źródłami (=źródłowymi dokumentami), a koncentrują się bardziej na blokach przekazywanego materiału. To odchodzenie od klasycznej teorii czterech źródeł i propozycje nowych modeli powstania Pięcioksięgu sprawiają jednak, że zasadność odbiera się także hipotezie Dtr. Można jej faktycznie zarzucić, że nie wyjaśnia wystarczająco obecności fragmentów deuteronomistycznych w Tetrateuchu oraz powiązania Księgi Powtórzonego Prawa z Pięcioksięgiem. Trudno ją akceptować w koncepcjach podejmujących ideę Heksateuchu. Wobec takiej sytuacji na uznaniu zyskuje mówienie o *wielkim dziele historycznym* (WDH), zwanym też *Enneateuchem*¹².

3. Wielkie dzieło historyczne Rdz – 2 Krl

D.N. Freedman doszedł do przekonania, że materiał dziewięciu pierwszych ksiąg Biblii Hebrajskiej prezentuje się jako wielka jednostka literacka z wątkiem narracyjnym od stworzenia do wygnania babilońskiego i należy ją czytać jako podstawową historię Izraela [Freedman 1967, 712-713]. Niektórzy egzegeci dostarczyli interesujących argumentów potwierdzających wnioski Freedmana.

¹¹ Więcej na temat najważniejszych kwestii Dtr (autor-redaktor/zy, czas i cel powstania) oraz proponowanych w związku z nimi teorii zob. np. Radjawane 1974, 177-216; Cortese 1978, 341-352; Weippert 1985, 213-249; McKenzie 1992, 160-168; Preuß 1993, 229-395; Sicre 1996, 361-415; Blenkinsopp 1999, 84-115; Albertz 2000, 1-17; Kratz 2000; Brzegowy 2002a, 11-42; Wypych 2003, 15-62; Dziadosz 2004, 5-24; Niesiołowski-Spanò 2005, 5-16; Frevel 2006, 249-277; Römer 2006, 45-70; Wypych 2006, 13-18.

¹² Od gr. ἐννεατευχος – „dziewięć zwojów”.

Uczyniono to np. poprzez odczytanie i zinterpretowanie struktury chronologii opisanych lub wzmiankowanych wydarzeń [Blenkinsopp 1996, 49–50.62–67]. Inni uznali przytoczone argumenty za nieprzekonujące. J. L. Ska np. wyraził opinię, że o Enneateuchu można mówić jedynie z kanonicznego punktu widzenia, a nie literackiego. Jego zdaniem brakuje elementów literackich, które łączyłyby w organiczną całość wszystkie księgi – od Rdz do 2 Krl [Ska 1997, 19].

Naszym celem w tym miejscu nie jest naukowa dysputa z krytykami hipotezy Enneateuchu i wspieranie jej argumentami czerpanymi ze szczegółowych analiz świętego tekstu. Chodzi natomiast o nakreślenie głównych idei co do dziejów powstania wielkiej, początkowej części biblijnego tekstu, przy uwzględnieniu aktualnych tendencji w biblijnych badaniach. Jest to o tyle ważne, że odtworzenie procesu powstawania WDH ukaże także historię powstawania Pięcioksięgu.

Hipoteza powstania WDH łączy w sobie elementy teorii cykli narracyjnych (bloków) oraz hipotezy uzupełnień (dokumentu podstawowego).

Historycznie proces formowania się tekstowych bloków i cykli narracyjnych WDH można wiązać z doświadczeniem kryzysu wywołanego upadkiem państwa – Izraela (722 r. przed Chr.) i Judy (587 r. przed Chr.).

Powszechny jest pogląd, że najstarszy i podstawowy wątek narracyjny, obejmujący główne tematy Pięcioksięgu, jest pochodzenia przedkapłańskiego, niezależnie, czy chodzi o wcześniej lub później datowanego jahwistę (J) [Kratz 2000; 2002, 295–323], czy o kompozycję deuteronomistyczną (K^D) [Blum 1990; 2002b, 119–156]¹³. Kluczową rolę odgrywa w nim historia patriarchów i opowiadanie o wyjściu (eksodusie). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z zebranymi po 722 r. przed Chr. rodzinnymi opowiadaniem, przez które – jak sądzą niektórzy bibliści – Juda/Izrael wyjaśnia sobie „wspólną i do wspólnoty zobowiązującą historię początków w kontekście sąsiednich narodów i podporządkowuje się przy tym obietnicy wspólnego ... [im] Boga JHWH” [Zenger 2006a, 101]. W tym samym czasie mogło także dojść do powstania pierwotnego opowiadania o zajęciu Ziemi Obiecanej, jako owocu opracowania historii wyjścia i opowiadań o Jozuem. Według modelu powstania Pięcioksięgu wypracowanego przez P. Weimara i E. Zengera (środowisko uniwersytetu w Münster) [Zenger 2006a, 100–106] poprzez połączenie istniejących opowiadań o prehistorii, o patriarchach, o wyjściu z Egiptu i wędrówce przez pustynię oraz o wzięciu w posiadanie Ziemi Obiecanej stworzono już w czasach Jozjasza normatywny obraz historii o początkach relacji JHWH z Jego ludem. Dzieło to, wspominając o obietnicach kraju danych patriarchom i ich spełnieniu w czasach Jozuego, wobec utraty terenów północnych na rzecz imperium asyryjskiego, miało przypominać, że cały kraj jest zbawczym darem Boga dla Judy/Izraela, i tym samym wspierać starania Jozjasza o terytorialne rozszerzenie państwa na północ. Samo opowiadanie o *wyjściu* – wcześniej mit fundacyjny

¹³ Zob. również omówienie modeli powstania Pięcioksięgu zaproponowanych przez obydwu biblistów w wykonaniu E. Zengera [Zenger 2006a, 106–112.118–123].

państwa północnego – stało się odtąd historią początków całego narodu. Uczynienie zaś teologicznym centrum dzieła opowiadania o teofanii JHWH (Wj 19–24*)¹⁴, o złotym cielcu (Wj 32*) i przede wszystkim o przymierzu (Wj 34*), ukazało relację między JHWH i Izraelem jako relację przymierza z prawami i obowiązkami dla obydwu stron. Ze względu na umiejscowienie powstania tej kompozycji w Jerozolimie nazwano ją *jerozolimskim dziełem historycznym*. Pod względem treści miałyby obejmować materiał, który mamy dziś w Rdz 2,4b–Joz 24, jednak nie cały (= Rdz 2,4b–Joz 24*).

Narodowa katastrofa w 587 r. przed Chr. prowadziła do intensywnych refleksji nad przyczynami nieszczęścia i do zastanawiania się nad tym, co pozostało z fundamentów historii JHWH z Jego ludem. Owocem tych przemyśleń miałyby być kolejne, tym razem jeszcze większe dzieło historyczne, zwane wygnaniowym. Powstałoby ono jako rezultat dołączenia do dzieła jerozolimskiego opracowanych na tle teologicznego programu z Pwt 5–28* (deuteronomistycznie) opowiadań i przekazów o sędziach (dtr Sdz), o początkach monarchii i dziejach obydwu państw (dtr Sm/Krl). To *wielkie wygnaniowe dzieło historyczne*, które chciało być próbą historyczno-teologicznego ujęcia tożsamości Izraela przez deuteronomistycznych teologów i jej otwarcia na zbawczą przyszłość, zaprezentowało w formie literackiej kompozycji całą historię Izraela od początków aż do czasów wygnania (Rdz 2,4b–2 Krl 25*)¹⁵.

Odbudowanie świątyni (poświęconej w r. 515 przed Chr.) miałyby być kontekstem dla powstania dzieła kapłańskiego, które – według *modelu münsteirańskiego* – rozpoczynało się opisem stworzenia świata, a w punkcie kulminacyjnym miało ustanowienie sanktuarium na Synaju, wskazując w ten sposób na obecność JHWH pośród Izraela jako na cel stworzenia. Po 450 r. przed Chr. połączono historyczne dzieło kapłańskie z wygnaniowym i tą drogą powstało *wielkie powygnaniowe dzieło historyczne*, obejmujące zasadniczy materiał dziewięciu aktualnych ksiąg: Rdz 1,1–2 Krl 25, czyli Enneateuch, z którego dopiero ok. 400 r. przed Chr. wydzielono Pięcioksiąg (zob. wykres na s. 69).

Nie wszyscy bibliści wyobrażają sobie proces powstania *wielkiego powygnaniowego dzieła historycznego* tak samo jak egzegeci z Münster. Bardzo przekonujące są wnioski i argumenty J. C. Gertza, profesora z Heidelbergu [2006, 208–210]. Według niego już około 700 r. przed Chr. istniały dwa konkurujące modele historii początków Izraela, mianowicie historia patriarchów i opowiadanie o eksodusie. Razem z powstałym tylko nieco później przedstawieniem prehistorii, stanowiły trzy niekapłańskie i zarazem przedkapłańskie bloki, które przez długi czas i niezależnie od siebie były przekazywane i uzupełniane [por. Schmid 1999; Gertz 2000, 330–388]. Opowiadanie o eksodusie, obejmujące początkowo dzieje Mojżesza z historią wyjścia z Egiptu a później rozszerzone o opowiadanie o zajęciu Ziemi Obiecanej, zostało z czasem wzbogacone o treści

¹⁴ Gwiazdka oznacza, że nie chodzi o cały aktualny tekst.

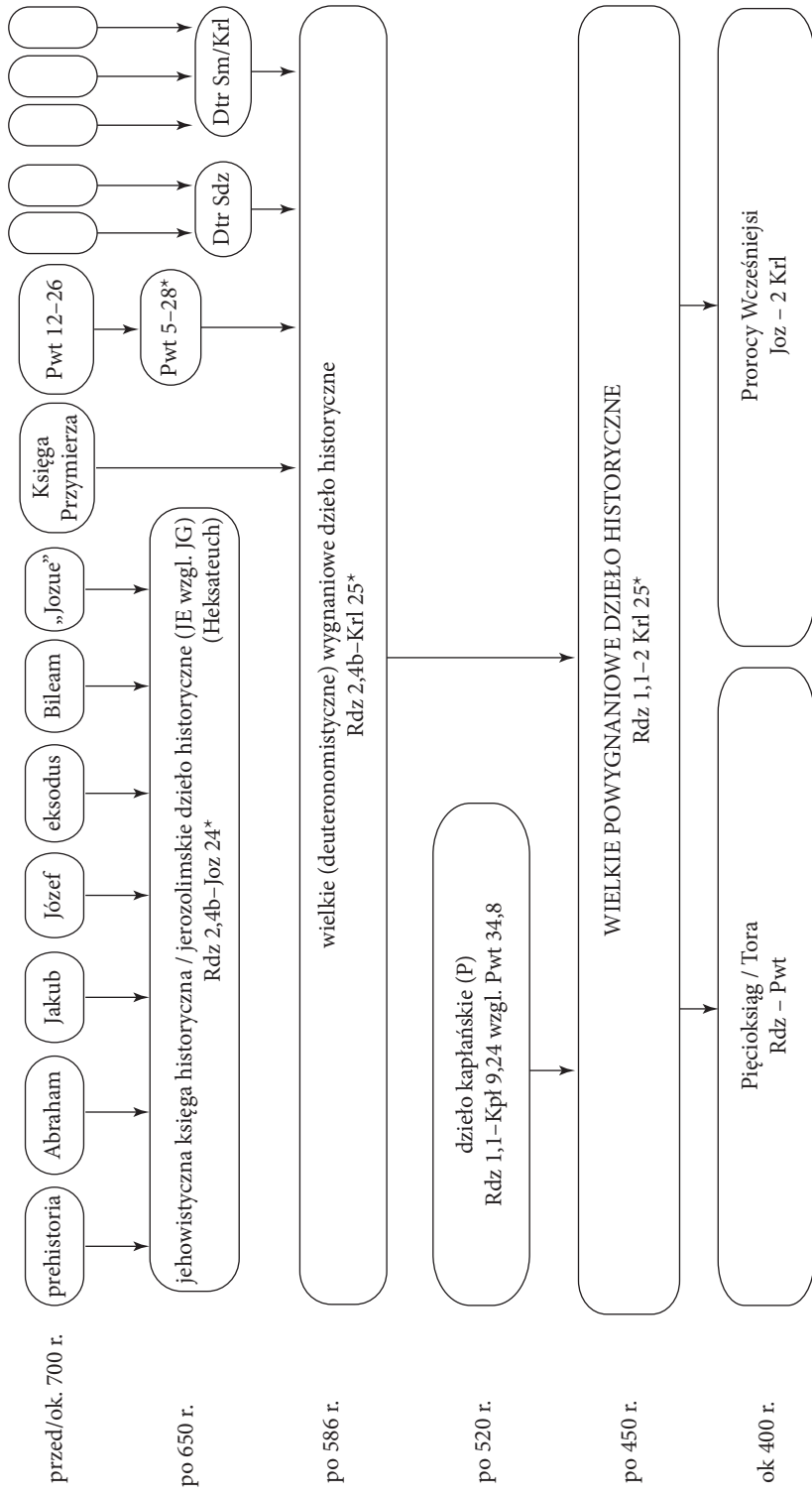
¹⁵ Koncepcja biblistów z Münster odchodzi zatem od teorii dzieła deuteronomistycznego, której początek dał M. Noth (Pwt – 2 Krl).

Pwt (jeszcze przed 587 r. przed Chr.), a w czasie wygnania otrzymało nadbudowę w postaci deuteronomistycznie zredagowanego przedstawienia epoki sędziów i królów. Powstała w ten sposób kompozycja obejmowała historię Izraela od wyjścia do wygnania (Wj 1-2 Krl 25*). Z opowiadaniem o patriarchach oraz z pierwotnie również niezależną przedkapłańską wersją prehistorii zesła się dopiero po wygnaniu w piśmie kapłańskim, które według J.C. Gertza miałyby być niezależnym pismem źródłowym, przedstawiającym pierwszy szkic historii początków Izraela od stworzenia, przez dzieje patriarchów, do eksodusu (Rdz 1-Wj 40* + Kpł). *Wielkie dzieło historyczne*, powstałe z połączenia niekapłańskich dzieł literackich z pismem kapłańskim, otrzymywało jeszcze drobne uzupełnienia, a na końcu (IV w. przed Chr.) miałyby nastąpić oddzielenie Tory od Proroków Wcześniejszych (zob. wykres na s. 70).

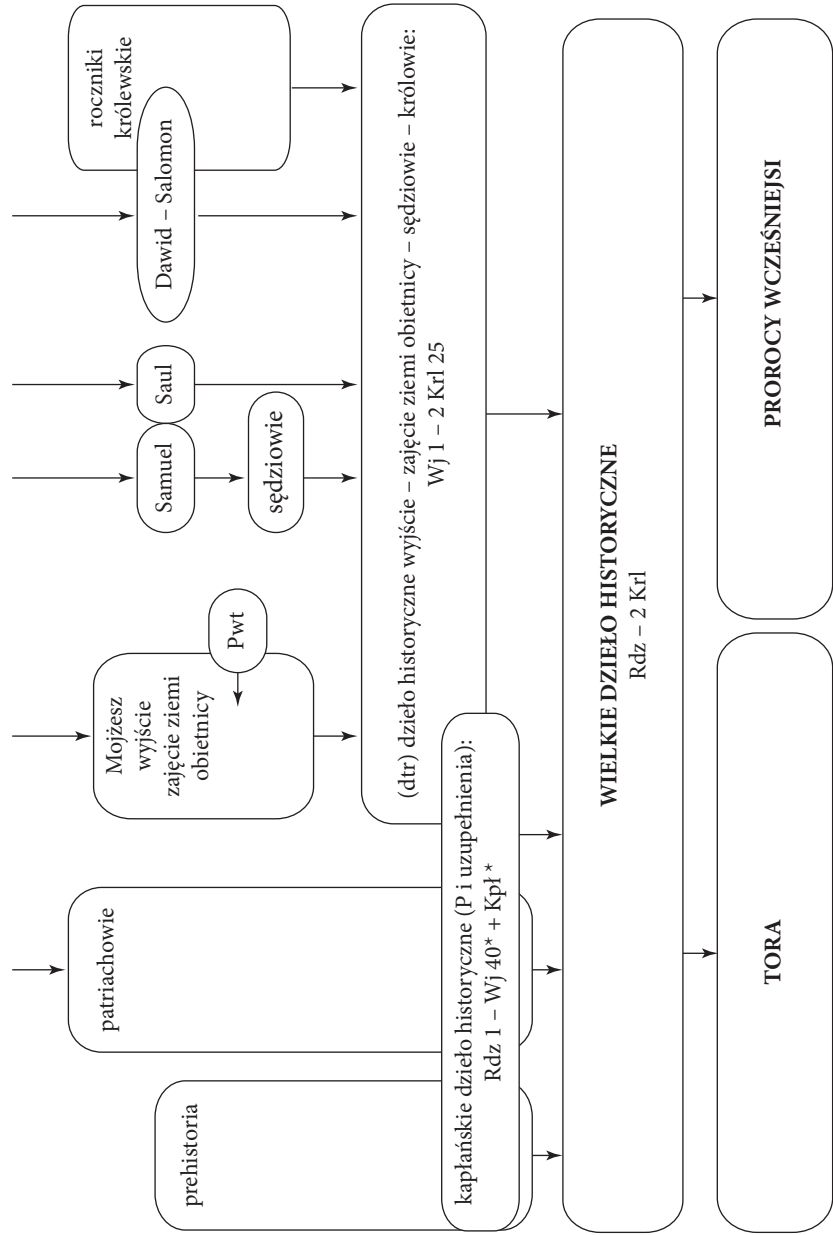
Mimo dostrzeganych różnic w proponowanych przez biblistów modelach procesu powstawania *wielkiego (powygnaniowego) dzieła historycznego*, jest zgoda co do ostatecznej konkluzji: *Wielkie dzieło historyczne*, obejmujące materiał literacki Rdz – 2 Krl, jest owocem redakcji, która miała miejsce pod koniec V lub w IV w. przed Chr. w Jerozolimie. Jego teksty są natury deuteronomistyczno-kapłańskiej.

Hipoteza *wielkiego dzieła historycznego* nie jest nowa, jakkolwiek wcześniej trudno było jej zdobyć wielką popularność z powodu ograniczonej ilości argumentów. Metodyka dociekań egzegetycznych stosowana aktualnie przy szukaniu właściwego zrozumienia świętych tekstów, każe badać je zarówno w ich aktualnej postaci (*synchronia*), jak i odtwarzać historię ich powstawania (*diachronia*). Przy takim podejściu okazuje się, że koncepcja wielkiego dzieła historycznego daje możliwość lepszego zrozumienia kompozycji tego zbioru pism, na czele z Pięcioksięgiem, i znalezienia rozwiązania wskazywanych w nim dotąd licznych literackich i historycznych problemów. Uwzględnienie wielu formalnych i treściowych powiązań dostrzeganych na płaszczyźnie aktualnego tekstu, wyjaśnianie ich istnienia poprzez odwołanie się do odtwarzanych hipotetycznie dziejów kształtowania się tego tekstu, oraz wzięcie pod uwagę zakładanego w hipotezie historycznego kontekstu formowania się i redakcji poszczególnych mniejszych bloków tekstowych, pozwala mieć nadzieję na odkrycie właściwego przesłania całego *wielkiego dzieła*, jak i każdej z jego części.

Dla rzetelnej oceny hipotezy *wielkiego dzieła historycznego* potrzeba nowych studiów egzegetycznych nad jego tekstami. Wiele już uczyniono, zwłaszcza odnośnie do Księgi Powtórzonego Prawa, jako księgi zamykającej Pięcioksiąg i – według teorii M. Notha – księgi otwierającej dzieło deuteronomistyczne. Uzasadnionym postulatem może być wyłączenie prac nad Księgą Jozuego, która opowiada o zajęciu i rozdzieleniu między izraelskie plemiona „kraj”, będącego Ziemią Obiecaną. Nie bez racji jest przecież teza, że ta „ziemia” jest przynajmniej jednym z głównych tematów historii opisaney w Enneateuchu.



Münsteriański model powstania „wielkiego powygnaniowego dzieła historycznego” (P. Weimar - E. Zenger /2004 r./)



VIII w. przed Chr.
po 722 r.

po 587 r.

515 r.

IV w. przed Chr.

Powstanie „wielkiego dzieła historycznego Rdz - 2 Krl” (J. C. Gertz)

Literatura

- Albers, E. 1891. *Die Quellenberichte in Josua I-XII. Beitrag zur Quellenkritik des Hexateuchs*, Bonn.
- Albertz, R. 2001. *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart.
- Albertz, R. 2000. *In Search of the Deuteronomists. A First Solution to a Historical Riddle*. W: *The Future of the Deuteronomistic History*, red. T. Römer, 1-17. Leuven.
- Albertz, R. 1989. *Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks*. W: *Schöpfung und Befreiung*, red. R. Albertz, 37-53. Stuttgart.
- Blenkinsopp, J. 1999. *Deuteronomistic Contribution to the Narrative in Genesis-Numbers: A Test Case*. W: *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, red. L. S. Schearing, S.L. McKenzie, 84-115. Sheffield.
- Blenkinsopp, J. 1996. *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*. Brescia.
- Blum, E. 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn.
- Blum, E. 1990. *Studien zum Komposition des Pentateuch*. Berlin.
- Blum, E. 1997. *Der Kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag*. W: *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, red. J. Lust, M. Vervenne, 181-212. Leuven.
- Blum, E. 2002a. *Esra, die Mose-tora und die persische Politik*. W: *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, red. R. G. Kratz, 231-256. Gütersloh.
- Blum, E. 2002b. *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus: Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen*. W: *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J. C. Gertz – K. Schmid – M. Witte, 119-156. Berlin.
- Braulik, G. 2006. *Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, 191-202. Stuttgart.
- Brzegowy, T. 1998. *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów.
- Brzegowy, T. 2001. *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna Van Setersa*. *Analecta Cracoviensia* 33, 325-355.
- Brzegowy, T., 2002a. *Księgi historyczne Starego Testamentu*. Tarnów.
- Brzegowy, T., 2002b. *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*. *Collectanea Theologica* 72/1, 11-44.
- Campbell, A.F. – O'Brien, M.A. 1993. *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*. Minneapolis.
- Campbell, A.F. – O'Brien, M.A. 2000. *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis.
- Cazelles, H. 1966. *Pentateuque*. W: *Dictionnaire de la Bible Supplément*. Vol. VII, 708-858. Paris.
- Cazelles, H. 1968. *Pentateuch*. W: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, 1345-1355. Tübingen.
- Colenso, J. W. 1872. *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*. Part VI. London.
- Cortese, E. 1978. *Problemi attuali circa l'opera deuteronomistica*. *Rivista biblica italiana* 26, 341-352.

- Cross, F.M. 1968. *The Structure of the Deuteronomic [sic!] History*. Perspectives in Jewish Learning 3, 9-24.
- Cross, F.M. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge.
- De Pury, A. 2002. *Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff: 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch*. W: *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J. C. Gertz, K. Schmid, M. Witte, 25-47. Berlin.
- Dietrich, W. 1972. *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. Göttingen.
- Dietrich, W. 1999. *Niedergang und Neuanfang: Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerk zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit*. W: *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, red. B. Becking, M. C. A. Korpel, 45-70. Leiden.
- Dietrich, W. 2002. *Martin Noth und die Zukunft des deuteronomistischen Geschichtswerkes*. W: *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments*. 181-198. Stuttgart.
- Dzidosz, D. 2004. *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło*. *Collectanea Theologica* (74) 4, 5-24.
- Eißfeldt, O. 1922. *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung*, Leipzig.
- Freedman D.N. 1967. *Pentateuch*. W: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G. Butterick, 711-727. New York.
- Frei, P. 1995. *Die persische Reichsautorisation: Ein Überblick*. W: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1, 1-35.
- Frei, P. 1996. *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*. W: *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich*, red. P. Frei, K. Koch, 5-131. Freiburg.
- Frei, P. 2001. *Persian Imperial Authorization: A Summary*. W: *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, red. J. W. Watts, 5-40. Atlanta.
- Frevel, C. 2006. *Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen*. W: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, red. M. Witte u.a., 249-277. Berlin.
- Gertz, J.C. 2000. *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. Göttingen.
- Gertz, J. C. 2006. *Tora und Vordere Propheten*. W: *Grundinformation Altes Testament*, red. J.C. Gertz, 187-302. Göttingen.
- Gnuse, R.K. 2000. *Redefining the Elohist*. *Journal of Biblical Literature* 119/ 2, 201-220.
- Graupner, A. 2002. *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte*. Neukirchen-Vluyn
- Häusl, M. 2008. *Pentateuchforschung*. W: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst. 581-582. Freiburg im Breisgau.
- Halpern, B. 1996. *The First Historians. The Hebrew Bible and History*. University Park.

- Houtman, C. 1994. *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Kampen.
- Jepsen, A. 1953. *Die Quellen des Königsbuches*. Halle.
- Knobel, A. 1861. *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, Leipzig.
- Kratz, R.G. 2000. *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*. Göttingen.
- Kratz, R. G. 2002. *Der vor- und nachpriesterschriftliche Hexateuch*. W: *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte, 295-323. Berlin.
- Lemański, J. 2002. *Pięcioksiąg dzisiaj*. Kielce.
- Lemański, J. 2005. *Pięcioksiąg. Próba syntezy współczesnych badań*. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38/1, 15-28.
- Levin, C. 1993. *Der Jahwist*. Göttingen.
- Levin, C. 2004. *Das israelitische Nationalepos: Der Jahwist*. W: *Große Texte alter Kulturen. Literarische Reise von Gizeh nach Rom*, red. M. Hose, 63-85. Darmstadt.
- Levin, C. 2006. *The Yahwist and the Redactional Link Between Genesis and Exodus*. W: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. T. B. Dozeman, K. Schmid, 131-141. Atlanta.
- Lohfink, N. 1981. *Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks*. W: *Die Botschaft und die Boten*, 87-100. Neukirchen-Vluyn.
- Maly, E. H. 1981. *Introduction to the Pentateuch*. W: *The Jerome Biblical Commentary*, red. R. R. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, 1-6. London.
- McKenzie, S. L. 1992. *Deuteronomistic History*. W: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2: D-G, red. D. N. Freedman i in., 160-168. New York.
- Meyer, E. 1896. *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung*. Halle.
- Mowinkel, S. 1964. *Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken*. Berlin.
- Nelson, R.D. 1981. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield.
- Niesiołowski-Spanò, Ł. 2005. *Kiedy napisano historię Izraela*. *Collectanea Theologica* (75) 4, 5-16.
- Noth, M. 1957. *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Tübingen.
- Noth, M. 1960. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt.
- Peckham, B. 1985. *The Composition of the Deuteronomistic History*. Atlanta.
- Peter, M. 1978. *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*. Poznań.
- Preuß, H.D. 1993. *Zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. *Theologische Rundschau* (58) 3, 229-395.
- Rad, G. von. 1961. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München.
- Radjawane, A. N. 1974. *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht*. *Theologische Rundschau. Neue Folge* (38) 3, 177-216.
- Rendtorff, R. 1967. *Literarkritik und Traditionsgeschichte*. *Evangelische Theologie* 27, 138-153.
- Rendtorff, R. 1969. *Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis*. W: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*. Vol. 1, 5-11. Jerusalem.
- Rendtorff, R. 1975. *Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik*. W: *Congress Volume – Edinburgh 1974*, red. G. Anderson, 158-166. Leiden.

- Rendtorff, R. 1977. *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Berlin.
- Rendtorff, R. 1983. *Das Alte Testament. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn.
- Römer, T. 2001. *La fin de l'historiographie deutéronomiste et le retour de l'Hexateuque?* Theologische Zeitschrift. Festheft der Theologischen Zeitschrift zum XVII. Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament 2001 in Basel (57) 2, 269-280.
- Römer, T. C. 2002. *Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenscheidung“ im vierten Buch des Pentateuch*. W: *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte, 215-231. Berlin.
- Römer, T. C. 2006. *The Elusive Yahwist. A Short History of Research*. W: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. T.B. Dozeman, K. Schmid, 9-27. Atlanta.
- Römer, T. 2006. *Entstehungsphasen des «deuteronomistischen Geschichtswerkes»*. W: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, red. M. Witte u.a., 45-70. Berlin.
- Römer, T. – Brettler, M.Z. 2000. *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*. *Journal of Biblical Literature* (119) 3, 401-419.
- Rose, M. 1981. *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich.
- Rubinkiewicz, R. 1999. *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*. *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej* 46, 111-123.
- Rudolph, W. 1938. *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua*. Berlin.
- Schaeder, H. H. 1960. *Das persische Weltreich*. W: *Der Mensch im Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte*, red. G. Schaeder, 48-82. München.
- Scharbert, J. 1990. *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel, 5). Würzburg.
- Schmid, H. H. 1976. *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich.
- Schmid, H. H. 1977. *In Search of New Approaches in Pentateuchal Research*. *Journal for the Study of the Old Testament* 3, 33-42.
- Schmid, K. 1999. *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn.
- Schmid, K. 2006. *The So-Called Yahwist and the Literary Gap Between Genesis and Exodus* W: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. T.B. Dozeman, K. Schmid, 29-50. Atlanta.
- Schmidt, W. H. 1981. *Ein Theologe in salomonischer Zeit? Ein Plädoyer für den Jahwisten*. *Biblische Zeitschrift* 25, 82-102.
- Schmidt, W. H. 1995. *Einführung in das Alte Testament*. Berlin – New York.
- Schmitt, H.-C. 1980. *„Priesterliches“ und „prophetisches“ Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung von Ex 13,17-14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch*. W: *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments*, red. A.H.J. Gunneweg, O. Kaiser, 138-155. Göttingen.
- Schmitt, H.-C. 2005. *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*. Göttingen.

- Sicre, J. L. 1996. *La investigación sobre la historia deuteronomista desde Martin Noth a nuestros días*. Estudios Bíblicos 54, 361-415.
- Ska, J. L. 1989. *Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque*. W: *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des 5 premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, red. A. de Pury, 95-125. Genève.
- Ska, J. L. 1998. *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*. Roma.
- Ska, J. L. 2000. *Pięcioksiąg*. W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, 253-260. Warszawa.
- Ska, J. L. 2002. *The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces. A Chapter in the History of Modern Exegesis*. W: *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J. C. Gertz, K. Schmid, M. Witte, 1-23. Berlin.
- Smend, R. 1912. *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin.
- Smend, R. 1971. *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*. W: *Probleme biblischer Theologie*, red. H.W. Wolff, 494-509. München.
- Smend, R. 1989. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Stuttgart.
- Spinoza, B. 1670. *Tractatus theologico-politicus*. Amsterdam.
- Steuernagel, C. 1900. *Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und allgemeine Einleitung in den Hexateuch*. Göttingen.
- Synowiec, J. S. 1987. *Na początku*. Warszawa.
- Tengström, S. 1982. *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*. Lund.
- Van Seters, J. 1983. *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven.
- Van Seters, J. 1987. *Der Jahwist als Historiker*. Zürich.
- Van Seters, J. 1992. *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Zürich.
- Van Seters, J. 1994. *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen.
- Van Seters, J. 1999. *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield.
- Van Seters, J. 2006. *The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated! W: A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. T. B. Dozeman, K. Schmid, 143-157. Atlanta.
- Veijola, T. 2000. *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*. Stuttgart.
- Vermeylen, S. 1981. *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*. *Revue théologique de Louvain* 12, 324-346.
- Weippert, H. 1985. *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung*. *Theologische Rundschau* (50) 3, 213-249.
- Wellhausen, J. 1886. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin.
- Westermann, C. 1985. *Genesis 12-36. A Commentary*. Minneapolis.
- Whybray, R. N. 1987. *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*. Sheffield.
- Würthwein, E. 1994. *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*. Berlin.
- Wypych, S. 1987. *Pięcioksiąg*. Warszawa.
- Wypych, S. 2003. *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*. Kraków.

- Wypych, S., 2006. *Historia i teologia deuteronomisty*. W: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie. Księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów*, red. T. Brzegowy, J. Łach, S. Wypych, 13-18. Warszawa.
- Zawiszewski, E. 1996. *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rodz. 1,1-11,9*. Pelplin.
- Zenger, E. 1995. *Die vor-priesterschriftlichen Schichten*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., 108-123. Stuttgart.
- Zenger, E. 2006a. *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., 74-123. Stuttgart.
- Zenger, E. 2006b. *Die Tora/ der Pentateuch als Ganzes*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., 60-73. Stuttgart.
- Zenger, E. 2006c. *Die vorpriester(schrift)lichen Pentateuchtexte*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., 176-187. Stuttgart.

The Torah and the Former Prophets, that is the Great Historical Work of the Old Testament

Summary

Relatively great part of exegetical studies on the Old Testament deals with literary analysis, indicating the real historical value and the reading of the theological message of the texts, which in the Hebrew Bible belong to the blocks called Torah and Former Prophets. The present study shows an outline of the concepts and trials of solutions first of all literary problems arising at the reading of these texts. From the hypotheses in relation to the question of coming into being of the Pentateuch, at the lead of the hypothesis of sources, through the concepts of Hexateuch and of the Deuteronomistic History, to the appearing as well-founded theory of the Great Postexilic Historical Work (Gen – 2 Ki). Its historiographic value and theological message, must be read, however, taking into consideration that the work preserved to our times is the fruit of the long composition process, which most probably finished in the 5th century BC.

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI
Gdańskie Seminarium Duchowne
Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

DOMINIKA PIETKIEWICZ
Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Boża odpłata według Koheleta

1. Idea Bożej odpłaty w Starym Testamencie: badania wstępne; 2. Interpretacja niektórych wypowiedzi Koheleta o Bożej odpłacie; 3. Stanowisko Koheleta wobec zasady odpłaty; 4. Oryginalność Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty.

Idea Bożej odpłaty jest wyrażana w wielu miejscach Biblii, a szczególną rolę odgrywa w pismach Starego Testamentu. U jej podstaw leży przekonanie, że Bóg nagradza za dobro, a karze za zło, a zatem doświadczane trudności lub cierpienia są traktowane jako kara za grzechy, a pomyślność jako nagroda za dobre postępowanie.

W starotestamentowej nauce o Bożej odpłacie można dostrzegać pewien rozwój (jakkolwiek niekoniecznie linearny), swoistą ewolucję. Ze znaczącym ogniwem tej ewolucji zapoznają nas wypowiedzi zapisane w Księdze Koheleta.

1. Idea Bożej odpłaty w Starym Testamencie: badania wstępne

Odczytanie istoty i specyfiki Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty domaga się najpierw zwrócenia uwagi na zasadnicze rysy tego zagadnienia nakreślone w Starym Testamencie.

Jedną z podstawowych kwestii jest terminologia. W tym przypadku liczne określenia Bożej odpłaty w polskich przekładach Starego Testamentu odzwierciedlają bogactwo terminologiczne hebrajskie i greckie (hebr. np. גְּמוּלָה i גְּמוּלָה – „zapłata”; נִקְמָה – „kara”, „odpłata”, „zemsta” czy „odwet”; שָׁלוֹם, שָׁלוֹם i שְׁלֵמָה – „odpłata”, „odwet”, „przywrócenie pierwotnego stanu”; gr. ἀναποδοσις – „zwrot”, „zapłata”, „wyrównanie”; μισθος – „zapłata”, „wynagrodzenie”, „nagroda”, „kara”, „odpłata”).

Dla wyrażenia idei odpłaty autorzy pism Starego Testamentu stosowali także słownictwo związane z sądem i sprawiedliwością, które wskazuje na intencję odpłacającego (wychowawczy wymiar odpłaty) i na sposób odpłacania (konkretne rodzaje nagród i kar).

Podstawą idei Bożej odpłaty wyrażonej w Starym Testamencie były najpierw zapowiedzi samego Boga. Pierwszą usłyszał człowiek już w Edenie: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu [=Edenu] możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2,16-17). Później obietnica błogosławieństwa towarzyszy na przykład nakazowi czci rodziców (Wj 20,12; Pwt 5,16). Zapowiedzi nagród i kar stanowią zaś podsumowanie całych zbiorów prawnych (np. Kpł 26; Pwt 4,40) oraz pojedynczych zaleceń (np. Pwt 22,6-7; 25,15). Pojawiają się również w nauczaniu proroków (np. Iz 13,11; Ez 33,20; Dn 9,26).

Starotestamentowa nauka o odpłacie wpływała także z ludzkiego poczucia sprawiedliwości, zgodnie z którym spotykane powodzenie bądź niepowodzenie było interpretowane jako naturalna konsekwencja pełnionych wcześniej uczynków. Świadcstwo takiego przeświadczenia znajdujemy w słowach Elifaza do Hioba (Hi 4,7-9 [*Przypomnij, czy zginął kto prawy?...*]), w wypowiedzi psalmisty (Ps 37,25 [*...nie widziałem sprawiedliwego w opuszczeniu...*]) i na przykład w pouczeniach Syracha (2,10 [*...zobaczcie: któż zaufał Panu, a został zawstydzony?*]).

Spособem Bożej odpłaty było nagradzanie i karanie. Motywem nagradzania, czyli odpłaty za dobro, było sprawiedliwe, prawe i nieskalane życie (np. Ps 11,7; 15,1-2; Prz 11,18; 12,28), postawa bojaźni i posłuszeństwa wobec Boga (np. Ps 128,1.4; Prz 10,27) oraz dobroć okazana potrzebującym (np. Pwt 15,7-10; Iz 58,6-10; Prz 19,17). Niektóre zapowiedzi nagrody informują o jej charakterze i metodzie nagradzania. Przedmiotem nagrody było często samo „życie” oraz zachowanie przy nim, jego przedłużenie (np. Kpł 18,5; Pwt 4,40; 5,33; 6,24; Prz 10,16), czy wprost „życie na wieki” (Ps 133,3). Dla dobrych były też zapowiedzi powodzenia i błogosławieństwa (np. Pwt 15,10; Iz 58,10; Ps 112,5), przejawiającego się między innymi w zdrowiu, potomstwie i urodzaju (np. Wj 23,25-26; Kpł 26,4-5; Iz 58,8.11), oraz pozostanie w szacunku i pamięci u innych (np. Ps 112,6; Prz 21,21; 22,4).

Bożą odpłatę za zło rozumiano jako karę. Terminy, którymi Stary Testament określa Bożą odpłatę wobec niegodziwych, w gruncie rzeczy nie mówią jednak o karaniu jako o czynności, której celem jest dotknięcie jakimś złem, wywarcie usankcjonowanej zemsty na tym, kto przedtem sam dopuścił się zła. Celem kary wydaje się być przede wszystkim przywrócenie pewnej równowagi, która została naruszona przez zły czyn. Dotyczy to zarówno kar wymierzanych przez Boga, jak i tych, które nakłada trybunał ludzki. Kara stosowana przez Boga ma również pewien cel wychowawczy: złoczyńca ma zrozumieć niegodziwość swojego postępowania i je zmienić. Rozumienie kary Bożej w oparciu o teksty biblijne jest zagadnieniem złożonym. Poprawnym kierunkiem jest chyba myślenie w tym miejscu bardziej o sankcji, jako negatywnej konsekwencji złego czynu, którą musi

przyjąć sprawca¹. Ponieważ dokładniejsze przedstawienie problemu przekracza zakres studium prezentowanego w niniejszym artykule, w dalszym ciągu naszych rozważań będziemy posługiwać się terminami „kara”, „karanie”, pamiętając jednak, że jest to pewne uproszczenie, wręcz „skróć myślowy”.

Wśród motywów wymierzania kary teksty biblijne wskazują ogólnie na niewłaściwą postawę życiową (grzeszność [2 Krl 17,7; Jr 16,18, Prz 16,4], zło [Iz 13,11], nieprawość [Jr 16,18; Dn 9,5] i pychę [Iz 13,11; Prz 16,5; Syr 10,12-18]), na niewłaściwy stosunek do Boga (nieposłuszeństwo wobec Bożych praw i namiętności proroków [Wj 32,10; Kpł 10,1-2; Jr 9,12; Dn 9,6.11], łamanie przymierza [Kpł 26,25; 2 Krl 17,16], zatwardziałość serca [Jr 9,13], postępowanie wbrew Bogu [Kpł 26,21.24.28] i z pogardą dla Jego ustaw [Kpł 26,15; Ne 9,27], bałwochwalstwo [2 Krl 17,7-23; Jr 16,18]) oraz na niewłaściwy stosunek do drugiego człowieka (okrucieństwo [Iz 13,11], rozlew krwi i gwałty [Ha 2,8], dostatnie i beztrudne życie kosztem niedoli biednych [Am 2,6-7; 5,11-12; 6,1-7]).

Teksty Starego Testamentu mówią zarówno o karze kolektywnej, jak i indywidualnej. Idea kary zbiorowej, dotyczącej całą społeczność, a nawet przyszłe pokolenia (Wj 20,5; Sdz 3,7-8; Iz 65,7), zdaje się wynikać przede wszystkim z poczucia społecznego wymiaru grzechu i ze świadomości, że grzech jednostki w sensie duchowym jakby „umniejsza świętość” całej zbiorowości [Sprefico 1998, 173]. Niektóre teksty mówią jednak jednoznacznie o odpowiedzialności i odpłacie indywidualnej (np. Jr 31,29-30²; Ez 3; 18; 33,10-20).

Według Starego Testamentu wartością fundamentalną dla człowieka jest życie. Stąd też, o ile za nagrodę uznawano zachowanie przy życiu, o tyle za karę uchodziło pozbawienie życia (np. Wj 32,10; Kpł 10,1-2; Ps 73,27). Jako karę postrzegano również wszelkie przykre doświadczenia życiowe (np. 40 lat trudnej wędrówki przez pustynię [Lb 14; 21,4-9], upadek Królestwa Północnego [2 Krl 17,7-23; Jr 7,12] i Jerozolimy wraz z wygnaniem [Kpł 26,33; Jr 9,15], chorobę [Kpł 26,15], suszę, nieurodzaj i głód [Kpł 26,26; Jr 11,22; Am 4,6-8]).

Odnosnie do czasu, w którym dokona się Boża odpłata, można mówić o dwóch starotestamentowych koncepcjach. Jedna z nich mówi o odpłacie w życiu doczesnym człowieka, druga o odpłacie po jego śmierci. Takie pojmowanie odpłaty jest ściśle związane z wyrażoną na kartach Starego Testamentu koncepcją sytuacji pośmiertnej człowieka. Z jednej strony trudno mówić o nagrodzie lub karze po śmierci – w szeolu, krainie cieni, gdzie taki sam los spotyka dobrych i złych. Ponadto nagrodą ma być długie życie, zdrowie, dostatek i bezpieczeństwo, a karą śmierć, choroba, ubóstwo i rozmaite zagrożenia życia. Z drugiej strony w młodszych tekstach jest koncepcja życia pozagrobowego, zgodnie z którą odpłata może mieć miejsce po śmierci (Dn 12,2-3; 2Mch 7,36; Mdr 4,19).

¹ Z sugestią takiego rozumienia „Bożego karania” spotykamy się w niektórych publikacjach znawców przedmiotu (np. Grünwaldt 2002, 31-32; Szamocki 2004, 47).

² *W tych dniach nie będą już więcej mówić: „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby”, lecz: „Każdy umrze za swoje własne grzechy; każdemu, kto będzie spożywał cierpkie jagody, zdrętwieją zęby”.*

W Starym Testamencie są także wypowiedzi, które kwestionują Bożą odpłatę. Jedne z nich wyrażają wątpliwość co do istnienia odpłaty (np. Jr 12,1-2; Ps 10), inne mówią o doświadczeniach, które miałyby przeczyć odpłacie (np. Hi 21; Ps 73,3-5). Wypowiedzi te jednak jedynie sygnalizują na istnienie problemu koncepcji odpłaty, lecz nie rozwiązują go. Dopuszczalne usprawiedliwienie takiego stanu rzeczy widzą w absolutnej wolności i transcendencji Boga [Schreiner 1999, 214-215; Ravasi 2004, 40].

2. Interpretacja niektórych wypowiedzi Koheleta o Bożej odpłacie

Najpierw zajmiemy się kilkoma tekstami, które potwierdzają ideę Bożej odpłaty, by potem poddać analizie te, które Bożą odpłatę kwestionują.

2.1. *Bo człowiekowi, który Mu [=Bogu] jest miły, daje On mądrość i wiedzę, i radość, a na grzesznika wkłada trud, by zbierał i gromadził, i potem oddał temu, który się Bogu podoba. To też jest marność i pogoń za wiatrem (2,26).*

Tekst Koh 2,26 należy do podsumowania (2,24-26) dłuższego wywodu Koheleta (2,1-23) o marności bogactwa, mądrości i całego ludzkiego życia. W 2,24 autor przekonuje, że jedynym dobrem dostępnym dla człowieka jest radowanie się prostymi przyjemnościami życia – ucztowaniem i satysfakcją z wykonanej pracy – i że dawcą tego dobra jest Bóg, od którego człowiek jest całkowicie zależny (w. 25). W. 26 jest jakby dopowiedzeniem. Bóg jest w nim ukazany jako dawca zarówno dobra, jak i zła. Warto zwrócić uwagę, że w odróżnieniu od przekładu polskiego, w którym Bóg *daje* mądrość, ale *wkłada* na człowieka trud, tekst hebrajski dwukrotnie posługuje się tu czasownikiem נָתַן, wyrażającym ideę dawania³. Można tu dostrzegać paralelę z tekstem Hi 2,10, mówiącym o gotowości przyjęcia zarówno dobra, jak i zła z Bożej ręki.

Dobrem, które daje Bóg jest *mądrość, wiedza i radość*, złem natomiast – trud⁴ zbierania i gromadzenia dóbr, które w dodatku potem i tak będzie musiał oddać człowiekowi, *który się Bogu podoba*. Odbiorcą dobra jest właśnie ten *kto się Bogu podoba* (לַטוֹב לְפָנַי הָאֱלֹהִים), a złem zostaje dotknięty *grzesznik* (חַוְטָא). Autor Księgi Koheleta nie określa odbiorcy dobra jako „sprawiedliwego”, „prawego”, „doskonałego”. To pozwala sądzić, że Kohelet podważa w pewnym stopniu tradycyjne rozumienie Bożej odpłaty. To Bóg, działając w całkowicie wolny sposób, decyduje ostatecznie o tym, kogo obdarzyć dobrem, a kogo dotknąć złem [Filipiak 1975b, 113].

³ W Septuagincie mamy dwukrotne ἔδωκεν (aoryst od διδωμι – „daje”).

⁴ Septuaginta ma tu (w miejsce hebrajskiego עֲבָדָה) rzeczownik περισπασμος, oznaczający często przeszkodę, zawadę, coś, co uniemożliwia realizację celu.

Wypowiedź z 2,26 kończy się, częstym w Księdze Koheleta, stwierdzeniem: *To też jest marność i pogoń za wiatrem*. Właściwe zrozumienie terminu „marność” (w Biblii Hebrajskiej הבל) domaga się zasadniczo szerszych wyjaśnień. Z uwagi na ramy naszego studium ograniczymy się do przyjęcia, iż jako marność (הבל) autor Księgi Koheleta rozumie coś, co jest nietrwałe, ulotne, przemijające. Słowa „to też” odnoszą się prawdopodobnie również do wcześniejszych rozważań (2,1-23), ukazujących wyraźnie ową nietrwałość ludzkich przedsięwzięć [Filipiak 1975b, 38-39; Lohfink 1999, 30-31; Vélchez Líndez 1997, 221-223.227-228].

2.2. *Powiedziałem sobie: Zarówno sprawiedliwego, jak i bezbożnego będzie sądził Bóg: na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony (3,17).*

Stwierdzeniem „powiedziałem sobie”, które w tekście hebrajskim brzmi jeszcze dobitniej, bo „powiedziałem sobie w sercu” (אמרתי אני בלבי), autor zwraca uwagę, że jego dalsze słowa są wynikiem głębokich przemyśleń, rozważań, a nie tylko zwykłą wypowiedzią. W gruncie tekst wersetu prezentuje się jako „wyznanie wiary” w nieuchronność Bożego sądu, przed którym staną zarówno dobrzy, jak i źli. O jaki sąd jednak chodzi?

W polskich przekładach Starego Testamentu słowo „sądzić” oddaje hebrajski czasownik pochodzący od rdzenia שפט. Ten może się odnosić do czynności sądenia, rozstrzygania, ale także sprawowania władzy, panowania. Grecki czasownik κρινω (w LXX) znaczy najczęściej „oddzielać” i „rosądzać”. Chyba więc słusznie wyciąga się wniosek, że w Koh 3,17 nie chodzi o sprawowanie sądu, lecz o Boże panowanie nad ludźmi [Flipiak 1975, 125]. Tym bardziej, że autor Księgi Koheleta nie zna idei życia pozagrobowego i nie może zatem myśleć o jakiejś postaci „sądu ostatecznego” (por. Koh 3,18-22). Nie chodzi tu więc zatem o odpłatę w wieczności, o sąd eschatologiczny.

Tekst Koh 3,17 rzuca także nieco światła na rozumienie sprawowania sądu przez Boga. W 3,17b czytamy bowiem, że *na każdą sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony*. Ciekawy trop podsuwa tu zwłaszcza LXX, mówiąc, że τω παντι πραγματι και επι παντι τω ποιηματι wyznaczony jest καιρος, czyli stosowny czas. Wydaje się, że cały w. 17 jest swoistym komentarzem do wersetu poprzedniego [Ravasi 2003, 136]. Jeśli ta intuicja jest słuszna, to przesłanie Koh 3,17 można streścić w następujący sposób: Bóg „wyrówna” niesprawiedliwe wyroki sądów ziemskich⁵. Tak jak tekst z 3,16 mówi, iż *w miejscu sądu [jest] niegodziwość, w miejscu sprawiedliwości – nieprawość*, tak werset następny zapowiada, że Bóg to uporządkuje: we właściwym momencie wszystko powróci do właściwego porządku. Hebrajskie określenia עת i שם

⁵ Podobną myśl wyraża J. Drozd [1999, 509].

z w. 17 odnoszą się do czasu i miejsca, w których się to dokona i wyznaczają ów καιρος, ale nie konkretnie. Mogą znaczyć jedynie tyle, co „kiedyś” i „gdzieś” [Ravasi 2003, 136-138].

Najprawdopodobniej zatem autor Księgi Koheleta, mówiąc o sądzie, nie ma na myśli tego, co teologia rozumie pod pojęciem sądu ostatecznego, ani też żadnej rozprawy przed trybunałem doczesnym. Wskazuje raczej, że Bóg ma władzę nad wszystkimi ludźmi i może w stosownym, wybranym przez siebie momencie każdego z nich pociągnąć do odpowiedzialności za popełnione czyny, dobre czy złe [Filipiak, 1975, 51-53; Lohfink 1999, 34-35; Vílchez Líndez 1997, 254-259].

2.3. *Bo w cieniu mądrości jak w cieniu pieniądza; a większa jeszcze korzyść z poznania mądrości: darzy życiem tego, który ją posiada (7,12).*

Powyższy tekst należy do fragmentu 7,7-22, będącego zbiorem luźnych refleksji o mądrości i jej praktycznym zastosowaniu w życiu. Zestawienie mądrości z pieniądzem służy wyrażeniu poglądu, że mądrość nie jest bezowocna, ale przynosi posiadającym ją ludziom wymierny pożytek – ochronę co najmniej równą tej, jaką zapewnia majątek. Ponadto *większa jeszcze [jest] korzyść z poznania mądrości*, ponieważ to poznanie darzy życiem (hebr. יִחְיֶה – także „darzy życiem”, „ożywia”)⁶.

W gruncie rzeczy Koh 7,12 prezentuje tradycyjne stanowisko mądrościowe, podkreślające wagę posiadania mądrości. Według tego stanowiska mądrość, wyrażająca się w postępowaniu zgodnym z nakazami Bożymi, przynosi owoc w postaci błogosławieństwa, przejawiającego się przedłużeniem dni życia, bezpieczeństwem i wszelkimi dobrami (por. Prz 3,16.18; 13,14; Syr 1,20) [Filipiak 1975b, 60-61; Lohfink 1999, 53; Vílchez Líndez 1997, 326-327].

2.4. *Ten, kto przestrzega rozkazu, nie wie, co to zła sprawa, a serce mądre pamięta o czasie i sądzie. Na każdą bowiem sprawę jest czas i sąd, gdyż zło człowieka wielce nad nim ciąży (8,5-6).*

Słowa z Koh 8,5-6, przypominając o przyszłym sądzie, mówią o sankcji grożącej za ewentualne nieposłuszeństwo wobec króla. Można się zastanawiać, czy przestrzeganie / zachowywanie (שָׁמַר) rozkazu należy faktycznie odnieść do rozkazów królewskich, czy do przykazań Bożych. Wypowiedź poprzedzająca (8,2-4) sugeruje, że chodzi o posłuszeństwo poleceniom królewskim⁷. Można zatem wnioskować, że posłuszeństwo jest niejako gwarancją postępowania zgodnego z zasadami moralnymi. Takie założenie zakłada jednak wysoki poziom moralny władcy, który nie nakazuje

⁶ K. Kowalik [1997, 255] zwraca uwagę, że nie należy tego tekstu interpretować jako zapowiedzi życia wiecznego, którego pojęcie jest autorowi Księgi Koheleta nieznanne.

⁷ Tak uważa m.in. G. Ravasi [2003, 225-226].

poddanym niczego złego, niewłaściwego. Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „sprawę” hebrajskie słowo **רָבַרְבָּ**, oddane w LXX jako $\rho\eta\mu\alpha$. Oba te słowa można tłumaczyć jako „sprawę”, „czyn”, ale także jako „słowo”. Zatem dopuszczalny byłby też przekład: *ten, kto przestrzega rozkazu, nie wie, co to złe słowo*. Można to interpretować dwojako. Z jednej strony, dzięki posłuszeństwu unika się konieczności kłamliwych tłumaczeń, które niewątpliwie są „złymi słowami”. Jednocześnie posłuszeństwo chroni przed gniewem króla, jego napomnieniami czy potępieniem, które też można traktować jako „złe słowa”.

Wyrażenie *mądre serce* nawiązuje idei serca jako siedliska rozumu. Jednocześnie jest synonimem mądrego człowieka, który *pamięta o czasie i sądzie*. Ostatni stych w. 6: *gdyż zło człowieka wielce nad nim ciąży* zdaje się uzasadniać fakt, że człowiek pomimo świadomości czekającego go sądu popełnia zło, oraz przekonanie o nieuchronności sądu. Fragment 8,5-6 zasadniczo powtarza zatem myśl z 3,17: *czyny ludzkie zostaną w stosownym czasie osądzone* przez Boga [Filipiak 1975b, 76; Lohfink 1999, 60-61; Vílchez Líndez 1997, 351.355-357].

2.5. *Chociaż ja również i to poznałem, że szczęści się tym,
którzy Boga się boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy,
i podobny do cienia, nie przedłuży on swych dni, dlatego,
że nie ma w nim bojaźni wobec Boga (8,12b-13).*

Cytowany tekst, podobnie jak 3,17, rozpoczyna się swoistym „wątkiem autobiograficznym”. Autor odwołuje się tu do swojej wiedzy (**כִּי גַם־יָדַעַ אֲנִי**), która jest znajomością pewnego rozpowszechnionego poglądu [Bonora, 1997, 146; Filipiak 1980, 163]: Tym, od czego uzależnione jest szczęście lub nieszczęście człowieka jest bojaźń Boża, która – wiadomo skądinąd – oznacza postawę pełną czci, pokory i miłości wobec Boga, na zewnątrz przejawiającą się w wypełnianiu Bożych nakazów.

Nie szczęści się (dosł. *nie jest dobrze*) temu, kto nie ma bojaźni Bożej, kto jest złoczyńcą (**רָשָׁע**), zatwardziałym grzesznikiem lub bezbożnikiem (LXX: $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$). On nie jest w stanie przedłużyć swoich dni. Ten zaś, kto się boi Boga, przedłużenie życia mógłby od Niego uzyskać. Wzmianka o cieniu, do którego jest porównany złoczyńca, nasuwa skojarzenie z „marnością i pogonią za wiatrem”, o których wspominaliśmy mówiąc o Koh 2,26. Wydaje się, że ta nietrwałość i ulotność to szczególna cecha człowieka, który nie ma w sobie bojaźni Bożej. W 8,12b-13 dochodzi zatem ponownie do głosu tradycyjna nauka mądrościowa, wypowiedziana językiem charakterystycznym dla autora Księgi Koheleta: Nie „sprawiedliwość”, ale „bojaźń Boża” jest właściwą i w pewnym sensie odpłacalną postawą człowieka wobec Boga [Filipiak 1975b, 76-77; Lohfink 1999, 62; Vílchez Líndez 1997, 362-363].

2.6. *Ciesz się, młodzieńcze, w młodości swojej, a serce twoje niech się rozwesela za dni młodości twojej. I chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga, lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg!* (11,9).

Powyższy werset jest początkiem pouczenia skierowanego do młodzieńca-ucznia (BH: בַּחֹרֶר; LXX: νεανίσκος), które przypomina o nieuchronności sądu i konieczności pamiętania w każdej chwili życia o Bogu (11,9–12,8). W pierwszej części Koh 11,9 mamy dwukrotnie powtórzoną zachętę do radości, która nie jest jednak wezwaniem do hedonizmu, biblijną odmianą *carpe diem* [Bonora 1997, 177; Wright 2001, 546]. Rozstrzyga o tym kończące werset przypomnienie o nieuchronności sądu Bożego. Wzmiankowana radość serca obejmuje jednak w sobie również rozkosze fizyczne (zob. Sdz 18,20; 19,6,9; Rt 3,7; 1 Krl 21,7) [Ravasi 2003, 283].

Wezwanie centralne „...*chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga...*” jest uznawane przez niektórych egzegetów za Koheletową prowokację [Ravasi 2003, 283–285]. W Starym Testamencie można bowiem wskazać wiele tekstów, których treścią jest zachęta do postępowania dokładnie odwrotnego: Nie należy chodzić drogami serca ani gonić za pragnieniami swoich oczu, bo to zwykle sprowadza człowieka na złą drogę. Przez nie ludzie plamili się niewiernościami (Lb 15,39). Kroczenie drogą serca może być też synonimem buntu (Iz 57,17). Kiedy serce idzie w ślad za okiem, człowiek może zboczyć z właściwej ścieżki (Hi 31,7; por. Syr 5,2). Autor Księgi Koheleta nakazuje jednak swojemu słuchaczowi coś wręcz przeciwnego. Po zachęcie do chodzenia drogami serca dodaje przestrożę: *Lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg!* (dosł. z powodu tego wszystkiego Bóg przyprowadzi cię na sąd [יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט]). Podobnie jak w omówionych już tekstach Koh 3,17 i 8,5 mamy tu znów zapowiedź sądu, i tym samym proklamację Bożej władzy nad każdym człowiekiem [Filipiak 1975b, 94–95; Lohfink 1999, 81; Vilchez Líndez 1997, 419–422].

2.7. *Bóg bowiem każdy czyn wezwie przed sąd, nad wszystkim co ukryte: czy dobre było, czy złe* (12,14).

Ostatnia wypowiedź Księgi Koheleta na temat Bożej odpłaty jest zarazem ostatnim wersetem księgi i ostatnim wersetem jej zakończenia (12,9–14), przypisywanego przez większość egzegetów redaktorowi księgi.

Idea wezwania na sąd czy też, tłumacząc dosłownie, „przyprowadzenia na sąd”, jest właściwie powtórzeniem myśli zawartej w Koh 11,9. Po raz kolejny na oznaczenie sądu pojawiają się te same terminy. Jest to o tyle ważne, że niektórzy egzegeci, przypisując autorstwo zakończenia anonimowemu Redaktorowi, różnemu od autora księgi, wskazują właśnie na motyw sądu, rzekomo obcy myśli tegoż autora. Argument ten wydaje się nieco dziwny, zważywszy, że wątek sądu pojawia się w Księdze wielokrotnie, w bardzo podobnym ujęciu. Za bardzo zasadną można uznać tezę, że wprawdzie

zakończenie księgi należy przypisać anonimowemu Redaktorowi, jednak pojawiająca się w tym zakończeniu koncepcja sądu jest zgodna z koncepcją obecną w całej Księdze [Filipiak 1975a, 48; Schoors 2000, 779; Wright 2001, 546].

Drugi stych interesującego nas wersetu informuje, że przedmiotem sądu będzie to, co ukryte. LXX używa w tym miejscu słowa *παρωραμενος*, które może znaczyć tyle, co „nieznany”. Ważna jest wzmianka, że sądowi podlegać będą zarówno czyny dobre, jak i złe. Żaden trybunał nie osądza dobrych czynów. To kolejny argument za tym, że „sąd” w Księdze Koheleta ma odmienne znaczenie: Jest swoistą manifestacją Bożej władzy nad całym światem i nad każdym człowiekiem [Lohfink 1999, 86; Vilchez Lіндеz 1997, 444].

Teksty omówione powyżej potwierdzają ideę Bożej odpłaty. Z kolei sześć następnych wypowiedzi, które zostaną poddane analizie, mniej lub bardziej wyraźnie ją kwestionują.

2.8. *Mędrzec ma w głowie swojej oczy, a głupiec chodzi w ciemności.*

Ale poznałem tak samo, że ten sam los spotyka wszystkich.

Więc powiedziałem sobie: „Jaki los głupca, taki i mój będzie.

I po cóż więc nabyłem tyle mądrości?” Rzekłem przeto w sercu, że i to jest marność (2,14-15).

Cytowany tekst jest częścią fragmentu 2,12-16, w którym została wyrażona krytyka ludzkiej mądrości. Wypowiedź z 2,14-15 rozpoczyna się od przysłowia. W bardzo obrazowy sposób pokazuje ono różnicę między mędrce a głupcem. W drugiej części tego samego wersetu (2,14) autor zwraca jednak uwagę, że choć mędrzec w tym życiu zdecydowanie różni się od głupca, to jednak moment śmierci kładzie kres tej różnicy. Odtąd los ich obu jest jednakowy.

Ciekawe jest to, że autor Księgi Koheleta, mówiąc o losie, nie odwołuje się bezpośrednio do Boga, ale wydaje się wskazywać na nieuchronny, niemal mechaniczny bieg wypadków. W tekście Biblii Hebrajskiej pojawia się w tym miejscu słowo *מִקְרָה*, mogące oznaczać „los”, ale także „przypadek”. Tekst LXX mówi o *συμβατημα*, które oznacza tyle, co „zdarzenie”, wręcz „traf” (szczęśliwy bądź nieszczęśliwy). Dodatkowym wzmocnieniem idei przypadkowości, którą, jak się wydaje, chce tu podkreślić autor Księgi Koheleta, jest użycie czasownika *מִקְרָה*, wywodzącego się od rdzenia *קרה*, znaczącego „spotkać”, „przydarzyć się”, „zdarzyć się”. Jest prawdopodobne, że autor stara się pokazać, że pośmiertny los człowieka – wspólny dla wszystkich – nie ma nic wspólnego z tym, co czynił on na ziemi.

Wypada zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że wypowiedź o wspólnocie losu dobrych i złych jest poprzedzona stwierdzeniem: *Ale poznałem tak samo...* To charakterystyczne dla autora księgi stwierdzenie może podkreślać, że wygłaszany przez niego pogląd nie jest wynikiem teoretycznych dywagacji, lecz osobistego, głębokiego doświadczenia egzystencjalnego. Na takie rozumienie zdaje się wskazywać zwłaszcza hebrajski czasownik *יָדַעְתִּי*. Pojawia się jednak

pytanie, czy w przypadku pośmiertnych losów człowieka faktycznie może chodzić o takie doświadczenie. Przepuszczalnie chodzi tu raczej o głębokie przekonanie, niemające jednak „empirycznych” podstaw [Filipiak 1980, 109; Schoors 2000, 773; Wright 2001, 541].

W. 15 przedstawia niejako wniosek, jaki autor Księgi Koheleta wyciąga z przekonania, zaprezentowanego w wersecie poprzednim. Skoro jednakowy los spotyka zarówno mędrca, jak i głupca, poszukiwanie mądrości, o którym mówi fragment 2,12-16, jest czynnością bezowocną. Po cóż bowiem zabiegać o mądrość, skoro nawet jej osiągnięcie (z tekstu wynika, że autor Księgi Koheleta uważa się za mędrca – inaczej nie przeciwstawiałby głupcowi samego siebie) w ostatecznym rozrachunku nie przynosi żadnego pożytku?

Autor księgi podsumowuje swoje rozważania stwierdzeniem: *Rzekłem przeto w sercu, że i to jest marność*. O mówieniu w sercu czy też rozważaniu w sercu chodzi o podkreślenie głębokiego namysłu. Słowo „marność” oznacza tutaj – podobnie jak w omawianym już tekście Koh 2,26 – nie tyle coś bezwartościowego, co raczej nietrwałego, ulotnego. Taka właśnie jest mądrość, do której odnosi się wypowiedź z ostatniego stychu w. 15. Nie jest ona czymś bezwartościowym, ale trwa tylko przez pewien czas, tak długo, jak długo żyje człowiek, który ją posiadał. Wraz z jego śmiercią jego mądrość przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Nie jest w stanie zmienić jego losu. Warto tu przypomnieć, że „mądrość” nie ma znaczenia jedynie teoretycznego. Chodzi tu bowiem o praktyczną wiedzę życiową, o konkretną postawę, często utożsamianą ze sprawiedliwością czy pobożnością. Autor Księgi Koheleta rzuca tu wyzwanie idei Bożej odpłaty: Postawa człowieka w tym życiu w żaden sposób nie może decydować o jego losie (pamiętajmy, że autorowi księgi obca jest jeszcze idea życia wiecznego) [Filipiak 1975b, 37; Filipiak 1980, 109; Lohfink 1999, 29; Ravasi 2003, 105; Schoors 2000, 773-774; Vílchez Líndez 1997, 209].

2.9. *Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a wiedzie ci się źle,
wtedy to rozważ: zarówno jedno, jak i drugie sprawia Bóg,
ponieważ człowiek nie może dociec niczego zgoła, co będzie potem.
Wszystko widziałem za marnych dni moich: tu sprawiedliwy, który
ginie przy swej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy złości
swej długo żyje (7,14-15).*

Zacytowany tekst należy do dłuższego fragmentu 7,7-22, będącego zbiorem luźnych refleksji o mądrości i jej praktycznym zastosowaniu w ludzkim życiu. Już na pierwszy rzut oka widać, że związek między tymi dwoma wersetami jest bardzo luźny i że praktycznie stanowią one dwie niezależne od siebie wypowiedzi. W. 14 to wskazanie, że Bóg jest sprawcą zarówno szczęścia, jak i nieszczęścia, i że jest On suwerenny w swoich działaniach. Werset 15 zaś przywołuje osobiste doświadczenie autora Księgi Koheleta. Z doświadczenia tego wynika, że praktyka życiowa przeczy idei odpłaty.

W w. 14 autor wskazuje na dwie skrajne sytuacje, mogące wydarzyć się w życiu ludzkim: stan pomyślności i jej braku, oraz zalecenia, aby z dobra się radować, a zło rozważać. Tak przynajmniej sugeruje polski przekład. Warto tu jednak spojrzeć choćby na wersję LXX, gdzie człowiek doświadczający szczęścia ma ζῆτι ἐν ἀγαθῷ, a zatem – dosłownie – żyć w dobru, w szczęściu, czyli nie tyle się nim cieszyć, co, mówiąc wprost, z niego korzystać. Wydaje się, że w podobnym duchu można rozumieć tekst Biblii Hebrajskiej (בַּיּוֹם טוֹבָה הִיא). Tym, którzy doświadczają nieszczęścia, autor Księgi Koheleta zaleca, by to przemyśleli, rozważyli. Wydaje się jednak, że w rzeczywistości ludzkie medytowanie nad nieszczęściem niczego nie wyjaśnia; wrócimy do tego za chwilę.

Autor Księgi Koheleta stwierdza jednoznacznie, że sprawcą zarówno powodzenia, jak i niepowodzenia jest Bóg. Mówiąc o Bogu, podobnie jak w całej Księdze Koheleta, autor używa tu słowa אֱלֹהִים. Fakt, że nigdzie w Księdze Koheleta nie pojawia się imię Boże יְהוָה, spowodował, że niektórzy egzegeci uważali, że autor księgi nie należał do narodu wybranego i nie wyznawał jego religii. Jest to zagadnienie dyskusyjne. To, że określenie אֱלֹהִים (bóg), jest poprzedzone rodzajnikiem (ה), sugeruje jednak, że chodzi tu o konkretnego Boga, nie zaś o któregokolwiek spośród bóstw pogańskich.

Zakończenie w. 14 ma wydźwięk nieco pesymistyczny. Wskazuje bowiem, że człowiek nie jest w stanie poznać przyszłości, a zatem dzieła Boże, o których mowa była wcześniej, pozostają niejako poza zasięgiem rozumu ludzkiego. *Boże działanie nie da się rozszyfrować* – powie M. Filipiak [1974b, 194].

W. 15 rozpoczyna się wyznaniem: *widziałem*. Autor księgi zdaje się w ten sposób podkreślać, że mówi o własnym doświadczeniu; w przeciwieństwie do rzeczy, które „wie” lub „poznał”, a z którymi, choć je zna, może się całkowicie nie zgadzać. To, co widział, jest dla niego pewne. Dodatkowym wzmocnieniem osobistego wymiaru tego doświadczenia jest jego dookreślenie: autor widział *za marnych dni swoich* (בַּיּוֹם הַבְּלִי), czyli po prostu w czasie swojego życia, przy czym nazwanie życia „marnością” znowu nie określa jego bezwartościowości, lecz jego krótkotrwałość, przemijalność.

Wypada teraz zadać sobie pytanie, cóż takiego widział autor Księgi Koheleta. Otóż widział, że sprawiedliwość może nie uratować od zguby, zaś zło nie przeszkadza długo żyć. Warto może podkreślić, że autor Księgi Koheleta nie generalizuje; nie mówi, że wszyscy sprawiedliwi giną, a wszyscy grzesznicy cieszą się długim życiem. Wskazuje po prostu, że zdarzają się takie przypadki⁸. To już jednak wystarczy, aby podważyć zasadę odpłaty. Taki też wniosek wysnuwa przytłaczająca większość egzegetów [Drozd 1999, 517; Filipiak 1975b, 60–61; Lohfink 1999, 53–54; Wright 2001, 544; Vélchez Lín-dez 1997, 327–331].

⁸ Ten brak generalizacji mocno akcentuje M. Filipiak [1980, 150].

2.10. *Ponadto widziałem, jak złoczyńców ze czią składano w grobie, a ludzie przychodzili i odchodzili z miejsca świętego, i zapomniano w mieście o tym, co tamci czynili. To również jest marność. Ponieważ wyroku nad czynem złym nie wykonuje się zaraz, dlatego serce synów ludzkich bardzo jest skore do czynów złych; zwłaszcza że grzesznik czyni źle stokrotnie, a jednak długo żyje (8,10-12a).*

Tekst 8,10-12a należy do fragmentu 8,10-15, dotyczącego praktycznie w całości problemu Bożej odpłaty. Specyfika tego fragmentu polega na tym, że przepłatają się w nim wypowiedzi potwierdzające i kwestionujące Bożą odpłatę. W. 10-12a i w. 14, negujące odpłatę, rozdzielone są w. 12b-13, które odpłatę potwierdzają, a o których mówiliśmy wcześniej. W w. 10-12a czytamy:

Refleksję wyrażoną w w. 8,10-12a autor Księgi Koheleta zaczyna od tego samego czasownika *widziałem* (וַיִּרְאֶה), co w w. 7,15. O ile poprzednio po takim wstępie następowała dość ogólna refleksja o losie sprawiedliwych i złych, o tyle tutaj mamy do czynienia z bardzo konkretnym obrazem: pogrzebem grzesznika. W wielu społecznościach odmowa pogrzebu jest najbardziej drastyczną postacią odpłacenia jednostce za życie wbrew prawom tejże społeczności. Taki właśnie los mógłby spotkać grzesznika. Tymczasem jego ciało składa się do grobu, co samo w sobie jest już w pewnym sensie wyrazem szacunku [Bonora 1997, 145]. Taki obraz pogrzebu grzesznika znajdziemy również w Hi 21,31-33: *Więc kto mu wypomni złe życie i któż zapłaci za czyny? Odprowadzają takiego na cmentarz, przy jego mogile czuwają. Toteż przyjemne są mu grudy doliny, bo tłum ludzi jest za nim, jak i przed nim bez liku.* Taki tłum pojawia się również w tekście Księgi Koheleta: to ludzie, którzy *przychodzili i odchodzili z miejsca świętego* [Ravasi 2003, 229]. Elementem łączącym oba te teksty jest również zapomnienie: w mieście (można się domyślać, że chodzi o miejsce, w którym owi grzesznicy czy też złoczyńcy za życia mieszkali) z czasem zapomina się o tym, co czynili za życia. Ludzka pamięć jest ulotna, o czym Księga Koheleta mówi jeszcze w kilku miejscach (por. 2,16; 9,4). Podsumowaniem w. 10 znowu jest myśl o marności, przy czym wydaje się, że można ją tu traktować ambiwalentnie: Z jednej strony marna jest ludzka, zacierająca się z czasem, pamięć; z drugiej strony, marne są także przejawy ludzkiego, niekiedy zupełnie nieuzasadnionego, szacunku (jak ów niezasłużony pogrzeb).

W. 11-12a są próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzkie serce skłania się ku złu. Przyczyną tego stanu rzeczy jest swoiste poczucie bezkarności. To, co autor Księgi Koheleta widział (a o czym mówił w. 7,15 i 8,10), jest też doświadczeniem wielu innych ludzi. Na świecie dzieje się niesprawiedliwość, a zło pozostaje bez kary. מִתְּנֵה, wyrok, nie jest wykonywany od razu, co można chyba – w świetle „sposprzeżeń” autora księgi – rozumieć w ten sposób, że ludzkie czyny nie spotykają się z adekwatną odpłatą. To powoduje swoiste poczucie bezkarności [Ravasi 2003, 230], tym silniejsze, że grzesznika

nie tylko nie spotyka odpłata, ale wręcz jest niejako „wynagradzany”. Długie życie, o którym jest tu mowa, to przecież – jak mówiliśmy w pierwszym rozdziale tej pracy – jedna z nagród, które otrzymuje się za dobre postępowanie. Obserwacje autora Księgi Koheleta, będące w gruncie rzeczy obserwacjami wielu ludzi żyjących w różnych epokach, każą zadać sobie pytanie, czy warto być dobrym, skoro nie otrzyma się za to żadnej nagrody. Co więcej, jeśli będziemy pamiętać, że dla autora Księgi Koheleta i jego współczesnych wszelkie perspektywy człowieka kończą się na progu śmierci, wypada zadać sobie pytanie, czy nie lepiej być złym, skoro to właśnie źli są honorowani i cieszą się długim życiem [Filipiak 1975b, 76-77; Lohfink 1999, 62; Vílchez Líndez 1997, 360-362].

2.11. *Jest marność, która się dzieje na ziemi: są sprawiedliwi, którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi. Rzekłem: I to jest marność (8,14).*

Tym, co zwraca uwagę w niniejszym fragmencie, jest dwukrotne powtórzenie słowa „marność”. Znajduje się ono na początku i na końcu werseku, tak jakby autor Księgi Koheleta chciał podkreślić, że to, o czym tu mówi, jest marnością niejako w sposób szczególny. Pozostaje problematyczne, jak w tym kontekście traktować „marność”. Czy nadal chodzi tu o ulotność, przemijalność, czy raczej tym razem należy wskazać inny odcień znaczeniowy. Wydaje się, że „marność” znaczy tutaj raczej coś, co jest niesłuszne, nieadekwatne.

Myśl wyrażona w tym wersecie jest właściwie powtórzeniem tego, o czym była mowa w w. 7,15. Autor Księgi Koheleta zwraca uwagę, że zdarza się (bez generalizowania) sprawiedliwym to, na co zasługują grzesznicy, zaś grzesznikom to, na co zasługują sprawiedliwi.

W kontekście wypowiedzi Koh 7,15 i 8,14 warto przywołać tekst, zwany *Teodyceą babilońską*, pochodzący z ok. 1000-800 r. przed Chr.:

*Kto nie dba o Boga, kroczy drogą szczęścia;
kto natomiast wzywa pomocy bóstwa, popada w ruinę i ubożeje. (...)
Wywyższa się słowo człowieka wpływowego, który zna się na morderstwie;
lecz na ziemię rzuca się słabego, który nie popełnił zbrodni.
Popierają przewrotnego, którego zbrodnia jest oczywista;
wyganiają sprawiedliwego, który przestrzega woli bogów...⁹*

Wydaje się, że ten obraz w zupełności pokrywa się z tym, o czym mówi autor Księgi Koheleta: Wbrew optymizmowi idei Bożej odpłaty, człowiek sprawiedliwy nie może być pewien powodzenia, zaś grzesznik wcale nie musi obawiać się kary [Filipiak 1975b, 76-77; Vílchez Líndez 1997, 363].

⁹ Więcej zob. np. Bonora [1997, 148] i Ravasi [2003, 231-232].

2.12. ²Wszystko jednakie dla wszystkich: *Ten sam los spotyka tak sprawiedliwego, jak i złoczyńcę, tak czystego, jak i nieczystego, zarówno składającego ofiary, jak i tego, który nie składa ofiar, tak samo jest z dobrym, jak i z grzesznikiem, z przysięgającym, jak i z takim, który przysięgi się boi.* ³To złem jest we wszystkim, co się dzieje pod słońcem, że jeden dla wszystkich jest los. A przy tym serce synów ludzkich pełne jest zła i głupota w ich sercu, dopóki żyją. A potem – do zmarłych! ⁴Bo któż stanowi wyjątek? Wszyscy żyjący mogą jeszcze mieć nadzieję – bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy – ⁵ponieważ żyjący wiedzą, że umrą, a zmarli niczego zgoła nie wiedzą, zapłaty też więcej już żadnej nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie (9,2-5).

Powyższy tekst należy do dłuższej wypowiedzi 8,16-9,6, mówiącej o niepoznawalności dzieł Bożych. W. 2 rozpoczyna się znaną nam już tezą, że *ten sam los spotyka* wszystkich – zarówno złych, jak i dobrych (por. Koh 2,14b). W Koh 9,2-5 twierdzenie to jest zilustrowane serią antytez, nawiązujących do różnych wymiarów życia, mających jednak wyraźnie odniesienie do życia religijnego, a pośrednio do Boga. Po fundamentalnym przeciwstawieniu sprawiedliwego i grzesznika pojawiają się dalsze pary: czysty i nieczysty (odniesienie do kategorii czystości rytualnej), składający ofiary i taki, który ich nie składa; potem kolejne fundamentalne przeciwstawienie: dobry i grzeszny, i ostatnia para: składający przysięgi i taki, który się ich boi.

W dalszej części wypowiedzi po raz kolejny spotykamy tezę, że ten sam los spotyka wszystkich. Tym razem jednak ten stan rzeczy jest jednoznacznie oceniony jako zło (𐤁𐤇 [BH]; ποιηπον [LXX]). Potem mamy niezwykle krytyczną wypowiedź o ludzkim sercu jako siedlisku zła i głupoty. Ciekawe jest w tym kontekście użycie greckiego rzeczownika περιφρεια, który w LXX pojawia się zaledwie dwukrotnie, i to wyłącznie w Księdze Koheleta (9,3; 10,13). Περιφρεια jest rzeczownikiem odczasownikowym i pochodzi od περιφρω, co znaczy „obnosić wokół”. Ten obrazowy sposób wyraża ideę błędzenia. Głupota jest właśnie błędzeniem, złą oceną sytuacji, powodującą podejmowanie nieadekwatnych do niej działań.

Wielki krytycyzm wobec serca jako siedliska zła wpisuje się w starotestamentalny obraz serca, które nie jest godne zaufania (por. Jr 17,9). Kłóci się jednak z tym, co autor Księgi Koheleta zapisał w 11,9. O ile jednak w 11,9 serca należało słuchać i podążać za jego głosem, o tyle tutaj posłuszeństwo sercu byłoby posłuszeństwem złu i głupocie, do czego Kohelet-nauczyciel z pewnością nie zachęcałby swoich słuchaczy.

Pesymistyczna konkluzja – *A potem – do zmarłych!* (w. 3) – wskazuje na nieuchronność śmierci. Ta sama myśl brzmi w dwóch kolejnych wersach. Na pocz. w. 4 pojawia się, retoryczne w gruncie rzeczy, pytanie: *Bo któż stanowi wyjątek?* Śmierć czeka wszystkich. W dodatku wizja śmierci jest niezwykle

pesymistyczna, bowiem z końcem życia kończy się też wszelka nadzieja. Człowiek żywy może różnych rzeczy oczekiwać. Jeśli nawet zostanie pozbawiony tych oczekiwań i znajduje się w stanie egzystencjalnego kryzysu, ma przynajmniej świadomość czekającej go śmierci. Zmarli pozbawieni są wszelkiej świadomości, *niczego zgoła nie wiedzą*.

Trudno powiedzieć, jak rozumieć kolejną wypowiedź: że zmarli nie mają już żadnej zapłaty. Jako „zapłata” w tekście Biblii Hebrajskiej pojawia się tu termin שָׂכָר, oznaczający w szczególności zapłatę należną wykonawcy jakiegoś dzieła, najemnikowi. Identyczne znaczenie ma grecki termin μισθος, oznaczający zapłatę najemnego żołnierza, żołd. Te same terminy pojawiają się w Koh 4,9, gdzie oznaczają po prostu zarobek, zysk. Wydaje się jednak – choćby na podstawie Prz 11,18 – że שָׂכָר może mieć również znaczenie przenośne i można je rozumieć jako „nagroda”. Jeśli ta intuicja jest słuszna, autor Księgi Koheleta stwierdza tu wyraźnie, że człowiek nie może liczyć na żadną nagrodę pośmiertną (co jest logiczne, skoro nie ma tu idei życia wiecznego).

W pesymistycznym wywodzie, dotyczącym nieuchronności śmierci, pojawia się wtrącenie, które jest prawdopodobnie przysłowiem. *Lepszy jest żywy pies, niż lew nieżywy* to stwierdzenie, będące plastyczną ilustracją wywodu o wyższości żywych nad umarłymi. Nie wymaga ono właściwie komentarza. Dopowiedzmy tylko, że same obrazy zwierząt nie są dobrane przypadkowo. Pies jest zwierzęciem nieczystym (1 Sm 17,43; 2 Sm 3,8); zwierzęciem, które miano w pogardzie (Pwt 23,19; 1 Sm 24,15; 2 Sm 9,8; 16,9; Hi 30,1). Lew z kolei jest zwierzęciem szlachetnym, symbolem siły i chwały (Rdz 49,9; Iz 38,13; Hi 10,16) [Filipiak 1980, 168-169; Ravasi 2003, 240-242]. Fakt, że pies przewyższa lwa – choćby nawet lwa martwego – doskonale ilustruje przepaść, dzielącą żywych od umarłych [Filipiak 1975b, 78-79; Lohfink 1999, 65-66; Vélchez Lіндеz 1997, 368-376].

2.13. *A dalej widziałem pod słońcem, że to nie chyżym bieg się udaje i nie waleczni w walce zwyciężają. Tak samo nie mędrcom chleb przypada w udziale ani rozumnym bogactwo, ani też nie uczeni cieszą się względami. Bo czas i przypadek rządzi wszystkim (9,11-12).*

Ostatnia, szósta wypowiedź Księgi Koheleta, kwestionująca Bożą odpłatę, mówi o nieprzewidywalności i ulotności ludzkiego losu. Po raz kolejny, podobnie jak w w. 7,15 i 8,10, autor Księgi Koheleta odwołuje się do swego doświadczenia: *widziałem*. Dopowiedzenie *pod słońcem* sugeruje, że chodzi tu o realne doświadczenie, o to, co było widziane na tym świecie, a nie np. w wyobraźni (analogicznie do *widziałem za marnych dni moich z 7,15*).

Po tym wstępie następuje pięć krótkich obrazków, ilustrujących nieprzewidywalność tego, co człowieka spotyka w życiu. Dwa pierwsze obrazy, biegu i walki, pokazują, że to nie przygotowanie i predyspozycje fizyczne gwarantują powodzenie w zawodach czy też na polu bitwy. Sam obraz biegu, jak zauważają

niektórzy egzegeci, może być odzwierciedleniem wpływów hellenistycznych [Filipiak 1980, 175]. Trzy kolejne obrazy odnoszą się raczej do aktywności intelektualnej; pokazują, że bycie mądrym, rozumnym i uczonym nie gwarantuje utrzymania, bogactwa ani względów. Ciekawe jest tutaj stopniowanie: od chleba, symbolu tego, co do życia niezbędne, poprzez bogactwo, symbolu pewnego poziomu życia, po względy, a więc symbol pewnego statusu społecznego, szacunku, poważania. Przesłanie tej wyliczanki jest oczywiste: Mądrość niczego nie gwarantuje.

Podsumowaniem tych pięciu obrazów jest ostatni stych interesującego nas wersetu, będący niejako uzasadnieniem występowania opisanych w nim sytuacji: *Bo czas i przypadek rządzi wszystkim*. W tekście LXX pojawia się tu ponownie *καιρός*, stosowny czas, właściwy moment. Nasuwa to pewne analogie z Koh 3,1-8, gdzie mowa o tym, że wszystko, co dzieje się pod słońcem, ma swój czas. Zdanie to jest w gruncie rzeczy pesymistyczne: Mówi o totalnej nieprzewidywalności ludzkiego losu; wskazuje, że człowiek nie ma wpływu na to, co go czeka; co więcej, wydaje się kwestionować również Boże władanie nad czasem i zachodzącymi w nim wydarzeniami [Bonora 1997, 155-156; Filipiak 1975b, 90; Filipiak 1980, 175; Lohfink 1999, 71; Ravasi 2003, 239.247-249; Vilchez Líndez 1997, 383-385].

Po krótkim omówieniu tekstów możemy wyciągnąć wniosek, że we fragmentach potwierdzających Bożą odpłatę autor Księgi Koheleta zwykle przytacza cudze opinie. Od siebie mówi tylko tyle, że wszystko należy do Boga, i że On jest Panem zarówno dobrych, jak i złych. Wśród wypowiedzi kwestionujących odpłatę są te, które sugerują, że autor Księgi Koheleta przedstawia tu swoje własne stanowisko. Podstawowe przesłanie tych tekstów skupia się na fakcie, że jednakowy los spotyka wszystkich ludzi; człowiek nie ma wpływu na to, co go spotka; losy ludzkie są w rękach Boga, który działa suwerennie, w sposób niepojęty dla człowieka.

3. Stanowisko Koheleta wobec zasady odpłaty

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że trudno mówić o jednoznacznym stanowisku autora Księgi Koheleta wobec idei Bożej odpłaty. Świadczy o tym już sam fakt, że wśród Koheletowych wypowiedzi na temat odpłaty pojawiają się zarówno takie, które tę odpłatę potwierdzają, jak i takie, które ją kwestionują. Ten podział siłą rzeczy stał się również osią podziału dla naszych rozważań. Wypada zatem zadać sobie pytanie, jakie jest źródło tych sprzeczności.

Aby na nie odpowiedzieć, trzeba przyjrzeć się pokrótce sporowi biblistów o rodzaj literacki Księgi Koheleta. Jest to jeden z wielu problemów dyskusyjnych, obok kwestii równie fundamentalnych, jak autorstwo, datacja, czy struktura księgi.

Wielu egzegetów wskazuje, że Księga Koheleta nie jest jednorodnym dziełem literackim. Ich zdaniem można w niej odnaleźć różne rodzaje literackie,

wśród których szczególne miejsce zajmują przysłowia [Cox 1997, 364; Langkammer 1989, 88]. Autor książki stosuje liczne metafory, parbole, paralelizmy (tych jest zdecydowanie najwięcej – w 222 wersetach książki pojawiają się aż 100 razy) [Brzegowy 1993, 26]. W takim ujęciu Księga Koheleta byłaby zbiorem różnego rodzaju wypowiedzi, z których każdą można traktować jako niezależną całość [Potocki 1990, 448].

T. Brzegowy uważa, że Księga Koheleta rozpatrywana jako całość to *pewnego rodzaju refleksja, medytacja nad sensem życia ludzkiego, rozważanie jego najróżniejszych przejawów z rozmaitych punktów widzenia, badanie przez przeciwieństwa, oświetlanie przez przysłowia i sentencje, konfrontowanie tradycyjnych twierdzeń z nowymi realiami życia. Takie podejście do tematu przesądziło o bardzo osobliwej strukturze i formie literackiej dzieła* [Brzegowy 1999, 240].

Niektórzy egzegeci w tej „osobliwej (...) formie literackiej” widzą diatrybę. Diatryba jest znanym i dość popularnym w starożytności rodzajem literackim. Jej istotę najlepiej wyraża etymologia samego słowa „diatryba”, które powstało ze złożenia greckiego przyimka δια, co znaczy „przez”, i czasownika τριβω, który znaczy „trę”, „ścieram”. Diatryba jest takim rodzajem literackim, stanowiącym swoisty zapis dyskusji, w czasie której – poprzez ścieranie się różnych poglądów – krystalizuje się ostateczne stanowisko. Czasami diatryba poprzestaje na samej prezentacji poglądów, bez jednoznacznego podsumowania. Dyskutanci mogą być rzeczywistymi postaciami, ale mogą być też postaciami fikcyjnymi; co więcej, diatryba może stanowić również zapis „dyskusji wewnętrznej”, roztrząsania problemu przez jedną osobę. Wydaje się, że jeśli właśnie w taki sposób spojrzymy na Księgę Koheleta – a przynajmniej niektórzy egzegeci tak na nią patrzą [Filipiak 1975b, 11-13; Potocki 1973, 700; Synowiec 1997, 179; Tyloch 1994, 233; Zawiszewski 1997, 48] – uda nam się zrozumieć wewnętrzne sprzeczności tej księgi.

Jeśli przyjmujemy tę teorię, staniemy jednak przed kolejnym problemem. Będziemy musieli odpowiedzieć na pytanie, które ze stanowisk prezentowanych w Księdze Koheleta odpowiada stanowisku jej autora. Innymi słowy: Czy Kohelet był zwolennikiem, czy przeciwnikiem teorii odpłaty?

Odwołajmy się do wyników przeprowadzonej wcześniej analizy tekstów. Spośród siedmiu tekstów potwierdzających zasadę odpłaty trzy – 2,26; 7,12; 8,12b-13 – są uważane przynajmniej przez niektórych egzegetów za cytaty¹⁰; autor Księgi Koheleta przywołuje tu przysłowia bądź popularne poglądy. Skoro autor książki polemizuje z tymi poglądami, wydaje się, że można przyjąć, iż on sam raczej odrzuca odpłatę. Co jednak zrobić z czterema pozostałymi tekstami (3,17; 8,5-6; 11,9; 12,14), które cytatami nie są? Wystarczy uważnie się

¹⁰ Z teorią cytatów polemizuje T. Brzegowy. Używa przy tym argumentu, że jest to teoria niezmiernie wygodna przy usuwaniu kwestii spornych; wystarczy założyć, że kontrowersyjny tekst jest cytatem, i to rozwiązuje problem. Więcej na ten temat zob. Brzegowy 1999, 122-123 oraz Brzegowy 1993, 32-34.

w nie wczytać. Wszystkie nawiązują do idei sądu. Mówią, że Bóg będzie sędził zarówno sprawiedliwych, jak i grzeszników. Terminologia, jakiej używa tam autor Księgi Koheleta, odwołuje się jednak nie tyle do idei sądu jako rozprawy, procesu, ile do idei sądenia jako jednej z form sprawowania władzy. Innymi słowy: Teksty te wyrażają przekonanie, że Bóg jest najwyższym władcą, że On jest Panem zarówno złych, jak i dobrych, i że wszyscy ludzie są od Boga zależni. Musimy pamiętać, że autor Księgi Koheleta nie zna idei życia wiecznego. Dla niego wszystko kończy się wraz ze śmiercią człowieka. Nie może mu zatem chodzić o sąd ostateczny w rozumieniu współczesnej teologii. Wydaje się, że chodzi raczej o to, iż Boże panowanie rozciąga się nad wszystkimi ludźmi i że Bóg może użyć wobec nich swej mocy wtedy, kiedy zechce. Nie jest przy tym zobligowany żadnymi ludzkimi wyobrażeniami; również teorią odpłaty.

Teksty, które kwestionują odpłatę Bożą (2,14b-15; 7,14-15; 8,10-12a; 8,14; 9,2-5; 9,11), w trzech przypadkach bezpośrednio odwołują się do doświadczenia autora Księgi Koheleta („widziałem” w 7,15; 8,10; 9,11). Słowa w 8,10-12a.14 wyrażają polemikę z tym, co znajdujemy w 8,12b-13, a co przez niektórych egzegetów jest uznawane za cytat. We fragmencie 2,14b-15 autor Księgi Koheleta odwołuje się bezpośrednio do własnych przemyśleń. Jest to jakaś podstawa do uznania, że właśnie ten pogląd, przeciwny teorii odpłaty, był poglądem Koheleta.

Wypada jednak zadać jeszcze pytanie, jak ma się ta teoria do przesłania całej Księgi Koheleta. I tu stajemy w obliczu poważnego problemu właściwego przesłania księgi. Jej autorowi zazwyczaj przypisuje się pesymistyczny pogląd na życie, a kluczem do całej księgi wydaje się być motto „marność nad marnością, wszystko marność”.

Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że autor Księgi Koheleta wcale nie był pesymistą. Świadczą o tym liczne w całej Księdze wezwania do radości. Kohelet jest człowiekiem głęboko wierzącym, przekonany, że wszystko, co dzieje się na świecie, zależy od Boga. Zarazem jednak ma świadomość, że Bóg nieskończenie przerasta człowieka (5,1). Co za tym idzie, człowiek nie jest w stanie – i nigdy nie będzie w stanie – zrozumieć Bożych działań i sensu tego, co dzieje się w świecie (Koh 2; 3,11; 7,24; 11,4-6). Zadawanie zbyt wielu pytań niczemu nie służy, i nie świadczy o mądrości, a o czymś dokładnie odwrotnym (10,14). Właśnie dlatego jedyną dostępną dla człowieka formą szczęścia jest cieszenie się drobnymi rzeczami, chwytanie codziennych radości – ze świadomością, że wszystkie one są darami, jakie zsyła Bóg (2,24-25; 3,12-13.22; 5,17-18; 8,15; 9,7-10; 11,8).

Dla zrozumienia przesłania Księgi Koheleta musimy też spojrzeć na kluczowe jej zagadnienie – problem bojaźni Bożej. Można zaryzykować stwierdzenie, że o ile dla innych ksiąg Starego Testamentu bojaźń Boża była pewną sumą wewnętrznych i zewnętrznych przejawów postawy człowieka wobec Boga (posłuszeństwo, wypełnianie przykazań, udział w kulcie), o tyle dla Koheleta nie była ona sumą przekonań i zachowań, ale czymś dużo głębszym.

W wielu miejscach księgi Kohelet wskazuje na bezużyteczność sprawiedliwości i mądrości, mówiąc, że w gruncie rzeczy są one bezowocne, bowiem – jak już kilkakrotnie wskazywaliśmy – jednakowy koniec czeka zarówno dobrych, jak i złych (2,14b; 8,14; 9,2.11). Są opinie wśród egzegetów, że *Kohelet odrzuca jakikolwiek związek między sprawiedliwością (rozumianą jako zachowanie prawa) a szczęściem (rozumianym jako nagroda za sprawiedliwość) oraz między niegodziwością a nieszczęściem* [Filipiak 1974c, 278]. Zarazem jednak Kohelet wskazuje, że *szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego, że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy, i podobny do cienia nie przedłuży on swych dni, dlatego, że nie ma w nim bojaźni wobec Boga* (8,12b-13)¹¹. Wydaje się zatem, że Kohelet oddziela sprawiedliwość od bojaźni Bożej.

Jeśli przyjrzymy się Koheletowym wypowiedziom o kulcie religijnym (4,17-5,6), zauważymy podobną sytuację. Kohelet nie pochwała religijności „jakiegokolwiek”, ale religijność opartą na autentycznym szacunku dla Boga, która – w kontekście podsumowującego ten fragment wezwania: *Boga się przeto bój!* – jawi się jako religijność oparta na bojaźni Bożej. Tutaj chyba znajdujemy klucz, pozwalający nam jaśniej zobaczyć niewyraźne w gruncie rzeczy rozgraniczenie sprawiedliwości i bojaźni Bożej. Otóż wydaje się, że Kohelet chce w swoich pouczeniach przekazać ważną przestrożę: sprawiedliwość, mądrość, pobożność same w sobie nie mają żadnej wartości, o ile nie są zakorzenione w bojaźni Bożej. *Nie sprawiedliwość życia ani mądrość, ale lęk przed Bogiem jest ostatecznym motywem, który Bóg bierze pod uwagę nagradzając człowieka* [Filipiak 1974a, 30]. To bojaźń Boża nadaje ostateczny sens i wartość ludzkim czynom. Nie chodzi o zewnętrzne postępowanie, lecz o wewnętrzne nastawienie człowieka. Kohelet w pewnym sensie absolutyzuje bojaźń Bożą, pokazując, że bez niej nic nie ma wartości.

Prawdziwą rewolucją jest jednak Koheletowa nauka o „bezowocności” bojaźni Bożej. Zatrzymamy się przy tym problemie w dalszej części niniejszego studium. Tutaj powiedzmy tylko tyle, że o ile bojaźń Boża jest właściwą postawą człowieka wobec Boga, o tyle nie wiążą się z nią żadne obietnice ani gwarancje otrzymanie dobrodziejstw. Człowiek ma bać się Boga, bo jest to słuszne, a nie po to, aby otrzymać cokolwiek w zamian.

Jeśli zatem przyjmiemy, że istotą przesłania Księgi Koheleta jest swoiste wyznanie wiary w Bożą wszechmoc i opiekę, wezwanie do cieszenia się drobnymi przyjemnościami życia traktowanymi jako dar Boży i jednocześnie wezwanie do zachowania bojaźni Bożej, wówczas wydaje się, że Koheletowe zakwestionowanie teorii odpłaty ma sens. Idea odpłaty była pewną próbą „zracjonalizowania” Bożych zachowań wobec człowieka. Kohelet pokazuje, że Boga nie można pojąć. Nie przekreśla to jednak Jego mocy i dobroci. Ufność pokładana w dobrym Bogu pozwala cieszyć się tym, co jest, nie zaprzatając sobie głowy tym, co człowieka przerasta i na co nie ma on wpływu. Jednocześnie świadomość

¹¹ Ten fragment jest co prawda uważany za cytat, ale to chyba nie przypadek, że autor Księgi Koheleta mówi w nim o bojaźni Bożej, a nie o pobożności, sprawiedliwości czy mądrości.

tęgo, jak nieskończenie Bóg przerasta człowieka, nie pozwala na spoufalenie się z Nim. Pomaga zachować dystans i szacunek, nacechowany jednak miłością – czyli tę postawę, którą autor Księgi Koheleta nazywa bojaźnią Bożą. Jeśli tak spojrzymy na trzy podstawowe idee Księgi Koheleta, jej przekaz okaże się spójny – i daleki od pesymizmu.

4. Oryginalność Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty

Na początku naszych rozważań powiedzieliśmy, że podstawą dla idei Bożej odpłaty były Boże obietnice, wsparte niejako ludzkim poczuciem sprawiedliwości. Zwróciliśmy uwagę, że teksty Starego Testamentu mówią z jednej strony o Bogu, który nagradza ludzi dobrych, sprawiedliwych, pobożnych, wypełniających Jego przykazania, i czyni to, obdarzając ich wszelkimi łaskami, zazwyczaj o charakterze doczesnym, z drugiej strony o Bogu, który karze¹² złych, niesprawiedliwych, bezbożnych, łamiących przykazania, a czyni to, dopuszczając na nich różne nieszczęścia (zwykle doczesne), ze śmiercią włącznie. Powiedzieliśmy również, że w Starym Testamencie spotykamy także wypowiedzi podające w wątpliwość teorię odpłaty, bazujące zwykle na przeciwnym jej doświadczeniu.

Po omówieniu poszczególnych wypowiedzi Koheleta o odpłacie wypada więc teraz ukazać specyfikę Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty na tle jej przedstawienia w pozostałych księgach Starego Testamentu. W tym miejscu można od razu stwierdzić, że autor księgi nie przedstawia systematycznej nauki o odpłacie. Pomija wiele istotnych problemów, takich jak podstawy odpłaty, czy sposoby odpłacania. Przede wszystkim jednak, bazując na doświadczeniu, podaje w wątpliwość istnienie Bożej odpłaty. Robi to jednak w bardzo charakterystyczny sposób.

Po pierwsze, nie znajdziemy w Księdze Koheleta odpłaty „mechanicznej”, a taką była odpłata w rozumieniu pozostałych ksiąg Starego Testamentu. Boża odpłata nie jest tu rodzajem transakcji na zasadzie *do ut des* (*daję abys dał*). Nie jest wymianą, dokonującą się z konieczności, niezależnie od woli obu stron. Bóg nie jest związany odpłatą. Mówiąc wprost: nie musi odpłacać. Owszem, może człowieka nagrodzić bądź ukarać, bo ma nad nim władzę. O tym między innymi mówią teksty odwołujące się do idei sądenia jako jednej z form sprawowania władzy. To jednak sam Bóg decyduje, czy w ogóle ma odpłacić, a jeśli tak, to w jakim momencie.

Po drugie, Kohelet nie wycofuje się z postawionego problemu. Jakkolwiek nie umie go rozwiązać – to zresztą logiczna konsekwencja przekonania, że Bóg nieskończenie przerasta człowieka – nie zaprzecza jednak, że problem istnieje. Jediną odpowiedzią Koheleta jest właśnie odwołanie do Bożej transcendencji. *Bóg jest w niebie, a ty na ziemi* (5,1) – to tłumaczy wiele, może nawet wszystko.

¹² Tu musimy pamiętać o specyficznym rozumieniu pojęcia „kara”.

Doświadczenie pokazuje, że teoria odpłaty nie sprawdza się w praktyce, ale dla czego tak się dzieje – to wie tylko Bóg. Pewnie Kohelet nie miałby problemu z rozwiązaniem tego zagadnienia, gdyby znał ideę życia wiecznego. Niestety, ta „podpowiedź” nie została mu udzielona.

Po trzecie wreszcie, pomimo wszelkich trudności Kohelet wznosi się jednak na wyżyny życia religijnego. Nie głosi poglądu – łatwego, wygodnego i pewnie chwytliwego – że skoro nie ma odpłaty, to wszystko wolno. Wręcz przeciwnie. Owszem, zachęca do korzystania z dobrodziejstw życia, ale jednocześnie przypomina o odpowiedzialności przed Bogiem (11,9; 12,14) i do zachowania bojaźni Bożej (5,6; 12,13). Głosi to, mając świadomość, że być może nie otrzyma żadnej nagrody. Jedynym uzasadnieniem jest to, które *explicite* podaje w 12,13: *Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek*. To właśnie pełnia człowieczeństwa, fakt bycia istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, ma być zachętą do dobrego życia – nie obietnice zdrowia, bogactwa, pomysłowości. Wydaje się, że tylko Kohelet w tak jednoznaczny sposób akcentuje potrzebę bezinteresowności w relacji człowieka do Boga. Nawet historia Hioba kończy się szczęśliwie odzyskaniem z nawiązką utraconych dóbr. Kohelet jest patronem tych, którzy ufają Bogu wbrew nadziei, a niekiedy wbrew faktom.

Na koniec wypada jeszcze zadać pytanie o znaczenie Koheletowego przesłania o Bożej odpłacie dla nas, ludzi żyjących na pocz. XXI w. Musimy pamiętać, że realia czasów powstania księgi – niezależnie od tego, czy był to III czy II w. przed Chr. [Schwinhorst-Schönberger 2006, 386] – były zupełnie różne od naszych. Dużą trudność sprawia już fakt, że autor Księgi Koheleta nie znał idei życia wiecznego. Dzisiaj pewnie nie miałby oporów, aby powtarzać prawdę wiary: *Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze*. Wydaje się jednak, że Kohelet ma nam kilka rzeczy do powiedzenia.

1. We współczesnym, zsekularyzowanym świecie Kohelet jest obrońcą majestatu Boga. Podkreśla wielokrotnie, choć rzadko wprost, że Bóg nieskończenie góruje nad człowiekiem, że pozostaje dla niego nie tylko niedostępny, ale i niepojęty. To ważne przypomnienie dla człowieka, który chce Boga „zaszufladkować” i wytłumaczyć sobie Jego działania przy pomocy logicznych, ale ludzkich tylko, mechanizmów.
2. W świecie, w którym dominują dobra materialne, a większość relacji międzyludzkich ma charakter zbliżony do transakcji handlowych, Kohelet przypomina o bezinteresowności relacji człowieka z Bogiem. Wierzyć się powinno nie dlatego, że Bóg ma obowiązek dać nam coś w zamian. Bóg nie ma żadnych zobowiązań wobec nas. Jego dobroć wynika z miłości, nie z umowy, z kontraktu.
3. W świecie, w którym na wiele sposobów niszczy się godność człowieka, Kohelet przypomina o tej godności, ale przypomina o niej w sposób paradoksalny: *Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek*. Godność ludzka wyraża się w posłuszeństwie Bogu. I nie ma w tym nic dziwnego, jeśli pamiętamy, że Bóg – tak, jak widzi Go Księga Koheleta – jest nie tylko wszechmocny, ale i nieskończenie dobry.

Literatura

- Bonora, A. 1997, *Księga Koheleta*, tł. J. Dembska, Kraków.
- Brzegowy, T. 1993, *Krytyka tradycyjnej mądrości w Księdze Koheleta*, *Analecta Cracoviensia* 4, 21-42.
- Brzegowy, T., 1999, *Jakież pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu? (Księga Eklezjastesa [Koheleta])*, W: *Mądrość starotestamentowego Izraela. Przysłowia, Hiob, Kohelet, Syrach, Księga Mądrości* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 6), red. S. Potocki, J. Warzecha i in., 100-160, Warszawa.
- Brzegowy, T. 1999, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów.
- Cox, D. 1997, *Księga Koheleta*, W: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, 364-366, Warszawa.
- Drozd, J. 1999, *Księga Koheleta*, W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Biblia Poznańska), red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), 500-527, Poznań.
- Filipiak, M. 1974, *Jak dziś czytać Księgę Koheleta*, W *drodze*, 2, 28-35.
- Filipiak, M. 1974, *Natura refleksji sapiencjalnej Koheleta w świetle historii mądrości starotestamentowej*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 7, 187-196.
- Filipiak, M. 1974, *Przygotowanie do wypełnienia obietnic mesjańskich (Księga Koheleta)*, W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, 273-286, Lublin.
- Filipiak, M. 1975, *Religia Koheleta*, *Zeszyty Naukowe KUL* 18, 41-55.
- Filipiak, M. 1975, *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*, Lublin.
- Filipiak, M. 1980, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PST VIII/2), Poznań – Warszawa.
- Grünwaldt, K. 2002, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz.
- Kowalik, K. P. 1997, *Sens istnienia człowieka według Księgi Koheleta (Analiza wybranych fragmentów tekstu)*, *Studia Theologica Varsoviensia* 1, 245-263.
- Langkammer, H. 1989, *Słownik biblijny*, Katowice.
- Lohfink, N. 1999, *Kohelet. Mit einer neuen Einleitung* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 1), Würzburg.
- Potocki, S. 1973, *Księga Koheleta*, W: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, 697-711, Poznań.
- Potocki, S. 1990, *Księga Koheleta*, W: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, 446-455, Poznań.
- Potocki, S. 1993, *Kohelet i jego dzieło*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1, 43-61.
- Ravasi, G. 2003, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, tł. z wł. J. Skrzypnik, Kraków.
- Ravasi, G. 2004, *Jak długo, Panie? Wędrowka przez tajemnicę cierpienia i zła*, tł. z wł. K. Skóra, Kraków.
- Schoors, A. 2000, *Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa*, W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer (red. pol. W. Chrostowski), 771-780, Warszawa.
- Schreiner, J. 1999, *Teologia Starego Testamentu*, tł. z niem. B. W. Matysiak, Warszawa.
- Schwinhorst-Schönberger, K. 2006, *Das Buch Kohelet*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i.in., 380-388. Stuttgart.

- Spreafico, A. 1998, *Księga Wyjścia*, tł. z wł. J. Dembska, Kraków.
- Synowiec, J. S. 1997, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków.
- Szamocki, G. 2004, „Oko za oko, ząb za ząb”. *Formuła talionu w biblijnym prawie Izraela*, *Studia Gdańskie* 17, 37-56.
- Tyloch, W. 1994, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa.
- Vílchez Líndez, J. 1997, *Qoèlet*, tł. z hiszp. T. Tosatti, C. Chiecchi, Roma.
- Wright, A.G. 2001, *Księga Koheletha (Eklezjastesa)*, W: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, 538-546, Warszawa.
- Zawiszewski, E. 1997, *Księgi dydaktyczne Starego Testamentu. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych tekstów*, Pelplin.

The Recompense of God according to Koheleth

Summary

The writers of the Old Testament expressed in a lot of places an idea of the recompense of God for good and bad deeds of a man. In principle the recompense should have to have a worldly character. The comprehensive conception of the recompense expressed in the texts of the Old Testament does not present itself however as homogeneous. Testimonies of a development of this conception and of changes in understanding of it are some statements of Koheleth. According to this Israelite sage God recompenses for deeds of a man, but that does not happen automatically. God, who has power over every man, decides himself, if he recompenses, or how and when. A man yet should act well not for fear of the recompense of God, but because of the fact, that he is created in God's image and according to God's likeness.

Ks. WIESŁAW KRAIŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

Epilepsja jako przyczyna stwierdzenia nieważności małżeństwa w orzecznictwie rotalnym

Wstęp; 1. Epilepsja jako choroba psychiczna; 2. Wpływ epilepsji na konsens małżeński; 3. Środki dowodowe w ocenie wpływu epilepsji na ważność małżeństwa; Zakończenie.

Wstęp

Jurisprudencja rotalna oraz orzecznictwo sądów kościelnych orzeka w kwestiach dotyczących ważności małżeństwa u kontrahentów dotkniętych epilepsją. Wprawdzie padaczka jest chorobą, której podłożem są zmiany morfologiczne i metaboliczne mózgu, lecz jej objawy mają charakter nie tylko somatyczny czy wegetatywny, ale również psychopatologiczny [Jarosz, Cwynar 1983, 135]. Fakt występowania u kontrahenta epilepsji może wpływać na ważność konsensu małżeńskiego, ale automatycznie nie czyni małżeństwa nieważnym. Przyczyna psychiczna musi pozostać w związku przyczynowym z podjęciem obowiązków małżeńskich.

1. Epilepsja jako choroba psychiczna

1.1. Definicja epilepsji i jej etiologia

Problem epilepsji jako przyczyny nieważności małżeństwa wymaga spojrzenia na aspekt medyczny zagadnienia. Trudno jest w literaturze przedmiotu natknąć się na precyzyjną i jednoznaczną definicję tej choroby, co według specjalistów spowodowane jest jej wielopostaciowością [Walsh 2000, 130]. Wywodzące się z języka greckiego słowo epilepsja¹ oznacza przewlekłe zaburzenie mózgowe o różnej etiologii, charakteryzujące się nawracającymi napadami [Bilikiewicz 1998, 191]. Z. Pośeł podaje, że padaczka jest grupą schorzeń, w których na podłożu zmian morfologicznych i metabolicznych mózgu występują tzw. napady

¹ Według Słownika j. greckiego επιλαμβάνειν oznacza chwywanie, atak (choroby), nastać, napadać. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, wyd. PWN.

padaczkowe, czyli zespoły objawów somatycznych, wegetatywnych i psychopatologicznych, których istotną cechą jest nagłe pojawianie się i ustępowanie [Jarosz, Cwynar 1983, 135]. W etiologii wyróżnia się podział na padaczkę objawową i samoistną.

Ustalenie etiologii epilepsji nie jest łatwe. Szczegółowo dziedzinę tę bada neurologia. Wskazanie przyczyn padaczki u kontrahenta jest o tyle istotne, iż kanoniczna praktyka procesowa domaga się ukazania przyczyny i czasu pojawienia się schorzenia. Wykazanie momentu czasowego zaistnienia przyczyny padaczki przesądza o ważności lub nieważności małżeństwa.

Wśród przyczyn występowania epilepsji wyróżnia się:

- organiczne uszkodzenie mózgu, które może zaistnieć w życiu płodowym (np. z powodu różyczki, chorób łożyska czy ucisku głowy dziecka w czasie porodu), zostać spowodowane przez zmiany zapalne, naczyniowe, urazy mechaniczne, zatrucia zewnątrz- i wewnątrz pochodne, choroby zwyrodnieniowe, nowotwory, czynniki uszkadzające mózg [Jarosz, Cwynar 1983, 135-136];
- zaburzenia metaboliczne, które są przyczyną epilepsji nawet przy braku zmian organicznych. Za taki stan rzeczy odpowiadają zmiany przepuszczalności błon komórkowych neuronów i wzrost zawartej w nich wody oraz sodu, zaburzenia gospodarki wodno-elektrolitowej, zaburzenia przemiany wapnia, niedobór pirydoksyny (witaminy B6) i hipoglikemia [Jarosz, Cwynar 1983, 136];
- uwarunkowania dziedziczne, które mogą pojawiać się bez sprawdzalnych zmian organicznych [Jarosz, Cwynar 1983, 136].

1.2. Postacie epilepsji

Komisja ds. Klasyfikacji i Terminologii przy Międzynarodowej Lidze Padaczkowej, w podziale z 1969 r. każe odróżniać padaczkę od napadów padaczkowych. Ustalenia Komisji obowiązują obecnie (ze zmianami)² i stosują podział padaczki na uogólnioną, częściową i nie sklasyfikowaną. Padaczka uogólniona dzieli się na pierwotną (o napadach petit mal oraz grand mal), wtórną i o nieustalonym charakterze. Padaczka częściowa zaś obejmuje postać ogniskową, miejscową (w tym Jacksonowską, skroniową oraz napady psychoruchowe) [Walsh 2000, 132].

Z kolei napad padaczkowy rodzi się w ognisku padaczkowym, które swoje źródło ma w obrębie funkcjonowania komórek i neuronów. Jeżeli wyładowania neuronalne obejmują pewne części mózgu, mamy do czynienia z częściowym napadem padaczkowym, natomiast jeśli wyładowania te rozprzestrzeniają się na cały mózg, mamy do czynienia z napadem padaczkowym pierwotnie uogólnionym [Jarosz, Cwynar 1983, 136-137].

² Klasyfikacja ta dzieli napady padaczkowe na: uogólnione, toniczno-kloniczne (grand mal, napady duże), napady typu absence (petit ma, napady małe), częściowe bez zaburzeń świadomości, częściowe z zaburzeniami świadomości, jednostronne i napady niesklasyfikowane. Zob. K. Walsh, *Neuropsychologia kliniczna*, s. 132.

Przedstawiony powyżej mechanizm napadów padaczki pozwolił na rozróżnienie trzech odmian napadów tej choroby³:

- napady wielkie;
- napady małe;
- równoważniki padaczkowe.

1.3. Charakterystyka objawów

Określonym powyżej postaciom epilepsji odpowiadają poszczególne objawy. Mogą one mieć wpływ na formowanie się procesu intelektualnego i wolitywnego, co wiąże się ze zdolnością do podjęcia ważnych aktów prawnych, a tym samym zdolnością do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

Wyszczególnionym postaciom napadowym towarzyszą charakterystyczne objawy. Uogólnionym napadom padaczkowym (*grand mal*, *magnum malum*) [Jarosz, Cwynar 1983, 138-139, Walsh 2000, 132] towarzyszą poprzedzające napad zmiany nastroju – drażliwość, przygnębienie, izolacja. Kolejno następuje tzw. aura, w której możemy wyróżnić: aurę uczuciową (błyski, szумы, zapachy, parestezje), wegetatywną (pobladnięcie, zaczerwienienie skóry, potliwość), ruchową (ruchliwość, krzyk), psychiczną (lęk, błogostan). Po tych stanach następuje właściwy akt padaczkowy.

Napady częściowe epilepsji wyróżniają się objawami prostymi i złożonymi. Objawy częściowe proste mają charakter mieszany i dzielą się na: objawy ruchowe, objawy zmysłowe i wegetatywne. Objawom częściowym towarzyszy trudność w podejmowaniu decyzji, omamy uczuciowe, czasami urojenia [Jarosz, Cwynar 1983, 140, Walsh 2000, 133-134].

W częściowych objawach złożonych można wyszczególnić:

- napady intelektualne, napady ideacyjne (przymusy myślowe, wspomnieniowe);
- napady afektywne – przygnębienie, euforia;
- napady psychosensoryczne – zaburzenia postrzegania, wrażliwość na bodźce słuchowe i wzrokowe;
- napady psychosomatyczne – są poprzedzone przez napady psychosensoryczne, które powodują zmiany świadomości, automatyzmy lokomocyjne, słowne, gesty, agresję, ucieczkę [Jarosz, Cwynar 1983, 140, Walsh 2000, 133-134].

1.4. Psychoza epileptyczna

Psychoza jest zaburzeniem natury psychicznej i towarzyszy poszczególnym napadom padaczkowym o charakterze złożonym [Jarosz, Cwynar 1983, 141].

Istotne dla praktyki procesowej jest wyszczególnienie przez nauki medyczne rodzajów psychoz padaczkowych. Podział ten odnosi się wprost do niezdolności

³ Podział ten został stworzony w szkole harwardzkiej przez Fryderyka i Ernę Gibbs oraz Williama Lennox, którzy za kryterium powstania obrali badania EEG. Por. M. Jarosz, S. Cwynar, *Podstawy...*, s. 137.

konsensualnej przedmiotowej, o której mowa w kan. 1095 n. 3 KPK. W przepisie tym prawodawca domaga się istnienia przyczyny psychicznej, która pozostaje w związku przyczynowym z podjęciem istotnych obowiązków małżeńskich i czyni kontrahenta niezdolnym do wyrażenia zgody małżeńskiej.

Medycyna wyróżnia kilka odmian psychoz epileptycznych. Pierwszą z nich jest psychoza z jakościowymi zaburzeniami świadomości, która trwa od kilku do kilkunastu miesięcy, charakteryzuje się występowaniem stanów pomrocznych i majaczeniami, a chory bezwzględnie wymaga hospitalizacji [Bilikiewicz 1998, 197]. Kolejną odmianą jest psychoza cyklofreniczna, której cechą jest przewaga zespołów depresyjnych nad maniakalnymi [Bilikiewicz 1998, 197]. Epilepsji może towarzyszyć również psychoza schizofreniczna (charakteryzująca się urojeniami prześladowczymi, religijnymi, omamami słuchowymi, wzrokowymi, węchowymi) [Jarosz, Cwynar 1983, 142] oraz powikłania psychotyczne, które przejawiają się występowaniem psychoz szczytkowych o charakterze paranoicznym⁴.

W procesie kanonicznym ważne jest rozróżnienie psychoz epileptycznych ze względu na ich źródło. Określenie źródła psychozy ważne jest w przypadku stwierdzenia czy przyczyna psychiczna istniała w chwili zawierania małżeństwa oraz czy miała charakter trwały lub jednorazowy⁵. Stąd też istotny jest podział psychoz na endogenne, egzogenne oraz reaktywne. Przyczyny psychozy padaczkowej mają wyłącznie charakter endogeny. Gdyby na podstawie badań stwierdzono psychozę o podłożu egzogennym, należy domniemywać, że oprócz padaczki u chorego istnieje schizofrenia. Jeżeli mamy do czynienia z podłożem reaktywnym, oznacza to uszkodzenie mózgu [Jarosz, Cwynar 1983, 142].

Do przyczyn natury psychicznej, oprócz psychoz epileptycznych, zaliczyć należy także wywołaną padaczką charakteropatię osobowościową, która może spowodować niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich i stworzenie trwałej wspólnoty życia małżeńskiego. Wśród cech charakteropatii należy wyróżnić drażliwość, agresję czynną, egocentryzm, bigoterię, lepkość uczuciową i tzw. zaleganie afektu⁶.

Kategorią, która prowokowałaby niezdolność konsensualną podmiotową w przypadku epilepsji o charakterze skroniowym jest otępienie padaczkowe. Charakteryzuje się ono obniżeniem sprawności intelektualnej, upośledzeniem, brakiem krytycyzmu [Jarosz, Cwynar 1983, 142-143].

⁴ Por. tamże – autor wyjaśnia, że zespół paranoiczny w przypadku padaczki pojawia się po przebytych stanach majaczeniowo-zamroczeniowych. Charakterystyczny jest dla osób z charakteropatią padaczkową.

⁵ Rokowanie wyleczenia jest zawsze wątpliwe, gdyż po długim okresie bez incydentów napadowych, mogą pojawić się stany psychotyczne. Sam stan bez napadów utrzymywany jest farmakologicznie.

⁶ Por. tamże. Bezpośredniej przyczyny charakteropatii i otępienia medycyna upatruje u chorych z padaczką skroniową. Biegły, który zdiagnozuje u chorego taki typ padaczki i określi charakteropatię jako następstwo tego stanu, dostarcza sędziemu ważnych argumentów w budowaniu jego pewności moralnej.

2. Wpływ epilepsji na konsens małżeński

Wśród sentencji rotalnych publikowanych z tytułu epilepsji można na przełomie lat wyszczególnić: c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., c. Bruno z dn. 27 marca 1992 r., c. Davino z dn. 20 marca 1985 r., c. Jarawan z dn. 4 kwietnia 1990 r.

Sentencje rotalne wskazują na to, że problem nieważności małżeństwa z tytułu epilepsji w orzecznictwie nie jest nowy i jest nieustannie pogłębiany.

2.1. Epilepsja a niezdolność konsensualna podmiotowa (kan. 1095 n. 1 i 2)

W jurysprudencji rotalnej można znaleźć odniesienia do niezdolności konsensualnej podmiotowej kontrahenta do wyrażenia zgody na małżeństwo. Sentencja c. Lopez-Illana w części prawnej dokonuje opisu podziału epilepsji ośrodka mózgowego, rozróżniając ją na epilepsję ciężką (*magnum malum*)⁷ oraz epilepsję lżejszą (*parvum malum*)⁸. Ponens wskazuje na to, że przy obu rodzajach epilepsji, w większości przypadków, świadomość podczas ataku wygasa całkowicie.

Odwołując się do przedstawionego podziału i następstw wywołanych atakiem padaczki, jurysprudencja stoi na stanowisku, że epileptycy nie są świadomi swego zachowania, stąd też nie są w stanie wyrazić zgody na małżeństwo z powodu niezdolności umysłowej. Istnieje u nich brak dostatecznego używania rozumu, o którym mówi kan. 1095 n.1.

W sentencji c. Lopez-Illana, audytor przedstawia kilka typów epilepsji częściowej oraz ogólnej, takiej jak czasowa, Jacksoniana, w której nie występuje zanik świadomości, epilepsja abortywna i tzw. stan krepuskularny, który często powstaje po konwulsji oraz ujawnia się przez zawężenie pola świadomości. Epileptyk znajdujący się w stanie krepuskularnym, czyli po ataku choroby, nie jest w stanie wyrazić zgody na małżeństwo z powodu niezdolności do podjęcia aktu ludzkiego, wskutek poważnego ograniczenia sfery umysłowej i woliwnej⁹.

⁷ *Epilepsia maior, seu malum magnum, est inopinata nervorum muscylorumque distentio per aliquantum temporis cohaerens cum gravi conscientiae perturbatione, plerisque in casibus conscientia plene est abolita. Ab hoc comitali morbo dou momenta secernuntur: 1. Status toniaeus: „Aegrotus clamorem emittit, detorquet oculos, mordet linguam, universos contrahit musculos, fortiter comprimit manus in pugnam et cadit retro”. 2. Status toniaeus-convulsus: Aegrotus „caput retrahit inter escapulas, spumam cruentem ex ore depromit; amittit urinam...sibilando respirat ac multiplicibus convulsionibus agitur. Tandem excitaio minuitur et altus sequitur somnus; miser aegrotus immotus iacet...Post certum tempus...nihil eorum, quae durante morbo acciderint, recordatur”. – dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 13, s. 692.*

⁸ *Epilepsia minor, seu absentia, seu parvum malum, est convulsio vel parvus accessus, vel conscientiae privatio tantum per breve tempus, frequenter vel plerumque, per punctum temporis nimium saepe, et restauratio est confestim aut proxima. Revera durante accessu conscientia tollitur, postquam cassaverit aliquatenus confusa manet atque eorum que acciderunt durante parvo accessu repente expergefactus nihil recordatur. – dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 13, s. 692.*

⁹ *Epilepsia temporalis; epilepsia jacksoniana; status crepuscularis; epilepsia abortiva. c. Lopez-Illana, dec. z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., LXXXVI p. 15, s. 693.*

W stanie konwulsyjnym epileptycy w pewnych przypadkach zachowują świadomość w stopniu minimalnym, lecz to nie pozwala na wyrażenie przez nich zgody małżeńskiej, gdyż prawo domaga się dostatecznego używania rozumu przez kontrahenta, proporcjonalnego do wyrażenia zgody małżeńskiej. Kontrahent dotknięty taką przyczyną nie jest w stanie krytycznie ocenić praw i obowiązków, o których mówi kan. 1095 n.2.

Wspomniane sentencje c. Lopez-Illana oraz c. Lanversin kładą szczególny nacisk na niezdolność konsensualną kontrahenta-epileptyka, istniejącą wskutek poważnej choroby mózgu, która ogranicza lub powoduje utratę świadomości¹⁰. W tej kwestii Mattheus a Coronata twierdzi, że podczas stanu tzw. remisji choroby niektórzy epileptycy są sprawni umysłowo, lecz niektórzy z powodu częstotliwości i nasilenia ataków stają się na tyle niesprawni na umyśle i sfrustrowani, tak że nie są zdolni nawet do najprostszych czynności, a więc nie są zdolni wyrazić zgody na małżeństwo oraz dokonać krytycznego osądu o prawach i obowiązkach małżeńskich¹¹.

Psychopatia epileptyczna, również w okresach remisji choroby, jeśli będzie charakteryzować się wielkim stopniem ciężkości, może znacznie ograniczyć zarówno wolność wyboru, jak i ocenę krytyczną, zwłaszcza gdy stwierdzi się, że kontrahent w zaawansowanej psychozie epileptycznej wyrażał zgodę na małżeństwo¹².

¹⁰ Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 6, s. 169.

¹¹ *Qui epilepsia laborat certe validum praestare consensum non potest inter accessus convulsivos vel aequivalentes, quia suorum actuum tunc dominus non est. Utrum id possit extra accessus, quaestio in singulis casibus examini subiicienda est. Epileptici enim, qui recidivos patiuntur excessus, in intervallis non sanati dicendi sunt, licet aliter videantur. Attamen tempore remissionis alii usum habent rationis et sanae mentis sunt, lii vero ob accessus frequentes et graves ita debiles fiunt et irritabiles ut mens impediatur a propriis actibus agendis.* c. Lopez-Illana, dec. z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 20, s. 695.

¹² *Psychopathia, vero, epileptica est abnormitas personalitatis, cuius symptomata praecipua haec ab auctoribus describuntur: lentitudo mentis, nimia perseverantia in cogitando et loquendo, obnubilatio conscientiae, se ipsum amans, labilitas affectionum, irritabilitas, delimitatio ambitus attentionis, exaggerata religiositas, abormitas in motibus faciei et gesticulationibus* – c. Lopez-Illana, dec. z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 21, s. 696 – Psychopatia epileptyczna jest zaburzeniem osobowości, którego główne objawy opisane są następująco: „ospałość umysłu, przesadna uporczywość w myśleniu i mówieniu, zaćmienie osobowości, narcyzm, niestałość w afektach, rozdrażnienie, ograniczenie w podzielnosci uwagi, przesadna religijność, zaburzenia mimiki twarzy i gestykulacji. O psychopatii epileptycznej mowa jest także w wyroku – dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 7, s. 170: *Psychopathia autem epileptica est abnormitas personalitatis quae ab aliquibus Auctoribus putatur dignosi posse: egocentrismo, hostilitate, morositate, rigiditate ac insolita perseverantia in iudiciis ferendis patefaciendisque, exegeratis manifestationibus religiositatis, generali mentis lentitudine, necnon ab aliqua sic dicta „viscositate” in modo sese gerendi infirmi relate ad alios.* – Psychopatia epileptyczna jest zaburzeniem osobowości, które może być zdiagnozowane, według niektórych autorów, na podstawie takich objawów jak egocentryzm, wrogie nastawienie, zawziętość, uporczywe przekonanie o słuszności swych sądów, przesadna religijność, ospałość umysłu. Tak więc o epilepsji świadczy nie tylko tzw. lepkość w sposobie zachowania się wobec ludzi.

2.2. Epilepsja a niezdolność konsensualna przedmiotowa (kan. 1095 n. 3)

Omawiając niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich myślimy o takim stanie epileptyka, który w wyniku długotrwałych ataków choroby, przed atakami lub po nich prowadzi do wyniszczenia umysłu, zaburzeń epileptycznych, skutkiem których jest niezdolność do funkcjonowania w małżeństwie. Niemal we wszystkich przypadkach epilepsja niszczy psychikę nie tylko w trakcie ataków, lecz także w odstępach pomiędzy nimi¹³.

Nieprawidłowość natury psychicznej głęboko związana z epilepsją została określona jako psychopatia epileptyczna. Przy tego typu zaburzeniach nie może pozostać nienaruszona zdolność intelektualna i proces rozeznania oceniającego. Dodatkowo mogą się uaktywnić również objawy chwiejności emocjonalnej, gniewu, rozdrażnienia, skłonność do przemocy, egocentryzm lub skrajnie niska samoocena, uporczywa hipochondria, wyjałowienie z uczuć, nadmierna religijność, uporczywe trwanie we własnym zdaniu, nadmierne przywiązanie do ludzi, przedmiotów. Objawy takie jak: ospałość umysłu, zaćmienie świadomości, narcyzm, niestałość w afektach, zakłócają także relacje międzyludzkie, wpływają na życie małżeńskie¹⁴.

Osoba, która cierpi na epileptyczne zaburzenia osobowości, może być niezdolna do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich, lecz aby to określić, trzeba odwołać się kryteriów prawnych kan. 1095 n.3. Przyczyna psychiczna niewątpliwie musi mieć odniesienie do niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Cierpiący na epilepsję, nawet na jej ciężki rodzaj, może używać leków w odpowiednich dawkach, co zatrzymuje postępy choroby, łagodzi objawy i zwykle epileptyk może w tym stanie normalnie funkcjonować w małżeństwie¹⁵. Należy brać także pod uwagę możliwość korzystania przez epileptyka z psychoterapii, co zwiększy jego świadomość, łagodzi lęki, i wypukła mocne strony osobowości.

Trzeba zwrócić również uwagę, że zaburzenie epileptyczne ujawnia się po wielu latach, a jego objawami są melancholia, pogorszenie pamięci, niespójności w myśleniu, halucynacje¹⁶.

Wśród obowiązków, których nie jest w stanie podjąć epileptyk w jurysprudencji wymienia się dotyczący *bonum coniugum*, a mający związek z uszkodzeniem mózgu, zaniku popędu seksualnego, a tym samym zdolności do współżycia seksualnego¹⁷. Następstwa w osobowości, powstałe w wyniku psychozy epileptycznej wpływają przede wszystkim na nawiązanie i stworzenie trwałej wspólnoty małżeńskiej.

¹³ Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 5, s. 169; dec. c. Bruno z dn. 27 marca 1992 r., R.R.Dec., vol. LXXXIV p. 4, s. 153.

¹⁴ Dec. c. Bruno z dn. 27 marac 1992 r., R.R.Dec., vol. LXXXIV p. 5, s. 154; dec. c. Lanversin z dn. 05 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 6, s. 169; dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 21, s. 696.

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 21, s. 696.

¹⁷ Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 8, s. 170.

3. Środki dowodowe w ocenie wpływu epilepsji na ważność małżeństwa

3.1. Biegli

Ponieważ epilepsja jest zaburzeniem mózgu powodującym następstwa psychiczne, z natury rzeczy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa powinien uczestniczyć biegły wykwalifikowany w dziedzinie. Kwalifikację biegłego ocenia sędzia. Biegły wyciąga swoje wnioski z akt sprawy i z przesłuchania chorego. Dokonuje oceny stopnia jego zaburzenia, a także diagnozuje stan umysłu chorego po zawarciu małżeństwa, by można było ocenić zdolność do pełnienia obowiązków małżeńskich¹⁸.

W tym procesie sędzia posługuje się biegłymi *ex officio*, ale ponieważ epilepsja podlega czasami bardzo długiemu procesowi leczenia, korzysta również z biegłych powołanych przez strony oraz z opinii medycznej pochodzącej z czasu procesowo niepodjezranego.

Sędzia, w oparciu o wnioski biegłego, formułuje swój wyrok, uzasadniając, które z warunków biegłego przyjmuje, a które wyklucza.

3.2. Świadkowie

Jak w każdym procesie kanonicznym wielkie znaczenie mają świadkowie. Do złożenia zeznań powołane powinny być osoby, które świadczyły opiekę choremu na epilepsję (świadkowie *ex visu*) i są w stanie opisać z własnych obserwacji sposób zachowania chorego. Należy zachować ostrożność w przesłuchaniach świadków z kręgu rodziny chorego, ze względu na ich powiązania z nim, gdyż mogą oni być stronniczy¹⁹.

3.3. Ocena materiału dowodowego

Pierwszą kwestią, którą należy poruszyć w temacie oceny sędziowskiej materiału dowodowego jest konieczność dokładnego zbadania i określenia przyczyny psychicznej u strony dotkniętej *incapacitas*. Chodzi mianowicie o odróżnienie psychozy epileptycznej od schizofrenii. Zdania w tej materii są podzielone. Niektórzy badacze tematu twierdzą, że u epileptyków, w związku z ich chorobą, psychoza epileptyczna przeważa nad psychozą o symptomach epileptycznych czy paranoicznych. Inni natomiast uznają tezę o pierwszeństwie psychozy schizofrenicznej nad epilepsją z symptomami typowo epileptycznymi. W takim przypadku konieczne jest zadanie biegłemu pytania

¹⁸ Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 10, s. 171.

¹⁹ Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII p. 10, s. 172.

dotyczącego typu psychozy występującej w konkretnej sprawie małżeńskiej, ponieważ może zmienić to stan faktyczny prowadzonej sprawy²⁰.

Według tego, co wcześniej wykazano, istnieje psychopatologia epileptyczna, która posiada charakterystyczne objawy. Nie wyklucza to możliwości wystąpienia u epileptyka również psychozy schizofrenicznej, która będzie powodować jego niezdolność konsensualną do wyrażenia zgody małżeńskiej. Jurysprudencja odwołuje się do D. De Caro, który twierdzi, że pomiędzy psychozą epileptyczną a psychozą schizofreniczną istnieje pewna różnica, chociaż niewątpliwie stany epilepsji typu *parvum* i *magnum* mogą występować szczególnie w schizofreniach katatonicznych²¹.

Inną kwestią dowodową wskazującą na ostrożność w orzekaniu nieważności małżeństwa z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jest zwrócenie uwagi na to, aby w ocenie wpływu przyczyny psychicznej nie bazować jedynie na negatywnych cechach charakteru epileptyka, konfliktach małżeńskich czy interpersonalnych. Orzekając o niezdolności trzeba ocenić niechęć małżonków do wzajemnego porozumienia, inne przyczyny rozkładu małżeństwa, które zaistniały w jego trakcie. Sam fakt wystąpienia epilepsji czy psychozy epileptycznej jest tylko przyczyną psychiczną, która niekoniecznie musi powodować poważną niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Trzeba zbadać, czy epilepsja rzeczywiście powoduje niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich oraz wnikliwie ocenić opinię biegłych. Jeżeli sędzia na podstawie akt i postępowania dowodowego *ex probatis* nie jest w stanie ustalić ciężkości, powinien opowiedzieć się za ważnością małżeństwa²².

Zakończenie

Epilepsja jest złożoną i tajemniczą chorobą. W medycynie podkreśla się, że nie ma jednoznacznej definicji padaczki, a do jej opisu używa się wielu terminów. Szacuje się, że na padaczkę cierpi ok. 1% populacji.

W doktrynie stosuje się pewne kryteria, które są pomocne w sprawach małżeńskich rozpatrywanych z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, gdzie przyczyną psychiczną jest padaczka. Kryteria te wyznaczają stopień nasilenia epilepsji, mianowicie – charakter, intensywność i częstotliwość ataków, typ i stopień zaburzenia oraz wiek chorego w początkach choroby²³. Ataki epileptyczne, zarówno w przypadku *magnum malum*, jak i *parvum malum*, wpływają na psychikę chorego, który może znaleźć się w stanie tzw.

²⁰ Dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 21, s. 695.

²¹ *Inter morbum, tamen, comitalem seu epilepsiam et psychosim schizofrenicam quodpiam habetur contrapositum, licet haud dubie crises morbi comitalis mali adsint in schizofrenicis et praecipue in catatonicis.* – Dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI p. 21, s. 695.

²² Dec. c. Bruno z dn. 27 marca 1992 r., R.R.Dec., vol. LXXXIV p. 5, s. 154.

²³ Dec. c. Lefebvre z dn. 30 marca 1968 r., R.R.Dec., vol. LX n. 3, s. 272.

międzykrytycznym, określanym mianem psychopatii epileptycznej²⁴. Psychoza ta powoduje lęki, okresową amnezję, nieład myśli, halucynacje, a nawet pewne objawy charakterystyczne dla schizofrenii²⁵.

Jak podkreśla się w wyrokach rotalnych, u epileptyka niekoniecznie muszą wystąpić zaburzenia osobowości, mogące stanowić źródło *incapacitas*. Nie każdy chory z zaburzeniami osobowości wywołanymi przez epilepsję jest niezdolny do zawarcia trwałego węzła małżeńskiego. *Criterion decisionis* stanowić będzie w tym przypadku opinia biegłego wyspecjalizowanego w dziedzinie oraz ocena sędziowska stanu sprawy.

Bez wątpienia, w wyniku długotrwałych, wyniszczających układ nerwowy i pozbawiających samokontroli ataków choroby lub w okresach poprzedzających i następujących po tych atakach, epileptycy nie są zdolni do normalnego funkcjonowania. Działanie ich sfery intelektualno-wolitywnej jest zaburzone. Wiąż małżeńska nie jest w stanie utrzymać się w takich okolicznościach²⁶.

Cechy osobowości epileptyka, takie jak: skłonność do niepohamowanego gniewu, impulsywność, gwałtowność, wybuchowość, nerwica, egocentryzm, wrogość i zawziętość, z pewnością nie wpływają pozytywnie na budowanie wspólnoty małżeńskiej. Trudno jest jednak zdefiniować, jak kształtują się relacje między epilepsją a psychozą epileptyczną (czyli zaburzeniami osobowości wywołanymi przez epilepsję). Wydaje się, że ustalenie tej relacji jest niezwykle ważne, sama bowiem przyczyna psychiczna, jaką jest epilepsja, nie czyni jeszcze kontrahenta niezdolnym do zawarcia małżeństwa, ale musi mieć swoje odniesienie do kwestii podjęcia obowiązków małżeńskich. Związek przyczynowo-zależnościowy pomiędzy epilepsją, psychozą epileptyczną a istotnymi obowiązkami małżeńskimi zawsze ujawni się w konkretnej sprawie małżeńskiej. W jego określeniu bardzo ważną rolę odegra biegły. Jednak to do sędziego, jako *peritus peritorum*, będzie należała ostateczna ocena i walutacja teje opinii.

Literatura

- Bilikiewicz, A. 1998. *Psychiatria*, Warszawa.
Dec. c. Bruno z dn. 27 marca 1992 r., R.R.Dec., vol. LXXXIV.
Dec. c. Defilippi z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII.
Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII.
Dec. c. Lefebvre z dn. 30 marca 1968 r., R.R.Dec., vol. LX.
Dec. c. Lopez-Illana z dn. 14 grudnia 1994 r., R.R.Dec., vol. LXXXVI.
Jarosz, M., Cwynar, S. 1983. *Podstawy psychiatrii*. Warszawa.
Jurewicz, O. 1999. *Słownik grecko-polski*, Warszawa.
Walsh, J. 2000. *Neuropsychologia kliniczna*, Warszawa.

²⁴ Dec. c. Defilippi z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII.

²⁵ Dec. c. Lanversin z dn. 5 marca 1996 r., R.R.Dec., vol. LXXXVIII.

²⁶ Dec. c. Bruno z dn. 27 marca 1992 r., R.R.Dec., vol. LXXXIV.

L'epilessia – eventuale motivo di nullità del matrimonio nella giurisprudenza rotale

Riassunto

L'epilessia è una malattia complessa e nascosta. Nella medicina si sottolinea che non esiste un solo significato di epilessia ma che si usano molti termini per descriverla. Si stima che di questa malattia soffra l'1% della popolazione. Nella dottrina si usano dei criteri che aiutano, nei casi di cause matrimoniali, a capire i motivi che impediscono lo svolgimento dei doveri matrimoniali, il motivo psichico è proprio l'epilessia. Questi criteri segnano il grado di epilessia e cioè indicano il carattere, l'intensità, la frequenza degli attacchi, il tipo e il grado del disturbo e anche l'età del malato all' inizio della malattia. Gli attacchi di epilessia, nei casi di *magnum malum* e *parvum malum*, hanno influenza sulla psiche del malato, il quale non può trovarsi nello stato intercritico definito come *psicopatia epilettica*. Questa *psicopatia* provoca *paure*, *temporanea amnesia*, *disordine del pensiero*, *allucinazioni* e anche qualche segno di *schizofrenia*. Com'è sottolineato nelle sentenze della Rota Romana, in un epilettico non sempre ci sono segni di disturbi della personalità anche se essi poi possono essere fonte di un' *incapacità*. Non tutti i malati con disturbi di personalità provocati da epilessia sono incapaci di proseguire nel vincolo matrimoniale. *Criterium decisionis* è stabilito da un perito specializzato in questo campo e dal giudizio del tribunale. Senza dubbio, per colpa della durata e della devastazione del sistema nervoso, della mancanza di *autocontrollo* degli attacchi della malattia e anche nei periodi *antistanti* e dopo gli attacchi, gli epilettici non sono capaci di una normale funzionalità. La loro sfera intellettuale e la loro volontà sono disturbate. Il vincolo matrimoniale non ha probabilità di sopravvivenza in queste condizioni. Le caratteristiche della personalità dell' epilettico, come la tendenza all' *incontrollabile rabbia*, l' *impulsività*, la *violenza*, l' *aggressività*, il *nervosismo*, l' *egocentrismo*, l' *ostilità* e l' *accanimento*, senz'altro non hanno un' influenza positiva sul vincolo matrimoniale. E' difficile definire come si forma la relazione tra l' epilessia e la *psicopatia epilettica* (cioè il disturbo di personalità provocato dalla epilessia). Sembra però che questa relazione è molto importante da stabilire, siccome l'epilessia, solo come motivo psichico, non impedisce al contraente di sposarsi ma egli coscientemente deve prendere una posizione sui suoi doveri matrimoniali. Il legame tra *motivo-dipendenza*, tra epilessia, la *psicopatia epilettica* e i doveri matrimoniali si manifesterà nel caso concreto di causa matrimoniale.

JOANNA LESKA-ŚLĘZAK
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Działalność i funkcjonowanie Polskiej Misji Katolickiej w Holandii

Filaryzacja społeczeństwa holenderskiego oparta jest na blokach ideowych, do których zaliczani są: katolicy, kalwini (ortodoksyjny Kościół reformowany), luteranie i umiarkowani protestanci, socjaliści, muzułmanie, humaniści, ateści i ludzie bez przynależności religijnej. Poszczególne filary posiadają media masowe, system edukacji podstawowej i średniej, instytucje organizujące czas wolny. Edukacja i system medialny finansowany jest ze środków publicznych. Organizacje zajmujące się zagospodarowywaniem czasu wolnego skupiają się ściśle w określonych grupach ideowych, czyli można wędrować, jeździć na rowerze i na łyżwach wyłącznie w towarzystwie katolików albo kalwinów bądź muzułmanów [Hampden-Turner, Trompenaars 2003, 294]. Pomimo że filary izolowały się, jednak dążyły do wsparcia państwa i udziału w wydatkach państwowych. Holendrzy wychowują się w określonym kręgu często o tych samych poglądach.

Polacy, którzy przybywali do Holandii, umieli łatwo przystosować się, ponieważ najczęściej byli katolikami; barierę stanowił język. Nowo przybyli emigranci z Polski swoje życie polonijne rozpoczynali od wizyty w kościele polskim działającym w Holandii.

Duszpasterstwo polonijne odgrywa zasadniczą rolę w życiu emigrantów z Polski. W Holandii Polska Misja Katolicka funkcjonuje od ponad 60 lat. O dużej roli katolicyzmu we współczesnej Holandii decyduje m.in. jedność jego wyznawców, gdy wśród protestantów istnieje rozbieżność organizacyjną we wszystkich dziedzinach. Grupy religijne rozmieszczone są nierównomiernie i przemieszane są na terenie całego kraju. W południowych prowincjach Limburgii i północnej Brabancji ponad 90% ludności wyznaje katolicyzm, a bezwyznaniowcy nie stanowią tam nawet 2%. W prowincjach Fryzji, Groningen i Drenthe katolicy stanowią 7-8% ogółu ludności, a w pozostałych prowincjach ok. 25-30%.

Emigranci polscy łączyli sprawy narodowe z wiernością katolicyzmowi. Utrata wiary powodowała często wynarodowienie, a także utratę polskości. Kapłani na obczyźnie byli i są nie tylko głosicielami ewangelii, ale równocześnie orędownikami i krzewicielami polskości [Nadolny 1976, 118]. Zorganizowane duszpasterstwo, grupujące polskich duszpasterzy emigracyjnych na terenie jednego lub kilku państw, określa się mianem Polskiej Misji Katolickiej [Talik 1994, 90-91].

Duszpasterstwo polskie na terenie Holandii podzielone jest na trzy okręgi:

1. limburski i brabantki,
2. północno-wschodni,
3. zachodni.

Duszpasterstwo polskie w Holandii rozpoczęło działalność w 1910 r., kiedy do portu w Rotterdamie przybywało wielu Polaków w celu dalszej emigracji do Stanów Zjednoczonych. Opiekę nad nimi sprawował o. Franciszek Mazurowski [Ochalski 1994, 92-93]. Zbudowano w Rotterdamie kaplicę przy Wilhelminakade, w której odprawiano nabożeństwa, udzielano sakramentów, organizowano zbiórki pieniędzy oraz odzieży dla potrzebujących. Ważnym pasterzem opiekującym się głównie polskimi rybakami w Scheveningen był ks. Wilhelm Hoffman z Brunssum. Był profesorem filozofii, pracował w domach Zgromadzenia Misjonarzy św. Rodziny. Był stałym duszpasterzem w Holandii od 25 grudnia 1928 r. Do jego zadań należało: odprawianie mszy św. w Rotterdamie i Scheveningen, katechizacja dzieci prowadzona w Domu Polskim w Brunssum, aktywnie uczestniczył w działalności organizacji polonijnych, m.in. ks. W. Hoffman poświęcił dwa okręty podwodne „Orzeł” i „Sęp” zbudowane w stoczniach Wlissingen i Rotterdamie dla polskiej marynarki wojennej. Kolejnym kapłanem przybyłym do Holandii w 1937 r. był ks. Franciszek Szajor. Swoją misję duszpasterską pełnił w Gave, wywodził się ze Zgromadzenia Misjonarzy św. Rodziny [Ochalski 1994, 94]. Pomagał ks. W. Hoffmanowi w odprawianiu mszy św., słuchaniu spowiedzi, przeprowadzaniu rekolekcji wielkopostnych dla Polaków w Limburgii.

Tabela 1. Duszpasterze w Polskiej Misji Katolickiej w Holandii w latach 1947-2009

Lp.	Imię i nazwisko	Rok przybycia	Miejscowości, w których wykonywali obowiązki
1	Roman Kowalczyk	1947	Amsterdam, Haga, Rotterdam, Wlissingen
2	Andrzej Pluciński	1953	Hengelo, Oldenzaal, Enschede
3	Leon Romała	1953	Utrecht, Arnhem, Doesburg, Ulf, Groningen, Assen
4	Pieter de Haas (ojciec Efram)	1947	Breda
5	Stanisław Nowak	1970	Amsterdam, Brunssum, Rotterdam, Haga, Breda, Venlo, Eindhoven
6	Tadeusz Franków	1974	Amsterdam, Rotterdam, Haga
7	Ryszard Kurowski	1980	Arnhem
8	Aleksander Melbruda	1984	Assen, Groningen
9	Sławomir Trypuć	1990	Misja Amsterdam (zasięgiem obejmowała: Amsterdam, Alkmaar, Hollegom, Leiden)
10	Stefan Ochalski	1990	Rotterdam

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Ochalski 1994.

W tabeli 1 przedstawiono duszpasterzy sprawujących opiekę nad Polakami w różnych miejscowościach na terenie Holandii. Wszyscy księża oprócz zajęć duszpasterskich zajmowali się pracą społeczną i oświatową, zwłaszcza w towarzystwach katolickich, propagowali prasę katolicką, Każdego roku organizowali rekolekcje wielkopostne. Liczni Polacy utrzymywali kontakty z Polskim Towarzystwem Katolickim [Leska-Ślęzak 2003, 132].

Duszpasterstwo zorganizowane grupujące polskich księży na terenie jednego lub kilku państw nazywa się Polską Misją Katolicką [Talik 1994, 11-15]. Na czele Misji stoi Rektor mianowany przez Prymasa Polski lub jego delegata po porozumieniu z biskupem ordynariuszem diecezji zagranicznej. Rektor jest przełożonym duszpasterzy polskich i sprawuje nad nimi władzę z delegacji prymasa do spraw emigracji.

W latach 1928–1946 opieka duszpasterska nad Polonią w Holandii wchodziła w zakres Polskiej Misji Katolickiej w Belgii. W 1947 r. powołano Polską Misję Katolicką w Holandii podlegającą Prymasowi Polski. Rekuratorem Polskiej Misji stała się Breda.

Tabela 2. Rektorzy Polskiej Misji Katolickiej w Holandii

Lp.	Imię i nazwisko	Lata pełnienia funkcji
1	Efram	1947-1948
2	o. Stanisław Kanabus	1948-1952
3	ks. Alfons Dambek	1952-1959
4	ks. Leon Plater	1959-1962
5	p.o. ks. Roman Kowalczyk	1962-1973

Źródło: Opracowanie własne na podstawie www.pmkamsterdam.nl/PL/Rektorzy Polskiej Misji Katolickiej w Holandii, s. 1.

W tabeli 2 ukazano Rektorów Polskiej Misji Katolickiej w Holandii; było ich pięciu w latach 1947–1973. Przyczynili się m.in. do zorganizowania zjazdu inteligencji w 1950 r. którego celem było uświadomienie emigrantom przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego, pogłębienie wiary mimo warunków, w jakich się znaleźli, pomoc charytatywna osobom potrzebującym, działalność oświatowa, organizowanie spotkań po mszach św. w celu integrowania Polaków, a także uczestnictwo w ważnych świętach narodowych.

W 1973 r. na terenie Holandii pracowało dwóch księży: Leon Romała i Stanisław Nowak, dlatego też bp Władysław Rubin (opiekun imigracji) podjął decyzję o połączeniu duszpasterstw w Holandii, Belgii i Luksemburgu w jedną misję.

19 lutego 1973 r. powołano Polską Misję Katolicką dla krajów Beneluksu. Rektorem Misji został ks. Henryk Repka (wcześniej Rektor Misji Katolickiej w Belgii). Siedzibą Rekuratatu była Bruksela [Nadolny 1976]. Kolejnym Rekuratorem Polskiej Misji dla krajów Beneluxu był Tadeusz Franków w latach 1994–1988.

Duszpasterstwo polskie w Limburgii i Brabancji głównie obejmowało społeczność polskich górników, które wspierane było przez działalność organizacyjną kopalń. W 1990 r. do Holandii przybywa ks. Stanisław Trypuć, który pomagał ks. Stefanowi Ochalskiemu w okręgu Amsterdam-Rotterdam. Jesienią 1990 r. okręg ten został podzielony na Misję w Amsterdamie i Rotterdamie. W Misji w Amsterdamie pozostał ks. Stanisław Trypuć. 8 września 1996 r. Misja została uznana przez holenderskie władze kościelne za parafię o statusie podobnym do lokalnych. Od 1990 r. w Rotterdamie posługę duszpasterską sprawuje ks. Stefan Ochalski. Msze św. odprawia w wynajętych na określone godziny kaplicach i kościołach holenderskich. Centralnym ośrodkiem Misji Katolickiej stał się Amsterdam. W grudniu 1990 r. wznowiono wydawanie „Biuletynu Duszpastersko-Informacyjnego”.

W latach 90. zadaniem realizowanym przez księży była katechizacja dzieci i młodzieży. W roku szkolnym 1996/1997 lekcje religii odbywały się w siedmiu grupach skupiających dzieci i młodzież w trzech ośrodkach: Amsterdam, Leiden, Hillegom. Od 1993 r. w szkołkach niedzielnych rozpoczęto naukę języka polskiego i historii Polski. Działalność szkoły finansowana była przez rodziców. Duszpasterze polscy w Holandii opracowali śpiewniki, z których korzystano we wszystkich kościołach polskich w Holandii.

Obecnie w Holandii jest pięć parafii polskich, które czynnie uczestniczą w życiu polskich imigrantów w Holandii. Wydają gazetki, m.in. „Biuletyn Polskiej Misji Katolickiej”, „Dzień Pański – Biuletyn Liturgiczny” czy „Biuletyn” wydawany przez Parafię Polską w Rotterdamie.

Uogólniając należy stwierdzić, iż praca duszpasterzy polskich w Holandii nie sprowadza się wyłącznie do posługi kapłańskiej. Ważne są ich działania związane z krzewieniem kultury polskiej, edukacji oraz pomocą we wszystkich dziedzinach życia polskiego emigrantów.

Literatura

- Balicki, J. 1969. *Holandia*. Warszawa.
- Nadolny, A. 1976. *Polonia holenderska*. Studia Polonijne 1.
- Ochalski, S. 1994. *Chrystusowcy w Holandii*. W: *Rozbudzić wiarę ojców*. Poznań-Essen.
- Talik, T. 1994. *Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii zagranicznej i jego misja w Kościele*. W: *Rozbudzić wiarę ojców*. Poznań-Essen.
- Leska-Ślęzak, J. 2001. *Polonia w Holandii. Przeszłość i terażniejszość*. Toruń.
- 50-Lecie Polskiej Misji Katolickiej w Amsterdamie. 1997. Biuletyn 5.
- Falicki, P. 1997. *Nareszcie stabilizacja*. Biuletyn 1, 41-43.
- Pielorz, J. 1988. *Duszpasterstwo polskie w Beneluxie*. Duszpasterz Polski Zagranicą 4, 603.
- Biuletyn Polskiej Misji Katolickiej 2009, 3.
- Dzień Pański – Biuletyn Liturgiczny 2009, 47.

The Polish Catholic Mission in Holland – Operation and Functioning

Summary

Religious matters have always played an important part in Holland. Polarization of social life in Holland has led to the situation where besides the „Catholic” pillar there are also Protestant, Muslim and Secular, called humanistic, ones. The Polish Catholic Mission has existed in Holland since 1947, however, already in 1910 there was the Polish apostleship there, called „harbour” when people from Poland came to the Rotterdam’s harbour on their way to emigrate to the USA. Now the Polish apostleship is situated in three districts: Brabant and Limburg, North-East and South. There are five parishes working there. Polish priests in Holland not only minister to a parish, but they also propagate Polish culture and education and are of any help needed.

ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Katolicki model cywilizacji uniwersalnej w listach pasterskich biskupa Perugii Gioacchimo Pecciego (1810–1903)

Wśród wybitnych postaci Kościoła katolickiego ostatnich dwu stuleci poczesne miejsce przypadło w udziale Gioacchimo Pecciemu (1810–1903), późniejszemu papieżowi Leonowi XIII (od 1878 r.). Wywarł on ogromny wpływ na rozwój katolickiej doktryny społecznej. Jego dokonania podjęte na niwie teoretycznej i praktycznej oddziałują na Kościół i jego nauczanie po dziś dzień. Wielkie encykliki papieskie, by wymienić tu tylko dwie: *Aeterni Patris* (1879) i *Rerum novarum* (1891), są do czasów nam współczesnych punktem odniesienia dla katolickich myślicieli i twórców katolickiej nauki społecznej. Zwłaszcza ostatnia z wymienionych pozostawiła trwały ślad w świadomości ludzi Kościoła. Niemal tradycją stało się wydawanie w latach, w których przypada okrągła rocznica ogłoszenia *Rerum novarum*, encyklik społecznych bądź listów pasterskich, nawiązujących do myśli leonińskiej. Jan Paweł II opublikował aż dwie encykliki w rocznicę ogłoszenia *Rerum novarum*: *Laborem exercens*, na jubileusz dziewięćdziesięciolecia i *Centesimus annus* na stulecie. Świadczy to o wielkim autorytecie, jakim cieszył się i cieszy się nadal Leon XIII – papież przełomu wieków.

Artykuł ten jednak nie jest poświęcony jego encyklikom społecznym, a dwóm wielkopostnym listom pasterskim, które ogłosił jako biskup Perugii w 1877 i 1878 r. Ostatni na krótko przed 20 lutego 1878 r., tj. dniem wyboru na Tron Piotrowy. Stąd też w tytule niniejszego artykułu nie pojawiło się imię – Leon XIII, jakie Gioacchimo Pecci przyjął po konklawe, na którym Kolegium Kardynalskie powierzyło mu ster Kościoła katolickiego.

Oba listy ukazały się drukiem jako osobne publikacje. Pierwszy wydano w Perugii, drugi w Rzymie, gdzie Pecci przeprowadził się na życzenie schorowanego papieża Pius IX, który mianował go kamerlingiem. Oba listy nosiły wspólny tytuł: *La Chiesa e la civiltà. Lettera pastorale per la quaresima* [zob. Lupi 1991]. Po konklawe, na którym papieżem wybrano Gioacchimo Pecciego, listy opublikowano raz jeszcze w „L'Osservatore Romano”, a następnie przetłumaczono na różne języki, w tym m.in. na arabski: *Fi al-kanisah wa-al-tamaddun* (Bejrut 1878). Na język

polski listy przetłumaczył zmartwychwstaniec ks. Walerian Kalinka (1826–1886), a wydał w 1878 r. w formie zwartej noszącej tytuł *Kościół i cywilizacja* młodopolski pisarz i wydawca Władysław Ludwik Anczyc (1823–1883)¹.

Będąc biskupem Perugii Gioacchino Pecci dał się poznać jako sprawny administrator diecezji, a zarazem błyskotliwy intelektualista. Przez trzydzieści dwa lata prowadził działalność duszpasterską i pisarską, która przyniosła mu nie tylko sławę, ale również szacunek i autorytet w kręgach papieskich, co spowodowało, że już w 1853 r. wyniesiony został do godności kardynała. Pierwsze niepowodzenia w dyplomacji papieskiej – w latach 1843–1846 był nuncjuszem w Belgii i nie był to najszczęśliwszy okres w karierze młodego duchownego – zostały dawno zapomniane. Z uznaniem przyjęto jego inicjatywę powołania w Perugii Akademii św. Tomasza, gdzie prowadzono studia nad myślą filozoficzną i teologiczną Akwinaty. Będąc ordynariuszem diecezji Perugia zabierał głos w ważnych kwestiach społecznych. Interesował się m.in. problemami ludzi pracy, ekonomią i polityką. Za swojego mentora obrał biskupa Moguncji Wilhelma Emmanuela von Kettelera (1811–1877), uważanego za jedną z czołowych postaci katolickiej doktryny społecznej. Pecci wykazywał się kategorycznością w kwestiach religijnych. Protestował m.in. przeciwko ustawodawstwu antykościelnemu Piemontu. Dał się poznać jako obrońca katolickiej wiary i doktryny. Potępił zajęcie Rzymu i likwidację Państwa Kościelnego. Jednocześnie podkreślał konieczność pogodzenia Kościoła z nowoczesnością. Uważał, że religia chrześcijańska i Kościół katolicki są powołane do szerzenia kultury i cywilizacji. Chrześcijańską koncepcję kultury i cywilizacji przeciwstawiał koncepcjom ateistycznym i antyklerykalnym. Był przekonany, że Kościół nie powinien zamykać się na nowoczesność, ale ją w swoim duchu przemieniać. W tym też celu podejmował kroki na rzecz przygotowania intelektualnego ludzi Kościoła, którzy mieli się zmierzyć z wyzwaniem modernizacji, także z jej negatywnymi dla religii następstwami. Twierdził, że intelektualnych argumentów w dyskursie Kościoła z nowoczesnością dostarczyć może uprawianie filozofii w duchu św. Tomasza z Akwinu. Filozofia ta była negacją zarówno scjentyzmu, jak i fideizmu. Na jej gruncie dokonało się pojednanie wiary i rozumu. Stanowiła w ocenie Pecciego przesłankę dla chrześcijańskiej interpretacji rzeczywistości społecznej [Zieliński 2007].

Wielkopostne listy pasterskie *La Chiesa e la civiltà. Lettera pastorale per la quaresima* wyrażają światopogląd i postawę intelektualną abp. Pecciego. Zawarta jest w nich spójna i dosyć oryginalna koncepcja cywilizacji oraz wizja relacji między Kościołem a postępem i modernizacją. W pierwszym liście z 1877 r. zwracał szczególną uwagę na materialny aspekt cywilizacji. Na w miarę dostatnie i wygodne życie, które jest jej atrybutem. W drugim z 1878 r. kładł nacisk na kondycję moralną człowieka jako przejaw ucywilizowania społeczeństw. W artykule tym podjęto się próby analizy i interpretacji owych rozważań,

¹ W pierwszej połowie 2010 r. książka *Kościół i cywilizacja* po ponad 130 latach wznowiona zostanie nakładem łódzkiego Wydawnictwa AHE.

które wzbogacają teorię cywilizacji i w istocie stanowią nowe ujęcie teoretyczne, które określa się tu mianem katolickiego uniwersalizmu ekskluzywistycznego. Uniwersalizm oznacza tu wspólnotę potencjalnie otwartą na każdego człowieka i wszystkich ludzi, co stanowi zresztą istotę katolicyzmu – katolicki (greckie καθολικός, łacińska transkrypcja: *katholikós*) znaczy przecież tyle co powszechny, uniwersalny. Ekskluzywizm cywilizacyjny z kolei ogranicza stosowalność pojęcia „cywilizacja” i „cywilizowany” do określonego środowiska kulturowego, w tym przypadku do świata chrześcijańskiego.

Na marginesie należy dodać, że listy pasterskie biskupa Perugii nie stanowią traktatu filozoficznego czy teologicznego. Przybierają formę homiletyczną. Adresowane są nie tylko do ludzi wykształconych, intelektualistów, ale do wiernych diecezji, którzy reprezentują różny poziom edukacji, wówczas głównie elementarnej. Stąd w listach niemało sformułowań obrazowych, emocjonalnych zwrotów, a język dostosowany raczej do przeciętnego odbiorcy. Niemniej przyszły papież daje się w nich poznać jako wielki erudyta, człowiek czytany nie tylko w literaturze chrześcijańskiej, ale znający również twórczość antyczną i współczesne mu pisarstwo, dalekie wszak od Kościoła i jego doktryny. Myśl zawarta w listach jest spójna, wywód logiczny, aczkolwiek dostrzegalna jest na przestrzeni roku dzielącego oba listy nieznaczna zmiana poglądów, o czym mowa jest w dalszej części niniejszego artykułu. Niewłaściwe byłoby zatem deprecjonowanie wartości intelektualnej listów Pecciego ze względu na formę przekazu. Pod względem treściowym listy stanowią dla historiografii i historiografii teorii cywilizacji niezwykle cenny materiał źródłowy.

*
* *

W myśli historiozoficznej i cywilizacyjnej wyróżnia się na ogół dwa przeciwstawne poglądy: (1) pluralizm i (2) uniwersalizm [Krzysztofek 1991]. Zasadne jest jednak podział ten uzupełnić o stanowiska pośrednie [Modrzejewski 2009a], tj. o: (1a) pluralizm skrajny, (1b) pluralizm umiarkowany, (2a) uniwersalizm umiarkowany i (2b) uniwersalizm skrajny. Skrajny pluralizm uznaje istnienie jedynie tzw. cywilizacji partykularnych i tym samym „spartykularyzowanej” optyki historiozoficznej i cywilizacyjnej. Samą ideę cywilizacji uniwersalnej postrzega się bądź jako wyraz ekspansjonizmu zachodniego bądź jako iluzoryczność postmodernistyczną, prowadzącą w rzeczywistości do uniformizacji kultury [np. Koneczny 1935; Huntington 1997; Kołakowski 1984; Tibi 1997]. Umiarkowany pluralizm zakłada jako realnie istniejące cywilizacje partykularne, jak również partykularne optyki historiozoficzne, ale jednocześnie uwzględnia możliwość wykształcenia się w przyszłości uniwersalnej cywilizacji, będącej wszakże formą zglobalizowanej cywilizacji partykularnej – na ogół zachodniej [Toynbee 1991 i 2000; Znaniecki 1990; Maritain 1937; Piskozub 2003] bądź uniwersalny status określonej cywilizacji, np. chrześcijańskiej, traktuje się

tylko w znaczeniu symbolicznym [np. Dawson 1958; Ratzinger 2005]. Umiarkowany uniwersalizm uznaje tak pluralizm cywilizacji i kultur partykularnych, jak również uniwersalność historyczną, kulturową i cywilizacyjną [m.in. Coudenhove – Kalergi 1998; Novak 1993]. Stanowisko to charakterystyczne jest również dla Karola Wojtyły – Jana Pawła II [Modrzejewski 2009b] oraz innych polskich uniwersalistów, m.in. Józefa Warszawskiego [Górski 2007, 89–96] i Jerzego Brauna [Łętocha 2007, 83–84]. Natomiast skrajny uniwersalizm, który afirmuje istnienie tylko jednej cywilizacji przybrać może jedną z trzech postaci, albo ekskluzywistyczną jako domenę jednego kręgu kulturowego, zwykle chodzi o świat Zachodu bądź chrześcijaństwo – to stanowisko reprezentuje właśnie Gioacchino Pecci – Leon XIII [1878²], choć również niektóre społeczeństwa niezachodnie roszczą sobie prawo do wyłączności na używanie kategorii „cywilizowany”, albo eklektyczną, gdy tzw. cywilizacje partykularne stanowią jedynie wycinki cywilizacji światowej [Kotlarz 1998], albo synkretyczną, kiedy lokalne kultury „roztapiają się” w historycznej i cywilizacyjnej jedni (np. bahaizm, ruch New Age). Synkretyzm posiada też swój wymiar lingwistyczny. Prowadzi do poszukiwania pierwotnego języka, swego rodzaju prajęzyka, który zawierałby w sobie wszystkie istniejące współcześnie i wymarłe już języki [Eco, 367].

*
* * *

Gioacchino Pecci w swoich listach pasterskich, a zwłaszcza w liście ogłoszonym w 1878 r., stawiał dosyć kategoryczną tezę, że źródłem „prawdziwej” cywilizacji jest chrześcijaństwo. Jeszcze w 1877 r. wyróżnił poziomy rozwój cywilizacyjny na: cywilizację pierwotną, cywilizację wielką i cywilizację zupełną, oznaczającą doskonałość moralną, prawną, polityczną i dobrobyt materialny [14]. Miał wszakże już wówczas na uwadze, że tylko w chrześcijaństwie możliwe jest uzyskanie „pełni cywilizacyjnej” jako stanu doskonałego. Chrześcijaństwo dało światu nowy model miłości, z której rodzi się prawdziwy postęp na drodze do powszechnego dobra. W przeciwieństwie do innych tradycji religijnych i kulturowych miłość chrześcijańska w opinii Pecciego jest miłością bezinteresowną i bezwarunkową. Nie jest ona podyktowana interesownością, uzyskaniem własnej korzyści. Nie jest też miłością będącą w istocie formą zbiorowego egoizmu. Zamkniętą w granicach grupowości. Miłość chrześcijańska jest uniwersalną emanacją miłości Boga do człowieka. Jest miłością ofiarną, z czego najwyższym paradygmatem poświęcenia jest odkupieńcza ofiara, jaką złożył Jezus Chrystus [81–82]. Miłość chrześcijańska zatem ustanowiła nową jakość w stosunkach międzyludzkich. „Z niej wyszło – głosił biskup Perugii – poszanowanie wszystkich ludzi, choćby najbiedniejszych, choćby żyjących w stanie najbardziej wzgardzonym; z niej skore i rzetelne przebaczenie

² W kolejnych nawiasach kwadratowych w odniesieniu do listów pasterskich bpa Pecciego podawać będą jedynie stronę.

urazów, chociażby najkrwawszych. Ona to przyniosła miarkować naszą zemstę, uczyniła ją nawet niepodobną, od chwili gdy ją i nasze własne i cudze potępiła sumienie; ona nauczyła, jak twarde wymagania prawa łagodzić słuszością, trudy i wszelkie umartwienia przyjmować ochoczo, aby ulżyć biednemu, aby wspomóc uczciwego robotnika, sierotę i starca. Wszak to wszystko jej dzieła; a dość przez chwilę pomyśleć, aby odgadnąć, gdzie ich przyczyna i początek: w moralność Chrystusa Pana, którą Kościół ogłasza!" [83].

W liście pasterskim z 1877 r. Gioacchino Pecci analogicznie do św. Augustyna dokonał dychotomicznego podziału na: cywilizację chrześcijańską, czyli „właściwą” – owa Augustiańska *civitas Dei* i cywilizację pogańską czy szerzej niechrześcijańską, będącą odpowiednikiem *civitas Mundi*, która posiada liczne walory, ale też odmienny od chrześcijaństwa system wartości [Augustyn 1977, 422-442]. Korzystne warunki dla rozwoju cywilizacji stworzył w istocie Kościół, w szczególności katolicki uznawany przez Pecciego za jedyny prawdziwy [51], jego ludzie i instytucje [23-26]. „Kościół katolicki (...) – twierdził – nie tylko posunął naprzód cywilizację, ale podniósł ją tak wysoko, że ani pióro ani mowa za nią nadążyć nie mogą” [51]. Przede wszystkim wyniósł jako naczelną wartość społeczną osobę ludzką i jej przyrodzoną godność. Postawił człowieka, jego istnienie, jego „być” ponad wszystkimi rzeczami i wytworami, ponad „mieć” [30-36]. Cywilizacja tworzyła się dzięki pracy ludzi Kościoła oraz dzięki dowartościowaniu pracy przez Kościół. W świecie antycznym postrzegano pracę fizyczną jako czynność hańbiącą, przeznaczeni do niej byli niewolnicy, którym odmawiano pełni człowieczeństwa. W chrześcijaństwie nastąpiła sakralizacja pracy ludzkiej. Stała się ona drogą do doskonałości moralnej i dobrobytu materialnego. Przyszły papież stwierdzał wprost, że „Wszystkie piękne i prawdziwe myśli o pracy są chrześcijańskie, wyszły z Kościoła” [23]. Stąd też „Jeżeli więc praca jest źródłem bogactwa a bogactwo znakiem cywilizacji i udoskonalenia się ludzkiego na polu materialnym, historia nie dozwala wątpić, że Kościół ma niezaprzeczone prawo do wdzięczności wszystkich” [26]. Pecci na przekór adwersarzom katolicyzmu, owych „nieprzyjaciół Kościoła”, którzy „wydali mu walkę” [91], postrzegał Kościół jako motor, siłę napędową postępu. Postępu wszak rozumianego komplementarnie w jego materialnym, ale i duchowym wymiarze. Dowodził, że tam, gdzie pojawiła się wiara i instytucje kościelne, tam dokonywał się materialny i duchowy rozwój. Przywołując przykład włoskich republik miejskich, które w okresie renesansu przeżywały swój „złoty wiek”, twierdził, że wzrost cywilizacji w społeczeństwie dokonywał się bez potrzeby zrywania więzi z Kościołem i wyrzekania się wiary [29].

W swoich rozważaniach w liście z 1878 r. Pecci przywoływał wypowiedź hiszpańskiego ultramontanisty Juana Donoso Cortésa³, że „Historia cywilizacji

³ Juan Donoso Cortés (1809-1853), pisarz i dyplomata hiszpański, przedstawiciel skrajnej myśli konserwatywnej. W języku polskim w „Przeglądzie Katolickim” (1870, nr 46, 49 i 52 oraz 1871, nr 12 i 16) ukazał się jego esej, którego fragment cytował Pecci, pt. *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie* (1851).

jest historią Kościoła, kto pisze jedną, pisze tym samym drugą” [71]. Przyszły papież nie zdaje się jednak podążać śladem uniwersalizmów ekskluzywistycznych, które wyrosły na gruncie kultur antycznych, zwłaszcza rzymskiej, gdyż uniwersalizm chrześcijaństwa przekracza ramy, jakie wyznaczały uniwersalizmy polityczne, a także kulturowe. Uniwersalizm ten jest uniwersalizmem inkluzywistycznym, ponieważ oznacza potencjalne uczestnictwo wszystkich ludzi we wspólnocie chrześcijańskiej. Każdy bez względu na płeć, pochodzenie społeczne, etniczne i rasowe może być członkiem Kościoła, może stać się wyznawcą Chrystusa. Mamy zatem do czynienia z inkluzją potencjalną. Ekskluzywizm Pecciego nie neguje owej inkluzji chrześcijańskiej. Jego istotą jest afirmacja jednego systemu kulturowego, który określić można jako „cywilizowany”. W jego przekonaniu cywilizacja narodziła się i rozwijała w łonie chrześcijańskiej wspólnoty. Przy czym pojęcie cywilizacji rozumiał przede wszystkim w kategoriach postępu w dziedzinie kultury materialnej i duchowej. Nie zanegował pluralizmu kulturowego ani pluralizmu doświadczeń historycznych, ale nie wyniósł innych kulturowych kręgów do godności „cywilizowanych”. Ma zatem cywilizacja charakter wartościujący [Polak 1998, 73]. Nie każdą kulturę, w przekonaniu Pecciego, nazwać można cywilizacją. Ale jedynie tę, która podnosi kondycję moralną człowieka, ma na uwadze jego komplementarny rozwój, zarówno duchowy, jak i materialny. W drugim z listów mówił, że cywilizacja jest ulepszeniem obyczajów, podniesieniem i oczyszczeniem dusz, uprzejmością w obejściu, łagodnością i szlachetnością w stosunkach prywatnych, rodzinnych, cywilnych i politycznych [70]. Tylko chrześcijaństwo uczyniło z człowieka i to w dodatku każdego człowieka, nie wyłączając ludzi niskiego stanu, chorych, bezbronnych, osobę w pełni wartościową, uznało w sposób absolutny jego przyrodzoną godność. „Wiadomo (...) – pisał w 1878 r. – jakiej zmianie uległy (...) stosunki między ludźmi pod wpływem chrześcijańskiej moralności. W daleko szlachetniejszym rozpalila się miłość ognisku, uprzedzając jedni drugich, ludzie pozbywali się okrucieństwa i poczęli się nawzajem miłować za przykładem Boga” [82]. Tak więc, w przekonaniu biskupa Perugii, jeśli mowa o cywilizacji, to tylko o cywilizacji chrześcijańskiej.

Teza o organicznym związku między Kościołem a cywilizacją została sformułowana w specyficznych dla Kościoła katolickiego warunkach historycznych. Nie można jej bynajmniej potraktować jako przejawu katolickiej megalomanii czy arogancji. *De facto* wywody Pecciego o swoistej wyłączności chrześcijaństwa na zdolność cywilizacjotwórczą są formą obrony dorobku kulturowego i moralnego chrześcijaństwa i katolicyzmu przed krytyką ze strony środowisk antykościelnych i antyklerykalnych. Jako wrogów Kościoła wymieniał środowiska liberalne i masonerię. Uważał jednak ich zarzuty za bezpodstawne, gdyż ani Kościół nie jest przeciwny postępowi, także w sferze kultury materialnej, ani też nie koncentruje się jedynie na sprawach duchowych, zaniedbując sprawy doczesne. Pecci nie zgadzał się na przeciwstawianie postępu i cywilizacji wierze i Kościołowi. Uważał, że tak, jak wiara nie neguje rozumu, tak katolicyzm nie

jest negacją postępu [37 i nn.]. „Jakże pięknym i majestatycznym – pisał w liście z 1877 r. – okazuje się on (tj. człowiek – przyp. A.M.), gdy chwytając piorun w swe ręce i u stóp swoich kładzie go bezsilnym, gdy przywołuje iskrę elektryczną i gdy posłuszna leci ona przez otchłanie oceanu, przez góry niedostępne, przez nieskończone płaszczyzny? Jakże wspaniałym jest on wtedy, gdy para służy mu niejako za skrzydła u ramion i gdy z szybkością błyskawicy niesie go po morzach i łądach! Jakże potężnym staje się wówczas, gdy zdoła zręcznym wynalazkiem ująć tę siłę, gdy ją uwięzi i przez cudownie obmyślane przeprowadziwszy drożyny, wytworzy ruch i materii bezmyślnej da niejako rozum, tak że ona jego samego zastąpić już może i trudu ciężkiego mu oszczędzi! Powiedzcież mi, czy nie ma w nim jakby iskry Stwórcy, gdy wywołuje światło, gdy mu każe rozpraszać nocne ciemności i blaskiem jego ozłaca przestronne pokoje i pałace? Jakżeby Kościół, Matka kochająca, mógł temu przeszkadzać z czego się cieszy i raduje?” [42-43].

Gioacchino Pecci nie aprobował postępu w sposób absolutny. Potępiał m.in. niektóre nowoczesne zdobycze społeczne, takie jak związki cywilne i rozwody. Uważał, że uderzają one w instytucję małżeństwa, w jej sakramentalny i nierozzerwalny charakter. Więc jako takie, nie sposób ich uznać jako przejaw postępu i cywilizacji, ale wręcz przeciwnie jako objaw barbaryzacji społeczeństwa. O zwolennikach desakramentyzacji małżeństwa mówił, że „krzywdzą cywilizację” [90].

Bp Pecci podjął również polemikę z protagonistami nowoczesności i postępu, którzy w imię wartości humanistycznych głosili potrzebę osłabienia wpływów Kościoła katolickiego na świecie. Stał się też apologetą krytykowanego za tradycjonalizm papieża Piusa IX [114]. Kilkakrotnie w swoich listach odwoływał się do *Syllabus*. Stwierdzał, że papież miał rację potępiając cywilizację nowoczesną, „ten twór bękarcy, który z cywilizacji wziął tylko imię, a jest podstępny i nieubłagany wrogiem cywilizacji rzeczywistej”. Rodząca się w warunkach dziewiętnastowiecznej industrializacji „pseudo-cywilizacja” miała „zastąpić chrześcijaństwo i zniweczyć wszystko dobre, jakie zeń wypłynęło”. Nie potępił papież Pius IX wszakże cywilizacji jako takiej, cywilizacji „prawdziwej”, która przecież w ocenie Pecciego „z korzeni chrześcijaństwa wyrasta”. Ta jest ulepszeniem człowieka, jego duchowego i materialnego bytu [56-57]. I dlatego „Tylko z Bogiem i pod kierunkiem Jego Kościoła narody osiągnąć mogą prawdziwą, pełną chwały cywilizację” [63-64]. Kościół katolicki jako depozytariusz prawdziwej wiary posiada prawo do przechowywania i interpretacji nauki i mądrości zawartej w świętych księgach. W Kościele też w sposób mistyczny przebywa i objawia się „*Wzór boży*”, którym jest Jezus Chrystus. Zarówno naukę wypływającą z świętych ksiąg, jak ów „*Wzór boży*”, przez który rozumieć można doskonałość osobowego życia człowieka, w ocenie Pecciego stanowią źródła prawdziwego postępu i prawdziwej cywilizacji. Z racji że Kościół odpowiedzialny jest za pielęgnowanie tych źródeł, Kościołowi właśnie wyznaczył biskup Perugii misję cywilizacjotwórczą. Co się z tym

wiąże w koncepcji tej ani żadna inna ludzka instytucja, ani też żadna inna religia nie wytworzyła cywilizacji *sensu stricte*, cywilizacji „właściwej”, bo ta *ex definitione* jest jedynie dziełem chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego, który uznawany był jako jedynie prawdziwy.

*
* * *

Niektórzy historycy Kościoła oraz historycy myśli politycznej przeciwstawiają dwa pontyfikaty: Piusa IX i Leona XIII. Pierwszy z wymienionych papieży postrzegany jest jako tradycjonalista, biskup Rzymu, który zamknął się w murach watykańskich, drugi otwarty na świat i przemiany modernista. W rzeczywistości jednak Gioacchino Pecci – Leon XIII nie był ani „postępowcem”, ani „papieżem liberalnym”. Nie był to jeszcze papież *Aggiornamento* [zob. np. Olszewski, Zmierczak 1994, 283]. Z pewnością był jednak realistą, który doskonale zdawał sobie sprawę z nieuniknioności przeobrażeń, dokonujących się za jego życia. Jako głowa Kościoła katolickiego z całą pewnością był zwolennikiem ciągłości [Karas 2008]. Zmieniła się jednak metodologia papieskiego nauczania. Wrazem tej zmiany są dwa listy pasterskie biskupa Perugia ogłoszone na krótko przed rozpoczęciem pontyfikatu. Gioacchino Pecci – Leon XIII zerwał z tradycyjnym sposobem kształtowania postaw duchowieństwa i wiernych poprzez formułowanie przestróg, nakazów i zakazów. W rozważaniach koncentrował się na stawianiu diagnozy, rozpoznawaniu zjawisk i procesów. Ów metodologiczny przełom, jaki zapoczątkował, przyczynił się znacznie do rozwoju nauki społecznej Kościoła. Umożliwił też swoiste pogodzenie Kościoła z nowoczesnością, a przynajmniej z jej niektórymi aspektami. Zachowany został jednocześnie tradycyjny „duch katolicyzmu” i czystość doktrynalna.

Koncepcja cywilizacji, jaka wyłania się z listów biskupa Perugia, różni się od projektów nakreślonych przez papieży *Vaticanum II* oraz ich następców. Aczkolwiek pewne podobieństwa występują, np. uznanie uniwersalnej miłości jako czynnika cywilizacyjnotwórczego oraz afirmacja uniwersalnej godności ludzkiej (swoisty protpersonalizm uniwersalistyczny). Mimo tego uniwersalizm cywilizacyjny Pecciego jest jedynie uniwersalizmem ekskluzywistycznym, *de facto* wyłączającym z grona społeczeństw cywilizowanych niechrześcijan, chociaż potencjalnie włączającym ich w uniwersalny świat chrześcijaństwa. Realizacja pełnego uczestnictwa w cywilizacji dokonać się może pod warunkiem konwersji oraz afirmacji wartości chrześcijańskich. Niemniej nad ludźmi, będącymi poza Kościołem rozciąga się uniwersalny duch miłości chrześcijańskiej. Potwierdzona została również ich niezbywalna i uniwersalna godność ludzka. Jednak pojęcie „cywilizacja” zarezerwowane jest w tej koncepcji dla ładu stworzonego przez chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół katolicki. Więc jeśli można mówić o uniwersalizmie cywilizacyjnym Pecciego, to tylko z dodaniem przymiotnika „ekskluzywistyczny”. By jednak odróżnić ten ekskluzywizm

od innych koncepcji ekskluzywistycznych (np. od idei uniwersalnych imperiów), należy dodać również przymiotnik „katolicki”.

Z pewnością u Gioacchino Pecciego brakuje spojrzenia na całość dokonania ludzkości oraz postrzegania człowieka w jego uniwersalnym wymiarze, co udało się m.in. filozofom personalistycznym, w tym szczególnie Karolowi Wojtyła [Modrzejewski 2009b, 50-56]. Nie można jednak, oceniając jego koncepcję cywilizacji, odrywać się od kontekstu historycznego. W dobie Gioacchino Pecciego Kościół mimo wszystko jawił się jako instytucja zachowawcza. Ani idea ekumenizmu, ani idea dialogu międzyreligijnego nie były szerzej znane, a z pewnością nie były promowane przez oficjalne czynniki kościelne. Ówczesna postawa Kościoła katolickiego, jego doktryna religijna, przekładała się na ton wypowiedzi hierarchów, w tym biskupa Perugii. Wpływała na sposób interpretacji dziejów cywilizacji jako w istocie dziejów chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego, w którym, wierzone, wiara i wartości chrześcijańskie objawiają się w sposób najpełniejszy. Z punktu widzenia współczesnej metafizyki uniwersalistycznej koncepcja Pecciego nie spełnia kryteriów uniwersalizmu [Kuczyński 1986, 116-118]. Biorąc pod uwagę jednak perspektywę historyczną, tj. czas i przestrzeń, w której się narodziła, wizję tę uznać można za uniwersalistyczną, aczkolwiek w potencjalnym wymiarze uniwersalności.

Literatura

- Augustyn, Św. 1977. *Państwo Boże*. T. 2. Tłum z łac. W. Kornatowski. Warszawa.
- Coudenhove-Kalergi, R. 1998. *Naród europejski*. Tłum. z niem. A. Piskozub. Toruń.
- Dawson, Ch. 1958. *Religia i powstanie kultury zachodniej*. Tłum. z ang. S. Ławicki. Warszawa.
- Eco, U. 2002. *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*. Tłum. z wł. W. Soliński. Gdańsk – Warszawa.
- Górski, E. 2007. *Globalization, Universalism and Changes in the World – System*. Dialogue and Universalism 3-4, 85-102.
- Huntington, S. 1997. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. z ang. H. Jankowska. Warszawa.
- Karas, M. 2008. *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskim w XIX i XX wieku*. Sandomierz.
- Kołakowski, L. 1984. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn.
- Koneczny, F. 1935. *O wielości cywilizacji*. Kraków.
- Kotlarz, P. 1998. *Dostrzec sens dziejów*. Gdańsk.
- Krzysztofek, K. 1991. *Cywilizacja: dwie optyki*. Warszawa.
- Kuczyński, J. 1986. *Universalism as the Meaning of Recent History*. Dialectics and Humanism 1, 116-118.
- Leon XIII – Pecci, J. 1878. *Kościół i cywilizacja*. Kraków.
- Lupi, M. 1991. *Introduzione*. W: G. Pecci. *La chiesa e la civiltà: lettere pastorali del 1877 e del 1878*, 5-18. Perugia.

- Łętocha, R. 2007. *National and Universal In the Philosophy of Jerzy Braun*. Dialogue and Universalism 3-4, 75-84.
- Maritain, J. 1937. *Religia i kultura*. Tłum. z fr. H. Wężyk – Widawska. Poznań.
- Modrzejewski, A. 2009a. *Optyka historiozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Studia Elbląskie 10, 220-229.
- Modrzejewski, A. 2009b. *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Gdańsk.
- Novak, M. 1993. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*. Tłum. z ang. W. Buechner. Poznań.
- Olszewski, H. Zmierczak, M. 1994. *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Poznań.
- Piskozub, A. 2003. *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*. Gdańsk.
- Polak, E. 1998. *Kultura a cywilizacja*. Cywilizacje w czasie i przestrzeni 4, 73-76.
- Ratzinger, J. 2005. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Tłum. z wł. S. Czerwik. Kielce.
- Tibi, B. 1997. *Fundamentalizm religijny*. Tłum. z niem. J. Danecki. Warszawa.
- Toynbee, A. 1991. *Cywilizacja w czasie próby*. Tłum. z ang. W. Madej. Warszawa.
- Toynbee, A. 2000. *Studium historii*. Tłum. z ang. J. Marzęcki. Warszawa.
- Zieliński, Z. 2007. *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich stuleci*. Poznań.
- Znaniecki, F. 1990. *Współczesne narody*. Tłum. z ang. Z. Dulczewski. Warszawa.

The Catholic Model of the Universal Civilization in the Pastoral Letters of Gioacchino Pecci (1810–1903), the Bishop of Perugia

Summary

This paper is devoted to the universalistic model of civilization presented in the pastoral letters Gioacchino Pecci, the bishop of Perugia that later became pope Leo XIII. It is an original type of universalism that we can call “catholic exclusivism” due to his belief that only Christianity created real civilization, which is based on love and human dignity. Pecci argued that the Catholic Church is the power of civilization and progress. He formulated his thesis in the opposition to antagonists of Catholicism that contrasted development with Christianity and the Catholic Church. Pecci emphasized that belief and progress are not two mutually exclusive concepts. Moreover, only the Church created conditions to a holistic development in its materialistic and spiritual aspects. His considerations lead him to excluding other cultural and religious traditions from the civilizational system. But it is still universalism, however in potential sense, thanks to the affirmation that absolutely every person can be a member of the Church. Even though, the Christianity is a source of universal values, especially love that concerns all humankind, also followers of other religions and non-believers.

The thought of Pecci enriches philosophy of history as well as the theory of civilization. For their historiography the pastoral letters are a source that shows an interesting idea that is almost completely unknown and undescribed.

Ks. GRZEGORZ HOŁUB
Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

O dwu sposobach pozyskiwania organów do transplantacji

Wprowadzenie; 1. W poszukiwaniu organów – współczesne propozycje rozwiązania problemu; 2. Czarny rynek organów – jego realia i konsekwencje; 3. Ku uregulowanemu rynkowi organów; 4. Antropologia wolnego rynku organów; 5. W stronę alternatywnego myślenia o osobie i jej cielesności; 6. Poszukiwanie organów do transplantacji: logika daru; Zakończenie.

Wprowadzenie

O zdrowiu człowieka w znacznej mierze decyduje właściwe funkcjonowanie jego organów cielesnych. Fakt ten zwykle jednostka uświadamia sobie wówczas, kiedy coś zaczyna jej dolegać, albo kiedy wprost dowiaduje się o dysfunkcji jakiejś części swojego organizmu. Wtedy to, w zależności od sytuacji, jako jedna z możliwych alternatyw zaczyna jawić się wymiana schorowanego organu. Zaawansowane już dzisiaj techniki transplantologii dostarczają pewnych nadziei na pomyślną realizację takiej terapii. Z pewnymi ograniczeniami można bowiem w miarę normalnie funkcjonować, nawet po dokonaniu skomplikowanego przeszczepu. Jako jedyny problem, na który nie istnieje proste rozwiązanie, pozostaje zdobycie zdrowego organu, o odpowiednich parametrach biologicznych.

Z punktu widzenia aktualnej wiedzy o transplantacjach w grę mogłyby wchodzić organy pochodzące tak z tego samego gatunku, jak i z gatunków zbliżonych do *Homo sapiens*. Te ostatnie, tzw. ksenotransplantaty, pochodzące od zwierząt czelakształtnych albo posiadających organy o zbliżonych parametrach anatomicznych i czynnościowych, mogłyby być wielką pomocą w zaspokojeniu potrzeb ludzkich biorców. Jednak z praktyki wiadomo, że ksenoprzeszczepy w ludzkim organizmie ulegają odrzuceniu najczęściej już po paru godzinach albo po paru dniach [Wójcik 2005, 253]. Nie są bowiem jeszcze znane skuteczne (łatwe w użyciu i o niewielkiej szkodliwości) techniki i środki przewyciężające międzygatunkową barierę immunologiczną. Jako wiarygodne pozostają na razie przeszczepy pochodzące od dawców ludzkich, tzw.

przeszczepy allogeniczne. I tutaj pojawia się kolejna trudność, jaką jest niewielka liczba dawców, w stosunku do liczby potencjalnych biorców. Jak zaradzić tej uciążliwej sytuacji? Skoro potrzebujemy organów do transplantacji i wynajdujemy coraz to sprawniejsze techniki dokonywania tego procederu, jak wobec tego skutecznie uzupełnić niedobór samych organów?

1. W poszukiwaniu organów – współczesne propozycje rozwiązania problemu

Do podstawowych dawców organów zalicza się jednostki zmarłe i żyjące, których organy charakteryzują się zdadnością do eksplantacji i ponownej implantacji. Organy od pierwszej grupy dawców uzyskuje się najczęściej drogą ich wcześniejszej, dokonanej za życia, deklaracji o gotowości do ofiarowania swoich organów. W niektórych krajach europejskich, jak Hiszpania czy Polska, deklaracja ta ma charakter bierny. Czyli brak sprzeciwu na przeprowadzenie takiego procederu jest traktowany jako tzw. domniemana zgoda. W praktyce funkcjonuje jeszcze jeden sposób uzyskiwania organów od zmarłych dawców. Polega on mianowicie na uzyskaniu zgody rodziny zmarłego, którą wprost pyta się o zdanie. Zasadniczo chodzi nie tyle o uzyskanie przyzwolenie samej rodziny, ale o zrekonstruowanie stanowiska ewentualnego dawcy, czyli o odtworzenie ewentualnej woli zmarłej jednostki. W wypadku natomiast drugiej grupy dawców, którymi są żyjące jednostki, sposobem uzyskania organów jest ich bezpośrednia zgoda.

Tak rozumiane źródła pochodzenia organów do transplantacji sprawiają wiele problemów z faktycznym ich uzyskaniem. Zwykle wynika to z niskiej świadomości wagi tego zagadnienia, która sprawia, że wielu ludzi nie wyrabia w sobie gotowości do bycia tak czynnym dawcą, w czasie trwania życia, jak i dawcą biernym, po swojej śmierci. Dodatkowo w wypadku tej drugiej grupy, rodzina zwykle nie jest przygotowana do podjęcia decyzji o dawstwie, szczególnie w – istotnym dla całości sprawy – okresie po zgonie bliskiej osoby. Natomiast jednostki żyjące najczęściej biorą pod uwagę możliwość bycia dawcą tylko w wypadku choroby swoich bliskich. Wskutek tych uwarunkowań rodzi się sytuacja wielkiego kontrastu pomiędzy grupą pacjentów oczekujących na konieczny dla ich przeżycia organ, a grupą dawców. Inaczej mówiąc, zawsze jest więcej potencjalnych biorców niż dawców.

Dla przykładu, Rada Europy w 2003 r. wydała raport, w którym stwierdza, że dostęp do organów jest na tym kontynencie bardzo ograniczony, tak od dawców zmarłych, jak i żyjących. Jako przykład przywołuje problemy związane z oczekiwaniem na nerkę. Raport szacuje, że w Europie zachodniej na organ ten oczekuje ok. 40 tys. ludzi, z których ok. 15–30% umrze, nie doczekawszy się skutecznej implantacji [Rada Europy 2003, II, 6]. Rada podaje również,

że w 2003 r. czas oczekiwania na implantację nerki wynosił ok. 3 lat; natomiast w 2010 r. będzie wynosił ok. 10 lat [Rada Europy 2003, II, 10]¹.

Jedną z podstawowych reakcji na ten niepokojący stan rzeczy jest tendencja do zmiany ludzkich postaw i przedstawienia dawstwa organów, jako czegoś ważnego i korzystnego. W ramach tego pojawia się propozycja, aby ważne organy ludzkiego ciała można było otrzymać w zamian za rekompensatę finansową. Wydaje się to bowiem być naturalnym czynnikiem, który zachęci rodzinę zmarłej jednostki do ofiarowania jej organów. Natomiast w wypadku żyjącego potencjalnego dawcy, stypendium finansowe ma skłonić do oddania jednego z podwójnych organu, albo części jednego organu, jak na przykład jednej nerki, czy części wątroby. W świetle tych propozycji rodzi się idea handlu organami i tworzenia pewnego forum, na którym można dokonywać tej procedury, czyli tzw. rynku organów.

2. Czarny rynek organów – jego realia i konsekwencje

Handel ludzkimi organami jest jednak postrzegany jako zjawisko negatywne i większość krajów posiada prawny zakaz tej procedury. Co prawda niektóre kraje zezwalają na pobieranie rekompensaty finansowej za niektóre tkanki czy substancje (USA), to jednak istnieje globalna tendencja, aby zjawisko sprzedaży ważnych organów ludzkiego ciała obłożyć prawnym zakazem. Tego typu działania otwierają jednak przestrzeń dla tzw. czarnego rynku ludzkich organów.

Pojawiające się co pewien czas w prasie historie o ludziach, którzy zostali porwani, a następnie upojeni alkoholem lub narkotykami w celu pobrania, na przykład, ich nerki są raczej dalekie od rzeczywistości. Istnienie tzw. „porywaczy organów” (*organ snatchers*), działających w niektórych krajach o osłabionej strukturze administracyjno-policyjnej czy nawet na arenie międzynarodowej, należy raczej do rzadko spotykanych zjawisk [Meyer 2006, 208]. Nie zmienia to jednak faktu, że istnieje zorganizowany czarny rynek organów, który zasadniczo rządzi się czynnikami natury finansowej. Jak stwierdza Silke Meyer, „handel organami wiąże się z uzyskaniem środków na życie, w wypadku ludzi, którzy żyją na bardzo niskim standardzie społeczno-ekonomicznym. Ludzie ci są skłonni, aby sprzedać organ – zwykle nerkę, ponieważ jest to organ najczęściej pobierany od żyjących dawców – w celu polepszenia swoich warunków życia” [Meyer 2006, 215]. Również organy od zmarłych dawców, o ile charakteryzują się zdolnością, zaczynają być oceniane w kategoriach finansowych. Jak stwierdza Emily Waltz, „na kwitnym czarnym rynku, zwłoki człowieka sprzedawane w poszczególnych częściach, mogą przynieść do 200 tys. dolarów” [Waltz 2006, 487].

Czarny rynek organów rządzi się prawami biznesu, gdzie można wyszczególnić tych, którzy sprzedają i tych, którzy kupują. W skali globalnej zwykle

¹ Podobne dane podaje Światowa Organizacja Zdrowia [zob. Światowa Organizacja Zdrowia 2004, 715].

wyszczególnia się pewne części świata i określone kraje, które należą do jednej, albo drugiej strony transakcji. I tak najczęściej wskazuje się na następujące kraje, z których pochodzi najwięcej dawców (sprzedających) nerek: Filipiny, Indie, Pakistan, Chiny, Iran, Egipt, Brazylia, Peru, Turcja, Mołdawia i Rumunia. Natomiast kupujący ten narząd najczęściej pochodzą z: Kanady, Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Izraela, Arabii Saudyjskiej, Omanu, Włoch, Hongkongu, Japonii i Australii [Higgins i in. 2003, 851–852; Scheper-Hughes 2003a, 26]. Podaje się również statystyczne cechy sprzedającego i kupującego ten organ. I tak sprzedający, powiedzmy pochodzący z Filipin, jest w wieku 29 lat, płci męskiej, z zaledwie podstawowym (siedmioletnim) wykształceniem, którego rodzina uzyskuje roczny dochód nie przekraczający 480 dolarów. Kupujący, powiedzmy pochodzący z Izraela, jest w wieku 48 lat, jest mężczyzną, z wyższym wykształceniem, o rocznym dochodzie rodzinnym 53 tys. dolarów [Scheper-Hughes 2003a, 27].

Dane te są niewątpliwie tym, co budzi niepokój, ponieważ jasno ukazują one granicę pomiędzy ubogą a bogatszą częścią świata. Ci ubodzy są poniekąd pod presją ubóstwa, w którym żyją i to jest rozstrzygającą racją w podjęciu decyzji o sprzedaży swojej nerki. Nielegalna sieć handlarzy wykorzystuje tę sytuację w sposób bezwzględny. Polega to między innymi na tym, że sumy pieniężne pobierane ze sprzedaży organu wielokrotnie przekraczają stawkę, którą otrzymują dawcy. Jako przykład można wskazać na sytuację, którą stwierdzono na podstawie badań, w Pakistanie. Pobrana nerka jest sprzedawana za 15 tys. dolarów, natomiast dawca otrzymuje zaledwie 1 tys. [Rai, Afzal 2007, 10]². W ten sposób czarny rynek organów nabiera form tzw. bio-piractwa (*biopiracy*) [Scheper-Hughes 2003b, 199], które wymykając się obiektywnym regulacjom prawnym prowadzi do rażących form niesprawiedliwości. Biedni pod wpływem presji sprzedają swoje organy i najczęściej ich stan wcale się nie polepsza. Jak stwierdza badacz tego problemu, w Indiach (Madrasy), ludzie którzy sprzedali swoje nerki w celu spłacenia długów, w większości znaleźli się ponownie w tej niekorzystnej sytuacji finansowej już po paru latach [Rothman, Rothman 2006, 1527]. Ponadto sprzedający w większości wypadków nie posiadają dostępu do odpowiedniej opieki medycznej, dzięki której mogliby uniknąć możliwych, a niekorzystnych konsekwencji zdrowotnych, związanych z ubytkiem organu. Jak podsumowuje tę sytuację Scheper-Hughes, mamy do czynienia z „apartheidem medycznym», który uprzywilejowuje jedną klasę pacjentów, odbiorców organów, kosztem innej klasy niewidocznych i trudnych do określenia «nie-pacjentów», o których niewiele jest wiadomo” [Scheper-Hughes 2003b, 199]³.

² Według innych statystyk, handlarze czarnego rynku, poza Pakistanem, oferują za nerkę od 2,5 do 3 tys. dolarów [zob. Rada Europy 2003, I, 6]. Czy też według Światowej Organizacji Zdrowia cena ta waha się pomiędzy 1 do 5 tys. dolarów [zob. Światowa Organizacja Zdrowia 2004, 715].

³ W innym, nieco szerszym ujęciu można jednak tak sprzedających, jak i kupujących organy uznać za ofiary. Jak stwierdza Mayer: „...business of trafficking in organs – predominantly

3. Ku uregulowanemu rynkowi organów

Tego typu drastyczne konsekwencje, jak i stale tocząca się debata na temat źródła pozyskiwania organów, kierują spojrzenie na możliwość stworzenia legalnego i uregulowanego prawem wolnego rynku organów. Być może – jak będą twierdzili zwolennicy takiego rozwiązania – lepiej jest wyeliminować albo osłabić te nadużycia, jak również zapewnić regularny dostęp do organów, drogą stworzenia narodowego, a nawet międzynarodowego forum wymiany, gdzie jednym z czynników jest czynnik finansowy. Pewnym przybliżeniem dla takiego rozwiązania jest system, który funkcjonuje w Iranie. Składa się on z dwu instancji. Z jednej strony dawca organu w tym kraju otrzymuje od państwa rekompensatę w wysokości ok. 1200 dolarów i przywilej posiadania darmowego ubezpieczenia zdrowotnego przez okres jednego roku. Z drugiej natomiast, biorca musi negocjować z dawcą, i w efekcie uiścić, tzw. koszty dodatkowe [Surman i in. 2008, 493]. Choć rozwiązanie to ukazuje pewne oznaki uregulowanego systemu, to jednak nie jest to czysty przykład tego, co można by nazwać wolnym rynkiem⁴.

Rzecznicy wolnego rynku organów zwykle przywołują dwa argumenty przemawiające za jego utworzeniem. Jest to tzw. argument konsekwencjalistyczny i argument z autonomii [River-Lopez 2006, 41-42]. Ten pierwszy operuje pojęciem pozytywnych konsekwencji. W jego obrębie twierdzi się, że sprzedaż organów ludzkiego ciała powinna być zalegalizowana ze względu na pożądane konsekwencje czy też dobroczynne efekty tego stanu. Przybiorą one postać znaczącej redukcji braku organów do transplantacji, co będzie również oznaczało, że życie wielu ludzi zostanie uratowane [Blumstein 1992, 2193].

Argument z autonomii jednak jest jedną z bardziej dyskutowanych racji na rzecz sprzedaży organów, a nawet stworzenia wolnego rynku dla tej aktywności. W środowisku filozofów wielkim rzecznikiem postrzegania sprzedaży organów przez pryzmat autonomii jest Gerald Dworkin. Twierdzi on, że w naszej kulturze istnieje pojęcie respektu dla autonomii cielesnej jednostek. Autonomia cielesna jest rozumiana przez tego filozofa jako „zdolność do dokonywania wyborów dotyczących tego, jak [nasze] ciało ma być traktowane przez innych” [Dworkin 1994, 156]. Filozof ten wskazuje również, że zezwolenie na zaangażowanie w transakcje handlowe jest jednym ze sposobów uznania kontroli, jaką człowiek posiada wobec dóbr. Skoro więc powinno istnieć przyzwolenie na to,

kidneys – is based on despair. On the one end of the trading business there are human beings driven by desperate need for money in order to cover their living expenses while on the other end there are human beings driven by desperate need for a donor organ in order to guarantee their survival in the long run. It can therefore be said that the success of this business is built on people's desperate wish for survival – either from a financial or from a medical point of view” [Meyer 2006, 219].

⁴ Powodem tego może być fakt, że to państwo w znacznej mierze kontroluje wymianę organów. Natomiast dodatkowe koszty, które ponosi biorca – choć sygnalizują logikę wolnego rynku – mogą być rekompensowane przez organizacje charytatywne [zob. Surman i in. 2008, 493].

aby ludzie sprawowali kontrolę nad swoim ciałem i to ciało jest niewątpliwie pewnym ich dobrem⁵, wówczas powinno również być dozwolone, aby mogli sprzedawać swoje organy. Przyzwolenie na utworzenie rynku organów – jak twierdzi Dworkin – będzie zarazem powiększeniem zakresu autonomii. A powinno się to dokonać poprzez usunięcie zakazów, które ograniczają kontrolę jednostek, w odniesieniu do ich ciała [Dworkin 1994, 156].

Wokół argumentu z autonomii toczy się dosyć intensywne dyskusja. Przeciwnicy tego sposobu myślenia wskazują na połowiczność tej racji. Twierdzą bowiem, że w grę wchodzi autonomia tych, którzy kupują, a już mniej tych, którzy sprzedają. Zwyczajnie motywem skłaniającym do oddania nerki w zamian za rekompensatę finansową jest trudna sytuacja materialna. Tak więc biedni są w jakiś sposób przymuszani do sprzedaży swego organu. Ich autonomia jest poważnie ograniczona⁶. Jak twierdzą krytycy: „silna pokusa [uzyskania koniecznych środków finansowych – przyp. G.H.] przekreśla albo anuluje autonomię działającego... Prawnie zalegalizowany rynek ludzkich organów najprawdopodobniej będzie motywował potencjalnych sprzedawców w taki sposób, że ich wybór oddania organu nie będzie wolnym wyborem...” [Hughes 2006, 248].

Zwolennicy autonomii i wolnego rynku organów dostrzegają niekiedy to zagrożenie. Jednak interpretują je zgoła inaczej. Przykładem jest argument podany przez Jamesa Taylora. Wskazuje on to, że nawet, jeśli biedni sprzedają swoje organy z racji ubóstwa, to jednak nie pozbawia ich to autonomii. Nawet jeśli eksplantowane i puszczone w obieg rynkowy organy nie wyprowadzają ich z biedy, to jednak i tak jest to działanie autonomiczne i ci, którzy go podejmują są jego beneficjentami. W przeciwnej bowiem sytuacji – jak twierdzi ten filozof – czyli gdyby zabronić im tego procederu (zlikwidować wolny rynek), byłiby oni w jeszcze gorszej sytuacji. Ich życie wówczas mogłoby się zakończyć przedwczesną śmiercią. A jeśli nawet nie zrealizuje się taki pesymistyczny scenariusz, to jednak bez środków ze sprzedanych organów będą oni mniej autonomiczni. Jak konkluduje ten filozof, „nawet jeśli sprzedający są niezdolni do tego, aby wydobyć się z ubóstwa, to jednak, poprzez sprzedaż organów, ich autonomia ulegnie wzmocnieniu, a nie osłabieniu” [Taylor 2002, 279-280].

Ten sposób myślenia wydaje się jednak być nieadekwatny. Otóż realizacja autonomii poprzez tak desperackie działanie, jak sprzedaż własnej nerki, rzeczywiście rozszerzy na jakiś czas możliwości jednostki, czyli wzmocni jej autonomię. Jednak w dosyć krótkim czasie dojdzie do nawet radykalnego

⁵ Inny zwolennik wolnego rynku organów powie, że : „It is time to start acknowledging that people's body parts are their personal property” [Andrews 2000, 481].

⁶ Sytuację, która do tego prowadzi, dobrze oddaje Eike-Henner Kluge. Twierdzi on, że „... if the ownership of bodies or body parts were to be allowed, this would lead to a state of affairs where the rich would take advantage of the poor by offering such high prices for human organs that the poor would be unable to resist the enticement. The poor would therefore become the walking organ banks of the well-to-do” [Kluge 1999, 387]. W dyskusji wokół autonomii zwraca się uwagę na niebezpieczeństwo eksploatacji ludzi biednych przez bogatych. Dyskutując z argumentacją Dworkina, uwagę na to zwraca Zutlevic [zob. Zutlevics 2001, 297-302].

ograniczenia owej autonomii. Środki finansowe ulegną wyczerpaniu – często bez wpływu na realną sytuację, jak to wykazano powyżej – i co więcej, sytuacja zdrowotna danego człowieka może się pogorszyć. Tak więc chwilowe wzmocnienie autonomii, może doprowadzić do jej wyraźnego ograniczenia w dłuższej perspektywie. Fascynacja autonomią – zauważalna w tym stanowisku⁷ – nie powinna jednak zwalniać przed adekwatnym jej rozumieniem.

Niektórzy zwolennicy legalizacji handlu organami mając świadomość, że taki rynek faktycznie dyskryminuje pewnych ludzi, odwołują się do drugiego z przywołanych argumentów, to jest do argumentu konsekwencjalistycznego. Na przykład Jeremy Shearmur stwierdza, że „choć powinniśmy poważnie potraktować ideę, że sprzedaż organów może powodować problem urzeczowienia (*commodification*) osoby, to jednak istnieje potrzeba, aby porównać to z tym, że – o ile do pewnego stopnia nie zostanie wprowadzony wolny rynek – ludzie będą umierać” [Shearmur 2008, 27]. Czyli racją przemawiającą za komercjalizacją organów jest już nie tyle autonomia jednostek, ale rachunek konsekwencji. Aby zapobiec śmierci pewnej grupy ludzi, wydaje się temu filozofowi słuszne przyzwolenie na urzeczowienie innej grupy osób. Jest to niewątpliwie myślenie właściwe dla stanowiska utylitarystycznego, które w imię osiągnięcia dobra większej grupy ludzi dopuszcza posłużenie się jako „środkiem” (czyli na przykład przedmiotowym potraktowaniem) mniejszą grupą osób. Pogląd ten filozof ów łączy z postulatem wprowadzenia odpowiednich regulacji. Twierdzi on bowiem, że „istnieje poważna racja na rzecz legalizacji połączonej z procedurami regulacyjnymi, których celem będzie osiągnięcie najlepszego rezultatu, w odniesieniu do człowieka” [Shearmur 2008, 27].

Benjamin Hippen proponuje, w tym kontekście, stworzenie wolnego rynku organów, który rządziłby się czterema warunkami. Pierwszym jest bezpieczeństwo, które ma być zagwarantowane tak sprzedającemu, jak i kupującemu. Chodzi zasadniczo o to, aby wyeliminować w miarę możliwości działania szkodzące którejkolwiek ze stron kontraktu. Drugim warunkiem jest transparentność. Chodzi tu o zagwarantowanie rzetelnej informacji, która uwzględni ujawnienie ryzyka, związanego z eksplantacją i implantacją: tak tego, które jest już znane, jak i innych nieznanych dokładnie jeszcze konsekwencji. Trzeci warunek to integralność moralna instytucji zaangażowanych w procedury transplantacji. Chodzi tu o ustalenie – przez szpitale, ośrodki zajmujące się tą procedurą czy lekarzy – jasnych warunków uczestnictwa bądź odmowy uczestnictwa w sprzedaży

⁷ Jest to szczególnie dostrzegalne w końcowych wypowiedziach Taylora. Stwierdza on bowiem, że autonomia jest wartością przodującą w współczesnej etyce medycznej. Stąd wolny rynek organów powinien być mile widziany przez etyków medycznych. Co więcej, stwierdza on, że „jeśli ktoś autentycznie ceni autonomię osoby, ktoś taki powinien raczej sprzyjać takiemu rynkowi, niż być mu przeciwnym. Jest tak, nawet jeśli ktoś wierzy, że biednym powinno się udzielić pomocy” [Taylor 2002, 283]. Aby to stanowisko było wiarygodne należałoby wykazać, że nie ma faktycznej sprzeczności i konfliktu pomiędzy takim wolnym rynkiem, a pomocą ludziom biednym, również w znaczeniu faktycznej promocji ich autonomii. U rzeczników tego stanowiska trudno jest dopatrzeć się takiego rozwiązania.

organów. W końcu warunkiem wolnego rynku – według Hippena – jest konieczność poszanowania prawa. Rolą prawa w tej sytuacji jest na przykład nadzór nad standardami bezpieczeństwa; określanie kryteriów odpowiedzialności za poniesione szkody w kontraktach pomiędzy sprzedającym a kupującym; czy nadzór i wzmocnienie moralnej integralności instytucji zaangażowanych w tę aktywność [Hippen 2006, 58–60].

4. Antropologia wolnego rynku organów

Propozycje stworzenia wolnego rynku organów można rozważać z różnych punktów widzenia. Można pozostać przy myśleniu w kategoriach społecznych i tu szukać możliwości wydania ostatecznego werdyktu. Wówczas konieczny będzie dalszy namysł nad koncepcją autonomii i dobra społecznego. Jednak wydaje się, że istotniejsze jest to, aby przyrzeć się antropologii, jaka stoi za tym projektem. Istota ludzka, jej rozumienie i dobro, stoją tu przede wszystkim w centrum namysłu. Stąd, nie ignorując wagi argumentów społecznych, ważne jest, aby zbadać, jakim rozumieniem człowieka i osoby posługuje się idea tzw. bio-kapitalizmu⁸.

Już same argumenty zaprezentowane przez zwolenników wolnego rynku organów posługują się określonym rozumieniem człowieka. Dość jasno ujawniają one, że ludzkie ciało, a nawet cały człowiek, mogą być traktowane jako rzeczywistość przedmiotowa. I tak argument z autonomii wyraźnie posługuje się rozumieniem poszczególnych organów jako czymś, co jest pozostawione do wolnej dyspozycji jednostki, na wzór każdej innej posiadanej rzeczy. Natomiast argument konsekwencjalistyczny przyjmuje, że część osób – nawet jeśli tylko mniejsza część – „musi” pozostać w przedmiotowej relacji do większej części, w celu realizacji „dobra” tej ostatniej. Można zapytać w takim razie, jakie jest teoretyczne rozumienie człowieka i osoby, skoro kategorie te bliskie są ujęciu przedmiotowo-instrumentalnemu.

Jeden ze zwolenników wolnego rynku organów – Mark Cherry – analizuje, od strony filozoficznej, rozumienie osoby obecne w tym stanowisku. Filozof ten wprost stwierdza, że „osoby są podmiotami działania, które posiadają wystarczające zdolności kognitywne, aby zrozumieć siebie, drogą samoświadomości i refleksji” [Cherry 2005, 22]. Są one istotami myślącymi i obdarzonymi inteligencją, świadomością i samoświadomością. Cherry wyraźnie przywołuje rozumienie osoby, jakie zostało sformułowane przez Johna Locke’a⁹. Jednak już

⁸ Pojęcie to – które pełni tu rolę synonimu wolnego rynku organów – zostało zaczerpnięte od Erica Cohena [zob. Cohen 2006, 10].

⁹ Filozof ten [Cherry 2005, 22] otwarcie cytuje znaną wypowiedź Locke’a, że osoba oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego «ja»...” [Locke 1955, 471].

na modłę współczesnej bioetyki naturalistycznej rozumie osobę jako konstelację wyłącznie tych elementów, które oczywiście wymagają pewnych wysoko rozwiniętych systemów i układów organicznych. Stąd nie dziwi wypowiedź Cherry'ego, kiedy mówi, iż „...w momencie kiedy istoty na stałe utracą zdolności kognitywne, które podtrzymują stan bycia osobą (*personhood*), stają się one bytami, jeśli nawet nie rzeczami, które nabywają charakter byłych osób” [Cherry 2005, 22]. Być osobą więc to być bytem, który aktualnie jest w możliwości do manifestowania cech i własności osobowych.

Można więc zapytać czy – w ujęciu tego filozofa – bycie osobą to także bycie istotą cielesną. Odpowiedź, jakiej udziela, jest nieco skomplikowana. Twierdzi on, że aby podtrzymać życie osoby, muszą funkcjonować pewne wyższe funkcje psychiczne, a w związku z tym pewne konieczne organy. Szczególną rolę będzie tu pełnił mózg, a zwłaszcza kora mózgowa. Ona bowiem warunkuje biologicznie zaistnienie takich funkcji, jak świadomość, pamięć czy racjonalne myślenie. Rola ciała ludzkiego wydaje się uzyskiwać swoją wagę o tyle, o ile przyczynia się do zaistnienia i utrzymania funkcji osobowych (kognitywnych). W przeważającej więc mierze funkcje cielesne są wtóre i najwyżej pomocnicze względem konstelacji wyższych własności psychicznych. Cherry stwierdza bowiem: „Osobę można odróżnić od wszystkich posiadanych części ciała; jednakże osobę można oddzielić jedynie od większości z nich. To sugeruje (...), że ciało osoby może być uważane za zbiór czynników, z którymi osoba jest bardziej, bądź mniej, wewnętrznie związana” [Cherry 2005, 25]. Tymi, które bardziej łączą się z osobą, są te części ciała, które uczestniczą wydatniej w życiu osobowym i są bardziej przez nas odczuwane. Natomiast te, które nie pełnią takich funkcji oddalają się od życia osobowego, i jak powie ten filozof, „z zasady mogą być usunięte, na mocy decyzji” [Cherry 2005, 26].

W tym stanowisku antropologicznym zawarte są pewne ważne nawiązania do myśli Rene Descartesa. Dostrzegamy tu bowiem podział człowieka na dwie sfery istnienia: myśl i inne władze kognitywne oraz ciało. U Kartezjusza miało to postać podziału na *res cogitans* i *res extensa*. Człowiek, dla tego nowożytnego filozofa, to dusza ze swoimi ideami i materialne ciało. Są one ze sobą złączone, jednak zarazem to jakby dwie odrębne rzeczywistości. Ciało ma niewielki wpływ na duszę i przez to jest względem niej zewnętrzne. Istotą człowieczeństwa jest natomiast rzeczywistość umysłowo-duchowa. Descartes wprowadzając ten podział dualistyczny był najwyraźniej zainteresowany duszą, jej istnieniem i funkcjami. Stwierdzał bowiem: „Poznałem w ten sposób, że jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą jest jedynie myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż owo *Ja*, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało byłaby i tak wszystkim, czym jest” [Descartes 2002, 33].

Koncepcja człowieka prezentowana przez Cherry'ego nawiązuje do projektu kartezjańskiego, ale i od niego wyraźnie odchodzi. Nawiązuje pozytywnie,

jeśli chodzi o podział człowieka na rzeczywistość umysłowo-kognitywną i rzeczywistość cielesną, jak również jeśli idzie o zaakcentowanie ważności tego, co umysłowe. Jednak Cherry i współcześni naturaliści dalecy są od pomniejszania czy spychania na plan dalszy roli ciała, w najprzeróżniejszych jego funkcjach. To, co cielesne, warunkuje dla nich to, co umysłowe. Bez wysoko rozwiniętych funkcji biologiczno-neurologicznych, to co umysłowe nie mogłoby się pojawić i być aktywne. Tak więc współczesna antropologia naturalistyczna nie zgodziłaby się z tezą Descartesa o możliwości istnienia duszy bez ciała¹⁰.

Patrząc na te podobieństwa i rozbieżności można powiedzieć, że Cherry operuje pewną znaturalizowaną wersją kartezjańskiej koncepcji człowieka. Istota ludzka to już nie rzeczywistość konstytuowana przez dwie sfery ciała i duszy, ale coś, co jest zasadniczo uwarunkowane przez tą pierwszą. Ujawniają to twierdzenia Cherry'ego wskazujące, że osoba może być odróżniona od wszystkich posiadanych części ciała, jednak zarazem nie może być oddzielona od niektórych z nich. Osoby – z jednej strony – nie można utożsamić z jej organami, ale z drugiej jest ona w bliskim związku z pewnymi organami i narządami cielesnymi. Tym, co jest jej bliskie to układ nerwowo-mózgowy. Można powiedzieć, że choć układ ten nie utożsamia się z osobą, to jednak poważnie przyczynia się do jej zaistnienia. Inne natomiast organy, które nie partycypują w funkcji „emanowania” czynników osobowo-twórczych, są bardziej odległe i obce samej osobie. Oznacza to, że nie tylko można je odróżnić, ale i oddzielić od osoby. Są one przedmiotem, pozostawionym do wolnej dyspozycji owej „osoby” (która jest niczym innym, niż dynamiczną wiązką własności psychiczno-kognitywnych) i mogą podlegać takim samym operacjom, jakim poddane jest wszystko, co stanowi stan posiadania. W świetle tych tez nie można powiedzieć, że cielesność, integralnie ujmowana, jest częścią życia osobowego.

5. W stronę alternatywnego myślenia o osobie i jej cielesności

Zaprezentowany projekt człowieka i osoby, choć dostarcza teoretycznej podbudowy dla rynkowego traktowania organów, to jednak jawi się jako wysoce kontrowersyjny. Nade wszystko uderzające jest traktowanie osoby jako rzeczywistości, którą można odróżnić od poszczególnych części jej ciała, wskazując na jedne, z którymi jest ona bardziej związana i na inne, z którymi jest w słabszej relacji. W skrajnym ujęciu bowiem mogłaby pojawić się tu dalsza teza, że osoba to wyłączny „produkt” układu nerwowo-mózgowego. Im dalej

¹⁰ Również współczesny naturalizm inaczej rozumie pojęcie duszy. Generalnie będzie się unikało tego terminu, jako posiadającego zbyt duże odniesienie do teologii czy nurtów filozofii humanistycznej (np. filozofii platońskiej czy arystotelesowskiej). Dla Cherry'ego i podobnych mu myślicieli, to, co duchowe jest bliższe konstelacji aktów świadomości, pamięci, refleksji, itd. Tak więc jeśliby posługiwać się tu pojęciem duszy, to musi ona mieć charakter czegoś, co jest wyraźnie dostępne poznaniu empirycznemu.

odchodzimy od tego układu, tym bardziej zmniejsza się rola osobotwórcza organów i tym bardziej stają się one obce osobie. Istota ludzka więc w nieunikniony sposób doświadcza siebie, jako kogoś, kto przeżywa różne stopnie tożsamości: od wysokiego poczucia spójności ze sobą, aż po poczucie odległe i niejasne. Opowiedzenie się jednak za takim myśleniem staje w sprzeczności z integralnym doświadczeniem człowieka, które powinno być punktem wyjścia dla tego typu rozważań.

W świetle tego ostatniego podejścia wydaje się słuszne, aby wskazać, że nie można podzielić osoby na poszczególne części – nawet z wyszczególnioną między nimi hierarchią – i powiedzieć, że jest ona funkcją tylko pewnych tego typu elementów. Osoba wydaje się być zawsze kimś więcej. Nawet jak jej istnienie szczytowo manifestuje się w aktach świadomości czy racjonalności, to jednak trudno jest zgodzić się z tezą, że osoba to tylko konstelacja cech psychosobowościowych. Informuje o tym zwykłe doświadczenie, jakim dysponujemy na co dzień. I tak na przykład różnego typu postawy względem osoby, jak przyjaźń, miłość czy współpraca, to nie jest ustosunkowanie się do jakiegoś psychologicznego tylko tworu i układu bezpośrednio odpowiedzialnego za jego podtrzymanie. Nikt nie powie przecież: przyjaźnię się z tym bardzo niepowtarzalnym wytworem systemu neuronalnego, ale przyjaźnię się z osobą, która posiada niepowtarzalne własności mentalne. Dziwna byłaby również deklaracja: kocham cię, ponieważ posiadasz wysoki stopień IQ, sugerując, że jego obniżenie spowoduje zanik postawy miłości. Osoba nawet jak ujawnia swoją specyfikę w niepowtarzalnym profilu psychologiczno-duchowym, to stanowi zarazem coś więcej niż ten czynnik.

Szukając sposobów naświetlenia tego alternatywnego ujęcia osoby, szczególnie w kontekście roli jej cielesności, można odwołać się do myślenia personalistycznego Karola Wojtyły. Filozof ten wprost wskazuje, że osoba „posiada bowiem ciało i nawet poniekąd «jest ciałem»», [Wojtyła 1986, 25]. Szczególnie to drugie orzeczenie zasługuje na uwagę. Z tym pierwszym bowiem zgodziliby się naturaliści i zwolennicy wolnego rynku organów. Jednak powiedzenie, że osoba jest ciałem czy istnieje jako ciało, sugeruje inne jej rozumienie. Otóż jeśli potraktujemy to określenie poważnie, wówczas musimy zgodzić się z dalszymi konsekwencjami. Obrazują je następujące przykłady. Jeśli powiem, że daną czynność zrobiłem moją ręką, będzie to równoznaczne z określeniem, że ja to zrobiłem. Podobnie, jeśli powiem, że moja nerka jest chora, to jest to równoznaczne z twierdzeniem, że ja jestem chory. Moje ciało i jego funkcje są częścią mojego istnienia osobowego, i najwyraźniej to istnienie osobowe to nie tylko konstelacja funkcji mentalno-psychicznych.

Jak jednak można byłoby zrozumieć to twierdzenie, że życie osobowe w jakiś sposób obejmuje także organy i funkcje czysto cielesne? Skoro powiemy, że osoba poniekąd jest ciałem, oznacza to, że jej ciało nie pełni tylko funkcji zewnętrznego względem niej narzędzia czy nośnika. Osoba istnieje jako ciało, czyli do jej konstytucji należy bycie istotą cielesną. Wojtyła w innym miejscu

powie, że „ja sam dla siebie jestem nie tylko «wewnętrznością», ale także i «zewnątrnością», [Wojtyła 1994, 55]. Przeżywam siebie jako podmiot i jako przedmiot. Doświadczam aktów mentalnych niejako „od wewnątrz”, ale także doświadczam siebie „od zewnątrz”, na przykład w obserwacji moich części ciała czy moich narządów. W tym wszystkim jednak doświadczam siebie, jako tę samą istotę, tę samą osobę. Wojtyła powie, że „możemy się poznawczo zapuścić bardzo głęboko w strukturę człowieka, nie żywiąc obawy, iż poszczególne aspekty doświadczenia wprowadzają nas w błąd. Można powiedzieć, iż ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota” [Wojtyła 1994, 56]. Różne aspekty mojego istnienia w znaczeniu poznawczym mogą jawić się jako odległe „od mnie”, na nawet zewnętrzne względem mnie. Jednak faktycznie są one częścią mojego istnienia jako istoty cielesno-duchowej. Górująca prostota istnienia nie wynika, ani z ujawniającej się dominacji czynnika duchowego, ani materialnego. Jest to prostota pojawiająca się na innym poziomie, a mianowicie na etapie złożenia tego, co cielesne i tego co duchowe¹¹.

Sam fakt, że obecność i funkcja pewnych organów nie angażuje mojej świadomości, albo angażuje ją w nieznacznym stopniu, nie oznacza, że nie są one częścią mojego istnienia osobowego. To, co z poznawczego punktu widzenia jawi się jako „zewnątrność”, nie musi być zewnętrzne w aspekcie istnienia. Nawet jeśliby przyjąć, że szczytem życia osobowego jest manifestacja aktów świadomości, pamięci czy racjonalnego myślenia (oczywiście życie osobowe posiada szerszą gamę fenomenów), to jednak nie istnieje radykalna separacja pomiędzy nimi a innymi organami i ich funkcjami. Można bowiem postawić tezę, że wszystko jest w jakiś sposób „ustawione” w kluczu istnienia osobowego, nawet jeśli spełnia funkcję dosyć odległą. Wszystko jest nawet wkomponowane w to istnienie osobowe, czyli przygotowuje i współdziała z nim, na różnych etapach. Tak więc same organy cielesne, jak na przykład nerka, pełnią pewną funkcję w planie życia osobowego.

Dla personalistów więc bycie osoby to nie egzystencja ducha, czy też wytwór materii (biologii) pojawiający się w szczególnie sprzyjającym momencie jej funkcjonowania. Bycie osoby jest istnieniem i cielesnym, i duchowym. Z tego stanowiska inaczej jawi się sama cielesność: nie jest to tylko czysta rzeczywistość biologiczna. Jest to sfera włączona w osobową egzystencję¹², stąd posiada ona inny, wyższy status ontyczny niż cielesność na przykład zwierzęca. W świetle

¹¹ Dla Wojtyły to, co „duchowe” nie jest „produktem” tego co „materialne”, jak to ma miejsce w obrębie koncepcji naturalistycznej. To, co duchowe jest niesprowadzalne do tego, co cielesne; choć zarazem oba tworzą nową syntezę w postaci osoby. Z tej nowej perspektywy można mówić o prostocie, która góruje ponad złożonością.

¹² Wojtyła tę integrację cielesności w obrębie życia osobowego określi w taki sposób: „Ten, kto działa, kto spełnia czyny – człowiek – jest równocześnie dynamicznym podmiotem wszystkiego, co w nim się dzieje, zarówno w warstwie emotywniej jak i wegetatywnej, zarówno w sposób uświadamialny, jak i nieuświadamialny. Jest to podmiot jeden i ten sam – podmiot, który w całości jest osobą, „kimś”, i nie przestaje nią być również w obrębie całego przyczynowania natury, różnego od przyczynowania osoby...” [Wojtyła 1994, 138].

tych konkluzji inaczej przedstawia się podejście do zagadnienia dysponowania ludzką sferą cielesną. Zarysowana nowa perspektywa antropologiczna pozwala więc na przedstawienie odmiennego stanowiska, jeśli chodzi o otrzymywanie organów do transplantacji.

6. Poszukiwanie organów do transplantacji: logika daru

Logika wolnego rynku w podejściu do procedury uzyskiwania organów do transplantacji jest krytykowana z różnych stanowisk. Jednym z nich jest stanowisko, które bierze pod uwagę zagadnienie jakości relacji społecznych, jakie są efektem komercjalizacji obrotu organami. W świetle przeprowadzonych badań okazuje się, że jakość odniesień międzyludzkich wyraźnie się obniża. Już na pocz. lat 70. pewien naukowiec pisał, że „komercjalizacja obrotu krwią tłumi wyrazy altruizmu i niszczy ducha wspólnoty” [Titmuss 1971; cyt. za: Rothman, Rothman 2006, 1525]. Również inni badacze tego problemu – rozważając go w aspekcie społecznym – zauważają, że jeśli dana rzecz, o istotnym znaczeniu dla ludzkiego życia, stanie się produktem, który posiada swoją cenę, wówczas zdobywanie go stanie się zwykłą procedurą rynkową. To z kolei zmniejsza stopień zaangażowania wewnętrznego człowieka w relację z tym, który dostarcza tę rzecz (można powiedzieć, że to przecież tylko zwykła transakcja sprzedaży i kupna). Badania przeprowadzone przez takich naukowców jak Gneezy i Rustichini pokazują ponadto, że przełożenie na realia rynkowe czegoś, co powinno być przedmiotem daru człowieka dla człowieka, obniża subiektywną wartość tego, co jest przedmiotem obrotu. Dobrze wyraża to pewne powiedzenie: „Jeśli coś raz stanie się towarem, zawsze nim pozostanie (*once a commodity, always a commodity*)” [Gneezy, Rustichini 2000, 1-17]. W dużej mierze stosuje się to do sposobu przekazywania organów do transplantacji.

Wydaje się więc słuszna zmiana podejścia w odniesieniu do tej ważnej kwestii. Chodzi tu przede wszystkim o przesunięcie akcentu z logiki sprzedaży na logikę darowania. Zmiana taka jest proponowana przez ważne postacie biorące udział w dyskusji na ten temat¹³. Jednak wypracowana powyżej alternatywna koncepcja człowieka i jego cielesności z natury kieruje ku temu odmiennemu spojrzeniu.

Wstępnie można powiedzieć, że osoba poświęca wiele energii i sił na to, aby odrzucić tendencje zmierzające do jej uprzedmiotowienia. Szczególnie

¹³ Z postulatem takim wprost występuje badacz praw człowieka Scheper-Hughes [zob. Scheper-Hughes 2003b, 221-222]. Postulat taki, choć warunkowo, składa również znany bioetyk amerykański Robert Veatch. Stwierdza on: „Payments might also be perceived as unseemly in another way. One of the great advantages of the gift-giving model is that it elevates organ donation to a level of humaneness that seems appropriate for meeting the needs of those with life-threatening medical problems. For some, financial incentives, even modest, resistible ones, change the character of organ procurement from human gift-giving among fellow members of the human community to a more commercial, business-like transaction” [Veatch 2000, 158].

w relacjach międzyludzkich każda osoba jest uwrażliwiona na traktowanie jej w kategoriach przedmiotu i ze szczególnym zdecydowaniem chce temu przeciwdziałać. Mówiąc językiem kantowskim, nikt z nas nie chce być traktowany tylko jak środek do czyichś celów. Każdy natomiast chce pozostać zawsze celem. Niekiedy z racji konieczności stajemy się środkami, jednak rodzi to w nas sprzeciw, wówczas kiedy znika z horyzontu to, że również – i może przede wszystkim – jesteśmy celami.

Tego typu obrona wartości osobowej wydaje się być również właściwą reakcją jeśli idzie o dawstwo organów. Trudno jest bowiem bronić swojej podmiotowej, celowej wartości w ogólności, a w pewnych szczegółowych działaniach, jak transplantacja, dopuszczać to przedmiotowe odniesienie względem siebie. Skoro moje ciało jest istotną częścią mojej osoby, niezrozumiałym byłoby traktowanie go jako przedmiotu czy towaru. Jedynym sposobem udzielania swoich narządów czy tkanek – który jest adekwatny do tego, kim jestem jako osoba – jest postawa darowania. Chodzi o takie działanie, które nie unicestwia, ani nie naraża dobra mojego istnienia, a może być pomocne dla życia i zdrowia, a w konsekwencji dobra innej osoby. Dar jest więc aktem ofiarowania komuś ważnego dobra, a koniec końców jest to po prostu ofiarowanie samego siebie. Jak powie Gilbert Meilaender, „ktoś, kto godzi się na darowanie organu, daje samego siebie – nie posiadaną rzecz czy towar, ale swoją własną osobę” [Meilaender 2006, 33]. Darowanie samego siebie, w postaci przekazywanego organu, nie uprzedmiotawia osoby dawcy, ponieważ – jak dalej powie ten myśliciel – taki dar „...niesie ze sobą obecność danej osoby, w sposób który nie dokonuje się w procesie sprzedaży albo kupna” [Meilaender 2006, 33].

Można powiedzieć, że jednym z głównych motywów życia człowieka jest darowanie samego siebie. Przejawia się to w najrozmaitszych aktywnościach. Darujemy się innym przez pracę, wypracowywanie twórczych idei, udzielanie komuś dobrej rady, konkretną pomoc, i wiele innych. Wspólnota ludzka nie tylko nie może obiektywnie obyć się bez tego aspektu daru, ale również pojedynczy człowiek czułby się subiektywnie głęboko niespełniony, gdyby radykalnie zaprzestał aktywności, skierowanych na dar. Stąd wydaje się uzasadnione postawienie tezy, że w obrębie dawstwa organów – które jest jedną z aktywności człowieka – powinna również panować logika daru.

Patrząc z drugiej strony, czyli z punktu widzenia tego kto przyjmuje ten dar, dostrzegamy, że nie przyjmuje on jakiś towar czy przedmiot, ale coś co ma o wiele większą wartość. Zwłaszcza kiedy towarzyszy temu świadomość, że dawca przekazał mu organ w duchu spontaniczności i wolności, poczucie szczególnej wartości tego, co otrzymuje z pewnością wzrasta. Stąd może rodzić się uzasadnione przekonanie, że ktoś nie tylko ofiarował mi konieczny organ, ale także samego siebie. Dzięki temu tak dawca, jak i biorca są związani ze sobą nie kontraktem czy transakcją handlową, ale

o wiele głębszą relacją międzysobową. Jest to po prostu spotkanie osób dokonujące się w bardzo konkretnej i trudnej sytuacji egzystencjalnej, które po stronie dawcy daru zwykle prowadzi do poczucia satysfakcji z dokonanego dobra, natomiast po stronie biorcy wzbudza głęboką wdzięczność. Jak podsumowuje myślenie w kategoriach daru Meilaender, „język daru czy darowania jest jedynym posiadanym przez nas sposobem na to, aby kontynuować proces transplantacji, a zarazem uszanować to, że jesteśmy istotami cielesno-duchowymi. Język ten pozwala nam również na żywienie przekonania, że transplantowany organ niesie ze sobą stałe przywiązanie do tego, kto jest dawcą, ponieważ daje on nie tyle organ, ale samego siebie” [Meilaender 2006, 34].

Kończąc można powiedzieć, że etyczna refleksja nad tą formą przekazywania organów ukazuje, iż stajemy przed czynami, które nie mogą być objęte formułą powinności moralnej. Nie są to działania, które można rozpatrywać w kategoriach obowiązku moralnego¹⁴. Tak więc niepodjęcie ich nie może przyczynić się do zaciągnięcia winy moralnej (przynajmniej takiej, którą można by wykazać intersubiektywnie). Jest to natomiast aktywność, którą należy zaliczyć do działań wspaniałomyślnych i supererogacyjnych. W związku z tym sama etyka deontologiczna nie jest dziedziną, gdzie można rozważać tego typu działania. Konieczne jest odwołanie się do etyki aksjologicznej i to w tym jej aspekcie, który mówi o zaproszeniu do działania moralnego¹⁵. Przekazanie organu w formie daru jest bowiem odpowiedzią na wartość, jaką jest zdrowie czy życie innego człowieka, które są zagrożone. Jest to realizacja pewnych ideałów, jakim są życzliwość i solidarność międzyludzka.

Zakończenie

Analiza dwu sposobów pozyskiwania organów do transplantacji ujawnia, że droga daru jest bardziej adekwatna do tego, kim jest osoba ludzka. I można to odnieść tak do osoby żyjącej, jak i zmarłej. Tak ten, kto aktualnie żyje może być dawcą-darczyńcą, jak i ten, kto zakończył już swoje życie, choć w inny sposób. Żyjąca jednostka może oddać swój organ poprzez podjęcie decyzji

¹⁴ Stanowisko uutilitarystyczne będzie z kolei utrzymywało, że istnieje taki obowiązek moralny. Przykładem jest wypowiedź włoskiego filozofa i bioetyka Eugenio Lecaldano, który wprost stwierdza: „Il punto è riconoscere che, in definitiva, noi abbiamo un vero e proprio obbligo morale di rendere disponibili i nostri organi quando questo ci permette di salvare vite pur continuando a sopravvivere e certamente dopo la nostra morte o quando siamo in condizioni, quali lo stato vegetativo persistente, che non consentono di continuare a vivere” [Lecaldano 2002, 101].

¹⁵ Supererogacja jest typem działania moralnego, które lokuje się na przecięciu deontologii i aksjologii. Bardziej jednak jest ona związana z aksjologią, która mówi o możliwości realizacji wartości, w ich wymiarze maksymalistycznym [Zob. Heyd 2006, 1].

i jej potwierdzenie, szczególnie w momencie, kiedy taki organ jest potrzebny. W wypadku jednostki zmarłej chodzi o decyzję podjętą za życia, która jest respektowana po jej śmierci. Jednak realizacja tych możliwości uzależniona jest przede wszystkim od odpowiedniego uformowania świadomości dawstwa organów. Właściwe zrozumienie nie tylko skali faktycznego zapotrzebowania, ale także możliwości osobowego zaangażowania, jaka stoi przed każdym, wydają się być tu istotne. Stąd promocja myślenia przez pryzmat daru osobowego – z ukazaniem faktycznych, pozytywnych konsekwencji społecznych tego podejścia – powinna być połączona z odsuwaniem na bok rozwiązań promujących instrumentalne, a więc i nie przystających do wartości osoby propozycji, jak omówiona tu idea wolnego rynku organów czy też idea domniemanej zgody¹⁶. W dalszej kolejności konieczne jest sformułowanie skutecznych procedur wyrażania i egzekwowania zgody w procesie darowania organów¹⁷. Temu zagadnieniu należy poświęcić również wiele uwagi, bowiem logika daru może być realizowana w praktyce na wiele sposobów.

Literatura

- Andrews, L. B. 2000. *My Body, My Property*. W: *Life Choices. A Hasting Center Introduction to Bioethics*, red. J. H. Howell, W. F. Sale, 463–483. Washington D.C.
- Biesaga, T. 2006. *Wobec zgody domniemanej i zawłaszczania zwłok do transplantacji* *Medycyna Praktyczna* 1, 20–24.
- Blumstein, J. F. 1992. *The Case for Commerce 'in Organ Transplantation'*. *Transplantation Proceedings* t. 24, nr 5, 2191–2197.
- Cherry, M. 2005. *Kidney for Sale by Owner. Human Organs, Transplantation, and Market*. Washington D.C.
- Cohen, E. 2006. *Biotechnology and the Spirit of Capitalism*. *The New Atlantis*, Spring, 9–23.
- Descartes, R. 2002. *Rozprawa o metodzie*. Tłum. T. Żeleński-Boy. Kęty.
- Dworkin, G. 1994. *Markets and Morals: The Case for Organ Sales*. W: *Morality, Harm and the Law*, red. G. Dworkin, 145–157. Boulder.
- Gneezy, U., Rustichini, U. 2000. *A Fine Is a Price*. *Journal of Legal Studies* 29, 1–17.
- Heyd, D. 2006. *Supererogation*. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/supererogation>.

¹⁶ W pojęciu domniemanej zgody – która odnosi się do osoby zmarłej – nie pojawia się akt pozytywnego, osobistego wyboru i darowania organu (w znaczeniu wcześniej podjętej decyzji). Domniemana zgoda operuje myśleniem, że jeśli ktoś nie wyraził sprzeciwu, to ten ktoś zgodził się na pobór jego organów. Jest to więc działanie, które nieco depersonalizuje eksplantację organów. Krytykę tej idei, ze stanowiska personalistycznego, przeprowadził Tadeusz Biesaga [zob. Biesaga 2006, 20–24].

¹⁷ Wydaje się, że nie można tu uniknąć konieczności tworzenia pewnych umów w dokonania daru narządu, przynajmniej jeśli chodzi o stronę formalno-prawną. Rolą tych dokumentów byłoby jasne wyrażenie woli ofiarowania organu, bez pobierania żadnych beneficjów, czy to w momencie dokonywania tego aktu, czy w okresie późniejszym. Chodzi głównie o wyeliminowanie późniejszych żądań czy nawet manipulacji dawcy względem biorcy.

- Higgins, R., i in. 2003. *Kidney Transplantation in Patients Travelling from the UK to India or Pakistan*. *Nephrol Dial Transplant* t. 18, nr 4, 851-852.
- Hippen, B. 2006. *The Case for Kidney Markets*. *The New Atlantis*, Fall, 47-61.
- Hughes, P. M. 2006. *Ambivalence, Autonomy, and Organ Sales*. *The Southern Journal of Philosophy* t. XLIV, 237-251.
- Kluge, E.-H. W. 1999. *Organ Donation and Retrieval: Whose Body Is It anyway?* W: *Bioethics. An Anthology*, red. H. Kuhse, P. Singer, 387-389. Oxford.
- Lecaldano, E. 2002. *Donazione di organi*. W: *Dizionario di bioetica*, red. E. Lecaldano, Bari, 100-102.
- Locke, J. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. B. J. Gawęcki. Warszawa.
- Meilaender, G. 2006. *Gifts of the Body*. *The New Atlantis*, Summer, 25-35.
- Meyer, S. 2006. *Trafficking in Human Organs in Europe. A Myth or an Actual Threat?* *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice* t. 14, nr 2, 208-229.
- Rada Europy. 2003. *Trafficking in Organs in Europe*. Committee on Legal Affairs and Human Rights, http://www.transplantation-information.de/organhandel/handel_mit_organen_informationen/trafficking_in_organen_in_europe_doc9845.pdf, z dn. 12 grudnia 2009 r.
- Rai, M. A., Afzal, O. 2007. *Organs in the Bazaar. The End of the Beginning?* *Politics and the Life Sciences* t. 25, nr 1, May, 10-11.
- Rivera-Lopez, E. 2006. *Organ Sales and Moral Distress*. *Journal of Applied Philosophy* t. 23, nr 1, 41-52.
- Rothman, S. M., Rothman, D. J. 2006. *The Hidden Cost of Organ Sale*. *American Journal of Transplantation* 6, 1524-1528.
- Scheper-Hughes, N. 2003a. *Organ without Borders*. *Foreign Policy*, January/February, 26-27.
- Scheper-Hughes, N. 2003b. *Rotten Trade: Millennial Capitalism, Human Values and Global Justice in Organ Trafficking*. *Journal of Human Rights* t. 2, nr 2, 197-226.
- Shearmur, J. 2008. *The Real Body Shop, Part 2: Spare Parts*. *Policy* t. 24, nr 1, 25-32.
- Surman, O. S., i in. 2008. *The Market of Human Organs: A Window into a Poorly Understood Global Business*. *Transplantation Proceedings* 40, 491-493.
- Światowa Organizacja Zdrowia. 2004. *Organ Trafficking and Transplantation Pose New Challenges*. *Bulletin of the World Health Organization* t. 82, nr 9, 715.
- Taylor, J. S. 2002. *Autonomy, Constraining Options, and Organ Sales*. *Journal of Applied Philosophy* t. 19, nr 3, 273-285.
- Titmuss, R. M. 1971. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. New York.
- Waltz, E. 2006. *The Body Snatchers*. *Nature Medicine* t. 12, nr 5, 487-488.
- Wojtyła, K. 1986. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin.
- Wojtyła, K. 1994. *Osoba i czyn*. W: *Osoba i czyn i inne pisma antropologiczne*, red. zbior. 43-344. Lublin.
- Wójcik, B. 2005. *Ksenotransplantacje*. W: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, 252-255. Radom.
- Veatch, R. M. 2000. *Transplantation Ethics*. Washington D.C.
- Zutlevics, T. L. 2001. *Markets and the Needy: Organ Sales or Aid?* *Journal of Applied Philosophy* t. 18, nr 3, 297-302.

On Two Manners of Acquiring Organs for Transplantation

Summary

The technical possibility of carrying out transplantations of different human organs is usually associated with their scarce availability. Two solutions are put forward in order to deal with the issue: acquiring organs via a free market or sensitizing people to donation of organs as gifts. In the article these two proposals are considered with a special emphasis on the philosophical concepts of the person and his/her body which are presupposed in them. Critical examination reveals that a human body is an integral part of the person, hence cannot be treated as a commodity. Bodily organs can be treated, however, as a gift of one person to another. The logic of gift, then, is more adequate to who the person is, and it should influence people's attitudes concerning organ donation.

Ks. JANUSZ SZULIST
Instytut Teologii
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Działanie komunikacyjne sposobem istnienia systemów społecznych – Jürgen Habermas

Wstęp; 1. Działanie w perspektywie moralności; 2. Komunikacyjne działanie w aspekcie teorii systemów społecznych; Zakończenie.

Wstęp

Człowiek jako podmiot życia społecznego nie jest biernym elementem struktur społecznych, tylko wyraża swoją osobowość w aktach. Działanie posiada swój wymiar fizyczny oraz jest środkiem i sposobem komunikacji społecznej. W ten sposób działanie społeczne interpretuje Jürgen Habermas. Rozumiejąca funkcja działania znajduje wyraz w kształtowaniu się moralności społecznej jak też w wyodrębnieniu się systemów społecznych.

Niniejsza publikacja składa się z dwóch części. W pierwszej jest przedstawiona charakterystyka komunikacyjnego działania. W drugiej zaś jest omówione kształtowanie się systemów społecznych w kontekście środowiska życiowego.

1. Działanie w perspektywie moralności

Zarówno działanie, jak i moralność posiadają dynamiczny charakter wyrażający się w aktywności podmiotów działania i w zdolności do rozwoju. Wskutek też działania są transponowane treści. Moralność w kontekście działania jest czynnikiem, który nie tyle służy do oceny ludzkich czynów, ale który nade wszystko wyznacza kierunek ludzkiemu działaniu.

1.1. Charakter komunikacyjnego działania

Jürgen Habermas opisując komunikacyjne działanie wskazuje na serię znamion właściwych takiemu postępowaniu jednostki.

Wyznacznikiem komunikacyjnego działania jest aspekt rozumienia oraz sukcesu. Postępowanie człowieka w ramach społeczności może być stabilne, ale także może być znaczone konfliktowością. Charakter owego działania wynika

„z stopnia koordynacji ludzkich czynów zmierzającej do zminimalizowania albo wykluczenia ryzyka załamania interakcyjnych odniesień”. Kooperacja pomiędzy podmiotami życia społecznego przyporządkowana jest wspólnemu celowi, jak też wyraża się w uzgodnieniach odnośnie do zamierzeń i planów [zob. Türk 1978, 138; Nida-Rümelin 2001, 85-99]. Postępowanie jednostek w tym punkcie pozwala wskazać na dwa typy działania. Pierwszy typ określany jest przez Habermasa jako działanie strategiczne, a więc przyporządkowane danemu celowi. Drugi natomiast typ postępowania określany jest jako rozumiejąco-ukierunkowany i wyraża się w ustalaniu warunków obopólnego zrozumienia, w oparciu o które możliwe jest wspólne dążenie do obranego celu [por. Habermas 1983, 144n.; Krieger 1996, 100].

Wyznacznikiem dla komunikacyjnego działania jest racjonalność. Chodzi tutaj o uzasadnienie dla zamierzeń a także dla prezentowanych koncepcji, co ma miejsce w ramach komunikacji pomiędzy podmiotami. Jednym ze skutków racjonalności jest krzewienie w podmiocie stosownych przekonań, które z kolei są składową dla przyjęcia i uznania określonych stanowisk [por. Habermas 1983, 145; Habermas 1981b, 28-29].

Kontekst sytuacyjny jest zasadniczym środowiskiem dla działania człowieka. Sytuację, w jakiej znajdują się działające podmioty, określają takie czynniki jak: temat i status, które w znacznym stopniu determinują dobór środków, jak też stopień zaangażowania wyrażający się choćby w takiej kwestii: jak daleko należy uzasadniać własne działanie? Swoistym medium w komunikacyjnym działaniu o charakterze sytuacyjnym jest mowa, która kształtuje się zasadniczo w wymianie treści pomiędzy podmiotami przyjmujących takie role jak: nadawca, adresat, pośrednik itd. Wypełnianie powyższych ról decyduje z kolei o stopniu partycypacji w danej sytuacji – właściwie o udziale w procesie komunikacyjnego działania [por. Habermas 1983, 145-146; Willms 1971, 80-81].

Naturalnym kontekstem sytuacyjnym dla działania podmiotu są uwarunkowania egzystencjalne, które stanowią jednocześnie potencjał dla kreowania nowych idei, pomysłów, planów itd. Człowiek tak usytuowany inicjuje ciągle nowe wizje, które są urzeczywistniane w realiach społecznych. Habermas zwraca w tym punkcie uwagę, iż osoba jest zarówno inicjatorem, jak też produktem danego kontekstu życiowego w sensie bycia częścią dla ukształtowanej sytuacji.

Istnienie wielu podmiotów w ramach jednej sytuacji ukazuje znaczącą rolę solidarności stanowiącej albo punkt wyjścia, albo cel komunikacyjnego działania. Charakter wspólnych wartości jest w znacznej mierze uzależniony od uwarunkowań kulturowych, jak też od mentalności jednostek [por. Habermas 1983, 145-146; Habermas 1981b, 32-33; Habermas 1991, 113; Haferkamp 1972, 11-12].

Egzystencjalna sytuacja podmiotów działania określana jest przez Habermasa jako „intuitywnie rozumiany kontekst”. Procesy racjonalizacji związane z komunikacyjnym działaniem czynią z owej sytuacji egzystencjalnej świat, który posiada następujące własności: obiektywność, aspekt społeczny wynikający z interaktywnych odniesień oraz odniesienie do subiektywnego wymiaru

rzeczywistości. Powyższe własności traktowane oddzielnie pozwalają mówić o trzech światach: świat obiektywny, świat społeczny oraz świat subiektywny [por. Habermas 1983, 146-147; Davidson 1990, 24-25].

Odniesienia do świata, jak też kwestie ważności wypowiedzi znajdują wyraz w stwierdzeniach: „tak” i „nie”. Potwierdzenie lub zakwestionowanie odniesienia świata subiektywnego do obiektywnego dotyczą takich kwestii jak: prawdziwość, zgodność z normami oraz „zgodność pomiędzy intencjami podmiotu a sposobem ich wyrazu”. Powyższe elementy w codziennym użyciu, jak dowodzi Habermas, występują razem stanowiąc kompleksową rzeczywistość wypowiedzi [por. Habermas 1983, 147-148; Habermas 1981b, 33-34; Habermas 1988, 84-85; Türk 1978, 121-122].

Mając na uwadze powyższe rozróżnienia można wskazać w komunikacyjnym działaniu na charakter kognitywny, interakcyjny albo ekspresywny, które składają się na sposób prezentacji właściwych sobie opcji. Sposób prezentacji własnego stanowiska posiada funkcję konstytutywną, regulacyjną i reprezentatywną. Samo zaś nastawienie podmiotu działania może posiadać charakter fundamentalny, obiektywny oraz normatywny [por. Habermas 1983, 148; Habermas 1984, 444-445; Willms, 1971, 83-84]. Perspektywy, wobec których staje człowiek, stanowią dynamiczne struktury podlegające prawom rozwoju. Tempo, jak i kierunek rozwoju są zależne od charakteru odniesień interakcyjnych w ramach systemu społecznego. Obserwując rozwój dzieci, Habermas wskazuje, iż w relacjach rozwijającego się podmiotu istotne są dwa odniesienia: odniesienie do świata (np. do przedmiotów natury itd.) oraz odniesienie do osób (relacja „ja” do „ty”). W kontekście komunikacyjnego działania relacja do świata jest źródłem obiektywizacji; natomiast relacja do drugich kształtuje stabilność systemu. Współwystępowanie charakteru obserwacji świata oraz interpersonalnych odniesień prowadzi wedle Habermasa do „przeniesienia działania na wyższą (doskonalszą) płaszczyznę [por. Habermas 1983, 150; Habermas 1981b, 114-151; Habermas 1984, 285].

Dla analizy komunikacyjnego działania istotne jest rozróżnienie pomiędzy perspektywą świata a perspektywą mówców. Perspektywa świata oznacza pewną konstelację podmiotów, elementów natury itd., które nie zostały zreflektowane. Perspektywa zaś mówców wyraża się w istnieniu zarówno pozycji społecznych, jak i działań, których usytuowanie jak też postępowanie jest uzasadnione w oparciu o dokonane wcześniej akty refleksji. Z punktu widzenia rozważanego podmiotu obie wskazane perspektywy tworzą kompleksową całość [por. Habermas 1983, 148-149; Habermas 1991, 112-114; Gripp 1984, 93; Krieger 1996, 101].

1.2. Fenomen postępującej moralności

Normy moralne w kontekście życia społecznego podlegają rozwojowi. Habermas powołując się na założenia teorii Selmana stwierdza, iż ów rozwój zachodzi już w momencie przejścia od stanu przed-konwencjonalnego do konwencjonalnego. Stan przed-konwencjonalny jest określany jako „obustronne odniesienia perspektyw działania uczestników danej sytuacji”. Stan konwencjonalny

natomiast ma miejsce w momencie, kiedy „zaszedł proces koordynacji perspektyw działania z przyjętego punktu obserwacji”. Stan konwencjonalnego działania charakteryzuje się w dalszej kolejności posiadaniem wypracowanych norm i określonych typów działania, które są komunikowane tzw. trzecim. Powstałe na tej drodze pojęcia posiadają charakter racjonalny (są skutkiem spełnionych aktów refleksji) oraz moralny (odnoszą się do norm wyznaczających typ postępowania). Produkty owej komunikacji przynależą do tzw. trzeciego poziomu interakcyjności, w którym zachodzi możliwość hipotetycznego nastawienia, w ramach której ma miejsce przejście od przeżyć i rzeczy do treści transponowanych w procesie komunikacji [zob. za Habermas 1971, 270-277; Habermas 1992, 145-147; Habermas 1981b, 271-272; Habermas 1984, 187-225; Gripp, 1984, 88]¹.

Trzeci poziom interakcyjności posiada swoje konkretne własności. Po pierwsze możliwość hipotetycznych przekonań stanowi dla członków systemu zaplecze dla prezentowana właściwych sobie interesów, którym przyporządkowuje się stosowny status. Po drugie komunikacja, wymiana treści itd. zachodzi w ukonstytuowanych i odpowiednio uzasadnionych ramach. Po trzecie pomiędzy uczestnikami systemu zachodzi konsens zarówno co do ram działania, jak też co do podejmowanych tematów (wyznaczających sens sytuacji), wartości, norm itd. Ów konsens jednak nie wyklucza w procesie rozwoju różnic zdania i opinii, które w dalszej kolejności mogą być brnione, krytykowane, co wynika bezpośrednio z zdecentralizowanej koncepcji świata [por. Habermas 1983, 170-171; Habermas 1991, 102-104; Habermas 1988, 70-71; Haferkamp 1972, 12-13].

Rzeczywistość społeczna na trzecim poziomie interakcyjności cechuje się jednością w sensie postępującej integracji uczestników sytuacji dla osiągnięcia zamierzonego celu. Wyznacznikiem dla owego stanu jest nie tylko świadomość wspólnej woli i przyjęcia istnienia jakiegoś autorytetu, ale nade wszystko w ten sposób kształtuje się aspekt powinności wynikający z dążeń dla osiągnięcia koniecznego konsensusu [por. Habermas 1983, 171-172; Habermas 1981b, 265; Gripp 1984, 86-87; Davidson 1990, 131-132].

Trzeci poziom interakcyjności określany również mianem post-konwencjonalnego jest ostatnim poziomem w analizie odniesień międzypodmiotowych. Proces komunikacji nie może postępować już dalej. Jedyne kierunek refleksji wyznacza tutaj retrospekcja stanowiąca analizę rzeczywistości dwóch wcześniejszych poziomów. Spojrzenie właśnie z perspektywy owego najwyższego poziomu dopuszcza analizę ludzkich zachowań, czynów, sytuacji i jest określana mianem moralistyki. Z tej też perspektywy możliwe są wszelkiego rodzaju innowacje i korektury wcześniejszych stanów, dla których miarę wyznaczają takie pojęcia i wartości jak: sprawiedliwość, prawda, solidarność itd. [por. Habermas 1983, 172-173; Habermas 1988, 68-69]. Istnienie na nowo

¹ Pierwszy poziom interakcyjności wyznacza sfera przed-konwencjonalna, drugi natomiast występuje w przedziale konwencjonalnej interakcyjności [zob. Habermas 1983, 169-170].

ukształtowanych pojęć domaga się nowych podstaw (właściwie nowych uzasadnień), ponieważ przekraczanie kolejnych poziomów interakcyjności jest traktowane jako „wyzwolenie” z wcześniejszych uwarunkowań². Owe nowe podstawy określa Habermas jako reorganizację dostępnych pojęć o charakterze społeczno-kognitywnym, które były właściwe wcześniejszemu poziomowi. Nowość tak ukształtowanej moralności w kontekście komunikacyjnego działania wyraża się w rozróżnieniu pomiędzy normami zaistniałymi w nowej sytuacji (dokładnie na trzecim poziomie interakcyjności) a już uzasadnionymi normami. Na działanie człowieka składa się więc ciągłe odniesienie do norm, które powinny posiadać racjonalny charakter. Owo odniesienie do norm i wartości decyduje ostatecznie o moralności ludzkiego postępowania. Habermas wysuwa tutaj następujące stwierdzenie: „moralnym działaniem określa się działanie prowadzone (albo zmierzające wedle) wskazaniem moralności” [por. Habermas 1988, 173-174; Habermas 1992, 138-143; Habermas 1981b, 267-269; Kaulbach 1982, 50-55].

Normy moralne określające charakter ludzkiego działania stanowią w teorii Habermasa w fazie finalnej analizę ludzkich czynów wyobcowaną z kontentnych odniesień przestrzenno-czasowych. Wskazuje się tutaj jedynie na ciągłość argumentacji pomiędzy kolejnymi poziomami badań [por. Habermas 1983, 174-175; Habermas 1992, 135-136]. Analizy Habermasa są więc próbą ukształtowania w dziedzinie ludzkich czynów tzw. „czystej” moralności stanowiącej drogowskaz dla postępowania człowieka w ramach systemów społeczno-politycznych [por. Kaulbach 1982, 114-116].

Wyodrębnienie poszczególnych poziomów interakcyjności z właściwymi perspektywami nakazuje widzieć w rzeczywistości społeczno-moralnej hierarchiczność (w sensie przyporządkowania do danej perspektywy) w aspekcie struktur, a także dopatrywać się wewnętrznego potencjału do rozwoju, rozciągającego się pomiędzy koegzystencją form i interesów a dyskursem, którego skutkiem jest moralistyka. W obszarze tak zarysowanego postępu możliwe jest istnienie tzw. trendów, które rzutują w efekcie na principia dla określonych norm. W tym punkcie Habermas podkreśla jeszcze raz zdecentralizowany charakter rzeczywistości – także w aspekcie przyjętych reguł moralnych.

Możliwość kształtowania się pojęć sprzecznych do obowiązujących oraz możliwość zmiany autorytetu w procesie przechodzenia z jednego poziomu interakcyjności do następnego decydują o żywotności rzeczywistości społecznej. Zmiana autorytetu jest traktowana jako zmiana punktu odniesienia decydującego o charakterze uzasadniania norm i praw. Dynamiczny charakter rzeczywistości społecznej znajduje wreszcie odzwierciedlenie w kwestii spełniania ról, jak też w sposobie funkcjonowania uwarunkowanej odpowiednio tożsamości [por. Habermas 1983, 180-181].

² „Wyzwolenie” należy interpretować jako przekroczenie wcześniejszych uwarunkowań [zob. Habermas 1983, 180].

2. Komunikacyjne działanie w aspekcie teorii systemów społecznych

Komunikacyjne działanie zachodzi w ramach społeczności, w której wskazuje się na fenomen środowiska życiowego, a także na system. Jürgen Habermas dowodzi istnienia obu powyższych elementów w oparciu o zachodzącą komunikację międzypodmiotową. Ukazanie zależności pomiędzy środowiskiem życiowym a systemem oraz zobrazowanie procesu wyodrębniania się systemów stanowi pomoc w interpretacji współczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej.

2.1. Stwierdzenie istnienia środowiska życiowego i systemu w ramach społeczności

Środowisko życiowe jest naturalnym stanem, w którym zachodzi komunikacyjne działanie. Analizy owego środowiska na gruncie filozofii podejmowali się m.in. E. Husserl oraz L. Wittgenstein. Badania wskazanych autorów ukazały wedle Habermasa takie elementy środowiska życiowego jak: wspólna świadomość, charakter narracyjny, funkcjonalność w aspekcie struktur społecznych [por. Habermas 1985, 182-183; Nida-Rümelin 2001, s. 88-90]. Nawiązując do zagadnienia społeczności należy wskazać, iż właśnie w tak określonych filozoficznie ramach współwystępują zarówno środowisko życiowe, jak i system. W tzw. rozumiejącej socjologii mówi się o strukturach, na które składają się z jednej strony wyabstrahowane i idealnie określone normy (stanowiące system). Z drugiej strony elementem owych struktur jest konkretna sytuacja egzystencjalna [zob. Habermas 1988, 88-89; Gripp 1984, 92-94]³.

Elementy występujące w sytuacji życiowej, a odpowiadające zasadzie bipolarności, właściwe są postępowaniu indywidualów składających się na daną społeczność, w ramach której zachodzą procesy wielokierunkowej komunikacji. Jest to komunikacja na przestrzeni pomiędzy idealnością norm a konkretną sytuacją życiową. Jest to również komunikacja pomiędzy indywidualami w ramach społeczności dokonująca się przy pomocy słów i czynów. Procesy owej komunikacji opisuje Habermas odnosząc się do takich elementów struktur społecznych jak: „autonomia działających, niezależność kultury oraz przejrzystość komunikacji”. Podmioty działające w ramach odniesień społecznych nakierowane są na przezwycięzenie albo opanowanie danej sytuacji, co stanowi cel ludzkich aktów. Wewnętrzne przekonanie oraz podmiotowe ukierunkowanie na określone wartości decydują nie tylko o autonomii, ale także są wyznacznikiem dla postępowania człowieka [por. Habermas 1985, 223-224; Habermas 1991, 83; Türk 1978, 122-124]⁴.

³ Habermas używa określenia „bipolarne struktury środowiska życiowego” opisując koegzystencje elementów systemowych i codziennych [zob. Habermas 1985, 223].

⁴ Autonomiczność jednostek sprzyja różnego rodzaju anomaliiom w życiu społecznym [zob. Lanz 1987, 73-75].

Niezależność kultury dotyczy treści transponowanych pomiędzy komunikującymi się jednostkami. Chodzi tutaj dokładnie o symbole oraz formy wyrazu, które stanowią elementy kultury; i które są wyobcowane od właściwego im kontekstu przestrzenno-czasowego. Wedle Habermasa człowiek ma tutaj do czynienia z treściami, które ze względu na swój „totalny” charakter nie domagają się uzasadnienia. Niezależność kultury jest niezależnością treści kultury od konkretnego środowiska życiowego [por. Habermas 1985, 224-225; Habermas 1988, 90-93].

Przejrzystość komunikacji znajduje odzwierciedlenie w stopniu wzajemnego zrozumienia pomiędzy komunikującymi się podmiotami. Owa przejrzystość dotyczy nade wszystko świadomości statusu komunikujących się (także statusu pewności komunikowanych treści). Jednoznaczność komunikacji nie wyklucza możliwości błędu, który przynależy w naturalny sposób do życia człowieka. O wiele ważniejsza niż możliwość błędzenia jest jednak tutaj wola dążenia do konsensusu, który będzie ograniczał występowanie fałszu oraz niewłaściwych treści [por. Habermas 1985, 225; Habermas 1991, 81-82; Habermas 1988, 93-94; Gripp 1984, 95; Riedl 1982, 136-137; Wright 1994, 132-138].

Integracja zachodząca z punktu widzenia jednostek, kultury i komunikacji jest możliwa w aspekcie wykonywanych funkcji, a także ze względu na element refleksji. Wówczas dochodzi do koordynacji ludzkich działań obejmujących świat polityki oraz gospodarki. Habermas mówi o dwóch rodzajach integracji: integracja społeczna oraz integracja systemowa. Integracja społeczna dotyczy ukierunkowanego działania. Celem dla tego działania mogą być np. wspólne wartości ugruntowane w procesie wzajemnego zrozumienia. Kształtowanie i utrzymanie przy życiu społeczności, jak zauważa Habermas, odbywa się właśnie „w zachowaniu symbolicznych struktur” znajdujących bezpośrednie odniesienie do świata materii [por. Habermas 1985, 226; Gripp 1984, 95]. Natomiast integracja systemowa przenika integrację społeczną czyniąc z niej samo-kierującą się całość. W aspekcie społeczności Habermas używa pojęcia tzw. „żyjących systemów”, które stanowią otwarte struktury umożliwiające wymianę treści w ramach zachodzącej komunikacji. Otwartość systemów nie przeczy ich stabilności i znajduje wyraz w przyjętych sposobach postępowania [por. Habermas 1985, 226-227; Habermas 1991, 94-96; Schneider 1999, 38-40].

W opisie systemów jest stosowane porównanie do organizmu. Tutaj jednak wskazuje Habermas na istotną różnicę. O ile organizmy biologiczne są obserwowane – a więc punkt widzenia znajduje się poza organizmem; o tyle w przypadku systemów interpretowanych organicznie punkt widzenia sytuowany jest wewnątrz systemu. Tej prawidłowości dowodzi także sam sposób kształtowania się komunikacyjnego działania na poszczególnych poziomach interakcyjności, gdzie punktem wyjścia jest stwierdzenie współwystępowania przeróżnych interesów i dopiero w toku dalszych badań określa się istnienie mechanizmów

i elementów istniejących niejako na „peryferiach” systemu [por. Habermas 1985, 227; Riedl 1982, 140-141]⁵.

Zależność środowiska życiowego od systemu jest podstawą dla Habermesa do zdefiniowania społeczności, która jest „systemowo ustabilizowanym sposobem działania grup społecznie zintegrowanych” [por. Habermas 1985, 228; Schneider 1999, 28-29].

2.2. Proces wyodrębnienia się systemów

Mówiąc o systemach Habermas wskazuje na dwie możliwości interpretacji społeczności, co jest uwarunkowane różnymi sposobami obserwacji. Interpretacja systemów społecznych z perspektywy uczestników prowadzi do wskazania w środowisku życiowym przedziału instytucji, kultury oraz osobowości. Obserwacja zaś systemu z zewnątrz prowadzi do wskazania na przeróżnego rodzaju podsystemy przyporządkowane do pewnej całości ze względu na funkcjonujący już wzorzec. Powyższe wskazania natury ogólnej stanowią punkt wyjścia dla rozwoju społecznego, w efekcie którego dochodzi do wyodrębnienia systemu oraz tzw. środowiska życiowego [por. Habermas 1985, 229-230; Habermas 1971, 147-148; Gripp 1984, 96-97; Krieger 1996, 30-33]⁶.

Habermas, przedstawiając teorię komunikacyjnego działania, opisuje proces wyodrębniania się systemów. Otóż tylko w społecznościach wewnętrznie mało zróżnicowanych koegzystują razem system i środowisko życiowe. W miarę jednak postępu zróżnicowania społecznego właściwego środowisku życiowemu dochodzi do wyodrębniania się systemów społecznych, które są gwarantem integracji społecznej. Wyodrębnione systemy społeczne zakładają istnienie komunikacji warunkującej wszelkie zorganizowane struktury. Komunikacja, o której wspomina Habermas, jest dwójako ukierunkowana. Z jednej strony zmierza ona w kierunku wartości i norm wyodrębnionych, np. na trzecim poziomie interakcyjności. Jednocześnie jednak owa komunikacja zmierza w kierunku środowiska życiowego traktowanego jako podsystem, w obszarze którego dochodzi do procesów instytucjonalizacji. Wyznacznikiem dla charakteru komunikacji jest nie tylko wzajemne przyporządkowanie środowiska życiowego do systemu albo stosunki wewnątrz systemu; ale także władza wpływająca

⁵ Przykładem interpretacji elementów systemów społecznych przeprowadzonych od wewnątrz jest hermeneutyczna analiza norm prawnych, w których w pierwszej kolejności stwierdza się zależność pomiędzy normą a aspektem merytorycznych aktów prawnych, co sprzyja otwarciu (właściwie uwzględnieniu) dalszych perspektyw składających się na kontekst sytuacyjny analizowanego przedmiotu. Oczywiście kluczowym elementem analiz hermeneutycznych jest racjonalność [zob. Habermas 1992, 244-245].

⁶ Racjonalność jest określana przez Habermasa jako sposób, w jaki „zdolne do mówienia i działania podmioty zdobywają i posługują się wiedzą”. [zob. Habermas 1981b, 25].

Racjonalizacja środowiska życiowego prowadzi w efekcie do podnoszenia stopnia technologii w relacjach pomiędzy podmiotami życia społecznego np. na poziomie interakcyjnych odniesień [zob. Habermas 1985, 273].

zasadniczo na sposoby postępowania członków społeczności [por. Habermas 1985, 230-231; Habermas 1971, 146-147; Habermas 1992, 435-437; Habermas 1988, 96-98; Habermas 1981a, 312-313; Lanz 1987, 65-66]⁷.

Zupełne wyodrębnienie się systemów jako etap ewolucji społecznej dotyczy tego momentu, kiedy racjonalizacja środowiska życiowego znajduje się na takim poziomie, iż wpływa na zwiększenie kompleksowości systemu [por. Habermas 1985, 232-233; Habermas 1988, 100-101; Fackeldey 2005, 225-226]. Opisując ów etap ewolucji społecznej wskazuje Habermas na zjawisko postępującej generalizacji wartości, która wedle np. Parsonsa jest koniecznym czynnikiem w nadaniu kierunku ludzkiemu postępowaniu. Wartości jednak nie zawsze są celem, ale także są traktowane jako motyw do działania. Ukierunkowanie działania na wybrany cel domaga się zawarcia konsensusu, jak też posłuszeństwa wobec przyjętego sposobu działania posiadającego znamiona wzorca. Owo posłuszeństwo warunkowane jest, jak zauważa Habermas, nie tylko względami osobistymi, ale także koniecznością podporządkowania instytucjom życia publicznego, które w osobach rządzących są ukierunkowane z natury na wartości ogólnie przyjęte (przynajmniej w obrębie danego narodu). Podporządkowanie wartościom znajduje swój wyraz najwyczejniej w przekraczaniu tradycyjnych form obyczajowości w kierunku wyabstrahowanych ideałów i wartości państwowych. Mając na uwadze charakter powyższego rozwoju, Habermas stwierdza, iż ów proces sprawia oddzielenie się komunikacyjnego działania od konkretnego i normatywnego postępowania. Wzrasta w ten sposób też racjonalność postępowania, jak też pojawia jeszcze większa intensyfikacja w koncentracji na wybranym celu. Kształtujące się tutaj struktury cechują się swoistą „prostotą” w tym znaczeniu, iż w przyporządkowaniu do celu przestają egzystować wszelkie sytuacyjne uwarunkowania, natomiast wszelkie odniesienia charakteryzuje relacja podsystemu do systemu [por. Habermas 1985, 267-269; Gripp 1984, 98-100].

Specyfika wyodrębnionego systemu wyraża się w charakterze mechanizmów koordynacji działania. O ile na poziomie interakcyjności właściwej środowisku życiowemu mechanizmy koordynacji działania zdominowane są przez „ego”, o tyle w obrębie systemów mechanizmy koordynacji działania dotyczą nade wszystko rozumiejącej komunikacji, a także mechanizmów, które wykluczają ryzyko nieporozumień oraz powodują „intensyfikację przekazu treści” [por. Habermas 1985, 269-270; Habermas 1971, 202-205; Habermas 1988, 104; Habermas 1981a, 342-347.353-355; Gripp 1984, 100-101].

Zakończenie

Komunikacyjne działanie jest istotnym czynnikiem struktur społecznych. Po pierwsze relacje pomiędzy podmiotami w ramach komunikacji wyznaczają więź społeczną. Po drugie aspekt materialny działania (w sensie

⁷ Władza jak i pieniądź stanowią tzw. środki ukierunkowujące proces komunikacji [zob. Habermas 1985, 272].

przekazywanych treści) określa cele a także ideały, wokół których koncentruje się życie społeczne. Jürgen Habermas mówiąc o komunikacyjnym działaniu zwraca uwagę na koordynację, a także na zdecentralizowany charakter rzeczywistości społecznej. Obie powyższe cechy dowodzą kompleksowości społeczności, jak też z uwagi na racjonalny charakter wskazują na centralną pozycję człowieka. Znaczenie pierwiastka osobowego w strukturach społecznych jest jeszcze bardziej widoczne w kwestii moralności, ponieważ tutaj człowiek przeprowadza procesy zmierzające do wyodrębniania wartości i norm oraz to właśnie człowiek funkcjonuje w świetle powyższych elementów w realiach społecznych, dokonując modyfikacji i tworząc nowe instytucje.

Komunikacyjne działanie jest również czynnikiem, w oparciu o który różni się pomiędzy środowiskiem życiowym a systemem, co stanowi wykładnię interpretacji rzeczywistości społecznej. Teoria Habermasa inspirowa do ciągłej analizy sposobu aktywnej obecności człowieka w społeczności, w której bogactwo przekazywanych treści znajduje wyraz nie tylko w słowie, ale i w działaniu.

Literatura

- Davidson, D. 1990. *Handlung und Ereignis*. Frankfurt am Main.
- Fackeldey, H. G. 2005. *Handlungsnormen. Typologie und Logik*. Bern.
- Gripp, H. 1984. *Jürgen Habermas. Und es gibt sie noch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas*. Paderborn.
- Habermas, J. 1981. *Kleine Politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, t. 1, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1985. *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, t. 2. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1988. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1991. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main 1991.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. Luhmann, N. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt am Main.
- Haferkamp, H. 1972. *Soziologie als Handlungstheorie*. Düsseldorf.
- Kaulbach, F. 1982. *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Darmstadt.
- Krieger, D. J. 1996. *Einführung in die allgemeine Systemtheorie*. München.
- Lanz, P. 1987. *Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität*. Frankfurt am Main.

- Nida-Rümelin, J. 2001. *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart.
- Riedl, M. 1982. *Zweck- und bedürfnisgebundenes Handeln. Zur Tragweite des teleologischen Begründungsansatzes in der Handlungstheorie*, W: *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, red. H. Poser. 129-146. Freiburg im Breisgau.
- Schneider, H. J. 1999. *Handlung – Verhalten – Prozess: Skizze eines integrierten Ansatzes*. W: *Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs*. red. J. Straub, H. Werbik. 27-48. Frankfurt am Main.
- Türk, K. 1978. *Grundstrategien von Handlungssystemen*, W: *Handlungssysteme*. red. K. Türk. 121-141. Opladen.
- Willms, B. 1971. *Funktion – Rolle – Institution. Zur politiktheoretischen Kritik soziologischer Kategorien*. Düsseldorf.
- von Wright, G. H. 1994. *Normen, Werte und Handlungen*. Frankfurt am Main.

Kommunikatives Handeln als Art und Weise der Existenz von den sozialen Systemen – Jürgen Habermas

Zusammenfassung

In seiner Publikation zeigt der Autor das menschliche Handeln zuerst in der Perspektive der Moral dann im Bereich der Gesellschaft. Die verschiedenen Beziehungen, die jede Gesellschaft bezeichnen, kommen immer vom Individuum. Aufgrund von diesen Relationen kann man die Prozesse der Kommunikation entwickeln, die eine Grundlage für die Vermittlung von den verschiedenen Inhalten darstellt. Die Kommunikation, die eine Form des Handelns annimmt, schafft das Milieu für das Entstehen von der Integration, die das Wesen der Gesellschaft ausdrückt. Das Individuum im Rahmen der Gesellschaft zeigt seine Aktivitäten in der Formulierung von den Normen und Regeln, die die Moral bezeichnen; und die die Interpretation der Gesellschaft ermöglichen. Das Konzept des Handelns von Jürgen Habermas zeigt die Kommunikation, die die Form von den Worten wie auch von den Taten annehmen kann.

ANDRZEJ CHODUBSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Mniejszości narodowe i etniczne na Wybrzeżu Gdańskim

Według danych Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z maja 2002 r. w woj. pomorskim zamieszkuje 5560 obywateli polskich należących do mniejszości narodowych i etnicznych, co stanowi 0,25506% ogółu mieszkańców. Obywatele ci są przedmiotem zarówno zainteresowania *stricte* badawczego, zwłaszcza z punktu widzenia łączenia się tradycji z wyzwaniem teraźniejszości i przyszłości (kształtowanie się cywilizacyjnego ładu globalnego), jak i strategii oraz taktyki prowadzenia polityki kulturowej w kraju i regionie.

Powszechnie zauważa się, że zachodzące współcześnie jednocześnie procesy unifikacji i dywersyfikacji generują aktywność społeczno-polityczną grup mniejszościowych. Rzeczywistości sprzyja kształtujący się system wartości, gdzie uznaje się nadrzędność praw człowieka wobec ustawodawstwa państwowego, tolerancję wobec różnych postaw, zachowań, kultur, subkultur, promuje się rozwój organizacji samorządowych, spontaniczne organizowanie się ludzi, tworzenie się grup nieformalnych [por. Chodubski 2002, 16-30; Chodubski 2006, 17-24].

W Polsce istotne zmiany w położeniu mniejszości narodowych i etnicznych ujawniły się w czasie przemian ustrojowych, zapoczątkowanych po wyborach parlamentarnych z 4 czerwca 1989 r. [Mniejszości 1995; Mniejszości 1997; Chałupczak, Browarek 1998; Mniejszości 1998; Pawlak 2001; Łodziński 2005]. Powstały nowe uregulowania prawne ich dotyczące. Wśród nich istotne są zwłaszcza: 1. *Konstytucja RP* z 2 kwietnia 1997 r., 2. *ustawa o języku polskim* z 7 października 1999 r., 3. *ustawa – Ordynacja wyborcza do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej* z 12 kwietnia 2001 r., 4. *ustawa – prawo o stowarzyszeniach* z 7 kwietnia 1989 r., 5. *rozporządzenie* Ministra Edukacji Narodowej w sprawie organizacji kształcenia umożliwiającego podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych z 24 marca 1992 r., 6. *ustawa o radiofonii i telewizji* z 15 października 1992 r., 7. *rozporządzenie* ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy z 12 listopada 1990 r., 8. *ustawa o samorządzie gminnym* z 8 marca 1990 r. oraz 9. *ustawa o mniejszościach*

narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 6 stycznia 2005 r. [Mniejszości 1994; Janusz, Bajda 2000; Janusz 2002, 24-25; Raport 2007].

Polska uznała ład prawny dotyczący mniejszości narodowych, stanowiony przez Komitet Praw Człowieka NZ (1991), Trybunał Praw Człowieka Rady Europy (1993), Komitet do Spraw Likwidacji Dyskryminacji Rasowej NZ (1999).

Mniejszością narodową, w rozumieniu ustawy z 6 stycznia 2005 r., jest grupa obywateli polskich, która spełnia następujące warunki:

1. jest mniej liczebna od pozostałej części ludności RP;
2. w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;
3. dąży do zachowania swego języka, kultury, tradycji;
4. ma świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;
5. jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium RP od co najmniej 100 lat;
6. utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

Mniejszością etniczną, w rozumieniu tej ustawy, jest grupa obywateli polskich, która spełnia następujące warunki:

1. jest mniej liczebna od pozostałej części ludności RP;
2. w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;
3. dąży do zachowania swego języka, kultury lub tradycji;
4. ma świadomość własnej historycznej wspólnoty etnicznej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;
5. jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium RP od co najmniej 100 lat;
6. nie utożsamiają się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

W praktyce społeczno-politycznej mniejszości narodowe orientują się przede wszystkim na: posługiwaniu się językiem ojczystym w życiu prywatnym i publicznym oraz na nauczaniu się tego języka, zachowywaniu imion i nazwisk w brzmieniu języka ojczystego, wyznaniu i praktykowaniu swojej religii, tworzeniu i rozwijaniu działalności odrębnych organizacji oraz stowarzyszeń, utrzymywaniu przyjaznych kontaktów z członkami swej społeczności mniejszościowej w krajach osiedlenia, przodków oraz w diasporze.

Obecnie szacuje się liczebność mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce na 1,2-1,6 mln osób, tj. ok. 3-4% ogółu obywateli. Według spisu powszechnego z 2002 r. – 253 273 osoby, tj. ok. 0,7% wszystkich obywateli polskich. Na Pomorzu Gdańskim zamieszkuje m.in.: Białorusini, Cyganie (Romowie), Grecy, Karaimi, Litwini, Łemkowie, Macedończycy, Niemcy, Ormianie, Rosjanie, Tatarzy, Ukraińcy, Żydzi; zaznacza się też obecność przedstawicieli niemal wszystkich narodów i kontynentów świata; w ostatnich latach wyraźnie zauważa się np. Wietnamczyków. Zgodnie z ustawą z dn. 6 stycznia 2005 r. za mniejszości narodowe uznaje się: 1. Białorusinów, 2. Czechów, 3. Litwinów, 4. Niemców, 5. Ormian, 6. Rosjan, 7. Słowaków, 8. Ukraińców, 9. Żydów oraz za mniejszości etniczne: 1. Karaimów, 2. Łemków, 3. Romów, 4. Tatarów. W tej

sytuacji inne społeczności niepolskie tu zamieszkujące określa się mianem obcokrajowców zamieszkujących od pokoleń czy też od niedawna w Polsce.

Pojęcie „region pomorski” odnosi się w niniejszej charakterystyce do przestrzeni województwa pomorskiego, obejmującego 18 293 km², co stanowi 5,9% powierzchni Polski, w którym zamieszkuje ok. 2,1 mln ludności, co stanowi 5,7% ogółu mieszkańców kraju; z tego 68,5% ludności zamieszkuje w miastach [Województwo 2001, 3]. Pojęcie „region” jest obecnie, w warunkach urzeczywistnienia reformy administracyjnej państwa na wzór zachodnioeuropejski nośny w terminologii podziału przestrzennego; od 1998 r. jest nierzadko utożsamiany z kategorią „województwo” [Mazurski 2000, 71], co jest konsekwencją stosowania terminologii Unii Europejskiej, gdzie określenie „region” jest neutralizowaniem wielu różnych nazw, występujących w poszczególnych krajach członkowskich w podziałach administracyjno-politycznych. Są one traktowane przez Unię jako drugi (od „góry”) stopień w administrowaniu państwem.

Przedstawiciele mniejszości narodowych i etnicznych w woj. pomorskim głównie zamieszkują w dużych aglomeracjach, m.in. w Gdańsku, Gdyni, Słupsku, Tczewie, Starogardzie Gdańskim, Wejherowie, Sopocie, Malborku, Kwidzynie. O powstaniu tzw. mozaiki narodowościowej w miastach zadecydowały przymusowe oraz dobrowolne ruchy migracyjne, zwłaszcza w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej. Na miejsce wysiedlanej ludności niemieckiej przybywały w dużej mierze społeczności z Kresów Wschodnich. Wśród nich był znaczący udział przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych. Doświadczali oni nierzadko restrykcji, co wiązało się z założeniami polityki ludnościowej, tj. wysiedleniem Niemców i „obywateli ZSRR” oraz repolonizacją autochtonów i repatriantów „zza Buga” [Mironowicz 2000, 31–92]. Ludność napływowa, przybywając na Wybrzeże Gdańskie musiała wylegitymować się polskim pochodzeniem narodowym. W tej sytuacji Białorusini, Litwini, Łotysze, Rosjanie, Ukraińcy unikali obowiązku meldunkowego, bądź zgłaszali się do urzędów bez dokumentów tożsamości i składali nieprawdziwe oświadczenia o polskim rodowodzie; w przeciwnym wypadku groziła im deportacja do Związku Radzieckiego. Nierzadko drogą ułatwiającą im pozostanie tu było zawarcie związku małżeńskiego z Polką bądź Polakiem. Charakterystycznym zjawiskiem było manifestowanie „na zewnątrz” przez społeczności te polskości, a w życiu prywatnym trwali oni w przywiązaniu do rodzimych wartości narodowych i etnicznych. Nierzadko zmieniano imiona i nazwiska; głównie je spolszczano, zmieniano też wyznanie [Głogowska, 2003, rozdz. II].

Wśród przedstawicieli mniejszości narodowych były liczne osoby, które przymusowo trafiły na Wybrzeże Gdańskie w czasie II wojny światowej, przede wszystkim w ramach tzw. robót przymusowych. Po zakończeniu wojny nierzadko podejmowały one decyzje o chęci pozostania tu na stałe. Niemalą grupę osób stanowili uchodźcy z Białorusi i Litwy, którzy w obliczu zbliżającego się końca II wojny światowej opuścili swe miejsca zamieszkania, jako że groziły im represje ze strony władz radzieckich. Wśród społeczności tej byli liczni

przedstawiciele inteligencji białoruskiej. Znaczącą grupę stanowili też dezertery z Armii Czerwonej, repatrianci ze Związku Radzieckiego, mający poczucie przynależności do społeczności polskiej i jednocześnie do narodowości krajów Związku Radzieckiego, a w tym niekiedy związani z armią generała Władysława Andersa, którzy przybyli z państw zachodnioeuropejskich. W szczególnie trudnej sytuacji była ludność niemiecka, która nie chciała opuścić tych ziem, jako że związana była z nimi od wielu pokoleń oraz społeczność polska silnie zgermanizowana.

Od pierwszych dni po zakończeniu działań wojennych w rozwiązywanie kwestii narodowościowych zaangażowały się najwyższe czynniki władz państwowych. Mobilizowały one do ich rozwiązywania nowo tworzone struktury administracyjne oraz policję. Na Wybrzeżu Gdańskim urzeczywistniały politykę wysiedleńczą oraz proces rehabilitacji i weryfikacji ludności [por. Rodos 1969].

Wysiedlenie Niemców było zadaniem priorytetowym państwa. Starano się, w jak najkrótszym czasie, wyeliminować ślady świadczące o niemieckiej przeszłości regionu i zarazem wyeksponować jego związki z Polską. Założenie to urzeczywistniano jeszcze przed wejściem w życie postanowień poczdamskich. Wiosną 1945 r. ukazały się w prasie oświadczenia, że wysiedlanie Niemców jest dyktowane interesem bezpieczeństwa państwa polskiego oraz racjami gospodarki narodowej. Oświadczano przy tym, że nie jest to akt zemsty ze strony państwa polskiego [Dziennik Bałtycki 1945, 6]. Od lipca 1945 do października 1947 r. wysiedlono z regionu ok. 400 tys. osób. Wysiedlenia odbywały się często w warunkach uwłaczających godności człowieka. Ujawnił się przy tym wysoki wskaźnik śmiertelności [Archiwum Państwowe w Gdańsku 1945-1950, sygn. 20, f. 27; sygn. 24, f. 56; Romanow 1990].

Akcją wysiedleńczą zajmował się przede wszystkim aparat państwowy, urzeczywistniał ją planowo, zgodnie z przyjętymi ustaleniami politycznymi i gospodarczymi. W pierwszych powojennych latach nie pozwalano na opuszczenie regionu osobom niezbędnym do zabezpieczenia funkcjonowania zakładów pracy, a w tym zwłaszcza specjalistom obsługi urządzeń technicznych. W tym celu zarządy poszczególnych miast prowadziły specjalne kartoteki specjalistów, osób pochodzenia niemieckiego [por. Stryczyński 1981, 153 i nast.]. Prowadzono wobec nich szczególny nadzór. Licznych Niemców zatrudniano w jednostkach Armii Czerwonej; nie mieli oni wtedy możliwości dobrowolnego opuszczenia Polski. Zmieniono postanowienie na pocz. lat 50., tj. zezwolono na wyjazd osobom, które przepracowały 2-3 lata, po opuszczeniu szeregów armii, w cywilnych zakładach pracy. Ludność tę wykorzystywano do realizacji tzw. najtrudniejszych zadań, a w tym do egzekucji sfery moralnej skutków wojny.

Trudne było położenie społeczne ludności niemieckiej, która starała się pozostać na stałe w regionie. Doświadczała ona napadów rabunkowych, pobić, gwałtów dokonywanych przez nowo osiedlającą się ludność, a w tym nierzadko też przez przedstawicieli organów władzy. W takiej również sytuacji była ludność autochtoniczna. Czynniki władzy nie odróżniały jej od społeczności

niemieckiej, zwykle nie rozumiały one specyfiki etnicznej regionu. Stosowano wobec niej politykę przesiedleń, rekwirowania mienia, ograniczeń społecznych oraz wielu różnych upokorzeń.

W szczególnie trudnej sytuacji społeczno-politycznej była społeczność, która w czasie II wojny światowej znalazła się na tzw. niemieckich listach narodowych. Postrzegano ją przez pryzmat stereotypu – jako świadomych zdrajców polskiego interesu narodowego. Ugruntowywała złożoność jej położenia ustawa KRN z 6 maja 1945 r. „O wyłączeniu ze społeczeństwa polskiego wrogich elementów”. Ludność ta została poddana postępowaniu rehabilitacyjnemu. Domagano się od niej dowodów, że wpisano ją na niemieckie listy narodowościowe pod presją przymusu oraz że w pełni identyfikuje się ona z polską odrębnością narodową; musiała złożyć władzom grodzkim lub powiatowym „*Deklarację wierności narodowi i demokratycznemu państwu polskiemu*”. Z dużą siłą procesy rehabilitacji odbywano od października 1945 do sierpnia 1946 r. Zrehabilitowano wtedy 164 557 osób [Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Urząd Wojewódzki w Gdańsku, sygn. VI, 1/58, 1/60; Wapiński 1970, 70], a w tym w Gdańsku – 2 377, w Gdyni 19 813, Słupsku – 29, Tczewie – 31 777, Starogardzie Gdańskim – 32 926, Wejherowie – 39 453, Sopotcie – 645, Malborku – 82, Kwidzynie – 438, Kartuzach – 12 224, Kościerzynie – 23 558, Bytowie – 395, Lęborku – 114.

Postępowanie rehabilitacyjne, a zwłaszcza społeczno-polityczna atmosfera towarzysząca mu, ujawniały konflikty między ludnością miejscową, która doświadczała ograniczeń politycznych oraz ekonomiczno-bytowych a społecznością napływową; np. na wsi, na tle próby odbierania jej gospodarstw rolnych, zamiast zagospodarowywania opuszczonego mienia poniemieckiego. Złożoną kwestię stanowiła komunikacja językowa; ludność autochtoniczna nie posługująca się językiem polskim, powodowała utożsamianie jej z Niemcami.

Wśród ludności napływowej w pierwszych latach po II wojnie światowej zaznaczyła się obecność społeczności żydowskiej. Szacuje się, że z tym pochodzeniem narodowym identyfikowało się w 1946 r. ponad 2 tys. osób [Hejger 1996, s. 111]. Głównie przybywali oni w ramach repatriacji ze Związku Radzieckiego [Misztal 1992, 161-184]. W 1945 r. utworzyli w Gdańsku Żydowskie Zrzeszenie Religijne. Organizacja obok powołania integracyjnego, podtrzymującego tożsamość wyznaniową, zorientowała się na prowadzenie działalności charytatywnej. Powstał wtedy Oddział Komitetu Żydów w Polsce. Jego zadaniem było udzielanie pomocy repatriantom, wspieranie ich w dalszej emigracji, zabezpieczanie materialno-bytowe oraz urzeczywistnianie potrzeb wyznaniowych. Przejawem aktywności Komitetu było utworzenie w Gdańsku domu noclegowego, kuchni i stołówki, ambulatorium medycznego. W końcu 1947 r. społeczność ta utworzyła Żydowską Kongregację Wyznaniową. Siedzibą jej została przedwojenna synagoga w Gdańsku Wrzeszczu (przy obecnej ul. Partyzantów 7). Jako dom modlitwy funkcjonowała do 1951 r.; od 1996 r. w budynku tym, należącym do Państwowej Szkoły Muzycznej II stopnia, zaczęto organizować znaczące

wydarzenia i uroczystości Żydowskiej Gminy Wyznaniowej. Tuż po II wojnie światowej powstały również organizacje żydowskie w Słupsku, Łęborku, Tczewie; w Łęborku od 1947 r. istniała (przy Placu Klasztornym 186) komórka Kongregacji Wyznaniowej [Domańska 2001, 19–24]. Po ogłoszeniu 14 maja 1948 r. niepodległości Izraela liczni przedstawiciele społeczności żydowskiej podejmowali decyzje o wyjeździe do nowo utworzonego państwa. Szacuje się, że z Pomorza Gdańskiego wyjechało wtedy ok. 1,5 tys. osób.

Odrębność narodową ujawniali w regionie Ukraińcy. Po ustaleniu granic państwa na terytorium Polski zamieszkiwało ich ok. 700 tys. Władze polityczne powzięły decyzję o ich wysiedleniu do Związku Radzieckiego. Akcję tę rozpoczęto 15 października 1944 r.; przeciwstawiła się jej strona radziecka. W tej sytuacji powzięto nową decyzję o przesiedleniu ich na tzw. ziemie odzyskane, co uzasadniano koniecznością przeciwstawienia się i położenia kresu ukraińskiej walce podziemnej. 17 kwietnia 1947 r. nazwano ją akcją „Wisła” [por. Akcja Wisła 1993; Drozd 1993].

Przesiedlając Ukraińców w region nadmorski planowano nie osiedlać ich w pasie 50 km od granic lądowych i 30 km od brzegu morskiego, nadto, w jednej wsi nie zezwalano na osiedlanie więcej niż 5 rodzin, a w wyjątkowych sytuacjach nie więcej niż 10 rodzin. Pierwsze przymusowe ich transporty przybyły na Wybrzeże Gdańskie 19 maja 1947 r. Skierowano ludność tę do gmin: Łebień, Wicko, Choczewo, Łęczycza, Nowa Wieś, Łęborka i Karolówka. Przesiedlono wtedy 79 rodzin, a w tym 388 osób [Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Państwowy Urząd Repatriacyjny, sygn. 1167/751, f. 215; Chodubski 1997a, 26–28]. Ogółem w 1947 r. osiedlono w regionie 1323 rodziny ukraińskie. W procesie adaptacyjnym doświadczały one różnych ograniczeń, niezyczliwości ze strony innych osiedleńców, co było w dużej mierze konsekwencją prowadzonej negatywnej propagandy antyukraińskiej. Przesiedleńcy doświadczali systemu kontroli, prowadzonej przez instytucje ochrony ładu i bezpieczeństwa publicznego, a w tym zwłaszcza przez MO, UBP i ORMÓ. Nadzór ten w założeniu miał zapobiegać ujawnianiu się działalności konspiracyjnej, antypaństwowej. Społeczność tę infiltrowano przez rozbudowaną sieć agentów i informatorów, których pozyskiwano spośród tychże przesiedleńców [por. Nasze Słowo 1991, 42; Hałagida 1997, 67–83].

W pierwszych latach po przesiedleniu zabroniono im posługiwania się językiem ukraińskim oraz nie pozwalano na rozwój rodzimej kultury, aczkolwiek nie wydano przepisów prawnych normujących tę rzeczywistość.

Złożoną kwestię stanowiły sprawy wyznaniowe; 70% tej społeczności było wyznania grekokatolickiego. W 1948 r. zezwolono jej na utworzenie parafii. Osoby zamieszkujące w Gdańsku i jego okolicach gromadziły się początkowo w Nowym Dworze Gdańskim. Wykorzystywano do celów duszpasterskich świątynię poewangelicką. Posługę duszpasterską sprawował Wasyl Hrynyk. Po kilku latach działalności aresztowano i uwięziono go; na wolność wyszedł na mocy amnestii z 1956 r. [Wojewoda 1994, 35]. Wyznawcy prawosławia

gromadzili się początkowo w Sopocie w świątyni poewangelickiej, później w Gdańsku Wrzeszczu (przy ul. Sienkiewicza 8), a w 1954 r. uzyskali budynek po krematorium Towarzystwa „Die Flamme” w Gdańsku Wrzeszczu, przy ul. Traugutta 45 [Górski 1998, 189–191; Frankowski 2005, 297–300]. Posługę duszpasterską pełnili kolejno: Eugeniusz Naumow, Leonidas Byczuk, od 1956 r. przez 20 lat Borys Szwarckopf, następnie Konstanty Gromadzki, Mikołaj Sidorski i w latach 1985–2002 Aleksander Tomkowid, od 1 września 2003 r. Artur Zielepucha.

Po 1957 r. grekokatolicy z Trójmiasta gromadzili się na swych nabożeństwach, odprowadzanych grzecznościowo w różnych świątyniach. Pierwsze z nich odbyło się w maju 1957 r. w kościele św. Bartłomieja. Przez długi czas korzystano z gościnności kościoła św. Jakuba w Gdańsku Oliwie; od 1997 r. uzyskali do użytkowania kościół św. Bartłomieja, który obecnie funkcjonuje jako Kościół Grekokatolicki św. Bartłomieja i Opieki NMP (ul. Zaulek Św. Bartłomieja 1).

Spółeczność ukraińska przesiedlona w ramach akcji „Wisła” była przede wszystkim pochodzenia chłopskiego. Napotkała ona duże trudności adaptacyjne na Pomorzu Gdańskim. Obce były dla niej miejscowe sposoby gospodarowania zarówno ze względu na kulturę uprawy, jak i jej odmiany, gatunki, rodzaje. Na tym tle dochodziło nierzadko do sporów i konfliktów z czynnikami administracyjnymi, które starały się narzucić im nowe formy i sposoby gospodarowania, np. przez stosowanie mechanizacji i chemizacji (nawożenia) gleb.

W obrazie życia społecznego przesiedleńców ukraińskich charakterystyczna była zamkniętość w tzw. własnym getcie. Przejawy odrębności kulturalnej ujawniali w czasie uroczystości rodzinnych takich, jak: wesela, chrzciny, pogrzeby oraz Małanki, („Sylwester”). Wtedy dawali wyraz przywiązaniu do rodzinnych ukraińskich zwyczajów i obyczajów. Ich zamkniętość społeczna stała się przedmiotem uwagi najwyższych czynników politycznych. W 1952 r. podjęły one działania mające na celu aktywizację gospodarczą i społeczną ukraińskich przesiedleńców. Doprowadziły do powołania stowarzyszenia kulturalnego oraz wydawania w języku ukraińskim czasopisma. Stronę organizacyjną w tym zakresie powierzono Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Zadanie to z dużą siłą urzeczywistniano w 1956 r. Na łamach prasy ukazały się komunikaty informujące o zwoływaniu zebrań ludności ukraińskiej [Głos Wybrzeża 1956]; w czasie ich trwania podnoszono kwestie drażliwe, m.in. przyczyny wzajemnej niechęci między Polakami i Ukraińcami, chęć powrotu na ziemię południowo – wschodnie, gdzie ulegały niszczeniu ich domy i gospodarstwa. W Warszawie założono wtedy Ukraińskie Towarzystwo Społeczno – Kulturalne oraz powołano redakcję organu prasowego „Nasze Słowo”. W ślad zatem zaczęto organizować sieć terenową Towarzystwa. We wrześniu 1956 r. utworzono oddziały w: Gdańsku, Lęborku, Sztumie, Kwidzynie; organizowano też oddziały wiejskie. Wobec ujawniającej się tzw. tymczasowości osiedleńczej Ukraińców, władze polityczne podejmowały działania na rzecz stałego związania z regionem, m.in. zainicjowały realizację inwestycji. Na ten cel udzielały korzystnych

kredytów. Społeczność ukraińska odniosła się z nieufnością do inicjatywy; nie chciała korzystać z oferowanych im środków finansowych.

Wtedy też zezwolono na zakładanie grekokatolickich domów modlitwy, m.in. zaczęto odprawiać msze św. w Lęborku. W ślad zatem tworzono placówki nauczania języka ukraińskiego, organizowano amatorski ruch artystyczny. Zjawiskom tym towarzyszyła jednak nieufność, obawa przed szykanami, jako że funkcjonował silny negatywny stereotyp tego narodu, zarzucano mu nacjonalizm, wrogość wobec Polaków. Rzeczywistość ta nie sprzyjała konsolidacji przesiedleńców, a nierzadko ich dzieliła wewnętrznie, czego konsekwencją było m.in. dystansowanie się wielu osób i grup od form życia organizacyjnego [Hałagida 1997, 76-78].

W podobnej sytuacji społeczno-politycznej i ekonomicznej byli Łemkowie [por. Kwilecki 1974; Reinfuss 1990]. Ludność ta była przesiedlona również w ramach akcji „Wisła” z ziem południowo-wschodnich. Nierzadko utożsamiano ją z Ukraińcami; przy czym sami Łemkowie często uznają się za grupę etniczną w obrębie narodu ukraińskiego. Na Pomorzu Gdańskim doświadczyli oni trudności adaptacyjnych, co wynikało m.in. z negatywnego do nich stosunku innych społeczności osiedleńczych. W czasie przesiedlenia kierowano ich do warunków o najniższym standardzie socjalno-bytowym, do gospodarstw silnie zdewastowanych w czasie wojny oraz tuż po jej zakończeniu. Obraz ich życia egzemplifikował typową egzystencję „życie dla przeżycia” [Reinfuss 1990, s. 130]. Szykanując ich, nazywano nierzadko „ukraińskimi bandytami”. W tej sytuacji starali się oni ukrywać swe pochodzenie etniczne, czego konsekwencją było wtapianie się w rzeczywistość osiedleńczą. Przystosowując się do nowych warunków świadomie i nieświadomie rozstawali się z religią przodków, językiem, zwyczajami i obrzędami. W swej świadomości zachowywali zwykle na użytek prywatny doświadczenie wysiedleńcze, palenie ich domów, niszczenie całego dorobku życia, a też obrazy te projektowali wobec nowej otaczającej ich rzeczywistości ekonomicznej i społecznej, co skutkowało nieujawnianiem aspiracji materialno-bytowych, a zadowalaniem się zaspokojeniem doraźnych potrzeb.

Społecznością, która dobrze zintegrowała się i zasymilowała na Wybrzeżu Gdańskim są Ormianie [por. np. Chodubski 1997b, 42-55; Chodubski 2001, 46-55]. Po II wojnie światowej przybyli przede wszystkim z dawnych obszarów Polski południowo-wschodniej. Osiedlali się na Wybrzeżu Gdańskim dobrowolnie, biorąc pod uwagę możliwości zatrudnienia, edukacji, realizacji zawodowej i różnych pasji, a też istotną okoliczność stanowiła możliwość osiedlenia się całych rodzin.

Ormianie są społecznością, zamieszkującą na ziemiach polskich od stuleci. Wnieśli znaczący wkład w rozwój polskiej rzeczywistości kulturowej. Niektórzy ich przedstawiciele byli znanymi luminarzami polskiej kultury. Dość wspomnieć nazwiska Szymona Szymonowica, Grzegorza Piramowicza, Juliusza Słowackiego (po kądzieli), Stanisławy Fleszar-Muskat, Jerzego Kawalerowicza, Krzysztofa Pendereckiego. Na Wybrzeżu Gdańskim dali się poznać jako ludzie starannie

wykształceni, zaangażowani w życie organizacyjne, osiągający wysoki prestiż zawodowy i społeczny. Od 1958 r. swoistą oazę organizacyjną społeczności stanowi świątynia rzymskokatolicka w Gdańsku, przy ul. Żabi Kruk 3, gdzie posługę duszpasterską pełnił do 1992 r. ks. Kazimierz Filipiak (1910–1992). Z pochodzenia, po kądzieli, był Ormianinem. W okresie przedwojennym był duszpasterzem społeczności ormiańskiej w Stanisławowie i we Lwowie. Po przybyciu na Wybrzeże Gdańskie zajął się integrowaniem tej społeczności. Przy kościele św. Piotra i Pawła utworzył kaplicę zwaną potocznie ormiańską.

Spółnością dobrze zasymilowaną w polskiej rzeczywistości kulturowej są Tatarzy [por. Miśkiewicz 1993; Rocznik Tatarów Polskich 1996, t. 3; Chazbi-jewicz 2001, s. 35–45]. Na Pomorze Gdańskie przybyli oni głównie w ramach przesiedleń z Kresów Wschodnich, a zwłaszcza z b. woj. wileńskiego, nowogrodzkiego, wołyńskiego oraz części białostockiego. Społeczność ta zachowuje swą odrębność w sferze życia religijnego oraz związanych z nią zwyczajów i obyczajów. Okolicznością sprzyjającą tej rzeczywistości było przeniesienie się do Gdańska wileńskiego immama Ibrahima Smajkiewicza (1879–1953). W pierwszych latach po II wojnie światowej muzułmańskie życie organizacyjne, a w tym religijne pozostawało poza strukturami formalnymi: nabożeństwa muzułmańskie odbywały się w mieszkaniach prywatnych. Przyjął się zwyczaj, że każda rodzina muzułmańska udostępniała raz w roku swoje mieszkanie wspólnocie wyznaniowej. Imam celebrował modlitwy świąteczne (bajramowe), dokonywał obrzędu azanu, tj. włączania nowo narodzonych dzieci do wspólnoty islamu, udzielał posług religijno-obrzędowych w zakresie ślubów i pogrzebów. W 1959 r. utworzono sformalizowaną strukturę, tj. Muzułmańską Gminę Wyznaniową, która powstała jako oddział Muzułmańskiego Związku Religijnego, istniejącego w Polsce od 1947 r. Przynależność do gdańskiej struktury zadeklarowało ponad 100 osób; w 1961 r. zainicjowano nauczanie religii; w 1963 r. zostało ono zaakceptowane przez władze oświatowe, które przejęły nad nim nadzór pedagogiczny.

Spółnością, która zwracała na siebie uwagę, byli Romowie, zwani potocznie Cyganami [por. Ficowski 1986; Inni 1991, 113–117]. Prowadzi ona, zgodnie z tradycją, specyficzny tryb życia. Przywiązuje dużą wagę do przemieszczania się przestrzennego, a tym samym w okresie powojennym nie chciała zaakceptować form życia osadniczego; nie chciała podejmować stałego zatrudnienia, co wyrażało się w nieprzestrzeganiu dyscypliny pracy, łamaniu ogólnie przyjętych norm, zachowań obowiązujących w miejscach zatrudnienia czy też lekceważeniu ładu normatywno-prawnego oraz zasad współżycia społecznego. Zamieszkiwała ona zwykle na obrzeżach miast, w warunkach pozbawionych podstawowych wygód socjalno-bytowych. Prowadziła bardzo hermetyczny obraz życia rodzinnego oraz wspólnotowego, co wyrażało się w utrzymywaniu ograniczonych kontaktów z tzw. światem zewnętrznym. Podstawę ich bytu stanowił żebraczy tryb życia, a w nim kobiety zajmowały się żebractwem, świadczeniem usług wróżbiarskich bądź handlem obnośnym, głównie przedmiotów

domowego użytku; część mężczyzn zajmowała się tradycyjnym rzemiosłem, a zwłaszcza wyrobem upręży konnej, kowalstwem oraz handlem konnym. W oglądzie zewnętrznym społeczność ta wyróżnia się sposobem ubioru i zachowania. Charakterystyczna jest w tym względzie duża niekonwencjonalność, która powszechnie jest odczytywana jako znak niechlujności, niskiej wrażliwości estetycznej. Przy czym nie zwraca ona uwagi na ogólnie przyjęte zachowania edukacyjne i wychowawcze, co powoduje, że jest ona izolowana w kontaktach społecznych, jawi się jako społeczność „obca” wśród „obcych”.

Spośród grup mniejszościowych i etnicznych, które od pierwszych lat powojennych zamieszkują na Wybrzeżu Gdańskim zwracają uwagę Litwini, Rosjanie, Grecy, Macedończycy. Litwini znaleźli się głównie w następstwie przesunięcia granicy wschodniej państwa, repatriacji, a następnie migracji z obszaru przygranicznego w głąb kraju. W pierwszych latach powojennych w społeczności tej zaznaczali się więźniowie niemieckich obozów koncentracyjnych oraz wysiedleńcy wojenni, w ramach przymusowych robót. W nowej rzeczywistości ustrojowej nie chcieli powrócić do kraju, łączącego w skład Związku Radzieckiego, nierzadko obawiając się represji [por. Ordo 2001, 60-62]. Społeczność ta była narażona na deportację, dlatego „ukrywała” pochodzenie narodowe, izolowała się z życia publicznego a przy tym nierzadko manifestowała przywiązanie do wartości polskiej kultury.

Znaki identyfikacji narodowej społeczność litewska zaczęła ujawniać na pocz. lat 60. Ważnym wydarzeniem społeczno-politycznym stało się utworzenie w Puńsku Stowarzyszenia Litwinów w Polsce. W Gdańsku utworzono jego oddział, zwany kołem, w którym skupiło się 20 osób, uważających się za członków założycieli. Koło organizowało raz w kwartale spotkania, na które przybywali Litwini rozproszeni w północnej części kraju. Odbywały się one zwykle w Sobieszewie, gdzie zamieszkiwał jeden ze współorganizatorów Koła i chętnie udostępniał na spotkania zwane litewskimi swoje mieszkanie. Podobne Koło założono w Słupsku. Miało ono charakter głównie towarzyski; spotykały się przeważnie osoby w podeszłym wieku.

Społeczność rosyjską [por. Romanow 1985, 77-112; Hejger 1993, 150-165] stanowili zarówno przedwojenni obywatele RP, jak i osoby, które znalazły się na Wybrzeżu Gdańskim w czasie II wojny światowej, repatrianci z państw zachodnioeuropejskich, którzy nie chcieli wrócić do Związku Radzieckiego. Wśród nich znaczącą grupę stanowiły osoby, które wstąpiły w mieszane etnicznie związki małżeńskie. Funkcjonowali oni w ciągłym zagrożeniu deportacją do Związku Radzieckiego, które nasilało się w sytuacji tworzenia nowych instytucji radzieckich w Polsce i przybywania do pracy w nich Rosjan. Rozwój oficjalnych kontaktów polsko-radzieckich powodował, że tworzyły się również oddolne ich ogniska, np. zawierano mieszane małżeństwa polsko-rosyjskie; zawierali je zwłaszcza żołnierze Armii Czerwonej, a w tym zwłaszcza osoby zdemobilizowane. W lipcu 1945 r. władze radzieckie i polskie zawarły umowę o uregulowaniu statusu obywateli radzieckich w Polsce. W związku z tym

wojewoda wydał w Gdańsku zarządzenie o rejestracji obywateli radzieckich. Ukazało się ono w formie obwieszczenia 21 grudnia 1945 r. [Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Urząd Wojewódzki w Gdańsku, sygn. 377, f. 181]. Szacuje się, że w końcu 1946 r. przebywało w województwie 513 Rosjan. Przewidywano ich ewakuację do Związku Radzieckiego. Deportacji domagały się władze radzieckie; zgodnie z ustaleniem politycznym musiały opuścić Polskę osoby, które nie posiadały ważnych paszportów oraz wiz pobytowych. Z deportacji wyłączono: 1. obywateli radzieckich przebywających w Polsce służbowo bądź posiadających odpowiednie zezwolenia pobytowe, 2. obywatelki radzieckie, które wskutek poślubienia obywateli polskich nabyły obywatelstwo polskie, 3. osoby, które formalnie uznano za obywateli polskich i nabyły takie obywatelstwo. Rzeczywistość ta okazała się niezwykle złożona dla osób, które nie spełniały wymienionych warunków; unikały one rejestracji, zdobywały fikcyjne dokumenty o polskim pochodzeniu narodowym, zawierały fikcyjne związki małżeńskie itp.; niemniej wysiedlono w latach 1946-1950 z województwa 677 obywateli określanych radzieckimi. Ich wyjazdy nadzorowały i kontrolowały czynniki radzieckie. Nie udało się jednak spowodować wysiedlenia wszystkich osób, uznanych za obywateli radzieckich i nie mających prawnych podstaw do pozostania w Polsce. Ludzie ci wykazali niezwykłą determinację w ukrywaniu się, podejmowali ucieczki nawet w czasie deportacji [Hejger 1993, 165].

Grecy i Macedończycy przybyli na Wybrzeże Gdańskie głównie w latach 1949-1952 jako azylanci polityczni [Wojecki 2001, 56-63]. Szacuje się, że przybyło ich do Polski ponad 15 tys., ponad 75% dotarło drogą morską. Władze polskie powzięły decyzję o osiedleniu ich na ziemiach zachodnich i północnych. Wśród nich nie małą społeczność stanowili ludzie związani z morzem. Dlatego starali się w Polsce nadal pracować w gospodarce morskiej. W 1952 r. przybyło do Gdyni ok. 200 rodzin marynarskich. Na pocz. lat 50. nie mało młodych Greków podjęło edukację w szkołach o profilu morskim, m.in. w Technikum Mechaniczno-Nawigacyjnym w Gdyni, Technikum Budowy Okrętów w Gdańsku, Technikum Rybołówstwa w Gdyni, Zasadniczej Szkole Budowy Okrętów w Gdyni.

Po ustaniu ruchów uchodźczych społeczność grecka na Pomorzu Gdańskim liczyła ok. 340 osób. W 1958 r. utworzyła ona Związek Uchodźców Politycznych z Grecji im. Nikosa Belojannisa. Chętnie podejmowali oni zatrudnienie w Polskich Liniach Oceanicznych oraz w Polskiej Żegludzie Morskiej. Pracowali na różnych stanowiskach, dochodząc do stanowisk oficerskich.

Wraz z Grekami przybyli uchodźcy macedońscy. Wśród nich był znaczący udział dzieci (ponad 50%) [Wojecki 2001, 26]. Na Wybrzeżu Gdańskim osiedlali się nieliczni ich przedstawiciele, co wynikało z przestrzennej sieci ich rozmieszczenia. Dzieci skierowano przede wszystkim do ośrodków sanatoryjno-wypoczynkowych na Dolnym Śląsku, m.in. do Łądka Zdroju, Szczawna Zdroju, Bardo Śląskiego, Płakowic, Międzygórze, Duszniki. Osoby dorosłe kierowano do pracy w rolnictwie, głównie w PGR-ach w b. woj. wrocławskim,

zielonogórskim oraz częściowo w szczecińskim. W procesie adaptacyjnym zamieszkiwali oni w skupiskach, gdzie otoczono ich pomocą socjalno-bytową oraz kulturalno-oświatową. Pokolenie ludzi w średnim wieku, zwłaszcza osoby samotne wkrótce podejmowały decyzje o migracji do dużych aglomeracji miejskich, m.in. przenieśli się do Warszawy, Krakowa, Katowic, Szczecina, Poznania i Gdańska. Podjęli pracę w dużych zakładach przemysłowych. Część z nich opuszczała Polskę. Przenieśli się do b. Czechosłowacji, Bułgarii, b. Jugosławii, Rumunii, na Węgry. Zaznaczały się w tym względzie głównie rodziny z dziećmi. W tym też czasie przybywali do Polski Grecy i Macedończycy z tych krajów.

Generalnie, w pierwszym dziesięcioleciu po II wojnie światowej społeczności mniejszościowe w Polsce doświadczały wielu ograniczeń społeczno-politycznych. Stanowiły one dla czynników oficjalnych swoistą barierę w rzeczywistnianiu idei budowy państwa jednorodnego pod względem narodowym i etnicznym. W ich postawach i zachowaniach społeczno-ekonomicznych ujawniała się tymczasowość, niepewność o przyszłość. Społeczności, które chciały osiedlić się na stałe w regionie starały się wtopić (asymilować) w lokalną rzeczywistość, eksponując przy tym przywiązanie do wartości polskiej kultury, zwłaszcza charakterystyczne było to zjawisko dla narodów, które nie chciały doświadczyć deportacji do Związku Radzieckiego. Na rzeczywistość tę wskazano w 1956 r., m.in. w słowach: *„Przy tym systemie łamano charakter i sumienia ludzkie, deptano ludzi, opluwano ich cześć. Oszustwo, kłamstwo i fałsz, a nawet prowokacje służyły za narzędzia sprawowania władzy. Doszło i u nas do tragicznych faktów, że zniewolonych ludzi posyłano na śmierć. Wielu innych więziono nieraz przez długie lata...”* [Gomułka 1956].

Istotne zmiany ujawniły się w położeniu mniejszości narodowych w Polsce po przyjęciu w 1956 r. przez partię i rząd nowych kierunków strategii społeczno-politycznej. 20 lutego 1957 r. utworzono przy Komitecie Centralnym PZPR Komisję do Spraw Mniejszościowych. 15 sierpnia 1957 r. sejmowa Komisja Spraw Wewnętrznych poinformowała, że zamieszkuje w Polsce 500 tys. osób należących do mniejszości narodowych, a w tym 200 tys. Ukraińców, 120 tys. Białorusinów, 65 tys. Niemców, 50 tys. Żydów.

W ślad za odgórnym zainteresowaniem tą kwestią ujawniała się aktywność oddolna poszczególnych grup narodowych. Ludność niemiecka podjęła działania na rzecz opuszczenia granic państwa polskiego. Duże też zainteresowanie emigracją z Polski wykazała społeczność żydowska. Ukraińcy i Łemkowie podjęli próby powrotu na ziemię przodków.

Charakterystycznym zjawiskiem stało się wtedy tworzenie struktur organizacyjnych. Typowy twór stanowiły stowarzyszenia społeczno-kulturalne. W ich powoływaniu ujawniło się zarówno odgórne działanie czynników politycznych, jak i oddolna chęć integracji społeczno – kulturalnej poszczególnych wspólnot. W dużych skupiskach ludności zakładano ich „centrale”, w mniejszych – oddziały bądź koła. Pierwszą taką strukturę założyli Żydzi. Było to Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce. Jego celem było pielęgnowanie tradycji

oraz krzewienie współczesnych osiągnięć kultury żydowskiej i polskiej, wyrażającej się w rozwoju twórczości naukowej, artystycznej, ochronie dziedzictwa historycznego, a także udzielanie pomocy w rozwiązywaniu spraw życiowych, a w tym bytowych przedstawicieli wspólnoty. W tym samym czasie, tj. w 1950 r. utworzono Rosyjskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe „Zwienja”. Jego zarząd główny miał siedzibę w Łodzi. W 1956 r. utworzono Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne oraz Białoruskie Towarzystwo Społeczno – Kulturalne; w 1957 r. – Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Czechów i Słowaków, Litewskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców w Polsce [Por. np. *Mniejszości* 1995, 5-34; *Tożsamość* 2001-2007].

Jako pierwsi ujawnili na Pomorzu Gdańskim znaczącą aktywność w kształtowaniu życia społeczno-kulturalnego Ukraińcy. Tworzyli zespoły muzyczne, chóry, koła taneczne. Ze swoistego ukrycia zaczęli wychodzić Tatarzy polscy oraz Białorusini. Dawali oni zwłaszcza wyraz przywiązaniu do sfery religijnej, co wyrażało się w oficjalnym uczestnictwie w formach życia wyznaniowego. Liczni Białorusini zaczęli gromadzić się w cerkwi na niedzielnych mszach św. Tatarzy zbierali się w tym celu w mieszkaniach członków wspólnoty.

W integracji poszczególnych grup narodowych ważną rolę spełniało piśmiennictwo. Białorusini chętnie czytali tygodnik „Niwa”, wydawany od 1957 r. w Białymstoku; Litwini – dwutygodnik „Auśra”, ukazujący się od 1960 r., Ukraińcy – tygodnik „Nasze Słowo”, istniejący od 1956 r.; Czesi i Słowacy – miesięcznik „Život”, redagowany od 1958 r.; Żydzi – dwutygodnik „Fołks Sztyme”, wydawany od 1946 r. (od 1992 r. wydawano go w językach jidisz i polskim pod nowym tytułem: „Słowo Żydowskie” – *Das Jidische Wort*).

Przemiany polityczne po 1956 r., a w tym odnoszące się do mniejszości narodowych i etnicznych okazały się uciążliwe dla Cyganów. W 1964 r. wydano nakaz stałego ich osiedlenia się. Cyganie odczytali go jako zamach na pielęgnowanie odrębności ich tożsamości. W ślad za decyzją władze podjęły działania na rzecz jej urzeczywistnienia. Cyganie próbowali lekceważyć decyzję, co doprowadziło nawet do sytuacji konfliktowych nie tylko między nimi i czynnikami władzy, ale też między nimi i innymi grupami etnicznymi. Spór generowały przyznawane im przywileje osiedleńcze [por. Reinfuss 1990, 131-134; Tomaszewski 1991, 48-49].

W latach 70. zaistniała swoista stagnacja w życiu mniejszości narodowych i etnicznych. Poszczególne społeczności funkcjonowały w wymiarach towarzyskim i społeczno-kulturalnym. Organizowały spotkania, które miały charakter wewnątrz wspólnotowy, z okazji uroczystości państwowych dawano wyraz przywiązaniu do rzeczywistości ustrojowej, przy czym w czasie tych uroczystości ważniejszy był dla wspólnot nurt pozaoficjalny, tj. spotkanie towarzyskie, oprawa artystyczna, udział „w zabawach”. Ujawniło się w tym czasie zainteresowanie utrwalaniem i dokumentowaniem życia i działalności mniejszościowej, zwłaszcza w wymiarze poznania historycznego. W formie artykułów oraz wydawnictw naukowych ukazywały się opracowania o historii i kulturze niektórych wspólnot.

Ważny przełom w położeniu mniejszości narodowych i etnicznych oraz w zainteresowaniu nimi w wymiarze politycznym i naukowym ujawnił się w latach 80. Wpłynęło na to polityczne podniesienie kwestii urzeczywistniania praw człowieka i obywatela, a w ślad zatem wydawanie decyzji normatywno-prawnych gwarantujących ich spełnianie. Ujawnił się renesans zainteresowania tożsamością poszczególnych grup narodowych i etnicznych. Społeczności zasymilowane zaczęły „odkopywać” swe korzenie pochodzenia narodowego. Zaznaczyła się w tym czasie przede wszystkim aktywność młodego pokolenia ludzi dwudziesto- trzydziestoletnich. Modą stało się „budowanie” drzew genealogicznych, przypominanie zasług przodków i praprzodków, a przy tym też mitologizowanie postaw romantycznych, walki politycznej.

Tzw. „klimat odgórny”, wspieranie kwestii narodowościowych przez najwyższe czynniki polityczne w państwie i regionie zaktywizowały organizacyjnie przedstawicieli wielu grup narodowych, aczkolwiek w tym samym czasie nastąpiło zamarcie wypracowanych wcześniej form działalności mniejszościowej. Usunęli się z pola aktywności ich liderzy i doświadczeni aktywiści społeczni. W latach 80. pojawili się nowi liderzy, którzy często świadomie starali się nie zauważać działalności dawnych struktur organizacyjnych oraz ludzi z nimi związanych. Nierzadko odnoszono tę rzeczywistość do wymiarów ideologicznych, i jednocześnie dawano wyraz wychodzeniu naprzeciw oczekiwaniom politycznym nowych czynników oficjalnych. W ich działalności ujawnił się silny nurt tzw. odnowy ustrojowej, akceptacji nowych wyzwań politycznych i „potępiania śladów przeszłości”. Na Pomorzu Gdańskim niezwykle z dużą siłą ujawniły się te przemiany.

Złożoną kwestią okazuje się jednak obecnie określenie wielkości poszczególnych grup narodowościowych i etnicznych; rzeczywistość ta wyraźnie ujawniła się w czasie przeprowadzanego w maju 2002 r. Narodowego Spisu Ludności; z jednej strony, zauważa się istnienie grup społeczności o niepolskim rodowodzie narodowym, z drugiej zaś, nie ujawniają one tego rodowodu. Systematycznie zmniejsza się ich identyfikacja ze wspólnotowymi strukturami organizacyjnymi, pogłębia się odstępowanie od tradycyjnej wyznaniowości, co odbija się na ujawnianiu się dużych rozbieżności w ich oszacowaniu ilościowym. Inne okazują się oficjalne statystyki i dane wskazywane przez działaczy wspólnotowych, duszpastry, czy też instytucje zajmujące się kwestiami narodowościowymi oraz odmienne są ustalenia badaczy tych zagadnień. Tylko w Trójmieście szacuje się, że zamieszkuje obecnie ok. 5 tys. osób, mających świadomość niepolskiego pochodzenia narodowego. W tym Białorusinów: określa się na ok. 500-1000 osób, Cyganów: 100-150 osób, Czechów: 30-50, Greków: 80-150, Karaimów: 20-30, Litwinów: 100-200, Niemców: 3-4 tys., Ormian: 100-150, Rosjan: 200-250, Tatarów: 100-200, Ukraińców: 500-700, Żydów: 200-500. W skali regionu liczby te można powiększyć 2-3 krotnie; przy czym ujawniają się też odstępstwa społeczności: niemiecka, ukraińska, są większe, a czeskie, ormiańskie – mniejsze.

Odrębność narodową mniejszości narodowe i etniczne uzewnętrzniają przez uczestnictwo w życiu religijnym w swych świątyniach, co charakterystyczne jest

dla społeczności białoruskiej i rosyjskiej, gromadzących się w cerkwiach, ukraińskiej – w cerkwiach grekokatolickich, tatarskiej – w meczecie, ormiańskiej – w kaplicy posługi duszpasterskiej dla Ormian, żydowskiej – w domach modlitwy, a w tym zwykle w dawnych synagogach. Niektóre grupy mniejszościowe zachowują też odrębność cmentarną, m.in. Tatarzy polscy, Żydzi, częściowo wyznawcy prawosławia. W Bohonikach na Białostocczyźnie znajduje się główny cmentarz muzułmanów (mizar); w lokalnych ich skupiskach znajdują się na cmentarzach tzw. miejsca wydzielone; w skupiskach ludności żydowskiej, zwłaszcza w dużych aglomeracjach funkcjonują odrębne dla nich cmentarze (kirkuty). Nierzadko są one wpisane do rejestru zabytków dziedzictwa kulturowego.

Działalność społeczno-kulturalna poszczególnych mniejszości narodowych i etnicznych, zamieszkujących na Pomorzu Gdańskim jest znacząca na tle kraju. I tak, Białorusini wyróżniają się prowadzeniem różnych form aktywności społecznej, a w tym towarzysko – integrujących, literackich, muzycznych, plastycznych, teatralnych oraz naukowo – badawczych. Zwracają uwagę organizowane przez nich spotkania literackie, odczyty dotyczące przeszłości i teraźniejszości, a zwłaszcza stosunków polsko – białoruskich, wystawy itp. Aktywną działalność prowadzi w ostatnich latach Białoruskie Towarzystwo Kulturalne „Chatka”. Działalność ta jest starannie dokumentowana, m.in. na łamach ogólnokrajowych pism „Czasopis” i „Niwa”. Wyraźnie zaznacza się obecność Białorusinów w życiu tzw. mniejszościowym społeczno – kulturalnym Wybrzeża Gdańskiego, Polski oraz w niektórych białoruskich środowiskach diasporalnych świata. Podobnie wyraźnie zaznacza swą obecność społeczność ukraińska. Wpisała się ona w krajobraz życia kulturalnego na Wybrzeżu Gdańskim m.in. organizacją corocznych „Jarmarków”, odbywających się w połowie listopada, „Festiwali Ukraińskich”, organizowanych co dwa lata w sopockiej Operze Leśnej, współorganizacją „Festiwali Mniejszości Narodowych”, konferencji naukowych i popularnonaukowych, dotyczących ukraińskiej przeszłości i teraźniejszości oraz stosunków polsko – ukraińskich. Dużą aktywnością ujawniają gdańscy Tatarzy. Ważnym ogniwem ich zespalającym stał się nowo wybudowany w Gdańsku Oliwie, przy ul. Polanki, a otwarty 1 czerwca 1990 r. meczet. W Trójmieście powstało swoiste centrum aktywności naukowej i literackiej tej społeczności. W latach 1986–1991 ukazywało się tu pismo „Życie Muzułmańskie”, od 1993 r. wydawany jest „Rocznik Tatarów Polskich”. Znaczący jest udział tej społeczności w organizacji konferencji naukowych, popularnonaukowych, spotkań literackich; przy czym zauważa się również dużą ich otwartość na media. Przedstawiciele Tatarów polskich nierzadko uczestniczą w realizacji programów telewizyjnych, audycji radiowych, udzielają wywiadów prasie zarówno regionalnej, jak i ogólnokrajowej.

Wśród tzw. wysoko zasymilowanych społeczności mniejszościowych i etnicznych wyróżniają się różnymi przejawami zorganizowania Ormianie. 15 grudnia 1983 r. utworzyli przy Oddziale Gdańskim Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego – Koło Zainteresowań Kulturą Ormian. W jego ramach organizują

spotkania odczytowe, przypominające karty z dziejów narodu ormiańskiego, losy diaspory oraz rozwój kontaktów ormiańsko – polskich. Społeczność ta przywiązuje dużą wagę do podtrzymywania więzi towarzyskich, czemu służą spotkania odczytowe, konferencyjne oraz religijne.

We współczesnej mozaice narodowości i grup etnicznych zwracają na siebie uwagę przedstawiciele różnych kontynentów, a w tym zwłaszcza z Azji, Afryki oraz obywatele Wspólnoty Niepodległych Państw, którzy ubiegają się o uzyskanie statusu uchodźców politycznych bądź też starają się o uzyskanie prawa pobytu na czas określony. Rocznie o azyl polityczny ubiegało się w latach 90. od 600 do 1 tys. osób. Wśród nich najwięcej jest przedstawicieli Armenii, Indii, Afganistanu, Somali, Sri Lanki, Algierii i Pakistanu. Społeczności te funkcjonują zwykle w tzw. systemie gettowym; żyją w hermetycznych wspólnotach narodowościowych; zajmują się handlem, dlatego są obecni na bazarach niemal wszystkich miast. Społeczeństwo polskie ujawnia wobec nich postawy dychotomiczne; z jednej strony, daje wyraz niechęci, nieufności do nich jako do kategorii ludzi „obcych” nosicieli patologii, z drugiej zaś, wyraża dla nich zrozumienie, wspiera ich w zakresie socjalno – bytowym, m.in. stwarzając im możliwości zatrudnienia, udzielając wsparcia bytowego (m.in. w zakresie mieszkania, wyżywienia, ochrony zdrowia, bezpieczeństwa).

Obok rozproszonej działalności społeczno – kulturalnej poszczególnych społeczności podejmowane są inicjatywy ogórne, mające na celu stworzenie swoistej ich instytucji – mniejszościowego podmiotu życia społecznego. W związku z tym w 1993 r. powołano w Gdańsku Forum Mniejszości Narodowych. Powzięło ono ideę utworzenia Domu Mniejszości Narodowych; zainicjowało organizację festiwalu Mniejszości Narodowych, będących kontynuacją festiwalu zorganizowanego w styczniu 1993 r. przez Związek Ukraińskiej Młodzieży Niezależnej. 14 czerwca 2001 r. powołano w Gdańskim Towarzystwie Przyjaciół Sztuki – Pracownię Tożsamości Kulturowej Gdańska i Pomorza, która inicjuje m.in. spotkania mniejszościowe, mając na celu dokumentowanie wszelkich śladów działalności mniejszości narodowych, ich promocję i popularyzację. Od 2001 r. ukazuje się co roku biuletyn pt. Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim.

*
* * *

W uogólniającym przeglądzie położenia społeczno-politycznego mniejszości narodowych i etnicznych na Pomorzu Gdańskim zauważa się, że:

1. Ich ukształtowanie się jest następstwem zmian granicznych, wyznaczonych po II wojnie światowej i związanych z nimi przemieszczeń ludnościowych;
2. Wywodzą się one przede wszystkim z przestrzeni kresowej, w której charakterystyczna jest dychotomia postaw, a w tym zwłaszcza jednoczesna oficjalność i prywatność;

3. W ich rodowodzie, a tym samym w tożsamości narodowej i etnicznej tkwi pamięć o doświadczeniu związków politycznych z imperium rosyjskim, a później Związkiem Radzieckim;
4. Są to społeczności o wysokim stopniu zasymilowania, co jest często konsekwencją wielkiej determinacji, wiążącej się z obroną przed deportacją;
5. Ich odrębność kulturowa ma charakter gettowy, hermetyczny. Stanowi zwykle sferę prywatności;
6. Aktywność organizacyjna jest przede wszystkim odpowiedzią na znaki odgórných potrzeb politycznych czynników oficjalnych, centralizujących oraz decentralizujących życie w państwie;
7. Oddolna aktywność społeczno – kulturalna jest znakiem postaw „społecznikowskich” wąskiego kręgu osób, potrzebą świadomościową jednostek zorientowanych na podtrzymywanie i pielęgnowanie dziedzictwa przeszłości;
8. W integrowaniu mniejszości narodowych i etnicznych pierwszeństwo przypada tradycyjnym instytucjom życia społecznego, a w tym przede wszystkim świątyniom i duszpasterzom, którym przypada ważne miejsce w podtrzymywaniu zwyczajów i obrzędów;
9. W zderzającym się świecie tradycji i nowych wartości, tzw. społeczeństwa informacyjnego ujawnia się zorientowanie na znaki unifikujące świat, na przedkładanie ładu normatywnoprawnego przed moralność;
10. Mimo ujawniania się różnych znamion odrębności, osadzonej w tradycji, społeczności uznawane za mniejszości narodowe i etniczne w pomorskiej przestrzeni są tworem wielokulturowym, zorientowanym na urzeczywistnianie wartości globalnej społeczności obywatelskiej.

Lietratura

- Akcja „Wisła”. Dokumenty.* 1993. red. E. Misila, Warszawa.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Urząd Wojewódzki w Gdańsku 1945–1950. sygn. 20, f. 27. sygn. 24, f. 56.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Urząd Wojewódzki w Gdańsku, sygn. VI, 1/58, 1/60.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Urząd Wojewódzki w Gdańsku, sygn. 377, f. 181.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, zespół: Państwowy Urząd Repatriacyjny, sygn. 1167/751, f. 215.
- Chałupczak, H. Browarek, T. 1998. *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995.* Lublin.
- Chazbijewicz, S. 2001. *Tatarzy w Polsce i w Gdańsku.* W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz. Gdańsk.
- Chodubski, A. 1997a. *Gdańska mozaika mniejszości narodowych*, Gdański Rocznik Kulturalny (17).

- Chodubski, A. 1997b. *Ormianie na Wybrzeżu Gdańskim. W starej i nowej ojczyźnie. Mniejszości narodowe w Gdańsku po II wojnie światowej*, red. I. Hałagida. Gdańsk.
- Chodubski, A. 2001. *Spoleczność ormiańska na Wybrzeżu Gdańskim*. W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz. Gdańsk.
- Chodubski, A. 2002. *Wartości cywilizacji współczesnej a unifikacja i dezintegracja Europy*. W: *Unifikacja i różnicowanie się współczesnej Europy*, red. B. Fijałkowska i A. Żukowski, Warszawa.
- Chodubski, A. 2006. *Wyzwania globalne współczesnego świata*. *Cywilizacja i Polityka* (4).
- Domańska, H. 2001. *Spoleczność żydowska ziemi gdańskiej po 1945 roku*. W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz. Gdańsk.
- Drozd, R. 1993. *Geneza i założenia organizacyjnej akcji „Wisła”*, *Słupskie Studia Historyczne* (2).
- Dziennik Bałtycki. 1945. (6).
- Ficowski, J. 1986. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków – Wrocław.
- Frankowski, P. 2005. *Grupy wyznaniowe w Gdańsku*, Toruń.
- Gomułka, W. 1956. *Przemówienia wygłoszone na VIII Plenum KC PZPR*. Warszawa.
- Głogowska, H. 2003. *Białorusini na Wybrzeżu Gdańskim*. Toruń.
- Głos Wybrzeża. Dodatek Dziesiąta Fala. 1956. (18, z dn. 3 czerwca).
- Górski, K. *Kościoty Wschodu*. 1998. *Nierzymkokatolickie kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk-Koszalin.
- Hałagida, I. 1997. *Spoleczna, kulturalna i oświatowa działalność Ukraińców w województwie gdańskim po 1945*, W: *W starej i nowej ojczyźnie. Mniejszości narodowe w Gdańsku po II wojnie światowej*, red. I. Hałagida. Gdańsk.
- Hejger, M. 1993. *Wysiedlenie „obywateli ZSRR” z województwa gdańskiego w latach 1946–1950*. *Przegląd Zachodni* (3).
- Hejger, M. 1996. *Kwestia narodowościowa na tle przekształceń ludnościowych w Gdańsku po zakończeniu działań wojennych*. W: *Gdańsk 1945*. Gdańsk.
- Inni wśród swoich*. 1991. red. W. Władyka, Warszawa.
- Janusz, G. 2002. *Status mniejszości narodowych w III RP*. *Forum Polonijne* (4).
- Janusz, G. Bajda, P. 2000. *Prawa mniejszości narodowych. Standardy europejskie*. Warszawa.
- Knopek, J. 2001. *Mniejszość grecka na Pomorzu Gdańskim po II wojnie światowej*. W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz. Gdańsk.
- Kwilecki, A. 1974. *Łemkowie. Zagadnienia migracji i asymilacji*, Warszawa.
- Łodziński, S. 2005. *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*. Warszawa.
- Mazurski, K. R. 2000. *Regionalizm we współczesnym świecie*. W: *Ziemia. V Kongres Krajoznawstwa Polskiego*. Warszawa.
- Mironowicz, E. 2000. *Polityka narodowościowa PRL*, Białystok.
- Misztal, J. 1992. *Osadnictwo Żydów polskich repatriowanych ze Związku Radzieckiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. *Przegląd Zachodni* (2).
- Miśkiewicz, A. 1993. *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*. Białystok.
- Mniejszości narodowe w Polsce*. 1997. red. Z. Kurcz, Wrocław.
- Mniejszości narodowe w Polsce. Informator 1994. 1995*. Warszawa 1995.

- Mniejszości narodowe w Polsce. Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresie przełomów politycznych (1944 – 1989)*. 1998. red. P. Madejczyk. Warszawa 1998.
- Mniejszości narodowe w Polsce w 1993 roku. Biuletyn Biura do Spraw Mniejszości Narodowych przy Ministerstwie Kultury i Sztuki*. 1994. Warszawa.
- Nasze Słowo. 1991. (41).
- Pawlak, S. 2001. *Ochrona mniejszości narodowych w Europie*. Warszawa.
- Ordo, R. *Litwini na Pomorzu Gdańskim*. W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach* Raport dotyczący sytuacji mniejszości narodowych i etnicznych oraz języka regionalnego w Rzeczypospolitej Polskiej. 2007. Warszawa.
- Reinfuss, R. 1990. *Śladami Łemków*. Warszawa.
- Rocznik Tatarów Polskich. 1996. (3).
- Rodos, J. 1969. *Rehabilitacja na Pomorzu Gdańskim*. Gdańsk.
- Romanow, A. 1985. *Emigracja rosyjska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*. Rocznik Gdański (45/2).
- Romanow, Z. 1990. *Ludność niemiecka na ziemiach zachodnich i północnych 1945-1947*. Słupsk.
- Stryczyński, M. 1981. *Gdańsk w latach 1945-1948*. Wrocław.
- Tomaszewski, J. 1991. *Mniejszości narodowe w Polsce XX wieku*. Warszawa.
- Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych i etnicznych na Pomorzu Gdańskim*. 2001-2007. Gdańsk. t. 1-7.
- Wapiński, R. 1970. *Pierwsze lata władzy ludowej na Wybrzeżu Gdańskim*. Gdańsk.
- Wojecki, M. 1989. *Uchodźcy polityczni z Grecji w Polsce 1948-1975*. Jelenia Góra.
- Wojewoda, Z. 1994. *Zarys kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1989-1994*. Województwo pomorskie. Podstawowe informacje o regionie. *Ekonomia*. 2001. Agencja Rozwoju Pomorza S.A. Gdańsk.

National and Ethnic Minorities on the Gdańsk Coast

Summary

According to the data of census in 2002, national and ethnic minorities form 0,26% of the society of the Pomeranian Voivodeship. They are among others: Belarusians, the Romani, Greeks, Karaims, Lithuanians, Lemkos, Macedonians, Germans, Armenians, Russians, Turks, Ukrainians, Jews and (since lately) Vietnamese. Their position underwent a positive change after 1989. In the past decades they experienced all sorts of restrictions. The activity of the particular minorities centers around matters such as: using and teaching the languages of the minority, keeping names and surnames written in the minority language, practising their religion and organizational activity. The basis for the national and ethnic minorities living on the Gdańsk Coast form largely the newcomers from the widely understood frontier lands. The Greeks and Macedonians who came to Poland in the years 1949-1952 form an interesting exception. People coming to the so-called recovered lands, as a rule, hid their real origin. It was the result of the two facts: 1. the policy of the Polish government, the aim of

which was to create a uniform state as regards nation and ethnics. 2. fear of being recognized as the citizens of the USSR due to the risk of deportation. The first decade of the post war period was especially unfavourable for the minorities. Since 1956 the situation has loosened – organizational and religious life start to develop. Up to the present time national and ethnic minorities have been the subject of scientific research.

JAROSŁAW ŚLĘZAK

Wydział Zarządzania i Ekonomii
Politechnika Gdańska

Możliwości i bariery osiedleńcze imigrantów w Gdańsku po 1989 r.

Gdańsk jako miasto portowe, ośrodek przemysłu, edukacji przyciągał imigrantów z różnych stron świata. Do Gdańska, po zakończeniu II wojny światowej w 1945 r., zaczęli przybywać nowi mieszkańcy, pochodzący z różnych stron Polski centralnej i emigracji. Do Gdańska przybywali, oprócz Polaków, przedstawiciele mniejszości narodowych i etnicznych. Pojawili się Żydzi, Tatarzy, Ormianie, Białorusini, Rosjanie, Ukraińcy (przesiedleni w ramach akcji „Wisła” [Chodubski 2005, 23]. Przez wiele lat egzystowała społeczność niemiecka, która nie chciała bądź nie mogła przesiedlić się. W Gdańsku po II wojnie światowej element polski odgrywał dominującą rolę, to mniejszości narodowe zaznaczały swoją obecność, a obecnie tworzą w mieście jeden z elementów jego krajobrazu.

Położenie geopolityczne Gdańska na obszarze pogranicza związane z obecnością obcych sprzyja populizmowi zrozumienia procesów kulturowych i społecznych związanych z imigracją. Promuje się społeczeństwo wielokulturowe przeciwstawne monokulturowemu i homogenicznemu. Ma to znaczący wpływ na osiedlanie się w tym mieście imigrantów. Położony jest nad Zatoką Gdańską i zajmuje obszar 262 km², zamieszkiwany przez 458 tys. [Raport 2005]. osób. Wraz z Sopotem i Gdynią tworzy aglomerację nazywaną Trójmiastem. Położony jest na skrzyżowaniu trzech szlaków międzynarodowych: drogi krajowej nr 6 prowadzącej z Gdańska do Słupska, Koszalina i Szczecina, a dalej do Berlina, drogi krajowej nr 7 łączącej Gdańsk ze wschodnimi granicami państwa (droga krajowa nr 16), dalej z Warszawy i Krakowa do granicy czeskiej i słowackiej, drogi krajowej nr 1 z Gdańska przez Toruń, Łódź, Częstochowę, Bydgoszcz, Poznań, Wrocław (droga krajowa nr 5), wiodącej do granicy czeskiej i niemieckiej w południowo-zachodniej części Polski.

Gdańsk posiada połączenia lotnicze krajowe (m.in. z Warszawą, Krakowem, Poznaniem, Wrocławiem) i międzynarodowe (m.in. z Londynem, Dortmundem, Oslo, Kopenhagą) [Raport 2006, 8-14], autobusowe do Niemiec, Anglii, Rosji, Holandii, Francji, Włoch, Danii i na Litwę, morskie – pasażersko-samochodowe (prom Scandynavia do Nynäshamn w Szwecji), kolejowe.

Gdańsk jest stolicą województwa – regionu niezwykle atrakcyjnego dla inwestorów zagranicznych i skupia 13% zainwestowanego w Polskę kapitału

zagranicznego [www.gdansk.pl]. W 2005 r. zarejestrowanych było 58631 podmiotów gospodarczych, a stopa bezrobocia w 2005 r. wynosiła 9,6% [www.gdansk.pl]. Jest miastem atrakcyjnym turystycznie i w sezonie letnim 2005 r. odwiedziło go 1,5 mln turystów, głównie z Niemiec (32,2 tys.), Szwecji (24 tys.), Anglii (17,2 tys.), USA (9,8 tys.), Norwegii (8,7 tys.), Danii (4,8 tys.) [www.gdansk.pl]. W mieście funkcjonuje czternaście szkół wyższych, w których kształci się 72278 studentów, placówki naukowo-badawcze (m.in. Instytut Morski, Centrum Techniki Okrętowe CTO S.A., Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Instytuty Polskiej Akademii Nauk. Z ważniejszych danych wymienić należy liczbę bibliotek publicznych – 33, teatrów i instytucji muzycznych – 6, muzea – 20, liczbę turystów korzystających z noclegów hotelowych – 364,9 tys. [Dane z Referatu 2005, 36]. Organizowane są imprezy targowe (m.in. Międzynarodowe Targi Bursztynu) i jarmarki (m.in. św. Dominika). Opiekę komunalną w Gdańsku (m.in. ochrona praw i interesów obywateli, pomoc finansowa, opieka nad zatrzymanymi i aresztantami, bezpieczeństwo obywateli) realizują Urzędy Konsularne – Francji, Niderlandów, Austrii, Wielkiej Brytanii, Chin, Rosji, Islandii, Niemiec, Białorusi, Szwecji, Ukrainy, Danii, Hiszpanii, Meksyku, Peru, Chile, Litwy, Słowacji [www.katalog.trojmiasto.pl].

Jednym z elementów sprzyjających osadnictwu w Gdańsku są działające Kościoły i związki wyznaniowe, umożliwiają one udział w życiu religijnym (nabożeństwach i modlitwach). Oprócz Kościoła Rzymskokatolickiego [Desperak, Balon 2003, 471], funkcjonują: Bractwo Kapłańskie Św. Piusa X, Gmina Żydowska w Gdańsku, Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitami”, Karański Związek Religijny w RP, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrystusowy Ewangelicko-Methodystyczny w RP, Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich w Polsce (mormoni), Kościół Katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, Kościół Katolicki Obrządku Ormiańskiego, Kościół Polskokatolicki w RP, Kościół Wolnych Chrześcijan w RP, Kościół Zielonoświątkowy w RP, Muzułmański Związek Religijny w RP, Niezależna Gmina Wyznania Mojżeszowego z siedzibą w Gdańsku, Parafia Ewangelicko-Augsburska, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe, Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris w Polsce, Wspólnota Religijna Lactovium Rosicrucianum, Zachodni Zakon Sufi w Polsce, Związek Wyznaniowy Wiara Baha’i w Polsce [Frankowski 2003, 159-328]. Siłą zespalającą działalność życie mniejszości narodowych i etnicznych są struktury organizacyjne, które są często instytucjami samopomocy, występują jako grupy w obronie interesów wspólnych, tradycji narodowych, rozwoju pracy i zachowaniu języka, a także pomagają nowo przybyłym imigrantom.

Istotne zmiany w położeniu mniejszości narodowych ujawniły się po przemianach ustrojowych, zapoczątkowanych po wyborach parlamentarnych z 4 czerwca 1989 r. Do podstawowych praw mniejszości narodowych, gwarantowanych prawem polskim należą:

- wolność zachowania i rozwoju własnego języka (m.in. prowadzona jest nauka języka litewskiego, białoruskiego, niemieckiego, rosyjskiego, ukraińskiego, hebrajskiego, arabskiego, greckiego, kaszubskiego),
- wolność zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury i tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych oraz takich, których celem jest ochrona tożsamości religijnych (działalność organizacji mniejszościowych i etnicznych, do których należą: Białoruskie Towarzystwo Kulturalne „Chatka”, Litewskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Stowarzyszenie Litwinów w Polsce, Związek Mniejszości Niemieckiej w Gdańsku, Gmina Wyznaniowa Żydowska w Gdańsku, Związek Ukraińców w Polsce koło w Gdańsku, Związek Tatarów RP, Związek Karaimów w Polsce, Rosyjskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe, Stowarzyszenie „Wspólnota Rosyjska”, Związek Rosjan w Polsce, Stowarzyszenie Staroobrzędowców w Polsce, Centralna Rada Romów, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Centrum Kultury Romów w Polsce z siedzibą w Tarnowie, Stowarzyszenie Mniejszości Narodowej Cyganów RP „Solidarność”, Stowarzyszenie Mniejszości Narodowej Romów „Roma Union”, Stowarzyszenie Romów „Radość” w Gdańsku, Stowarzyszenie Kulturalne Polska-Azerbejdżan, Towarzystwo Greków w Polsce Oddział w Gdyni,
- prawo do uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących własnej tożsamości narodowej,
- przywileje wyborcze dla komitetów wyborczych organizacji mniejszości (Ustawa z 12 kwietnia 2001 r. Ordynacja do Sejmu RP i do Senatu RP – przewiduje zwolnienie komitetów wyborczych utworzonych przez organizacje mniejszości narodowych z wymogu przekroczenia 5% proggu wyborczego).

Obok rozproszonej działalności społeczno-kulturalnej poszczególnych społeczności podejmowane są inicjatywy odgórne, mające na celu stworzenie swojej instytucji, podmiotu życia społecznego. W związku z tym w 1993 r. powołano w Gdańsku Forum Mniejszości Narodowych, które powzięło ideę utworzenia Domu Mniejszości Narodowych, a także zainicjowano organizację Festiwalu Mniejszości Narodowych. 14 czerwca 2001 r. powołano w Gdańskim Towarzystwie Przyjaciół Sztuki – Pracownię Tożsamości Kulturowej Gdańska i Pomorza, inicjująca m.in. spotkania mniejszościowe, których celem jest dokumentowanie wszelkich śladów działalności mniejszości narodowych, ich promocję i popularyzację [Chodubski 2005, 38]. Organizacje mniejszościowe otrzymują z budżetu państwa dotacje na dofinansowanie konkretnych wniosków programowych, w ramach prowadzonej przez nie działalności. W ramach opracowanego wieloletniego programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce w latach 2004–2013 przekazano środki z rezerwy celowej budżetu państwa pozostające w dyspozycji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, który jest odpowiedzialny za sprawy mniejszości narodowych i etnicznych [Uchwała Rady Ministrów 2003]. Celem Programu jest doprowadzenie do pełnego uczestnictwa Romów w życiu społeczeństwa obywatelskiego i zniwelowanie

różnic dzielących tę grupę od reszty społeczeństwa. Szczególnie istotne jest zniwelowanie różnic w dziedzinach: edukacji, zatrudnienia, zdrowia, higieny, warunków lokalowych. Uczestnikiem Programu jest Szkoła Podstawowa nr 65 w Gdańsku, do której uczęszcza 30 uczniów społeczności romskiej. W 2005 r. szkoła otrzymała dotację na realizację następujących zadań:

- etat asystenta edukacji romskiej (z MSWiA – 8300 zł),
- wyposażenie w książki i przybory (z MENiS – 1175 zł),
- na działalność teatru romskiego (z MSWiA – 2346 zł).

W 2006 r. środki na realizację programu „Integracja a romskie tradycje” (teatr romski w szkole – kultura, muzyka, taniec i śpiew, zakup instrumentów muzycznych), przekazano z MSWiA – 4000 zł, a na etat asystenta edukacji romskiej – 15648 zł [www.mswia.gov.pl 2007].

Na polską politykę imigracyjną istotny wpływ mają przyjęte programy Unii Europejskiej w dziedzinie imigracji i udzielania azylu, a w szczególności Program Haski na rzecz „Utrwalania Wolności, Bezpieczeństwa i Sprawiedliwości w Unii Europejskiej” będący kontynuacją Programu z Tampere. Wspólna polityka imigracyjna w obszarze legalnej imigracji zarobkowej musi być korzystna dla osób przybywających, aby mogły znaleźć szanse dla siebie, dla społeczeństw przyjmujących, a także dla rozwoju państw pochodzenia. Realizacja polityki migracyjnej Polski widoczna jest w Gdańsku, m.in. w udzielaniu zezwoleń na osiedlanie się, na zamieszkanie na czas oznaczony, zaproszeń dla cudzoziemców, wiz pobytowych dla cudzoziemców wydawanych przez Oddział do Spraw Cudzoziemców Wydziału Spraw Obywatelskich i Cudzoziemców Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku.

Gdańsk umożliwia osiedlanie się rodzinom polskiego pochodzenia z Kazachstanu. Podstawą prawną, poza ustawą o repatriacji, są zasady określone w gdańskim programie repatriacji [Uchwała Nr XXIV/351/96 1996]. Spośród 18 rodzin, które osiedliły się w Gdańsku od 1996 do 2006 r., 13 przybyło na zaproszenie władz miasta. Wszystkie zaproszone rodziny otrzymały mieszkania na zasadzie najmu. Przybyłym umożliwiono zatrudnienie, a młodzieży naukę w gdańskich szkołach wyższych, co niewątpliwie umożliwia im szybszą integrację w nowym środowisku. Bezpośrednio po przybyciu do Gdańska każda z rodzin otrzymała jednorazowe świadczenie premiovne z budżetu miasta na zagospodarowanie się [Uchwała Rady Miasta Gdańska 2002]. Większość repatriantów odbyła kurs adaptacyjny [www.gdansk.pl].

Ruchy migracyjne są dostosowywaniem się jednostek i grup społecznych do nowych rzeczywistości kulturowych, wyzwajają przedsiębiorczość, aktywność ludzką, kształtują postawy wobec różnych kultur i systemów wartości. Migracja jest źródłem realizacji określonych celów, dążeń, wartości oraz przewartościowań. Od współczesnego imigranta oczekuje się ogólnej orientacji w zakresie praw i obowiązków, dostosowania się do obowiązującego ładu normatywnoprawnego w danym miejscu osiedlenia, a także otwartości

na wyzwania edukacyjne [Chodubski 2006, 18-19]. Imigranci oraz mniejszości narodowe i etniczne napotykają w Gdańsku następujące bariery osiedleńcze:

1. Postrzeganie przez Polaków innych narodów przez pryzmat funkcjonowania w społeczeństwie polskim stereotypów, np. Niemców postrzega się jako agresorów, faszystów, pracowitych, zdyscyplinowanych, lubiących porządek, Romów (Cyganów) jako złodziei i brudasów, Ukraińców – rozbójników, rezunów, mściwych, fanatycznych i zacofanych, Białorusinów – biednych, zacofanych, bałaganiarskich, niewykształconych, niegospodarnych i ceniących życie rodzinne, Litwinów – patriotów, skromnych, bogatych, nadużywających alkoholu, Rosjan – brudnych, nadużywających alkoholu, militarystów, leniwych, biednych, zacofanych [Błuszkowski 2005, 46-60], Czechów i Słowaków – sympatycznych, niegościnnych, niepatriotycznych, Francuzów – tchórzliwych, wesołych, dobrych, sympatycznych, kulturalnych, Anglików – spokojnych, skrytych, Rumunów – brudnych, biednych, zacofanych, Szwajcarów – bogatych, uczciwych, mądrych, Szwedów – czystych, spokojnych, uczciwych, Albańczyków – zacofanych, Austriaków – muzycznych, Amerykanów – nowoczesnych, tolerancyjnych i przyjaznych, Chińczyków – brzydkich, spokojnych, mądrych, Arabów – religijnych, agresywnych, nietolerancyjnych, Żydów – religijnych, mądrych, bogatych, Murzynów – biednych, brudnych, muzycznych, z brakiem umiejętności współżycia z innymi i źle wychowanych, Hindusów – religijnych [Kowalski 1996, 130-151; Nawrocki 1990, 109-152].

Forma hierarchiczna dystansu i bliskości wobec narodów kształtuje się na podłożu czynników kulturowych: narody należące do zachodniego kręgu kulturowego są Polakom bliżsi, a narody kulturowo odległe są dla nich obce. Stosunek do cudzoziemców będzie różny, w zależności od roli, jaką pełnią w społeczeństwie i tak najczęściej jesteśmy skłonni akceptować obcokrajowców jako najbliższych sąsiadów, a próbujemy jako specjalistów, głównie lekarzy, nauczycieli, współpracowników, ale nie szefów. Polacy nie akceptują obcokrajowca jako księdza w swojej parafii, a także nie powierziliby mu dziecka do opieki.

Postawy wobec cudzoziemców są w znacznym stopniu zdeterminowane przez kraj pochodzenia. Korzyści dostrzegamy przede wszystkim w obecności u nas obywateli państw zachodu, a zagrożenia częściej wiążemy z przyjazdami naszych sąsiadów ze Wschodu. Przyczyną tego rodzaju postaw są zaszłości historyczne, zajmowanie przez nich miejsc pracy, a także po 1989 r. ujawniło się stereotypowe postrzeganie przez media byłych obywateli ZSRR, m.in. informowanie o ich przestępczej działalności w Polsce [Wenzel 2006, 1-10]. Stereotypy kształtują bariery osiedleńcze uzależnione od kręgu kulturowego osób przybywających na Wybrzeże Gdańskie.

2. Poczucie „dyskryminacji historycznej” przedstawicieli mniejszości narodowych w Polsce jest związane nierozzerwalnie ze sprawami z przeszłości, różne dla każdej społeczności. Dotyczy to Ukraińców, Łemków, Niemców.

- Ukraińcy i Łemkowie oczekują potępienia „Akcji Wisła”, natomiast mniejszość niemiecka przeprowadzonej w latach 1945-1947 akcji wysiedleńczej, dokonanej w warunkach uwłaczających godności ludzkiej – towarzyszyła jej wysoka śmiertelność [Łodziński 2003, 71].
3. Funkcjonowanie organizacji odwołujących się do nienawiści rasowej i wydawana przez nie literatura powodują pogorszenie klimatu społecznego, m.in. Narodowe Odrodzenie Polski, Front Narodowy, Polska Partia Narodowa, Młodzież Wszechpolska. Niepokoi to przedstawiciele mniejszości narodowych oraz przedstawiciele organizacji pozarządowych, m.in. Helsińską Fundację Praw Człowieka [Łodziński 2003, 68].
 4. Wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej Polska przyjęła cały dorobek prawny Wspólnoty, w tym i postanowienia Układu z Schengen. Zmiany w polityce wizowej polegały na wprowadzeniu obowiązku wizowego dla obywateli państw trzecich, w tym Rosji, Białorusi i Ukrainy.
 5. Komunikacja językowa odgrywa ważną rolę w porozumiewaniu się z czynnikami oficjalnymi. Wielu imigrantów przybywających do Polski nie zna języka polskiego, skomplikowane procedury wymagają od cudzoziemca wypełnienia wielu dokumentów w języku polskim, aby otrzymać zgodę, m.in. na pobyt czasowy, tolerowany, status uchodźcy, azyl polityczny czy otrzymanie obywatelstwa polskiego. Kontakty z urzędnikami różnych szczebli w celu załatwienia spraw związanych z przebywaniem na terytorium RP wymagają znajomości języka polskiego.
 6. Bariery edukacyjne dotyczą głównie dzieci imigrantów, ponieważ z powodu nieznaności języka polskiego nie mogą uczęszczać do klas, zgodnie ze swoim wiekiem.
 7. Mniejszości, mimo stworzenia swoich organizacji, mają ograniczone możliwości lokalowe. Wiele z nich w Gdańsku boryka się ze znalezieniem lokalu, a u większości spotkania odbywają się w domach członków stowarzyszeń, m.in. Białoruskie Towarzystwo Kulturalne „Chatka” (obecnie posiada niewielki lokal w Sopocie przy ul. Haffnera) – w wyniku tych problemów całkowicie zamarł ruch artystyczny Białorusinów w Gdańsku. Litwini również nie posiadają swojego lokalu, a miejscem spotkań jest mieszkanie przewodniczącego. Obecnie ze spłatą zadłużeń czynszowych boryka się mniejszość ukraińska w Gdańsku, zajmująca lokal przy ul. Długiej w Gdańsku.
 8. Ograniczenie w funkcjonowaniu biur organizacji mniejszościowych, ponieważ w większości z nich występuje brak etatów, a jedynie opiera się ich działalność na pracy społecznej ich członków. Większość organizacji nie pobiera od swoich członków składek na działalność statutową.
 9. Ograniczenia w finansowaniu działalności organizacji mniejszościowych i etnicznych mają miejsce na skutek wprowadzenia systemu konkursowego na realizację danego zadania programowego.
 10. Nierejestrowanie grup wyznaniowych w Gdańsku w Departamencie Wyznań i Mniejszości Narodowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych

i Administracji z powodu mniejszej ilości niż 100 obywateli polskich (m.in. odmówienie rejestracji Żydowskiej Gminy Reformowanej) [Frankowski 2003, 70].

Wyzwania przemian globalnych czynią kwestie narodowościowe i etniczne nośnymi w ładzie politycznym. Wiele mniejszości czuje się niedowartościowanych i nie znajduje dla siebie środków wyrazu w otaczającej ich rzeczywistości, co w konsekwencji prowadzi do ujawniania się napięć i konfliktów. W ładzie mniejszościowym wyraźnie ujawnia się prymat jednostek nad masowymi formami życia społeczno-politycznego, a w tym kulturalnego.

Podsumowując należy stwierdzić, że podstawową wartością we współczesnym ładzie migracyjnym jest nadrzędność praw człowieka wobec ustawodawstwa państwowego, tolerancji wobec różnych systemów wartości, urzeczywistnieniu demokracji parcytapatywnej. Osiedlaniem się imigrantów w Gdańsku powodowały względy ekonomiczne (wymiana handlowa), cywilizacyjne (edukacyjne według wzorów zachodnioeuropejskich), religijne (ruchy religijne), polityczne (uchodźcy, azylanci) oraz warunki przemian ustrojowych po II wojnie światowej. Istotny wpływ na ukształtowanie się relacji między Polakami i imigrantami mają mity i stereotypy, a także komunikacja językowa.

Literatura

- Błuszkowski, J. 2005. *Stereotypy a tożsamość narodowa*. Warszawa.
- Chodubski, A. 2005. *Instytucjonalizacja narodowościowa na Pomorzu Gdańskim*. W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Wybrzeżu Gdańskim*, red. A. Chodubski, 23.
- Chodubski, A. 2006. *Globalna społeczność obywatelska a mniejszości narodowe*, W: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, H. Głogowska, 18-19. Gdańsk.
- Dane z Referatu Turystyki Urzędu Miejskiego w Gdańsku za 2005 r.*, 36.
- Desperak, J. Balon, J. 2003. *Tablica geograficzna*. Warszawa.
- Frankowski, P. 2003. *Grupy wyznaniowe w Gdańsku w warunkach współczesnych procesów globalizacyjnych*. Toruń.
- <http://www.mswia.gov.pl>, z dn. 23 maja 2007 r.
- <http://www.gdansk.pl/>, Gdańsk – oficjalna strona miasta.
- <http://www.katalog.trojmiasto.pl/urzeddy> i instytucje/ambasady i urzędy konsularne.
- Kowalski, M. 1996. *My i inni. Wyobrażenia młodych Polaków o różnych narodach*, W: *Inny – obcy – Wróg*, red. E. Nowicka, J. Nawrocki, 130-151. Warszawa.
- Lodziński, S. 2003. *Dyskryminacja czy nierówność. Problemy dyskryminacji osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce po 1989 roku*. W: *Integracja czy dyskryminacja? Polskie wyzwania i dylematy u progu wielokulturowości*, red. K. Iglicka, 71. Warszawa.
- Nawrocki, J. 1990. *Polskie obrazy obcych*. W: *Swoi i obcy*, red. E. Nowicka, t. 1, 109-152. Warszawa.

Raport o stanie miasta za 2005 rok.

Raport. Badania pasażerów, w tym turystów korzystających z zagranicznych połączeń lotniczych z Portu Lotniczego im. Lecha Wałęsy w Gdańsku za 2006 r. 8-14.

Uchwała Nr VIII/194/2003 z 24 kwietnia 2003 r. w sprawie określenia formy, wysokości i trybu przyznania pomocy dla rodziny Państwa Szyszkowskich, repatriantów z Kazachstanu, zaproszonych na pobyt stały do Gdańska.

Uchwała Nr XXXIV/1039/05 z 13 stycznia 2005 r. w sprawie określenia formy, wysokości i trybu przyznania pomocy dla Pani Olesi Anirosławowej, repatriantki z Kazachstanu, zaproszonej na pobyt stały do Gdańska.

Uchwała Nr XLVII/1615/06 Rady Miasta Gdańska w sprawie zapewnienia na terenie Miasta Gdańska warunków do osiedlania się nieokreślonej imiennie rodzinie polskiego pochodzenia repatriowanej z Kazachstanu lub innej republiki środkowo-azjatyckiej byłego ZSRR na czas nieokreślony.

Uchwała Nr XXIV/351/96 Rady Miasta Gdańska z 18 stycznia 1996 r. w sprawie osiedlania się w Gminie Gdańsk rodzin narodowości polskiej z Republiki Kazachstanu i innych republik środkowo-azjatyckich byłego ZSRR, zmieniona Uchwałą Nr XXIV/705/2000 Rady Miasta Gdańska z 18 stycznia 2000 r. w sprawie zmiany Uchwały XXIX/351/96 Rady Miasta Gdańska z dnia 18 stycznia 1996 r., która umożliwiła repatriację co najmniej dwóch rodzin rocznie.

Uchwała Rady Ministrów nr 209/2003 z 19 sierpnia 2003 r.

Uchwały Rady Miasta Gdańska z 29 sierpnia 2002 r. w sprawie określenia formy, wysokości i trybu przyznania pomocy dla rodzin Państwa Nowosieleckich i Państwa Bagińskich, repatriantów z Kazachstanu, zaproszonych na pobyt stały do Gdańska.

Wenzel, M. 09.08.2006. *Stosunek do obcokrajowców*. Komunikat, <http://www.cbos.pl>, 1-10.

Migration to Gdańsk after the Year 1989 – Opportunities and Barriers

Summary

Geopolitical location of Gdańsk, in the borderland, involves the presence of strangers and this creates favourable conditions for populist approach to cultural and social processes connected with the migration. One of elements in favour of settlement in Gdańsk are churches and religious congregations which enable emigrants to take part in religious life. What unites emigrants and enables them to settle down in Gdańsk are organizational structures of different kinds, and also appointed in 1993 the Forum of National Minorities. However, emigrants also encounter a lot of barriers in Gdańsk, among which we can mention: stereotypes, „historical discrimination”, and also language and educational barriers.

Ks. DARIUSZ PATER

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

O konwergencji kultur polskiej i żydowskiej. Przysucha jako studium przypadku

Społeczność żydowska od kilku stuleci żywo uczestniczy w kulturze polskiej. Współtworzy ją z powodzeniem, osiągając laury na forum ogólnowiatowym. Te dwa narody – polski i żydowski połączyła wspólna historia. Ona je związała i pozwoliła na koegzystencję. Dla ukazania udziału społeczeństwa żydowskiego w rozwoju kultury polskiej należy zdefiniować pojęcie kultury. Najogólniej, kulturą nazywa się dobra materialne i duchowe, które stworzyła ludzkość. Taka definicja ma szeroki zakres. Zawiera w sobie składniki kultury: religię, literaturę, muzykę, budownictwo, film, teatr. Zawiera też zasady, reguły i sposoby ludzkiego działania, wytworów ludzkiej pracy oraz twórczości. Stanowią one zbiorowy dorobek społeczeństw ludzkich [Panek 2005, 4-5].

Kultura jako zjawisko społeczne łączy grupy i zbiorowości narodowe. Tworzy względnie zintegrowaną całość w obrębie każdego społeczeństwa, a dziejziny jej występowania noszą charakter ogólnoludzki. Jest przekazywana pokoleniom przez tradycję i rozwija się nieustannie w procesie historycznym, dzięki zbiorowej i indywidualnej działalności twórczej, w nim się przekształca. W szeroko pojmowanej kulturze można wyodrębnić kilka jej odmian: materialną, duchową i socjalną [Chymkowski, Dudzik, Wójtowski 2003, 14-15]. I tak kultura materialna obejmuje wytwory i działania służące zaspokojeniu podstawowych potrzeb naturalnych. Kultura duchowa obejmuje znaczenia i symbole, język, sztukę, wiedzę, moralność, ideologię, religię. Kultura socjalna obejmuje organizację społeczeństw i związane z nią wzory i normy społeczne. Zintegrowane systemy kultury wiążą się z dużymi zbiorowościami społecznymi, jakie stanowią narody. One kształtują szeroko pojętą kulturę narodową. W organizacji politycznej społeczeństw, jaką jest państwo, zwykle występują różne społeczności etniczne posiadające odmienne systemy kultury, przynależne do grup społecznych. Wytwory materialne i duchowe tych grup składają się – mimo swego indywidualnego charakteru – na określenie kultury jako wspólnego dobra różnych zbiorowości etnicznych i tworzą dorobek kultury narodowej.

Miano szczególnej zbiorowości społecznej w Polsce zdobyli Żydzi. Zaczęli przenikać do kultury narodowej w Polsce za czasów Kazimierza Wielkiego,

który zaprosił ich do Polski w XIV w. Pierwsi przybywający osiedlali się w Krakowie¹. Pierwsze przywileje dla Żydów wydał Władysław Herman. W języku jidysz „Polska” otrzymała określenie: „kraj, w którym będziesz żył bezpiecznie”. Żyło im się w Polsce dobrze, bo jako jedyni mogli legalnie zajmować się lichwą.

Historyczne uwarunkowania na świecie powodowały prześladowania tego narodu w Europie już w XIII w. Na Zachodzie panowała wówczas epidemia dżumy, za którą ich obwiniano i dlatego chętnie korzystali ze schronienia udzielanego przez Polaków. Bardzo liczna diaspora żydowska znalazła schronienie w Polsce. Ich obecność w Polsce pozwoliła im na prowadzenie działalności kulturowej przez całe wieki. Żydzi w ramach swojej twórczości materialnej i duchowej kształtowali swoją, charakterystyczną dla tego narodu, kulturę. Taki wymiar działalności kulturalnej wynikał między innymi z braku zasymilowania się Żydów z narodem polskim². Ich tradycje, religia, obyczaje, normy społeczne składały się na tożsamość żydowską i pozwalały trwać temu narodowi przez wieki [Smith 1994, 205]. Są jednak takie sfery kultury żydowskiej, które mają charakter uniwersalny i jednocześnie wspólny dla kultury polskiej [Żbikowski 1998, 129]. Stanowią je: literatura, muzyka, teatr, film. W tych obszarach kultura Żydów odcisnęła swoje piętno na dorobku polskim i stanowi jego integralną część. Wśród twórców narodowości żydowskiej, którzy na stałe zapisali się w kulturze polskiej [Żbikowski 1998, 164, 167] należą – w literaturze Szolem Alejchem, Antoni Słonimski, Julian Tuwim [Żbikowski 1998, 183], Adam Ważyk, Julian Strykowski, Isaac Bashevis Singer – noblista [Żbikowski 1998, 184], Icchak Kacnelson, Mary Berg, Adolf Rudnicki. W dziedzinie muzyki: Artur Rubinstein – pianista i wirtuoz, petersburski kompozytor, autor piosenek; Władysław Szpilman – pianista. Społeczność żydowska przejawiała wysokie predylekcje muzyczne. Powoli zdobywała serca, uzyskiwała mistrzostwo.

Już od renesansu muzyka żydowska zaczęła kształtować gusty muzyczne. Na terenie Europy wyłoniła się twórczość klezmerska związana z obrzędami religijnymi, a z czasem przerodziła się w muzykę rozrywkową graną w czasie ślubów i uroczystości³. Na samą strukturę melodyczną duży wpływ miały psalmy

¹ Obecnie ul. Szewska, Collegium Novum i Collegium Witkowskiego. Na krakowskim Kazimierzu mogli mieszkać wyłącznie wokół ul. Szerokiej. Z Krakowa wygnano ich, gdy lokowano uniwersytet, wówczas przenieśli się na Kazimierz.

² Obecnie też można powiedzieć, że się nie integrują, chociaż pracujemy wspólnie, jemy, rozmawiamy. Problem polega na tym, że chrześcijanin może wejść do synagogi, tylko tego nie robi – o co i trudno go winić. Żyd do kościoła nie wejdzie, bo nie może „mieć bogów cudzych przed swoim” – i o ile dla chrześcijan „żydowski Bóg” jest również ich Bogiem – w drugą stronę to nie działa. Poza tym, zaprosić Żyda na obiad jest trudno, bo on je koszerne. Świętować wspólnie nie możemy – bo mamy dwa różne kalendarze i zupełnie różne święta. Więc nie do końca chodzi tu o wzajemną niechęć, ale o normalną różnorodność kultur [por. Żbikowski 1998, 96-97.148-149; Kameraz-Kos 2000, 21-22; Penkalla 1991, 82-83].

³ Muzykę wykonywała kapela, ale nie do końca wiadomo, jakich instrumentów używała. Na pewno skrzypiec, akordeonu i cymbałów. Z biegiem czasu skrzypce wyparł klarnet, np. na klarncie grał Naftule Brandwein, wujek Leopolda Kozłowskiego, krakusa, zwanego ostatnim klezmerem Rzeczypospolitej. Klezmerów holocaust wymordował, ale Kozłowski przeżył i tylko on nagrywa pieśni żydowskie, które są wykonywane przez polskich artystów.

i ich ciekawy sposób wykonania. Słuchający tej muzyki twierdzą, że w niej jest wszystko: radość, smutek, tęsknota. Siła emocji jest dużo większa niż w przeciętnym folklorze. Żydzi grywali na polskich i żydowskich weselach (obrzędy obu są uderzająco podobne). Grali muzykę polską i żydowską. Najlepszych obecnie klezmerów spotyka się w Niemczech. I tylko oni zadają sobie trud powrotu do pierwotnego brzmienia tej muzyki. Kapele klezmerskie grywały na ulicach, targach, różnych uroczystościach świeckich i religijnych. Prof. Andrzej Bieńkowski, wykładowca ASP w Warszawie, nakręcił film „Muzyka żydowska w pamięci wiejskich muzykantów”, którego premiera odbyła się w 2005 r. w Warszawie. W dokumencie przekazany jest obraz muzyki żydowskiej z punktu widzenia wiejskiego muzykanta. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tego gatunku muzyki był Michał Guzikow. Urodził się w Szklowie w 1806 r., a zmarł w wieku 31 lat. Koncertował z najwybitniejszymi muzykami europejskimi ówczesnego okresu (Chopin, Paganini, Mendelssohn) w salach koncertowych całej Europy. Stworzył własny instrument – harmonika słomiana⁴.

Niezwykle trwały jest dorobek teatralny Żydów. Do rozwoju teatru w Polsce wnieśli oni swój wkład poprzez udział aktorów w wielu teatrach polskich [Żbikowski 1998, 179]. Żydowską sztukę teatralną reprezentuje Teatr im. Estery Kamińskiej. Była ona wieloletnim jego dyrektorem i jego aktorką. Mieścił się on na placu Józefa Piłsudskiego w Warszawie, przeniesiony później na plac Grzybowski. Teatr funkcjonuje do dzisiaj. W kulturze polskiej, szczególnie w okresie międzywojennym, Żydzi zaznaczyli swój udział w sztuce kabaretowej (Qui Pro Quo). Podobnie w rozwoju sztuki filmowej poprzez współfinansowanie produkcji filmowych, reżyserowaniu filmów, jak i udział aktorów w tych produkcjach [Żbikowski 1998, 180]. Jednym ze znaczących filmów wyreżyserowanych przez przedstawiciela narodowości żydowskiej była adaptacja powieści Sienkiewicza *Krzyżacy*, zrealizowana przez Aleksandra Forda.

Ważną rolę w rozwoju i kształtowaniu kultury polskiej odegrali Żydzi poprzez współfinansowanie budowy obiektów związanych z kulturą – teatrów, kin, sal koncertowych, sponsorowanie realizacji teatralnych, filmowych i wydawniczych. Dla kultywowania swojej wiary budowali obiekty sakralne: synagogi, domy modlitw, cmentarze – kirkuty [Żbikowski 1998, 147]. Znacząco oddziaływały na kulturę polską stały się ośrodki kulturowe w Krakowie, Warszawie, Łodzi, Lublinie. Jakość i siła tego oddziaływania, jego znaczenie, wywodziły się ze stosunkowo wysokiej liczebności społeczeństwa żydowskiego wśród mieszkańców tych miast.

Polska była krajem, w którym na przestrzeni wieków, oprócz dużych miast kształtowały się małe miasta czy miasteczka, które w języku żydowskim (jidysz) nazywały się sztetl. W takich to ośrodkach, w sferze działalności gospodarczej, handlowej, kulturalnej i oświatowej, także znaczącą rolę odegrała społeczność żydowska. To ona stanowiła o ich charakterze, tym bardziej, że często

⁴ Instrument składał się z deseczki jodłowej, bukowej albo z gruszy, ułożonej na warkoczach ze słomy.

zamieszkiwało w nich więcej Żydów niż Polaków [Caban 1997, 39]. Egzemplifikacją przedstawionego tego stanu rzeczy było miasto Przysucha, znajdujące się obecnie w województwie mazowieckim. W piśmiennictwie pojawiają się wzmianki, że już na pocz. XVIII w. (przed 1750 r.) tworzyło się osadnictwo żydowskie. Stale wzrastająca społeczność Żydów doprowadziła do stanu, w którym przed wybuchem II wojny światowej mieszkało w Przysusze ok. 3 tys. Żydów i ok. 1,5 tys. Polaków⁵. W czasie okupacji niemieckiej przybyło z większych miast jeszcze przeszło 2 tys. osób. W 1941 r. liczba Żydów w Przysusze wynosiła ok. 5 tys.

Jak w Europie Środkowej, tak w Polsce, jak i w Przysusze los wyznawców judaizmu był straszny. 17 listopada 1941 r. Niemcy zażądali zwołania Rady Starszych spośród Żydów, a kiedy odświętnie ubrani przyszli do domu Rozemburga (była w nich sala przeznaczona do zebrań Rady Starszych), z karabinu maszynowego, ustawionego na stole, zastrzelili ich. Po zbrodni Niemcy odjechali. W kwietniu 1942 r. oddział żandarmerii niemieckiej z Opoczna (w liczbie czterech) zastrzelił 24 młodych Żydów, 29 na furmankach wywiózł do Opoczna i na kirkucie wszystkich wymordował. 4 listopada 1942 r. inny oddział żandarmerii zastrzelił 120 Żydów w mieście. Na furmankach, na które wsadzono starszych i matki z dziećmi wywiózł na stację kolejową w Opocznie, młodzi zostali doprowadzeni pieszo. Wszyscy zostali wywiezieni do obozów i zginęli w krematoriach. Tylko 70 Żydom udało się uciec do okolicznych lasów. W przetrwaniu pomagali im Polacy. Takie akcje eksterminacyjne Niemcy powtarzali często. W marcu 1943 ze zbiorowości małomiasteczkowej Żydów przy życiu pozostało zaledwie stu kilkudziesięciu⁶.

⁵ Duża część mniejszych miast w Polsce była zdominowana przez Żydów, np. w Dębicy Żydzi stanowili ok. 70% mieszkańców przed wojną, w Opocznie ponad 50%.

⁶ W kronice parafii Przysucha zanotowano m.in.: „W Przysusze mieszkało około 3000 żydów, w czasie okupacji niemieckiej przybyło z większych miast Polski przeszło 2000 osób. Razem w roku 1941 liczba żydów wynosiła około pięciu tysięcy. Jak wszędzie tak i w Przysusze los żydów był straszny. 17 listopada 1941 roku zajechało taksówką dwóch Niemców i zażądali zwołania Rady Starszych wśród żydów. Gdy posłusznie przyszli odświętnie ubrani w domu Rozemburga gdzie była niemiecka sala na zebrania Rady Starszych ustawili Niemcy na stole karabin maszynowy i z wyjątkiem lekarza wszystkich w liczbie siedmiu zebranych wystrzelali. Po dokonaniu tej zbrodni spokojnie Niemcy odjechali. Wiosna w miesiącu kwietniu 1942 roku oddział żandarmerii niemieckiej z Opoczna (czterech) przyprowadziła podwórko gminy Przysucha 24 żydów młodych i wszystkich własnoręcznie żandarm Maritz wystrzelał. 29 żydów zabrano na furmanki i zawieziono do Opoczna i tam na cmentarzu żydowskim wszystkich wymordowano. Czwartego listopada 1942 roku raniutko przyjechał do Przysuchy większy oddział wojska niemieckiego na czele kilku żandarmów zgromadzono furmanki na których umieszczono starszych żydów i matki z dziećmi, a pozostałych młodych pieszo odesłano do Opoczna do stacji kolejowej i jaki ich los spotkał wiemy dobrze. Wszyscy zginęli w krematoriach. W ten dzień na miejscu wystrzelano około 120 żydów. Przed wywiezieniem około 70 żydów uciekło z getta w sąsiednie lasy, a kilkunastu przechowywało się zaginionych polaków przeważnie po ucieczkach w lasach, na miejscu zostało około 300 żydów wtem około 20 dawnej milicji żydowskiej i strzegącej getta, a reszta rzemieślników. Do tych pozostałych w Przysusze żydów dwaj gestapowcy oficerowie przyjeżdżali taksówką z Radomia od czasu do czasu wieczorem do Przysuchy jakby na polowanie w bestialski

W kształtowaniu się kultury w Przysusze, niewątpliwym wpływ miała struktura ludnościowa miasta. W pierwszym rzędzie na jego urbanizację. W 1755 r. na 189 domów, 76 należało do Żydów [Guldon 2004, 323]. Obiektem związanym z kulturą, precyzyjniej z religią Żydów, była synagoga (bożnica). Wokół niej ogniskowało się życie religijne Żydów, obrzędy, realizowano tradycję, przestrzegano rytuałów [Zarychta-Wójcicka 2006, 27]. Innym obiektem sakralnym był kirkut – miejsce pochówku zmarłych Żydów. Cmentarz ten przetrwał do dziś, choć od czasów II wojny światowej nie grzebie się tu zmarłych.

W Przysusze funkcjonowały dwie religie, rzymskokatolicka i mojżeszowa. Dla zaspokojenia potrzeb duchowych, stale powiększającej się liczby żydowskich mieszkańców miasta, wybudowano synagogę – jedną z największych w Polsce. Za zgodę na wybudowanie synagogi Żydzi zobowiązali się wpłacić na fundusz budowy kościoła katolickiego 30 tys. polskich złotych. Wybudowali oni dla swoich dzieci szkołę – jesziwę, ale i partycypowali w kosztach utrzymania polskiej szkoły podstawowej. W mieście funkcjonował amatorski zespół teatralny, działały zespoły muzyczne obsługujące lokalne wesela [Kołaziński 1992, 68-71]. Dla potrzeb handlu zlokalizowano dwa rynki zwane żydowskimi. Istnieją one do dziś, nie spełniają jednak swych dawnych funkcji.

Przysucha była od XVIII w. stolicą chasydyzmu – religijnego ruchu żydowskiego, którego celem była odnowa judaizmu. Rozwinął się on pod wpływem mistyki, tradycji oraz słowiańskiej kultury ludowej. W rozumieniu jego wyznawców chasydyzm to nurt judaizmu, w którym akcentuje się konieczność poszukiwania bezpośrednich relacji z Bogiem oraz intensyfikację modlitwy. Podkreśla się bliskość Boga i pobudzanie świadomości Jego ciągłej obecności. Według chasydów w religii wszystko ma znaczenie: każde słowo, każdy czyn, każda myśl. Wszystko też ma swój cel, poczynając od spadania liści z drzewa na wietrze, a skończywszy na potężnych zawirowaniach w dziejach ludzkich. Wszystko wpisane jest w Boską Opatrzność. Istotne w chasydyzmie jest postrzeganie Boga jako Stwórcy oraz jako Podtrzymującego w istnieniu. Bóg chasyda to Istota zaangażowana w dzieje człowieka. Nieuzależniona od nich i nieograniczona nimi. Jest wolna i swą wolność realizuje w porozumieniu z człowiekiem [Markiewicz].

Wszystko, co kieruje ludzi do Boga, z czego może powstać, by podążać ku Niemu – jest dobrem (gam cu letowa – to także wyjdzie na dobre). Wszystko, co stworzył Bóg, jest dobre. Wszystkie jego działania i „dotyk” Opatrzności służą wyłącznie słusznemu celowi. Zatem człowiek żyje w świecie dobrym z konieczności, w którego naturę wpisane jest dobro. Ono daje mu pewność, że cokolwiek zrobi i cokolwiek się stanie, droga do Boga i do szczęścia jest przed nim otwarta. Istotą takiej religijności jest więc prosta wiara, nie znajomość doskonała prawa moralnego czy uniesienia religijne. W rzeczywistości więc

sposób zamordowali dwóch żydów i wracali z powrotem. Wiosną w marcu 1943 roku pozostało z 300 osób tylko sto kilkadziesiąt przy życiu, których wywieziono do miasteczka Ujazd koło Tomaszowa Mazowieckiego” [Kronika, 32-33] (w przypisie zastosowano oryginalną pisownię).

chasydyzm akcentuje wybrane aspekty judaizmu. Nie jest jego banalizacją czy uproszczeniem. Należy nadmienić, że chasydzi wypełniają prawa Tory, dbając o poprawność współżycia międzyludzkiego czy zobowiązania wobec Stwórcy. Niezwykłe jest w chasydyzmie dążenie do Boga i ku dobru.

Chasydzi wznoszą człowieka na wysoki poziom egzystencji, namawiają do unikania przymusu w wierze, moralnego zniewolenia, poczucia konieczności. Pozwalają mu razem z Bogiem dbać o ład świata, kształtować nie tylko własne życie, ale też dzieje kosmosu, wpływać na teraźniejszość i przyszłość. Wszystko na zasadzie zaproszenia do wieczności „Przykazanie wielkie – zawsze radość” to jedna z ulubionych maksym chasydów. Radość jest naturalnym stanem człowieka, a melancholia jest przeszkodą w służbie Bogu. Nawet gdy człowiek grzeszy, nie powinien stawać się zbyt smutny, ponieważ smutek unieвозмоżliwia służenie Bogu poprzez wielbienie Go.

Radość egzystowania podnosi także mocno akcentowana relacja człowiek – Bóg z relacją dziecko – ojciec. Zestawienie relacji dowartościowuje człowieka, który może osobiście zwracać się do Boga i być z radością ojca przez Niego wysłuchanym. Objawia Boga jako Istotę zaangażowaną w los człowieka, indywidualnie traktującą każde spośród swoich dzieci. Do Boga Ojca prowadzi modlitwa, jako doskonała forma prostej drogi do Niego, a do bram Królestwa Bożego prowadzi ufne, dziecięce oddanie. Chasydyzm poszukuje i odnajduje Boga już tu na ziemi, w codziennych drobiazgach⁷.

Chasydyzm ukształtował nową wiarę opartą na autorytecie cadyków, których nauki, czyny i myśli były obiektami religijnej kontemplacji. Wierzono, że cadyk znajduje się w połowie drogi pomiędzy niebem a ziemią, potrafi wyjednać łaskę u Boga. Pomaga nie tylko w sprawach wiary, ale doradza w zakresie działalności gospodarczej, życia rodzinnego i społecznego⁸. To w Przysusze osiadł na przełomie XVIII i XIX w. wielki cadyk żydowski – Jakub Izaak Ben Aszer. Dał on początek lokalnej dynastii cadyków [Schiper 1992, 25].

Świat przysuskich Żydów został zamordowany przez Niemców [Tych 1999, 24-26]. Nie ma już Żydów w Przysusze. Ich eksterminacja wytworzyła pustkę we wspólnej działalności kulturalnej.

Spółeczność żydowska odcisnęła swoje piętno na kształtowaniu i rozwijaniu kultury polskiej. Jej rola w polskiej kulturze jest nieoceniona. Te dwie kultury: polska i żydowska zaowocowały kategorią konwergencji kultur [Kameraz-Kos 2000, 7-8]. Zanik wyznania mojżeszowego w Polsce doprowadził do zubożenia kultury polskiej i kultury chrześcijańskiej.

Od niedawna wzrasta zainteresowanie kulturą Żydów. Staje się ono swoistego rodzaju fascynacją społecznością wyznawców judaizmu, szczególnie wśród mieszkańców miast i miasteczek zamieszkałych dawniej przez polskich Żydów, choćby takich jak Przysucha. Wyrazem renesansu kultury żydowskiej

⁷ Opracowano na podstawie wypowiedzi oraz artykułów z portalu: www.chabad.org.

⁸ Szerzej na ten temat zob. Doktor 2004.

są sympozja naukowe, przeglądy teatralne, uaktywnienie środowisk twórczych, wystawy obiektów kulturowych w muzeach wielkich i małych miast w Polsce.

Literatura

- Caban, W. 1997. *Ludność żydowska powiatu opoczyńskiego w latach 1815-1862*. W: *Żydzi Szydłowiccy. Materiały sesji popularnonaukowej zorganizowanej w Szydłowcu w dniu 22 lutego 1997 r. przez Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu*, red. J. Wijaczka, M. Piątkowska, 35-47. Szydłowiec.
- Chymkowski, R., Dudzik, W., Wójtowski, M. 2003. *Wiedza o kulturze – podręcznik*. Warszawa.
- Doktór, J. 2004. *Początki chasydyzmu polskiego*. Wrocław.
- Guldon, Z. 2004. *W czasach oświecenia (1764-1795). Gospodarka i zaludnienie*. W: *Dzieje regionu świętokrzyskiego od X do końca XVIII wieku*, red. J. Wijaczka, 291-338. Warszawa – Kielce.
- Kameraz-Kos, N. 2000. *Święta i obyczaje żydowskie*. Warszawa.
- Kołąziński, W. 1992. *Przysucha 1918-1939*, Kielce (mps w Bibliotece Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach).
- Kronika parafii Przysucha (brak daty i nazwiska autora).
- Markiewicz, K. *Chasydzi w Przysusze w XVIII-XIX wieku* (mps w Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze, bp).
- Panek, W. 2005. *Wiedza o kulturze*. Wołomin.
- Penkalla, A. 1991. *Żydzi na terenie guberni radomskiej w latach 1815-1862*, Biuletyn kwartalny radomskiego towarzystwa naukowego (1-2).
- Schipper, I. 1992. *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*. Warszawa.
- Smith, H. 1994. *Religie świata*. Warszawa.
- Tych, F. 1999. *Długi cień zagłady – szkice historyczne*. Warszawa.
- Zarychta-Wójcicka, A. 2006. *Dzieje Przysuchy od czasów najdawniejszych do 1809 roku*. W: *Przysucha – historia miasta od czasów najdawniejszych do 1945 roku*, red. S. Piątkowski, 9-48. Przysucha.
- Żbikowski, A. 1998. *Żydzi*. Wrocław.

On Convergence of Polish and Jewish Cultures. A Case Study of Przysucha

Summary

The religious heritage and millenary common history unite the Jews and Poles. Throughout the centuries, Jewish religion and culture have emanated from Poland all over the world. Plenty of phenomena of the contemporary culture have at least partially Jewish and Christian roots. In the 18th century, Chasidism – a very important religious current in Judaism – appeared in Poland and has lasted till today. It developed under the influence of tradition, mysticism and Slavonic folk culture.

The religious and cultural life of the Jews flourished in Poland especially in the interwar period (1918-1939). Three million one hundred and thirteen thousands of Jews lived in Poland before the World War Second. The assimilated Polish Jews belonged to cultural and intellectual elites of Poland. It was the biggest Jewish community in the world. There were even cities with a Jewish majority such as presented herein Przysucha, where Jewish community played a significant role in economic, business, cultural and educational spheres. The past mutual merging of Jewish and Christian cultures contributes again nowadays to the rapprochement between Christians and Jews and gives a chance to write another awesome chart in the history of our country.

Ks. ADAM ROMEJKO

Gdańskie Seminarium Duchowne

Wydział Nauk Społecznych

Uniwersytet Gdański

A Polish Oedipus. On the Situation of the Polish Community in Great Britain in the Context of the TV serial *Londoners**

Introduction; 1. The Polish community in Great Britain; 2. The TV serial *Londoners*; 3. An interpretation of the serial *Londoners*; Conclusion.

Introduction

Although the Poles have lived in Great Britain for almost two centuries they are associated with the year 2004 when the British government opened the labour market to new EU-members. This was the reason why a great number of Polish citizens came to the United Kingdom. Their visible presence caused an increased interest in them. E.g. film makers decided to produce films about present situation of British Polonia (the Polish community abroad). The TV serial *Londyńczycy (Londoners)* is the last production on this subject.

An expression „Polish Oedipus”, used in the title, corresponds with a main character of the Greek mythology and tragedy, researched by René Girard, a French specialist in literature and anthropology [Girard 1987, 152; Girard 1991, 38-46; Girard 1992, 40-43; Girard 1993, 101-112.135-136; Girard 1994, 123-126]¹. Oedipus was accused of crimes against the social order. When Oedipus confessed his guilt his opponents changed their attitude. Their previous aversion changed into admiration. British Polonia is presented in different ways –positive and negative. Polish organizations which are active in Great Britain try to defend Polonia’s good name. This was the reason that they condemned *Londoners*. From their point of view Polish black heroes who are present in the serial justify the statement that this TV production is a kind of negative propaganda. In this article I will give an answer if they were right or not.

* Nniejsze opracowanie stanowi tekst wykładu wygłoszonego w ramach międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Colloquium on Violence and Religion pt. *Fearful Symmetries: Religion, Co-Existence and the Secular* (Londyn, 8-12 lipca 2009 r.).

¹ More on René Girard vide: Romejko 2003-2003, 55-64; Romejko 2007, 59-77.

1. The Polish community in Great Britain

The history of the Polish presence in the British Isles covers the period of the last ten centuries. Sigrid Storråda (Świętosława) was probably the first Pole who lived in Great Britain. Her son Canute the Great ruled in England, Denmark and Norway [Sword, Davies, Ciechanowski 1989, 17]. Regular Polish-British contacts started in the 14th century [Koczy 1939, 23]. Later there were representatives of the state and church authorities, merchants, scientists, religious dissidents and adventurers among those who came from Poland to Great Britain.

The Polish migration to Great Britain started in the 19th century after the collapse of the November Uprising. By 1838 800-1000 Poles had settled in Great Britain. In the 17th century there were only 59 Poles who were naturalized there [Paradowska 1992, 412-413]. The Polish migration after the January Uprising was smaller than the group who came after the November Uprising. Those who came towards the end of the 19th century were economic migrants. Many of them wanted to go to the USA. They did not have enough money to pay for the journey. This was the reason that they decided to stay in Great Britain. They were not warmly welcomed. Especially local labour did not accept them. As cheap workers they were serious competition [Sword 1996, 20].

It is not easy to provide an exact number of Poles who lived in Great Britain at the turn of 19th and 20th centuries. This difficulty is caused by the fact that many Poles changed their original names. Quite a number of Jews who came from the Polish Russia kept their Polish names². Because many Poles lived in London in Jewish districts the local authorities treated them as Jews. Around 1890 there were between 3 and 5 thousand Polish migrants in Great Britain [Badeni 1890, 1-5]. Some of them were able to make a name for themselves. There were writers, artists, engineers and businessmen among them³.

Towards the end of the year 1930, 8 million Poles lived abroad. At the same time the Polish community in Great Britain was one of the smallest. Between 1918 and 1938 1057 Poles settled in Great Britain. There were four main Polish settlements in England: London, Manchester, Liverpool and Leeds. In Scotland Poles settled a local coal basin. Fr Teodor Cichos who was between 1926-1938 the Rector of the Polish Catholic Mission in London estimated that there were 2 thousand Poles in London. 250 Polish families stayed in touch with the Polish mission. Many of them came to London at the turn of the 19th and 20th centuries above all from the Polish Russia. They worked as artisans, shopkeepers and

² Between 1881-1914 150 thousand Jews came to the United Kingdom. One of them was Michael Marks. Together with Thomas Spencer he established a chain of shops which is known as Marks & Spencer [Winder 2004, 174-176].

³ E.g. Joseph Conrad (novelist), Feliks Janiewicz (founder of the Philharmonic Society), Edmund Naganowski (novelist and columnist), Emil Młynarski (conductor), Edward and Jan Reszke (opera singers), Tadeusz Godlewski and Edmund Strzelecki (scientists) [Paradowska 1992, 417].

tradesmen. There was a dozen of the Polish intelligentsia in London but they did not maintain contacts with the Polish mission [Sawicki 1944, 30; Tarka 2006, 4].

The situation of the Polish community in Great Britain changed fundamentally during and after the Second World War. After the France's surrender (May, 1940) Polish soldiers and civilians, including members of the Polish government came to Great Britain. After the war the British authorities decided to bring the soldiers of the Polish II Corps who till that time were stationed in Italy to Great Britain. The Brits were afraid of a mutiny, because the soldiers did not accept the post war political order, especially the borders of the new Poland. Soldiers who came to Great Britain were disarmed. The British government preferred the cheapest solution of the „Polish problem” – it expected they would repatriate. 95 thousand soldiers of the group of 249 thousand decided to return to Poland. The new Polish government did not want a quick repatriation – it was afraid that the soldiers from the West could disturb the process of winning power in Poland [Leitgeber 1977, 57-58]. Besides of the Polish soldiers, there was a group of 33 thousand Polish civilians. They were refugees or members of the soldiers' families. After the Second World War, a group of 14 thousand Polish displaced persons came to Great Britain. A decision to invite them was a part of the European Voluntary Workers program. As worker-volunteers they were recruited in Nazi concentration camps in Germany and Austria. In 1949 there were 150 thousand Poles who lived in Great Britain [Patterson 1977, 215-216; Wilson 1992, 19].

The Polish ex-soldiers became a basis for the Polish Resettlement Corps (PRC) which was established in 1946. The corps was a paramilitary organization where its members got an opportunity to learn English and trades which were useful for the British economy [Leitgeber 1977, 77-80; Zubrzycki 1988, 147-153]. The PRC was dissolved in December 1949. Till that time only a few were not able to manage on their own in British society [Zubrzycki 1956, 90-91; Sword, Davies, Ciechanowski 1989, 324-325]. It did not mean that those who managed had an easy life. Many of them experienced difficulties to find a fixed job. They were underpaid. Those who decided to repatriate were kept in humiliating conditions in camps in Scotland [Episkopat 1947, 7]. Those who could not manage on their own lived in hostels set up in previous soldiers' camps. The hostels were gradually closed in the following decade [Ziarski 1953, 7; Zweig 1954, 103-104].

In the 1950s many Poles who decided to stay in Great Britain rose in the economic hierarchy. They took more professional jobs. Many of them got clerical or teaching positions. They opened their own enterprises too. In 1954 there were 1 thousand Polish businessmen; six years later – 2,5 thousand [Sikorski 1966-1967, 195; Chodubski 1995, 77; Radzik 1997, 23]. They bought more and more fixed properties which were earmarked for a private and social use, among others for pastoral and veteran, activity. The Centre for Polish Arts and Culture (POSK) in London is a symbol of a dynamism of the Polish community. The

POSK was built in 1970s [Cud 1989, 10-12]. Until now it is a seat of many Polish educational, social and cultural institutions⁴.

About 20 years after the war the Poles were an integral part of British society. They stood out from other groups of Polonia which settled in various countries of the world. It was because it had military roots and the Polish government in exile and its departments had their seat in London. On these grounds the Poles who lived in Great Britain did not accept the term Polonia. They preferred other names such as: refugees, emigrants or simply Poles. The British Poles emphasized that the term Polonia meant economic migration, e.g. to the USA, and they did not come to Great Britain because of economic but for political reasons [Interview with Koźmiński]. Generally the Poles in Great Britain were active only on professional and neighbourly plane but they were absent in other spheres of British life. Those who tried to make a political career were criticized. They could not expect any help from their countrymen [Kiedy 2002, 2]. This behaviour was a consequence of the ideology of the Polish exile community in Great Britain. On the ideological level they expressed the temporary nature of their existence in Great Britain. This conviction contrasted with their everyday life. Many of them treated Great Britain as their home and not as a foreign country [cf. Garapich 2005, s. 5].

The ideology of being in exile was joined with a negation of communist Poland, to which the British Poles refused the right to be the real Poland. They directed their aversion towards the Poles who in later decades came to Great Britain. They explained they were afraid of communist spies from the country. Not infrequently they were simply unjust in their behaviour. The case of the so-called priest „with regime passports” is an interesting illustration of the above problem [Romejko 2001, 256-257].

The official ideology of the Polish community in exile and its everyday life did not tally. Despite the prohibition of the Polish government in exile the Poles from Great Britain kept in touch with their relatives in Poland. E.g. young men looked for future wives there. The Polish emigration to Great Britain was scanty compared to analogous communities in West Germany, the USA and Canada [Igllicka 2001, 20-24]. The so-called „solidarity” migration was a visible group of Poles who came in the 1980s to Great Britain. Many more Poles went to West Germany and Austria – respectively 91 and 79 thousand. At the same time there were only 4,4 thousand Poles from the „solidarity wave” in the United Kingdom [Kultura 1982, 129]. Many of those who in the 1980s came to Britain ceased to stay in touch with the Polish community and with Polish pastoral care also [Interview with Świerczyński]⁵.

⁴ Cf. the Posk's website: www.posk.org.

⁵ Monsignor Stanisław Świerczyński was the rector of the Polish Catholic Mission in England and Wales (1991-2002), London. The situation was caused by the fact that the Polish community did not accept the newcomers. The other problem was that the solidarity emigration did not have a political but an economic character.

In 1992 the British government decided to abolish visa duty for Poles. Previously it had been difficult to get a British visa. It was expensive too [Sword Sword 1996, 50-51]. This decision resulted in many Poles coming to Great Britain where they took on illegal jobs. The situation changed in 2001. Later it was possible to work legally as a self-employed person. A business visa was necessary to get a work permit. This system generated pathological situations. There were people who were able to profit from access to information. For a payment they helped their countrymen to arrange all necessary certificates. In this way many of them made a Fortune [Garapich 2008a, 741-742].

On May 1, 2004, the British government opened the labour market fully to all new EU-members. In this way it wanted to find a remedy for a shortage on the local labour market with the help of non-Muslim workers. The Muslims were perceived as a source of potential terrorists [Lecture given by Iglicka]. This decision helped those Poles who worked illegally till that time and resulted in more newcomers than expected arriving from Poland. They came not infrequently unprepared, without an arranged job and place to stay. They became an easy prey to various swindlers [cf. Garapich, Foczpański, 2004, 11]. The so called wailing wall – a window of a shop next door to the Posk where job advertisements were placed – became a negative symbol of the Polish presence in Great Britain. There were many Poles near it who abused alcohol and behaved vulgarly. The local authorities, police and Polonia's representatives took action to close the wailing wall. They were successful [Bugajski 2004, 11; Bugajski 2005, 1].

In a relatively short time the Polish newcomers made a name for themselves as good, solid and, above all, cheap workers. This was the reason that many British employers preferred them to the local labourers. It was not rare that non-Polish migrant workers presented themselves as Polish to get a job more easily [Pracodawcy 2007, s. 1]. In past decades the Polish pilot who fought in the Battle of Britain was a symbol of the Polish presence in Great Britain. Nowadays his place is occupied by the Polish plumber [Cf. Śpiwok 2005, 5].

We do not have data about the exact number of Poles who live in Great Britain. This situation results from the lack of precise research about this problem. E.g. data given by the Home Office include only these Poles who are employed in Great Britain. Those who do not work or who work as self-employed are not taken into consideration [Každy 2006, 6]. Manipulated data are often used in an anti-migrant propaganda⁶. The number of Poles in Great Britain is estimated as between 0,5 and 1,5 million. The figure depends on criteria of Polishness⁷. We can expect more precise data after a census which will take place in 2011. In the eyes on an averages Briton the term Pole has a wider meaning. It is caused

⁶ Migration Watch UK is an example of an institution which readily manipulates data. The results of its work are used by representatives of conservative and national parties [Garapich 2004a, 1; Garapich 2004b, 6].

⁷ According to the Federation of Poles there are 0,75-1,5 million Poles in Great Britain [Informator 2007, 166].

by the fact that Poles dominate among A-8 migrants. It is not rare that there are references to the Poles in various press headlines while articles are about migration to UK in generally⁸.

An increase of the Polish community in Great Britain creates favourable conditions for the development of a service industry geared towards Poles. Polish shops with food from Poland, Polish speaking money transfer offices and bank departments are opened in places of Polish settlement. Polish newspapers and magazines are edited. „Dziennik Polski” is the oldest and the most serious daily. „Nowy Czas” is another serious magazine. There are „Cooltura”, „Goniec Polski” and „Polish Express” among known Polish tabloid weeklies. They have weekly a circulation of 20–60 thousand [Garapich 2008, 742]. There are Polish web portals and web broadcasting stations. New Polish local and national organisations have been established. After a moment of hesitation they decided to join the Federation of Poles in Great Britain⁹. The *Polska! Year* – one-year series of cultural events (2009–2010) is an opportunity to present the best of Polish culture [vide www.polskayear.pl].

2. The TV serial *Londoners*

The history of the Polish community in Great Britain is not unknown to film producers in Poland and Great Britain. *Londoners* stands out from other productions with its grand scale and numerous audience¹⁰. The serial was produced between July and November 2008 in Poland and in London among others in „Polish” Ealing. It has 13 parts, 45 minutes each [Ruszyły 2009]. The first part was presented on Thursday, October 23, 2009, at 21.10 on the first channel of Polish Television (TVP1). Successive parts were broadcast every Thursday at 21.10. In fact they were broadcast about 5 minutes later. Each part was preceded by TV commercials. The production of the serial cost 13,5 million PLN (ca. £ 2,5 million) [Ziemia 2008a, 12].

Greg Zliński and Maciej Migas directed the serial. Ewa Popiołek and Marek Kreutz wrote the screenplay. Polish and British actors play in the film. The

⁸ Cf. an article about loses which are generated by foreign citizens who study in Great Britain [Henry 2009, 16]. There is no information about students from Poland there. The largest groups come from Germany and France. Nonetheless the following headline was placed: „Parents will ask why a Polish student can get a place but their own children cannot, warns vice-chancellor”.

⁹ The Federation of Poles was established in 1947 as a platform of dialogue between the British government and the Polish government which officially was not recognized by the British authorities. With the passing of time the federation became an umbrella for other Polish organizations. It has gained recognition in 1989 when the Polish government in exile ended its mission [Interview with Mokrzycki].

¹⁰ Cf. the following films: *Oda do radości* (dir. Anna Kazejak, Jan Komasa, Maciej Migas, 2005); *Outlanders* (dir. Dominic Lees, 2006); *It's a Free World...* (dir. Ken Loach, 2007) and *Somers Town* (dir. Shane Meadows, 2008).

Polish actors are known from previous cinema and TV productions. Greg Zgliński said about *Londoners*: „It’s a story about some Poles who go abroad and they don’t accept the situation they are confronted with. London is for them a symbol. *Londoners* is not a documentary serial and not a serial generally about the Poles in London. It’s a feature film based on some stories which were heard here... The life stories of the main characters of the film has been treated selectively and they are not representative. We don’t talk about average Poles who found their place in new circumstances and live a quiet life. These are rules of commercial production – you chose what suits a spectacular narration” [Subbotko 2008, 15].

Later Greg Zgliński’s opinion turned out to be divergent from TVP’s propaganda. In the advertising campaign the serial was promoted as a kind of modern national epic. It was stressed that you can see the Polish everyday life in the serial. Greg Zgliński himself was aware of this dissonance between his own vision of the film and its promotion by TVP: „I know that the serial is widely advertised and presented as the story of the Polonia and for the Polonia” [Subbotko 2008, 15]. The authors of the screen play Ewa Popiołek and Marek Kreutz express their opinion in the same tone. They wanted to produce not only a kind of „practical” film but a film which should be a feature chronicle of the youngest Polish migration. They quote their staying in London and observation of the life of the Poles there [Małolepszy 2008, 7]. On the internet website on the serial *Londoners* the following statement was placed: „*Londoners* is a film portrait of Poles who lived in the British Isles. (...) The serial presents the good and the bad side of the new Polish migration, talks about problems and difficult choices with which the main characters are confronted. *Londoners* is a feature chronicle of the new Polish migration. (...) It was produced a serial which is a featured fiction; at the same time everything presented in it happened to somebody”¹¹.

The plot of *Londoners* comes down to the history of three couples: Asia (Natalia Rybicka) and Andrzej (Lesław Żurek), Ewa (Gabriela Muskała) and Marcin (Robert Więckiewicz), Mariola (Roma Gąsiorowska) and Darek (Przemysław Sadowski). We meet all of them except Mariola in the first part of the serial. Some of them are in Poland, others in London. Asia is a girl from the countryside. She had just passed her school-leaving examinations and decided to leave. She is going to London to her boy-friend Wojtek (Marcin Bosak), whom she met six months earlier. She does not know that he is a drug dealer. She believes that she is bringing him medicine. In fact she smuggles drugs to London. Marcin, a history teacher is going to London too. He is accompanied by his son Staś (Michał Włodarczyk). Ewa, Marcin’s wife and Staś’ mother, has lived in London for three years. She works as a nurse in a local hospital. Paweł (Rafał Mackowiak), a young financial adviser from Canary Wharf, is going back to London too.

¹¹ <http://www.tvp.pl/serie/serwis/obyczajowe/londynczycy/o-programie>, April 28, 2009.

In London we meet Andrzej and Kinga (Maja Bohosiewicz). Andrzej works as a builder on one of construction sites managed by Darek. Together with Kinga he works in a pub in Soho. Andrzej wants to achieve more than a builder's job. By contrast with him Kinga does not have very ambitious plans. Shoes for 175 pounds and holidays in Tunisia would satisfy her. The house which belongs to Nina (Grażyna Barszczewska), a sixty-year-old Pole, is the place where the heroes of the serial meet each other. She suffers because of a cold relationship with her daughter Kate (Nadia Aldridge) who wants to sell their family house. Nina does not accept that – she is afraid of loneliness in her old age.

Asia does not find Wojtek at the airport. Instead of him she meets his „friends” to whom Wojtek owes money. They take over the drugs which Asia smuggled and leave her somewhere in London. Asia manages to find Wojtek's flat. There she meets Darek. He decides to leave the flat where he lived together with Wojtek. He explains that he has had enough of Wojtek and his acquaintance. He offers her help – he suggests she should go back to Poland. „You are a nice girl. London is not worthy of you” – he explains.

In the pub one of the guests licked Kinga's hand. This incident annoys Andrzej who hits him. He forces Kinga to leave the pub. This irritates Kinga who expected a generous tip. After a quarrel they part. Kinga quickly finds a new „comforter”. It is Robal (Michał Czarnecki) – Andrzej's friend from work. When Andrzej discovers her infidelity he decides to return to Poland where he experiences an alienation from his surroundings. This experience and the fact that Kinga withdrew all the money from their account are the reasons he decides to go to London again.

Ewa is convinced that Marcin and Staś are going to spend their holiday in London. When Marcin tells her that he wants to stay in London for a longer time she is not content. In the meantime she builds a new life in London. In this life there is no place for the daydreaming husband and the adolescent son. However, there is a place for her Indian lover Zayed (Selva Rasalingam), who works as a doctor in the same hospital, and for taekwondo training. Ewa's double life becomes the reason that she parts from her husband. In this way Marcin gets an opportunity to get know London from a homeless perspective.

Asia ends her relationship with Wojtek. Thank to this decision she is able to stabilise her personal life. She uses Mariola's help whom she meets by accident in a pub. She stays in her flat. Mariola seems to be a person who is well up on London's everyday life. Soon it will change. Asia will be Mariola's support. Once Asia confesses to Mariola that she must not come home. She is afraid her father would mock her that she believed Wojtek. Mariola answers that for her father is not important where she actually lives.

Because Asia needs money she decides to phone Paweł, whom she met during the flight to London. Then he invited her to go with him to a party. He offered 300 pounds. Asia phones him and says she accepts his invitation. The friendship with Paweł gives Asia an opportunity to make important decisions

in her life. Paweł and his boss James (Ryan Hurst) fix Asia up with a maid's job at Alvin (James Doherty), a stock exchange tycoon. Next they force her to steal data from Alvin's computer. Although Asia does what they expected, she changes her decision – she throws the portable disc with the stolen data into the Thames. Her decision was influenced by Alvin's friendly attitude towards her. He advised her to start her studies in one of the make-up schools in London. She parts with Paweł who prefers his career to her.

When Andrzej is looking for a job in Canary Wharf he meets James by accident. James was the man whom he hit in the pub and later won a vodka duel with him. In this way Andrzej impressed James. He proposes to Andrzej to run a canteen in the office in which he works as a director. Andrzej gets the job but at the same time Romek (Marcin Tyrol), who till this time has run the canteen, is fired. Andrzej intervenes on Romek's behalf – they start to work together. In order to achieve promotion they agree to cook dinner for James' guests. The dinner becomes a disaster because Wiola (Małgorzata Buczkowska), Romek's wife suddenly refuses to help. Again Andrzej works as a builder. He hits on idea to run a catering firm for Polish builders. Together with Romek he buys a buffet-van. Thanks to Nina's financial support he buys 16 more buffet-vans. He wants to expand his new venture.

Asia becomes friends with Andrzej. Before they met in various situations. This friendship slowly turns into love. Mariola meets Darek. She decides to marry him. Before she wanted to marry an Englishman. This was the reason she tried to become friends with Peter (Dominic Cazenove), an Englishman who cooperated with Darek in the building business. Because of Mariola's romantic character Peter decided to „sell” her to Darek. To win Mariola's acceptance Darek plays an Englishman. By accident it comes to light that he is Polish. At first Mariola is very angry. She reconciles herself with Darek when she discovers she is pregnant.

The last part of *Londoners* is a spectacular happy end. Asia and Andrzej confess they love each other. Asia gets a place in a make-up school. Andrzej becomes a businessman. Darek buys Nina's house. Nina sold it him on condition that she would live there until her death. Paweł and James – the villains of the serial are punished – some clerks in their company are made redundant. They manage to stay. Wojtek is under arrest. He was „betrayed” by his own mother who preferred to see him alive in prison than free and dead. The marriage of Marcin and Ewa gets a new chance. Ewa meets Zayed's mother who tells her that he is engaged and will marry a woman in India in six months. It is the reason that Ewa's relation to Zayed cools. After a road accident she is taken to a hospital where Marcin and Staś watch over her.

Londoners was warmly received by the Polish audience. It was proceeded by a big advertising campaign in the Polish mass media including the Internet [cf. the web site: londynczycy.tvp.pl]. It is pointed out that the first part was watched by 5 million people. The average audience amounted to 3,83 million.

It was the largest audience at that time. The audience was dominated by people from villages and small towns, the poorly educated and women. It does not mean that other social groups were not represented¹². TV announcers emphasized that everybody likes *Londoners* and the Poles from Great Britain discern their everyday life in it. E.g. during a transmission from London (on the background of Tower Bridge) Katarzyna Nowicka, a reporter of TVP's evening news *Wadomości*, quoted opinions after the broadcast of the first part of *Londoners*. She said, that the Poles praised *Londoners*, because "this is the London they know, (...) the London they love, where they work and are happy". She added that they saw in the serial "...their everyday migrant reality"¹³.

Representatives of the old and new Polonia's organizations in Great Britain expressed a contrary opinion of *Londoners*. From their point of view the situation presented in the serial stretches the truth. E.g. Monika Tkaczyk, a trustee of the Polonia organization Poland Street said: „The film spreads slanders about the Poles. Both the older and younger generation of Polish migrants do not accept the view which is given in the film. ...that what we watch is not the depiction of the real Polish life in abroad. I think that some of the scenes were simply invented. For instance a scene in which a Polish shop assistant wears only lingerie at work...” [Ziemia 2008b, 6].

It was pointed out that the serial is an act of sabotage of the attempt to improve the Polish reputation in Great Britain. The representatives of Polish organizations called for a boycott and protests against the serial. Representatives of such organisations as the Federation of Poles, the Polish Professionals and the Polish City Club issued an appeal to TVP. A petition was sent to the National Council of Radio Broadcasting and Television in Poland and to the speakers of the Senate and the Parliament. Wiktor Moszczyński, the spokesman of the Federation of Poles, said: „The Poles were proud to be called Londoners before. And suddenly we experience a programme which exposes them to ridicule. It undermines the pride of the Poles who live here. (...) What a pity that it was not shown that Poles pay their taxes here” [Ziemia 2008b, 6].

An idea to sell the serial to a British broadcaster received severe condemnation. Jan Mokrzycki, the chairman of the Federation of Poles, noted: „We are able to tolerate that *Londoners* was produced and broadcast in Poland. But the idea to sell it to British television is madness. (...) We fight every negative opinion in the British mass media of the Poles who live here and here we stab

¹² 4,3 mln widzów *‘Londyńczyków’*, http://www.wirtualnemedial.pl/article/2524032_43 mln_widzow_Londynczykow.htm, May 2, 2009; 5 mln widzów obejrzało premierę *‘Londyńczyków’*, http://www.wirtualnemedial.pl/article/2502470_5 mln_widzow_obejrzało_premiere_Londynczykow.htm, May 1, 2009; *‘Londyńczycy 2’ z niższym budżetem, zdjęcia od maja*, http://www.wirtualnemedial.pl/article/2692784_Londynczycy_2_z_nizszym_budzetem_zdjecia_od_maja.htm, May 2, 2009.

¹³ A short reportage before the broadcasting of the second part of the *Londoners*, TVP1, October 30, 2008.

ourselves in the back. It is hard to believe that Polish Television, which is supported by Polish tax-payers, is behind this" [Ziemia 2008a, 12]. Mr Mokrzycki hopes that the protests will be successful: „We have, after all, a certain experience and we know the country better than others" [Ziemia 2008a, 12].

Polish politicians spoke on *Londoners* too. They were criticised by Joanna Fabisiak, an MP from the Civic Platform, who is the chairman of TV Polonia's council. She forced the council to condemn the serial. Marek Borowski, an MP and the chairman of the Council for the Poles Abroad, was informed about the serial too. He promised to urge the screenplay authors to meet the representatives of Polonia in Great Britain. At the same time he distanced himself from the question of the serial. He emphasized that it is not a problem for Polish MPs [Protestów 2008, 12].

It is expected that the demands of Polonia's representatives will influence the sequel of *Londoners*. An interesting initiative was taken up, i.e. a competition entitled: *My adventure with Great Britain*. It was organised by TVP and Grupa Wydawnicza Polskapress – the editor of the daily „Polska”. Participants had to write a short story about the most interesting, the most shocking and the most delightful experience of England. It was decided that the most interesting stories would be used in the sequel [Szybki 2008, 14].

3. An interpretation of the serial *Londoners*.

„We fight every negative opinion in the British mass media of the Poles who live here and here we stab ourselves in the back”. The words quoted above of Mr Mokrzycki are a critique, which we can describe, after René Girard, as Oedipal. Is Mr Mokrzycki right in his opinion? Are we permitted to use the adjective Oedipal in the description of *Londoners*? Often the serial is accused of presenting negative heroes, who strengthen negative stereotypes about the Polish community in Great Britain and that the serial does not present positive aspects of the Polish presence in London¹⁴.

There are about 40 Poles in the serial. Three of them are clearly negative heroes. There are other seven negative anti-heroes but they have a lesser signification in the serial. Wojtek and Paweł stand out as anti-heroes. Wojtek is a small drug dealer who breaks the law and comes into conflict with London's criminal gangs. He is a habitual liar too. He is ready to lie to his friends and even to his mother. In this way he exposes them to a serious danger. Paweł is a young parvenu from Łódź. He gave up his studies to come to London. In his

¹⁴ Cf. Mr Moszczyński's statement: „Everything presented is only half the truth. Positive aspects are not shown such as: activity in various organizations, importance of the church which helps alcoholics... In spectators' eyes there are lonely Poles, who spend their lives in London's underworld. It is difficult to resist an impression, that they are not rightful citizens of the European Union, who can, after all, work and act legally" [vide Ziemia 2008b, 6].

opinion money is the most important thing in the world. Once he explains to Asia: „...because that's a business. That's how it's done here. Because that's a shit-hot feeling to have somebody by the short and curlies and to know he can do nothing because you have money. Do you understand?”. When he accidentally meets his friend from university and his family and experiences that in fact he is spiritually a poor man he is not able to make proper a decision. Jacek, alias Doctor (Janusz Chabior) is the third clearly negative Pole in the serial. He is a homeless alcoholic. There is only one important thing for him, namely a bottle of cider. He has no scruples to exploit Polish greenhorns who come from Poland to find work in London.

Other „black sheep” appear accidental. We can point out: Agnieszka and Jacek, who cheated Asia at the wailing wall; two vulgar Polish women, who gave Darek and Peter a dressing-down during a dancing lesson; Andrzej's future brother-in-law Grzesiek, a social parasite, who prefers to live off his future mother-in-law; Michał and Anna, young people from Poland who, together with Marcin, take part in an English course – describing Poland they are able to talk only about vodka and football fans.

Other Poles we meet in *Londoners* are average people. Darek is the most outstanding figure of the serial. He comes from Białystok and he has lived for six years in London. He is a resourceful businessman in the building trade. He is honest – he pays his workers on time. When he gets a good contract he pays more. He is modest which is proved by the fact that he drives an old van. He helps others e.g. he helps Nina in her illness and agrees to buy her house giving her an opportunity to live there until her death. When Marcin and Ewa quarrelled he gave Staś refuge in his room. He is very patient towards Mariola.

Staś is an interesting person in the serial. In the beginning he seems to be wayward. Knowing him closer we are confronted with a drama of a twelve-year-old boy, from whom everything he loved was taken. First he must leave his friends from Poland. When he made friends with Miguel, a Brazilian boy, he experiences that Miguel must go back to Brazil. The most difficult problem in his life is the relations between his parents.

In the serial we meet about 20 non Polish persons. Two of them are clearly negative figures. It is James and Kate. James is Paweł's boss and guru at the same time. Imitating him, Paweł wants to prove that he is better than James. James comes from a small town near to Liverpool. From his point of view life is a permanent struggle. James is impressed by those who are strong, e.g. Andrzej who conquers him in a vodka duel. James does not tolerate those who are weak, e.g. he treat McCormick (Ben Adams), his subordinate, like dirt – spitefully he remind him his Scottish roots. James is a person without moral restraints. He is ready to use others or to break the law to make a profit.

Kate is Nina's daughter. It is difficult to describe her as a Pole because she forbids her mother to speak Polish to her children. Nina teaches her grandchildren Polish in secret. When she find out that her mother has sold the house

to Darek she demands the money, which she paid for her mother's eye operation. These two women are the only representatives of the old Polonia in Great Britain. Their relationship does no credit to those who settled during and after the Second World War in Great Britain and who expressed themselves as highly moral. On the contrary they accused those from communist Poland of being examples of moral degeneracy.

Other non Polish figures are neutral or positive. John, Staś's English teacher is one of the positive heroes of the serial. He can discern that Staś is a „fine lad”. In the face of difficulties he is kind and resolute at the same time. Alvin, in whose house Asia works, is kind to her. He advises her to study what she likes. On the „English side” there is no person who could be a counterpart of Darek.

The heroes we meet in *Londoners* do not justify the theory about serial's support for negative. The serial presents average people, a widely understood Polish working class, who try to find their future in London. This description of Polish Londoners contrasts with an image which is promoted by the Polish organizations in Great Britain, which do not accept a Polish plumber and would prefer a Pole who has a career e.g. in the City¹⁵.

Michał P. Garapich, who works as a researcher in Cronem (Centre for Research on Nationalism, Ethnicity and Multiculturalism), comments on the criticism by Poland Street, one of the new Polish organizations in Great Britain: „A nervous reaction shows, that the young lawyers and PR, marketing and bank professionals, who are present in this organization feel a dislike of and prejudice towards people – who are, as a matter of fact, the majority of the «Polish Londoners» – of another class background and poorly education. They would prefer that all Poles would be professors or bankers. In fact they do not protest against the message of the serial, but they express discomfort at being associated with people of a lower social position. Speaking of such a trivial matter they stress their elite status and that they are something better (...) than a builder or a cleaner. An elitism which appears here unexpectedly is unfortunately typical for Polish organisations” [Garapich 2008b, 58].

The image of „Polish London” which is presented in *Londoners* is not accepted by Polonia's representatives but it is welcomed by those for whom they were produced – by average spectators in Poland. It is confirmed by recent studies that viewers are of this type. It is expected that the heroes of the serial are „one of us” and it is so. The spectators of *Londoners* do not feel strange. It is because the serial is alternated with shots of places in London which are commonly known e.g. Tower Bridge. These are the places where we see the heroes of the serial. For the *Londoners*' producers it does not matter that there is a considerable distance between „Polish” Ealing and the city centre. The London which is presented in the serial is more attractive than it is in reality. Even a squat where Marcin and Doctor sleep is more „posh” than many houses in Poland and Great

¹⁵ Here we can point such organization as: the Polish City Club and the Polish Professionals in London where there is no place for a plumber from Poland.

Britain. The only reminder of the actual state of the city is contained in Kinga's statement, who complains to her friend: „I will not hold on... These are my best years... I suffocate in this bloody tube, I work my arse every night. What for? What the hell for?” [Londyńczycy, part 1]. Each of the heroes knows he/she has one task to fulfil which is quite well known in Poland: to survive. Robbie Williams reminds us about this duty in his song *Supreme*, which starts every part of *Londoners*. The singer appeals to his audience: „You must survive” which is to say in the „London jungle”.

There is a certain divergence which is visible between the opinions of the producers of the serial and TVP. On the one hand it is pointed out that *Londoners* is only a commercial product and as such its role is to entertain spectators in Poland and as a consequence to sell more commercial [Ozaist 2008, 3]¹⁶. On the other hand the serial is billed as a docufiction on Poles in London¹⁷.

Is the serial *Londoners* contaminated by the Oedipal way of thinking? Yes and no. If we assume that *Londoners* was produced to entertain the audience in Poland, than we will discover that this serial is one of many productions e.g. in Poland and Great Britain. Some of them are able to evaluate accurately modern society, others repeat various stereotypes, the rest break social taboos and give an opportunity to discuss them [interview with Kolankiewicz]. A certain problem appears if we treat the serial as a chronicle of the modern Polish migration. Such interpretation is promoted by TVP without considering potential consequences. In the second case it could be possible that somebody, being confronted with the message which is brought by the serial, would feel uncomfortable or offended and, as a consequence, would protest [cf. Ozaist 2008, 3]. Before *Londoners* was broadcast Greg Zgliński said: „Everybody sees from the angle of his own experience. Those, who experienced similar situations, who had difficulties at the beginning, would recognize storyline in the serial. Someone else can say that everything was made up because the hero got a job at once and his life followed a normal pattern” [Sępek 2008, 63].

The Polish activists in Great Britain expect that the serial will not be sold to British broadcasters. Is the anxiety that it would be stabbing ourselves in the back justified? The answer could seem to be „yes” but on one condition, namely, that each Pole would be an outstanding person, e.g. a Spitfire pilot in the past or a high-ranking official in the today's City. Yet this is not the Polish

¹⁶ Andrzej Urbański, the ex-chairman of the TVP said: „This film is made for the audience in the country. ...there are many of them – four millions. Firstly Poles like this film. Secondly it is not a story about the middle-class in the Anglo-Saxon sense [vide Moi 2008, 58].

¹⁷ *Londoners* was presented at the last International Public Television Screening Conference (INPUT) in Warsaw. There is the following description of the serial in the catalogue which was edited on the occasion of the conference: „«Londoners» presents in an attractive way those who had the courage their lot and start over abroad. We see Poles, for whom London is a workplace, and those who fight determinedly for survival there. This serial is also a dramatized chronicle of the youngest Polish migrant circles”. [vide Input 2009, 162].

reality in London. The Poles who live there are various. There are those who managed to achieve a lot, those who are simply ordinary people and there are pathological individuals too. We can suppose that a potential broadcast of *Londoners* would not damage the good image of the Polish community in Great Britain. It is justified to expect, that the serial would become a favourable occasion to present the Poles as similar people to the British and to show that the Poles are something more than a collective name for newcomers from Middle and East Europe. The very high quality initiative *Polska! Year* is worthy of being recommended but taking into consideration the mental capability of an average Briton it is not sufficient.

Conclusion

From the point of view of average Britons the fact that the Poles were allowed to settle in Great Britain during and after the Second World War and in 2004 and later was and is a consequence of British openness, tolerance and readiness to show a „political generosity”. This is not true. The most important reason was pragmatic. It was simply profitable to support the Poles, first as an ally then as cheap workers.

There is a dark side to the pragmatic vision of the world. People who want to be pragmatic above all will be ready to sacrifice others to achieve their own goals. They will not notice the real consequences of their decisions. Representatives of the Polish community in Great Britain try to protect the good name of their fellow countrymen. Sometimes they forget about necessary self-restraint. Not every negative description of Polish life should be criticised. *Londoners* is an example of such excessive zeal. The opinion that the serial is a stab in the back is not justified. A criticised idea to broadcast the serial in Great Britain could bring more benefits than losses. It would give an opportunity to experience a bit of Polishness and above all that the Poles are not as alien as many Britons think.

Literatura

- Badeni, J. 1890. *Polacy w Anglii*. Przegląd Powszechny.
Bugajski, A. 2004. *Początek końca ściany płaczu!*. Dziennik Polski (225).
Bugajski, A. 2005. *Ściana płaczu znika*. Dziennik Polski (58).
Chodubski, A. 1995. *Polonio brytyjska jaka jesteś?*. Bundesstrasse 1 (1)
Cud nad Tamizą. 25 lat Polskiego Ośrodka Społeczno-Kulturalnego w Wielkiej Brytanii. 1989. Londyn.
Episkopat brytyjski w obronie Polaków. 1947. Wiadomości PMK (1-2).
Garapich, M. P. 2004a. *Rynek pracy dla Polaków*, Dziennik Polski (33).

- Garapich, M. P. 2004b. *Imigranci są potrzebni*. Dziennik Polski (155)
- Garapich, M. 2005. *Swojszczyzna*. Dziennik Polski (14).
- Garapich, M. P. 2008a. *Zabawa w wizerunek*. Cooltura (51).
- Garapich, M. P. 2008b. *The Migration Industry and Civil Society: Polish Immigrants in the United Kingdom Before and After EU Enlargement*. Journal of Ethnic and Migration Studies (50).
- Garapich, M. P. Foczpański, T. 2004. *Darek, czyli Polak AD 2004*. Dziennik Polski (69).
- Girard, R. 1987. *Things Hidden since the Foundation of the World*. Tłum. z fr. S. Bann i M. Metteer. Stanford.
- Girard, R. 1991. *Kozioł ofiarny*. Tłum. z fr. M. Goszczyńska. Łódź.
- Girard, R. 1992. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Tłum. z fr. M. Goszczyńska. Warszawa.
- Girard, R. 1993. *Sacrum i przemoc*. Tłum. z fr. M. i J. Plecińscy. Poznań.
- Girard, R. 1994. *Sacrum i przemoc*. Tłum. z fr. M. i J. Plecińscy. Poznań.
- Henry, J. *Pupils losing degree places to Europeans*. 2009. The Sunday Telegraph (14 June).
- Iglicka, K. 2001. *Poland's Post-War Dynamic of Migration*. Aldershot – Burlington.
- Iglicka, K. A lecture given by Iglicka, *The Consequences of Post-Enlargement Migration: A Perspective from the Sending Country*, University College London – School of Slavonic and East European Studies, London, March 24, 2009.
- Informator Polski 2007/2008*. 2007 Londyn.
- Input 2009, Television in the public interest, Warsaw, May 10th-15th*. 2009. red. H. Kolasa, F. I. Smit-Löffler. Warszawa.
- Interview with professor George Kolankiewicz (UCL-SSEES), London, April 30, 2009.
- Interview with Jan Mokrzycki, vice-president of the Federation of Poles, London, May 19, 2009.
- Interview with Mgr Stanisław Świerczyński, London, May 20, 2009.
- Interview with Jarosław Koźmiński, the editor of Dziennik Polski, London, May 28, 2009.
- Kiedy Polak będzie merem? Z kandydatem do Rady Ealingu Wiktorem Moszczyńskim rozmawia Michał P. Garapich*. 2002. Dziennik Polski (140).
- Kultura. 1982. (11).
- Każdy uzyska informacje lub pomoc. Z Januszem Wachem, konsulem generalnym RP w Londynie rozmawia Jarosław Koźmiński*. 2006. Dziennik Polski (70).
- Koczy, L. 1939. *Dzieje handlu polskiego przed rozbiorem*. Lwów.
- Leitgeber, W. 1977. *1946 – Rok decyzji w sprawie rozwiązania Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie w świetle dokumentów brytyjskich*. Zeszyty Historyczne (42).
- Małolepszy, R. 2008. „Londyńczycy” czyli Złotopolscy w Londynie. Dziennik Polski (5 listopad).
- Moi koledzy na Zachodzie nie chcą wracać*. 2008. Cooltura (52).
- Ozaist, J. 2008. *O nas? O nich? O kim?*. Nowy Czas (47).
- Paradowska, K. *Polacy w Wielkiej Brytanii do 1939 roku*. W: *Polonia w Europie*, red. B. Szydłowska-Cegłowa. Poznań.
- Patterson, S. 1977. *The Poles: An Exile Community in Britain*. W: *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*, red. J. Watson. Oxford.
- Pracodawcy wolą Polaków*. 2007. Dziennik Polski (247).
- Protestów do szuflady nie wrzuciłem, Rozmowa z posłem Markiem Borowskim, przewodniczącym Komisji Łączności z Polakami za Granicą*. 2008. Tydzień Polski (52).

- Radzik, T. 1997. *Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii 1947-1997*. Londyn.
- Romejko, A. 2001. *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*. Tuchów.
- Romejko, A. 2002-2003. *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*. Studia Gdańskie (15-16).
- Romejko, A. 2007. „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (Hi 19,25), *Idea ofiary w myśli René Girarda*. Studia Gdańskie (21).
- Ruszyły zdjęcia do „Londyńczyków” – nowego serialu TVP1, http://www.wirtualnemedia.pl/article/2392814_Ruszyly_zdjecia_do_8222Londynczykow8221_8211_nowe_go_serialu_TVP1.htm, June 1, 2009.
- Sawicki, P. 1944. *Polska Misja Katolicka i Polski Kościół w Londynie w 50-cio lecie ich działalności*. W: *Polska Misja Katolicka w Londynie 1894-1944. Księga Pamiątkowa Polskiej Misji Katolickiej w Londynie*, Londyn.
- Sępek, J. 2008. *Sensacyjno-emigracyjny serial*. Cooltura (36).
- Sikorski, B. 1966-1967. *Gospodarcze aspekty emigracji polskiej we Francji i Wielkiej Brytanii*. Problemy Polonii Zagranicznej (5).
- Subbotko, D. 2008. *13 odcinków serialu o 17. województwie*. Gazeta Wyborcza (23 października).
- Sword, K., Davies, N. Ciechanowski, J. 1989. *The formation of the Polish Community in Great Britain 1939-50*. London.
- Sword, K. 1996. *Identity in Flu. The Polish Community in Britain*. London.
- Szybki, G. *I twoją historię mogą pokazać w „Londyńczykach”*. 2008. Polska Dziennik Bałtycki (11 grudnia).
- Śpiwok, J. 2005. *Emigracja w liczbach i rzeczywistości*. Dziennik Polsk (234).
- Tarka, K. 2006. *Polonia w Wielkiej Brytanii w okresie międzywojennym*. Tydzień Polski (4).
- Winder, R. 2004. *Bloody Foreigners, The Story of Immigration to Britain*. London.
- Wilson, B. 1992. *Polski język mówiony w Wielkiej Brytanii, Pierwsze pokolenie emigracyjne po II wojnie światowej – środowisko robotnicze*. Londyn.
- Ziarski T. 1953. *Po zamknięciu hosteli rolniczych w Szkocji*, Gazeta Niedzielną (1 February).
- Zubrzycki, J. 1956. *Polish Immigrants in Britain. A study of Adjustment*. The Hague.
- Zubrzycki, J. 1988. *Soldiers and Peasants, The Sociology of Polish Migration*. London.
- Zweig, F. 1954. *Robotnik polski w Anglii*. Kultura (3).
- Ziomba, T. 2008a. *Urażona дума londyńczyka*, Tydzień Polski (50).
- Ziomba, T. 2008b. *Posłowie ganią „Londyńczyków”*. Tydzień Polski (52).

Polski Edyp. Sytuacja społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii w kontekście serialu telewizyjnego *Londyńczycy*

Streszczenie

Dzieje społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii obejmują ponad 150 lat. Dla wielu Brytyjczyków Polacy – nie licząc krótkiego okresu II wojny światowej – nie stanowili interesującego tematu. Polonią brytyjską zajmowała się wąska grupa badaczy. Sytuacja uległa zmianie na skutek przyjęcia Polski do Unii Europejskiej (2004). Ponieważ Wielka Brytania jako jeden z nielicznych krajów otworzyła rynek pracy dla nowych

członków UE, na Wyspach Brytyjskich pojawiała się znaczna ilość „nowych Europejczyków”; większość z nich stanowili Polacy. Imigrantami zaczęto interesować się intensywniej niż dotychczas. Poświęcano im nie tylko opracowania naukowe, artykuły prasowe, lecz także utwory literackie oraz filmy. Jednym z nich jest wyemitowany przez TVP 1 na przełomie lat 2008/2009 serial pt. *Londyńczycy*. W kraju został on przyjęty pozytywnie, czego potwierdzeniem była wysoka oglądalność. Inaczej oceniano go w Wielkiej Brytanii, szczególnie w środowiskach działaczy polonijnych. Krytykowano go, że prezentowany w nim obraz społeczności polskiej jest kłamliwy. Oceniano go jako sabotaż, który niweczy działania podejmowane w obronie dobrego imienia Polaków. Postrzegano w nim postawę typową dla mitologicznego Edypa, który przyznawał się do „grzechów”, których nie popełnił. Przy okazji krytyki ujawniała się tendencja do zawłaszczania praw do decydowania o tym, który obraz „brytyjskiego Polaka” jest słuszny. Dla działaczy polonijnych jest nim osoba wyjątkowa – w przeszłości bohaterski żołnierz walczący „za wolność waszą i naszą”, obecnie robiący karierę w londyńskim City. Nie ma tam miejsca na przeciętność, a tym bardziej na mierność, na którą za to znalazło się miejsce w serialu *Londyńczycy*. Problematycznym okazał się sposób reklamowania serialu – w ramach kampanii reklamowej promowano go nie jako serial mający dostarczyć rozrywki, lecz – co stanowi zdecydowane nadużycie – jako „kronikę najnowszej emigracji”.

WOJCIECH STANKIEWICZ

Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Olsztyn

Pozycja społeczna kobiet według nauki islamu za rządów talibów

Islam obejmuje zasięgiem wiele krajów afrykańskich i azjatyckich. Mieszkańcy Afryki i Azji wyznający islam reprezentują różne kultury, żyją według odmiennych tradycji. Łączy ludzi i jednocześnie wyróżnia spośród innych społeczeństw głęboki wpływ religii na psychikę wiernych. Jako ideologia religijno-prawna islam jest zakorzeniony w mentalności każdego wyznawcy, bez względu czy jest praktykującym muzułmaninem [Bielawski 1973, 350].

Status społeczny kobiet w religii jest ściśle zależny od typu i charakteru wiary [por. Syed 2004; Mesbah, Bahonar, Lamy al-Farugi 1990]. W islamie zauważa się, że pozycja kobiet jest szczególna, gdyż islam jest religią, ideologią i prawem powszechnie obowiązującym [Dagher 1995, 10-21]. Rozpatrując jakiegokolwiek zjawisko w islamie należy zwrócić uwagę na brak rozróżnienia między kościołem i państwem, co duchowe i świeckie, święte i laickie. Dualizm ducha i materii nie jest znany w islamie; istnieje organiczna jedność między ideałem religijnym i porządkiem społecznym. Islam jest pod każdym względem integralny i wszechmogący, jest kodeksem honorowym, stylem życia, zbiorem praw. Zakłada jedność religii i państwa. Uchodzi za najbardziej fundamentalistyczną religię na świecie. Pomimo że część państw arabskich została unowocześniona i oparta na wzorach państw europejskich, islam odgrywa ważną rolę w życiu narodów i państw muzułmańskich. Wywiera wpływ na mentalność społeczeństw arabskich [Bielawski 1973, 8]. Dąży do podporządkowania regułom religijnym wszelkie sfery życia człowieka i społeczeństwa oraz nadania regułom państwowym sankcji wykonalności [Kisielewski 1993, 35]. Obejmuje sprawy moralnej natury, zasady etyki, poprawnego zachowywania się [Danecki 2001, 120]. Stanowi religię żywą i silnie związaną z życiem społeczeństwa muzułmańskiego.

Islam nie stanowi monolitu, dzieli się na dwa główne odłamy: sunitów [Danecki 1997, 177], do których zalicza się m.in. talibów i szyitów [Danecki 1997, 183], przeważających m.in. w Iraku i Iranie, oraz na szereg szkół, m.in.: szaficką, hanaficką, malicką i han balicką [Gawęcki 1983, 53]. Talib, z arabskiego znaczy „uczeń”, to adept szkół koranicznych, tzw. medresów z okolic

Kandaharu i z obozów uchodźców na pograniczu afgańsko-pakistańskim [Sierakowska-Dyndo 1998, 45].

Sunnici stanowią główne ugrupowanie w islamie, przeciwstawne mniejszościowemu ugrupowaniu szyitów. Są „ludźmi tradycji i wspólnoty” (arab. *ahl as-sunna wa-al-dža-ma'a*). Nie uznawali aspiracji szyickich imamów do sprawowania zwierzchności nad wszystkimi muzułmanami.

Szyitami określa się liczne ugrupowania powstałe w opozycji do sunnitów, opowiadających się za prawem Alego – zięcia i stryjecznego brata proroka Mahometa; są „partią, stronnictwem Alego” (arab. *szia't Ali*). Szkoła szaficka [Arabowie 2001, 338] została założona przez Asz-Szafi'ego. Jako źródło prawa szczególne znaczenie uzyskała tradycja (*sunna*) Proroka, ograniczona była samodzielną działalnością prawników w zakresie tworzenia prawa. Szkoła przyznawała wysoką rangę Koranowi i sunnie Mahometa, twierdząc, że ważne są zasady prawne, które pochodzą od Proroka. Słynęła z umiarkowania między tradycjonalizmem a racjonalizmem. Szkoła malikicka [Arabowie 2001, 262] była tradycjonalistyczna i rygorystyczna względem przestrzegania prawa, choć przedkładała interes społeczności nad ścisłe stosowanie prawa (zasada *istislahu*, wyboru korzystnej decyzji dla społeczności muzułmańskiej). Za źródła prawa uznawano Koran i szeroko pojmowaną sunnę (obejmującą także tradycje medyńskich towarzyszy Proroka). Cechą charakterystyczną szkoły hanafickiej, założonej przez uczniów Abu Hanify, jest racjonalizm w stosowaniu prawa, tolerancja wobec wyznawców innych religii. Źródłem poglądów jest Koran. Najbardziej konserwatywną szkołą prawa islamu sunnickiego, która rozwinęła się z zasad nauczanych przez Ibn Hanbala, jest szkoła han balicka [Arabowie 2001, 176]. Rygoryzm, ścisłe stosowanie przepisów koranicznych i tradycji Mahometa charakteryzują hanbalitów. Odrzucano wszelkie reformy prawa widząc w nich odstępstwo od wiary. Islam otrzymuje rysy charakterystyczne z powodu lokalnych tradycji, żywych w poszczególnych regionach i państwach. Można zaobserwować islam ortodoksyjny, który przeplata się i oddziałuje na islam ludowy. Określenie islamu jako religii fundamentalistycznej oznacza, że charakteryzuje się integralną, wszechobejmującą, nienaruszalną w klasycznych i pierwotnych podstawach strukturą [Danecki 1989, 51].

Kobiety w kulturze tradycyjnej stanowią najczęściej synonim mocy, który jest wrogi człowiekowi [Zadzożyńska 1988, 12]. Z jednej strony są postrzegane jako istoty wydające nowe życie na świat, z drugiej – symbolizują śmierć. Pozycje kobiet wywołują dwuznaczność typową dla wszystkich zjawisk pogranicznych. Rozpiętość symboliki jest szeroka. Zauważa się ekstremalną dwuznaczność: kobiety raz zostają uznawane za osoby „boskie”, innym razem poniżane przez płęć przeciwną. Stąd żeńskie symbole niszczycielskie – czarownice, demoniczność, złe spojrzenie, nieczystość menstrualna oraz symbole transcendencji: boginie-matki, dawczynie życia. W wielu społeczeństwach, również muzułmańskich, rozpowszechniona jest opinia o niszczycielskich mocach kobiet.

System społeczny zbudowany na podstawie opozycji męskości i kobiecości, w którym kobiecość jest naznaczona negatywnie, jest nazywany patriarchytem. Stanowi przyczynę zniewolenia i uposzczenia kobiet względem mężczyzn. Ostoją patriarchytu jest społeczność muzułmańska. Szacunek do kobiet i równość są podstawowymi zasadami islamu. Postępująca degradacja kobiet w krajach muzułmańskich nie ma uzasadnienia w pierwotnym islamie, lecz wynikała z poglądów i obyczajów ludów, które przyjęły islam, jak i wpływów zewnętrznych: chrześcijańskich i hinduistycznych [por. Sadashiv 1956].

W islamie istnieje religijne i funkcjonalne oraz filozoficzne wytłumaczenie potrzeby dyskryminacji kobiet. W Koranie podkreśla się wyższość mężczyzny nad kobietami. Funkcja kobiet sprowadza się do służenia mężczyznom i troski o utrzymanie ciągłości rodu. Istnieje przekonanie, że kobiety popełniają więcej czynów niedozwolonych przez Koran. Kobiety uchodzą za istoty, które kierują życiem seksualnym, to znaczy, że są istotami aktywnymi. Mężczyźni są uważani za osoby bierne. W islamie sądzi się, że stosunki płciowe zostały stworzone, by kobiety mogły odbierać mężczyznom nasienie w celu przekazywania genów następnemu pokoleniu [Philips 1987, 154].

Kobiety posiadają *quad*, czyli władzę pokonywania mężczyzny nie dzięki sile fizycznej, lecz dzięki sprytowi i intrygom [Ciechomska 1996, 241]. Mogą doprowadzić do sytuacji, w której na świecie zapanuje powszechnie nieporządek, chaos i wolność w okazywaniu uczuć, czyli to wszystko, co po arabsku określa się wspólnym pojęciem *fitna*. *Fitna* jest równoznaczna z zagładą cywilizacji i kultury.

Średniowieczny filozof arabski al-Ghazali pojmował kulturę jako nieustanną walkę z elementem kobiecym, który niszczy, pochłania składniki zbiorowości społecznej. Kontrola nad kobietami jest niezbędna dla przetrwania cywilizacji i społeczeństwa. Istnieć muszą obyczaje i instytucje sprzyjające separacji płci i zachowaniu władzy mężczyzn [Ciechomska 1996, 241-242]. W kierunku degradującym rangę społeczną kobiet rozwinęły się zasady Mahometa [Krasicki 1991, 163], które wywodziły się z humanitarnych intencji. Pierwotną myślą Mahometa była troska o nieustanny wzrost liczby dzieci, wyznawców nowej religii. Idee szybko rozprzestrzeniły się z powodów społeczno-politycznych, ponieważ służyły ekspansji Arabów. Ekspansja mogła się rozwijać pod warunkiem nowych zastępów wojowników; odgrywała znaczącą rolę, gdyż wojny i starcia zbrojne czyniły spustoszenia wśród mężczyzn zdolnych do noszenia broni.

Hipotezą niniejszego studium są założenia, że:

1. Sytuacja kobiet w Afganistanie w czasie rządów talibów (1994-2001 r.) przedstawiała obraz ich zniewolenia i całkowitego uzależnienia od mężczyzn.
2. Sytuacja kobiet w innych krajach arabskich nie jest jednorodna, uzależniona od warunków wewnętrznych danego kraju: kultury, tradycji, poglądów partii rządzącej.
3. W celu odpowiedzi na twierdzenia sformułowano następujące pytania badawcze:

4. Jaki jest status społeczno-prawny kobiet w islamie?
5. Czy istotnie islam degraduje pozycję społeczną kobiet?
6. Jaka była sytuacja kobiet w Afganistanie za rządów talibów?
7. Czy prawdziwe były opinie przedstawicieli kultury Zachodu o dyskryminowanej pozycji kobiet?
8. Jak kształtuje się sytuacja kobiet w innych krajach kultury arabsko-muzułmańskiej?

W analizie problemu posłużono się metodą porównawczą z elementami metodologii poznania historycznego, ujęć ilościowych i jakościowych [Chodubski 1995, 76-79].

Koran – święta księga islamu – jest dziełem religijnym, w którym zawarto nauki dotyczące życia prywatnego i społecznego wiernych, prawa i moralności, ustroju państwowego oraz sposobu zachowania. Treść świętej księgi jest świadectwem niezmiennego charakteru islamu. Stanowi źródło prawa dla każdej ze sfer ludzkiej aktywności [Stawiński 1989, 197]. Służy utrwalaniu modelu rodziny tradycyjnej, patriarchalnej. Modelem życia rodzinnego jest rodzina, która składa się z zamieszkałych razem rodziców, dzieci, dziadków oraz najbliższych krewnych. Może liczyć od kilku do kilkudziesięciu osób. Na czele stoi patriarcha, czyli najstarszy z rodu. Kobiety i mężczyźni żyją w oddzielnych sferach. Mężczyźni reprezentują rodzinę na zewnątrz, podejmują pracę zarobkową, regulują sprawy w urzędach, prowadzą życie towarzyskie. Kobiety pozostają w domu, zajmują się dziećmi i pracami gospodarskimi [Puchnarewicz 1995, 33].

Stosunek do kobiet w islamie nie jest jednolity. Religia łączy w sobie różnorodne elementy etniczne i tradycyjno-kulturowe. W Koranie podaje się różne poglądy na temat statusu kobiet [por. Women 2005]. Wykazano, że kobiety traktuje się nie jak istoty żywe, lecz jak „przedmioty” [Koran II, 223]. Podkreślono, że mają prawa równe swoim obowiązkom zgodnie z uznanym zwyczajem, ale twierdzono, że mężczyźni posiadają pozycję uprzywilejowaną względem kobiet [Koran II, 228]. Współcześni liberalni muzułmanie uważają, że mężczyzna posiada fizyczną przewagę nad kobietą. Przekonanie, że kobiety są zależne od mężczyzn, znalazło odzwierciedlenie w Koranie [por. Anwar 1997]. Powinny być pokorne, skromne i skryte. Kiedy są nieposłuszne, mężowie mają prawo napominać oraz pozostawić żony w samotności, a w skrajnej sytuacji, kiedy inne środki zawiodą, mogą ukarać fizycznie w sposób, który nie wyrządzi krzywdy. Zgodnie z myślą koraniczną, mężczyźni są racjonalistami odpowiedzialnymi za kobiety – słabsze fizycznie i bardziej uczuciowe [Badawi 1980, 141]¹.

Z innych zapisów zawartych w Koranie wynika, że wiele ograniczeń praw kobiet posiada źródło w chęci ochrony kobiet przed złymi wpływami świata. Noszenie tzw. „zasłony”, którą określa się mianem burki, stanowi przykład prawa pozytywnego wobec kobiet. Dodatkowo zasłonięta sylwetka dawała

¹ Por. Koran II, 228: „A oni mają nad nimi wyższość”.

poczucie bezpieczeństwa. Kobiety były chronione przed molestowaniem i obrażaniem [Koran XXXIII, 59].

Prawodawstwo Koranu szczególnie broni grupy społeczne narażone na niesprawiedliwość i krzywdę, czyli kobiety, wdowy i sieroty żyjące w niedostatku ekonomicznym. Pierwotnie Koran określał pozytywną i nacechowaną życzliwością koncepcję kobiet.

Prawo islamu reguluje życie w sposób umożliwiający osiągnięcie dobrobytu każdego człowieka i wszystkich ludzi jednocześnie, same negatywne restrykcje są niewystarczające. W miłującym pokój i pomyślnie rozwijającym się społeczeństwie, ludzie winni nie naruszać praw innych i nie szkodzić prowadzonym interesom, ale podejmować współpracę dla ustanowienia wzajemnych stosunków i instytucji społecznych, które zmierzałyby ku ogólnemu dobru i zbudowaniu idealnie humanitarnego społeczeństwa [A'la Mandudi 1991, 105]. W islamie trudno jest rozgraniczyć życie religijne od życia społeczno-politycznego. Nie istnieje podział na świeckie (profanum) i religijne (sacrum) sfery życia.

Islam zachował typ małżeństwa stałego (monogamicznego lub poligamicznego) oraz zmodyfikowaną formę małżeństwa okresowego *muta* [Pałubicki 1995, 115], które istnieje w formie tradycyjno-obyczajowej w niektórych krajach szycyckich (np. Irak, Iran). *Muta* (rozkosz) jest usankcjonowaną formą związków tymczasowych; nadawała wartość prawną związkom przejściowym, które powstawały np. w czasie pobytu u obcego plemienia. Małżeństwo *muta* nie upoważnia do prawa dziedziczenia i jest zawierane na ściśle określony (umówiony) termin. Nie posiada możliwości oddalenia partnera żadnej ze stron. Związki sankcjonował Koran i muzułmańska tradycja.

W prawie muzułmańskim nie określa się ściśle wieku upoważniającego do wstępowania w związek małżeński. W Koranie podano wskazania pośrednie. Należy sprawdzić zdolności umysłowe kobiety, charakter, by określić zdolność do dysponowania własnym majątkiem. W islamie nie są zakazane małżeństwa małoletnich, zwłaszcza dziewcząt [Pałubicki 1995, 118]. W większości państw islamskich ustanowiono w prawie cywilnym granicę wieku, poniżej której zakazano zawierania związku małżeńskiego (najniższą w Turcji, gdzie za zgodą rodziców dziewczęta mogą wyjść za mąż w wieku 14 lat, a chłopcy 15; aktualnie wiek wynosi tak, jak w innych państwach arabskich odpowiednio 16 lat dla dziewcząt i 18 dla chłopców).

Zabronione jest małżeństwo między osobami pozostającymi ze sobą naturalnie w bliskich stosunkach: matka i syn, ojciec i córka, ojczym i pasierbica, macocha i pasierb, brat i siostra, brat cioteczny i siostra cioteczna, stryj i bratanica, ciotka (siostra ojca lub matki) i jej bratanek lub siostrzeniec, wuj i siostrzenica, teściowa i zięć, teść i synowa. Islam zabrania zawierania małżeństwa z kobietą innej religii. Związek małżeński może być zawarty pomiędzy członkami spokrewnionych rodzin, ale po uwzględnieniu wskazanych warunków. Shariah zezwala i zachęca do zawierania związków w gronie rodziny, bardziej niż do kojarzenia małżeństw spośród obcych [A'la Mandudi 1991, 107].

Małżeństwo w islamie poprzedzone jest wyrażeniem propozycji zawarcia małżeństwa poprzez zaproszenie do zaręczyn (*hitbaru*). Akt ślubu, zwany w Koranie umową (*mithaq*), jest usankcjonowany prawnie, gdy obie strony – mężczyzna i kobieta – wyrażą zgodę w obecności świadków. Zgoda w języku obiegowym nazywana jest „potwierdzeniem” (*idżab*), w muzułmańskim prawie brzmi *qubul* (zgoda). W islamie obowiązuje opłacenie przez mężczyznę rodzicom narzeczonej tzw. *mahr* – ślubnego podarunku, posagu. Pierwotnie stanowił „kompensatę” za stratę, ponoszoną przez najbliższą rodzinę w postaci świadczonych przez dziewczynę usług domowych [Korwin-Kowalewska 1988, 26]. *Mahr* należy wypłacić w okresie zawierania małżeństwa. Stanowi materialne zabezpieczenie na wypadek rozwodu i własność osobistą kobiety. Jest darowizną zabezpieczającą interesy materialne żony. Wysokość zależy od pozycji społecznej i majątkowej stron zawierających małżeństwo. Wypłacany jest w pieniądzu i w towarze. Najczęściej przekazywanymi dobrami materialnymi są wyroby ze srebra i złota. W ośrodkach wiejskich mężczyzna spona *mahr* przedmiotami, które są źródłem utrzymania, np. dywanami, wyrobami ze skóry, inwentarzem [Szymański 1974, 493]. Mógł stanowić opłatę symboliczną. *Mahr* musi być zapłacony przed ceremonią ślubną. W kontrakcie ślubnym szczegółowo są zapisane zobowiązania, darowizny materialne i finansowe rodzin oraz ich udział w wyposażeniu młodej pary [Puchnarewicz 1995, 35].

Zakładanie rodziny w islamie jest obowiązkiem religijnym. Rodzina według Koranu jest kolebką człowieka i cywilizacji. Obowiązuje lojalność wobec rodziny; potrzeby jednostki są drugorzędne [Nydell 2001, 33]. Islam dokonuje podziału obowiązków między mężczyzną a kobietą. Mąż jest głową rodziny i utrzymuje harmonię w stosunkach między domownikami. Obowiązkiem mężczyzny jest utrzymanie rodziny i zapewnienie bezpieczeństwa. Ponosi odpowiedzialność za działania kobiety, ponieważ mężczyzna, według Koranu, przewyższa kobietę pod względem intelektualnym. Kobieta powinna być posłuszna mężowi. Sprawą najważniejszą dla kobiety jest urodzenie i wychowanie dzieci, ze szczególnym uwzględnieniem potomków płci męskiej. Ilość posiadanego potomstwa jest odzwierciedleniem błogosławieństwa Bożego.

Brak synów i córek stanowił powód do poślubienia następnej żony. Płodzenie dzieci jest społeczną koniecznością. Dzieci są zabezpieczeniem na starość przeciwko niepowodzeniom i niedostatkowi ekonomicznemu. Opieka nad dziećmi do uzyskania przez nie pełnoletności, należy do wyłącznej kompetencji ojca. Powinnością dzieci jest szacunek i posłuszeństwo względem rodziców. Kobieta jest zwolniona z obowiązków poza gospodarstwem domowym [A'la Mandudi 1991, 105-106].

Krewni posiadają względem siebie pewne obowiązki, nazywane *sila-i-rehm*. Muzułmanie powinni w każdej sytuacji respektować więzi łączące z krewnymi. Nielojalność wobec krewnych oraz zaniedbywanie praw *sila-i-rehm* stanowi grzech. Jeżeli ktoś z krewnych żyje w niedostatku ekonomicznym lub popadł w kłopoty, członek rodziny, któremu powodzi się lepiej ma obowiązek zaoferować

pomoc. Arabowie odznaczają się entuzjazmem, tendencją do *hamijji* – chęcią do działania, ochrony innych [Hamady 1960, 30–31]; odpowiedź na pomoc krewnemu stanowi wyzwanie.

Muzułmanie sądzą, że poligamia daje kobietom więcej korzyści niż życie w związku monogamicznym. Kobieta w małżeństwie poligamicznym jest legalną, drugą, kolejną żoną mężczyzny i znajduje się w lepszej sytuacji w stosunku do konkubiny [Dagher 1995, 95–99]. Wprowadzenie i usankcjonowanie instytucji wielożeństwa oraz sformułowanie zasad określających inne, pozamałżeńskie związki stanowiło reformę systemu rodzinnego. Mężczyzna może poślubić cztery żony. Kobiety mają odmienny pogląd na poligamię, ponieważ nie są traktowane jednakowo w małżeństwie poligamicznym. Przedkładają egzystencję w samotności niż dzielenie wspólnych losów z innymi kobietami o różnym wieku, charakterze i pozycji społecznej [Pałubicki 1995, 134].

Cudzołóstwo jest bezwzględnie zabronione. Kary wymierzane zgodnie z muzułmańską *szarią* niewiernym współmałżonkom motywowane są obawą, by związki pozamałżeńskie nie skomplikowały ustalenia ojcostwa. W świetle Koranu kary za cudzołóstwo wymierzane są w równym stopniu mężczyznom i kobietom. Przed ustaleniem winy należy przedstawić świadectwo przeciwko niewiernemu partnerowi albo złożyć pięciokrotne świadectwo przed Bogiem o winie niewiernego partnera. Partnerzy, którzy nie dotrzymali wierności są skazywani na karę chłosty 100 batów [Krasicki 1991, 164].

Instytucja rozwodu została utrzymana przez stary matriarchalny obyczaj beduiński (*chul*). Zezwala na rozwód za obopólną zgodą partnerów. Przed rozwiązaniem małżeństwa zalecana jest w Koranie próba pojednania małżonków. Negocjacje pomiędzy skłóconymi małżonkami prowadzi osoba, która szczyli się dużym autorytetem w rodzinie [Puchnarewicz 1995, 36]. Rozwód z możliwością powrotu może nastąpić dwukrotnie. Istnieje alternatywa powrotu żony za wpłatę posagu lub rozdzielenia się definitywnego akceptowanym zwyczajem. Żona może zrzec się części posagu bądź całości w celu przekonania męża o chęci ostatecznego rozwodu. Mąż winien pozostawić żonie cały posag. Kobieta po rozwodzie zachowuje prawo do poszukiwania innych kandydatów na mężów. Przy rozwodzie używa się, w formie oddalenia, słów: *takak*, *firak*, *sirah*, w przypadku cudzołóstwa *li'an* [Puchnarewicz 1995, 126], które jest przekleństwem. Kiedy jedno ze współmałżonków jest dotknięte chorobą lub ułomnością utrudniającą współżycie, stosowana jest formuła wyboru (*chijar*). Kobieta ma prawo dokonać wyboru, dotyczącego pozostania u boku męża czy opuszczenia. Rozwód z inicjatywy kobiety jest uważany za zło konieczne [Pałubicki 1995, 124]. Rozwód pozbawia kobietę wszelkiego zabezpieczenia materialnego oprócz majątku osobistego w postaci posagu otrzymanego przed zawarciem małżeństwa. Kobiety gromadziły kosztowności w formie ozdób, gdyż po przeprowadzeniu rozwodu mogły wynieść z domu męża, który wypowiedział tradycyjną formułkę, przedmioty stanowiące biżuterię lub elementy ubioru [Krasicki 1991, 170]. Kobieta

i mężczyzna mają prawo natychmiast zawrzeć nowy związek małżeński jedynie po unieważnieniu małżeństwa [Levy-Reuben 1962, 106].

Prawo dziedziczenia w islamie stanowi, że własność zmarłego nie może być skoncentrowana w jednym miejscu. Po śmierci majątek jest dzielony między krewnych i znajomych. Według patriarchalnych założeń głównymi spadkobiercami pozostają syn, ojciec i bracia. Jeżeli zmarły nie ma synów ani ojca, córki (w praktyce dziedziczenie majątku przez córki nie zawsze jest realizowane [Minces 1980, 98]) mogą uzyskać nie więcej jak dwie trzecie spadku – pozostałość przypada męskim krewnym w pierwszej linii [Minces 1980, 171]. Syn, córka, żona, mąż, ojciec, matka, brat, siostra są najbliższymi krewnymi i mają pierwszeństwo w dziedziczeniu. W przypadku braku najbliższych krewnych prawo dziedziczenia przechodzi na dalszą rodzinę. Kobieta w pewnych wypadkach może dysponować osobistym majątkiem (prócz *mahr*u, który stanowi osobne zabezpieczenie i którym nie może rozporządzać w czasie trwania małżeństwa). Nie ma wpływu na zarządzanie dobrami w rodzinie. Określone części spadku są przekazywane prawowitym spadkobiercom tzw. „koranicznym dziedzicom”, którymi są wdowiec, wdowa, rodzice, córki, córki syna, bracia i siostry osoby zmarłej.

Religia ustaliła bardzo szczegółowe, drobiazgowo przepisy regulujące wygląd zewnętrzny kobiety. Tradycyjny ubiór kobiet z zasłoniętą twarzą, ma na celu ochronę godności, czci, osobistej pozycji kobiety w społeczeństwie. Zwyczaj wywodzi się z VII w., kiedy rosły znaczenie i sława Mahometa. Spowodowały znaczną popularność, pielgrzymi przybywający do Proroka często odwiedzali jego dom. Stykali się z żonami Mahometa. Medyńska społeczność izolowała kobiety od kontaktów zewnętrznych. Skutkiem było przysłonięcie twarzy i założenie długich szat przez kobiety. Kiedy kobieta opuszcza dom, powinna ubrać prostą i skromną suknię oraz być całkowicie zasłonięta. Twarz i ręce powinny być ukryte przed wzrokiem mężczyzn. Nie można pokazywać żadnej części ciała nikomu prócz męża. Osłona, nakrycie (*satr*) [A'la Mandudi 1991, 110] jest religijnym obowiązkiem każdej kobiety. Religia, wprowadzając nakaz osłaniania ciała, pragnęła zachować w wiernych głębokie poczucie skromności i czystości oraz pozbawić wszystkie formy i przejawy braku skromności i niemoralnych zachowań.

Muzułmanie mają swobodę w zdobywaniu wiedzy z dostępnych źródeł oraz w praktycznym zastosowaniu nauki. W islamie zabrania się naśladowania kultury i sposobu życia niemuzułmanina. Głosi się, że przejmowanie elementów kulturowych od innych narodów, niesie ze sobą negatywne następstwa, np. niszczy wewnętrzną żywotność i jedność narodu [A'la Mandudi 1991, 111].

W Afganistanie islam był nierozzerwalnie związany z życiem codziennym i polityką. 14-letnia wojna wywołana komunistyczną rewolucją kwietniową z 1978 r. i późniejsza inwazja radziecka, spowodowały nasilenie nurtu islamskiego, który stał się motorem walki narodowej z obcym najazdem. Laicyzacja forsowana przez kabulskich komunistów, została zaszczerpiona kaście związanej bezpośrednio z władzą. Prezydent Muhammad Nadżibullah, chcąc zyskać sympatię społeczną i uchronić reżim, zaczął manifestacyjnie uczestniczyć

w tradycyjnych, piątkowych modłach w meczecie. W tydzień po wyzwoleniu Kabulu przez islamskich mudżahedinów nowe władze wydały kategoryczne rozporządzenia, np. nakaz zniszczenia ksiąg ateistycznych, zakaz noszenia przez kobiety tradycyjnych strojów i nakaz zakrywania twarzy [Borkowski 1993, 19]. W latach 1994–1996 większość terenów Afganistanu została opanowana przez Talibów, m.in. miasta: Kandahar, Herat, Dżalalabad, Kabul [Zoja, Follain, Cristofari 2003, 160].

Połączenie pasztuńskich tradycji etnicznych z ortodoksyjnym przestrzeganiem nakazów islamu, stworzyło z talibów organizację groźną i niebezpieczną. Trzon talibów stanowili Pasztunowie, czyli połowa mieszkańców współczesnego Afganistanu. Ruch miał wymiar religijny i pasztuński [Borkowski 1993, 184] (został ukształtowany przez tradycje grupy etnicznej – Pasztunów). Niósł ze sobą surowe ideały grupy etnicznej, jak waleczność, pogarda dla słabości, bezkompromisowość, poczucie wyższości, nietolerancja i wrogość w stosunku do obcych. Rasizm lingwistyczny i etniczny został zarzucony talibom przez ludność perskojęzyczną w Afganistanie [Borkowski 1993, 185].

W obszarze sacrum Pasztunów umieszczono: ogień, broń, szal i chustę zakrywającą twarz kobiety. Pasztuński kodeks postępowania był szczególnie restrykcyjny w stosunku do kobiet. Dbano o reputację. Jeśli dopuszczały się czynów niemoralnych, zasługiwały na śmierć. Były według talibów istotami podrzędnymi, zależnymi od mężczyźn, którzy winni zapewnić im opiekę.

„Walka” z kobietami była zakorzeniona w przekonaniach politycznych i ideologicznych, nie w islamie czy normach kulturowych. Ucisk kobiet stanowił „oczyszczenie społeczeństwa”. Pochodzenie talibskich przywódców wpłynęło na sposób traktowania kobiet. Wywodzili się z najbiedniejszych, najbardziej konserwatywnych i najmniej oświeconych południowych prowincji Afganistanu, gdzie kobiety chodziły całkowicie zasłonięte, a dziewczynki nie uczęszczały do szkół. Mułła Mohammed Omar – duchowy przywódca talibów – chciał upodobnić kraj do środowiska, w jakim dorastał [Jagielski 2002, 29].

Politykę uzasadniano Koranem, którego nauk nie pozwalano podawać w wątpliwość oraz zabraniano podejmowania dyskusji na temat interpretacji muzułmańskim reporterom. Talibowie posiadali monopol na rację, ich interpretacja Koranu była prawidłowa. Nieugięte stanowisko talibów ukształtowało się pod wpływem własnej wewnętrznej dynamiki politycznej i charakteru bazy rekrutacyjnej, którą stanowiły sieroty, osoby z marginesu społecznego z obzów uchodźców, gdzie były wychowywane w całkowicie męskim społeczeństwie. Kontrola kobiet była symbolem męskości.

Rozporządzenia wydawane przez Wydział Krzewienia Cnoty i Zapobiegania Rozpuście, w skrócie Wydział Praktyk Religijnych, w dramatyczny sposób zmieniły życie ludności afgańskiej [Jagielski 2002, 29]. Wydział został utworzony na wzór analogicznej organizacji rządowej działającej w Arabii Saudyjskiej. Zwerbowano tysiące młodych ludzi, wielu z podstawowym wykształceniem zdobytym w medresach w Pakistanie. Wydział pełnił funkcję talibskiej agencji

wywiadowczej. Polityka talibów prowadziła do wycofania kobiet z życia politycznego, społecznego i gospodarczego.

Najpopularniejszym kobiecym strojem afgańskim za rządów talibów był *hidżab* (zasłona), inaczej nazywany czadorem, czadrą, czafraszem, abajem, milajem, fareszją, welonem, kwefem. Stanowił szatę w kształcie namiotu z kwefem podobnym do stroju zakonnicy, który zakrywał głowę, zasłaniał włosy i kobiece kształty [Ruthven 1993, 125-126].

Burka, która stała się synonimem afgańskiej kobiety, była jedną z najbardziej radykalnych form nakazu zasłaniania ciała; stanowiła szczelny, fałdzisty stożek materiału, jednocześnie pelerynę opadającą z małej czapeczki w kształcie korony. Posiadała dwa otwory na wysokości oczu zaciągnięte gęstą siateczką. Okrywała postać kobiety od stóp do głów. Burki były najczęściej koloru czarnego, białego, niebieskiego, granatowego, rzadziej szarego [Abdalati 1993, 289]. Stanowiła najważniejszy element systemu społecznego. W czadorze zawierała się dyscyplina i etykieta, mająca na celu ochronę społeczności przed różnymi formami naleciałości zachowań niemuzułmańskich.

Kobieta odpowiednio ubrana nie stawała się obiektem seksualnego pożądania. Istniała dychotomia w ubiorze. Na zewnątrz obowiązywał czador, a pod spodem – kreacje nie odbiegające od światowych trendów w modzie. Informacje o obowiązującej modzie pochodziły z przemycanych żurnali, czy pojedynczych zdjęć, na podstawie których afgańscy krawcy potrafili stworzyć nowe kreacje. Proceder był powszechny. Wśród ogólnych zarządzeń wydanych przez talibów, w punkcie 15 przewidziano karę więzienia dla krawca za pobieranie miary od klientki i posiadanie magazynów poświęconych modzie.

Talibowie wprowadzili powszechny nakaz noszenia czadoru na terenach stopniowo zajmowanych. Noszenie burki nie było obcym zwyczajem dla Afganek. Miało długą tradycję. Zwyczaj nakładania burki przysługiwał w XIX w. i na pocz. XX w. kobietom o wysokim statusie społecznym, czyli prawo noszenia czadoru posiadały tylko kobiety, które uważały się za osoby przyzwoite, z warstw wyższych, które chętnie zasłaniały twarz na dowód pozycji społecznej i w obawie o reputację.

Kobiety wiejskie chodziły bez zasłon, przy spotkaniu z mężczyzną odwracały wzrok [Myrdal 1964, 260]. W latach 90. stopień przestrzegania nakazu na wsi był różny w poszczególnych prowincjach Afganistanu. Przy pracy w polu nakładanie czafrasy było niemożliwe. Burka w pojęciu Afgańczyka była dowodem dobrobytu, utrzymania żony na wysokim poziomie życia. Żona nie należała do niższych społecznie kobiet. Zwyczaj był związany z wyższym prestiżem społecznym, dojrzałością i gotowością do małżeństwa [Wolak-Wereśniak 2002, 27]. W przypadku burki muzulmanki ważną rolę pełniła symbolika „spojrzenia” [Dziekan 1993, 105-107], ponieważ według wierzeń muzulmanów w oczach drzemie ukryta, destrukcyjna siła, która jest źródłem grzechu, narzędziem szatana.

Stopy były częścią wstydliwą i powinny podlegać zakryciu. Przykładem rygorystycznego przestrzegania nakazu zakrywania ciała muzulmanek od stóp

do głów, było poddawanie kobiet karom cielesnym, które pokazywały na ulicy kostki. Kobiety nie mogły nosić białych skarpetek. Kolor biały należał do Talików [Modrzejewska-Leśniewska 2001, 51]. W 1997 r. zostało wydane zarządzenie, w którym zakazywano kobietom noszenia butów na wysokich obcasach, wydawania dźwięków obcasami i korzystania z kosmetyków [Jagielski 2002, 28].

Malowanie ust (groziło obcięciem warg), noszenie kolczyków przez Afganki w czasie reżimu talibów zostało zabronione. Fanatyzm talibów polegał na ortodoksyjnym przestrzeganiu przepisów Koranu, który zabrania sztucznego upiększania się, ponieważ przysłania naturalne piękno kobiet. Nie mogły się upiększać w sposób zwracający uwagę obcych mężczyzn. Dopuszczalne było stosowanie tzw. *kholu*, czarnego proszku do oczu [171]. Zabraniano depilowania brwi, noszenia tresek z naturalnych włosów, dopuszczono farbowanie włosów. Ozdoby były traktowane przez talibów jako czynnik mogący osłabić moralność. Zakazano uwodzicielskiego poruszania się, gestów, mowy, dzwonienia łańcuszkami czy bransoletami w celu pobudzenia wyobraźni seksualnej mężczyzny [Abu-Rub, Zabża 2002, 154]. Istniało zalecenie, by nie okazywać biżuterii w nieodpowiedni sposób.

Dłonie stanowiły obszar ciała kobiety znaczeniowo obojętne; przedstawicielka płci pięknej mogła wystawiać ręce na widok publiczny bez sankcji, ale nie mogła podać dłoni żadnemu obcemu mężczyźnie. Wzajemne dotykanie się przez kobietę i mężczyznę, którzy nie byli *mahram*, czyli blisko spokrewnionymi osobami, np. kobieta i jej mąż, było surowo zabronione. Prorok nie podawał ręki obcym kobietom. W szczególnych sytuacjach można było pozwolić na złożenie gratulacji czy kondolencji.

W islamie nakazano rygorystyczną separację płci, która polega na podziale przestrzeni na kobiecą i męską oraz całkowitym ograniczeniu kontaktów dwóch obszarów w sferze publicznej i w mniejszym stopniu w rodzinie. Kobiety całkowicie odizolowano od mężczyzn. Rozdział płci tzw. *purdah* lub *pard* [Wolak-Wereśniak 2002, 33] w Afganistanie był widoczny w stopniu zaawansowanym, obejmował m.in. transport, szkolnictwo. Skutkiem wprowadzenia separacji płci było uruchomienie dla kobiet specjalnych autobusów. Duży nietakt stanowiło zapytanie Afgańczyka o samopoczucie żony czy o ilość posiadanych dzieci.

Przestrzeń przeznaczoną dla kobiet w Afganistanie była rodzina. W środowisku domowym, wśród najbliższych, mogła czuć się swobodnie, nie musiała zasłaniać twarzy i pilnować wzroku. Najważniejszym obowiązkiem kobiety było stworzenie rodzinnej atmosfery [Nasr 1988, 111]. Rola matki była ważniejsza od poważania, jakie przypadało ojcu. Żona osiągała pełną podmiotowość i pełniła rolę faktycznej głowy rodziny w przypadku wcześniejszej śmierci męża. Wdowa pozostawała z dorosłymi synami.

Życie młodej pary rozpoczynało się w domu rodziców męża. Zajęcia wykonywane były w pomieszczeniach rodziców. W oddzielnym pokoju spędzali noce. Kobieta była włączona do prac na rzecz całej rodziny męża. Powinna

była wykonywać polecenia teściowej bez sprzeciwu. Zajmowała się pracami domowymi, m.in. gotowała, prała, nosiła wodę, szyła. Młoda żona mogła być w wieku od 13 do 16 lat. Przed ślubem młoda para nie miała wielu możliwości poznania się. Nigdy nie zostawała na osobności. Po ślubie małżonek starał się zalecać do żony, by zdobyć zaufanie partnerki. Kupował drobne prezenty, trzymał za rękę podczas rozmowy itp. Zaloty mogły trwać kilka miesięcy, zanim młoda para podejmowała decyzję o współżyciu. Prestiż kobiety rósł z wpływem lat i w miarę przychodzenia na świat kolejnych synów. Wzmacniany był przez przykazania Koranu o należytych wobec matki szacunku ze strony synów [Puchnarewicz 1995, 35-36].

Zamykanie szkół przed dziewczętami i kobietami stanowiło następną restrykcję. Liczba nauczycieli spadła z 11 208 do 3 415, ponieważ liczbę 7 793 stanowiły kobiety [Dupree 1997, 154]. Przed rządami mudżahedinów i talibów studiowano medycynę, prawo, dziennikarstwo, inżynierię. Pod rządami talibów kształcenie dziewcząt na poziomie podstawowym i średnim było zabronione. Zamknięto uniwersytet. Zamykanie szkół następowało stopniowo. We wrześniu 1996 r., po zajęciu Kabulu przez talibów, zamknięto szkoły dla dziewcząt argumentując decyzję niezgodnością programu nauczania z zasadami islamu. Problem analfabetyzmu w Afganistanie dotyczy 70% mieszkańców [Girardet 2001, 9].

Tabela 1. Ludność w wieku powyżej 15 lat nie umiejąca pisać i czytać

Kraje	Lata	Ludność w wieku 15 lat i więcej nieumiejąca pisać i czytać						Ludność w wieku 15-24 lat nieumiejąca pisać i czytać w % ludności danej płci w wieku 15-24 lat		
		w % ludności danej płci w wieku 15 lat i więcej			w tys.					
		ogółem	m ^a	k ^b	ogółem	m ^a	k ^b	ogółem	m ^a	k ^b
Afganistan	1990	73,5	59,6	88,4	6068	2543	3525	59,1	42,3	77,3
	1995	68,5	53,8	83,9	7972	3215	4757	53,2	37,0	70,1
Iran	1990	35,7	26,8	44,7	10973	4158	6815	13,0	7,9	18,2
	1995	29,0	21,1	36,9	10473	3854	6619	8,7	5,4	12,1
Jemen	1990	67,2	44,6	87,0	3988	1238	2749	50,1	26,5	75,0
	1995	59,9	37,9	81,6	4728	1484	3244	41,7	20,6	63,3
Maroko	1990	61,3	47,3	75,0	8977	3423	5554	44,7	31,9	58,0
	1995	56,0	42,3	69,5	9464	3546	5918	38,4	27,3	50,0
Oman	1990	45,0	32,1	61,6	430	173	257	14,3	4,5	24,5
	1995	36,0	25,4	49,3	420	164	256	5,9	1,4	10,4

a – mężczyzna, b – kobieta

Źródło: Rocznik 2000, 72-73, Statistical Yearbook 1992, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, UNESCO, Paris 1992, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999.

Zastępczą formą edukacji stały się tajne szkoły, gdzie dziewczęta mogły zdobywać wykształcenie; m.in. uczono języka angielskiego, krawiectwa i tańca. Lekcje rozpoczynały się ok. 10 rano i trwały 6 godzin [Marzec, Mikruta 2002, 33]. Nieoficjalne szkoły funkcjonowały w ukryciu. W styczniu 1998 r. istniało ok. 107 placówek [Modrzejewska-Leśniewska 2001, 52]. Za pobieranie nauki w nielegalnych szkołach groziła kara chłosty. W 1999 r. zmniejszono restrykcje dotyczące szkolnictwa. Dziewczęta mogły uczęszczać do szkół w medresach, do których dostęp był ograniczony i zawężony. Dziewczynki, które mogły się uczyć, miały nie więcej niż 8 lat (starsze nie mogły się uczyć) i spędzały w szkole dwie godziny dziennie na nauce Koranu [Gohari 1999, 104]. Inną formę nauki stanowiło przekazywanie wiedzy przez członków rodziny, w przypadku kiedy nauczające osoby posiadały wykształcenie nauczycielskie [Constable 1999].

Talibowie przejmując władzę głosili, że kobiety nie mogą pracować razem z mężczyznami – pogląd separacji płci. Praca z mężczyzną stanowiła grzech. Zakazano kobietom pojawiania się w miejscach pracy. Kobiety miały podjąć ponownie pracę, kiedy stworzono by odpowiednie warunki – osobne biura, warsztaty, oddzielne szkoły, w których pobierałyby niezbędne nauki. Pomimo braku pracy miały być kobietom wypłacane wynagrodzenia. Deklaracja nie została zrealizowana. W pierwszym miesiącu rządów talibów w Kabulu wypłacono pensje zwolnionym kobietom, ale w następnych dokonywanie wypłat zdarzało się nieregularnie. 1 maja 1997 r. ogłoszono wstrzymanie wypłacania pensji kobietom odsuniętym od pracy.

Decyzja o zakazie pracy kobiet poza domem oznaczała zredukowanie lub pozbawienie dochodów całych rodzin. W najcięższej sytuacji znalazły się wdowy i kobiety, których mężowie lub najbliżsi mężczy krewni byli niezdolni do pracy. W styczniu 1997 r. w Afganistanie było ok. 50 tys. wdów, z których każda miała średnio 7-9 dzieci [Dupree 1997, 155].

Przez odsunięcie kobiet od pracy zawodowej nastąpił paraliż administracji i wielu instytucji, gdyż znaczną część pracowników stanowiły kobiety. Wyjątek stanowiła praca w służbie zdrowia. Pozwolono zostać pracownikom płci pięknej m.in. w szpitalach, ale obowiązywał jedenastopunktowy regulamin postępowania zatwierdzony w listopadzie 1996 r. przez mułłę Mohammeda Omara i ministra zdrowia oraz zarządzenie z grudnia 1998 r. Na podstawie norm prawnych zezwolono kobietom na pracę w służbie zdrowia pod warunkiem zachowania właściwej etykiety względem odzieży, niestosowania kosmetyków, pracy w wydzielonych miejscach i poruszania się pod ochroną [Rasekh i in. 1998, 56]. Drugi wyjątek od ograniczeń dotyczących pracy zawodowej stanowiła praca kobiet mieszkających na wsi i prowadzących koczowniczy tryb życia [Dupree 1990, 122; Dzięgiel 1977, 67-71]. Aktywność zawodowa koncentrowała się na domu i rodzinie, a praca zarobkowa była poza zasięgiem zainteresowania [Modrzejewska-Leśniewska 2001, 56]. W latach 50. Afganki w Kabulu pracowały jako sekretarki, pielęgniarki, recepcjonistki, hostessy.

Uregulowano sprawę badania pacjentek przez lekarzy mężczyzn. Badanie mogło się odbyć w obecności męskiego opiekuna pacjentki. Lekarz mógł tylko dotykać i oglądać miejsca na ciele kobiety, które były bezpośrednim powodem choroby. Talibowie ograniczyli liczbę łóżek szpitalnych przeznaczonych dla kobiet. W styczniu 1997 r. zarządzono podział szpitali na męskie i kobiece. Podziału nie udało się wprowadzić w życie. We wrześniu 1997 r. Ministerstwo Zdrowia zarządziło, że jeden szpital w Kabulu został przeznaczony dla kobiet, pozostałe 21 szpitali dla mężczyzn. Po negocjacjach z przedstawicielami Czerwonego Krzyża, talibowie wycofali się z podjętych decyzji, ale ograniczeniu uległ procentowy udział łóżek szpitalnych dla kobiet w ogólnej liczbie miejsc szpitalnych. W Kabulu do września 1997 r. ok. 25% łóżek było przeznaczonych dla kobiet, po zmianie w maju 1998 r. liczba spadła do 20% [Block 1997; Rassekh i in. 1998, 56].

Różnorodne nakazy i zakazy obejmowały inne obszary życia kobiet. Po sukcesach militarnych talibów wprowadzono przepisy, w których nakazano zamalowywanie okien w domach, w których mieszkały kobiety. Przemiany nastąpiły w telewizji. Programy dla dzieci rozpoczęli prowadzić mężczyźni w wieku średnim, recytujący Koran i prowadzący dyskusje na temat islamu. Nie wzbudzali sympatii. Wcześniej audycję przedstawiała młoda i atrakcyjna wizualnie kobieta.

Obowiązywał zakaz sprzedaży i spożywania alkoholu. Po przejściu władzy przez talibów zabroniono organizowania imprez sportowych. Następnie wycofano postanowienie, ale wprowadzono nakaz skierowany do publiczności o zaprzestaniu stosowania dopingu wobec sportowców śpiewem: *Allah-u Akbar* (Bóg jest wielki) i powstrzymywaniu się od oklasków. W przypadku kolizji zawodów z porą modlitwy, przerywano konkurencje a zawodnicy i widzowie wspólnie uczestniczyli w praktyce religijnej. Sporty dla kobiet zostały bezwzględnie zakazane. Zabroniono „puszczania” latawców, które stanowiło ulubioną rozrywkę Kabulczyków. Za zdradę małżeńską karano kamienowaniem, za gwałt obcięciem głowy, za kradzież obcięciem rąk, za noszenie sandałów obcięciem stóp, za pomalowanie ust szminką obcięciem warg, za polakierowanie paznokci obcięciem palców, za noszenie kolczyków obcinaniem uszu.

Kobiety uważały się za osoby żebrzące, ponieważ przeżycie dnia uzależnione było od dostaw produktów zbożowych, które finansował Światowy Program Żywnościowy (WFP) [Jagielski 2002, 29]. W piekarniach pieczono *nan*, praśny chleb jadany przez wszystkich Afgańczyków. Ok. 400 tys. mieszkańców Kabulu, w tym 25 tys. rodzin wdów wojennych i 7 tys. rodzin inwalidów wojennych, utrzymywało się przy życiu dzięki funkcjonowaniu „żywnościowych placówek”.

Mimo twierdzeń, że w tradycji muzułmańskiej występują kobiety popierające i utrwalające islam, opór ze strony kobiet wobec religii był znamieny. W rzeczywistości kobiety od początku licznie zasilaly szeregi przeciwników islamu [Ciechomska 1996, 242]. Jakkolwiek sprzeciw był bezwzględnie tłumiony. Kobiety zmuszane do milczenia. Obawiały się o własne życie. Pod przymusem emigrowały z własnego kraju. Kobiety, które schroniły się w obozach

dla uchodźców w Peszawarze w Pakistanie, wstępowały do Rewolucyjnego Stowarzyszenia Kobiet Afgańskich, inaczej nazwanym Wolnym Związkiem Kobiet Afgańskich (RAWA), który został założony w 1978 r. i miał charakter organizacji społeczno-politycznej, zajmującej się działalnością związaną ze sferami życia i pracy właściwymi dla kobiet [por. Maskiell 1984; Shah 2006]. Pomagał w kształceniu i opiece medycznej oraz zwalczaniu przejawów muzułmańskiego fanatyzmu, np. w postaci reżimu talibów. Działaczki RAWA upatrywały przyszłość Afganistanu w demokratycznym rządzie, z którego zostałyby wykluczone wszystkie partie fundamentalistyczne. Pragnęły świeckiego rządu gwarantującego wolność przekonań, słowa i religii.

Pomimo nawrotu do tradycji w Afganistanie, rozwijał się ruch emancypacji kobiet, który przeciwstawiał się energicznie tendencji do nadawania mocy obowiązującym regułom obyczajowym [Krasicki 1991, 166]. Ruch emancypacji kobiet dążył do nowej interpretacji myśli zawartych w Koranie dotyczących losu kobiet. Kobiety starały się manifestować niezależność i wyrażać sprzeciw wobec narzuconego sposobu życia. Przykładem było noszenie kolorowych czadorów, np. w Dżalalabadzie modne były czadory jaskrawo pomarańczowe lub zielone, w Kabulu w różnych odcieniach niebieskiego z żółto-pomarańczowymi drobnymi zdobieniami, a w Heracie czarne [Dupree 1998, 160].

Dychotomia w ubiorze była rodzajem walki z talibskim reżimem. Wystąpienia protestacyjne afgańskich kobiet nastąpiły na pocz. 1996 r. w Kandaharze, w październiku w Mazar-i Sharif i w grudniu w Heracie. W Kandaharze powodem manifestacji była odmowa przyjmowania monet o małym nominalnie przez sklepikarzy. W Heracie wystąpiono przeciwko zamknięciu publicznych łaźni przeznaczonych wyłącznie dla kobiet [The Taliban 2001, 2]. Protestujące skandowały: „Prawo talibów nie jest prawem islamskim” [Dupree 1998, 161]. Wśród kobiet biorących udział w protestach, uczestniczyły działaczki komunistyczne, które odwiedzały Moskwę w celu zapoznawania się z metodami niszczenia religii. Praktykę zdobywały w Afganistanie [Modrzejewska-Leśniewska 2001, 56].

W XXI w. sytuacja kobiet w krajach muzułmańskich jest różna, ponieważ składają się na nią tradycje lokalne. Pozycje kobiet tworzą obraz niejednorodny i osobliwy, podlegający silnym wahaniom w zależności od ugrupowania sprawującego władzę.

W krajach muzułmańskich, jak: Egipt, Syria, Libia, Algieria, przeprowadzono reformy społeczne, gospodarcze i polityczne, pozostając jednocześnie wiernym religii Mahometa poprzez zapisy w konstytucjach powyższych państw. W ustawach zasadniczych Arabskiej Republiki Egiptu z 1964 r. i 1971 r., Republiki Libii z 1969 r. czy Maroka z 1970 r. stwierdzono, że „islam jest religią państwa”. Część dodaje, że „zasady prawa muzułmańskiego są głównym źródłem ustawodawstwa” [Bielawski 1973, 351]. Prawo zwyczajowe dodatkowo oddziałuje na sposób życia wyznawców islamu. Opinie na temat roli i znaczenia prawa zwyczajowego są podzielone. Wielu prawników muzułmańskich

uważa zwyczajnie za istotne źródło prawa islamskiego. Inni stają na stanowisku, że odwoływanie się do prawa zwyczajowego uzasadnione jest w przypadkach „absolutnej konieczności”. Skrajny pogląd stanowiło uznanie konieczności dostosowywania przepisów prawnych do istniejących obyczajów [Szymański 1987, 277].

Za nowoczesne kraje muzułmańskie uważa się Tunezję i Turcję. Sytuacja kobiet w Tunezji jest jedną z najbardziej uprzywilejowanych. Władze popierają świecką obyczajowość. Z osobistej inicjatywy założyciela i pierwszego prezydenta Republiki Tunezyjskiej, Habiba Burgiba, dokonano modernizacji i laicyzacji tradycyjnej obyczajowości islamskiej. 13 sierpnia 1956 r. wprowadzono kodeks rodzinny, w którym zniesiono poligamię (wielonożność) i umożliwiono, na równych prawach dla obydwu stron, świecki rozwód. W maju 1957 r. Tunezjycki uzyskały bierne i czynne prawo wyborcze. Wprowadzono obowiązek szkolny, który dotyczył kobiet i mężczyzn, podlegały mu dzieci od 6 do 15 roku życia.

20 lutego 1964 r. ustalono zdolność zawierania związków małżeńskich przez kobiety w wieku od 17 lat. 1 lipca 1965 r. wprowadzono do sprzedaży w aptekach tunezyjskich środki antykoncepcyjne. Ogłoszono wiele zarządzeń, m.in. swobodne przerywanie niepożądanego ciąży, dozwolone każdej kobiecie posiadającej pięcioro żyjących dzieci, zakaz zatrudniania dziewcząt poniżej 14 roku życia. W 1966 r. w kolejnym zarządzeniu postanowiono, że na wypadek rozwodu opiekę nad dziećmi przejmie strona, która może potomstwu najlepiej zapewnić warunki bytowe. Poprzednio zgodnie z tradycją muzułmańską, dzieci rozwodzących się rodziców przypadały ojcu [Krasicki 1991, 160–161]. Kobiety w dużych miastach poruszają się swobodnie, nie muszą zasłaniać twarzy, rzadziej ukrywają ubiór i włosy pod białym czadorem (*safsari*). Mogą poruszać się po sklepach, urzędach, częściej pracują i prowadzą samochody [Moghadam 2005].

Kobiety tureckie uczestniczą we wszystkich dziedzinach życia. Nie krępane żadnymi przepisami, ubierające się według kanonów aktualnej mody, stanowią ponad 50% kadry nauczycielskiej, 11% inżynierów, 16% lekarzy. Wskaźniki wykazują stałe tendencje wzrostu dzięki szkolnej edukacji [por. Woman 1995]. Podstawowe wykształcenie trwa 5 lat i jest koedukacyjne. Średnie składa się z dwóch etapów: niższej szkoły średniej (*orta okulu*) i wyższej szkoły średniej (*lise*). Etapy trwają po 3 lata. Mimo że wykształcenie podstawowe jest obowiązkowe, dziewczęta wiejskie nie uczęszczają do szkół regularnie. Istnieje zapotrzebowanie na zawodowe i techniczne kursy dla kobiet wiejskich, które obejmują naukę czytania, pisanie, arytmetykę, zasady higieny, opiekę nad dzieckiem, kursy gotowania, robót ręcznych [Chmielowska 1975, 29]. Turczynki zajmują wybitne miejsce w literaturze i sztuce. W Turcji wiek zdolności do zawarcia małżeństwa wynosi dla kobiet 16 lat i dla mężczyzn 18 [Wolak-Wereśniak 2002, 36]. Dziewczęta wydawano za mąż za partnerów, którzy pracowali uprzednio w Niemczech, bądź mieli szansę wyjazdu do krajów Unii Europejskiej.

Tabela 2. Ludność aktywna zawodowo według płci [por. Women 1995]

Kraje	Lata	m	k	m	k	Kobiety
		w tys.		w % ogółu ludności danej płci		w % ogółu aktywnych zawodowo
Egipt ^a	1991	12265	3699	44,0	13,8	23,2
	1995	13821	3505	45,9	13,4	22,0
Turcja	1990	16074	8653	56,2	31,1	35,0
	1998	16628	6788	51,9	21,6	29,0

a – tylko ludność egipska

Źródło: Yearbook 1989-1990, 1991-1998; Raport 1999.

Planowanie rodziny stało się zjawiskiem powszechnym. Według statystyk opublikowanych przez Radę Ludnościową w Kairze, formy planowania rodziny stosuje ponad 47% kobiet egipskich, w Jordanii, Syrii, Tunezji, Maroku, Algierii i Libanie wskaźnik waha się między 35 a 55%. Aborcja jest oficjalnie uważana za *haram*, czyli grzech, zakaz wprowadzony przez religię. Zgodnie z nauką islamu, życie ludzkie zaczyna się po pierwszym kwartale ciąży, ograniczenia i zakazy nie mają charakteru absolutnego jak w religii rzymskokatolickiej. Na aborcję zezwala się, jeśli ciąża zagraża życiu matki lub gdy jest następstwem gwałtu lub stosunku kazirodczego (np. w Sudanie) [Dickey 1994, 12].

W emiracie Oman wzrosła liczba uprawnień uzyskanych przez kobiety w życiu rodzinnym i społecznym. Przyznano za zgodą władcy prawo do nauki na każdym poziomie nauczania: podstawowym, średnim i wyższym, do pracy zawodowej, planowania rodziny i występowania z inicjatywą rozwodową.

Położenie kobiet w niektórych krajach Afryki Północnej jest dogodniejsze. Egipt i Algieria zmierzają do całkowitej modernizacji życia społecznego i religijnego [Bielawski 1982, 414-415]. W Egipcie dzięki ruchowi kobiecemu, wywalczone prawo w dziedzinie nauki. 20% osób z tytułami profesorskimi stanowią kobiety [Ciechomska 1996, 243].

Tabela 3. Edukacja – wskaźnik skolaryzacji brutto [Rocznik 2000, 52-154]

Kraje	Lata	Uczniowie szkół podstawowych i średnich						Studenci szkół wyższych	
		Ogółem		Podstawowe		Średnie		ogółem	w tym kobiety
		ogółem	w tym dziewczynki	razem	w tym dziewczynki	razem	w tym dziewczynki		
w % ludności danej grupy wieku									
Egipt	1990	85	77	94	86	76	68	16	11
	1997	89	83	101	94	78	73	•	•
Turcja	1990	71	64	99	96	47	37	13	9
	1997	79	71	107	104	58	48	21	15

(•) – zupełny brak informacji albo brak informacji wiarygodnych.

Źródło: Statistical Yearbook 1992, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, UNESCO, Paris 1992, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999.

Dla większości kobiet pobieranie nauki w szkole nie jest opcją realną. Analfabetyzm wśród kobiet żyjących w państwach arabskich wynosi 66,2%. W Somalii umiejętność pisania i czytania posiada 14% kobiet [Dickey 1994, 13]. Od Algierii po Maroko uniwersytet stanowi ośrodek promieniowania ducha emancypacji. Studentki różnią się wyglądem zewnętrznym, zachowaniem, ubiorem od rówieśnic wychowywanych w tradycyjnym kręgu kultury islamskiej. W Turcji pierwszą szkołę pedagogiczną dla dziewcząt otwarto w 1863 r. [Pałubicki 1995, 153], a od 1899 r. zezwolono kobietom tureckim na studiowanie medycyny na uniwersytecie w Stambule. W 1913 r. otwarto pierwszy żeński uniwersytet w Stambule oraz wprowadzono ustawę o powszechnym obowiązku nauki. W Iraku pierwszą szkołę dla dziewcząt otwarto w 1899 r., w Iranie w 1917 r. [Pałubicki 1995, 155]. Uniwersytet w Teheranie powstał w 1935 r., trzy lata później wprowadzono rozporządzenie szacha, w którym zezwolono kobietom na studiowanie, przygotowanie się do różnych zawodów, zajmowanie stanowisk w rządzie.

Tabela 4. Ludność w wieku 25 lat i więcej
według poziomu wykształcenia [Rocznik 2000, 70-71]

Kraje O-ogółem K-w tym kobiety	Lata spisu	Bez wykształcenia	Podstawowe ^a	Średnie ^a	Powyżej średniego	
		w % ludności w wieku 25 lat i więcej				
Egipt ^b	O	1986	64,1 ^c	16,5	14,8	4,6
	K		78,6 ^c	10,3	9,3	1,8
Tunezja ^d	O	1993	30,6	47,2	21,9 ^e	•
	K		43,2	42,8	13,7 ^e	•

a – ukończone i nieukończone, b – tylko ludność egipska, c – łącznie z analfabetami, d – dane uzyskane z badania reprezentacyjnego, e – łącznie z wykształceniem powyżej średniego

Źródło: Statistical Yearbook” 1992, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, UNESCO, Paris 1992, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999.

Kobiety mogą stracić prawo do nauki, pracy i pewnej swobody osobistej. Obserwowany jest w wielu miejscach świata muzułmańskiego świadomy powrót do dawnych, surowych tradycji islamu, ponieważ powierzchowna europeizacja krajów arabskich przyniosła rozczarowanie. Wiele kobiet rozumie potrzebę powrotu do tradycji i afiszuje się wiarą [Wolak-Wereśniak 2002, 37].

Młode Tunezyjki powracają do tradycji religijno-obyczajowej noszenia burek. Kobiety irańskie ukryły twarz za tradycyjnym czadorem w pierwszych dniach rewolucji islamskiej, kiedy nie stosowano nakazu noszenia zasłon. Egipcjanki, które brały udział w powstaniu w 1919 r., zakładały *milaje*, pod którymi mogły ukryć broń. Kobiety postanowiły nałożyć szaty z powodu odrodzenia się islamu w okresie dojrzewania niepodległych państw muzułmańskich i „krzepnięcia” narodowej osobowości [Krasicki 1991, 161].

Dyskryminujące położenie posiadają mieszkanki konserwatywnych krajów arabskich Bliskiego Wschodu takich, jak Arabia Saudyjska, Kuwejt, Iran, Irak. W Arabii Saudyjskiej kobieta może uczęszczać do szkoły, ale nie ma prawa prowadzić samochodu ani ukazywania się publicznie z nieosłoniętą twarzą. Za zdradę małżeńską karze się kamienowaniem, a za gwałt obcięciem głowy, za kradzież obcięciem rąk.

W Iranie zakazuje się kobietom używania szminki, noszenia butów na wysokich obcasach, podawania przez kobietę dłoni mężczyźnie. Nie wolno kobiecie publicznie całować dziecka ani odbywać podróży samochodem czy spacerować w towarzystwie mężczyzny, nie należącego do rodziny [Encyklopedia 2002, 789-794]. Nie jest możliwe wspólne uprawianie sportu przez kobiety i mężczyzn, Iranki uprawiające sport nie biorą udziału w zawodach międzynarodowych.

W Algierii, Palestynie, Iraku, Czarnej Afryce, Sudanie fundamentalizm wywiera większe wpływy. Skrajnym przykładem jest Irak, gdzie przestał działać ruch kobiecy, po czym wprowadzono niekorzystne dla kobiet uregulowania w prawie rodzinnym, odbierając możliwość występowania z inicjatywą rozwodową i znosząc tradycyjny zapis, w którym wymagano zgody pierwszej żony, by mąż ożenił się z drugą. Nakazano kobietom zasłanianie twarzy, zabroniono wykonywania wielu zawodów i zniesiono koedukację w szkołach. Obniżono dopuszczalny najniższy wiek zawierania małżeństw przez kobiety do wieku 13 lat. Zaręczyny mogą odbyć się w wieku lat 9. Zakazano prawnie cudzołóstwa i prostytucji, grożąc za złamanie prawa karą śmierci przez ukamienowanie. Ponieważ szariat zabrania zabijania dziewczyc, kobieta, która zostaje skazana na śmierć będąc dziewczycą, jest przed egzekucją gwałcona (następuje przymusowe zawarcie małżeństwa z duchownym muzułmańskim) [por. Shehab 1986]. Występowanie kobiety przed sądem jest niemożliwe, gdyż według szariatu zeznanie warte jest połowę świadectwa mężczyzny. Mąż uzyskał wyłączne prawo do decydowania o miejscu zamieszkania rodziny i wychowaniu dzieci oraz zakazaniu żonie wykonywania pracy zawodowej. Kobieta zachowująca się „po europejsku” była utożsamiana z nierządnicą [Minces 1980, 119].

W Algierii ustawodawstwo nadało kobietom równe uprawnienia z mężczyznami. Realia życia są odmienne od norm prawnych. Kobiety muszą pogodzić zwyczaj noszenia kwefów z wymogami rytmu pracy w fabrykach lub biurach. Aby nie naruszać tradycji i jednocześnie zapewnić modernizację praw obywatelskich, w licznych instytucjach zatrudniających kobiety wprowadzono zasadę, że pracowniczki nie są obowiązane w zakładzie do noszenia czafraszów. Zakładane są po wyjściu z pracy. Uzyskiwane pobory przez kobiety są mniejsze od wysokości wynagrodzeń mężczyzn, mimo że prawnie są zagwarantowane na analogicznym poziomie. Kobiety mogą przebywać w przeznaczonych specjalnie kawiarenkach i herbaciarniach [Krasicki 1991, 169].

Na podstawie analizy problemu pozycji kobiet według nauk islamu za rządów talibów oraz kobiet w innych krajach arabskich można sformułować następujące wnioski:

1. W świecie muzułmańskim cnotą jest pokora i cierpliwość. Życie na ziemi jest nieistotnym podążaniem do raju obiecanego przez Boga, każda chwila trudu jest „wyniesieniem” człowieka po śmierci. Modlitwa towarzyszy każdej czynności, nie należy myśleć o przyjemnościach i wygodach doczesnych;
2. Pozycja kobiet w islamie jest wielopostaciowa, kontrowersyjna i zmienna. Stanowi składową część ogólniejszego procesu, którym jest trudne dostosowywanie się religii do wymogów nowoczesności. Przemiany dokonują się w warunkach odczuwanej potrzeby zaakceptowania narodowej i ideowej odrębności poprzez wartości islamu;
3. Rygorystyczny charakter koranicznych przepisów, które są poparte wieloletnią tradycją, utrudnia ewolucję praw kobiet oraz przystosowanie się wyznawców islamu do przemian zmieniającego się świata. Sprzeczność występująca pomiędzy ogólnie postępowym rozwojem bardziej ewoluowanych społeczeństw arabskich, np. w Algierii, a faktyczną degradacją społeczną kobiet, stanowi znamieny rys ideologiczny współczesnego islamu. Nakazy, których zapisy znajdują się w Koranie, niegdyś chroniły godność kobiet, natomiast w innych warunkach historycznych stanowią regres i hamują rozwój. Nakaz zakładania burek jest podstawowym przykładem nieaktualności niektórych przepisów Koranu;
4. Dla części kobiet muzułmańskich zasłona jest rzeczywiście ograniczeniem, symbolem gorszego traktowania, ale dla innych jest strojem oszczędnym, pozwalającym na spokojne życie wśród sąsiadów. Seksualne napastowanie jest częstym przypadkiem, a czador jest użytecznym środkiem zapobiegającym występowaniu przypadków molestowania kobiet pracujących wśród mężczyzn. Dodatkowo zasłona stała się symbolem tożsamości kulturowej oraz wyrazem politycznej i religijnej przynależności muzułmanek. Noszenie *hidżabu* może stanowić oznakę niezależności i odrębności wyznaniowej, sygnalizującą odrzucenie dominującego, niemuzułmańskiego społeczeństwa;
5. Prawo patriarchy, przyjęte i utrwalone przez islam, osłabia pozycję kobiet w rodzinie i w społeczeństwie. Dzieci należą do rodziny ojca, władza nad potomstwem przysługuje wyłącznie ojcu – głowie rodziny. W razie rozwodu matka jest pozbawiana opieki nad własnymi dziećmi;
6. Nie wszystkie kobiety muzułmańskie buntują się przeciwko odwiecznej, usankcjonowanej w Koranie dyskryminacji [por. Muslim 1984]. Daje się zauważyć dobrowolny nawrót części kobiet do tradycyjnej obyczajowości, godzącej w ich prawa i pozycję społeczną;
7. Fascynacja tradycyjną obyczajowością wskazuje, że kobietom muzułmańskim, które są świadomymi i aktywnymi uczestniczkami procesu formowania się osobowości narodowej, chodzi o utwierdzenie tożsamości również poprzez zewnętrzne oznaki przynależności do ummy (wspólnoty wszystkich muzułmanów);

8. Niektóre prawa zawarte w Koranie są odbierane przez większość kobiet jako ograniczenia swobód obywatelskich, jednak według mniejszej części kobiet stanowią ochronę, zabezpieczenie przed naruszaniem przyznanych praw i pozostają wskazówką jak postępować w świecie kierowanym przez mężczyzn. Często nie zdają sobie sprawy z dyskryminującego charakteru zapisów zawartych w świętej księdze;
9. Okrucieństwo talibów, które polegało na rygorystycznym podchodzeniu do wydanych dekretów, nie może przesłonić istoty kultury muzułmańskiej, treści i podstawy stosunku do świata oraz nie może przyczynić się do błędnego obrazu kobiet muzułmańskich. Należy zrozumieć, co w życiu afgańskich kobiet stanowiło tradycję miejscową, a co deformację, dokonaną przez reżim talibów;
10. Kraj rządony przez talibów był światem, gdzie kobiety zostały uzależnione od woli mężczyzn. Żyły w lęku, upokorzeniu i upodleniu. Wprowadzane nowe dekryty, w których zakazywano dziewczętom i kobietom pracy poza domem, uczęszczania do szkoły, wychodzenia bez czadorów i opiekuna, korzystania z opieki medycznej, używania kosmetyków, miały na celu zepchnięcie kobiet poza margines społeczeństwa oraz odebranie im godności;
11. Tendencje do ograniczenia udziału kobiet w życiu publicznym pod rządami talibów przybrały radykalną formę;
12. Część Afganek nie czuła potrzeby równouprawnienia w sensie europejskim. Nie wykazywały chęci prowadzenia życia w europejski sposób, wykazując indywidualną troskę o swoje sprawy. Posiadały praktyczny punkt widzenia na małżeństwo. Uważały, że małżeństwo zapewni w życiu poczucie bezpieczeństwa i zwolni od trosk o byt materialny. Mężowie byli odpowiedzialni za utrzymanie rodziny i ochronę przed zagrożeniami zewnętrznymi. Z drugiej strony Afganki były w niedostatecznym stopniu przygotowane do życia w świecie poza rodziną. Uczone były wywierania wpływu wyłącznie w obrębie rodziny i domu. Małżeństwo mogło przynieść pewne poczucie wyzwolenia, jednak aby osiągnąć wyzwolenie, kobiety musiały doszukiwać się racjonalności w poniżających i barbarzyńskich aktach;
13. Poziom wykształcenia, analfabetyzmu, liczby osób uczęszczających do szkół podstawowych, średnich i wyższych, poziom aktywności zawodowej ludności rozróżnionej według płci jest zróżnicowany w krajach arabskich. W państwach nastawionych na równouprawnienie obu płci, jak Turcja, Tunezja wskaźniki osiągają wysokie noty, natomiast w krajach nastawionych na kultywowanie odwiecznych tradycji, jak Afganistan, Jemen, Maroko występują na niskim poziomie;
14. Proces egalitaryzacji kobiet i mężczyzn w krajach islamu przebiega w sposób zróżnicowany. Różne są kryteria równości. Zdarza się, że Europejczycy uważają za element degradacji procesy, które w pojęciu muzułmanów są cechami odróżniającymi kobiety islamu od kobiet innych kręgów

kulturowych. Opinie przedstawicieli Zachodu o dyskryminowanej pozycji kobiety w krajach arabskich są nieprawdziwe. Jest to opinia stronnicza;

15. Współcześnie w krajach muzułmańskich, niezależnie od nacisku tradycyjnej moralności, proces społecznych przemian i przeobrażeń dowartościowuje kobiety i ich rolę w nowoczesnym społeczeństwie. Proces przyjmuje charakter działań dynamicznych, wywołujących gwałtowne konfrontacje pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami postępowego islamu. Spór toczy się między tradycją a zmianą, która przybliżyłaby kobiety muzułmańskie do kobiet kultury zachodniej. Nowe przepisy noszą charakter kompromisu;
16. Emancypacja kobiet islamu, społeczne wyzwolenie, nie muszą odpowiadać wzorom europejskim. Każda kobieta pragnie być dostrzegana, obdarzona uczuciem mężczyzny. Droga do uzyskania szczęścia bywa odmienna, jak uwarunkowania historyczne danego ludu czy narodu (warunki geopolityczne, ekonomiczne). Emancypacja kobiet jest sprzeczna z duchem Koranu, sprzeczna z prawem boskim;

Determinanty szczęścia kobiet w krajach arabskich są odmienne w stosunku do europejskich. Różnice dzielą świat islamski i zachodni. Często zauważa się ujemne strony życia społecznego kobiet muzułmańskich. Należy zrozumieć pozycję, rolę, jaką odgrywają w kręgu społecznym. Poza równouprawnieniem (w sensie europejskim), wykształceniem, aktywizacją zawodową, kobiety posiadają inne wartości, m.in. dar macierzyństwa, subtelność uczuć, które sprawiają, że są „duszą” i „sercem” domu rodzinnego. Fakt, że w domu prowadzonym przez kobietę w prawidłowy sposób wzrasta nowe pokolenie, stawia kobietę wysoko w hierarchii społecznej we wszystkich historycznych i współczesnych kulturach oraz cywilizacjach.

Literatura

- Abdalati, H. 1993. *Spojrzenie w islam*. Łódź.
- Abu-Rub, H. Zabża, B. 2002. *Status kobiety w islamie*. Wrocław.
- A'la Mandudi, S. A. 1991. *Zrozumieć islam*. Gdańsk.
- Anwar, H. 1997. *Women and the Koran: the status of women in Islam*. New York.
- Arabowie. Słownik encyklopedyczny*. 2001. red. M. M. Dziekan. Warszawa 2001.
- Badawi, G. A. 1980. *Woman in Islam*. W: *Islam – its meaning and message*, red. K. Ahmad. London.
- Bielawski, J. 1973. *Islam, religia państwa i prawa*. Warszawa.
- Bielawski, J. 1982. *Religie uniwersalistyczne*. Warszawa.
- Block, M. *Kabul's health apartheid*. *The Nation* (24 listopad).
- Borkowski, M. 1993. *Sto twarzy islamu*. *Polityka* (14).
- Chmielowska, D. 1975. *Emancypacja kobiety tureckiej*. *Przegląd Orientalistyczny* (1).
- Chodubski, A. 1995. *Wstęp do badań politologicznych*. Gdańsk.
- Ciechomska, M. 1996. *Od matriarchatu do feminizmu*. Poznań.
- Constable, P. 1999. *Small Steps for Afghan Women*. *Washington Post* (11 maj).

- Dagher, H. 1995. *The position of women in Islam, (microform, electronic)*. Villach.
- Danecki, J. 1989. *Koncepcja władzy muzułmańskiej*. Przegląd Orientalistyczny (1-2).
- Danecki J., 1997. *Kultura islamu*. Słownik. Warszawa.
- Danecki, J. 2001. *Arabowie*. Warszawa.
- Dickey, C. 1994. *Niewolnica czy bojowniczką*. Forum (39).
- Dupree, N. H. 1990. *A socio-cultural dimenskon: Afghan women refugees in Pakistan*. The Cultural Basis of Afghan Nationalism (14).
- Dupree, N. H. 1997. *Afghanistan*. Karachi.
- Dupree, N. H. 1998. *Afghan Women under the Taliban*. W: *Fundamentalism Reborn? Afganistan and the Taliban*, red. N. H. Dupree. London.
- Dziekan, M. M. 1993. *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*. Warszawa.
- Dzięgiel, L. 1977. *The Situation of Women in Traditional Afghan Communities*. Ethnologia Polonia (t. 3).
- Encyklopedia religii świata*. 2002. red. F. Lenoir. t. 2. Warszawa.
- Gawęcki, M. 1983. *O różnicowaniu wyznawców islamu w Afganistanie*. W: *Więś środkowego i północnego Afganistanu*, red. M. Gawęcki. Wrocław.
- Girardet, E. 2001. *Afganistan*. National Geographic (12).
- Gohari, M. J. 1999. *The Taliban. Ascent to Power*. Oxford.
- Hamady, S. 1960. *Temperament and Character of the Arabs*. New York.
- Jagielski, W. 2002. *Kobiety: gatunek, który przestał istnieć*. Gazeta Wyborcza, dodatek: Magazyn (8, 21 luty).
- Kisielewski T. A., 1993. *Nowy konflikt globalny*. Warszawa.
- Korwin-Kowalewska, A. 1988. *Ewolucja rodziny w Algierii*. Przegląd Orientalistyczny (1).
- Krasicki, I. 1991. *Ideologia islamu*. Warszawa.
- Levy-Reuben, 1962. *Social structure in islam*. Cambridge.
- Mesbah, M. T. Bahonar, M. J. Lamy al-Farugi, L. 1990. *Status of women in Islam*. London.
- Mínces, J. 1980. *La femme dans le monde arabe*. Paris.
- Modrzejewska-Leśniewska, J. 2001. W: *Kobiety w państwie Talibów*, red. J. Modrzejewska-Leśniewska, *Talibowie*. Pułtusk.
- Marzec, P. Mikruta, J. 2002. *Spalimy burki*. Zwierciadło (2, luty).
- Maskiell, M. 1984. *The impact of Islamization policies on Pakistani women's lives*, East Lansing.
- Moghadam, V. M. 2005. *Modernizing women in the Middle East. WA companion to the history of the Middle East*, red. Y. M. Choueiri. Malden.
- Muslim women*. 1984, red. F. Hussain. New York.
- Myrdal, J. 1964. *Na poddaszu świata*. Warszawa.
- Nasr, S. H. 1988. *Idee i wartości islamu*. Warszawa.
- Nydell (Omar), M. K. 2001. *Zrozumieć Arabów*. Warszawa.
- Pałubicki, W. 1995. *Kobieta w tradycjach wschodu*. Gdańsk.
- Philips, J. A. 1987. *Eva. Von der Göttin zur Dämonin*. Stuttgart.
- Puchnarewicz, E. 1995. *Nie chcę żyć jak Europejki*, *Poznaj Świat* (1).
- Rasekh, Z. i in. 1998. *Women's Health and Human Rights in Afganistan*. Journal of the American Medical Association (5 sierpień).
- Rocznik statystyki międzynarodowej 2000*. 2000. Warszawa.
- Ruthven, M. 1993. *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie*. Warszawa.

- Sadashiv, A. A. 1956. *Position of women in Hindu civilization, from prehistoric times to the present day*. Delhi.
- Shah, N. A. 2006. *Women, the Koran and international human rights law: the experience of Pakistan*, Leiden – Boston.
- Shehab, R. 1986. *Rights of women in Islamic shariah*. Lahore.
- Sierakowska-Dyndo, J. 1998. *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków. Normatywno-aksjologiczne aspekty tradycji afgańskiej*. Warszawa.
- Stawiński, P. 1989. *Dżihad, Ahmadijja i Brytyjczycy*. Przegląd Orientalistyczny (3-4).
- Syed, M. A. 2004. *The position of women in Islam: a progressive study*. Albany.
- Szymański, E. 1974. *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie*. W: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, red. J. Keller. Warszawa 1974.
- Szymański, E. 1987. *Zagadnienia prawa zwyczajowego*. Przegląd Orientalistyczny (3).
- The Taliban: Engagement or Confrontation?* 2001. Hearing before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, One Hundred Sixth Congress, Second Session. July 20, 2000. Washington.
- Wolak-Wereśniak, G. 2002. *Talibowie wobec Afganek – o pozycji kobiety w islamie*. Literatura Ludowa (6).
- Women and Islam*. 2005. red. H. Moghissi. London – New York.
- Women in modern Turkish society: a reader*. 1995, red. S. Tekeli. London.
- Zadrożyńska, A. 1988. *Powtarzać czas początku*. W: *O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, red. A. Zadrożyńska. Warszawa.
- Zoja, Follain, J. Cristofari, R. 2003. *Wszystkie jesteście nie wierne. Piekło kobiet w Afganistanie*. Warszawa.

Social and Legal Position of Women in Islamic Religion

Summary

It shall be stated in the article that the position of women in Islamic religion is polymorphic, controversial and volatile. It is a component of more general and difficult process of adapting religion to contemporary requirements of reality. Alterations take place in circumstances of perceptible need to accept national and ideological distinctiveness of Islamic principles. Rigorous character of Koranic regulations based on long-term tradition hinders the evolution of women's rights as well as Islamic believers' adjusting to changing world. Significant ideological feature of contemporary artists in the conflict between generally forward progress of more evaluated Arabian societies such as Algeria and the actual social degradation of women. Commands included in Koran once used to protect women's dignity. However, in different historical circumstances they are regressive and they inhibit progress. Demand to wear nikabs is the basic examples of untotypicality of some Koran rules.

JAKUB POTULSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Rosyjskie wyobrażenia geopolityczne – Skandobizancjum

Wszystkie podmioty stosunków międzynarodowych muszą reagować na ewolucję otoczenia. Zmieniające się środowisko zewnętrzne tworzy nowy kontekst dla codziennych działań i podejmowanych decyzji, które w ostatecznym rachunku tworzą nową rzeczywistość społeczną. Pod wpływem ewolucji otoczenia kształtują się nowe zachowania, nowe działania wyrosłe na gruncie określonych potrzeb. Kształtują się także nowe dążenia i nowe wizje, które mogą być realizowane w środowisku międzynarodowym. Dlatego też główne długofalowe trendy ewolucji otoczenia zewnętrznego stanowią istotny element przy analizie sposobów postępowania poszczególnych aktorów stosunków międzynarodowych, gdyż ich działania są reakcją na zmieniające się warunki bytu i próbą dostosowania się do nich recepcji (interpretacji) bodźców zewnętrznych przez podmiot środowiska międzynarodowego. Każdy podmiot obdarzony świadomością kieruje się w działaniu swoim specyficznym rozumieniem świata i systemami wartości, podejmuje celowe działania i interpretuje zachowania innych. Podmioty interpretują treści i bodźce płynące z otoczenia zewnętrznego w kategoriach własnych ugruntowanych wartości i sposobów zachowania. Percepcja środowiska międzynarodowego i sposób postrzegania innych uczestników stosunków międzynarodowych mają decydujący wpływ na podejmowane działania, które są determinowane przez sposób postrzegania rzeczywistości społeczno – politycznej. Wszystkie zachowania polityczne są bowiem osadzone w zbiorze wyobrażeń i zamierzeń, a ważnym elementem orientacji politycznych są także wyobrażenia o sobie jako uczestniku gry politycznej [Almond, Powell 1975, 578-579]. To, co przede wszystkim kształtuje aktywność podmiotu w środowisku międzynarodowym to nasze wyobrażenia o sobie, stosunek do samych siebie oraz ukształtowany obraz świata zewnętrznego. U podstaw naszych zachowań w sferze polityki leżą jednostkowe lub też grupowe postawy wyznaczające nasz stosunek do obiektów politycznych i sposoby reagowania wobec nich.

Postrzeganie otoczenia zewnętrznego jest uwarunkowane przez „tożsamość” danego podmiotu, która decyduje o specyfice interpretacji świata (ocena naszego miejsca i roli, nasze oczekiwania, nasze potrzeby, sposoby

postępowania, kryteria wartościowania), a tym samym o specyfice działania podmiotu. Pojęcie „tożsamość” związane jest właśnie z tradycją interakcjonistyczną w socjologii i wywodzi się z teorii jaźni, jako cechą wyróżniającą człowieka i dającą mu możliwość odnoszenia się do swej własnej natury i do świata społecznego za pośrednictwem komunikacji i języka. Uznaje się, iż pojęcie to pełniło tam funkcje jednej z podstawowych koncepcji stosowanych do opisu różnorodnych aspektów interakcyjnych uwikłań indywidualnego aktora społecznego [Boksański 2005, 56]. Uznaje się, iż najogólniej mówiąc, tożsamość wiąże się z próbą odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”, „Kim jesteśmy?”, „Jakie jest moje miejsce w grupie?”, „Kim chcemy być?”. Tak więc tożsamość decyduje o tym, kim jestem. Dążenie do posiadania własnej tożsamości jest uwarunkowane psychicznymi potrzebami poczucia odrębności oraz potrzebą przynależności i identyfikacji z najbliższym otoczeniem [Mostwin 1995, 22]. Uważa się, iż tożsamość jest zarazem warunkiem, jak i skutkiem interakcji, która nie może stać się sensowną i uporządkowaną bez wzajemnego zdefiniowania się przez jej uczestników. Tożsamość wyznacza sposób odgrywania roli społecznej i stanowi kontekst dla sytuacyjnego działania [Hałas 2006, 250–253].

Wskazując na powiązania między polityką zagraniczną a tożsamością uznaje się, iż polityka zagraniczna odbija i reprodukuje stanowienie tożsamości podmiotu w powiązaniu z wyzwaniem zewnętrznymi oraz służy do zapobiegania pochodzącym z nich zagrożeniom dla tożsamości podmiotowej. Może też wpływać na zakresienie granic tożsamości, jej obszaru, stosowania standardów legitymizacji oraz na dowartościowywanie wybranych kart historii i na odrzucaniu ich interpretacji alternatywnych. Tożsamość kulturowo – cywilizacyjna danego podmiotu zespala specyficzne cechy jego historii, kultury i poczucia wartości, zaś polityka zagraniczna odbija i operuje różnymi elementami owej tożsamości [Kukułka 2003, 185]. Uznaje się, iż tożsamość odgrywa istotną rolę jako inspirator interesów narodowych, a w procesie identyfikacji czy też samoidentyfikacji się podmiotu definiowane są ich interesy partykularne i zbiorowe [Nizioł 2004, 40]. Ponadto tożsamość danego podmiotu zawiera charakterystyczne stereotypy i mity dotyczące zarówno własnej zbiorowości (przy czym można uznać, iż w przypadku autostereotypów stanowią one wyidealizowany obraz własnej wspólnoty), jak i wizje zbiorowości odmiennych. „Zrozumienie”, w jaki sposób dany podmiot interpretuje i postrzega świat, daje wgląd w jego motywacje działań, a wyjaśnianie zachowań przez motywacje jest ważną i interesującą metodologicznie kategorią wyjaśnień stosowaną szeroko w naukach społecznych.

Wyobrażenia danego podmiotu dotyczące własnego miejsca w świecie określa się niekiedy jako „wyobrażnię geopolityczną”, lub też „geopolityczne wizje”. Pierwsze pojęcie upowszechnił francuski geograf Yves Lacoste, który uważał, iż kategoria wyobrażeń geopolitycznych może być kluczem do zrozumienia konfliktów międzynarodowych. Zgodnie z tradycją Lacoste’a uznaje się, iż „wyobrażenia geopolityczne” stanowią element naszej wiedzy o otaczającym nas świecie, dostarczając nam swoistej „mapy świata” i tym samym silnie

wpływają na podejmowane przez nas działania. Drugie z pojęć upowszechnił zaś Gertjan Dijkinck's, który w pracy *National identity and geopolitical visions* (Londyn 1996) analizował problemy wyobrażeń geopolitycznych, tożsamości narodowej, kultury geopolitycznej oraz geopolitycznych tradycji posługując się uniwersalnym terminem „geopolityczne wizje”. Definiował on termin „geopolityczne wizje” jako idee, które odnoszą się do relacji pomiędzy czyjąś własną przestrzenią (miejscem) a pozostałym światem, obejmujące odczucie bezpieczeństwa/ zagrożenia, przewag/ wad i/ lub odwołujące się do idei dotyczących narodowego (kolektywnego) przeznaczenia lub do strategii polityki zagranicznej [Dijkinck 1996, 11].

Geopolityczne wyobrażenie/wizje są formą wiedzy porządkującą przestrzeń, w której się poruszamy dostarczając nam pojęć służących do opisu otoczenia oraz swoistej „mapy świata”. Są one zatem elementem porządku symbolicznego obowiązującego w danym społeczeństwie. Niezwykle popularnym we współczesnej myśli geopolitycznej zagadnieniem badawczym jest szukanie dominujących w danym społeczeństwie wyobrażeń przestrzennych dotyczących własnego usytuowania międzynarodowego i konfrontowanie ich z podejmowaną przez elity polityczne i dyplomatów polityką międzynarodową.

Jednym z najstarszych i zarazem najtrwalszych obrazów Rosji funkcjonujących w jej kulturze jest obraz Rosji jako Bizancjum. Jego kluczowe znaczenie w wyobrażeniach przestrzennych Rosji wynika z faktu przynależności Rosji do bizantyńskiego kręgu kulturowego [Zamiatin 2004, 194]. W tym wypadku istotne jest to, iż jednym z najtrwalszych elementów obecnych w kulturze rosyjskiej jest dziedzictwo Cesarstwa Bizantyńskiego, którego tradycja i zwyczaje legły u podstaw tworzącej się w IX w. rosyjskiej państwowości. Obraz ten zawsze odgrywał istotną rolę w polityce zagranicznej Rosji i przejawiał się m.in. w „greckim projekcie” Katarzyny II, w planach opanowania Konstantynopola w okresie rządów Mikołaja I oraz podczas I wojny światowej. Współczesne ożywienie bizantyńskiego obrazu Rosji związane jest z klęską polityki prozachodniej, stopniowym odrodzeniem się prawosławia traktowanego jako główny wyznacznik tożsamości rosyjskiej, a także wojną na Bałkanach, która traktowana jako wojna Zachodu przeciwko prawosławnym zwróciła uwagę rosyjskiego społeczeństwa na idee sojuszu państw prawosławnych [Zamiatin 2004, 194, 197]. Uznaje się, iż Rosja podnosząc ideę bizantyizmu powinna także wykorzystywać przede wszystkim czynnik kulturowy, a zwłaszcza religijny. Znaczenie prawosławia dla współczesnej Rosji wynika z faktu, iż mimo tego, że w okresie istnienia państwa radzieckiego sprawująca władzę partia komunistyczna prowadziła politykę sekularyzacji społeczeństwa dążąc do wyeliminowania Cerkwi prawosławnej z życia społeczno-politycznego, to chrześcijaństwo wykazało swoją żywotność, pozostając jedyną alternatywą wobec oficjalnej ideologii. W dobie kryzysu społecznego religia odzyskała rangę w oczach ludzi poszukujących nowych wartości, a wielką zmianą jakościową stała się próba budowania nowej tożsamości rosyjskiej opartej na wartościach prawosławia [Potulski, 2007, 299].

Podkreślając znaczenie religii dla odbudowy współczesnego państwa rosyjskiego wskazuje się niekiedy także na jej możliwości oddziaływania poza granicami kraju, a tym samym dla odbudowania rosyjskiej pozycji w świecie. Uznaje się niekiedy, iż Rosja jest szczególnie uprawniona do wykorzystywania „geopolityki prawosławia”, gdyż od upadku Konstantynopola w XV w. stanowi ona jedyne prawosławne mocarstwo, w którym zachowana została niezależność i specyfika kościoła wschodniego. Dlatego też Rosja jest upoważniona do ochrony kościołów wschodnich i ich wyznawców przed ich geopolitycznymi przeciwnikami, jakimi są świat islamu, ale także katolicko – protestancki świat Zachodu i tworzyć sojusz „prawosławno – wschodnich” państw zorientowanych na związki z Rosją. Dlatego też czynnik religijny, podkreślanie jedności wyznawców prawosławia, powinien być podstawą geopolityki bizantyizmu, gdyż dzięki niemu, nie tylko „prawosławno – wschodnie” kraje ale także „prawosławno – wschodnie” wspólnoty wiernych w krajach islamskich będą ukierunkowywały się na Rosję. Uznaje się, iż prawosławie stanowi „duszę Rosji” i utrzymanie tożsamości rosyjskiej jest niemożliwe bez prawosławia i dlatego prawosławie, wywodzące się z Bizancjum, musi stać się jednym z podstawowych elementów oddziaływania Rosji w świecie. Koncepcja „prawosławnej geopolityki” jest bliska poglądom Samuela Huntingtona, który w pracy *Zderzenie cywilizacji* zakładał, że w nowo kształtującej się polityce globalnej głównymi podmiotami w polityce międzynarodowej staną się cywilizacje. Jedną z nich będzie Rosja, która utrzymując ściśle więzy z byłymi republikami radzieckimi z przewagą ludności wyznania prawosławnego tworzy blok z prawosławnym centrum pod swoim kierownictwem [Huntington, 2003, 273].

Koncepcja-obraz Rosji jako Bizancjum stanowi bardzo mocno zakorzeniony w rosyjskiej świadomości geopolityczny obraz kraju. Dlatego też stanowi inspirację dla wielu interesujących sposobów myślenia o rosyjskim miejscu w geopolitycznej przestrzeni świata. Szczególnie rozbudowane wydają się być koncepcje neobizantyizmu i pośrednio związane z nimi teorie odwołujące się do prawosławia jako ważnego elementu rosyjskiej geostrategii. Ale z obrazem Rosja-Bizancjum są związane także i inne, wartościowe poznawczo, „peryferyjne” wyobrażenia geopolityczne, które mogą wywierać swój wpływ na postrzeganie własnego kraju i wybór odpowiedniej geostrategii. Jednym z nich jest geopolityczne wyobrażenie o Rosji jako „Skandobizancjum” [Lebidiew, 1995, 30-41].

Jest to obraz Rosji odwołujący się do historii terytorium państwa rosyjskiego, które przez wiele wieków było pośrednikiem w nawiązywaniu intensywnych politycznych, kulturowych i gospodarczych związków pomiędzy Skandynawią a Biznacjum, a także między krajami północy (świat Heanzatycki) oraz południa (Persja). Wypełnianie takiej roli było możliwe dzięki specyfice sieci rzecznej Niziny Wschodnioeuropejskiej. Rzeki wschodnioeuropejskie zbliżają się do siebie przez swoje dopływy i w ten sposób główna arteria rzeczna Dniepr był powiązany od zachodu z Wisłą (przez Prypeć i Bug); od północy z Dźwiiną i Wołgą; od wschodu z Donem. Ponadto na północy z Morzem Bałtyckim,

a na południu z Morzem Czarnym. Dzięki ułożeniu rzek możliwe stało się nawiązanie bezpośrednich kontaktów pomiędzy plemionami słowiańskimi zamieszkującymi dorzecze Dniepru a stolicą cesarstwa bizantyńskiego. Wczesne państwo ruskie położone było wzdłuż szlaków rzecznych łączących północ – Morze Bałtyckie, z południem – Morze Czarne, a główną arterią komunikacyjną był Dniepr, posiadający kierunek południkowy. Ruś Kijowska ze względu na swoje położenie geograficzne stanowiła „pomost” pomiędzy północą a południem łącząc dzięki sieci rzecznej basen Morza Bałtyckiego z basenem Morza Czarnego. Przez terytorium Rusi przebiegały najszybsze drogi handlowe z północy na południe. Dzięki dogodnemu usytuowaniu geograficznemu, ale także i z przyczyn natury „ekonomicznej” (Konstantynopol był jednym z najbogatszych i najwspanialszych miast ówczesnej Europy) ekspansja państwa ruskiego została skierowana na południe Europy (Bułgaria, Grecja), a ponadto związki polityczne (pierwsza dynastia władców ruskich Rurykowicze była pochodzenia skandynawskiego) oraz małżeństwa dynastyczne, łączyły je także z plemionami normańskimi zamieszkującymi Skandynawię.

W późniejszym okresie rozwoju państwowości rosyjskiej, także po upadku Bizancjum, zachowano „pomostowy” charakter kraju. Księstwo Moskiewskie, stanowiące początek współczesnej Rosji, leżało w rejonie zlewnisk trzech mórz: Kaspijskiego, Czarnego i Bałtyckiego, i cyrkulacja towarów mogła się odbywać we wszystkich kierunkach. Rzeka Moskwa i jej dopływy łączyły się z górną Wołgą. Oką, i z górnym Dnieprem. Opanowanie w XVI w. całości biegu rzeki Wołgi umożliwiło rosyjskim kupcom wyprawy handlowe do Persji i Afganistanu. Główną drogę na wschód stanowiła rzeka Wołga, która począwszy od Tweru, a skończywszy na Astrachaniu była spławna. Dlatego też od Tweru rozpoczynał się szlak handlowy przebiegający po Wołdze, Morzu Kaspijskim i dalej drogą lądową do Persji i Indii. Handel Moskwy ze wschodem był bardzo ożywiony, a szlaki handlowe krzyżowały się w Niżnym Nowogrodzie, jednym z największych rosyjskich centrów handlowych. Średniowieczny szlak z Rusi północnej do Persji, Afganistanu i Indii był dobrze znany i moskiewscy kupcy korzystali z niego. Najsłynniejszym źródłem wiedzy o tymże szlaku były zapiski z podróży kupca Afanasija Nikitina, który w latach 1466-1472 przebył drogę z Tweru, przez Persję do Indii.

Ważne dla zrozumienia potencjalnej siły obrazu Rosji-Skandobizancjum jest zrozumienie pozytywnego nastawienia Rosjan do krajów „północy”, takich jak kraje skandynawskie. Europa Wschodnia, zasiedlana przez plemiona wschodniosłowiańskie stanowiła ogromny teren pozbawiony wyraźnych granic naturalnych. Jednak na jej terytorium można było wyróżnić dwie wielkie części: północną – lesistą, i południową – stepową. Południowe stepowe równiny zamieszkiwane były przez plemiona koczownicze. Tereny stepowe i równinne ciągnące się od Azji do Europy w dużej mierze ułatwiały poruszanie się i od wieków były widownią wędrówek ludów z Azji do Europy, gdyż nie stanowiły dostatecznej przeszkody dla inwazji i najazdów z zewnątrz. Położenie

niedaleko od tras wędrówek wojowniczych ludów koczowniczych stanowiło ciągle zagrożenie dla Słowian wschodnich, dlatego też byli oni głównie ludźmi puszczy i lasów zamieszkującymi północną lesistą część Europy Wschodniej. Podział przestrzeni eurazjatyckiej na „las” – etnos rosyjski i „step” – koczownicy, bardzo mocno zakorzenił się w rosyjskiej historiografii tradycji i mentalności stając się jednym z podstawowych wyznaczników rosyjskiej tożsamości. Do dnia dzisiejszego silnie wpływa on na wyobraźnię polityczną i stosunek do świata zewnętrznego.

Wśród państw, które budzą pozytywne skojarzenia szczególnie dużą sympatią Rosjanie darzą kraje północnej Europy, które kojarzą się Rosjanom ze stabilnymi i bogatymi społeczeństwami. Ponadto Rosjanie uważają, iż z tych regionów nie pochodzą żadne zagrożenia dla współczesnej Rosji. Finlandia, Szwecja, Norwegia oceniane są jako kraje „przyjacielskie”, a sympatię do krajów skandynawskich zwiększa przedstawianie ich jako krajów najbliższych modelowi prawdziwego socjalizmu, równości społecznej i dobrobytu. Ponadto kraje i społeczeństwa północy oceniane są jako bliskie pod względem kultury i mentalności Rosjanom, którzy są także „ludem północy”. Stąd m.in. ciekawy przypadek stosunku Rosjan do Kanady. O ile USA są oceniane w Rosji głównie w kategoriach wroga i państwa nieprzyjaznego, o tyle północny sąsiad USA – Kanada, nie budzi żadnych skojarzeń ze Stanami Zjednoczonymi, a jest traktowana jako „dobry północny kraj”, którego mieszkańcy ze względu na trudy życia na północy są podobni do Rosjan [Kołosow 2003, 130].

Jest to istotny element rozważań poświęconych rosyjskiej geopolityce i zrozumieniu rosyjskich wyobrażeń przestrzennych, gdyż przedstawienie Rosji-Skandobizancjum tworzone jest przez obraz-archetyp Rosji postrzeganej jako „pomost”, jako „kraj-most” łączący ze sobą różne strony świata. W rosyjskich wyobrażeniach o sobie jedną z dominujących wizji dotyczącej roli i miejsca kraju w świecie jest postrzeganie Rosji jako „pomostu”, „syntezy” pomiędzy światem Wschodu i Zachodu, łączącego oba te regiony. We współczesnej rzeczywistości geopolitycznej obraz ten został przekształcony w postrzeganie Rosji jako „pomostu”, który może połączyć Północ z Południem.

Geopolityczne znaczenie postrzegania Rosji jako „pomostu” między Południem a Północą wynika z faktu, iż koniec tzw. „zimnej wojny” i rozpad Związku Radzieckiego – wschodniego wielkiego mocarstwa – spowodował załamanie się dotychczasowego ładu światowego, który „zimna wojna” spolaryzowała wokół konfliktu Wschód – Zachód. Wraz z upadkiem dotychczasowego dwubiegunowego układu, w którym wszelkie konflikty były sprowadzane do wymiaru Wschód – Zachód, a równowaga strategiczna dwóch mocarstw osiągnięta została przez wzajemne zastraszenie nuklearne, nastąpiły istotne zmiany kierunków rozwojowych na geopolitycznej mapie współczesnego świata. Zaczęto szukać nowych metafor i sposobów opisanego struktury porządku międzynarodowego, które oddałyby charakter podziałów przestrzennych i dominujących konfliktów pojawiających się w pozimnowojennym świecie.

Jednym ze sposobów na nową konceptualizację przestrzeni międzynarodowej stało się opisywanie świata w kategoriach podziału i konfliktu wyznaczonego przez linie Północ-Południe i przyjęto, że dotychczasowy dominujący zimnowojenny konflikt Wschód-Zachód został zastąpiony przez pozimnowojenny dominujący konflikt Północ-Południe, przy czym źródłem podziału Północ-Południe nie jest już konflikt ideologiczny, ale przede wszystkim pogłębiające się różnice w poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego. Podkreśla się, iż w latach 90. w stosunkach międzynarodowych dokonana się jakościowa oraz strukturalna zmiana – bipolarny układ Wschód-Zachód determinowany kryteriami ideologicznymi i bezpieczeństwa, został zastąpiony przez nowy układ bipolarnych stosunków Północ-Południe, w którego centrum uwagi są problemy zacofania i rozwoju gospodarczego Południa, stosunków międzynarodowych oraz form pomocy rozwiniętych państw Północy na rzecz biednych państw Południa [Haliżak 2004, 441].

W rosyjskich wyobrażeniach o świecie można także dostrzec znaczenie nowego przestrzennego podziału świata, w którym Rosja mogłaby zacząć odgrywać ważną rolę. Zaadoptowanie w rosyjskiej wyobraźni geopolitycznej nowego podziału przestrzennego świata pozwala Rosjanom, przy zachowaniu dotychczasowych archetypów, na nowo szukać geopolitycznej strategii swojego rozwoju. Już nie jako pomostu między Wschodem a Zachodem, ale kraju, który mógłby pośredniczyć w dialogu bogatej „północy” z biednym „południem” i mieć swój znaczący udział w dialogu cywilizacji i budowie sprawiedliwego świata [Wasilienko 2003, 322–340]¹. Ten element coraz częściej pojawia się w rosyjskich rozważaniach dotyczących globalnej geostrategii Rosji jako próba odpowiedzi na pytania dotyczące charakteru nowej międzynarodowej tożsamości rosyjskiej.

Literatura

- Almond, G. Powell, B. 1975. *Kultura polityczna*, W: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, 577–595, Warszawa.
- Boksański, Z. 2005. *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- Mostwin, D. 1995. *Trzecia wartość. Wykorzenie i tożsamość*, Lublin.
- Hałas, E. 2006. *Interakcjonizm symboliczny*, Warszawa.
- Kukułka, J. 2003. *Wstęp do nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa.
- Nizioł, M. 2004. *Dylematy kulturowe międzynarodowej roli Rosji*, Lublin 2004.
- Dijkink, G. 1996. *National Identity and Geopolitical Visions*, Londyn.
- Zamiatin, D. 2004. *Właść prostranstwa i prostranstwo władzi*, Moskwa.
- Lebiediew, G. S. 1995. „Skandobizantia” i „Sławotjurkika” kak kulturo-geograficzskoje faktory stanowlienija Rusi, *Russkaja literatura*, 4, 30–41.
- Kołosow, W. A. 2003. *Mir głazami Rossijan. Mify i wniesznaja politika*, Moskwa.

¹ Por. I. A. Wasilienko, *Politiczekaja globalistyka*, Moskwa 2003, s. 322–340.

- Haliżak, E. 2004. *Południe – (państwa rozwijające się – Trzeci Świat)*, W: *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, red. E. Haliżak i R. Kuźniar, 426–446, Warszawa.
- Wasilienko, I. A. 2003. *Politiczekaja globalistyka*, Moskwa 2003.
- Potulski, J. 2007. *Prawosławie a demokratyzacja współczesnej Rosji*, *Cywilizacja i Polityka*, 5, 293–302.
- Huntington, S. 2003. *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa.

Russian Geopolitical Vision – Scandobyzantium

Summary

The political events – negotiations and manifestations, wars and conflicts, elections and strikes – are communicated with the image of geopolitical space, where the events go on. The provident power allows for constant work with these images. The power appropriates the space by the geographical images. Geographical images forming and development in the different fields of social and political activity.

“Geopolitical visions” and “geographical imaginations” usually is defined as: *any idea concerning the relation between one’s own and other places, involving feelings of (in) security or (dis)advantage (and/or) invoking ideas about a collective mission or foreign policy strategy*. A geographical imaginations also can be defined as the way in which influential groups in cultural life of state define that state and notion within the world. It addresses the primary acts of identification and boundary-formation that population groups within a state engages. The modelling of geographical images is an effective method of geopolitical development representations. Political researches operate with the political and politico-geographical space. These kinds of space aren’t equivalent of original and traditional geographical space. This is an anamorphical (transformed) space, and the relief of this space is the result of geographical images interaction. It’s not only visual representations or pictographic images (pictures). In a broad sense, geoimages are effective concepts to represent geopolitical processes.

The state of Russia does not have a single geopolitical imagination. Rather exist a few separate imaginations. National identity, the question of what and who is Russian, has never found a straightforward answer. One of the most important images of Russia is image Russia-Byzantium, it’s the main Russian geopolitical metaphor. Byzantium (during the Middle Age Byzantine Empire was one of the most powerful economic, cultural, and military force in Europe), and the Orthodox Church (in popular view of Byzantine Empire Byzantine culture and Orthodoxy are one and the same), play big role in a political mythology in Russia. This vision is coming back on the Russian political and intellectual scene in the aftermath of the collapse of the Soviet Union. The resurrections of the metaphor in post-soviet Russia let to the rise of neo-byzantinism ideology. In neo-byzantinism vision Russia is the successor of the historical mission of Byzantium; the main principle of Russian statehood is the symphony of authorities, unity of the state and church. Orthodoxy is the state religion; the main geopolitical goal of the empire expansion of the Orthodox tradition, construction of the Eurasian Orthodox empire at the scale of the whole globe.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Początki pisma i książki. Rekonesans historyczno-kulturowy

Wstęp; 1. Egipt; 2. Mezopotamia; 3. Daleki Wschód i Chiny; 4. Grecja;
5. Rzym; Zakończenie.

Wstęp

Kultury poszczególnych narodów nie sposób zrozumieć bez znajomości ich przeszłości, w myśl łacińskiej zasady: *Historia magistra vitae est*. Każdy naród rozwija się w konkretnych warunkach historycznych, stosunkach społecznych i politycznych. Cywilizacje starożytne, jak Egipt, Babilonia, Assyria czy Indie i Chiny posiadały kulturę o zadziwiająco wysokim poziomie [Cichosz 2000, 21]. Państwa te ukształtowały się na przestrzeni IV-II tysiąclecia przed Chr. i znały już kalendarz, potrafiły obliczać bieg ciał niebieskich, korzystały z umiejętności nawadniania i kanalizacji, budowały drogi i okręty, znały różne systemy pism. Były one monarchiami niewolniczymi, a największe znaczenie w państwie mieli kapłani [Frutiger 2003, 12]. To oni decydująco wpływali na naukę i kulturę, w tym kulturę pisma. Był to jednak tzw. praktycyzm – konieczny do utrzymania wpływów, nie zaś dla samego rozwoju nauki i poznania. Nic nam nie wiadomo, aby interesowano się wówczas wiedzą teoretycznie i systematycznie, żądając racjonalnego uzasadnienia twierdzeń. Dopiero starożytni Grecy, żyjący na przełomie VII i VI w. przed Chrystusem, przejąwszy pewien zbiór wiedzy ze Wschodu i Południa, zaczęli go przetwarzać w sposób naukowy. To nowe i wyjątkowe podejście do poznania i interpretacji świata charakteryzowały cztery zasadnicze filary: demitologizacja, racjonalizacja, synteza i koherencyjność, czyli spójność logiczna [Cichosz 2000, 21].

Wracając do wiodącego tematu, chcąc uniknąć nieporozumień natury semantyczno-metodologicznej, warto na wstępie zdefiniować kluczowe pojęcia. I tak, terminu *starożytność* używa się na określenie okresu historycznego odnoszącego się do dwóch kręgów cywilizacyjnych: starożytnego Wschodu (Azja, Płn. Afryka) i starożytnego Zachodu (początek w basenie Morza Śródziemnego – rozwój na cały świat), obejmującego okres od IV w. przed Chr.

do V-VI w. naszej ery. Najczęściej za koniec starożytności przyjmuje się upadek Cesarstwa Zachodniorzymskiego w 476 r., niekiedy – datę zamknięcia ostatniej szkoły antycznej, Akademii Platonskiej w Atenach, w 529 r. Drugi termin dotyczy książki. Jak podaje *Słownik współczesnego języka polskiego*, książka to „odpowiednio złożone, zbroszurowane i oprawione arkusze papieru zadrukowane tekstem; wydrukowany w tej postaci tekst” [Sikorska-Michalak, Wojniłko 1998, t. 1, 436]. Taka postać książki istnieje od czasu wynalezienia przez Jana Gutenberga druku w 1445 r., a zatem termin ten trudno odnieść do książki starożytnej. Można jednak mówić o tzw. książce rękopiśmiennej, którą stanowią „rękopisy przeznaczone i przysposobione do społecznego użytkowania” [Fercz, Niemczykowa 1976, 48]. Trudno przy tym określić, które z nich są książkami, a które jedynie rękopisami.

1. Egipt

Perypetie dziejowe Egipcjan, podobnie jak w przypadku innych społeczeństw, sprawiły, że na rozwój kultury (w tym książki) oddziaływały równolegle istniejące społeczeństwa ówczesnego świata. Od chwili narodzin cywilizacji egipskiej w IV-III tysiącleciu przed Chr., poprzez szczyt jej osiągnięć w XVI-XI w. przed Chr. (tzw. Nowe Państwo), upadek pod rządami Persów, ponowny wzrost znaczenia od 332 r. przed Chr. za Aleksandra Wielkiego i pomyślny rozwój za panowania Ptolemeuszów aż po fakt stania się jedną z czterech potężnych monarchii hellenistycznych, wpływy – od r. 30 przed Chr. – Rzymu, a ostatecznie od 641 r. po Chr. znalezienie się w kręgu kultury arabskiej, Egipt intensywnie korzystał z dorobku innych narodów i hojną ręką dzielił się ze współczesnymi swoimi osiągnięciami.

1.1. Pismo

Język egipski należy do najstarszych języków „pisanych” na świecie, a najstarsze „książki” zapisane w tym języku pismem hieroglificznym pochodzą najprawdopodobniej z ok. XXXIV w. przed Chr. To stwierdzenie potwierdzają archeolodzy, którzy w nekropolii U w Abydos wykopali zapisane tabliczki. Niewykluczone, że pismo było znane Egipcjanom już wcześniej. Informacje o formie egipskiej „książki” potomność zawdzięcza przede wszystkim warunkom naturalnym Egiptu (suche powietrze), trwałości materiałów, na których pisano (tablice kamienne, papirus) oraz dbałości Egipcjan o wyposażenie swoich zmarłych na podróż w zaświaty (tzw. księgi zmarłych).

Pismo i książka istnieją w Egipcie od XXX w. przed Chr. Najstarszym typem pisma są hieroglify (gr. *hieroglyphika* – święte pismo). Pismo to funkcjonowało od ok. 2900 r. przed Chr. do najprawdopodobniej 394 r. po Chr. (z tego okresu pochodzi ostatni znany napis). Równolegle funkcjonowało pismo hieratyczne (kapłańskie), będące uproszczoną formą hieroglifów, którym pisano na materiale miękkim – papirusie („księgi zmarłych”) i pismo demotyczne, kursywa

(tzw. pismo ludowe, gr. *demos* – lud, łac. *cursus* – bieg, pośpiech), którym posługiwano się wśród wyższych urzędników i w handlu od poł. VII w. przed Chr. Od II w. przed Chr. język egipski zaczęto zapisywać alfabetem greckim, a po chrystianizacji Egiptu w III w. po Chr. alfabet grecki został uzupełniony znakami demotycznymi, co dało początek pismu koptyjskiemu.

1.2. Książka

W starożytnym Egipcie jako materiału piśmienniczego używano papirusu, kamienia, na którym ryto napisy – na przykład w grobowcach faraonów – oraz tabliczek glinianych. Jak czytamy w *Świecie symboliki chrześcijańskiej*: „Najstarszymi książkami były zwoje (wolumina), używane w Egipcie długo przed narodzeniem Chrystusa. Składały się one z arkuszy papirusowych, które łączono w długie pasy, a po ukończeniu zapisu nawijano dookoła walca z drewna albo kości. Przez walec przechodził ruchomy drążek z gałkami na obydwu końcach. Do końca zapisanego w kolumnach pasa, powstałego z połączonych arkuszy papirusowych, przymocowywano drugi drążek, na który nawijano przeczytany tekst. Tytuł umieszczano na zewnętrznej stronie zwoju. Zwoje zapisywano najczęściej tylko po jednej stronie, jednak znane są wyjątki. Kilka zwojów związywano razem szeroką opaską albo wkładano do zamykanego pojemnika (łac. *scrinium*). Większe księgozbiory przechowywano w ten sposób, że zwoje kładziono na półkach specjalnie przygotowanych szaf. Od IV w. kodeksy (łac. *codices*), podobne do naszych książek, powoli wypierają zwoje, a od VI w. już całkowicie przeważają. Zabytki sztuki przedstawiają obydwie formy tych ksiąg, na chrześcijańskich przedstawieniach najczęściej mają one znaczenie symboliczne” [Forstner 1990, 404-405].

Dla pełności analiz, przypomnijmy, że najpopularniejsza w starożytności forma książki wykształciła się w Egipcie: zwój papirusowy [Bieńkowska, Chamerska 1987, 24]. Najstarszy taki zwój z zapisanymi hieroglifami pochodzi z ok. 2400 r. przed Chr. [Skórka 2007]. Papirus pozyskiwano z rosnącej nad Nilem rośliny o tej samej nazwie. Łodygi rośliny cięto na wąskie pasy, które układano pionowo, na nie zaś kładziono warstwę poziomą. Naturalnie kleiste pasy papirusu zwilżano, prasowano, suszono, a następnie wygładzano, uzyskując w ten sposób kartę służącą do zapisywania tekstu. Na tak przygotowanym materiale piśmienniczym w kolumnach równoległych do szerokości karty, przy pomocy zaostrzonej trzciny maczanej w atramencie uzyskiwanym z mieszaniny sadzy, żywicy i wody bądź farby z czerwonej glinki, spisywano tekst [Bieńkowska, Chamerska 1987, 25-26]. Materiały te były niezwykle trwałe, gdyż zachowane do dzisiaj papirusy sprzed kilku tys. lat wciąż cieszą oko niezwykle barwą i wyrazistością. Do zapisywania obszerniejszych tekstów pojedyncze karty papirusu sklejano, uzyskując w ten sposób pas o szerokości ok. 12-30 cm dowolnej długości. Tak uzyskane pasy zwijano w kierunku długości, co dało początek nazwie „zwój”, „wolumin” (łac. *volvare* – zwiwać, *volumen* – zwój,

książka). Znana nam obecnie karta tytułowa książki, mieściła się na końcu dzieła, wewnątrz zwoju. Zapisane zwoje przechowywano w futerałach, zwanych *bibliothēkē* (gr. *biblos*, *biblion* – książka, *theke* – składnica). Pierwsze papirusy znacząco różniły się od późniejszych, systematycznie udoskonalanych, „ze wszystkimi elementami porządkującymi i zdobniczymi, jak usztywniające i dekoracyjne drążki, tytuły, ozdobne pudła” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 26]. Najpopularniejszym rodzajem książki w starożytnym Egipcie była wspomniana już „księga umarłych” wkładana do grobu, zawierająca święte teksty i modlitwy oraz charakterystyczne ilustracje, które miały ułatwić wędrówkę do królestwa zmarłych. Takie księgi tworzone w Egipcie masowo, pozostawiając jedynie wolne miejsce na wpisanie imienia zmarłego. Fakt ten świadczy o tym, iż starożytni Egipcjanie zajmowali się również handlem książką.

1.3. Biblioteka

Niewiele wiadomo o instytucji biblioteki w starożytnym Egipcie. Przypuszcza się, że biblioteki świątynne i pałacowe istniały prawdopodobnie już za Cheopsa, władcy starożytnego Egiptu IV dynastii z okresu Starego Państwa (lata panowania ok. 2620–2580 przed Chr.). Ślady bibliotek i archiwów z XV-XIV w. przed Chr. zachowały się w Tell-el-Amarna, gdzie odnaleziono ponad 300 glinianych tabliczek zapisanych pismem babilońsko-asyryjskim. Z przekazów historycznych Diodora Sycylijskiego wiadomo o funkcjonowaniu za czasów Ramzesa II – w XIII w. przed Chr. – „świętej biblioteki”, zwanej lecznicą duszy. Nie budzi wątpliwości istnienie biblioteki w Edfu, ośrodku kultu boga-słońca Horusa. To tam wykuto na ścianach najstarszy katalog biblioteczny, który zawiera 37 tytułów. Podobna biblioteka istniała na wyspie Philae w świątyni Izidy. O istnieniu w starożytnym Egipcie zawodu bibliotekarza świadczą tytuły odnalezione w dwóch grobach nieopodal Teb, zawierające słowo „bibliotekarz” [Skórka 2007]. Znana jest Biblioteka Aleksandryjska, ta jednak powstała w czasie, gdy Egipsem rządzący Grecy.

2. Mezopotamia

W tym samym czasie co starożytna kultura egipska, nad Eufratem i Tygrysem rozwijała się kultura sumeryjska. Pierwszymi osadnikami w zachodniej Azji byli Sumerowie, zamieszkujący dorzecza wielkich rzek od IV tysiąclecia przed Chr. Społeczność ta w XXX w. przed Chr. stworzyła prężne państwo, które uległo ok. XXIV w. przed Chr. Babilończykom i Asyryjczykom. Z tych wpływów wyrosła kultura sumeryjsko-akadyjska, na której z kolei w VII-VI w. przed Chr. odcisnęła swoje piętno kultura chaldejska. Od 538 r. (podboje Cyrusa) widoczny staje się wpływ Persów, a następnie Macedończyków (Aleksander Wielki). W VII w. po Chr. wspomniane tereny podbili Arabowie, obecnie zaś „dzielą je między sobą Irak i Syria” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 27].

2.1. Pismo

Sumerowie posługiwali się początkowo pismem piktograficznym¹, które w wyniku upraszczania znaków stopniowo przekształcało się w ideograficzne, logograficzne, by ok. XXX w. przed Chr. dać tzw. pismo klinowe, kształtem przypominające „wydłużony trójkąt, klin” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 28]. Pismo to upowszechniło się wśród semickich ludów Azji dzięki przybyłym do Mezopotamii Akadom. Północnosemickie pismo alfabetyczne przejęli i zmodyfikowali Fenicjanie, którzy rozpowszechnili je w basenie Morza Śródziemnego, „gdzie m.in. zetknęli się z nim Grecy” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 29].

2.2. Książka

Tak jak dla Egipcjan najbardziej dostępnym materiałem piśmienniczym był rosnący nad Nilem papirus, tak dla Sumerów była nim glina zalegająca dorzecza Eufratu i Tygrysu. To z niej formowano tabliczki o rozmiarach od 2 x 2,4 do 22 x 37 cm i grubości od 0,2 do 2,4 cm. Liczne zabytki ówczesnego piśmiennictwa sumeryjskiego dotrwały do naszych czasów, odkryto je m.in. w Ur, Uruk, Kisz, Lagasz, Nippur i Dżamdat [Bieńkowska, Chamerska 1987, 28]. Innym materiałem służącym do zapisywania były tabliczki wykonane ze srebra, po których pisano rylcem (*quantuppi*).

Tabliczkę, przed przystąpieniem do pisania, liniowano przy pomocy napiętego sznurka tak, by uzyskać równe wiersze i uporządkowany układ kolumn. W wilgotnej glinie rylcem², wykonanym z trzciny lub kości, ryto znaki, a następnie tabliczkę suszono. Błędy powstałe podczas pisania zamazywano spłaszczonym końcem rylca. Zapisane tabliczki wypalano, co nadawało im różne odcienie – od jasnej czerwieni po głęboką czerń, przy czym tabliczki należące do jednego dzieła były tego samego koloru. Ponadto, gdy długość tekstu przekraczała rozmiar użytej tabliczki, kontynuowano go na następnej, powtarzając jednocześnie ostatni wiersz (tzw. *kustosz*) poprzedniej tabliczki, oraz nadając jej numer kolejny. Tytuł stanowiły pierwsze słowa wiersza (obecnie tzw. *incipit*). Co dziesiąty wiersz numerowano, co miało zapobiec ewentualnym pomyłkom w pisaniu, a na końcu dzieła podawano sumę wierszy. Tekst zasadniczy pisano dużym rozmiarem czcionki, zaś przypisy – podobnie jak ma to miejsce współcześnie – małym. Odpowiedzialność za poprawność przepisywanego tekstu ponosił piszący. Cenniejsze egzemplarze dzieł wielokrotnie powielano, tak by zachować je dla potomnych.

Ponieważ praca pisarza wymagała sporych umiejętności, to zarówno nauczyciele pisma, jak i skrybowie, odgrywali w państwie znaczącą rolę i często posiadali władzę większą niż dworzanie, a nawet władcy.

¹ Jeden znak – piktogram – oznacza jeden wyraz.

² Prawdopodobnie istniały trzy rodzaje rylców: trójkątne – do rysowania kątów; zaokrąglone – do pisania liczb i wyłobione.

2.3. Biblioteka

W dawnej stolicy asyryjskiej, Niniwie, odnaleziono bibliotekę króla Assurbani-pala – doskonale zachowany, pomimo pożaru, jaki dotknął miasto w 612 r. przed Chr., zbiór 20 tys. glinianych tabliczek pokrytych charakterystycznym pismem. Skompletowany księgozbiór wskazywał na niezwykle szacunek władcy do książek i zawierał dzieła z zakresu wielu dziedzin wiedzy. Zbiory były skatalogowane, podzielone na działy i uporządkowane według treści.

Inny odnaleziony księgozbiór liczący ok. 1022 pozycje pochodzi z biblioteki szkolnej działającej przy świątyni w Sippar oraz biblioteki przy świątyni boga Baala w Nippur, z której odzyskano pod koniec XIX w. 23 tys. tabliczek, co stanowiło zaledwie część jej zbiorów [Skórka 2007].

W bibliotekach babilońskich gromadzono wszelki dostępny materiał księgarski. Na podstawie jego analiz, wyraźnie widoczna jest ożywiona wymiana kulturalna – m.in. z Egiptem. To właśnie z lepiej zachowanych babilońskich dokumentów piśmienniczych pochodzi znaczna wiedza o piśmiennictwie i bibliotekach egipskich. Jednym z dzieł księgozbioru był epos sumeryjski o Gilgamesie „zawierający opis potopu, korespondujący z relacją hebrajską” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 29] ze Starego Testamentu.

3. Daleki Wschód i Chiny

Kultura Dalekiego Wschodu i Chin rozwijała się równoległe z innymi obszarami, choć przypuszcza się, iż kultura chińska zrodziła się prawdopodobnie niezależnie od innych kultur tego regionu. Najprawdopodobniej równoległe z rozwijającą się kulturą Mezopotamii rozwijała się w XXV-XV w. przed Chr. inna kultura wschodnia zwana kulturą Harappy³. Kultura chińska, należąca do najstarszych kultur na świecie, rozwijała się podobnie jak inne kultury starożytnego świata już w XXX w. przed Chr.

3.1. Pismo

W dolinie Indusu posługiwano się pismem piktograficznym, którego do dzisiaj nie udało się odczytać. Ok. XIV w. przed Chr. pojawili się w tym rejonie Ariowie, którzy posługiwali się sanskrytem. To właśnie z tego okresu pochodzą hymny „Rigweda”, będące podstawą braminizmu [Bieńkowska, Chamerska 1987, 30]. Pismo *brahmi* ukształtowało się ok. V w. przed Chr. i dało podstawy pismom tybetańskim, birmańskim i innym tego rejonu. W oparciu o dzieła nim spisane powstały później słynne bajki z tysiąca i jednej nocy.

W Chinach posługiwano się pismem ideograficznym, które do czasów obecnych „uległo niewielkiej tylko ewolucji ku wyrazowemu” [Bieńkowska,

³ Nazwa pochodzi od ośrodka, w którym się rozwijała.

Chamerska 1987, 30]. Pismo chińskie znacząco różni się od pozostałych, gdyż posiada ono „piktogramy składające się ze znaku niosącego znaczenie oraz elementu fonetycznego podającego przybliżoną wymowę” [Skórka 2007] oraz ściśle określony porządek: inaczej czyta się teksty literackie (od góry na dół lub od prawej do lewej strony), inaczej – pisane językiem potocznym (od lewej do prawej).

3.2. Książka

Materiałem piśmienniczym starożytnych Chin były kości łopatkowe zwierząt, skorupy żółwi, kije bambusowe oraz tabliczki drewniane, na których żłobiono napisy, zalewane następnie atramentem. Od 213 r. przed Chr., kiedy to cesarz – chcąc pokonać swoich przeciwników politycznych – nakazał spalenie ksiąg⁴, zaczęto pisać książki na jedwabiu. Znaki nanoszono trzcina bambusową lub pędzelkiem z wielbłądziej sierści. Jako farby pisarskiej używano soków drzew pokostujących, a później tuszu, który powstawał w wyniku połączenia sadzy sosnowej i kleju. Ponieważ sposób zapisu, barwa i grubość kreski miały istotny wpływ na znaczenie treści, praca pisarza była niezwykle precyzyjna. Zgodnie z zasadami chińskiej kaligrafii, raz zamoczonym pędzelkiem należało pisać jak najdłużej, co dawało siłę i ciągłość pisanego tekstu, przy czym jakiegokolwiek poprawki były niemożliwe. Co ciekawe, z upływem czasu pismo i malarstwo stały się nierozłączne. Zwoje jedwabne, podobnie jak papirus, charakteryzowały się giętkością i gładkością, były jednak od niego znacznie droższe.

Przełom w produkcji wydawniczej stanowiło wynalezienie w Chinach na pocz. II w. po Chr. papieru. Drukowana na nim książka również miała postać zwoju⁵. Inną, niezwykle ciekawą formą pisma jest chiński haft.

3.3. Biblioteka

W starożytnych Chinach książka była niezwykle ceniona. Już od XIII w. przed Chr. cesarze i możni z zapalem kompletowali księgozbiory, a od III w. przed Chr. czyniły to również osoby prywatne. Precyzja i wysokie umiejętności rzemieślnicze sprawiały, że w Chinach kwitło bibliofilstwo. Ze względu na izolacjonizm Chin, ich kultura nie przenikała masowo do innych kultur i z nich nie czerpała. Niewiele też informacji na jej temat przedostawało się do innych społeczeństw starożytnych.

4. Grecja

Z dorobku kulturalnego Starożytnego Bliskiego Wschodu i częściowo Chin czerpały społeczeństwa tworzące się w basenie Morza Śródziemnego. Tereny

⁴ Na szczęście, współcześni mu Chińczycy z jeszcze większą pasją podjęli się działalności piśmienniczej.

⁵ Chińczycy już w VI w. po Chr. wynaleźli druk, który jednak nie został upowszechniony ze względu na specyfikę chińskiego pisma.

Grecji i wyspy Morza Egejskiego zostały zasiedlone przez ludność pochodzącą z Azji Mniejszej i Palestyny w ok. XXX w. przed Chr. Ludność ta ukształtowała kulturę egejską (minojską), a jej wzorcowym przykładem była kultura starożytniej Krety. Ok. XX w. przed Chr. na wspomniane tereny napłynęły plemiona Achajów i Jonów, które stworzyły tutaj swoje państwa. Uległszy początkowo kulturze minojskiej, od poł. drugiego tysiąclecia przed. Chr. zaczęły uwalniać się od jej wpływu, tworząc własną kulturę – mykeńską.

4.1. Pismo

Najstarsze zabytki pisma starożytnych Greków (w tym słynna waza dipylonńska) pochodzą z VIII w. przed Chr. i jest to pismo alfabetyczne, przejęte od ludów semickich zamieszkujących Fenicję, choć różni się kierunkiem pisania – w przeciwieństwie do Fenicjan, Grecy pisali od strony lewej do prawej. Było to pismo spółgłoskowe (samogłoski oznaczano znakami diakrytycznymi). Alfabet grecki posiadał w V w. przed Chr. dwadzieścia cztery litery (17 spółgłosek i 7 samogłosek). Pismo to rozpowszechniło się na inne ludy europejskie i dało podwaliny pod alfabety italskie, w tym łaciński, którym posługiwali się starożytni Rzymianie. Z odmiany wschodniej swoje źródło wzięła cyrylica. Najbardziej eleganckim rodzajem pisma była kapitała, stosująca tylko duże litery, z których niemal każda daje się wpisać w kwadrat. Czcionką tą pisano na pomnikach, sarkofagach, portalach. Równolegle funkcjonowała majuskuła (łac. *majuskulus* – większy) i minuskuła (łac. *minusculus* – bardzo mały) oraz pismo zaokrąglone – uncjała.

4.2. Książka

Materiał, na którym pisali Grecy, był bardzo różnorodny. Do najstarszych materiałów piśmienniczych należała skóra, liście palmowe, kora drzew, później płótno, papirus, tabliczki metalowe i drewniane. Tabliczki drewniane malowano na białą, pokrywano ułatwiającą pisanie warstwą wosku, a następnie, używając różnorodnych przyrządów pisarskich, nanoszono tekst. Ponieważ pismo na tego typu materiale nie należało do starannych, używano go w życiu codziennym, „do zapisywania rachunków, korespondencji, zaklęć i modlitw” [Skórka 2007]. Tak zapisane „książki” zaczęto łączyć w wiązki, co dało początek książce zwanej „kodeksem”, który rozpowszechnił się ok. III i IV w. przed Chr.

O rodzaju przyrządów służących do pisania decydował materiał, na którym pisano. I tak, skośnie ściętą, na końcu rozszczępioną trzcinką (*calamus*) pisano na papirusie, metalowym rylcem, stylusem (przypominającym dzisiejszy gwóźdź) – na tabliczce woskowej, a ok. V w. po Chr. ściętymi, rozszczępionymi na końcu piórami ptaków – na pergaminie. Podobnie jak w Mezopotamii kierunek wierszom i kolumnom nadawał liniał. Do pisania wykorzystywano mieszaninę sadzy, wody i gumy, a później – płynu z galasówek (owadów pasożytniczych w stadium larwalnym na drzewach, głównie na liściach dębu),

o ciemnobrunatnym odcieniu. W celu usunięcia błędów używano gąbki. Najczęściej książka występowała w postaci zwoju papirusu, który był najpopularniejszym materiałem, prawdopodobnie ze względu na ścisłe stosunki z Egiptem.

Książka, której celem było utrwalanie i popularyzowanie dorobku literackiego, zrodziła się w Grecji prawdopodobnie ok. V w. przed Chr. i pod względem estetycznym nie zachwycała. Miały na to wpływ: brak odstępów międzywyrazowych, nierówna długość wierszy, niska, ale szeroka kolumna pisma. Na zmianę tego stanu rzeczy wpłynęli ok. III w. przed Chr. kopiści Biblioteki Aleksandryjskiej, którzy określili normy techniczno-wydawnicze, jakim książka powinna odpowiadać. Odtąd wysokość zwoju wynosiła od 15-30 cm, choć bywały i większe, na początku lub końcu utworu umieszczano tytuł, a cały zwój usztywniano drążkami drewnianymi lub kościanymi, co miało ułatwiać czytanie. Zwoje przechowywano w tzw. *capsach*. Taka książka przetrwała do końca starożytności, kiedy to ustąpiła miejsca kodeksowi.

4.3. Rynek księgarski i biblioteka

Starożytni Grecy szczególnie cenili ustny przekaz literacki, którym trudnili się tzw. aoidowie, a słynne pieśni Homera znane były jedynie dzięki żywej epice. Publiczne czytanie tekstów gromadziło ogromne rzesze ludzi i było objęte opieką państwa. Taki przekaz funkcjonował do VI w. przed Chr., gdyż Grecy „wrażliwi na melodyjność dźwięków uważali pismo za zubożenie mowy i ułatwienie pamięciowe niegodne człowieka prawdziwie zdolnego i wykształconego” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 35]. Nie dziwi zatem fakt, iż książki sprzedawano razem z innymi towarami, na przykład w Atenach na Agorze, miejscu, w którym dokonywano różnorodnych transakcji handlowych. Źródła nie mówią zbyt wiele o ówczesnym rynku księgarskim, wiadomo jedynie, iż ze względu na intensywne przemieszczanie się mieszkańców Grecji, ożywiony handel z greckimi koloniami nad Morzem Śródziemnym, książka dość szybko została rozpowszechniona. Słynna Biblioteka Aleksandryjska w znaczącym stopniu była zaopatrywana w książki właśnie przez Ateny i grecką wyspę Rodos.

Od V w. przed Chr. popularny stał się zawód skryby (gr. *bibliographoi*), zajmującego się produkcją i rozpowszechnianiem książek. Na określenie księgarza używano terminu *bibliopoles*. W Grecji istniały liczne księgozbiory prywatne, a od V w. przed Chr. coraz częściej pojawiały się zbiory, które gromadzili zwłaszcza pisarze i filozofowie, tworzący w oparciu o zgromadzony księgozbiór własne dzieła. Wśród takich osób warto wymienić Eurypidesa, Arystofanesa, historyka Tukidydesa oraz Arystotelesa, którego zasługi dla roli książki były ogromne. To on wprowadził w swojej szkole czytanie, jako obowiązkowy element pracy naukowej.

Po śmierci Aleksandra Wielkiego (323 r. przed Chr.) książka służyła zwłaszcza „dokumentowaniu i utrwalaniu dorobku przeszłości, nauczaniu oraz podtrzymywaniu świadomości narodowej kolejnych pokoleń” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 37]. Coraz częściej powstawały przyszkolne i przyswiętynne

biblioteki (przy świątyni Horusa w Edfu, Izydy na Philae). Największą z nich była jednak biblioteka w Aleksandrii, w Egipcie.

Biblioteka Aleksandryjska odegrała dla rozwoju książki niebagatelną rolę. Założył ją na pocz. III w. przed Chr. Ptolemeusz I, „pierwszy hellenistyczny władca Egiptu” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 37]. Zamysłem władcy było, by instytucja ta stała się placówką naukowo-badawczą, podobnie jak Muzeum (*Museion* – przybytek Muz) – ośrodek badań przyrodniczo-matematycznych. Biblioteka zgromadziła cały dorobek piśmienniczy Grecji i część piśmiennictwa obcego – etiopskiego, hebrajskiego, indyjskiego i perskiego. Warto zauważyć, że to właśnie dzięki niej na język grecki przełożono Stary Testament (*Septuaginta*). W czasach Ptolemeusza I biblioteka liczyła 200 tys. zwojów, a w I w. przed Chr. już 700 tys. Biblioteka składała się z biblioteki wielkiej przy *Museionie*, nazywanej *Brucheionem* i będącej warsztatem naukowym dla uczonych pracujących nad dorobkiem literatury greckiej, oraz małej – *Serapeionu*, przeznaczonej dla mieszkańców miasta.

Teksty pisane na użytek biblioteki przepisywano w ogromnym skryptorium. Podobno każdą książkę, która została wwieziona do Aleksandrii, musiano przekazać do skryptorium celem skopiowania. To tutaj ustalono kanony obowiązujące starożytną książkę oraz zasady opracowania edytorskiego i bibliotecznego. Do zadań pracowników należało dzielenie utworów na księgi i wiersze, tutaj też „poprawiano błędy tekstowe, nadawano tytuły i wyszukiwano autorstwo anonimowych autorów” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 40].

W III w. przed Chr. Kallimach z Cyreny spisał katalog działowy dla zbiorów Biblioteki Aleksandryjskiej, który mieścił się w 120 księgach – tzw. Pinakes. Katalog ten systematyzował dzieła według następującego porządku: I. Epos i poezja, II. Dramat, III. Prawo, IV. Filozofia, V. Historia, VI. Retoryka, VII. Medycyna, VIII. Nauki matematyczne, IX. Nauki przyrodnicze, X. Inne. W wyniku najazdu Cezara biblioteka uległa całkowitemu zniszczeniu, jednak opracowane przez nią ustalenia naukowe i model organizacyjny stały się wzorem dla tworzenia innych starożytnych bibliotek.

Od III w. przed Chr. działała ogromna Biblioteka Antiochijska dynastii Seleucydów, a w Pergamonie – biblioteka Attalidów. O wysokim poziomie ówczesnego bibliotekarstwa świadczą pochodzące z I w. przed Chr. „traktaty o zbieraniu książek i organizacji bibliotek” [Bieńkowska, Chamerska 1987, 41] spisane w Pergamonie przez Artemona i Telefosa. Przypuszcza się, iż właśnie rosnące zapotrzebowanie biblioteki pergamońskiej na papirus wymusiło prace nad ulepszeniem wyrobu pergaminu, to zaś doprowadziło do systematycznego wypierania zwoju przez kodeks.

Biblioteka pergamońska składała się z trzech pomieszczeń magazynowych i sali konferencyjno-odczytowej, funkcję czytelnicy spełniał portyk, po którym chodząc, głośno czytano. Czwartą znaczącą biblioteką hellenistyczną była biblioteka macedońska, która po klęsce pod Pydną trafiła w 168 r. przed Chr. do Rzymu i dała początek bibliofilstwu rzymskiemu.

5. Rzym

Imperium Rzymskie, rozwijające się od III w. przed Chr. do V w. po Chr., było jednym z niewielu w dziejach starożytnych, które objęło swym panowaniem tak ogromny obszar i jest w zasadzie porównywalne pod tym względem jedynie z państwem chińskim z czasów dynastii Han (202 przed Chr. - 220 po Chr.) i wcześniejszym państwem cesarza Szy-Huang-Ti. Rzym w swoim zaraniu był małą osadą rolniczą ludu Latynów, położoną w dolinie Tybru, założoną w 753 r. przed Chr. Początkowo rozwijające się społeczeństwo posiadało ustrój monarchii, by w 509 r. przed Chr. stać się republiką arystokratyczną. Znaczącym wydarzeniem w historii Rzymu był 386 r. przed Chr., kiedy to w wyniku najazdu Brennusa Rzymianie musieli zapłacić najeźdźcom haracz. Wydarzenie to przyczyniło się do wewnętrznej konsolidacji Rzymu. Stopniowo Rzymianie poszerzali swoje wpływy tak, iż na początku naszej ery stali się potężnym państwem obejmującym rejon Morza Śródziemnego aż po Brytanię i Mezopotamię. Jego upadek nastąpił w V w. po Chr. w wyniku najazdu barbarzyńców.

5.1. Pismo

Rzymianie przejęli alfabet grecki od Etrusków, prędko zaczęli go jednak przystosowywać do własnych potrzeb. Dostyc szybko linie proste przeszły w krzywizny, wahano się co do kierunku pisania tekstu, by ostatecznie, od V w. przed Chr., ustalić go od strony lewej ku prawej. Spośród 26 przejętych od Greków znaków używano jedynie 21, dodano jednak własne litery. Rzymianie opracowali też optymalną formę graficzną dla przyjętego pisma łacińskiego: potrafili określić, które elementy litery wpływają na jej czytelność, a które służą jedynie ozdobie. Okres tworzenia optymalnego pisma można określić terminem okresu preprojektowego, gdyż to właśnie wówczas powstały reguły, którymi pisma łacińskie kierują się nawet obecnie. Jak podaje Adrian Frutiger, „na skutek potrzeby ciągłego wzrostu szybkości zapisu, kształty monumentalnych liter kapitały rzymskiej zaokrąglają się” [Frutiger 2003, 122] tak, iż w czasach Karola Wielkiego (742-814 po Chr.) osiągnęły znany współcześnie kształt minuskuły (małe litery, tekst). Należy niewątpliwie wspomnieć o piśmie skróconym, wprowadzonym w I w. przed Chr. przez Marka Tulliusza Tyrona, sekretarza Cycerona, podobnym do współczesnej stenografii. Od III w. po Chr. popularna stała się uncjała, łącząca cechy majuskuły i minuskuły – pismo kodeksowe łączące w sobie cechy monumentalne i potoczne.

5.2. Książka

Najstarsze znane zabytki starołacińskiego pisma Rzymian pochodzą z ok. VII i VI w. przed Chr. (tzw. „czarny kamień” – *lapis niger* i „prawo XII tablic” z V w. przed Chr.). Ok. III w. przed Chr. pojawiły się pierwsze książki literackie, ale dopiero dwa wieki później pismo zaczęło odgrywać istotną rolę w polityce, gospodarce i kulturze. W starożytnym Rzymie napisy często ryto w kamieniu,

metalu i drewnie. Spośród materiałów miękkich używano liści, kory i płótna, a później papirusu i pergaminu. W celu tworzenia notatek kompletowano kilka tabliczek drewnianych, na których, podobnie jak w Grecji, ryto tekst. Takie zestawy tabliczek, a później kart papirusowych i pergaminowych, dały prawdopodobnie początek „kodeksowi”.

Kodeks jednoskładkowy, składający się z czterech złożonych na pół kart pergaminu (łac. *quaternion*), pojawił się w I w. po Chr. i jest związany z literaturą pierwszych chrześcijan. Kodeks stopniowo ewaluował, z biegiem czasu stał się wieloskładkowy (w wyniku szycia większej liczby *quaternionów*) i ostatecznie upowszechnił się w IV w., w zasadzie wypierając zwój. Rozmiary kodeksu wynosiły od 6 x 4 cm do 38 x 27 cm. Początkowo, podobnie jak w zwojach, tytuły umieszczano na końcu. Od ok. V w. po Chr. przyjęła się zasada umieszczania tytułu i informacji o autorach książki na początku tekstu. Niekiedy kodeks oprawiano w skórę. Taka postać książki przeszła do średniowiecza. Przepisywaniem ksiąg, w domach prywatnych lub skryptoriach (łac. *scribe* – pisać), zajmowali się wykształceni niewolnicy greccy. Najprawdopodobniej pisali pod dyktando, niekiedy specjalizowali się w poszczególnych fragmentach dzieła, przepisując tylko tę, ściśle określoną, część książki. Najczęściej nakład sięgał kilkudziesięciu egzemplarzy, sporadycznie – kilkuset. Już wówczas znany był zróżnicowany standard wydawanych pozycji: dzieła ukazywały się jako kodeks lub cenniejszy – zwój. Z zachowanych podziękowań wdzięcznych autorów, do naszych czasów przetrwały nazwiska wydawców dzieł: Horacego – braci Sozjuszów, Cycerona – Attyki, Wergiliusza – Rufusa i Tukki. Niekiedy wydawcy zajmowali się również handlem książką, a rosnące nią zainteresowanie wywołało ożywiony ruch wydawniczy i księgarski.

5.3. Biblioteka

Pierwsze biblioteki rzymskie pojawiły się jako łupy wojenne w II w. przed Chr. i zawierały piśmiennictwo greckie, dopiero później zaczęły gromadzić równoległe piśmiennictwo greckie i łacińskie. Również jako łup wojenny pojawił się w Rzymie w 168 r. przed Chr. księgozbiór Królów Macedonii, biblioteka Apellikona z Teos przywieziona z Aten w 80 r. przed Chr. oraz w 67 r. – księgozbiór króla Pontu. W I w. przed Chr. popularność zyskały biblioteki prywatne. Podobnie jak w Grecji, większość bibliotek powstawała przy szkołach i świątyniach oraz łaźniach, pojawiła się również idea stworzenia biblioteki publicznej. Biblioteki te, fundowane poszczególnym miastom przez cesarzy i dostojników, dosyć szybko rozprzestrzeniły się na terytorium rzymskim. Pierwszą biblioteką publiczną była Atrium Libertatis, powołana do życia w 39 r. przed Chr., gromadząca książki greckie i łacińskie. Z kolei pierwszą znaną z wykopalisk jest biblioteka cesarza Augusta, stworzona przy świątyni Apollina na Palatynie, gromadząca w jednej z sal książki łacińskie, zaś w drugiej – greckie.

Najsłynniejszą była *Biblioteca Ulpia* ufundowana przez Trajana na przełomie I i II w. po Chr., o podobnych założeniach co biblioteka Augusta, znacznie jednak

większa, gdyż składała się z dwóch identycznych gmachów będących magazynami książek oraz dziedzińca z kolumną i posągiem Trajana. Rzymianie budowali biblioteki również w swoich prowincjach, na przykład w Efezie (obecnie Turcja) powstała wspaniała Biblioteka Celsusa. Biblioteka ta jest jedną z najlepiej zachowanych bibliotek starożytnych. Na podstawie wykopalisk udało się odtworzyć jej wygląd. Biblioteka w Efezie różniła się od dotychczasowych tego typu budowli. Zamiast w dwóch salach, książki magazynowano w jednej o rozmiarach 10,9 x 16,7 m. W ścianach sali mieściły się nisze, a w nich szafy, w których przechowywano zwoje. Księgozbiór chroniły przed wilgocią grube, podwójne ściany imponującego swoim ogromem budynku, którego pozostałości turyści mogą podziwiać do dzisiaj.

Zakończenie

Przeprowadzone powyżej rozważania skłaniają do twierdzenia, że wiele elementów kultury książki, które są znane współczesnemu człowiekowi, wykrystalizowało się już w starożytności. Część systemów pism, w tym ideograficzne i wyrazowe (np. chińskie) oraz alfabetyczne (łacińskie), które wypracowano w ubiegłej erze przetrwały do czasów obecnych.

W starożytności wyróżniano kilka rodzajów materiałów piśmienniczych, takich jak: tablice kamienne, metalowe, drewniane, gliniane, papirus i pergamin, a nawet płótno, na których skrypcy tworzyli tekst posługując się rylcem, pędzelkiem, piórem ptasim. W starożytności powstały trzy podstawowe formy książkowe: zwój, kodeks i epigraf (pomniki, tablice). Istniały normy określające warsztat filologiczny, pisarski i wydawniczy. Ze względu na zainteresowanie książką, funkcjonował handel zajmujący się tą sferą ówczesnego życia, a dla współczesnych i potomnych książki gromadzono w bibliotekach. W istniejących bibliotekach świątynnych, pałacowych, szkolnych i publicznych książki katalogowano, a na temat zasad funkcjonowania księgozbiorów pisano opracowania teoretyczne. Wchodząc w średniowiecze, książka miała ściśle określony kształt i stawała się przedmiotem coraz bardziej pożądanym. Zwój księgi w sztuce chrześcijańskiej zawsze był symbolem prawa Bożego albo doktryny wiary. Stąd też według *traditio legis* płaskorzeźby sarkofagowe wielokrotnie przedstawiały Chrystusa ze zwojem w ręku.

Literatura

- Bieńkowska, B., Chamerska, H. 1987. *Zarys dziejów książki*. Warszawa.
- Cichosz, W. 2000. *Metodologia. Elementarz Studenta*. Gdańsk.
- Fercz, J., Niemczykowa, A. 1976. *Wstęp do nauki o książce i bibliotece*. Warszawa.
- Forstner, D. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Tłum. z niem. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa.

- Frutiger, A. 2003. *Człowiek i jego znaki*. Tłum. z niem. Cz. Tomaszewska. Warszawa.
- Lipińska, J. [Red.] 2005. *Tajemnice papirusów*. Wrocław.
- Mierzejewski, A. 1981. *Tajemnice glinianych tabliczek*. Warszawa.
- Müller, I. 1977. *Starożytne kultury Egiptu i Mezopotamii*. Tłum. z niem. A. Reiche. Warszawa.
- Musiał, D., Ziółkowski, M. [Red.] 1993. *Religie w świecie starożytnym*. Toruń.
- Putnam, J. 2008. *Starożytny Egipt*, Bielsko-Biała.
- Sikorska-Michalak, A., Wojniłko, O. [Red.] 1998. *Słownik współczesnego języka polskiego*. T. 1. Warszawa.
- Skórka, S. 2007. *Wirtualna historia książki i bibliotek*, <http://www.wsp.krakow.pl/whk/Egipt.html>.
- Ślupski, Z. 2001. *Wczesne piśmiennictwo chińskie*, Warszawa.
- Szarzyńska, K. 2002. *Sheep husbandry and production of wool, garments and cloths in archaic Sumer*. Warsaw.
- Walker, C. B. F. 1998. *Pismo klinowe*. Tłum. z niem. A. Reiche. Warszawa.
- Żmudziński, M. 2003. *Świat starożytny i jego cuda*. Wrocław.

The Beginning of Writing and Books. Historical and Cultural Reconnaissance

Summary

The development of a nation's culture cannot be fully understood without at least a rudimentary knowledge of its past. Culture does not evolve separately from a country's history and social and political relations. Ancient civilizations, such as those in Egypt, Babylonia, Assyria, India or China had an amazingly highly-developed culture. These countries formed between 4,000 to 3,000 BC and their inhabitants knew how to use a calendar and calculate the course of celestial bodies, they used their knowledge in practice for irrigation and to channel rivers, they built roads and ships, and they also knew various systems of writing. These countries were slave monarchies in which priests played the dominant role. They wielded enormous influence on science and culture, including writing. That was, however, a practical solution necessary to retain power. Numerous elements of the book culture that we know today emerged as early as these ancient times. Some systems of writing that had appeared in the previous era, including ideographic and verbal ones on the one hand (e.g. the Chinese system of writing), and on the other alphabetical ones (Latin), have survived till the present day. In ancient times people knew several types of writing materials, such as stone, metal, wood or clay tablets, papyrus, parchment and even linen. Scribes created texts using a stylus, a brush, or a bird's feather. Three basic book forms developed in ancient times: a scroll, a codex and an epigraph (statues and tablets). There were standards defining the linguistic, writing and publishing techniques. Because of the interest that books attracted, there was a trade dealing with this aspect of life at that time, and books were gathered in libraries for the sake of the contemporary people and their descendants. In the then existing libraries, which belonged to temples, palaces, schools or which were public, books were catalogued, and theoretical studies were written about the regulations concerning the functioning of book collections. As it entered the Middle Ages, the book had a clearly defined shape and it was becoming a more and more desirable object.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Heinz Nussbaumer, *Odkryć w sobie mnicha*.
Pielgrzymując na górę Athos, tłum. z j. niem. T. Sotowska,
Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, ss. 120.

W 60-lecie Instytutu Wydawniczego Pax na rynku czytelniczym ukazała się publikacja autorstwa Heinza Nussbaumera, której księgarze austriaccy w marcu 2008 r. przyznali tytuł „Złotej Księgi”. Pozycja *Odkryć w sobie mnicha* nie jest jedynie wynikiem bogatych doświadczeń autora z okresu jego dwudziestoletnich wypraw do serca prawosławia – na Świętą Górę Athos, ale ma w sobie również pewien niezwykle ładunek mistyki. Autor, pisząc o swoich przeżyciach, nie tylko ukazuje rytm życia dnia codziennego tysiącletnich klasztorów: odwiedza eremitów, wioski mnichów, biblioteki, cmentarze i piękne ogrody, ale przede wszystkim wprowadza czytelnika w głębię i spokój duchowości monastycznej.

Góra Athos jest dzisiaj autonomicznym państwem klasztornym. W obrębie Grecji ma status okręgu autonomicznego, jako Autonomiczna Republika Góry Athos, i od ponad tysiąca lat stanowi ośrodek życia duchowego chrześcijańskich Kościołów Wschodu i duchowości prawosławnej. Choć od wieków znajdowało się tutaj centrum siły prawosławia, to nie był to ośrodek władzy czy jakichkolwiek aspiracji do zwierzchności i panowania. Z Athos nigdy nie prowadzono działalności misyjnej, jak bowiem pisze Heinz Nussbaumer: „Athos się modli” (s. 95). Pomimo rozwoju cywilizacyjnego i technologicznego Święta Góra nie utraciła nic ze swojej aury tajemniczości. Terytorium Athos obejmuje cały wschodni region spośród trzech „palców” greckiego Półwyspu Chalcydyckiego, wcinającego się w Morze Egejskie, długości nieco ponad 50 km i szerokości ok. 10. Półwysep z trzech stron otoczony przez morze, połączony jest ze stałym lądem wąskim i trudnym do przebycia przesmykiem, a przystępu bronią mury, żywopłoty i fosy (s. 96). Sama Athos, Święta Góra prawosławia, wznosi się na wysokość 2033 m n.p.m., aż po ośnieżone zbocza Olimpu. Jak pisze Nussbaumer, „kto raz zobaczył Athos, potrafi zrozumieć, dlaczego od początku ludzkiej pamięci – a więc na długo przed chrześcijaństwem – z marmurowym pięknem góry kojarzono religijne mity, uczucia i nadzieje, ale także ludzkie losy” (s. 96–98). Właśnie z Górą Athos mitologia grecka łączy niezwykle zdarzenia (tzw. Szczyt Zeusa, bitwa boga mórz Posejдона z gigantem Athosem, w *Iliadzie* Homera uniesienie się bogini Hery z Olimpu przez Athos na wyspę Lemnos, w *Agamemnonie* Ajschylosa upadek Troi zostaje obwieszony znakiem płomiennym z Athos, upadek floty wojennej króla Persów – Dariusza, budowa legendarnego Kanału Kserksesa).

Heinz Nussbaumer stara się uświadomić czytelnikowi, iż pojawiające się obecnie tzw. poradniki szczęśliwego życia (s. 11), choć zajmują pierwsze miejsca na listach bestsellerów i przyciągają tłumy czytelników, przepisują zbyt uproszczoną receptę: „Troszcz się o siebie, a będzie ci się dobrze wiodło!” (strategia troski o zdrowie, właściwą dietę, samorealizację). Przywołując w tym miejscu słowa, np. niemieckiego filozofa Martina Heideggera: „Człowiek jest tym, który się niepokoi” czy też św. Augustyna: „Człowiek jest tym, który tęskni”, należy zgodzić się z trafną diagnozą współczesności autora książki: „Jesteśmy wciąż zmobilizowani, napędzani pośpiechem, nerwowością nieustannego współzawodnictwa, trwamy w diabelskim kręgu oczekiwań i lęków, ulegli tak pożądanej mobilności i elastyczności, zatracając się w ciągłym poszukiwaniu rozrywki i przyjemności. Coraz wyraźniej daje o sobie znać niepokój serca” (s. 19).

W dobie tętniącego rytmem życia współczesny człowiek potrzebuje pewnego zatrzymania, zadumy i wyciszenia. „Jedni mocniej, inni mniej zdecydowanie, wszyscy jednak czujemy, że już nie potrafimy się zatrzymać, żeby wypocząć i korzystać z życia. Mówiąc obrazowo – i biblijnie – odczyliśmy się «siadać w cieniu drzewa», (s. 19). Takie przesłanie niesie omawiana książka. Pogłębiiona refleksja autora oraz zamieszczone fotografie z pewnością pomagają czytelnikowi odkryć w sobie potrzebę harmonii i prostoty. Stąd też nie dziwi fakt, jak już wcześniej wspomniano, że książka przez długi czas zajmowała czołowe miejsce na listach bestsellerów w austriackich mediach. Jak pisze autor: „To nie jest przewodnik po Górze Athos. Ani też świadectwo pełnego pasji poszukiwania Boga – a już z pewnością nie poradnik dla pragnących wstąpić do klasztoru” (s. 8). Zdaniem Nussbaumera w każdym człowieku, zarówno wierzącym, jak i stojącym daleko od religii, „skrywa się głęboka, często nieświadoma tęsknota za tym znanym od tysięcy lat stylem życia” (s. 9). Człowiek ze swej natury potrzebuje ciszy i spokoju, swobody i prostoty, a jednocześnie głębokich związków międzyludzkich i pokoju w sercu. Człowiek poszukujący szczęścia może trafić w dzisiejszym świecie do niebezpiecznych rozwiązań: ezoteryki, reiki, aromaterapii, ajurwedy, celtyckich obrzędów drzewa czy tybetańskich masażu tantry. To prowizoryczne poszukiwanie szczęścia nie jest w stanie przywrócić człowiekowi radości życia. Nowi „prorocy” stawiają na równi szczęście i sukces, zwycięstwo i samorealizację, łącząc te cechy z tzw. siłą przebicia. Mieszkańcy Athos stanowią pewną milczącą kontrpropozycję, przeciwwagę dla wszystkiego, co zdaje się nami rządzić (s. 115). Autor proponuje powrót do sprawdzonej nauczycielki życia: *ars vivendi* (sztuki życia) oraz *ars moriendi* (sztuki umierania). Ta wypróbowana tradycja monastyczna wskazuje, że łacińskie słowo *ordo* to także etymologiczny źródłosłów dla zakonu i klasztornego porządku życia. W przeciwieństwie do „nowoczesnych poradników” tradycja monastyczna opiera się przede wszystkim na poszukiwaniu sensu życia wykraczającego poza ograniczoną ego, co jest ziemskie i doczesne.

Heinz Nussbaumer swoją osobistą przygodę poznawczą oraz głębokie przeżycie wewnętrzne pragnie nie tylko przekazać czytelnikowi w pewien

wyjątkowy sposób, ale również wprowadzić go w niezwykłą atmosferę góry Athos. Podjętemu zabiegowi ma służyć przyjęta kompozycja książki. Autor snuje swoje rozważania wokół piętnastu zasadniczych zagadnień bliskich ludzkiej egzystencji: o szczęściu życia i przemijaniu (Ja i reszta), o tęsknocie za oddaleniem i mistyką (wejście do innego świata), o pośpiechu, ucieczce i czasie (w cieniu drzewa), o powrocie do chwili obecnej (właściwy moment), o mocy ciszy (powiew wiatru), o mówieniu i gadaniu (osiemdziesiąt procent), o rytmie dnia (odwieczna równowaga), o tajemnicy modlitwy (oddech duszy), o błogosławieństwie i ciężarze wspólnoty (samotnie – a przecież razem), o tym, by nie brać siebie zbyt serio (spojrzenie w lustro), o ucieczce od braku umiaru („Fasten seat belt!”), o mądrości, która nie pochodzi z głowy (Sophia), o wiecznej zagadce zła (wniebowzięcie i strącenie do piekieł), o ćwiczeniu umierania (śmierć – początek życia), o wdzięczności, radości i szczęściu (Wielkanoc na Athos). W ten sposób czytelnik znajduje w książce niezwykle zatrzymanie w czasie. Spotyka się ze stwierdzeniem, wbrew panującej modzie, w imię której czas jest panem człowieka, to on go rodzi i prowadzi do grobu, że czas jest nie tylko cenny, ale jest go wystarczająco. Hanz Nussbaumer sięga do przekonującego biblijnego rozgraniczenia między *chronosem* a *kairosem*. Grecki *chronos*, to czas upływający, zegarowy, tworzący chronologię i historię zdarzeń, zaś *kairos*, to czas właściwy, hermeneutyczne „tu i teraz” (Sitz im Leben), święta chwila. Stąd też uzasadnione wydaje się przesłanie monastycyzmu: „Nie możemy żyć uwikłani w przeszłość i przyszłość, w to, co było wczoraj, i co będzie jutro, ale cieszymy się tym, co się dzieje tu i teraz – a więc chwilą obecną, stanowiącą przedsmak tego, co nas czeka: śmierci, zmartwychwstania i spełnienia” (s. 25). By móc osiągnąć proponowany stan ducha, stan pokoju i radości, trzeba zdobyć się na milczenie i ciszę. Dla współczesnych ludzi to wielka próba odwrócenia punktu ciężkości. Człowiek, który mówi – milknie, aby mógł mówić Bóg – Wielki Milczący.

Jak pisał kard. Joseph Ratzinger w *Nowej ewangelizacji*: „Prawdziwym problemem naszej epoki jest «kryzys Boga», nieobecność Boga zamaskowana pustą religijnością... Wszystko zmienia się w zależności od tego, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. Niestety, także my chrześcijanie żyjemy często tak, jak gdyby Bóg nie istniał (si Deus non daretur). Żyjemy zgodnie z hasłem: Boga nie ma, a jeśli jest, to nie ma znaczenia. Dlatego ewangelizacja musi mówić przede wszystkim o Bogu, musi głosić jedynego prawdziwego Boga”. Przywołane stwierdzenie niezwykle trafnie wypełnia postulaty współczesnych teologów, na czele z papieżem Benedyktem XVI: przywracać w świecie obecność Wielkiego Nieobecnego. Wyciszenie, skupienie, wręcz radykalne milczenie staje się warunkiem podstawowym i koniecznym, gdyż „Bóg nie będzie mówił głośniejszy tylko dlatego, że człowiek stał się bardzo hałaśliwy” (s. 30). W rodzącej się ciszy człowiek zmierza ku spotkaniu, wspina się ku światłu, jednoczy się z Boskością. Do takiego spotkania prowadzi modlitwa serca, nazywana również modlitwą Jezusa, a będąca medytacyjną mantrą i drogą, na której już w ziemskim,

doczesnym życiu, może spotkać się czas i wieczność. Na górze Athos często można usłyszeć słowa: „Bez modlitwy wszystko idzie na zatracenie” (s. 42). Autor książki *Odkryć w sobie mnicha* – za Dantem – przywołuje w tym miejscu górę Olimp, Synaj, Tabor, Kailash, Fudzi Jamę i Ararat (s. 88). Uprzywilejowane jednak miejsce zajmuje Święta Góra Athos. Jej przyroda zostaje nazwana „szatą Boga” (s. 88), w której dostrzega się pełnię i żywotność stworzenia, a jednocześnie pewną duchową wizję.

Czytelnik, stawiając sobie konkretne pytanie o to, w jaki sposób może „odkryć w sobie mnicha”, żyjąc bez habitu i klasztornej radykalizmu, w zsekularyzowanej kulturze współczesności, otrzymuje od autora cenne wskazówki. Pozostając w świecie, czyni to poprzez postawę otwartości, czerpanie z daru ciszy i milczenia, zadziwienia, wdzięczności i radości. Warto jednak pamiętać, że wszystko co ludzkie jest nie tylko niedoskonałe, ale i rozchwiane (s. 93). Autor zachęca więc współczesnego człowieka do bycia ciekawym, budzenia drzemających w nim możliwości i niezadowolania się tym, co jest. To zachęta do postawy czynnej, a nie bierności wobec toczących się spraw. Na koniec autor proponuje rzecz najistotniejszą: „Odkrywać *mnicha w sobie*, to także próbować częściej chronić się w wewnętrzny spokój – w głębię naszego serca. Bo droga do wnętrza jest drogą do domu” (s. 94).

Na zakończenie warto przywołać pewną niezwykle znamioną i interesującą rzecz. Na Świętej Górze Athos nie akceptuje się nie tylko kobiet, ale i dzieci (w Konstytucji określanych jako „niemających brody”) oraz osób, które nie wyznają prawosławia (chyba, że jako gości) i cudzoziemców. Każdy zaś, „kto zostanie przyjęty jako mnich, automatycznie zostaje obywatelem Grecji, a więc jest to tryumf historii i tradycji nad współczesnością” (s. 106). Gdy dzisiaj dużo miejsca poświęca się zagadnieniu równouprawnienia, tolerancji, emancypacji, czy ostatnio tzw. parytetów, to na Górze Athos, jak już powiedziano, spotykamy całkowity zakaz przebywania kobiet. Warto przypomnieć, że był to poważny problem, gdy Grecja przystępowała do Unii Europejskiej. Ostatecznie „stwierdzono oficjalnie, że Athos jest i pozostanie jedynym miejscem we Wspólnocie, w którym nie ma równouprawnienia kobiet” (s. 106). Od tej zasady jest jednak wyjątek. By go poznać oraz dowiedzieć się, kim jest owa jedyna kobieta, która nie tylko może przebywać na Świętej Górze Athos, ale i spotyka się z niezwykle adoracją mnichów, warto – choćby ze względu na ten fakt, a także niezwykłość duchowości monastycznej – sięgnąć po książkę Heinza Nussbaumera *Odkryć w sobie mnicha. Pielgrzymując na Górę Athos*, do czego gorąco zachęcam.

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

Andrzej Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*,
Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego,
Opole 2007, ss. 306.

Rozprawa habilitacyjna ks. dr. hab. Andrzeja Anderwalda (ur. 1964), Prodziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, stanowi świadectwo stałości jego zainteresowań naukowych. Została ona opublikowana osiem lat po wydaniu drukiem jego doktoratu pt. *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu*, napisanego pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL. Książkę *Teologia a nauki przyrodnicze* można jednak potraktować nie tylko jako świadectwo osobistego rozwoju naukowego teologa fundamentalnego, ale także rozwoju interdyscyplinarnych badań nad kwestią wzajemnych relacji nauk przyrodniczych i teologii.

Pod koniec ubiegłego wieku problem „nauka-religia” przestał być marginalnym zagadnieniem z dziedziny apologetyki. Świadczy o tym chociażby obszerna bibliografia, przede wszystkim niemieckojęzyczna, ale również angielskojęzyczna i polska, odnotowana w obydwu wspomnianych pracach. Zdaniem ks. Anderwalda na fakt wzrostu popularności wspomnianego zagadnienia wskazują także wyniki wyszukiwania haseł w zbiorach internetowych. Można powiedzieć nawet o zalewie informacji, skoro popularny serwis wyszukiwawczy oferuje ponad 10 tys. wyników dla hasła „teologia i nauki przyrodnicze, dialog” (w polskiej wersji językowej). Wyniki te zawierają zarówno wypowiedzi filozofów i teologów, jak również teksty popularnonaukowe. Jak nie zgubić się w tym gąszczu? Jakie treści powinny się wyłonić z tej różnorodności przed wprawnym okiem teologa? Na to pytanie próbuje odpowiedzieć autor książki *Teologia a nauki przyrodnicze*.

Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów, z których trzy środkowe odnoszą się do zagadnień szczegółowych, leżących w polu zainteresowania zarówno filozofii, jak i teologii dogmatycznej, antropologii teologicznej oraz teologii fundamentalnej. Chodzi o kosmogenezę, antropogenezę i o kwestię cudów. W analizie tych zagadnień autor posłużył się schematem opisu relacji nauk przyrodniczych i teologii, który można w polskiej literaturze uznać za klasyczny (np. u M. Hellera i M. Ruseckiego). Relacje te mogą więc być opisane jako konflikt, niezależność oraz dialog, choć Anderwald czyni tu pewne dodatkowe dystynkcje, o czym się jeszcze wspomni. Tak więc osnowę treści

trzech środkowych rozdziałów stanowi z jednej strony siatka wspomnianych zagadnień filozoficzno-teologicznych, z drugiej zaś – trzy rodzaje relacji nauk przyrodniczych i teologii.

Trudno oprzeć się wrażeniu, iż książka „Teologia a nauki przyrodnicze” porusza zagadnienia dość dobrze opracowane w literaturze teologicznej. Jednakże wybór zagadnień, egzemplifikujących dialog „nauka-religia” nie jest u omawianego autora przypadkowy. Już w swojej pracy doktorskiej sygnalizował on potrzebę wyodrębnienia w dyskusji nt. dialogu nauk przyrodniczych i teologii pewnych bloków tematycznych: 1. Bóg-przyroda-człowiek; 2. Nauka o stworzeniu i ewolucja; 3. Fizyka i teologia; 4. Biologia i teologia; 5. Technika-ekologia i teologia. Opolski teolog zastrzegł wówczas, że bloki te nie są rozłączne, dlatego nie zawsze da się jednoznacznie umieścić dany temat szczegółowy w przedstawionych ramach. Skonfrontowanie w pracy habilitacyjnej stworzenia świata, stworzenia człowieka oraz cudu z bieżącym stanem wiedzy przyrodniczej mieści się przynajmniej w trzech pierwszych spośród wspomnianych bloków tematycznych. Pozostałe rozdziały – pierwszy i piąty stanowią odpowiednio – opis teoretycznego kontekstu zagadnienia oraz pogłębienie kwestii dialogu nauk przyrodniczych i teologii w kontekście jego kryteriów, typologii i perspektyw.

Na szczególną uwagę zasługuje metodologiczne zagadnienie wspomnianej typologii dialogu nauk przyrodniczych i teologii. Chodzi o syntezę w wersji słabej, ograniczonej i mocnej (nasuwa się tu skojarzenie z wersjami zasady antropicznej). Synteza słaba dotyczy uzgodnienia z poznaniem teologicznym treści pojęć i teorii przyrodniczych. Synteza ograniczona prowadzi do korzystania przez teologa z poznania przyrodniczego na pewnym etapie argumentacji. Synteza mocna zakłada komplementarny udział teologii i nauk przyrodniczych w badaniach interdyscyplinarnych. Największe nadzieje łączy opolski teolog z syntezą ograniczoną, która szanując tożsamość teologii pozwala jednocześnie na czerpanie przez nią z obrazu świata współtworzonego w dużej mierze przez nauki przyrodnicze.

Interesującą cechą teologiczno-przyrodniczych badań ks. Anderwalda jest ich wymiar ekumeniczny. Autor obok pisarzy (teologów) katolickich włącza do swoich analiz piśmiennictwo K. Bartha, W. Pannenberg, C. Linka i J. Moltmanna, czy też autorów anglikańskich: A. Peacocke’a i J. Polkinghorne’a. Katolicki badacz kwestii relacji nauk np. do kwestii grzechu pierworodnego będzie musiał zmierzyć się z konfesyjnie uwarunkowanym pluralizmem ujęć. Nie przeszkadza to jednak, zdaniem opolskiego teologa, w uczynieniu tematyki konfesyjnie zróżnicowanej przedmiotem wspólnych badań, co zresztą dzieje się w ramach roboczych spotkań interdyscyplinarnych.

Warto również podkreślić poruszoną przez omawianego autora kwestię podstawowych kryteriów dialogu nauk przyrodniczych i teologii, bowiem bez ich zastosowania do dialogu albo w ogóle nie dochodzi, albo też łatwo wyraża się on w chaotyczną, a więc także bezcelową wymianę myśli. Aby dialog mógł zaistnieć, należy unikać z jednej strony językowego i przedmiotowego

fundamentalizmu, ale też bilingwalizmu, albo nieuznawania odrębności metodologicznej dialogujących dziedzin. Z kolei owocność dialogu zależy od unikania różnych form redukcjonizmu, semantycznych niedookreśleń oraz niezasadnych ekstrapolacji. Chociaż Anderwald kwestię kryteriów możliwości i owocności dialogu nauk przyrodniczych i teologii pozostawia częściowo otwartą, jednak samo jej postawienie można uważać za ważny skok jakościowy w ramach badań, udokumentowanych w polskojęzycznej literaturze przedmiotu. Nie dyskutuje się już bowiem li tylko o możliwości dialogu lub jego egzemplifikacjach, ale również o jego jakości, o kryteriach, których spełnienie prowadziłoby do intensyfikacji badań interdyscyplinarnych w dziedzinie „nauka-religia”.

Najnowsza książka ks. Andrzeja Anderwalda nie przyciągnie najprawdopodobniej uwagi masowego czytelnika błyskotliwą historiografią lub finezją ujęć, spotykaną wcześniej u innych polskojęzycznych autorów przedmiotu (z abp. Józefem Życińskim na czele). Jednakże chociażby na podstawie wyżej sformułowanych uwag trudno jej odmówić wielu zalet, które docenią w pierwszym rzędzie teologowie, poszukujący w swoim warsztacie odpowiednich narzędzi do prawidłowego ujęcia aktualnego obrazu świata w ramy analiz chrześcijańskiego misterium. Jak to zresztą ujął sam autor: „Praca nad ogólnymi zasadami prowadzenia badań interdyscyplinarnych niewątpliwie czerpie z refleksji nad dialogiem teologii z naukami przyrodniczymi. Równocześnie może być pomocna w wyprowadzaniu szczegółowych zasad ku rozwijaniu dialogu teologii z naukami przyrodniczymi” (s. 244).

Ks. Filip Krauze

Gdańskie Seminarium Duchowne

*Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament
aus Griechentum und Hellenismus. Band I/1.1.
Texte zum Markusevangelium. Herausgegeben von Udo
Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang
und Michael Labahn, Walter de Gruyter,
Berlin – New York 2008, ss. I-VI, 1-879.*

Prezentowane opracowanie sięga swymi korzeniami aż XVII w. Jest ono bowiem ściśle związane z postacią Johanna Jakoba Wettsteina (1693-1754). J. J. Wettstein urodził się w Bazylei, w bardzo wykształconej rodzinie. Już w 13 roku życia rozpoczął studia filozoficzne. U młodego bazylejczyka zrodziło się wówczas zamiłowanie do języków greckiego oraz łacińskiego, a także hebrajskiego. W wieku 16 lat zaczął studiować również teologię. Duży wpływ wywarła na niego w tym czasie osoba Ludwiga Freya, który u Wettsteina zaszczerpił umiłowanie do krytyki tekstu. J. J. Wettstein nie studiował wyłącznie w rodzinnym mieście, Bazylei, lecz pogłębiał wiedzę w wielu ośrodkach uniwersyteckich Europy, m.in. w Genewie, Zurychu, Bernie, Lyonie, Paryżu oraz w Anglii. We wszystkich tych miejscach bazylejczyk spotykał się z wiodącymi badaczami specjalizującymi się w krytyce tekstu. Zamiłowanie do niej, a także do języków biblijnych, zrodziło u niego pragnienie opracowania i wydania naukowego greckiego Nowego Testamentu.

Droga do publikacji tego dzieła okazała się jednak dość trudna, gdyż tekst grecki, jaki miał w nim się znaleźć, dość znacznie odbiegał na skutek tekstowo-krytycznych ustaleń J. J. Wettsteina od *textus receptus*. Zrodziło to silne sprzeciwy wobec bazylejczyka – został oskarżony o uprawianie teologii heterodoksyjnej, a nawet zmuszony do opuszczenia kraju. Przez kilka lat przebywał w Amsterdamie. Tam, w obliczu niemożności wydania krytycznego Nowego Testamentu, podjął się próby wydania *Prolegomeny*¹ do swych analiz tekstowo-krytycznych. Publikacji tej jednak również zaniechano z zasadniczego powodu – tekst grecki zbyt mocno różnił się od tekstu przyjętego.

J. J. Wettstein zrealizował jednak ostatecznie swoje przedsięwzięcie. Już u schyłku jego życia, na przełomie lat 1751/1752, wydano krytyczne

¹ Pełny tytuł: *Prolegomena ad Novi Testamenti graeci editionem accuratissimum, e vetustissimis codd. mss. denuo procurandam, in quibus agitur de codd. mss. Ni Ti, scriptoribus graecis, qui No To usi sunt, versionibus veteribus, editionibus prioribus et claris interpretibus; et proponuntur animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum Ni Ti necessariae.*

opracowanie Nowego Testamentu jego autorstwa. Z tą jednak istotną zmianą, iż tekst grecki nie był tymże opracowanym przez bazylejczyka, lecz zgadzał się zasadniczo z tekstem Elzevira (1624). Pełny tytuł dzieła J. J. Wettsteina brzmiał: *Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss., editionum aliarum, versionum et patrum necnon commentario pleniore ex scriptoribus veteribus hebraeis, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio Joannis Jacobi Wettstenii*, Amstelaedami ex officina Dommeriana 1751/1752. Układ graficzny tego opracowania przedstawia się następująco. U góry strony znajduje się stanowiący główną część dzieła jednokolumnowy tekst grecki. Pod nim natomiast umiejscowiony jest tekst dwukolumnowy. W pierwszej kolumnie J. J. Wettstein zamieścił pomoce tekstowo-krytyczne włącznie z objaśnieniami. W drugiej natomiast materiał porównawczy z piśmiennictwa judaistycznego, hellenistycznego oraz rabinackiego.

Samo dzieło bazylejczyka nie było już wznawiane. Wyraźnie jednak doceniono jego ogromny trud zebrania materiału porównawczego dla piśmiennictwa nowotestamentowego. Po upływie wielu lat na nowo podjęto się kontynuacji jego opracowania, choć już w nieco zmodyfikowanej postaci. Inicjatorem wznowienia prac nad dorobkiem J. J. Wettsteina, których początek datuje się na 1915 r., był lipski nowotestamentowiec Georg Heinrici (1844-1915). Jego ambicją było zgromadzenie oraz opracowanie możliwie pełnego zbioru tekstów z obszaru hellenizmu, które stanowiły paralele dla dzieł hagiografów nowotestamentowych. W tym momencie ujawniła się już pierwsza zasadnicza różnica względem dzieła bazylejczyka. Podczas gdy ten – jak wspomniano – sięgnął w swym opracowaniu również do paralel z piśmiennictwa judaistycznego oraz rabinackiego, G. Heinrici skoncentrował się wyłącznie na nurcie hellenistycznym. W związku z tym zainicjowany przez niego projekt otrzymał nazwę *Corpus Hellenisticum* (CH)². Równocześnie synonimem tej nazwy stało się określenie *Neuer Wettstein*.

W opracowanie *Corpus Hellenisticum* zaangażowanych było wielu znaczących badaczy, m.in. Adolf Deismann, Ernst von Dobschütz, Hans Lietzmann, Erich Klostermann, Hans Windisch, Walter Bauer, Martin Dibelius, Gerhard Kittel, Henry J. Cadbury, Johannes Leipoldt, Kurt Aland, Harald Hegermann oraz Karl-Wilhelm Niebuhr. Prace nad projektem *Corpus Hellenisticum* przebiegały z różną intensywnością, a niekiedy – ze względu na uwarunkowania historyczne, finansowe czy personalne – były przerywane, nawet na dłuższy okres. Na tym etapie realizacji projektu publikowano zwłaszcza opracowania monograficzne, które miały stanowić dodatkową pomoc oraz umożliwić istotne

² Wspomnieć tutaj należy, że podczas jednego ze wspólnych posiedzeń naukowców pracujących nad CH stwierdzono, iż należy odgraniczyć od siebie materiał porównawczy pochodzący z hellenizmu od tegoż pochodzącego z judaizmu hellenistycznego. Dlatego zaproponowano podział na *Corpus Pagano Hellenisticum* (CPH) oraz *Corpus Judeo-Hellenisticum* (CJH). Od tego momentu realizacja projektu przebiegała niejako dwutorowo. Zamierzano również każde z opracowań – CPH oraz CJH – wydać w osobnych tomach. Ostatecznie jednak plan ten zarzucono.

pogłębienie studiów nad materiałem porównawczym. Studia nad *Neuer Wettstein* nabrały wyraźnego tempa od 1955 r., a przełomowym był lipiec 1986 r. Wówczas w Göttingen, pod przewodnictwem Georga Streckera, rozpoczęto intensywne opracowywanie *Corpus Hellenisticum*. Po jego śmierci (†1994) kierownictwo nad projektem objął Udo Schnelle. Prace nad nim przeniesiono do Halle i trwają one po dziś dzień.

W 1996 r., nakładem wydawnictwa Walter de Gruyter, opublikowano pierwszy, dwuczęściowy tom *Corpus Hellenisticum* dotyczący piśmiennictwa epistolarnego Nowego Testamentu oraz *Objawienia św. Jana* (*Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Band II. Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse. Herausgegeben von Georg Strecker † und Udo Schnelle unter Mitarbeit von Gerard Seeleig. Teilbaende 1-2*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, ss. I-XXIV, 1-1832; dalej cytowane jako NW II/1-2). W drugiej kolejności, po pięciu latach, ukazał się tom odnoszący się do *Ewangelii Jana* (*Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Band I/2. Texte zum Johannesevangelium. Herausgegeben von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Michael Labahn und Manfred Lang*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2001, s. I-VI, 1-988; dalej cytowane jako NW I/2).

W 2008 r. wydano kolejny, omawiany tutaj tom, który obejmuje najstarszą ewangelię synoptyczną – *Ewangelię Marka*. Jego zasadniczą część stanowią 773 strony tekstu, w którym zamieszczono pochodzące z piśmiennictwa helleńsko-hellenistycznego oraz judaistyczno-hellenistycznego paralele do określonych ustępów pierwszej ewangelii synoptycznej. W zakończeniu (s. 775-879) zamieszczono kilka aneksów, które mają dopomóc w korzystaniu z dzieła. Odnaleźć tam można wykaz stosowanych skrótów lub symboli graficznych wraz z ich objaśnieniami – w kolejności skrótów o charakterze ogólnym oraz skrótów stosowanych w cytacji autorów/dzieł starożytnych. Następny aneks prezentuje zwięzłe informacje wskazujące, na którym z wydań oryginalnych, względnie przekładów danego autora/dzieła starożytnego opierali się w cytacji autorzy *Neuer Wettstein*. W pierwszej kolejności omawiani są autorzy/dzieła greckie, natomiast w drugiej łańcisci. Po tym aneksie umieszczono wykaz wybranej literatury, która – zdaniem autorów – ma dopomóc w dalszym studiowaniu tekstów antycznych zawartych w *Corpus Hellenisticum*, jak również stanowić pomoc w badaniach *Ewangelii Marka*. Kolejny aneks zawiera indeks przywoływanych w opracowaniu autorów starożytnych wraz z wskazaniem cytowanych miejsc. Następny aneks obejmuje indeks tematyczny. Ostatni wreszcie aneks zawiera wykaz tekstów najstarszej ewangelii ze wskazaniem ich przywoływanych w dziele helleńsko-hellenistycznych oraz judeo-hellenistycznych paralel.

Jako że omawiany tom *Neuer Wettstein* dotyczący *Ewangelii Marka* ukazał się w trzeciej kolejności, dlatego też jego autorzy nie prezentują już w nim ogólnych założeń, jakimi kierują się w swym dziele. Czynią to bowiem w pierwszej części tomu, który tyczy się piśmiennictwa epistolarnego oraz *Objawienia św.*

Jana. W związku z tym jest konieczne, aby w tym momencie sięgnąć właśnie do tej części dzieła. Należy także zaznaczyć, że opracowanie tyżące się pierwszej ewangelii synoptycznej pozostaje w aspekcie metodologicznym w relacji ścisłej kontynuacji w stosunku do tomu obejmującego *Ewangelię Jana*. Równocześnie jednak oba tomy zajmujące się ewangeliami różnią się nieco we wspomnianym aspekcie względem NW II/1-2, o czym szerzej niżej.

Jak wspomniano, *Neuer Wettstein* miał stanowić kontynuację dzieła bazylejczyka. Jednakże, chociażby ze względu na obecny stan badań, optyka opracowania musiała zostać zmodyfikowana. Pierwszą różnicę w stosunku do „starego Wettsteina” już wskazano – ograniczenie materiału porównawczego „wyłącznie” do obszaru helleńsko-hellenistycznego oraz judeo-hellenistycznego. Druga zasadnicza odmienność nowego opracowania w stosunku do starego dochodzi do głosu w jego układzie graficznym. W *Corpus Hellenisticum* nie podaje się – jak czynił to bazylejczyk – w sposób ciągły całego tekstu Nowego Testamentu. Opracowanie wprawdzie także posiada charakter komentarza ciągłego, lecz w tym sensie, że najpierw podaje się określony ustęp nowotestamentowy, najczęściej jednowierszowy – w przypadku omawianego tomu z *Ewangelii Marka* – a bezpośrednio po nim zamieszcza się paralelne teksty starożytnie. Tekstu Nowego Testamentu nie podaje się również za opracowaniem bazylejczyka, lecz za *textus receptus*, aczkolwiek w uzasadnionych przypadkach dokonuje się korekty tekstowo-krytycznej. W cytacji autorów dzieł starożytnych przyjęto następującą zasadę: do danego ustępu nowotestamentowego podawane są w pierwszej kolejności – jeśli takie istnieją – paralele z piśmiennictwa judaizmu hellenistycznego, w drugiej kolejności – jeżeli można takie wskazać – z literatury helleńsko-hellenistycznej, wreszcie w trzeciej – jeśli takowe istnieją – z piśmiennictwa łacińskiego doby hellenizmu. W każdej z tych trzech grup materiał porównawczy uporządkowany jest – w takiej mierze, jak jest to możliwe – chronologicznie. Autorzy *Neuer Wettstein* podając określone paralele z piśmiennictwa starożytnego, opierają się na naukowych wydaniach poszczególnych autorów/dzieł. Nie cytują jednak fragmentów paralelnych w językach oryginalnych, lecz już w przekładzie na język niemiecki, bazując przy tym na przekładach krytycznych. W językach oryginalnych – greckim lub łacińskim – przytaczane są jedynie te fragmenty danego pisma, które wykazują istotne, niekiedy wręcz dosłowne nawiązania do określonego tekstu nowotestamentowego. Należy zaznaczyć, że wskazanie miejsc paralelnych nie ogranicza się wyłącznie do cytowania fragmentu danego dzieła starożytnego. Autorzy *Neuer Wettstein* bowiem – to kolejna różnica w stosunku do dzieła bazylejczyka – odpowiednio do wytycznych współczesnej hermeneutyki stawiają sobie za cel każdorazowe uwzględnianie kontekstu danego ustępu (por. NW II/1-2, s. XIIn). W związku z tym każdy fragment materiału porównawczego poprzedzony jest związłym historycznym oraz literackim wprowadzeniem.

Poniżej podany zostaje przykład z omawianego opracowania, przy czym zachowana zostaje wersja oryginału (por. s. 246n):

Mk 5,24

καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ. καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς καὶ συνέθλιβον αὐτόν.

1. Plin Nat Hist XXIX 5

Das 29. Buch der Naturkunde behandelt die Medizin und Pharmakologie. Bei der Darstellung der Geschichte der Heilskunst beklagt sich Plinius über die Uneinigkeit der Ärzte.

Es besteht kein Zweifel, daß alle jene Ärzte, indem sie durch irgendeine Neuerung von sich reden zu machen suchen, direkt <auf Kosten> unseres Lebens Geschäfte machen. Daher jene elenden Zänkereien am Bett der Kranken, wobei keiner das gleiche Urteil abgibt <wie ein anderer>, damit es nicht scheine, er pflichte dem eines anderem bei. Daher jene Inschrift eines Unglücklichen auf seinem Grabmal: „Durch die Menge meiner Ärzte bin ich ums Leben gekommen (*hinc illae circa aegros miserae sententiarum concertationes, nullo idem censente, ne videatur accessio alterius. hinc illa infelicis monumenti inscriptio: turba se medicorum perisse*)”.

[συνέθλιβον]

2. Ovid Ponto IV 9,15-28

Auszug aus einem Brief, den Ovid in der Verbannung verfasste. Der Brief ist an Pomponius Graecinus adressiert, dem Ovid mitteilt, dass er ihn gerne bei seinem ersten offiziellen Weg als Konsul auf das Kapitol begleitet hätte.

[15] Ja, ich gestehe, ich würde an jenem Tage so stolz sein, / [16] daß meinen Hochmut ein Haus schwerlich zu fassen vermag, / [17] und wenn die heilige Schar des Senates zur Seite dir schreitet, / [18] zög' ich dem Konsul voraus, wie man es Ritzern befiehlt, [19] und wiewohl ich mir wünschte, dir immer am nächsten zu stehen, / [20] wäre ich dennoch froh, dir nicht zur Seite zu gehn; / [21] würde ich dann von der Menge zerdrückt, ich wollte nicht klagen (*nec querulus, turba quamvis eliderer, essem*), / [22] nein, es wäre mir süß, würd' ich vom Volke gequetscht (*sed foret a populo tum mihi dulce premi*); / [23] freudig wollt' ich betrachten, wie groß die Länge des Zuges / [24] und über welch einen Weg sich das Gedränge erstreckt, / [25] und, daß du besser erkennst, wie ich ganz mit dem Volke empfinde, / [26] gerne dein Purpurgewand möcht' ich genau mir besehn; / [27] auch die Bilder am Sessel des Konsuls würd' ich betrachten, / [28] all die Arbeit, die einst Elfenbeinschnitzer getan;...”

3. Ovid Fast I 219-222

Diese Eintragung findet sich im Festkalender beim ersten Januar. Ovid gibt ein Zwiegespräch zwischen sich und Janus wieder, in welchem er Janus fragt, warum man Göttern Geld schenkt.

[219] Du aber fragst, ob es etwas Gutes bedeutet, wenn Geld man / [220] Schenkt, und warum es uns freut, kriegen des Kupfergeld wir? / [221] Kupfer gab einst man, jetzt gilt das Gold als das bessere Omen (*aera dabant olim: melius nunc omen in auro est*); / [222] Neues Geld hat gesiegt, älteres räumte den Platz!

Jak już zasygnalizowano, ambicją inicjatora wznowienia prac nad dorobkiem J. J. Wettsteina, G. Heinrici, było przepracowanie oraz zawarcie w dziele pełnego wykazu helleńsko-hellenistycznych – greckich oraz łacińskich (por. NW II/1-2, s. XIIIn) – tekstów paralelnych do dzieł nowotestamentowych hagiografów. W praktyce ideał ten musiał jednakże, ze względu na rozległość materiału, zostać zarzucony. Dlatego też autorzy *Neuer Wettstein* zmuszeni byli do określonego wyboru materiału porównawczego. By wybór ten był z jednej strony jak najbardziej obiektywny, z drugiej zaś spełniał wymogi merytoryczne, wskazano kilka kryteriów, którymi się w nim kierowano (por. NW II/1-2, s. XIVn).

Pierwszym kryterium jest zawężenie materiału porównawczego wyłącznie do tych tekstów starożytnych, które wnoszą istotne informacje historyczne dotyczące środowiska Nowego Testamentu. Przy czym chodzi o takie teksty, które nie zawierają jeszcze refleksji na temat istnienia Nowego Testamentu.

Drugim kryterium jest ograniczenie materiału porównawczego do tekstów, które: a) zawierają treściowe paralele do Nowego Testamentu (wykazują zgodność merytoryczną bądź poświadczają istnienie oraz funkcjonowanie porównywalnych rytów i instytucji); b) przyczyniają się do dokładniejszego wyjaśnienia realiów, o których mowa na kartach Nowego Testamentu (osób, miejsc, instytucji, zwyczajów, historycznych wydarzeń oraz procesów itd.); c) objaśniają ważne pojęcia czy też rzadko spotykane słownictwo; d) nasświetlają horyzont recepcji antycznego słuchacza lub czytelnika, biorąc pod uwagę określone wypowiedzi hagiografów nowotestamentowych; e) zawierają ustalone wyrażenia językowe.

W związku z powyższym autorzy *Corpus Hellenisticum* zrezygnowali z cytacji niektórych ustępów z dzieł Ojców Kościoła, a mianowicie wówczas, gdy nie prezentują one starych, jeszcze przedchrześcijańskich tradycji lub też nie są utrzymane w ogólnej, hellenistycznej konwencji. Nadto wyłączyli również tego rodzaju teksty, które wyjaśniają określony fragment nowotestamentowy wyłącznie w aspekcie leksykalnym, gramatycznym lub stylistycznym, ponieważ – jak twierdzą – tego rodzaju informacje można odnaleźć bądź w opracowaniach dotyczących gramatyki Nowego Testamentu, bądź też w różnego rodzaju słownikach egzegetycznych oraz teologicznych.

Prezentowany tom *Corpus Hellenisticum* dotyczący *Ewangelii Marka* z jednej strony mieści się w kanonie wskazanych powyżej założeń. Z drugiej strony jednak dokonano w nim, identycznie jak już wcześniej w NW I/2, pewnych modyfikacji w stosunku do NW II/1-2, w czym dochodzi do głosu zasygnalizowany moment dyskontynuacji pomiędzy tomami dotyczącymi ewangelii a obejmującym literaturę epistolarną i *Objawienie św. Jana*. Po pierwsze, przeprowadzono

określone zmiany o charakterze technicznym (nieco inny układ graficzny, zastosowanie innych czcionek itp.), które nie będą tutaj omawiane. Po drugie, co najistotniejsze, dokonano pewnych modyfikacji w aspekcie merytorycznym. Przede wszystkim jeszcze bardziej zawężono materiał porównawczy. Zrezygnowano z tych tekstów, które objaśniają ważne pojęcia czy też rzadko spotykane słownictwo (por. wyżej, punkt c), gdyż informacje na ten temat – jak uzasadniają to autorzy dzieła – zawierają różnego rodzaju pomoce leksykalne. Bardzo rzadko przywoływane są również te teksty, które zawierają ustalone wyrażenia językowe (por. wyżej punkt e), ponieważ okazało się, iż zazwyczaj nie wnoszą one nic szczególnego dla interpretacji określonego ustępu nowotestamentowego. Tom *Neuer Wettstein* tytułujący się najstarszej ewangelii opatrzony został, na wzór NW I/2, również bardzo cennym indeksem, a mianowicie wykazem przywoływanych w opracowaniu ustępów pierwszej ewangelii synoptycznej ze wskazaniem ich paralel z dzieł hellenisko-hellenistycznych. Indeks ten jeszcze bardziej ułatwia korzystanie z dzieła.

Omawiane opracowanie stanowi niewątpliwie bardzo wielką pomoc w studiach nad tekstami Nowego Testamentu, w tym przypadku nad tekstami z *Ewangelii Marka*. Każdy egzegeta, który w sposób rzeczywiście rzetelny pragnie zgłębić szeroko rozumiany kontekst Nowego Testamentu, zrozumieć uwarunkowania historyczne, polityczne, gospodarcze, kulturowe, socjalne oraz religijne, w jakich przecież kształtowały się nie tylko dzieła nowotestamentowych hagiografów, ale zrodziło oraz krzewiło się chrześcijaństwo, winien do tego opracowania sięgnąć. W bibliotece teologa-biblisty *Corpus Hellenisticum* powinno znaleźć swe miejsce zaraz przy innym, niezwykle wartościowym opracowaniu, jakim jest komentarz Stracka-Billerbecka. Oba te dzieła wszakże w istotny sposób się dopełniają. Należy oczywiście wyraźnie zaznaczyć, że choć jest ono przysłowiową „kopalnią wiedzy”, to jednak bynajmniej nie rości sobie prawa do dzieła doskonałego oraz wyczerpującego. Sami autorzy odsyłają czytelników niejednokrotnie do innych opracowań dotyczących się tej materii. Czynią to w przypisach, ale również w wykazie bibliografii. W omawianym tomie jest on stosunkowo zawężony, ale w jednym z aneksów NW II/1-2 odnaleźć można o wiele więcej wskazówek bibliograficznych (zob. s. 1773nn). Wskazano tutaj leksykony dotyczące starożytności, słowniki, opracowania dotyczące dziejów literatury, historii oraz historii kultury, filozofii, wreszcie historii religii oraz mitologii. Podano również opracowania, które już szczegółowo traktują o środowisku Nowego Testamentu, ze szczególnym uwzględnieniem doby hellenizmu. W tym miejscu wyszczególniono zbiory tekstów antycznych pochodzących z literatury hellenizmu i zebrane w innych aniżeli *Corpus Hellenisticum* opracowaniach, a następnie opracowania monograficzne. Na końcu podano najczęściej cytowane w dziele komentarze nowotestamentowe.

Oczywiste jest, iż korzystanie z *Neuer Wettstein* nie jest w stanie zastąpić własnych studiów nad tekstami antycznymi zawierającymi materiał porównawczy do Nowego Testamentu. *Corpus Hellenisticum* stanowi w tej mierze

„jedynie” pomoc. W tym momencie należy wskazać jeden z minusów omawianego dzieła. Jest ono bowiem niezwykle przydatne dla czytelnika niemieckiego, natomiast czytelnik polski napotyka tutaj na pewien problem, jednakże nie tyle techniczny, co przede wszystkim hermeneutyczny. Każdy przekład jest już wszakże interpretacją. Czytelnik polski korzystając z opracowania niemieckojęzycznego, które zawiera przekłady tekstów antycznych na język niemiecki, spotyka się *de facto* z podwójnym tłumaczeniem, co naturalnie sytuacją korzystną nie jest. Dlatego też, by uniknąć tego rodzaju problematyki hermeneutycznej, polski czytelnik winien traktować *Neuer Wettstein* równocześnie jako przewodnik bibliograficzny, który dopomoże mu dotrzeć do tekstów oryginalnych wskazanych dzieł, a przynajmniej do ich rzetelnych przekładów polskojęzycznych. Korzystanie z *Corpus Hellenisticum* domaga się zatem równocześnie podejścia krytycznego.

Podsumowując należy stwierdzić, iż całość opracowania niewątpliwie zasługuje na jak najlepszą ocenę, a jego twórcom oraz wydawcom należy się wielkie uznanie, nie tylko za ogrom oraz trud pracy, lecz przede wszystkim za to, że otworzyli kolejne „wrota”, które badaczom Nowego Testamentu pozwalają jeszcze lepiej zagłębić się w świat dzieł nowotestamentowych hagiografów. Każdy, kto będzie korzystał z *Corpus Hellenisticum*, z pewnością napotka na jakieś błędy literowe lub edycyjne, albo też może wysunąć zarzut bądź zbyt subiektywnego, bądź wręcz nazbyt dowolnego doboru tekstów antycznych przez jego autorów. Wszelkie głosy krytyczne jednakże nie mogą w żaden sposób podważyć ogólnej i nieocenionej wartości zaprezentowanego dzieła.

Dominik Nowak

Chrześcijańska Akademia Teologiczna

Arkadiusz Modrzejewski, *Uniwersalistyczna wizja
ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły*
– *Jana Pawła II*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego,
Gdańsk 2009, ss. 221.

Osobą, której poświęca się w Polsce znaczną uwagę, jest papież Jan Paweł II. Chętnie cytuje się jego wypowiedzi, przywołuje wydarzenia z jego życia, prezentując go jako wielkiego myśliciela i męża stanu. Wielu licytuje się na temat tego, kiedy Jan Paweł II zostanie beatyfikowany. Można niekiedy odnieść wrażenie, że brakuje właściwego dystansu względem osoby i dzieła papieża-rodaka. Opracowanie, które w tej kwestii wyróżnia się, zostało wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. Jego autorem jest młody, a jednocześnie wybijający się pracownik Instytutu Politologii UG – dr Arkadiusz Modrzejewski.

Liczące 221 stron opracowanie składa się z czterech rozdziałów, z których każdy podzielony został na 5-6 podpunktów: 1. W kręgu myśli uniwersalistycznej (s. 18-74); 2. Pokój w relacjach międzynarodowych (s. 75-119); 3. Etyczne i antropologiczne podstawy światowego ładu społeczno-ekonomicznego (s. 120-161); 4. Europa jako projekt uniwersalistyczny (s. 162-196). Część tekstów, które stanowią książkę, opublikowana została wcześniej w czasopiśmie naukowych oraz opracowaniach zbiorowych.

Arkadiusz Modrzejewski rozpoczyna opracowanie od zwrócenia uwagi na ambiwalentny stosunek do papieża Jana Pawła II. Z jednej strony był on podziwiany, wielu, szczególnie jego rodacy, deklarowali chęć kierowania się papieską nauką w życiu codziennym, inni – w tym przedstawiciele „sił” tradycjonalistycznych i postępowych – krytykowali go za prezentowane poglądy. Wyrażana krytyka charakteryzowała się tematycznym zawężeniem, bez odniesienia do kwestii, które stanowiły główny ciężar nauczania Jana Pawła II. Nie dostrzegano typowej dla Wojtyły antropologii personalistycznej – uniwersalnej wizji świata, do której człowiek pojmowany jako osoba jest kluczem. Owej personalistycznej wizji świata autor zdecydował się poświęcić swe dzieło (s. 9-10).

Na temat Jana Pawła II publikuje się wiele. Nierzadko jednak publikacje te nie mają większej wartości dla badacza pragnącego głębiej wnikać w myśl papieską. Są to albo świadectwa nt. życia Jana Pawła II albo dzieła, w których – bez głębszej refleksji – powtarza się papieskie myśli. Na tym tle godnymi uwagi są artykuły zamieszczane w wydawanym przez Uniwersytet Warszawski czasopiśmie „Dialogue and Universalism”, publikacje uczonych z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz biografia Jana Pawła II autorstwa George’a Weigela (s. 13-14).

Podjmując kwestię uniwersalizmu w myśli Jana Pawła II, Arkadiusz Morzejewski zwraca uwagę, że nie mamy tu do czynienia jedynie z badaniami historiozoficznymi, a więc zadawaniem pytań o sens dziejów, realizowanymi na poziomie filozoficznym. Myśl Jana Pawła II należy zakwalifikować nie do filozofii historii, lecz do teologii historii. Wpisuje się ona w typową dla religii monoteistycznych linearną wizję świata, którą można ująć przy pomocy koncepcji historii zbawienia. Celem człowieka, który odbywa zyciową pielgrzymkę w czasie i przestrzeni, jest sam Bóg. Historia zbawienia odnosi się nie tylko do człowieka, którego postrzega się poprzez zbiorowość, lecz także do poszczególnych jednostek. Na to zwracał uwagę papież w *Redemptor hominis* (nr 13), pierwszej encyklice z 1979 r.: „Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». Chodzi o człowieka «każdego», (s. 18-22).

Jan Paweł II interesował się kwestią kultury. Rozumiał ją szeroko jako owoc działalności człowieka. Z tego wynika, że podmiotem kultury jest człowiek. Zdaniem papieża nie ma antynomii pomiędzy kulturą i naturą, a więc traci w tym miejscu rację bytu pogląd spopularyzowany przez oświeceniowego myśliciela Jana Jakuba Rousseau, dla którego natura jest synonimem tego, co dobre, nieskażone, zaś kultura to rzeczywistość zdegenerowana na skutek ludzkiej działalności (s. 26-27).

Człowiek, który jest przyczyną kultury, nie powinien być twórcą działającym bez określonych wytycznych, swego rodzaju norm. Są nimi dobro, prawda i piękno. Kierując się nimi uniknie się niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia człowieka w ramach działań kulturowo-twórczych. Człowiek, jak podkreśla papież, zawsze ma być celem, a nie środkiem, którym można się posługiwać dla osiągnięcia określonych celów. Kultura ma być więc przestrzenią, w której człowiek bytuje, a jednocześnie ma być środkiem do jego rozwoju. Jeżeli tego zabraknie, to będziemy mieli do czynienia nie z cywilizacją miłości czy cywilizacją życia, lecz z antycywilizacją. Pod pojęciem antycywilizacji papież pojmuje przede wszystkim utylitarystyczną wizję świata i człowieka. Czymś ważnym w papieskim spojrzeniu na kulturę jest odniesienie się do pojęcia *communio personarum* (wspólnota osób). Człowiek ma postrzegać świat, w którym żyje, nie z perspektywy *ja*, lecz *my*. Zadanie to ma ułatwić odniesienie do uniwersalnych wartości, które były przywołane wyżej, a którymi są dobro, prawda i piękno (s. 28-34).

Interesującą sferą ludzkiej działalności, w której powinna odbijać się idea uniwersalizmu jest nauka. Stanowi ona specyficzny wyraz ludzkiej kultury, naznaczony dążeniem do poznania i zrozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości. Jan Paweł II zwraca uwagę, że w działalności naukowej istotnie miejsce ma właściwa relacja pomiędzy prawdą i dobrem. Motywem towarzyszącym nauce, szczególnie w jej praktycznym wydaniu, ma być służba człowiekowi oraz światu. Współczesny badacz jest wystawiony na trzy „pokusy”: 1. uznanie techniki jako celu samego w sobie; 2. zastosowanie wyłącznie kryterium

ekonomicznego przy ocenianiu rozwoju technologicznego; 3. pomijanie dobra całej ludzkości. Papież zwraca uwagę, że podstawowym kryterium dokonującego się rozwoju ma być człowiek. Interesującym przykładem realizacji idei uniwersalizmu jest średniowieczny uniwersytet. Stanowi on specyficzną wspólnotę nauczających i nauczanych, dla której nie ma barier przestrzennych. Uniwersytet to miejsce, w którym spotykają się ludzie pochodzący z różnych zakątków świata. To miejsce, w którym zdobyta edukacja umożliwia jej dalsze przekazywania w innych miejscach na świecie. Uniwersytet to miejsce, w którym uprawia się nauki obejmujące całokształt ludzkiej wiedzy (s. 35-42).

Interesujące jest spojrzenie Jana Pawła II na relacje pomiędzy cywilizacją i kulturą. W tekstach papieskich oba pojęcia nierzadko traktowane są jako synonimy. Podobnie jak w przypadku kultury, podmiotem cywilizacji jest człowiek, z akcentem nie na jego wymiar indywidualny, lecz zbiorowy. Cywilizacja jest pojmowana jako dzieło społeczeństwa, czyli jednostek zorganizowanych w społeczeństwo. Ponieważ nie mamy do czynienia z jedną cywilizacją, lecz wieloma, czymś nieodzownym jest więc ich pokojowe współistnienie. Idea ta jest odzwierciedlona w pojęciu cywilizacji ekumenicznej. Wprawdzie pojęcie to nie było wprost używane przez Jana Pawła II, uzasadnione jest jednak jego zastosowanie w opisie relacji międzycywilizacyjnych. Aby ekumenizm ten był realizowalny, musi zostać on osadzony na czterech filarach: prawda, solidarność, sprawiedliwość, wolność (s. 43-49).

W ostatnim podpunkcie pierwszego rozdziału pt. *Uniwersalizm personalistyczny Karola Wojtyły w perspektywie porównawczej* (s. 57-74) Arkadiusz Modrzejewski odnosi się do różnych ideologii, które mają ambicje bycia uniwersalnymi. Z takim uniwersalizmem mieliśmy do czynienia w starożytności, kiedy w ramach przestrzeni hellenistycznej, a następnie rzymskiej budowano państwa mające ambicje objąć cały ówczesny świat. Uniwersalistyczne „pretensje” mają chrześcijaństwo i islam, których uniwersalizm jednak – na co zwraca uwagę Modrzejewski – „ma charakter bardziej potencjalny niż aktualny”. W okresie średniowiecznym uniwersalistyczna wizja świata była realizowana w oparciu o cesarstwo i papieństwo. Sprzyjającą okazją było używanie powszechne znanego języka, jakim była łacina. Do idei świata jako rzeczywistości uniwersalnej wracano także w okresie nowożytnym. Można tu wymienić takich myślicieli, jak: August Comte, Karol Marks czy Richard Nikolaus hrabia Coudenhove-Kalergi. Podobieństwem czasów współczesnych do średniowiecza jest powszechne używanie języka angielskiego, który spełnia podobną rolę do łaciny. Interesujące jest to, że biorąc pod uwagę różne uniwersalizmy, z którymi możemy się spotkać w świecie współczesnym, uniwersalizm zachodni ma największe znaczenie (s. 57-68).

W podsumowaniu pierwszego rozdziału Arkadiusz Modrzejewski stwierdza, że „Jan Paweł II należy do grona filozofów, teologów i myślicieli społecznych ukształtowanych w duchu uniwersalizmu historiozoficznego, kulturowego i cywilizacyjnego. Uniwersalizm Wojtyłowy nie przybiera postaci monizmu,

ale jest w istocie swej nakierowany na afirmację pluralizmu kulturowego i cywilizacyjnego. (...) Dlatego projekt cywilizacji kreślony w myśli filozoficzno-społecznej Jana Pawła II przybiera postać ekumeniczną, która uznaje dopełnianie się wartości uniwersalnych oraz kulturowych i cywilizacyjnych odmienności. Wyraża się ona najlepiej w hasle «jedność w różnorodności». Owa jedność jest wynikiem powszechnej natury człowieka, tj. jego osobowego życia. Różnorodność natomiast wynika z różnych doświadczeń historycznych, światowego bogactwa tradycji i zwyczajów, ostatecznie kulturowego uwarunkowania ludzkiej egzystencji” (s. 75).

W drugim rozdziale podjęto kwestię pokoju. Zagadnieniu temu Jan Paweł II poświęcał uwagę wypowiadając się nie tylko na tematy ogólne, uniwersalne, lecz będąc swego rodzaju komentatorem bieżących wydarzeń oraz angażując się w nie bezpośrednio, jak np. mediując w czasie konfliktu pomiędzy Wielką Brytanią a Argentyną o Falklandy. Kluczem hermeneutycznym w analizie działań podejmowanych przez papieża, podobnie jak w pierwszym rozdziale, jest pojęcie osoby. Człowiek powinien zdaniem papieża stanowić zarazem punkt wyjścia, jak i cel podejmowanych działań. Wychodząc naprzeciw tego postulatu papież przenosi dyskurs etyczno-teologiczny na zagadnienia dnia codziennego, w tym na to, co polityczne (s. 75-77).

Krytykując negatywne zjawiska mające miejsce we współczesnym świecie Jan Paweł II zwraca uwagę na dwa problemy: 1. naruszanie zasad pokojowego współistnienia; 2. łamanie praw człowieka. Uważa, że bezzasadne jest zrzucanie odpowiedzialności na bliżej nieokreśloną zbiorowość, a co za tym idzie negowanie odpowiedzialności na poziomie jednostkowym. Problemem, który ujawnia się we współczesnym świecie, jest brak solidarności, czego skutkiem jest cywilizacja śmierci, cywilizacja spożycia, czy w ogóle antykultura (s. 77-82).

Pytając o trwałe podstawy pokoju na świecie Jan Paweł II zwraca uwagę na potrzebę prawdy oraz jej powiązanie z rzeczywistością sumienia. Prawda pozwala na poziomie jednostkowym kształtować sumienie poszczególnych ludzi, zaś na poziomie powszechnym ujawnia się jej siła zapobiegawcza różnego rodzaju nadużyciom politycznym, w tym systemom totalitarnym. Obok prawdy istotnym warunkiem trwałego pokoju jest dialog. Aby rzeczywisty dialog był możliwy niezbędne jest aby strony dialogu: szanowały się, respektowały odmienności kulturowe, społeczne, ekonomiczne, różnice cywilizacyjne, różnice we wrażliwości, emocjonalności, etyce, estetyce, religijności. Czymś niewystarczającym jest postulowanie pokoju, apelowanie o ludzi sumienia, o prawdę. Należy podjąć działania, które można określić mianem wychowania do pokoju, mające objąć nie tylko jednostki, lecz całe narody. Celem wychowania ma być ukształtowanie prawdziwego sumienia. Potwierdzeniem „sukcesu wychowawczego” jest wyrobienie w wychowanku postawy tolerancji oraz zrozumienia i szacunku dla każdego człowieka, przełamanie stereotypów i uprzedzeń (s. 85-101).

Niezbędnym warunkiem trwałego pokoju jest respektowanie praw człowieka. Jan Paweł II podkreśla, że człowiekowi z natury przysługują prawa, które

nie mogą być uchylone w ramach prawa stanowionego. W tym duchu papież interpretuje *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*. W czasie przemówienia na forum ONZ w 1979 r. papież zaprezentował katalog praw, które jego zdaniem mają istotną wartość. Są to: „prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, do odzienia, do mieszkania, do opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, do nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, prawo do wyznawania własnej religii: indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie, prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego, prawo do własności, do pracy, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę, prawo do zebrań i zrzeszania się, prawo do swobodnego poruszania się i podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy”. Spośród wyżej wymienionych praw jednym z ważniejszych jest prawo do wolności sumienia i wyznania. Brak poszanowania tego prawa Jan Paweł II określa mianem zamachu na godność osoby (s. 102-106).

Starając się o urzeczywistnienie pokoju warto wykorzystać przestrzeń religijną. Problemem współczesnego świata jest spychanie religii na margines życia jednostek i społeczeństw dotkniętych indyferentyzmem. W jej miejsce przyjmuje się różnego rodzaju fetysze, czy bożki. Odnosząc się do religii papież nie utożsamia jej z chrześcijaństwem, lecz z religią jako taką. Zwraca uwagę na cechę wspólną wszystkich religii, którą jest rys soteriologiczny – próba odpowiedzi na pytanie, które od wieków nurtuje człowieka – co uczynić, aby zostać zbawionym? Zewnętrznym wyrazem pozytywnego nastawienia papieża do pluralizmu religijnego była „instytucja” Dni Modlitwy o Pokój w Asyżu. Jako wysoce interesujący, oceniany także jako kontrowersyjny, jawi się stosunek papieża do judaizmu. Badacze podkreślają wpływ osobistych doświadczeń papieża na jego relację do społeczności żydowskiej. Mówiąc o islamie chętnie przywołuje się kwestie przemocy o charakterze religijnym. Jan Paweł II świadomy „grzechów przeszłości” wyraźnie neguje przemoc jako coś, co wypacza religię i religijność (s. 110-118).

Jedną z przestrzeni ludzkiej aktywności człowieka, którą interesował się Jan Paweł II, jest szeroko pojęta ekonomia. Temu zagadnieniu Arkadiusz Modrzejewski poświęcił trzeci rozdział opracowania. Rozpoczyna go od podjęcia kwestii rozumienia przez papieża pojęcia społeczność. Papież postrzega ją jako obdarzoną „jakby podmiotowością”. Można by użyć innego terminu, którego jednak papież nie używał, mianowicie: „jakby osoba”. Określenie „jakby podmiotowość” należy rozumieć w sensie metaforycznym, a nie dosłownym. Człowiek zdaniem papieża jest niejako „skazany” na współżycie z innymi. W swą konstrukcję ma wpisaną konieczność międzyludzkiego współżycia. Wszelka społeczność ludzka w swojej genezie ma więc charakter naturalny, a nie oparty

o wolę jednostek, czy też zbiorowości. Odniesienie się do kwestii naturalnej skłonności ku życiu społecznemu stanowi jednocześnie okazję do krytyki kolektywizmu oraz indywidualizmu, które Jan Paweł II ocenia jako depersonalizujące i alienujące. Relacja jednostki do społeczności powinna opierać się na idei uczestnictwa. Ważnym tematem w życiu społecznym jest także dobro wspólne, które ma charakter nadrzędny w stosunku do dobra jednostkowego. Czymś niezbędnym jest jednak wolna wola zainteresowanych, a nie przymus. Odnosząc się do rzeczywistości państwa Jan Paweł II pozostaje w nurcie filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu traktując tę instytucję jako naturalną konsekwencję tego, kim jest człowiek – wpisanej w jego psychosomatyczną konstrukcją inklinacji ku życiu społecznemu. Jednym z istotnych zadań państwa jest stanowienie i egzekwowanie prawa, które jednak nie może stać w sprzeczności z prawem moralnym. Potwierdzeniem lub zaprzeczeniem dobrego prawa jest relacja do najsłabszych – kwestia ochrony życia każdej niewinnej ludzkiej istoty (s. 120-125).

Papieskie wypowiedzi nt. ekonomii są oceniane w różny sposób. Jedni określając jego poglądy mianem trzeciej drogi, postrzegają je jako rodzaj „ochrzczonoego” socjalizmu, inni, np. Michael Novak, czy Richard John Neuhaus z USA, zwracają uwagę, że bliżej mu do liberalizmu. Chcąc syntetycznie ująć poglądy Jana Pawła II nt. ekonomii, należy użyć względem niej określenia personalistyczna – człowiek jest pierwszym i ostatecznym kryterium. Pomimo że papież popiera gospodarkę wolnorynkową, nie oznacza to, że pozostaje względem niej bezkrytyczny. Jednym z istotnych elementów składowych gospodarki wolnorynkowej jest własność prywatna. Dzięki niej możliwy jest rozwój ducha przedsiębiorczości, własnej inicjatywy. Wolna gospodarka nie powinna skutkować zanikiem działań o charakterze interwencyjnym. W uzasadnionych przypadkach, np. w ramach działań mających na celu zwalczanie ubóstwa, są one uzasadnione (s. 129-138).

Obok dobra wspólnego i wolności w życiu ekonomicznym należy uwzględnić zasadę solidarności i subsydiarności. Zasada solidarności stoi w opozycji względem indywidualizmu i kolektywizmu. Nie jest jednocześnie syntezą, wypadkową obu nurtów. Solidarność afirmuje społeczną naturę człowieka, a jednocześnie jego osobistą godność. Idea subsydiarności pojawia się po raz pierwszy w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* z 1931 r. Zgodnie z tą zasadą, określaną także zasadą pomocniczości, pomagać powinno się wtedy, kiedy pomoc jest niezbędna. Celem pomocy jest samodzielność. Zasadę tę można wyrazić w słowach: „tyle samodzielności, ile tylko można, tyle interwencji, ile to niezbędne” (s. 139-141).

W oryginalny sposób Jan Paweł II postrzega ludzką pracę. Ocenia ją z antropologicznego oraz teologicznego punktu widzenia. Praca jako taka nie jest przedmiotem zainteresowania papieża; jest nim człowiek pracujący, człowiek, w którego naturę wpisana jest rzeczywistość pracy. Jako teolog papież postrzega w pracującym człowieku współuczestnika boskiego dzieła stworzenia.

Postrzegając pracę jako rzeczywistość, w której ujawnia się podobieństwo człowieka do Boga, papież sprzeciwia się postrzeganiu pracy wyłącznie w kategoriach merkantylnych – jako towaru; nie akceptuje takich określeń, jak np. „anonimowa siła robocza” czy „narzędzie produkcji”. Z tego powodu rozumiałym jest ocena kapitału. Podczas gdy pracę papież wiąże z człowiekiem, kapitał postrzega jako narzędzie, przy pomocy którego można realizować wytyczone cele (s. 142-147).

Jan Paweł II zwraca uwagę na wpływ czynników ekonomicznych na rzeczywistość pokoju. Brak równowagi ekonomicznej nierzadko skutkuje eskalacją napięcia. Panaceum powinny być przemyślane działania. Okazuje się, że pożyczanie pieniędzy często wpędza państwa, które korzystają z pożyczek w większe uzależnienie i biedę. Sytuacja ta łatwo prowadzi do marginalizacji, która stanowi jeden z poważniejszych problemów na arenie międzynarodowej. Okazją do jej przełamania jest kultura solidarności. Ważne są także dążenia do zrównowżenia w rozwoju pomiędzy postępem ekonomicznym i potrzebą ochrony środowiska ludzkiego (kultury) i naturalnego (natury). Symptodem braku zrównowżenia w rozwoju jest konsumeryzm – wizja człowieka jako konsumenta, która stoi w sprzeczności z zasadą, że „bardziej należy być, niż mieć”. Odnosząc się do kwestii ekologicznych, Jan Paweł II zwraca uwagę na poważne zagrożenie środowiska naturalnego w postaci ubóstwa. Tam, gdzie mamy z nim do czynienia, nierzadko dochodzi do dewastacji środowiska naturalnego (s. 149-159).

Okazją do „bardziej konkretnego” zastosowania idei uniwersalistycznych przez Jana Pawła II jest jego nauczanie nt. Europy. Omawiając je Arkadiusz Modrzejewski zaczyna od „ustalenia” granic Europy. Zwraca uwagę, że problematyczną jest kwestia wschodniej granicy Europy. Przywołuje pięć koncepcji, w ramach których próbowano rozwiązać ten problem. 1. Odnosząc się do schizmy wschodniej można wskazać, że Europa kończy się tam, gdzie kończy się wpływ Kościoła rzymskokatolickiego (łacińskiego). 2. Podział świata na dwa polityczno-militarne bloki po II wojnie światowej sprawił, że za granicę Europy uznano Łabę; do dnia dzisiejszego jest to obowiązujący podział w mentalności wielu zachodnich Europejczyków. 3. Granica Europy znajduje się na Odrze – tam, gdzie kończy się świat romańsko-germański, a zaczyna Słowiańszczyzna. 4. Wschodnia granica Europy pokrywa się ze wschodnią granicą Unii Europejskiej. 5. Granica Europy leży na Uralu.

Jan Paweł II skłania się do ostatniej koncepcji, której autorem był żyjący na przełomie XVII i XVIII w. rosyjski dyplomata Wasilij Tatiszczew. Dla Rosji był to czas reform Piotra I, które skierowały kraj w stronę Zachodu (Europy). Papież niejednokrotnie podkreślał, że granic Europy nie można traktować w sensie geograficznym; należy raczej umiejscowić je w europejskiej kulturze – ich zasięg powinien być tożsamy z przestrzenią mentalności europejskiej (s. 162-165).

Pytając się o fundament Europy Jan Paweł II stwierdza, że jest nim chrześcijaństwo – zachodnie (łacińskie) i wschodnie (bizantyjskie). Ciekawostką jest fakt, że pojęcie Europejczycy po raz pierwszy użyto w odniesieniu

do chrześcijańskiego rycerstwa, które w 723 r. w bitwie pod Poitiers pokonało armię muzułmańską. „Literackim” odbiciem papieskiej koncepcji Europy obejmującej nie tylko to, co na zachodzie, lecz także to, co na wschodzie, jest encyklika *Slavorum Apostoli* z 1985 r. Bohaterami tytułowymi – apostołami Słowian są bizantyjscy misjonarze Cyryl i Metody. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na sposób realizowania działalności misyjnej. Misjonarze nie działali w krajach ojczystych, lecz wyjeżdżali w obce strony, do których oprócz Chrystusa „zabierali” własne wzorce kulturowe (s. 166-173).

W Europie chrześcijaństwo staje się platformą, na której rozwijają się wspólne wartości. Obecnie, w ramach procesów laicyzacji, podejmuje się działania mające na celu usunięcie chrześcijańskiego fundamentu Europy. Jan Paweł II utożsamia dokonujące się w Europie procesy z postawą materialistyczną. Wyraża się na ten temat zdecydowanie krytycznie: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”. Jego zdaniem sytuacja nie jest beznadziejna – remedium na „europejską chorobę” jest nowa ewangelizacja (reewangelizacja), która ma skutkować powrotem do utraconych przez Europę wartości. Dla Jana Pawła II Europa nie stanowi homogenicznej masy. Ma on świadomość jej wielokulturowości, której bogactwo docenia i lansuje pod hasłem: „jedności w różnorodności”. Pomimo że mamy do czynienia z różnymi kulturami, to jednak czerpią one z jednego i tego samego źródła, którym jest Biblia, a przede wszystkim Ewangelia. Źródło to istnieje i jest nadal aktualne, nawet gdyby Europejczycy nie chcieli o nim pamiętać (s. 173-179).

Chrześcijańskie wartości stojące u fundamentów Europy powinny zostać odkryte na nowo i wykorzystane w dziele integracji europejskiej. Znamienneą rzeczą, że tzw. ojcowie zjednoczonej Europy to przede wszystkim politycy wywodzący się z nurtu chrześcijańsko-demokratycznego. W jednoczącej się Europie udało się dokonać pewnego pozytywnego przeakcentowania – konkurencję zastąpiono kooperacją. Czy jednak to wystarczy? Jeśli weźmie się pod uwagę różnorodne dziedzictwo poszczególnych narodów, np. Polski, które jest mocno naznaczone postawą romantyczną, to może okazać się, że zjednoczenie będzie wymagało znacznego wysiłku. Arkadiusz Modrzejewski wskazuje, że chociaż myślenie Jana Pawła II naznaczone jest romantyzmem, czemu on nie zaprzecza, to nie musi to automatycznie oznaczać bariery dla koegzystencji poszczególnych narodów w Europie. Jan Paweł II odwołuje się do Norwidowskiej wersji romantycznego spojrzenia na świat. W twórczości Cypriana Kamila Norwida głównym tematem jest życie narodowe. Jednocześnie pojawia się motyw ponadnarodowości. Można tu przywołać słowa poety: „...narod składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy”. Polski romantyzm jest specyficzny. Jego bohater cierpi, lecz nie z powodu zawiedzionej miłości, lecz utraty, tego co najcenniejsze – ojczyzny. To ona jest kimś, kogo warto kochać. Zaimek „kimś” nie został użyty przypadkowo. Dla Jana Pawła II ojczyzna to ktoś, to ojciec, to matka. Arkadiusz Modrzejewski zwraca uwagę

na pewne podobieństwa biograficzne pomiędzy Janem Pawłem II a polskimi romantykami. Tak jak oni był emigrantem. Wprawdzie nie była to emigracja przymusowa, dała jednak możliwość poznania innego, zachodniego świata z jego blaskami i cieniami. Interesującym potwierdzeniem papieskiego przekonania, że dla Europy nie powinna mieć znaczenia odległość geograficzna, lecz świat wartości, którymi się żyje, są słowa, które Jan Paweł II wypowiedział na swój temat w inauguracyjnym przemówieniu, tuż po wybraniu na Stolicę Piotrową: „Wezwali go z dalekiego kraju (...) dalekiego, lecz zawsze tak bliskiego przez wspólnotę wiary tradycji chrześcijańskiej” (s. 187-195).

Opracowanie Arkadiusza Modrzejewskiego nt. uniwersalistycznej wizji światowego ładu w myśli Jana Pawła II jest interesujące. Jest ono godne polecenia czytelnikom. Powinni to być jednak czytelnicy, którym kwestie filozoficzne i teologiczne nie są obce. W innym przypadku lektura może okazać się trudną. Należy zwrócić uwagę na swobodne poruszanie się przez autora w kwestiach filozoficznych i teologicznych. Opracowaniu towarzyszy bogaty materiał bibliograficzny. Jest ono wydane skromnie, a zarazem estetycznie.

Ks. Adam Romejko

Gdańskie Seminarium Duchowne

Wydział Nauk Społecznych

Uniwersytet Gdański

Gerhard Gnauck, *Marcel Reich-Ranicki. Polskie lata*,
Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, ss. 312.

W języku potocznym chętnie sięga się po określenie papież, które nadaje się osobom mającym znaczny wpływ na określonym obszarze ludzkiej aktywności. Jednym z „niemieckich papieżów” jest urodzony 2 lipca 1920 r. we Włocławku Marcel (Marceli) Reich-Ranicki. Pomimo że w Polsce spędził część dzieciństwa, młodości i życia dorosłego, nie jest bliżej znany polskiej opinii publicznej. Okazję do poznania jego życia miała stanowić wydana 10 lat temu pt. *Moje życie* autobiografia (Warszawa 2000; wyd. niem. *Mein Leben*, Stuttgart 1999). Okazało się, że w książce autor w niezadowolający sposób zaprezentował „polskie lata”, które – używając kolokwialnego języka – wybielił. Zabrakło szczególnie rzetelnego odniesienia do czasu służby w szeregach polskiej służby bezpieczeństwa. Wielu badaczy uznało autobiografię Reicha-Ranickiego za niezadowolającą. Np. Norman Davies w przedmowie do prezentowanej w niniejszej recenzji książki stwierdził: „...jego głośna autobiografia tego zadania nie spełnia. Jest z definicji subiektywna; prześlizguje się też nad wieloma istotnymi dla jego rozwoju doświadczeniami” (s. 13).

Udaną próbą zaprezentowania życia Marcela Reicha-Ranickiego, jest najnowsze opracowanie Gerharda Gnaucka *Marcel Reich-Ranicki. Polskie lata*. Paralelnie została opublikowana niemiecka wersja książki pt. *Wolke und Weide: Marcel Reich-Ranickis polnische Jahre* (Stuttgart 2009). Gnauck (ur. 1964) jest historykiem, politologiem i tłumaczem. Zajmuje się dwudziestowieczną historią i kulturą Polski oraz Ukrainy. Od 1999 r. jest polskim korespondentem niemieckiego dziennika „Die Welt”.

Opracowanie Gerharda Gnaucka składa się z 13 rozdziałów: 1. Włocławek. Dzieciństwo nad Wisłą (s. 17-29); 2. Między pokojem a wojną (s. 30-41); 3. Wojna i getto (s. 42-64); 4. Warszawa. Pod podłogą (s. 65-79); 5. Śląsk. Koniec i początek (s. 80-100); 6. Berlin. Dziwna misja (s. 101-133); 7. Londyn. Na szczycie (s. 134-155); 8. Upadek (s. 156-168); 9. Teofila (s. 169-181); 10. Narodziny krytyka (s. 184-211); 11. Ucieczka na Zachód (s. 212-221); 12. Polska – echa z oddali (s. 222-244); 13. Biografia czy gra? (s. 245-261). Książka została poprzedzona wspomnianą wyżej przedmową autorstwa Normana Daviesa, zaś na końcu zamieszczono posłowie, przypisy, wykaz źródeł i ilustracji oraz indeks osobowy.

Gerhard Gnauck rozpoczyna biografię Marcela Reicha-Ranickiego od przywołania słów, które na swój temat wypowiedział w 1958 r. w rozmowie

z Günterem Grassem: „Jestem pół Polakiem, pół Niemcem i całym Żydem” (s. 7). Słowa te zostały później (w 1999 r.) zdementowane przez Reicha-Ranickiego.

Marceli Reich przyszedł na świat w burzliwym okresie – w czasie wojny polsko-bolszewickiej. Ojciec Marcelego – Dawid Reich pochodził z Płocka. Razem z bratem Markiem byli drobnymi przedsiębiorcami – od 1907 r. zajmowali się obsługą oświetlenia miejskiego we Włocławku. Matka – Helena z d. Auerbach pochodziła z rodziny o tradycjach rabinackich z pogranicza Śląska i Wielkopolski. W przeciwieństwie do męża słabo władała językiem polskim. Utożsamiała się z językiem i kulturą niemiecką (s. 22-24). Załamanie gospodarcze, które miało miejsce na świecie pod koniec lat 20. spowodowało, że rodzina Reichów wyjechała „za chlebem” do Berlina. Skorzystali tam z pomocy jednego z braci matki Marcelego. Był to czas, jak wspomina Reich-Ranicki, „upokarzającego uzależnienia” (s. 29).

Czas pobytu w Niemczech zakończył się dla rodziny młodego Marcelego Reicha podobnie jak dla tysięcy innych Żydów. W październiku 1938 r. został wraz z rodakami wywieziony pod polską granicę, a następnie przepędzony na tereny Rzeczypospolitej. Udało mu się przedostać do Warszawy (s. 32). Reich czuł się w Polsce obco. W przeciwieństwie do wielu swych rodaków nie traktował jej jako miejsca azylu przed coraz bardziej wrogą polityką nazistowską. Było to miejsce, w którym będąc bezrobotny czuł się jednocześnie zbędny. Panaceum na grożącą depresję stała się polska poezja i niemiecka literatura emigracyjna (s. 37). Reich pielęgnował berlińskie zamiłowanie do koncertów i teatru (s. 38). Po upadku Warszawy Reich i jego rodzina znalazła się w getcie. Sposobnością do przetrwania zagłady stała się praca na rzecz Judenratu, instytucji, która zarządzała społecznością żydowską w warszawskim getcie. W Judenracie pracowało kilka tys. Żydów. Reich pracował tam jako dyrektor biura tłumaczeń i korespondencji. Przez jego ręce przechodziła korespondencja z władzami niemieckimi (s. 53-54). Dodatkowym zajęciem było pisanie pod pseudonimem Wiktor Hart recenzji dla „Gazety Żydowskiej” z koncertów, które były organizowane w getcie (s. 60).

Oceniając działanie Judenratów Gerhard Gnauck przywołuje opinię Hanah Arendt, która określiła je jako najbardziej ponury rozdział w historii żydowskiej (s. 56). Odnosi się do wypowiedzi Antoniego Marianowicza, sąsiada Reicha, który w wydanych w 1955 r. wspomnieniach pt. *Życie surowo wzbronione* wspomina, że Reich nosił czapkę Żydowskiej Służby Porządkowej, nazywanej popularnie *policja żydowska*. Początkowo formacja ta była traktowana jako oznaka normalizacji życia codziennego w getcie, wkrótce stała się symbolem kolaboracji z okupantem oraz okrucieństwa. Reich-Ranicki zaprzeczał później jakoby miał nosić czapkę policjanta. W wydanym w 2004 r. w języku angielskim *Życiu surowo wzbronionym* nie ma informacji o policyjnej czapce; w tej sprawie doszło bowiem do porozumienia między Reichem-Ranickim a Marianowiczem (s. 59).

Marceli Reich i jego żona Teofila poprzez ucieczkę chronią się przed wywózką z getta. Udaje im się je opuścić 3 lutego 1943 r. (s. 65). Ukrywali się w domu

rodziny Gawinów przy ul. Osada Ojców. Przyjęcie dwojga Żydów było wysoce ryzykowne. Był to czas, kiedy nie wiadano dokładnie jak długo potrwa wojna (s. 68). Po dotarciu Armii Czerwonej do prawobrzeżnej części Warszawy Reichowie mogli opuścić kryjówkę. Oboje wstąpili do służby bezpieczeństwa. Pracowali na rzecz cenzury wojskowej. Pierwszym obszarem ubeckiej działalności Marceliego Reicha był obszar śląski, gdzie podjęto działania mając na celu umocnienie wpływów władzy ludowej. Organizowano m.in. wywózkę ludności niemieckiej, której domostwa zajmowali napływający ze wschodu tzw. repatrianci. Reich był chwalony za organizacyjną sprawność (s. 81-88). Odnosząc się do tego okresu Marceli Reich-Ranicki stwierdził, że nie był świadkiem wstąpienia przeciwko ludności niemieckiej. Podkreśla, że nie odczuwał chęci zemsty na Niemcach (s. 90.93).

Po zakończeniu misji na Śląsku Marceli Reich pracował przez krótki czas w Warszawie, skąd wysłano go jako podporucznika do Berlina do pracy w Polskiej Misji Wojskowej. Jednym z pierwszych zadań misji była współpraca z władzami okupacyjnymi w ramach operacji przesiedlenia z terenów, które po wojnie przyznano Polsce, 3,5 mln Niemców. Jednocześnie organizowano transport do Polski robotników przymusowych (s. 105-107). Marceli Reich pisał, że nie miał w Berlinie wiele pracy. Wolny czas wykorzystywał na odwiedziny (nierazko prowizorycznych) sal teatralnych i koncertowych (s. 108). Kolejną instytucją polską, na rzecz której w Berlinie pracował Marceli Reich było Biuro Rewindykacji i Odszkodowań. Jego celem było odzyskiwanie dóbr materialnych, które wywieziono z Polski do Niemiec. Nie była to praca łatwa. Szczególnie utrudniali ją przedstawiciele radzieckich władz okupacyjnych (s. 116). Ponieważ władze warszawskie nie ufały pracownikom, których delegowano do Niemiec, kontrolowały ich z pomocą pracujących wśród nich donosicieli. Gerhard Gnauck poświęca uwagę jednemu z nich o pseudonimie Platon (s. 121-133). Jego raporty okazały się być przydatne. Na ich podstawie podejmowano decyzje o zmianach personalnych. Nie jest pewne kim był Platon. Najprawdopodobniej pod tym pseudonimem ukrywał się Marceli Reich (s. 130).

Marceli Reich wrócił do Warszawy w 1946 r., gdzie powierzono mu kierownicze stanowisko w polskim wywiadzie. Odpowiadał za działania wywiadowcze na terenie Niemiec, Austrii, Ameryki Północnej i Wielkiej Brytanii oraz koloniach brytyjskich. Było to dowodem zaufania, jakim go obdarzano (s. 137-138). Kolejną placówką zagraniczną, którą mu powierzono, był Londyn. Miał tam jako wicekonsul organizować pracę polskiej dyplomacji i działać jako agent. Aby się uwiarygodnić w oczach tamtejszych Polaków, przyjął polsko brzmiące nazwisko znajomej z pracy – Ranicki (s. 137-138).

W Londynie Reich-Ranicki zajmował się m.in. prawami personalnymi, sprawami Polonii; nadzorował Referat Paszportowo-Wizowy i Opieki Społecznej. Inną sferą działalności Reicha-Ranickiego było pozyskiwanie współpracowników spośród Polaków przebywających w Wielkiej Brytanii. Przedstawiciele władz warszawskich byli zadowoleni z jego pracy. W 1949 r. awansowano

go do stopnia kapitana oraz mianowano go konsulem pełniącym obowiązki kierownika Konsulatu Generalnego (s. 146-147). Jedną z bardziej znanych osobistości, którą Marceli Reich-Ranicki (nieskutecznie) próbował zwerbować był Stanisław Cat-Mackiewicz (s. 150-152). Reich-Ranicki odnosząc się do swej działalności w Londynie stwierdził, że nikomu nie zaszkodził oraz że nie wiedział nic o jakichkolwiek działaniach, w ramach których zastosowana byłaby przemoc (s. 153-155).

Pod koniec 1949 r. Marceli Reich-Ranicki został odwołany z Londynu. Wrócił do Warszawy z małżonką oraz urodzonym rok wcześniej synem Andrzejem Aleksandrem. W kraju uznano go, ze względu na pracę tłumacza w getcie, za niezdatnego do pracy w Ministerstwie Bezpieczeństwa. Był to czas, gdy zgodnie z wytycznymi z Moskwy z większą podejrzliwością traktowano urzędników pochodzenia żydowskiego. Ponieważ odwoływał się od decyzji, ukarano go czternastodniowym aresztem oraz dyscyplinarnym wydaleniem z pracy z dn. 31 stycznia 1950 r. Czas pobytu w celi naznaczony był wątpliwościami o przyszłość człowieka, który nie miał wyuczonego zawodu. „Świąteczkiem w tunelu” okazała się lektura książki Anny Seghers pt. *Siódmy krzyż*. Pod jej wpływem Reich-Ranicki zwrócił uwagę na „dawną przyjaciółkę” – literaturę (s. 161-168).

Zwolnienie z pracy na rzecz służby bezpieczeństwa nie oznaczało prześladowań. Umożliwiono Marcelemu Reichowi-Ranickiemu pracę w Wydawnictwie Ministerstwa Obrony Narodowej. Zadeklarował, że chce zajmować się literaturą niemiecką (s. 185). W tym czasie Reich-Ranicki prowadzi bezskuteczną walkę o przywrócenie go do PZPR. Koleżanka, której pomógł przygotować audycję radiową nt. Gerharta Hauptmanna zachęciła go, aby zajął się krytyką. W krótkim czasie Marceliego Reich-Ranickiego zaczęto być postrzegać jako znawcę i propagatora literatury niemieckiej. Owocem jego wysiłków było ponad 150 publikacji oraz liczne wywiady, które przeprowadza z twórcami niemieckimi, m.in. z Bertoldem Brechtem (s. 190-195). W latach 1953-1955 działalność pisarska Reicha-Ranickiego została obłożona embargiem. Postrzegano go jako przesiąkniętego kulturą niemiecką, przeintelektualizowanego i psychicznie obcego klasie robotniczej. Wyjściem z sytuacji była praca na rzecz niemieckojęzycznego programu Polskiego Radia (s. 201-204).

W drugiej poł. lat 50. Marceli Reich-Ranicki miał okazję odwiedzenia krajów zachodnich. W grudniu 1957 r., w czasie dziesięciodniowego pobytu w RFN, postanawia wyjechać na stałe. Plan opuszczenia kraju ma zostać zrealizowany w dwóch etapach. Najpierw do krewnych we Francji ma wyjechać żona z synem, a następnie on do jednego ze znajomych w Niemczech. Reich-Ranicki zabrał ze sobą rzeczy osobiste, przede wszystkim zaś teksty artykułów, które opublikował w Polsce. Mieszkanie, w tym pokaźną bibliotekę pozostawił jednemu ze znajomych. Ucieczka zakończyła się sukcesem. Autor opracowania wskazuje, że konieczne było przekupienie kogoś z urzędników, aby przeoczył fakt, że w tym samym czasie za granicą znalazła się cała rodzina Reichów (s. 212-221).

Bez większych problemów Reich-Ranicki rozpoczął publikowanie w niemieckiej prasie. Zasugerowano mu, aby używał dwuczłonowego nazwiska – zamiast oficjalnego Ranicki, miał się nazywać Reich-Ranicki. W Niemczech zaczął także używać niemieckiej formy imienia – Marcel. Nie występuje o azył obawiając się, że byłaby z tym związana konieczność napisania tekstu obciążającego komunistyczną Polskę. Skorzystał z prawa do obywatelstwa niemieckiego – jego matka do czasu zawarcia małżeństwa była obywatelką niemiecką, on zaś był wyedukowany (zdał maturę) w Niemczech oraz był dobrze obeznany z kulturą niemiecką. Ze strony władz polskich podjęto działania mające na celu ściągnięcie Reicha-Ranickiego do Polski. W tym celu planowano wykorzystać jego przyjaciela – krytyka, tłumacza i teatrologa, Andrzeja Wirtha. Podjęte działania okazały się bezowocne. Gerhard Gnauck skomentował tę sytuację w następujących słowach: „Polska Ludowa dała mu spokój, i on dał spokój Polsce Ludowej. Odtąd łączyła Reicha-Ranickiego z krajem urodzenia już tylko – zaniebdywana przez jakiś czas partnerka – literatura” (s. 222-234).

Marcel Reich-Ranicki nie uległ namowom, by specjalizować się w literaturze słowiańskiej, ewentualnie wschodnioeuropejskiej. W ten sposób uniknął niebezpieczeństwa zaszufadkowania i otworzył sobie drogę do bycia powszechnie znaną osobistością krytyki literackiej. Pomimo że nadal był autorytetem w kwestii literatury polskiej, zajmował się nią w coraz mniejszym stopniu. Większość recenzji na tematy polskie napisał pod koniec lat 50. i na pocz. lat 60. (s. 234-236). Reich-Ranicki nie przepada za najnowszą literaturą polską. Spośród znanych polskich autorów, których krytykuje, są m.in. Olga Tokarczuk i Magdalena Tulli. W tym kontekście Gerhard Gnauck zarzuca Reichowi-Ranickiemu, że odważa się oceniać dzieła, których z pewnością nie zna. Zwraca uwagę, że znajomość spraw polskich jest u Reicha-Ranickiego coraz słabsza. W Polsce nie był po 1958 r. ani razu. Pewną ciekawostką jest fakt, że z żoną i synem mówią po polsku. Swego rodzaju przeciwieństwem, biorąc pod uwagę znajomość spraw polskich, jest pochodzący z Łodzi Karl Dedecius, tłumacz i popularyzator polskiej literatury, założyciel Deutsches Polen-Institut z siedzibą w Darmstadcie. Obaj znają się – jednocześnie nie przepadają za sobą (s. 238-241.244).

W ostatnim, trzynastym rozdziale, Gerhard Gnauck próbuje odpowiedzieć na pytanie, kim faktycznie był i jest Marcel Reich-Ranicki. Zwraca uwagę, że przeżył on strach. Czterokrotnie musiał odnajdywać w radykalnie nowej sytuacji. Najpierw w getcie, w którym stracił całą rodzinę, następnie w powojennej Polsce znajdującej się pod radzieckim wpływem, W 1949 r., kiedy odwołano go z Londynu, usunięto ze służby bezpieczeństwa i partii, wreszcie w 1958 r., kiedy z jedną walizką w ręku opuścił Polskę. Nie wolno zapominać, że w swym życiu Reich-Ranicki stał po stronie tych, którzy budzili strach: jako tłumacz Judenratu, w komunistycznej służbie bezpieczeństwa i w wywiadzie. W Niemczech staje się członkiem grupy ludzi, których można określić mianem „kontrolerów, których nikt nie kontroluje” (s. 245-247).

Gerhard Gnauck zarzuca Marcelowi Reichowi-Ranickiemu, że nie potrafi w uczciwy sposób odnieść się do przeszłości. Zdawkowe wyjaśnienia nie mogą zadowalać, szczególnie jeśli się weźmie pod uwagę czytelnika nie zaznajomionego z najnowszą historią Polski. Reich-Ranicki nie ma oporów, by krytykować tych, którzy prezentują wizję historii odmienną od jego, nierzadko posługując się kłamstwem (s. 247–251).

Biografia Marcela Reicha-Ranickiego stanowi interesującą ilustrację skomplikowania relacji polsko-żydowsko-niemieckich. Pomimo że Gerhard Gnauck zastrzega się, że poprzez swą publikację nie ma zamiaru brać udziału w debacie nt. żydokomuny (s. 264), dotyka drażliwego tematu w najnowszej historii Polski. W Polsce chętnie mówi się o dwóch totalitaryzmach – hitlerowskim i stalinowskim. Opracowanie nt. Marcela Reicha-Ranickiego stanowi interesujący przykład tego, że w krajach zachodnich, w tym w Niemczech, mamy do czynienia z „inną optyką”. Osoby, które w swej biografii mają ślady „flirtu” z nazizmem, np. Günter Grass, są krytykowane. Inną miarę przykłada się do osób, które były powiązane z reżimem stalinowskim. Opracowanie Gerharda Gnaucka jest interesujące. Zostało napisane „żywym językiem”; na jego atrakcyjność wpływa załączony materiał ilustracyjny oraz estetyczne wydanie.

Ks. Adam Romejko
Gdańskie Seminarium Duchowne
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Henryk J. Sokalski, *Odrobina prewencji: dorobek dyplomacji prewencyjnej ONZ w Macedonii*,
Polski Instytut Spraw Międzynarodowych,
Warszawa 2007, ss. 328.

Wiele zmian, które zachodzą współcześnie w obszarze prawa czy zjawisk życia codziennego, wynika z obaw przed terroryzmem lub przed konfliktami, jakie następują w różnych krajach na całym świecie. Obawa przed wojną czy poważnym konfliktem politycznym jest tak wielka, że wielu przywódców politycznych, uczonych, analityków sceny politycznej czy specjalistów od misji pokojowych zastanawia się jak w bezpieczny sposób zapobiegać reakcjom siłowym lub wojennym.

Henryk J. Sokalski, autor niniejszego opracowania, przedstawia w publikacji operację prewencyjną ONZ, w której wykorzystano siły pokojowe do zapobieżenia wybuchowi konfliktu na dużą skalę w Republice Macedonii. Sokalski został szefem UNPREDEP – misji ONZ, której zadaniem w latach 1995–1998 było monitorowanie i zapobieganie wszelkim zagrożeniom dla pokoju i stabilizacji na obszarze Macedonii.

Istotę problemu zaprezentowano w sześciu rozdziałach, zatytułowanych kolejno: 1. Nowe znaczenie starej sentencji; 2. Czworokąt Bałkański; 3. Od autokracji do demokracji; 4. UNPREDEP w działaniu; 5. Wymiar ludzkości; 6. O zachowanie dorobku.

W pierwszym rozdziale autor ujawnia definicję dyplomacji prewencyjnej, która odrodziła się w opublikowanym w czerwcu 1992 r. *Programie dla Pokoju* (s. 34). Definicja Dyplomacji Prewencyjnej zaproponowana w *Programie dla Pokoju* w 1993 r. odnosiła się między innymi do wykorzystania Trybunału Sprawiedliwości do pokojowego rozstrzygnięcia sporów, rozwiązywania specjalnych problemów ekonomicznych powstających w wyniku użycia środków prewencyjnych lub środków przymusu, budowania infrastruktury pokoju po zakończeniu konfliktu, współpracy z regionalnymi organizacjami i innymi strukturami oraz bezpieczeństwa personelu (s. 35). Niezaakceptowanie przez Zgromadzenie Ogólne ww. definicji zachęciło samego sekretarza generalnego oraz różnych autorów do przedstawiania nowych propozycji. I tak powstał *Raport końcowy Carnegie Commission na temat zapobiegania konfliktom zbrojnym*. Autorzy raportu uważali, że przedstawiona przez nich lista środków zapobiegawczych tworzy całościowy plan działania w sytuacjach przedkonfliktowych, jak i pokonfliktowych. Sokalski wskazuje w opracowaniu ważną datę

(30 sierpnia 2001 r.) stanowiącą dzień uchwalenia rezolucji 1366 Rady Bezpieczeństwa ONZ. W rezolucji nakreślono program opracowania wszechstronnej strategii przeciwdziałania konfliktom zbrojnym dla całego systemu ONZ (s. 47). Nowe narzędzie zapobiegania konfliktom, czyli wczesna prewencja, musiała w końcu przejść sprawdzian praktyczny. W listopadzie 1992 r. prezydent i rząd Republiki Macedonii poprosiły siły ONZ o pomoc. W odpowiedzi sekretarz generalny ONZ poinformował Radę Bezpieczeństwa o planowanym rozmieszczeniu środków prewencyjnych w Macedonii. W parę tygodni po przyjęciu przez Radę Bezpieczeństwa paragrafu 28 *Programu dla Pokoju*, (w którym przedstawiono operację jako nowe narzędzie zapobiegania konfliktom), doszło do pierwszej operacji prewencyjnej w Macedonii (s. 63).

W drugim rozdziale publikacji zaprezentowano historię Macedonii. Autor wspomina VI i VII w., kiedy Słowianie najeżdżali i podbijali Macedonię, 864 r. kiedy Bułgaria dokonała inwazji na Macedonię, a także historyczną dla tego kraju datę 3 sierpnia 1903 r., czyli Powstanie Ilindenkie, które symbolizuje odwieczną walkę narodu macedońskiego o wolność i niepodległość. Dużo miejsca w tym rozdziale Henryk J. Sokalski poświęcił drodze, jaką musiała przejść Macedonia, aby stać się krajem niepodległym.

Wobec rozpadu Socjalistycznej Federalnej Republiki Jugosławii, Wspólnota Europejska zwołała międzynarodową konferencję, która miała między innymi pomóc w ustaleniu politycznego statusu oddzielających się republik. W 1991 r. Macedonia rozpoczęła starania międzynarodowe o przyjęcie do ONZ i Unii Europejskiej. Kraje EWG postawiły Macedonii, a także innym państwom powstałym w wyniku rozpadu Jugosławii, warunki ich uznania. Zażądano od Macedonii powstrzymania od prowadzenia wrogiej propagandy przeciwko sąsiadom oraz zmiany nazwy swojego państwa. Macedonia spełniła warunki stawiane przez kraje Wspólnoty, z wyjątkiem zmiany nazwy państwa. Państwa EWG musiały wstrzymać się z uznaniem niepodległości Macedonii, gdyż Grecja wniosła stanowczy sprzeciw. Ostry sprzeciw Grecji wzbudziło przyjęcie przez nowe państwo macedońskie nazwy „Republika Macedońska” oraz umieszczenie na fładze narodowej szesnastopromiennej żółtej gwiazdy. Macedonia, ze swej strony, nie chciała zrezygnować z nazwy państwowej oraz z symboli historycznych. Po długim okresie konfliktu Grecja i Macedonia zgodziły się na ustępstwa. 13 września 1995 r. podpisano w Nowym Jorku tymczasowe porozumienie o normalizacji wzajemnych stosunków (s. 86). W porozumieniu obie strony potwierdziły respektowanie suwerenności, nienaruszalność granic, wyrzeczenie się groźby użycia siły. Nie został rozwiązany największy problem dotyczący nazwy kraju. Żaden kraj Unii Europejskiej nie uznaje nazwy – Republika Macedonii, tylko państwo pod angielskim skrótem FYROM. Spośród państw NATO jedynie Turcja uznaje republikę Macedonii pod jej własną nazwą.

Henryk J. Sokalski prezentuje w rozdziale trzecim budowę niepodległego państwa macedońskiego. W ciągu zaledwie kilku lat Macedonia rozwinęła niezwykle aktywną politykę zagraniczną. Wszystkie rządy koalicyjne w Macedonii

przyczyniały się do wyraźnego postępu na drodze budowy państwa opartego na demokratycznych zasadach społeczeństwa obywatelskiego (s. 108). Jedną z głównych przeszkód w budowie macedońskiego społeczeństwa obywatelskiego jest różnica między tempem ustanawiania norm krajowych i międzynarodowych a zdolnością wprowadzania ich w życie.

Innym problemem, z którym boryka się państwo macedońskie, są mniejszości narodowe, które stanowią jedną trzecią ludności Macedonii. Według Europejskiej Komisji przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji, Macedonia „utrzymuje bardzo delikatną równowagę etniczną między większością etnicznych Macedończyków, dużą mniejszością albańską i innymi grupami mniejszościowymi, w tym z Turkami, Romami, Serbami i Wołochami. Pomimo tej różnorodności każda z głównych grup etnicznych żyje we względnie jednorodnym własnym świecie. Nawet tam, gdzie przedstawiciele różnych grup etnicznych mieszkają, czy też nawet pracują obok siebie, często ich kontakty w życiu codziennym są ograniczone” (s. 112).

Największą liczbę mniejszości narodowych w Macedonii stanowią etniczni Albańczycy (s. 112). Albańczycy źle się czują w Macedonii; uważają, że społeczeństwo macedońskie traktuje ich jak „obywateli drugiej kategorii”. Macedończycy z kolei nie ufają Albańczykom. Jednak w ustanowionej w 1991 r. Konstytucji i innych ustawach Republiki Macedonii, zawarto istotne postanowienia gwarantujące równe prawa wszystkim obywatelom bez wyjątku, a kilka z nich dotyczy bezpośrednio mniejszości i ochrony ich tożsamości etnicznej, kulturowej i religijnej. Etniczni Albańczycy nie przyjęli entuzjastycznie konstytucji, jak i innych praw życia codziennego. Domagali się przede wszystkim równego traktowania na rynku pracy, proporcjonalnej potrzeby reprezentacji etnicznej w instytucjach państwa oraz zainteresowania się problemem, jakim jest los byłych więźniów politycznych. Widząc narastające społeczne problemy w Macedonii, ONZ zaczęła interesować się przestrzeganiem praw człowieka w państwie macedońskim, gdyż działania Narodów Zjednoczonych w dziedzinie praw człowieka powinny być postrzegane jako nieodłączna część pracy tej organizacji na polu dyplomacji prewencyjnej.

W państwie macedońskim pojawiły się także konflikty o pochodzeniu społeczno – gospodarczym. Głównymi problemami w tej dziedzinie są między innymi bezrobocie, przyspieszenie prywatyzacji oraz zwalczanie przestępczości zorganizowanej. Zniechęcają one kapitał zagraniczny do inwestowania w Macedonii oraz blokują trwały wzrost gospodarczy.

Po uzyskaniu niepodległości, Macedonia obawiała się ewentualnego przeniesienia walk z innych części byłej Jugosławii na swoje terytorium. Prezydent państwa macedońskiego poprosił o pomoc ONZ w rozmieszczeniu w swoim kraju obserwatorów międzynarodowych. Apel odniósł skutek i po krótkim czasie misja UNPREDEP za zgodą Rady Bezpieczeństwa została wysłana na ziemie macedońskie. Działania misji UNPREDEP Sokalski przedstawia w czwartym rozdziale publikacji.

Na początku misja starała się ustalić, dlaczego prezydent Macedonii poprosił o pomoc ONZ. W rozmowach podkreślano obawy, że w razie wybuchu walk w Kosowie, macedońscy Albańczycy również włączą się do konfliktu, a taki rozwój wydarzeń może zapoczątkować wojnę bałkańską na szerszą skalę (s. 142). Władze Macedonii domagały się, aby personel międzynarodowy monitorował granice i informował o wszelkich wydarzeniach, które mogłyby zagrażać terytorium Macedonii. Ponadto misja ONZ mogłaby pomóc w razie konfliktów z grupami etnicznymi w regionie.

Pierwsza w historii misja prewencyjna ONZ doszła do skutku. W rok po pobytku na misji, przekazano Radzie Bezpieczeństwa pierwszy raport. Po przeanalizowaniu dokumentu postanowiono, że siły ONZ zyskają nowy wymiar, co umożliwi znaczne rozszerzenie technik prewencyjnych w trzech głównych dziedzinach: odsuwania zagrożenia i zapobiegania starciom, monitorowania obszarów przygranicznych i raportowania sekretarzowi generalnemu o wszelkich wydarzeniach, które mogłyby stanowić zagrożenie oraz obserwowanie nielegalnego przepływu broni (s. 149).

Podsumowując sytuację militarną Macedonii uznano, że jest ona stosunkowo stabilna. Odnotowano jedynie nieliczne naruszenia granic z Albanią przez patrole wojskowe czy policyjne. Poprawa międzynarodowej pozycji Macedonii oddaliła niebezpieczeństwo rozprzestrzeniania się konfliktu na północy. Nie ustąpiły wewnętrzne zagrożenia dla stabilności kraju. Macedońscy Albańczycy żądali poprawy społecznego i prawnego statusu swojej społeczności. Domagali się między innymi uznania języka albańskiego za drugi urzędowy język republiki. Trwały także napięcia na macedońskiej scenie politycznej. Przez cztery lata pobytu UNPREDEP w Macedonii głównym zagrożeniem dla kraju była sytuacja wewnętrzna, a nie zewnętrzna.

W pokojowej misji UNPREDEP stacjonował personel o dużych kwalifikacjach zawodowych i moralnych. Uczestnikami misji byli znakomici dowódcy oraz niezwykle profesjonalni żołnierze. Wszyscy służyli z wielkim oddaniem i zaangażowaniem. Przyjęli zasadę, aby stosować się do „dziesięciu przykazań” błękitnych hełmów. Zasady, jakie ich obowiązywały, to między innymi: myśleć, mówić, działać i zachowywać się w sposób odpowiadający godności zdyscyplinowanego żołnierza; szanować prawo kraju, w którym gościsz; traktować mieszkańców kraju, w którym gościsz z szacunkiem; nie dopuszczać się niemoralnych czynów seksualnych oraz nie prześladować psychicznie i fizycznie miejscowej ludności; dbać o pieniądze, pojazdy, sprzęt i inne dobra przydzielone; szanować i chronić środowisko; nie spożywać nadmiernej ilości alkoholu; wykazywać dyskrecję w sprawach poufnych i urzędowych (s. 170).

Najważniejszymi zadaniami misji było patrolowanie i obserwowanie północnej i zachodniej granicy Macedonii. W zależności od sytuacji i możliwości, personel wojskowy UNPREDEP przeprowadzał od stu pięćdziesięciu do czterystu patroli tygodniowo (s. 173). Pierwszy i jedyny potwierdzony przypadek

przemytu broni został odkryty na południowo – zachodnim odcinku granicy macedońsko – albańskiej.

Operacja pokojowa UNPREDEP starała się nawiązywać dobre stosunki z osobami cywilnymi oraz organizacjami pozarządowymi. Aby uzyskać większą wiedzę na temat podstawowych potrzeb humanitarnych, UNPREDEP organizowała nieformalne comiesięczne dyskusje przy okrągłym stole. Specjalną troską misja otaczała dzieci, które były ofiarami trudnej transformacji kraju. Próbowano także nawiązywać dobre stosunki z głównymi partiami politycznymi, aby umożliwić ich przywódcom bliższe zapoznanie się z działaniami misji prewencyjnej. Misja otwarta była również na kontakty z młodzieżą. Niezależnie od pochodzenia etnicznego, młodzi ludzie postrzegali swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jako obywatele Macedonii. UNPREDEP razem z młodymi działaczami organizowała wiele spotkań i wspólnych seminariów.

W rozdziale piątym opracowania ukazano troskę o „wymiar ludzki”, który stał się ważnym czynnikiem budowy zaufania między państwem goszczącym misję a społecznością międzynarodową. W organizowaniu interesujących projektów, które miały służyć społeczności macedońskiej, UNPREDEP aktywnie przystępowała do zbierania funduszy wśród zainteresowanych państw członkowskich, organizacji międzynarodowych i pozarządowych. Na różnego rodzaju projekty dla Macedonii, siły UNPREDEP zebrały blisko osiem milionów dolarów w gotówce i świadczeniach rzeczowych (s. 210).

W wyniku działań UNPREDEP, udało się zebrać fundusze na uruchomienie sześciu projektów, które zostały objęte programem „Akcja dla przemian społecznych”. Były to między innymi: projekt utworzenia zespołu „mędrców” do spraw polityki i opieki społecznej, projekt szkolenia instruktorów polityki społecznej, projekt nauczania początkowego dzieci w domu, szkolenie w rozwiązywaniu konfliktów bez użycia przemocy, projekt budowy społeczeństwa obywatelskiego w ubogich środowiskach wieloetnicznych (s. 214).

Ciągłość działań misji prewencyjnej nie ustawała. UNPREDEP postanowiła udostępnić macedońskim politykom, naukowcom, działaczom i ludziom władzy, tłumaczenia w języku macedońskim wielu dokumentów Organizacji Narodów Zjednoczonych. Propagowano i prezentowano w szkołach działania ONZ oraz przekazywano informacje o Organizacji.

Kulminacją intensywnych zabiegów UNPREDEP było zorganizowane na pocz. 1998 r. „Spotkanie konsultacyjne agend systemu Narodów Zjednoczonych w sprawie ich działalności w byłej Jugosłowiańskiej Republice Macedonii” (s. 237). Celem spotkania było wzmocnienie obecności ONZ w młodej republice oraz zwiększenie skuteczności podjętych już działań. Henryk J. Sokalski otwierając spotkanie podkreślił, że „dla zapewnienia pokoju i stabilizacji w całym regionie, a zwłaszcza w Macedonii, bardzo ważne jest, by przyszła „strategia z wychodzenia” nie niweczyła skutków wcześniejszej „strategii wchodzenia” i aby kolejne rozwiązania były co najmniej tak skuteczne, jak te, które je poprzedzały” (s. 238).

Misja pokojowa nawiązywała liczne stosunki z rządami wykazującymi zainteresowanie pomocą w Macedonii. Codzienną współpracę utrzymywano z misją Stanów Zjednoczonych oraz z Ambasadą USA – jedyną, dostarczającą kontyngenty do Macedonii. Na apele UNPREDEP odpowiadały inne państwa: Dania, Finlandia, Indonezja, Norwegia i Szwecja. Inną grupą państw zainteresowanych pomocą dla Macedonii były: Japonia, Szwajcaria, Austria, Francja, Włochy, Polska oraz Słowenia. Chętnym do współpracy partnerem i oddanym sojusznikiem misji prewencyjnej był Instytut Społeczeństwa Otwartego – Macedonia. Instytut sfinansował wiele projektów i seminariów.

„Każda operacja pokojowa powinna mieć nie tylko początek, ale i koniec” (s. 269). Tymi słowami rozpoczyna się ostatni rozdział publikacji Henryka J. Sokalskiego. Misja pokojowa UNPREDEP z dn. 1 marca 1999 r. zakończyła działalność. Pomimo wielu podjętych prób, nie udało się przedłużyć misji. Chińska Republika Ludowa jako stały Członek Rady Bezpieczeństwa skorzystała z prawa weta. Po głosowaniu rezolucja upadła.

Gdy mandat UNPREDEP dobiegł końca, sytuacja w Macedonii, głównie przy północnej granicy była wysoce niepokojąca. Ostatni raport sporządzony przez misję prewencyjną ostrzegwał, że wypadki w Kosowie mogą doprowadzić do wojny domowej na dużą skalę w tej prowincji Serbii, co miałyby nieprzewidywalne skutki dla całego regionu. Mimo zdecydowanego poparcia dla misji, Rada Bezpieczeństwa nie potrafiła odnowić mandatu dla UNPREDEP. Argumenty przedstawione przez Chiny dla poparcia weta nie zyskały wystarczająco silnych kontrargumentów.

Siły UNPREDEP niewątpliwie zapisały pewien niedokończony epizod w dziejach Macedonii. Istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że działania misji będą wykorzystywane w przyszłych problemach państwa i społeczności międzynarodowej jako skuteczna metoda zapobiegania odśrodkowym siłom dezintegracji i waśni na Bałkanach.

Podsumując, w prezentowanej publikacji dostarczono wielu informacji na temat sposobów zapobiegania konfliktom na całym świecie bez użycia siły. Pomimo że wymienione techniki budowania infrastruktury pokoju wymagają znacznych nakładów czasu ze strony wszystkich zaangażowanych osób, misje prewencyjne takie jak UNPREDEP mogą zdecydowanie prowadzić do rozwiązania sytuacji konfliktowych.

Wojciech Stankiewicz

Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Michał Heller, *Podglądanie Wszechświata*, Znak,
Kraków 2008, ss. 213.

Za stałą prawidłowość rozwoju nauki należy uznać fakt, że teorie naukowe powszechnie akceptowane przez badaczy danej dziedziny przyrodoznawstwa przedostają się do świadomości przeciętnego człowieka z dużym opóźnieniem. Ponadto im większa specjalizacja dokonuje się w nauce, tym trudniej śledzić na bieżąco jej osiągnięcia. Do najtrudniejszych do przewyciężenia barier w tym względzie należy z pewnością bariera języka. Język nauki stał się obecnie tak „techniczny”, a w przypadku choćby fizyki również tak formalny, że potrzeba wielu lat studiów w określonej specjalności, aby móc go w pełni zrozumieć i opanować posługiwanie się nim. Badacz usiłujący przełożyć wyniki naukowe na język zrozumiały dla odbiorcy wywodzącego się spoza grona akademickiego musi więc podjąć wysiłek nie mniejszy niż współcześni tłumacze dzieł literatury klasycznej.

Ks. prof. Michał Heller jest nie tylko przykładem naukowca potrafiącego harmonijnie łączyć dość odległe obszary wiedzy, lecz także wytrawnego badacza, który stał się uznanym popularyzatorem nauki i filozofii. Śledząc dorobek pisarski ks. Hellera, można zauważyć, że pozycje popularyzujące różnorodne idee filozoficzne i teologiczne oraz współczesne ustalenia nauk przyrodniczych stanowią dużą część jego dorobku naukowego. W kolejno ukazujących się publikacjach przedstawia on również swój punkt widzenia na świat i naukę, w którym nie ma sprzeczności między naukami przyrodniczymi a teologią. Równocześnie zawsze pozostaje obiektywny i nie pozwala sobie na narzucanie odbiorcy własnej opinii. Przedstawia przede wszystkim fakty, odpowiednio je naświetla i interpretuje, wyprowadza z nich wnioski, a następnie pozwala czytelnikowi, aby samodzielnie się do nich ustosunkował. Osoba ks. Hellera stała się w ostatnim czasie bardzo znana głównie za sprawą przyznania mu w 2008 r. nagrody Templetona. Choć z jednej strony smuci fakt, że potrzeba było aż tak znaczącego wydarzenia, aby media zauważyły tę wybitną postać, to z drugiej strony należy wyrazić radość, iż dzięki temu uwaga wielu osób została skierowana na rozmaite kwestie natury filozoficznej i naukowej podejmowane przez tarnowskiego uczonego. Ostatnie z wymienionych wydają się szczególnie trudne do przełożenia na język zrozumiały dla przeciętnego odbiorcy, który nie posiada wykształcenia w zakresie przyrodoznawstwa. Stąd bierze się zapewne niestrudzona dążność laureata wspomnianej nagrody do przybliżenia

szerszemu gronu odbiorców aktualnego naukowego i filozoficznego obrazu świata. Najnowszym owocem tych wysiłków jest książka zatytułowana *Podglądanie Wszechświata*, stanowiąca zrehabilitowany zapis mini-wykładów prezentowanych przez ks. Hellera w tarnowskim Radiu RDN.

Omawiana książka ma postać zbioru esejów pogrupowanych w trzy części. Są one poprzedzone krótką przedmową oraz prologiem, natomiast w zakończeniu autor umieścił rozdział zatytułowany *Refleksje*, stanowiący swoisty epilog oraz będący doskonałym punktem wyjścia do dyskusji nad badaniami interdyscyplinarnymi. Na końcu książki został umieszczony słownik najważniejszych terminów, które mogą okazać się przydatne dla osób nieobeznanych z fizyką i kosmologią.

Jak już wspomniano, prezentowana książka powstała nie z inicjatywy samego autora, lecz była pomysłem wydawnictwa „Znak” oraz tarnowskiego Radia RDN, na antenie którego ks. Heller wygłaszał cykl pogadarek o historii nauki, kosmologii oraz związkach między naukami przyrodniczymi a wiarą. Ze względu na dość swobodny styl prezentacji tematów wspomnianych pogadarek, przygotowanie książki z materiału spisanego z nagranych audycji nie było zadaniem prostym. W ostatecznej wersji został on podzielony na trzy główne części. Część pierwsza, *Ku współczesnej fizyce*, przedstawia drogę, jaką myśl ludzka przebyła od średniowiecza do czasów współczesnych w obszarze badań fizyki. Druga część nosi tytuł: *Rewolucyjna fizyka XX wieku*. Zostały w niej opisane zmiany, które wstrząsnęły światem fizyki na początku ubiegłego stulecia. Ostatnią część stanowi rozdział: *Kosmologia XX wieku – dziecko rewolucji w fizyce*. Ukazane zostały w niej okoliczności narodzin współczesnej astronomii.

Krótki *Prolog*, poprzedzający zasadniczą część publikacji, można uznać za swoisty „manifest” poglądów autora. Na samym początku zaznacza on, że pragnie poprowadzić czytelnika ścieżkami „ludzi myślących”, czyli takich, którzy nie chcą zawęzić swojego horyzontu do jednego tylko sposobu patrzenia na świat i pragną krytycznie przyjrzeć się proponowanym w nauce i filozofii obrazom świata. Według ks. Hellera, ostatecznym celem tej drogi ma być odkrycie harmonii między wiarą i rozumem. Jednak ks. Heller nie narzuca nikomu własnych poglądów. Natomiast usiłuje zmotywować czytelnika do samodzielnego wysiłku intelektualnego, którego efektem ma być wypracowanie własnego stanowiska w dyskutowanych kwestiach.

Część pierwsza omawianej publikacji przedstawia rozwój myśli naukowej w zakresie fizyki od jej powstania do końca XIX w. Autor prowadzi wykład na temat zmian zachodzących w poglądach fizyków na podstawie prezentacji sylwetek wielkich uczonych, zaczynając od Leibniza i Newtona, a na Laplace i Maxwellu kończąc. Omawiając polemikę, jaka toczyła się między Leibnizem a Newtonem, przedstawia jednocześnie formułowanie się newtonowskiego mechanicyzmu, który miał zdominować poglądy większości naukowców na długie lata. Bardzo wyraźnie został ukazany związek między interpretacją danych badawczych a przyjętym sposobem rozumienia świata. Poprzez pokazanie

zależności między nauką a filozofią autor pomaga w zrozumieniu, w jaki sposób fizyka oddaliła się od filozofii. Przedstawia przy tym fakty, które prowadzą do wniosku, że tak naprawdę fizyka nigdy się nie oderwała w pełni od filozofii, bo w istocie nie mogła tego zrobić. Przykładem na ten stan rzeczy jest każdorazowa interpretacja wyników nauki w świetle konkretnego obrazu rzeczywistości, mającego swoje korzenie w jakimś światopoglądzie filozoficznym.

Tematem drugiej części książki jest intensywny rozwój nowych koncepcji fizycznych na pocz. XX w. Metoda prezentacji treści zaproponowanych przez autora pozostaje niezmienną – punktem wyjścia prowadzonych analiz są sylwetki wielkich fizyków. Po omówieniu kilku mniej znaczących postaci ks. Heller przechodzi do wyjątkowej postaci XX w., Alberta Einsteina. Szczegółowo i w bardzo obrazowy, a dzięki temu łatwy do zrozumienia, sposób przedstawia dorobek naukowy autora teorii względności. Trzy spośród jego osiągnięć nazywa „rewolucjami Einsteina”. Należą do nich: szczególna i ogólna teoria względności oraz stworzenie na ich podstawie pierwszego modelu kosmologicznego. Pomimo tego, że Einstein swoją wielkością nieco góruje nad pozostałymi badaczami swojej epoki, ks. Heller nie zapomina o przedstawieniu początków drugiej wielkiej teorii naszych czasów, czyli mechaniki kwantowej. Choć w jej powstaniu brała udział większa liczba osób, a noty biograficzne, które początkowo tworzyły osnowę książki, zaczynają zanikać w przedstawieniach treści teorii kwantów, zasadniczy schemat wykładu pozostaje zachowany. Zatem autor przedstawia L. de Broglie oraz jego poglądy na temat fal materii, E. Schrödingera i zaproponowanie funkcji falowej do opisu mikroświata, zinterpretowanej następnie przez M. Bornę, a także W. Heisenberga i jego zasadę nieoznaczoności.

Wraz z przedstawieniem początków fizyki współczesnej ks. Heller opisuje dwa zagadnienia bezpośrednio z nią powiązane. Pierwszym jest kwestia relacji między etyką a nauką oraz odpowiedzialności za wykorzystanie technologii zdobytych dzięki postępowi naukowemu. Podstawą historyczną dla tych rozważań jest skonstruowanie bomby atomowej oraz zrzucenie jej na Hiroszimę i Nagasaki w 1945 r. Drugie zagadnienie bliskie głównemu wątkowi rozważań to powstanie Koła Wiedeńskiego i neopozytywizmu, który autor przedstawia jako teorię trzech „filozoficznych cięć”. Pierwszym z nich jest przetłumaczenie języka fizyki na zdania elementarne (stwierdzające proste fakty), drugim – przetłumaczenie innych nauk na język fizyki, i wreszcie trzecim – zastosowanie tej samej procedury do filozofii. Ks. Heller równocześnie wskazuje luki i sprzeczności w tym minimalistycznym systemie, który zastosowany w pełni, zniszczyłby również samą fizykę.

W trzeciej części publikacji, mówiącej o narodzinach kosmologii przyrodniczej, czyli czerpiącej z danych empirycznych, zmatematyzowanej i metodycznej kosmologii, ks. Heller odchodzi od stosowanego wcześniej schematu. Autor koncentruje się na zaprezentowaniu zasadniczych idei kosmologicznych oraz ukazaniu ich związku z omawianymi wcześniej osiągnięciami fizyki. Przedstawia także spór między zwolennikami teorii Wielkiego Wybuchu

a zwolennikami teorii Stanu Stacjonarnego oraz przybliżyć przyjmowaną dziś powszechnie historię ewolucji Wszechświata wraz z teorią inflacji. Na końcu tej części książki ks. Heller podejmuje jeszcze kilka istotnych tematów, które wykraczają poza samą naukę i dotyczą zagadnień filozoficznych. Takim problemem jest choćby kwestia określenia granic kosmologii, poza którymi pozostaje jedynie spekulacja, której nie można potwierdzić danymi obserwacyjnymi. Autor zdaje się krytykować „wulgarnie” popularyzowanie nauki, przedstawiające opinii publicznej śmiało, lecz nie poparte żadnymi dowodami hipotezy jako nieodwołalną przyszłość nauki. Omawia również poglądy na miejsce człowieka we Wszechświecie oraz wspomina o teorii strun, mającej, w zamyśle jej twórców, pretendować do miana Teorii Wszystkiego. Ks. Heller podsumowuje te rozważania stwierdzeniem, że to jeszcze „nie koniec drogi i poszukiwań”, co, patrząc na historię nauki, wydaje się być najrozsądniejszym podejściem.

W *Refleksjach* stanowiących epilog autor rozważa trzy kwestie. Pierwszą jest relacja między teologicznym obrazem świata a prawami przyrody oraz między wiarą a rozumem. Ks. Heller pokazuje w niej, że fundamentalne dla fizyki pojęcie prawa przyrody wywodzi się z teologicznych rozważań na temat wszechmocy Boga. Podkreśla także, że współcześnie coraz więcej naukowców zaczyna interesować się teologią, natomiast ze strony teologów nie widać większego zainteresowania osiągnięciami nauk przyrodniczych. W kolejnym podjętym rozważaniu, poświęconym istnieniu życia poza naszą planetą, ks. Heller zauważa, że nie wiemy, czy jesteśmy sami we Wszechświecie, a żadna odpowiedź na pytanie o tę kwestię nie stoi w bezpośredniej sprzeczności z wiarą w istnienie Boga. Na zakończenie, w krótkim rozważaniu o nieskończoności, autor opisuje przejście od koncepcji skończoności przyrody do koncepcji jej nieskończoności, w którym aktywnie uczestniczyła nauka. Można pokusić się o nazwanie tego wątku „mystyką nauki”, która jest przekroczeniem wszystkiego, co jest w niej jedynie po ludzku racjonalne i równocześnie próbą dojścia do tego, co wieczne.

Omawiana książka może wzbudzić u niektórych czytelników zaskoczenie. Tytuł oraz szata graficzna okładki pozwalają spodziewać się opracowania ściśle związanego z astronomią, a mniej z historią i filozofią. Jednak zaproponowany tytuł doskonale oddaje zawartość przedstawionego dzieła. W najbardziej dosłownym rozumieniu „podglądanie” Wszechświata jest zadaniem astronomii, dzięki której dowiadujemy się, jak wyglądają jego najodleglejsze zakątki i struktura. Jednak po głębszym zastanowieniu oczywisty staje się wniosek, że tą czynnością może być również uprawianie fizyki. Przecież to ona opisuje prawa rządzące światem obserwowanym przez nas za pomocą teleskopów. Ale nie jest to ostatni poziom rozumienia tytułowego „podglądania Wszechświata”. Możemy pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że „podglądanie” naszego *uniwersum* to zadawanie pytań o to, czym ono tak naprawdę jest, kim my jesteśmy w nim i dokąd dążymy. Filozofia, która ma odpowiadać na te pytania, jest więc próbą ujrzenia tego, co pozostaje zasłonięte przez kolejne warstwy tajemnic. A gdzieś

głęboko na dnie kryje się jeszcze jedna płaszczyzna, na której „podglądanie” świata nabiera zupełnie innego znaczenia. Przenika ona głębiej niż wszystkie pozostałe i w niej możemy dotknąć Nieskończoności w tym, co jest skończone, materialne, oraz stanowi jedynie produkt naszego poznawczego umysłu. Nieskończoność jest zatem wszędzie, trzeba tylko nauczyć się ją dostrzegać. Taką umiejętność oznacza tytułowe „podglądanie Wszechświata”.

Książka ks. prof. Michała Hellera jest godna polecenia wszystkim, którzy pragną choć trochę zgłębić tajemnicę, jaką jest Wszechświat oraz zachwycić się jego pięknem. Dzięki rzetelnemu opracowaniu i swobodnemu stylowi jest to lektura ciekawa i pouczająca, umożliwiająca wypracowanie obrazu przyrody oraz historii badającej ją nauki. Jednak szczególnie wartościowa może okazać się dla tych, którzy tak, jak autor, pragną połączyć w całość światopogląd naukowy i religijny, tworząc jeden zwarty obraz świata.

Łukasz Wdowczyk
Gdańsk

Contents

Editorial	9
-----------------	---

Articles

ANDRZEJ DAŃCZAK <i>Locutio mundi</i> : Meaning and Range of the Concept of Sacramentality of the World	13
KRZYSZTOF DREWS Bishop's Ministry in the Church in Present Day.....	35
GRZEGORZ SZAMOCKI The Torah and the Former Prophets, that is the Great Historical Work of the Old Testament	51
GRZEGORZ SZAMOCKI, DOMNIKA PIETKIEWICZ The Recompense of God according to Koheleth	77
WIEŚLAW KRAIŃSKI Epilepsy as the Cause of Ascertainment of Marriage Invalidity in the Rota Body of Rulings.....	101
JOANNA LESKA-ŚLĘZAK The Polish Catholic Mission in Holland – Operation and Functioning	113
ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI The Catholic Model of the Universal Civilization in the Pastoral Letters of Gioacchino Pecci (1810–1903), the bishop of Perugia	119
GRZEGORZ HOŁUB On Two Manners of Acquiring Organs for Transplantation	129
JANUSZ SZULIST Communicative Activity as a Way of Social Systems Existence – Jürgen Habermas	147
ANDRZEJ CHODUBSKI National and Ethnic Minorities on the Gdańsk Coast.....	159

JAROSŁAW ŚLĘZAK	
Migration to Gdańsk after the Year 1989 – Opportunities and Barriers.	179
DARIUSZ PATER	
On Convergence of Polish and Jewish Cultures. A Case Study of Przysucha	187
ADAM ROMEJKO	
A Polish Oedipus. On the Situation of the Polish Community in Great Britain in the Context of the TV serial <i>Londoners</i>	195
WOJCIECH STANKIEWICZ	
Social and Legal Position of Women in Islamic Religion	213
JAKUB POTULSKI	
Russian Geopolitical Vision – Scandobyzantium.	237
WOJCIECH CICHOSZ	
The Beginning of Writing and Books. Historical and Cultural Reconnaissance	245

Reviews and discussions

WOJCIECH CICHOSZ (REV.)	
Heinz Nussbaumer, <i>Odkryć w sobie mnicha. Pielgrzymując na górę Athos</i> , tłum. z j. niem. T. Sotowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, ss. 120.	261
FILIP KRAUZE (REV.)	
Andrzej Anderwald, <i>Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych</i> , Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, ss. 306.	265
DOMINIK NOWAK (REV.)	
<i>Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Band I/1.1. Texte zum Markusevangelium. Herausgegeben von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang und Michael Labahn,</i> Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, ss. I-VI, 1-879.	269
ADAM ROMEJKO (REV.)	
Arkadiusz Modrzejewski, <i>Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009, ss. 221	277
ADAM ROMEJKO (REV.)	
Gerhard Gnauck, <i>Marcel Reich-Ranicki. Polskie lata</i> , Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, ss. 312	286

WOJCIECH STANKIEWICZ (REV.)	
Henryk J. Sokalski, <i>Odrobina prewencji: dorobek dyplomacji prewencyjnej ONZ w Macedonii</i> , Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2007, ss. 328.	293
ŁUKASZ WDOWCZYK (REV.)	
Michał Heller, <i>Podglądanie Wszechświata</i> , Znak, Kraków 2008, ss. 213.	299
Contents	305
About the Authors	308

Noty o autorach

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI, ur. 1952; prof. zw. dr hab.; profesor w Zakładzie Nauki o Cywilizacji w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego.

WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; dr; duchowny Archidiecezji Gdańskiej; adiunkt w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki Religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wykładowca w GSD oraz GAKT w Gdyni; dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni.

ANDRZEJ DAŃCZAK, ur. 1970; dr; duchowny Archidiecezji Gdańskiej; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD oraz GAKT w Gdyni.

KRZYSZTOF DREWS, ur. 1979; mgr lic.; duchowny Archidiecezji Gdańskiej; wykładowca teologii pastoralnej oraz prorektor ds. wychowania GSD.

GRZEGORZ HOŁUB, ur. 1969; dr; duchowny Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego; adiunkt Katedry Bioetyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

WIEŚLAW KRAIŃSKI, ur. 1963; dr; duchowny Diecezji Toruńskiej; adiunkt w Zakładzie Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Toruniu; oficjał Sądu Biskupiego Diecezji Toruńskiej.

JOANNA LESKA-ŚLĘZAK, ur. 1968; dr; adiunkt w Zakładzie Nauki o Cywilizacji w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego.

ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI, ur. 1976; dr; adiunkt w Zakładzie Historii Najnowszej i Historii Myśli Politycznej XIX i XX w. w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego.

DOMINIK NOWAK, ur. 1974; dr; adiunkt Katedry Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

DARIUSZ PATER, ur. 1972; dr; duchowny Diecezji Radomskiej; wykładowca teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

DOMINIKA PIETKIEWICZ, ur. 1976; mgr; doktorantka w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego.

JAKUB POTULSKI, ur. 1973; dr; adiunkt w Zakładzie Teorii Polityki w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego.

-
- ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; duchowny Archidiecezji Gdańskiej; adiunkt w Zakładzie Nauki o Cywilizacji w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; wykładowca teologii dogmatycznej oraz prorektor ds. studiów GSD.
- WOJCIECH STANKIEWICZ, ur. 1964; dr; adiunkt w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- GRZEGORZ SZAMOCKI, ur. 1963; dr; duchowny Archidiecezji Gdańskiej; adiunkt w Zakładzie Historii Starożytnej Instytutu Historii Uniwersytetu Gdańskiego; wykładowca Starego Testamentu i języków biblijnych w GSD oraz GAKT w Gdyni; rektor GSD.
- JANUSZ SZULIST, ur. 1973; dr; duchowny Diecezji Pelplińskiej; adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, wykładowca KNS w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie.
- JAROSŁAW ŚLĘZAK, ur. 1966, dr; adiunkt w Zakładzie Prawa Gospodarczego Wydziału Zarządzania i Ekonomii Politechniki Gdańskiej.
- ŁUKASZ WDOWCZYK, ur. 1988; alumn GSD; redaktor czasopisma klerycznego „Novellae Olivarum”.

Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przesyłane do Redakcji „Studiów Gdańskich” na adres pocztowy lub elektroniczny:

Redakcja „Studiów Gdańskich”
Gdańskie Seminarium Duchowne
ul. Bpa E. Nowickiego 3
80-330 Gdańsk
e-mail: studiagdanske@diecezja.gda.pl
www.studiagdanske.diecezja.gda.pl

Autor jest zobowiązany zagwarantować, że tekst, który przysła do Redakcji nie był dotąd publikowany oraz nie został złożony do druku w innej redakcji. Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego. Uwagi recenzentów są przekazywane autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień Redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinię recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Zespół Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczania wydrukowanych materiałów na stronie internetowej półrocznika „Studia Gdańskie”. Do tekstu artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim, niemieckim lub włoskim wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu. Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Autor powinien także dołączyć do tekstu informacje na temat afiliacji (jednostka zatrudniająca) oraz adres, telefon i e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: *.doc, *.docx lub RTF;
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron formatu A4;
3. Tekst powinien być napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć enterem. W tekście nie należy stosować wyróżnień;
4. Przypisy i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”;
5. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę.

Zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Zapraszamy do współpracy,

Redakcja